Marek Kwiek

Dylematy tożsamości

Wokół autowizerunku filozofa w powojennej myśli francuskiej

Wydawnictwo
Naukowe
IF UAM

PISMA FILOZOFICZNE – TOM LVI

Marek Kwiek

Dylematy tożsamości.
Wokół autowizerunku filozofa w powojennej myśli francuskiej

UNIWERSYTET IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU
WYDAWNICTWO NAUKOWE INSTYTUTU FILOZOFII

POZNAŃ 1999

PISMA FILOZOFICZNE - TOM LVI

Marek Kwiek

Dylematy tożsamości.
Wokół autowizerunku filozofa w powojennej myśli francuskiej

UNIWERSYTET IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU
WYDAWNICTWO NAUKOWE INSTYTUTU FILOZOFII

POZNAŃ 1999

KOLEGIUM WYDAWNICZE
Tadeusz Buksiński (przewodniczący), *Bolesław Andrzejewski*, *Grzegorz Heckert*, *Jarema Jakubowski* (sekretarz), *Barbara Kotowa*, *Anna Pałubicka*, *Jan Such*

Projekt okładki
Wojtek Walasiak

Korekta
Marek Kwiek

© Copyright by Marek Kwiek

ISBN 83-7092-047-0

WYDAWNICTWO NAUKOWE INSTYTUTU FILOZOFII
UNIWERSYTETU IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU
60-569 Poznań, ul. Szamarzewskiego 89c,
tel. (0-61) 821-94-63, fax (0-61) 847-15-55

DRUK: WYDAWNICTWO I DRUKARNIA UNI-DRUK S.C.
61-485 Poznań, ul. 28 Czerwca 1956 r. 223/229
tel. (0-61) 831-11-86, 831-11-90, fax (0-61) 831-11-94

SPIS TREŚCI

Wprowadzenie. „TYRANIA HEGLA" I MYŚLENIE PONOWOCZESNE W KONTEKŚCIE PYTAŃ O AUTOWIZERUNEK FILOZOFA 9

„Uwolnić się od Hegla"? 10

Panorama 15

„Przyszłość świata" a „interpretacja pism Hegla" 24

Podsumowanie: filozof czynu, filozofia działania 27

Rozdział 1. PRZYKŁAD WSPÓLNOTOWY: ALEXANDRE'A KOJÈVE'A FILOZOF ZMIENIAJĄCY ŚWIAT (FRANCUSKI HEGEL) 37

Antropologia, panowanie, niewola 41

Kojève-Strauss: debata stulecia? 44

Filozof wedle Straussa 47

Filozof wedle Kojève'a 50

Historia, filozofia, przemoc. „Humanizm" i „terror" 57

Rządzenie: zdolności i powinności 61

Kres historii 63

Podsumowanie 68

Rozdział 2. PRZYKŁAD TEKSTUALNY: DELEUZE'A I KLOSSOWSKIEGO FILOZOF TWORZĄCY TEKST (FRANCUSKI NIETZSCHE) 70

„Jakiegoż to adwersarza, jakiegoż wroga należy pokonać?" 73

„Między Heglem a Nietzschem nie może być kompromisu" 77

Nietzsche, Freud, Marks 90

Historia i genealogia 96

Kwestia stylu 99

Rozdział 3. PRZYPADEK GEORGESA BATAILLE'A: MIĘDZY HEGLEM A NIETZSCHEM? 106
„Człowiek integralny" a działanie 110
Rewolucja, ekstaza, krew 115
W towarzystwie Nietzschego 124
Ekonomia nadmiaru 128

Rozdział 4. WOKÓŁ ZAANGAŻOWANIA. OD WSPÓLNOTY DO TEKSTU I DALEJ: SARTRE, BARTHES, BLANCHOT, FOUCAULT 133
„Umiłowanie mądrości" a polityka 133
Filozofia, polityka – tekst, wspólnota 136
Pisarze i piszący 138
„Co to znaczy pisać?" 142
Pisanie – czysta bierność na marginesie historii? 151
Poza opozycję esteta/pisarz zaangażowany 157
Intelektualiści – władza 161
Książki-doświadczenia i książki-prawdy 166
„Tyrania prawdy" 168

Rozdział 5. FILOZOF A CZASY PRZEŁOMU. FRANCUSKIE BURZE WOKÓŁ MARTINA HEIDEGGERA W PERSPEKTYWIE SPORU O MIEJSCE FILOZOFII W SFERZE OBYWATELSKOŚCI . 172
Początki 172
Heidegger – francuski „mistrz myślenia" 180
„Czy można jeszcze wierzyć filozofom?" 184
Heideggera sen o przywództwie 188
Dyskusje, dyskusje 205
Specyficzna aura filozofa? 210
„Przyjdźcie do nas, a będziecie mogli przekuć waszą myśl w czyn" 230

Rozdział 6. WOKÓŁ PAULA DE MANA – EUROPEJSKIE PYTANIA O SŁOWA JAKO CZYNY 233
Kontekst europejski – rewolucja intelektualna 238
Nowy porządek, nowy początek 248
„Konstruktywne" podejście do rewolucji a „humanizm" . . . 255
Europejski cień człowieka czynu 257
Ideologia estetyczna 262

Rozdział 7. W STRONĘ ESTETYKI EGZYSTENCJI:
MICHEL FOUCAULT 266
„Dać żyjącym exempla..." 271
Kanta i Nietzschego „troska o siebie" 272
Etyka jako estetyka 283
Foucault, Kant i „ontologia teraźniejszości" 291
„Troska o siebie" jako praktyka wolności 302
Myślenie – niebezpiecznym aktem? 310
BIBLIOGRAFIA 313
SUMMARY 331
CONTENTS 333

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 powierzchniowo, 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

[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.

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, Georgesa Bataille'a, czytającego i komentującego Hegla – głównie z *Fenomenologii ducha* – przeciwko któremu wystąpiło pokolenie Jacquesa Derridy, Michela Foucaulta czy Gillesa 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: Gillesa Deleuze'a *Nietzsche i filozofia* oraz Pierre'a Klossowskiego *Nietzsche i błędne koło*. Od tamtej pory już nie Hegel, a właśnie Nietzsche zdaje się nadawać (do niedawna[3]) 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

---

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

[3] Zob. *Pourquuoi 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...

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 tuż 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 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

---

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

[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.

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] 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. Heglowska filozofia historii była w stanie nadać w powojennej Francji sens zmianom uważanym za konieczne w teraźniejszości. Jak to ujął Hyppolite – „historia i 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]

---

[8] Mark Poster, *Existential Marxism in Postwar France. From Sartre to Althuseer*, 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.

[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 zamierzo-

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 personelle, 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 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 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

---

nym – 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.

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

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]

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 żałosnego niż 'wydać opinię o Heglu', zaklasyfikować

---

[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 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. Hugha 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*.

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 anty-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 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 oddziaływując 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 zastanowić[19]). 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 myśli-

---

[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.

ciela, 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 „czynnie", jak chce Jerzy Kmita[20] – u których odwrót od Hegla (bo u Jean-François Lyotarda był to odwrót od Marksa[21]), 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 ociężałości, piękna nieodpowiedzialność – dialektycznym obowiązkom."[23] Przypomnijmy: *Il*

---

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

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 „mistyfikacje", 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": „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 „przesiąknięte 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

---

[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.

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, 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 niełaskę."[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 wni-

---

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

[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 Kojeve'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.

kając 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 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 stupięćdziesięciolecie 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

---

[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. Krempl, 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.

Bataille'a była od początku antyheglowska, a za narzędzie w zmaganiach z 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 domi-

---

[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.

nacji Hegla z lat 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 Heglowskiej, 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 nietzcheański" z całą ostrością:[42] autor pisze tam o pogrążeniu „we 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 „ogołocony", „sprowadzony do niemoty."[43] Pozostają nie-heglowscy, nie-filozoficzni myśliciele jak Klossowski czy Blanchot (autor wymienia również Bataille'a), którzy jako jedyni znajdują 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

---

[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.

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

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 „skrępowana", 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, dowiaduje 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 Derrida[47], który przez całe życie zmaga się z Heglem w różnych postaciach, powiadając wręcz, iż stosunek do niego „pozostaje w pewien sposób pracą nieskończoną...."[48] Heglizm to dla niego „ostatnia synteza metafizyki",[49] to

---

[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.

[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.

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, występek, 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 sam 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 prowokacyjnie *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens* (1991) – dlaczego *nie jesteśmy* – nietzscheanistami... Kim więc jesteśmy?[54])

---

[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. O sporze Lévinasa z Derridą – ujmowanych z perspektywy przeciwników logocentryzmu – pisze Iwona Lorenc w książce *Logos i mit estetyczności* (Warszawa: IF UW, 1993).

[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.

[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", „Preface", *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens, op. cit.*, s. 7.

„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 teraźniejszości 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 przypomieć 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 „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

---

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

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'egard 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]).

Można by się więc zastanowić, czy przypadkiem tak właśnie odczytywana dzisiaj para „Hegel/Nietzsche" nie stanowi jakiejś parale-

---

[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 irrelewancji 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 *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*).

li dwóch przeciwstawnych autowizerunków filozofa w kulturze francuskiej, oczywiście taki Hegel, spoza którego mruga do nas marksista i heideggerysta Kojéve, i taki Nietzsche, którego Heglowi najostrzej 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 Fariasa[61]). „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.

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

---

[60] „Słowem, po wojnie, gdy Ameryka posyłała młodzieży wszystkich krajów niebieskie dżinsy (...) sama sprowadzała niemieckiej produkcji okrycia duchowe, co podważało sens amerykanizacji świata, 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.

[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.

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.

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, pisząc tu o autowizerunku filozofa, 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 niezmienne 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 odsłonić i ujawnić (stąd biorą się charakterystyczne zwroty odniesione do teraźniejszości, jak u Paula de Mana od-

---

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

dającego 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 wypowiadanego, 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; 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 Ciorana[64]) 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"

---

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

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 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

---

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

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 ważne filozoficzne kwestie. Ta droga, po Heglu i Nietzschem, 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 równie 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 równolegle 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, pedagog[66], 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

[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 swoimi uzdolnieniami 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).

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

---

[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 *wewnętrznie*: 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.

cepty 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 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 dyskutowane.[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

---

[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 (chociaż część z nich i tak pojawia się marginesowo). Mam na myśli przede wszystkim, choć nie tylko, ewoluującego Corneliusa Castoriadisa (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.

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 się do propagowania radykalnego, rewolucyjnego i (jeśli trzeba) krwawego[70] 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 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 równolegle 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

---

[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 Phénomenologie 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.

książki: Paniom i Panom Profesorom: Zygmuntowi Baumanowi, Stefanowi Morawskiemu, Annie Zeidler-Janiszewskiej, Annie Pałubickiej, Jerzemu Kmicie, Barbarze Skardze, Annie Jamroziakowej 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 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 również 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 in 1994/95 at the University of Virginia, Charlottesville, where the idea of the book was born and first research was done. The Kosciuszko Foundation provided me with its fellowship to stay in 1996/97 at the University of California, Berkeley, 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.

Rozdział 1

Przykład wspólnotowy: Alexandre'a Kojève'a filozof zmieniający świat (francuski Hegel)

Postać Kojève'a jest dla moich rozważań poświęconych zmianom sposobu myślenia o filozofii i filozofie w powojennej myśli francuskiej wprost kluczowa. Dzieje się tak z kilku powodów: po pierwsze i najważniejsze, uważam, iż jego wpływ na powojenną myśl francuską – między innymi przez wieloletnie seminaria heglowskie prowadzone przed wojną z najważniejszymi filozofami tego okresu (a opublikowane w 1947 roku przez Raymonda Queneau) i przez liczne teksty rozproszone – jest nie do przecenienia. Kojève intelektualnie dał Francji to, czego najbardziej potrzebowała w burzliwym okresie przedwojennym i w pierwszych latach po zakończeniu wojny: zaprezentował heroiczną, antropologiczną, ateistyczną i współczesną wersję filozofii Hegla w oparciu o *Fenomenologię ducha*, a czytany przezeń Hegel odzywał się do słuchaczy magicznych wykładów (zwróćmy uwagę na plejadę nazwisk ich uczestników: Raymond Aron, Georges Bataille, Alexandre Koyré, Raymond Queneau, Pierre Klossowski, Jacques Lacan, Maurice Merleau-Ponty czy Eric Weil[1]) głosem zdumiewająco aktualnym, potężnym i – bodaj przede wszystkim – wzywającym do działania. Przed wojną docierające do garstki wybranych wykłady propagujące polityczną aktywność filozofii mogły brzmieć nieco przedwcześnie; gdy zostały opublikowane po wojnie (a więc po okresie narodowej klęski, Vichy, kolaboracji i *Résistance*) wraz z licznymi tekstami towarzyszącymi, trafiły już na niezwykle podatny grunt. Zaangażowanie, wisząca w powietrzu konieczność politycznej

[1] Zob. listę sporządzoną przez Michaela S. Rotha w *Knowing and History. Appropriations of Hegel in Twentieth-Century France*, Ithaca: Cornell UP, 1988, s. 225-227.

działalności, wybór przeciwstawnych stron w globalnym konflikcie politycznym, hegemonia lewicowej, wręcz komunistycznej myśli jako konsekwencja legendy płynącej z Ruchu Oporu – wszystko to spowodowało, iż czytany i komentowany tuż przed wojną Hegel z *Fenomenologii*, po wojnie stał się podstawowym punktem odniesienia w najważniejszych intelektualnych debatach. W niemal magiczny sposób Heglowska „dialektyka panowania i niewoli" stała się w powojennej Francji, jak pisaliśmy, stałym elementem myślenia. W moim przekonaniu warto zaryzykować twierdzenie, iż powojenny „Hegel", któremu następnie przeciwstawiono „Nietzschego", to bardziej Hegel Alexandre'a Kojève'a niż Hegel Jean Hyppolite'a z *Genèse et structure de la Phénomenologie de l'esprit de Hegel*. To Hegel Kojève'a porywał słuchaczy, a później czytelników, to on kształtował opinie, wybory i sądy; Hegel Hyppolite'a był skomplikowany i uczony, miał przemawiać z kart obiektywnego komentarza, nie odwołując się do teraźniejszości, nie odpowiadając na stawiane pytania, pozostawiając czytelnika w sytuacji trudnego wyboru własnych odpowiedzi.[2] A ów czas był taki, iż „dobra praca naukowa" (jak o niej wyraził się autor podczas obrony doktoratu) skrupulatnego badacza i beznamiętnego historyka nie mogła wzbudzić rezonansu porównywalnego z pulsującym życiem dziełem Kojève'a, dziełem „politycznej propagandy", jak skądinąd sam o nim napisał.[3] I nawet jeśli dzisiaj często pomija się *Introduction à la lecture de Hegel* Kojève'a jako rzecz „naukowo" niewiele wartą, to jej wpływ na kulturę francuską po wojnie był niewątpliwie potężny, o czym świadczy sposób myślenia o filozofii i o samym Heglu. (Jedną sprawą jest rodzaj magicznego oddziaływania, wręcz mesmerycznego wpływu Kojève'a i jego Hegla na czołowych, powojennych filozofów francuskich. Natomiast drugą sprawą jest bardziej naukowe – obiektywne, wyważone – zainteresowanie Heglem,

---

[2] Reakcję współczesnych doskonale pokazuje tekst Gastona Fessarda (antykomunistycznego jezuity, uczestnika seminariów Kojève'a) *Deux interprètes de Hegel: Jean Hyppolite et Alexandre Kojève* (z 1947 roku). Kojève, chociaż wedle Fessarda poniekąd „okalecza" Hegla, wywiera na słuchaczy, a potem na czytelników, głęboki wpływ, którego zupełnie nie jest w stanie wywrzeć Hyppolite, bowiem ten ostatni „tak obawia się wpływania na czytelnika, że za każdym razem stawia go w obliczu znaku zapytania". Zob. *Kojève-Fessard Documents*, „Interpretation", Winter 1991, Vol. 19, No. 2, s. 198.

[3] Raymond Aron wspomina jak wyglądały słynne seminaria: Kojève najpierw tłumaczył kilka linijek *Fenomenologii* na francuski, akcentując pewne wyrazy, następnie mówił, nigdy nie potykając się o żadne słowa, bez notatek, bezbłędnym francuskim, a jego słowiański akcent dodawał mu jedynie oryginalności i przejmującego uroku... Zob. Jean-Michel Besnier, *La politique de l'impossible*, Paris: Découverte, 1988, s. 43.

jakie rodził Hyppolite i jego prace: uczestnikami jego seminariów było następne pokolenie młodych filozofów. W niniejszej pracy interesują mnie przyjmowane przez filozofów postawy wobec siebie i promowane formy aktywności filozofa w kulturze. Z tego względu – chociaż dla rozwoju myśli heglowskiej we Francji zasługi Hyppolite'a są olbrzymie – pomijam jego ujęcie filozofii Hegla, odsyłając z jednej strony do *Genèse et structure de la Phénomenologie de l'esprit de Hegel*[4] czy *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*[5], a z drugiej strony do licznych opracowań. Hyppolite, uważający *la conscience malhereuse* – idąc w ślady Jean Wahla, którego *La Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* z 1929 roku była początkiem renesansu heglowskiego we Francji – za podstawowy wątek *Fenomenologii ducha*, uznawał ją za Hegla *voyage de découverte*, która nie byłaby jednak dla jego czytelników partykularna, ale miałaby „sens uniwersalny."[6] Zarazem w pracach Kojève'a i Hyppolite'a ujawniał się wpływ egzystencjalizmu i marksizmu na odczytanie Hegla – u pierwszego przez *Bycie i czas* Martina Heideggera, u drugiego przez *L'Être et le néant* Sartre'a. Dla mnie jednak kluczowe znaczenie ma Kojève: różnicę, o którą mi chodzi już w 1949 ujął Georges Canguilhem w tekście poświęconym miejscu prac Hyppolite'a w szerszej recepcji Hegla we Francji, zatytułowanym właśnie *Hegel en France* – z jednej strony, mówiąc słowami Fessarda, mamy dzieło *professeur scrupuleux, historien impartial*, który nie dochodzi nigdy do jakiegokolwiek osobistego wniosku, a z drugiej strony pracę napisaną przez Kojève'a „dla Francuzów roku 1947."[7] Hegel Kojève'a dał owym „Francuzom roku 1947" uprawomocnienie politycznego działania, a filozofom – przypisał rolę aktywnego zmieniania zastanego świata.[8] Z perspektywy pytań o autowizerunek filozofa w powojennej Francji ważniejszy jest dla mnie Kojève'a „akt rewolucyjny", „akt propagandy",

---

[4] Jean Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénomenologie de l'esprit de Hegel*, Paris: Aubier, 1946.

[5] Jean Hyppolite, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, Paris: Librairie Marcel Rivière et Cie, 1948.

[6] Jean Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénomenologie de l'esprit de Hegel*, *op. cit.*, s. 50.

[7] Georges Canguilhem, *Hegel en France*, „Magazine littéraire", novembre 1991, s. 27.

[8] Jednocześnie, jak można się domyślić, pisząc o Kojève'ie przez cały czas myślę również o wizerunku filozofa, jaki Francuzi znajdowali w tym okresie i później u Marksa. To przejście jest tym bardziej uprawnione, im mocniej eksponujemy związki Kojève'a z Marksem (a powiada się często, że Kojeve czytał Hegla przez dwie pary okularów: marksowskie i heideggerowskie. Zob. Shadia B. Drury, *Alexandre Kojève. The Roots of Postmodern Politics*, New York: St. Martin's Press, 1994, s. 12).

niż Hyppolite'a „wkład do filologicznego szkolarstwa", by użyć mocnych sformułowań Stanleya Rosena z książki *Hermeneutyka jako polityka*. Bardziej interesuje mnie wykorzystywanie Hegla niż poświęcane mu badania.)

Po drugie, uważam miejsce Kojève'a za kluczowe, bowiem w sposób pośredni udało mu się narzucić dużej części powojennej francuskiej filozofii pewien model filozofa i pewien model myślenia o filozofii, model nazywany tu wciąż przeze mnie modelem „heglowskim" (czy „wspólnotowym"), choć nie z samym Heglem ma on punkty wspólne, co raczej z Heglem czytanym przez Kojève'a, tego *commentateur de génie*, jak się czasem o nim powiada. Po trzecie, Kojève zaangażował się w wieloletnią dyskusję z Leo Straussem, która zaowocowała głośną książką *Tyrannie et sagesse* (wartą pogłębienia w kontekście korespondencji między nimi, niedawno wydanej w pełnym kształcie) i w krótką wymianę z Georges'em Bataille'm, która zaowocowała tego ostatniego rozważaniami o „bezczynnej negatywności". Oba wątki są dla mnie niezwykle ważne. Po czwarte wreszcie, chciałbym w ramach prowadzonych tu rozważań potraktować Hegla Kojève'a jako tego, od którego pokolenie Foucaulta chciało się „uwolnić", bo przecież, jak wspominaliśmy, „... cała nasza epoka, czy to przez logikę, czy epistemologię, czy to przez Marksa, czy przez Nietzschego, próbuje uwolnić się od Hegla."[9] Przedstawiany przeze mnie w następnym rozdziale nowy obraz filozofa, jaki zrodził się z nowego odczytania Nietzschego w latach sześćdziesiątych, warto cały czas zestawiać z obrazem filozofa, jaki maluje się w pismach Kojève'a; dopiero wtedy ujawnione opozycje ukażą się jako ostre i radykalne, a banalna pozornie zmiana „mistrza myślenia" we Francji odkryje powagę dokonującego się przejścia w ujmowaniu miejsca i roli filozofa w kulturze i społeczeństwie.

Kojève pojawia się zatem tutaj jako paradygmatyczny przykład „heglisty" (przeciwstawionego późniejszym „nietzscheanistom"), który pragnie zmieniać świat mocą filozofii, wpływać na aktualne wydarzenia i próbować wywoływać nowe, który posiada *projet à realiser* i przeprowadza radykalną reinterpretację Hegla jako swój wkład propagandowy do ostatecznej realizacji owego projektu.[10]

---

[9] Michel Foucault, *L'ordre du discours*, Paris: Gallimard, 1971, s. 74.

[10] Powiada Jean Michel Besnier, iż Kojève prezentując swoje odczytanie Hegla chciał przede wszystkim pobudzić do działania, starał się *transformer Hegel en une arme de guerre... La politique de l'impossible, op. cit.*, s. 58.

Antropologia, panowanie, niewola

Zacznijmy od kilku uwag do Kojève'a czytania Hegla, aby następnie przejść do rozważań na temat roli filozofa w jego ujęciu.[11] Podejście Kojève'a do Hegla przybliża krótki paragraf z *Introduction à la lecture de Hegel*:

> całość *Fenomenologii ducha*, streszczona w Rozdziale VIII, musi odpowiedzieć na pytanie, „czym jest Wiedza absolutna i jak jest ona możliwa?". To znaczy: *jaki musi być człowiek i jego historyczna ewolucja aby, w pewnym momencie tej ewolucji, ludzka* jednostka, *przypadkowo nosząca imię Hegla, dostrzegła, iż posiadła Wiedzę* absolutną, tzn. Wiedzę, która ujawnia mu już nie partykularny *aspekt* bytu (który błędnie bierze on za jego całość), lecz byt w jego integralnej *całości*, jakim jest w sobie i dla siebie?[12]

Kojève, jak widać, czyta Hegla antropologicznie, a nie epistemologicznie, a pytanie o wiedzę i poznanie przekształca w pytanie o poznającego, o fizycznie istniejącą jednostkę imieniem Hegel. *Fenomenologia* staje się antropologią,[13] bowiem opisuje człowieka jako realną istotę osadzoną w dziejach (jak to ujmuje z przekonaniem: „*Indépendamment de ce qu'en pense Hegel*, la 'Phénomenologie' est une anthropologie philosophique"[14]). Aby wiedzieć, czym są dzieje, trzeba wiedzieć, kim jest człowiek, który nimi kieruje. Aby zrozumieć wiedzę absolutną, trzeba zrozumieć dzieje; aby zrozumieć dzieje, trzeba zrozumieć człowieka; a zatem, aby zrozumieć wiedzę absolutną, trzeba zrozumieć człowieka.[15] Hegel zastanawia się nad tym, kim jest. Komentuje Kojève: „oczywiście, musiał sobie mówić: '*jestem* bytem myślącym. Jednak tym, co interesuje mnie

---

[11] Chyba jego jedyną biografią intelektualną jest (mało pasjonująca) książka Dominique Auffret, *Alexandre Kojève. La philosophie, l'État, la fin de l'Histoire* (Paris: Grasset, 1990).

[12] Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénomenologie de l'esprit*, Paris: Gallimard, 1947, s. 162-63, kursywa moja – M.K.

[13] W tekście tym całkowicie pomijam zagadnienie, w jakiej mierze Kojève w swoim odczytaniu Hegla jest mu wierny. Kwestia jego wierności w stosunku do oryginału nie interesuje mnie i pozostawiam ją historykom francuskiej recepcji heglizmu (tak, jak nie interesowała samego Kojève'a, dla którego *la question de savoir si Hegel dit vraiment ce que je lui fais dire est tout simplement puérile*). Interesuje mnie Hegel Kojève'a (a nawet „Hegel-Kojève", jeśli można tak powiedzieć) i jego wpływ na autowizerunek filozofa w powojennej myśli francuskiej. Oczywiście zdaję sobie sprawę, iż był to Hegel czytany osobiście, idiosynkratycznie, namiętnie, wybiórczo etc., lecz może dlatego właśnie w owym czasie był tak pociągający.

[14] Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, *op. cit.*, s. 39.

[15] Zob. Dennis J. Goldford w tekście *Kojève's Reading of Hegel*, „International Philosophical Quarterly", Vol. xxii, No. 4.

przede wszystkim, jest fakt, że jestem *filozofem*, zdolnym do ujawniania ostatecznej *prawdy*, a stąd obdarzonym wiedzą *absolutną*, tzn. wiedzą ważną *powszechnie* i *wiecznie*. Jeśli *wszyscy* ludzie są 'istotami myślącymi', to jestem *jedynym* – przynajmniej teraz – który posiada tę Wiedzę. Pytając siebie 'kim jestem?' i odpowiadając: 'istotą myślącą', tym samym nie rozumiem nic z siebie, albo rozumiem bardzo niewiele". Hegel – nosiciel wiedzy absolutnej, Hegel – jej wcielenie. Kim jest i skąd się wziął, dlaczego wiedza absolutna dana jest właśnie jemu? Jest człowiekiem z krwi i kości; siedzi na krześle, przy stole, i pisze piórem na papierze. Słyszy wystrzały armatnie, i wie, że są to wystrzały z armat w bitwie pod Jeną. *Il sait donc qu'il vit dans un Monde où agit Napoléon* – wie, że żyje w świecie, w którym działa Napoleon. Hegel pragnie zrozumieć Napoleona jako tego, kto wciela w życie ideały Rewolucji Francuskiej, lecz zrozumieć Napoleona to zrozumieć całą historię powszechną.[16] Hegel, myśliciel, który dotarł do kresu filozofii i zdobył wiedzę absolutną, żyje w czasach Napoleona i jako jedyny go rozumie.[17]

Być człowiekiem to być istotą samoświadomą (największą i pełną samoświadomość ma filozof). Człowiek nie może być pasywny, musi być aktywnym i negującym pożądaniem – w ontologii Kojève'a świat składa się z rzeczy i pożądań, które z kolei mogą odnosić się albo do rzeczy, albo do innych pożądań. Człowiek jest o tyle tylko, o ile się staje; staje się i jest tylko w czynie i poprzez czyn negujący to, co dane.[18] Pożądanie zwierzęce kieruje się ku rzeczom, pożądanie prawdziwie ludzkie kieruje się ku innym pożądaniom (i jest „pożądaniem pożądania"). Człowiek jako pożądanie zatem szuka zaspokojenia w uznaniu przez inne pożądanie. Rodzi się „walka na śmierć i życie", w której każdy chce ujarzmić wszystkich innych, aby zdobyć ich uznanie. Jednak nie jest ludzką taka istota, która nie potrafi postawić w tej „czysto prestiżowej" walce na szali swojego życia. Walka o uznanie stanowi początek historii – pojawiają się ci, którzy zaryzykowali życie i ci, którzy wyżej postawili swoją biologiczną egzystencję, czyli panowie i niewolnicy. U Kojève'a pragnienie uznania rodzi dialektykę panowania i nie-

---

[16] Józef Tischner w swojej fascynującej *Spowiedzi rewolucjonisty. Czytając* Fenomenologię Ducha *Hegla* (Kraków: Znak, 1993) wyprowadza ją z poczucia winy, wyrzutów sumienia filozofa, który pisze, a nie walczy – *Fenomenologia „jest spowiedzią samego Hegla – Hegla rewolucjonisty, który w godzinie krwawej walki usiadł przy stole, aby zrozumieć, co się właściwie dzieje" (s. 12).*

[17] Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, *op. cit.*, s. 163-167.

[18] Kojève antropologizując Hegla w swoich analizach zastępuje Heglowską „samowiedzę" przez „człowieka". Walka dwóch samowiedz staje się zatem walką dwóch ludzi.

woli, dialektyka owa, pomijając szczegóły, rodzi pracę, a sama praca jest motorem dziejów.

Człowiek narodził się wraz z pierwszą walką o uznanie, która zakończyła się narodzinami pana i niewolnika. Kojève czyni z dialektyki panowania i niewoli – z fragmentu o „samoistności i niesamoistności samowiedzy, panowaniu i niewoli" z pierwszego tomu – klucz do *Fenomenologii* Hegla. Dla filozofii francuskiej jest to główny punkt odniesienia w czytaniu Hegla i myśleniu o filozofii (i to, dodajmy, nie tylko u uczestników seminariów Kojève'a, jak u Sartre'a z *Bytu i nicości*, ale i w tak mniej oczywistych przypadkach jak u Maurice'a Blanchota czy Alberta Caumusa[19]).

Pan zmusił niewolnika, aby go uznał jako pana i aby dla niego pracował i odstępował mu rezultaty swojego działania. Jednak życie w przyrodzie bez podejmowania przeciw niej walki to „życie w rozkoszy", a pan po wygranej walce daje się uznać niewolnikowi, którego uznanie nie jest wiele warte. „Czy warto ryzykować własnym życiem po to, aby wiedzieć, że jest się uznawanym przez *niewolnika*? Rzecz jasna, nie warto."[20] Panowanie okazuje się egzystencjalną ślepą uliczką (*une impasse existentielle*). Pan może albo zgłupieć z rozkoszy, albo umrzeć na polu bitwy jako pan, nie może jednak żyć świadomie i czuć zaspokojenia tym, kim jest. Pan okazuje się tylko katalizatorem dziejów, który powstał po to, aby dać początek niewolnikowi, który go „znosi" jako pana, a dzięki pracy przekracza siebie jako niewolnika. Pracujący, panujący nad naturą niewolnik – którego praca jest „hamowanym pożądaniem" (Hegel) – wykształca abstrakcyjne pojęcie wolności, jej ideał. Tylko on może się przekształcać (dzięki pracy). „Praca otwiera drogę do wolności czy też, dokładniej, do wyzwolenia" oraz „tam gdzie jest praca, tam w sposób konieczny jest zmiana, postęp, ewolucja historyczna", powie Kojève.[21]

Schemat procesu dziejowego wyglądałby zatem w skrócie tak: po pierwotnej walce na śmierć i życie o uznanie pan zmusza niewolnika do pracy (samemu rozkoszując się produktem jego pracy lub walcząc), natomiast niewolnik stawia wyżej swoje życie, pracuje, przemienia naturę, a więc i siebie. Proces dziejowy jest dziełem

---

[19] Zob. zwłaszcza *Literatura i prawo do śmierci* Blanchota (w *Wokół Kafki*, tłum. K. Kocjan, Warszawa: KR, 1996) i *Człowiek zbuntowany* Camusa (tłum. J. Guze, Kraków: Oficyna Literacka, 1991, s. 134-142). Przesunięcie dokonane przez Camusa jest charakterystyczne: „Historia utożsamia się więc z historią pracy i *buntu*". Co do wpływów Kojève'a na Jacquesa Lacana, zob. *Hegel, Heidegger, Lacan: The Dialectic of Desire*, E. S. Casey i J. M. Woody (ed), [w:] *Interpreting Lacan*, New Haven: Yale UP, 1983, s. 75-111.

[20] Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, *op. cit.*, s. 174.

[21] *Ibidem*, s. 176, s. 178.

niewolnika; pan jest tłem, nie byłoby jednak bez niego dziejów, bo nie byłoby niewolnika, a więc i jego pracy. Droga od niewolnika, wyraźnego początku dziejów, do mieszczanina i wyraźnego kresu dziejów w „powszechnym państwie homogenicznym" jest kręta i zawiła. Ewolucję dziejów zamyka (wedle Hegla czytanego przez Kojève'a) Rewolucja Francuska i Napoleon. Po terrorze rewolucyjnym przychodzi państwo, Imperium napoleońskie, które zamyka dzieje rozwoju ludzkości. Napoleonowi brakuje jedynie samowiedzy – którą jest Hegel jako autor *Fenomenologii ducha*. Fenomenem, który doprowadza do kresu ewolucję historyczną, a tym samym umożliwia wiedzę absolutną, jest więc „zrozumienie" Napoleona przez Hegla, który jest zarazem samym szczytem filozofii niemieckiej.[22] Tyle o relacjach człowiek – dzieje – wiedza absolutna u czytanego przez Kojève'a Hegla, które uważam za kluczowe dla jego interpretacji.

Kojève – Strauss: debata stulecia?

Jednak najważniejsze z mojego punktu widzenia stwierdzenia padają w debacie z Leo Straussem i w krótkich tekstach rozproszonych, publikowanych najczęściej w Bataille'owskiej „Critique". Debata ze Straussem zawarta w książce *O tyranii* uważana jest choćby przez Allana Blooma za „zapewne najbardziej wnikliwą publiczną konfrontację dwóch filozofów w naszym stuleciu"[23] (i nie wystarczy tu lekceważące stwierdzenie, że sam Allan Bloom jest uczniem Straussa i wydawcą angielskiego, niezwykle zresztą wybiórczego i skróconego tłumaczenia wykładów Kojève'a). Debata dwóch pozornie najbardziej od siebie odległych racji, stanowisk, nawet epok, prowadzona na marginesie przełożonego i opatrzonego przez Straussa komentarzem jednego z dialogów Ksenofonta (*Hieron*) w moim ujęciu pokazuje wielkość obydwu antagonistów, ale i ostateczną zbieżność ich filozoficznych stanowisk. Powiada się często, iż dyskutuje tu ze sobą antyczna mądrość i nowoczesna

---

22 *Ibidem*, s. 195.

23 Zob. Allan Bloom, *Pytanie o przyszłość*, [w:] *Czy koniec historii?*, Konfrontacje 13, tłum. B. Stanosz, Warszawa: Pomost, 1991, s. 41. Z kolei o książce Kojève'a Bloom pisze, że jest ona *one of the few important philosophical books of the twentieth century – a book, knowledge of which is requisite to the full awareness of our situation...* Zob. Allan Bloom, *Editor's Introduction* do amerykańskiego wydania wykładów Kojève'a (*Introduction to the Reading of Hegel*, Ithaca: Cornell University Press, 1968), s. vii.

wiedza, Platon i Hegel, antymodernista i modernista, klasycysta i stalinista (mówią najbardziej złośliwi, przypominając aluzje Kojève'a do Stalina w czasach komentowania relacji Hegel-Napoleon, choćby na spotkaniu w ramach Collège de sociologie Bataille'a). Strauss miałby pozować na antycznego mędrca, spoglądającego z pogardą na koszmar nowoczesnego świata techniki, Kojève na współczesnego Hegla, który posiadł wiedzę absolutną i opisał kres historii, a zatem i kres filozofii, starając się przybliżyć realizację ideału „państwa powszechnego i homogenicznego", społeczeństwa bez podziałów rasowych i klasowych, w którym filozof „nie ma nic do roboty" i pozostaje mu problem, co ma uczynić z „bezczynną negatywnością" (Bataille).

Otóż moim zdaniem, a postaram się rzecz pokazać w tekstach składających się na rzeczoną debatę, stanowiska obydwu filozofów są, wbrew pozorom, niezwykle zbieżne. Obaj autorzy prezentują tutaj (a pomijam teksty obydwu z innych okresów, zwłaszcza liczne książki Straussa) taką samą koncepcję filozofa, jako tego, kto ma za zadanie kształtowanie biegu historii poprzez doradzanie tyranom, kształtowanie obrazu świata na miarę swoich filozoficznych koncepcji, przykrawanie go na miarę własnych przesądzeń filozoficznych. Obaj, moim zdaniem, w rozważanej tutaj debacie traktowali filozofię jako instrument użyteczny do kształtowania świata, wychodząc z założenia, iż to idee tworzą świat. Powiedział Stanley Rosen, inny uczeń Straussa, w *Hermeneutyce jako polityce* o książce Kojève'a (przy czym o głównej opozycji już wspominałem): „Odczytanie Hegla przez Kojève'a, zwracające się za pośrednictwem elitarnej publiczności do intelektualistów jego generacji, nie miało być przedmiotem zainteresowania czysto literackiego (ani nie zabiegał on o jego publikację, ani nie poprawił notatek ze swych wykładów tak, by tworzyły ukończoną książkę). *Nie był to wkład do filologicznego szkolarstwa, lecz akt rewolucyjny, akt propagandy...*"[24] Ponadto Kojève w jego ujęciu „usiłuje stać się bogiem", to nie tyle „solidny badacz", co „boski szaleniec."[25] Filozofowie-bogowie, boski Kojève i boski Strauss, mają wspólne, modernistyczne, wyolbrzy-

---

[24] Stanley Rosen, *Hermeneutyka jako polityka*, tłum. Jacek Zychowicz, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria", I, 1992, nr 2, s. 150, kursywa moja – M.K.

[25] A warto pamiętać również o tym, co Kojève powiedział w jednym z wywiadów: „To prawda, nie można dostąpić mądrości, jeśli nie jest się w stanie uwierzyć we własną boskość". Warto również odwołać się do jego listu do Straussa z 1950 roku, w którym powiada, iż filozofowie, którzy mogą osiągnąć wiedzę, jeśli tylko wystarczająco dużo „kontemplują", stają się w państwie powszechnym i homogenicznym, który nastanie po kresie historii – „bogami". Zob. „The Strauss-Kojève Correspondence", [w:] Leo Strauss, *On Tyranny*, revised and expanded edition, Victor Gourevitch and Michael S. Roth (eds.), New York: The Free Press, 1991, s. 255.

mione przez oczekiwania stawiane wobec filozofów przekonania w kwestii ich miejsca w świecie. Z ich rozważań, chociaż diametralnie różnych w licznych szczegółach, chociaż fundamentalnie odmiennych w licznych kwestiach, wynika zgodność co do jednego: co do fundującego, prawodawczego, politycznie sensotwórczego miejsca filozofa w świecie. Cokolwiek ich różni, a różni ich wiele, o czym za chwilę bardziej szczegółowo, zgadzają się ze sobą co do jednego: filozof to osoba, która poprzez swoje idee może zmieniać świat zastany (najlepiej, i najszybciej, bo najprościej, odwołując się do oświeconego tyrana, bo masy do swoich idei przekonać trudno). Wspólne jest im obydwu, przynajmniej w dyskutowanej tu publicznej debacie, stanowisko wywodzone wprost z Platońskiego Listu Siódmego, z tą może różnicą, iż jeden chciałby być samozwańczym Platonem, a drugi samozwańczym Heglem (na szczęście, dodam od razu, historia pozbawiła ich możliwości spełnienia swoich filozoficzno-politycznych marzeń).

Kojève powiada wprost: nie byłoby postępu historycznego, gdyby filozofowie nie nauczali polityków sensu bieżących zdarzeń historycznych („w takim sensie, iż nie można by wyprowadzić – bezpośrednio bądź pośrednio – z ich idei żadnego nauczania politycznego"). Podobnie w drugą stronę – nie byłoby również postępu w filozofii, gdyby politycy nie wprowadzali w życie filozoficznie podbudowanych „rad" filozofów poprzez „pracę" i „walkę" („nie byłoby zatem Filozofii w ścisłym sensie tego terminu").[26] Mało tego, historia w ujęciu Kojève'a to „ciągłe następowanie po sobie działań politycznych kierowanych mniej czy bardziej bezpośrednio przez ewolucję *filozofii*."[27] Być może właśnie w ostatnim stwierdzeniu tkwi istota kojevianizmu tak, jak ją chcę tu widzieć: historia, w ostatecznej analizie, to ewolucja filozofii. Działania polityczne są tylko zewnętrzną, polityczną emanacją tej ewolucji (jeśli polityka odbywa się za mniej czy bardziej bezpośrednią namową filozofii, to jest to zresztą wniosek nieunikniony. Polityk, człowiek czynu, jawi się jako jedynie „widzialna ręka" filozofa, człowieka myśli, który spleciony jest z pierwszym takim węzłem, jaki wyobraził sobie po raz pierwszy Hegel w *Fenomenologii* w odniesieniu do Napoleona: jeden nie może obejść się bez drugiego – to w Napoleonie Hegel odnajduje swoją pewność jako „samowiedzy sądzącej". Jest bowiem pewien, iż jest Mędrcem, posiadającym wiedzę absolutną, bowiem

---

[26] Alexandre Kojève, *Tyranny and Wisdom*, [w:] Leo Strauss, *On Tyranny*, *op. cit.*, s. 174-175 (wydanie *On Tyranny* z 1991 r. zawiera tekst Ksenofonta, tekst *On Tyranny* Straussa, tekst *Tyranny and Wisdom* Kojève'a, odpowiedź Straussa *Restatement on Xenophon's Hiero* i pełną korespondencję między nimi).

[27] *Ibidem*, s. 174.

dzięki Napoleonowi – „samowiedzy działającej" – rzeczywistość, którą opisuje, jest definitywnie skończona[28]). Kojève, nie chcąc uznać filozofii za kontemplację ahistorycznego i niezmiennego, ponadczasowego porządku, uznaje podstawową zależność między tyranią (polityką) i filozofią. Sukcesy filozofii i sukcesy polityki, czyli sukcesy mądrych tyranów, są od siebie uzależnione: pojawienie się tyrana-reformatora jest w jego opinii nie do pomyślenia bez wcześniejszego pojawienia się filozofa, a pojawienie się mędrca musi zostać poprzedzone przez polityczną i rewolucyjną działalność tyrana (jak w diadzie Napoleon-Hegel).

W debacie, jaka toczyła się między Kojève'em i Straussem chciałbym wyróżnić dwa interesujące mnie momenty: po pierwsze pytania o filozofię i politykę (tyranię), po drugie pytania o los, jaki Kojève gotuje filozofii w swoim państwie powszechnym i homogenicznym. Zaraz na wstępie chciałbym zauważyć, iż o ile z debaty o filozofii i tyranii zwycięsko wychodzi Kojève, o tyle z debaty o idealnym państwie zwycięsko wychodzi Strauss. Krytyka jednego i drugiego w obydwu aspektach jest miażdżąca.

Filozof wedle Straussa

Leo Straussa tekst o tyranii stara się o umieszczenie „człowieka czynu" i „człowieka myśli" w uniwersalnej hierarchii bytów. Powiada Strauss, że głównym przedmiotem rozmowy przedstawianej w komentowanym dialogu Ksenofonta jest różnica między „życiem politycznym" i „życiem poświęconym mądrości."[29] (Przypomnijmy to przeciwstawienie tak, jak jest ono obecne u Platona; oto co Sokrates powiada do Kalliklesa w *Gorgiaszu*: „Widzisz bowiem, że przedmiotem naszej rozmowy jest coś, co skłoniłoby do namysłu człowieka o niewielkim nawet rozsądku: w jaki sposób należy żyć, czy tak, jak ty mnie zachęcasz, to znaczy być *człowiekiem przemawiającym do ludu*, praktykującym retorykę, zajmującym się spra-

---

[28] Warto by przytoczyć tu kluczowe rozważania Kojève'a z tekstu *Hegel, Marx et le christianisme* (1946). Otóż Napoleon „nie jest Duchem, ponieważ nie ma pełnej samowiedzy; poprzez swoje działania w gruncie rzeczy zamyka historię, *jednak nie wie, że to robi* i że robiąc to urzeczywistnia Ducha Absolutnego. *To tylko Hegel wie – i mówi w 'Fenomenologii'*. Dlatego Duch Absolutny czy 'Bóg' nie jest Napoleonem, ani nie jest Heglem, lecz Napoleonem-zrozumianym-przez-Hegla czy też Heglem-rozumiejącym-Napoleona". „Critique" 1946, nr 3-4, août-septembre, s. 363.

[29] Zob. Leo Strauss, *On Tyranny*, *op. cit.*, rozdział „The Two Ways of Life", s. 78-91.

wami państwa w taki sposób, jak wy to dziś czynicie; *czy poświęcić życie filozofii*; i jaka jest różnica między tymi dwoma sposobami życia. Być może najlepiej będzie, jak już wcześniej próbowałem, rozróżnić je, i po dokonaniu tego i wspólnym ustaleniu, że są to *dwa rodzaje życia*, trzeba zobaczyć, czym się od siebie różnią i które z nich należy wybrać"[30]). Jeśli wziąć pod uwagę relacje między władcą i mędrcem, to okaże się, iż wedle Straussa specyficzna funkcja władcy jest „ściśle podporządkowana funkcji mędrca". W najlepszym przypadku, jaki można sobie wyobrazić, władca to ten, kto wprowadzałby w czyn nauczanie mędrca. Bowiem „mędrzec jest władcą władców."[31] Postać mędrca-filozofa (bez rozróżnienia tak ważnego dla Hegla i Kojève'a: filozof dąży do mądrości, mędrzec już ją posiadł) jest opisana dość dokładnie; właśnie taki obraz filozofa gruntownie skrytykuje Kojève w *Tyrannie et sagesse*. Kim zatem jest filozof u Straussa?

Nie jest to postać „z tego świata" – raczej z nieprzemijającego, niezmiennego i idealnego świata oddalonego od spraw ludzkich. Może żyć w oddaleniu od ludzi i ich codziennych trosk, może być w stosunku do swojej wspólnoty „obcym", nie potrzebuje do filozofowania istot ludzkich, bowiem jest „tak samowystarczalny, jak tylko jest to w ludzkiej mocy."[32] Mając z jednej strony do wyboru przywiązanie do miasta (później państwa), rodziny, z drugiej natomiast przywiązanie do „rzeczy wiecznych", wybiera te drugie. Czy jest przywiązany do miasta? – nie, jak u Ksenofonta i jego Sokratesa, ważniejsze są od niego przyjaźń i własne ja; stąd nawet najlepsze miasto znajduje się moralnie i intelektualnie na niższym planie niż najlepsza jednostka.[33] Jako filozof, jest przywiązany do szczególnego typu istot ludzkich, mianowicie do aktualnych czy potencjalnych filozofów, jego przywiązanie do filozoficznych przyjaciół jest większe niż do wszystkich innych, niż do swoich „najdroższych i najbliższych."[34] Filozof w ujęciu Straussa nie potrzebuje do swojego istnienia wielu innych ludzi, wystarcza mu odosobnienie i przebywanie w towarzystwie przyjaciół-filozofów; nie potrzebuje niekompe-

---

[30] Platon, *Gorgias. Menon*, tłum. P. Siwek, Warszawa: PWN, 1991, s. 93, kursywa moja – M.K.. Przypomnijmy również niezwykle ważną uwagę dotyczącą Sokratesa, wedle której z kimkolwiek i o czymkolwiek rozmawia, zmusza swojego rozmówcę do tego, aby „zdawał rachunek z siebie samego, jakim trybem teraz żyje i jak minione życie przeżył. A jak już raz ktoś wpadł, nie prędzej go puści Sokrates, aż to wszystko z niego pięknie, ładnie wyżyłuje" (powiada Nikiasz do Lizymacha w *Lachesie*, tłum. W. Witwicki, Warszawa: PWN, 1958, s. 41).

[31] Leo Strauss, *On Tyranny, op. cit.*, s. 86.

[32] *Ibidem*, s. 90.

[33] *Ibidem*, s. 97, s. 98, s. 99.

[34] *Ibidem*, s. 200.

tentnych mas, potrzebuje raczej podziwu, uznania i potwierdzenia, jakie może otrzymać od kompetentnej elity. Filozof jako filozof potrzebuje przyjaciół, którzy sami muszą być potencjalnymi albo aktualnymi filozofami, członkami naturalnej elity (skoro filozofia, będąc wiedzą o naszej niewiedzy co do najważniejszych rzeczy, nie jest możliwa przynajmniej bez *pewnej wiedzy* co do owych najważniejszych rzeczy...)

Hierarchia bytów jest tu jasna: najpierw samotni ludzie myśli, dopiero potem ludzie czynu, i wreszcie cała reszta. Filozof starając się o „wykroczenie poza ludzkość" (bo przecież „wiedza jest boska"), stara się jednocześnie „umrzeć, jeśli chodzi o wszystkie ludzkie sprawy". Samodzielny, samowystarczalny, przywiązany do bytów wiecznych, a nie bytów ziemskich, bynajmniej nie szuka pocieszenia czy nie stawia sobie za cel ustanowienia najlepszego porządku społecznego. Uprawia swoistą „politykę filozoficzną", która ma mu pozwolić uprawiać w spokoju swoją filozofię, niezależnie od miejsca, czasu i panującego ustroju. Filozofować można wszędzie, powiada Strauss:

> nie istnieje konieczny związek między nieodzowną polityką filozoficzną filozofa a wysiłkami, jakich mógłby on się podjąć, aby przyczynić się do ukonstytuowania się najlepszej formy rządu. Bowiem filozofia i edukacja filozoficzna jest możliwa we wszystkich mniej czy bardziej niedoskonałych formach rządu.[35]

Filozofować można wszędzie, pod warunkiem, iż między filozofem a miastem nawiąże się specyficzna relacja, o którą ma dbać owa filozoficzna polityka. Na czym ona polega? Polega na utwierdzaniu miasta (polityków, rządzących, tyrana), iż filozofowie nie są ateistami, nie szargają miejskich świętości, czczą to samo, co czci miasto, nie są rewolucjonistami, w skrócie – na utwierdzaniu miasta w przekonaniu, iż filozofowie to nie są „nieodpowiedzialni poszukiwacze przygód", ale „dobrzy obywatele, a nawet najlepsi spośród obywateli". Polityka filozoficzna propagowana przez Straussa to konformistyczna obrona filozofii, zawsze i wszędzie, niezależnie od panującej władzy. Jednak jak może być inaczej, skoro filozofa w jego ujęciu charakteryzuje „radykalne oddzielenie od istot ludzkich jako takich."[36] Może najlepiej oddaje takie nastawienie stwierdzenie Straussa, iż filozof istotnie musi wychodzić na miejski rynek – jednak po to, aby zapolować tam na potencjalnych filozofów! Po nic innego, jak właśnie po tych młodych mężczyzn, których

---

[35] *Ibidem*, s. 205.
[36] *Ibidem*, s. 202.

można będzie nauczyć filozoficznego sposobu życia.[37] Filozofowie mogą jedynie doradzać tyranom, wpływać na ich nastawienie do filozofii, zapewniając sobie bezpieczną egzystencję poprzez rozważnie prowadzoną „politykę". Wykluczone jest działanie, zwłaszcza działanie polityczne, rewolucyjne czy wywrotowe. Krytyka przeprowadzona przez Kojève'a jest krytyką totalną, przynajmniej w tym aspekcie – jak zobaczymy – debatę wygrywa zdecydowanie Kojève.

Filozof wedle Kojève'a

Rozumowanie Kojève'a jest niezwykle przenikliwe. Na marginesie tekstu Ksenofonta i tekstu Straussa wykłada on własną koncepcję roli filozofa, mędrca i intelektualisty w świecie. Ta koncepcja będzie tu dla nas najważniejsza. Obaj autorzy zgadzają się z pewnym pokrewieństwem między filozofią i tyranią. Filozofia wręcz potrzebuje tyranii, jeśli chce szybko i skutecznie urzeczywistniać swoje ideały. To właśnie tyran jest bezapelacyjnie tym, „który otrzyma i wcieli w życie rady filozofa."[38] Oczywiście, dodajmy, takie rady, które nie będą utopijne, które będą miały bezpośredni związek z konkretną sytuacją. Simonides, poeta, i Hieron, tyran, bohaterowie tekstu Ksenofonta stanowią wyjściową parę w analizach Kojève'a; Hieron uważa, iż życie tyrana jest tak nieszczęśliwe, iż właściwie mógłby ze sobą skończyć, natomiast Simonides udowadnia, iż tyran może być najszczęśliwszym z ludzi. Tyran przedstawiony przez Ksenofonta jest władcą, który potrzebuje przewodnika po to, aby stać się dobrym władcą: nawet najlepszy tyran jest niedoskonały bez pomocy rad poety (bez pomocy rad filozofa). Co szokuje Kojève'a w dialogu Ksenofonta? Otóż szokuje go fakt, że Hieron słucha, nic nie mówi, a Simonides nawet nie pyta, czy Hieron zamierza wcielić w życie radę, którą właśnie otrzymał.[39]

Poeta Simonides okazuje się typowym „intelektualistą", który krytykuje świat realny z punktu widzenia ideału, który nie istniał i nie istnieje, który prezentuje tyranowi jedynie pewną utopię, nie

---

[37] *Ibidem*, s. 205. Nawiązując do „mężczyzn", przypomnijmy Michela Foucaulta z *Historii seksualności*, który powiadał, że w starożytności istniała tylko „moralność mężczyzn – moralność rozważana, pisana i nauczana przez mężczyzn i kierowana do mężczyzn, oczywiście wolnych". *Użytek z przyjemności*, Warszawa: Czytelnik, 1995, tłum. T. Komendant, s. 162.

[38] Alexandre Kojève, *Tyranny and Wisdom*, *op. cit.*, s. 165.

[39] *Ibidem*, s. 136.

bacząc na jej realizację. To nie mędrzec i nie filozof. Kojève przeciwstawia utopii – „czynną" (rewolucyjną) ideę, pokazującą, w jaki sposób, tu i teraz, można zacząć przekształcać daną, konkretną rzeczywistość, mając na względzie dopasowanie jej do zaproponowanego ideału. Krytyka „intelektualisty" (a nie „rewolucjonisty") Simonidesa jest taka: „Hieron nie dowiaduje się, jaki pierwszy krok musi podjąć, aby podążyć w kierunku ideału".

Zasadnicza kwestia, jaka wyłania się w rozważaniach Kojève'a jest taka, czy filozof *może* robić coś innego niż jedynie mówić o politycznym ideale i czy *chce* opuścić sferę utopii i abstrakcyjnych idei po to, aby zmierzyć się z konkretną rzeczywistością, udzielając tyranowi „realistycznych" rad. Mówiąc dokładnie, pyta Kojève:

> czy filozof *może* rządzić ludźmi czy uczestniczyć w rządzeniu nimi, i czy tego *chce*; w szczególności, czy *może* i czy *chce* to czynić poprzez udzielanie tyranowi konkretnych rad politycznych?[40]

Odpowiedź negatywna na pierwsze pytanie, pytanie o możność filozofa, oparta jest na „całkowicie złym rozumieniu" tego, czym jest filozofia i kim jest filozof. Bowiem w opinii Kojève'a *„filozof jest doskonale zdolny do wzięcia na siebie władzy*, i do rządzenia czy uczestnictwa w rządzeniu, na przykład poprzez udzielanie politycznych rad tyranowi."[41] Odpowiedź na pytanie o chęci filozofa związana jest z faktem, iż człowiek, aby myśleć i działać potrzebuje czasu, a zatem filozof jest zmuszony do wybierania między poszukiwaniem Wiedzy a działalnością polityczną. Konsekwencja jest prosta: „wyrzeka się on dlatego nie tylko 'pospolitych przyjemności', ale również i wszelkiego właściwego *działania*."[42]

Pytania o filozofa i rządzenie – o uczestnictwo filozofa w rządzeniu – mają tu dla nas kluczowe znaczenie. Kojève porównuje ze sobą potencjał filozofa i osoby „niewtajemniczonej" w filozofię w kwestii rządzenia i oto okazuje się, iż filozofa odróżniają przede wszystkim trzy cechy: lepsza biegłość w dialektyce (czy w ogóle w dyskusji), wolność od uprzedzeń i wreszcie większa otwartość na to, co realne, większa bliskość do konkretu. Istotnie, jeśli założyć, że rządzenie państwem jest praktyką o pochodzeniu czysto dyskursywnym, to ten, kto jest mistrzem dyskursu czy mistrzem dialektyki, równie dobrze może zostać mistrzem rządzenia. Jeśli Simonides był w stanie pokonać w dyskusji Hierona, to dlaczego nie mógłby zastąpić go jako szef rządu, jeśli tylko by sobie tego życzył, pyta

---

[40] *Ibidem*, s. 147-148.
[41] *Ibidem*, s. 150, kursywa moja – M.K.
[42] *Ibidem*, s. 150.

Kojève.[43] Ponadto gdyby filozof przejął władzę z pomocą swojej dialektyki, to – gdy zestawić go z owym „niewtajemniczonym" – jego rządy byłyby lepsze i z racji braku uprzedzeń i z racji bardziej konkretnego charakteru jego myślenia. Jednak filozof wedle Kojève'a nie tylko może rządzić, może on również przeprowadzać rewolucje! Posłuchajmy:

> Tam, gdzie „reformy strukturalne" czy „działanie rewolucyjne" jest obiektywnie możliwe, a zatem konieczne, *filozof szczególnie nadaje się do tego, aby wprawiać je w ruch czy też polecać je*, bowiem to on, w przeciwieństwie do władcy „niewtajemniczonego" wie, że tym, co trzeba zreformować bądź czemu trzeba się przeciwstawić, są jedynie „uprzedzenia", to znaczy, coś nierzeczywistego, a zatem coś stawiającego stosunkowo niewielki opór.[44]

Zarówno w okresach stagnacji, jak i w okresach rewolucji rządzący nie mogą tracić z oczu konkretnej rzeczywistości i nie ma powodu, aby sądzić, iż filozof nie mógłby zastąpić u władzy człowieka czynu (zwłaszcza, że widzi *dalej* i w czasie i w przestrzeni). Filozof, przypomnijmy, jest wręcz „doskonale zdolny do przejęcia władzy i do rządzenia czy uczestnictwa w rządzeniu"... Kwestia, czy chce rządzić, wiąże się z odpowiedzią na pytanie, co ma robić ze swoim czasem. Jak się okazuje, i co brzmi paradoksalnie, wybór rządzić/nie rządzić, doradzać/nie doradzać tyranowi nie jest u Kojève'a wyborem moralnym. Jedynym problemem jest czas, a nie moralne skrupuły czy etyczne dylematy. Wybór między poszukiwaniem mądrości a działaniem politycznym to tylko kwestia czasu (wynikająca z banalnego faktu, iż człowiek, aby myśleć i aby działać potrzebuje czasu, a zarazem czas, jakim dysponuje jest ograniczony).

W tym momencie w rozważaniach Kojève'a pojawia się krytyka Straussa jako reprezentanta „epikurejskiego" nastawienia w filozofii. Zgodnie z nim filozof izoluje się od ludzi, żyje poza światem realnym i nie przejawia zainteresowania życiem publicznym. Cały swój czas poświęca na poszukiwanie „prawdy" czyli „czystej teorii, która nie ma żadnego koniecznego związku z 'działaniem'". Filozof nie miesza się do ziemskich spraw tyrana, tyran nie miesza do wiecznych spraw filozofa. Wszystkim tym, o co filozof prosi tyrana, jest aby ten nie zwracał uwagi na życie filozofa, „które jest całkowicie poświęcone poszukiwaniu czysto *teoretycznej* prawdy czy ideałowi ściśle *wyizolowanego* życia."[45]

---

[43] Zob. *ibidem*, s. 148-149, kursywa moja – M.K..
[44] *Ibidem*, s. 149.
[45] *Ibidem*, s. 150.

Dwa są warianty takiego „epikureizmu" w filozofii: pogański „ogród" oraz chrześcijańska i mieszczańska „republika literatów."[46] Władza w obydwu przypadkach ma tolerować filozofa pod warunkiem wyrzeczenia się przez niego jakiegokolwiek aktywnego udziału w sprawach publicznych; zostawia go w spokoju, pozwalając na czysto teoretyczne myślenie, wykładanie i pisanie. Warunek jest jeden: nie będzie robił nic, co mogłoby pośrednio bądź bezpośrednio prowadzić do *działania*, szczególnie do działania politycznego.[47]

Z perspektywy Kojève'a nastawienie takie jest fundamentalnie błędne. Aby uzasadnić pełną izolację filozofa od spraw tego świata należy założyć, iż byt, którego badaniu filozof się poświęca, jest niezmienny i ponadczasowy, a zatem adekwatne ujawnienie ponadczasowej całości bytu przez filozofa jest prawdą. Filozof może dotrzeć do prawdy tylko wtedy, gdy odsunie się od zmiennego i pełnego zgiełku świata „pozorów" i będzie żył w spokoju „ogrodu". Mówi Kojève: „spokój tej izolacji, ten *całkowity brak zainteresowania swoimi bliźnimi i jakimkolwiek 'społeczeństwem'*, daje najlepsze perspektywy dotarcia do Prawdy, której poszukiwaniu człowiek postanowił poświęcić swoje całe życie jako absolutnie *egoistyczny* filozof". Strauss wedle Kojève'a zakłada właśnie tak radykalny egoizm życia filozoficznego – „mędrzec jest zatem absolutnie 'niezainteresowany' innymi ludźmi."[48]

Autor *Tyranii i mądrości* wybiera przeciwstawny biegun: filozof musi uczestniczyć w historii i nie jest jasne, dlaczego nie miałby uczestniczyć w niej „aktywnie", na przykład „doradzając tyranowi" skoro, jako filozof, jest w stanie lepiej rządzić od każdego niewtajemniczonego w filozofię. Jedynym, co mogłoby powstrzymać go od rządzenia, jest brak czasu. Straussowi, jak wszystkim poprzednim mieszkańcom ogrodów, akademii, liceów i republik lite-

---

[46] Krzysztof Pomian w książce *Przeszłość jako przedmiot wiedzy* tak oto charakteryzuje *république des lettres*: „*République des lettres* jawi się uczonym jako społeczność, do której należy się na mocy swobodnego wyboru, polegającego na podporządkowaniu wszystkich własnych poczynań i zamierzeń dążeniu do bycia użytecznym dla społeczeństwa ludzkiego – rozumianego globalnie, bez uwzględniania podziałów narodowych, stanowych czy konfesjonalnych – oraz dla samej *république des lettres*, która stanowi reprezentację tego społeczeństwa. Innymi słowy, wybór, którego trzeba dokonać, aby wstąpić do *république des lettres* polega na opowiedzeniu się za wartościami uniwersalnymi, ogólnoludzkimi, przeciwko wszelkim partykularnym wspólnotom; uczony powinien identyfikować się z całą ludzkością. (...) [J]ako uczony, nie jest synem ani ojcem, Francuzem ani Anglikiem, katolikiem ani protestantem. Jest uczonym, czyli po prostu człowiekiem jako istotą obdarzoną rozumem i czyniącą z niego właściwy użytek..." (s. 158-159).

[47] Zob. Alexandre Kojève, *Tyranny and Wisdom*, *op. cit.*, s. 151.

[48] *Ibidem*, s. 152, pierwsze podkr. moje, drugie Kojève'a.

ratów ma grozić niebezpieczeństwo „umysłowości klasztornej": zamiast sporów idei, zgoda na wspólne, podzielane przez „klasztor", uprzedzenia oraz niechęć do poznawania wydarzeń z realnego świata. Strauss usprawiedliwia egoizm wyizolowanego filozofa i jest dumny, iż wie coś więcej – i coś innego – niż niewtajemniczeni, którymi pogardza. Kojève chciałby wpisać w filozoficzne życie polityczny aktywizm. U podstaw tej myśli leży przekonanie, iż „w zasadzie nie ma żadnej różnicy między politykiem i filozofem: obaj poszukują uznania i obaj *działają*, aby na nie zasłużyć."[49] Pojawia się postać filozofa-pedagoga, która zawsze, prędzej czy później, wkroczy na teren działania polityka czy tyrana, który również jest wychowawcą. W związku z tym

> filozof-pedagog w sposób naturalny będzie skłaniał się ku próbom wywierania wpływu na tyrana (czy w ogóle na rząd) z myślą, aby zmusić go do stworzenia warunków, które pozwolą na ćwiczenie pedagogii filozoficznej.[50]

Aby jego pedagogia filozoficzna była możliwa i skuteczna, będzie mocno skłaniał się do brania udziału w rządzeniu. Konflikt filozofa stającego w obliczu tyrana jest niczym innym jak konfliktem intelektualisty w obliczu działania (a nie w obliczu jakichkolwiek innych wyborów!). Filozof znajduje się w szczególnie złym położeniu, jeśli chce krytykować tyranię jako taką, bo przecież zawsze spieszy się, chce stracić jak najmniej czasu, a jeśli chce szybko odnieść powodzenie, musi zwrócić się raczej do tyrana niż do demokratycznego przywódcy („filozofów, którzy chcieli działać w politycznej teraźniejszości, we wszystkich czasach, pociągała tyrania"). Co robi filozof w obliczu niemożności politycznego działania bez porzucenia filozofii? Porzuca działanie polityczne, a to jest dla Kojève'a błąd zasadniczy. Co mu pozostaje? Pozostaje mu „dyskutowanie", czy rządzić, czy doradzać rządzącym, czy też powstrzymywać się od wszelkiego działania politycznego. Dyskusje te trwają już z górą dwa tysiąclecia... Dyskutuje z tyranem Hieronem również i Simonides z tekstu Ksenofonta, bo nie jest filozofem, jest jedynie (kojèviańskim) „intelektualistą".

Jakie są konkluzje rozważań Kojève'a? Konkluzje są takie, iż jeśli historia to tylko następujące po sobie działania polityczne kierowane przez ewolucję filozofii, to potrzebni są tyrani (czy rządzący) wprowadzający w życie utopie, kierujący nimi filozofowie, wymyślający owe utopie, oraz intelektualiści, których zadaniem jest zbliżanie idei filozoficznych i rzeczywistości politycznej.

---

[49] *Ibidem*, s. 156.
[50] *Ibidem*, s. 162.

Gdyby filozof dbał o szczegółowe przeniesienie utopii na plan bieżących problemów politycznych, nie miałby czasu na filozofię, przestałby zatem być filozofem. Mediatorami między Tyranią a Mądrością są aktywni, rewolucyjni intelektualiści. „Mówiąc ogólnie, to sama historia dba o 'osądzenie' (poprzez 'osiągnięcie' czy 'sukces') czynów mężów stanu czy tyranów, których dokonują oni (świadomie lub nie) jako funkcję idei filozofów, przystosowanych do celów praktycznych przez intelektualistów."[51] Jak zatem nie patrzeć, w sumie i pomijając człon pośredni, historia ocenia filozofów, którzy stoją za jej biegiem. Jeśli nie ma filozofii, nie ma historii i postępu, dlatego, w ostatecznej analizie,

> historia powszechna jest historią filozofii.[52]

Można by powiedzieć: błędy w historii powszechnej to błędy filozofii; jej upadki, tragedie, zbrodnie wynikają z upadków, tragedii i zbrodnii filozofii... Niezwykle to niebezpieczne. Łatwo się szuka winnych pośród filozofów, łatwo obarcza się ich winą za wszelkie zło istniejące w świecie społecznym, a któż nie siedział już na ławie oskarżonych (w różnym czasie i u różnych autorów): Platon, Hegel, Rousseau, Nietzsche, a ostatnio Derrida. Mottem takiego uzależnienia historii powszechnej od historii filozofii może być następujący fragment z Kojève'a:

> każda interpretacja Hegla, jeśli jest czymś więcej niż pustym gadaniem, nie jest niczym innym jak programem walki i pracy (...) Oznacza to, że dzieło interpretatora Hegla przyjmuje znaczenie *dzieła propagandy politycznej*. (...) Albowiem może być tak, iż, w gruncie rzeczy, *przyszłość świata, a tym samym sens teraźniejszości i znaczenie przeszłości, zależy, w ostatecznej analizie, od sposobu, w jaki interpretujemy dzisiaj pisma Hegla*.[53]

Spójne to bardzo z Kojève'a sposobem myślenia o filozofii i filozofie. Przypomnijmy, co gdzie indziej Kojève rozumie przez metody propagandy wiedząc już, że interpretacja Hegla to polityczna propaganda, czy jak chce Besnier, że to Hegel „przetransformowany w machinę wojenną"[54] na rzecz „państwa powszechnego i homogenicznego", czyli na rzecz społeczeństwa bezklasowego („w którym i poprzez które historia osiąga swoje najwyższe stadium"[55]). Po pierwsze, z propagandą mamy do czynienia wtedy, gdy założony efekt argumentacji u czytelników jest ważniejszy niż odpowiadanie na argu-

---

51 *Ibidem*, s. 176.
52 Alexandre Kojève, *Hegel, Marx et le christianisme*, *op. cit.*, s. 357.
53 *Ibidem*, s. 366, drugie kursywa moja – M.K.
54 Jean-Michel Besnier, *La politique de l'impossible*, *op. cit.*, s. 58.
55 Alexandre Kojève, *Tyranny and Wisdom*, *op. cit.*, s. 168.

mentację rzeczywistości, po drugie, gdy mówi się prawdę, tylko prawdę, ale nie całą prawdę, i po trzecie, „w dziele propagandy jest doskonale uprawomocnione korzystanie z pewnych sztuczek i zarazem zarzucanie swoim adwersarzom korzystanie z nich."[56] Czytając (wczesnego, jeszcze nie ironicznego) Kojève'a, warto o tych kilku określeniach propagandy pamiętać. Powróćmy jednak jeszcze na moment do przed chwilą przywołanego cytatu: współgra on ze wszystkim tym, co dotąd powiedzieliśmy o roli filozofii wedle Kojève'a. Jaka musi być odpowiedzialność filozofa, jeśli od przeprowadzonej przezeń interpretacji pism Hegla ma zależeć przyszłość świata? Kojève, wierzący w kres historii wraz z Napoleonem i w nauczanie Hegla jako „nauczanie ostateczne" (Leo Straussa *final teaching*), widzi przyszłość świata w *Fenomenologii ducha*. Co jednak ma uczynić wierny słuchacz kojèviańskich nauk, który już wie, iż wraz z Heglem i Napoleonem (a potem wraz z Kojève'em i Stalinem) upragniony kres historii nie nadszedł? Wierni tym naukom filozofowie francuscy przenieśli tę ideę na wszystkich filozofów: przyszłość świata, a w domyśle jego zbawienie, miałaby zależeć od filozofów. Idei tej poddali się łatwo, aż do czasów „nietzscheańskiego" zwrotu z lat sześćdziesiątych. I „terrorystyczna koncepcja historii" (jak mówi o niej Descombes), i pragmatyczna definicja prawdy (prawda jako rezultat, a „rezultat uniewinnia zbrodnię, ponieważ rezultat, to nowa rzeczywistość, która *istnieje*"), doprowadza do ogólnego przekonania, iż motorem zmian w świecie społecznym są filozofowie, którzy zmieniają świat poprzez rewolucje, które w dodatku są z konieczności krwawe (przypomnijmy: „la Révolution est non pas seulement en fait, mais *encore essentiellement et nécessairement – sanglante*"...[57]). Dziedzictwo Kojève'a w tej kwestii jest znaczące, a widać je i u Merleau-Ponty'ego, i u Sartre'a, i w licznych dyskusjach z lat czterdziestych i pięćdziesiątych, zwłaszcza w „Les Temps Modernes".

---

[56] Alexandre Kojève, *Christianisme et communisme*, „Critique" 1946, nr 3-4, août-septembre, s. 311.

[57] Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, *op. cit.*, s. 573, kursywa moja – M.K. Warto w tym kontekście przytoczyć relację Raymonda Arona z okresu Maja '68 zawartą w jego wspomnieniach, w książce *Widz i uczestnik*: „Rozmawiałem z Kojèvem, w przeddzień mowy de Gaulle'a, a więc w końcowej fazie wydarzeń. Gdy tylko coś się działo we Francji, Kojève zaraz do mnie dzwonił. Powiedział mi: „To nie jest rewolucja, to nie może być rewolucja. Nie może być rewolucji bez zabijania. Nikt nikogo nie zabija. Studenci wychodzą na ulicę. Krzyczą na policjantów, że to SS, ale to SS nikogo nie zabija, to niepoważne, to żadna rewolucja' "... Raymond Aron, *Widz i uczestnik*, tłum. A. Zagajewski, Warszawa: Czytelnik, 1992, s. 251.

Historia, filozofia, przemoc. „Humanizm" i „terror"

Od burzliwych lat trzydziestych (do lat pięćdziesiątych) duża część filozofów francuskich, poszukując źródła prawdy o świecie, kryteriów sądzenia oraz związków między myśleniem a działaniem zaczęła zwracać się w stronę *historii*. Był to wyraźny odwrót od Kanta i zwrot do Hegla. Alexandre Kojève, Jean Hyppolite, Eric Weil – najwybitniejsi hegliści tamtego okresu – badali, w jaki sposób filozofia dziejów mogłaby służyć za fundament rozumienia współczesnego świata oraz starali się wykuwać związki między historią a poznaniem.[58] Heglizm został wprowadzony we Francji jako nowy środek przemyślenia sensu przeszłych, bieżących i przede wszystkim przyszłych zmian historycznych. To co jednostkowe miało się tu zintegrować z tym, co ogólne, to, co osobiste z tym, co polityczne. Heglizm miał pomóc zrozumieć i pomóc wpływać na gwałtownie zmieniający się świat, a wiedza o nim miała płynąć z niego samego, tak jak i jego sens miał się znaleźć w nim samym. Pytanie o to, w jaki sposób działanie w historii ma być rozumne, znalazło taką oto odpowiedź, iż pewne programy polityczne mogą być uprawomocnione przez filozofów, a inne nie. Pewne kierunki społecznego rozwoju były poniekąd podżyrowane przez filozoficzną profesję, a swoją rolę odegrał tu nie neokantyzm z „warunkami możliwości" – który sprawował hegemonię przed przyjęciem się heglizmu, jeszcze pod koniec lat dwudziestych – a właśnie Hegel, narratywista z *Fenomenologii ducha* (ale już nie Hegel, systematyk z *Logiki*). Zwrot ku historii pozwolił odświeżyć filozofowanie i nadać mu nowy, aktualny impet, jednak już w latach pięćdziesiątych historia stała się ciężarem, myślenie dialektyczne zaczęło ciążyć coraz mocniej i przeszkadzać coraz bardziej. Jak to ujął Foucault w tekście o Deleuze'ie: *il faut penser problématiquement plutôt que d'interroger et répondre dialectiquement*, „trzeba myśleć problematycznie, a nie pytać i odpowiadać dialektycznie."[59] I wtedy jako filozoficzna alternatywa pojawił się Nietzsche. Jean-Michel Besnier,

---

[58] „Historia" i „poznanie" to tytułowy problem przywoływanej już tu doskonałem książki Michaela S. Rotha (notabene współwydawcy korespondencji Kojève –Strauss), poświęconej przyswajaniu Hegla przez Francuzów przed i po drugiej wojnie światowej: *Knowing and History. Appropriations of Hegel in Twentieth-Century France*.

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

autor doskonałej książki o Bataille'u (a przy okazji i o Kojèvie), powiada, iż już w przededniu wojny, chociaż nikt nie wiedział, czy wiek będzie nietzscheański czy heglowski, wszyscy wiedzieli, że właśnie następuje zerwanie z poprzednimi sposobami myślenia.[60] Historia przestała być sensownym – chociaż krwawym – marszem ducha poprzez dzieje, marszem, który prowadzi do kresu i obiecanej szczęśliwości, nawet jeśli wiedzie, niejako po drodze, przez nieszczęścia i cierpienia. Gdy Gilles Deleuze frontalnie zaatakował Hegla w *Nietzschem i filozofii*, to atakując pojęcie negatywności, trafił w Heglowskie pojęcie historii. Bowiem bez idei „pracy negatywności", historia jest dla Hegla jedynie przypadkową serią zdarzeń, „cierpienie przeszłości nie ma sensu, a teraźniejszość nie niesie z sobą nadziei płynącej z rozumu"...[61]

A przecież cierpienia miały mieć sens, a historia miała goić rany, które okazać się miały „historycznie" konieczne. Zobaczmy, jak w okresie tuż po wojnie istnienie terroru i cierpienia jako niezbędnych składników postępu w historii uzasadniał w *Humanisme et terreur* Maurice Merleau-Ponty,[62] wierny uczeń akceptujących przemoc nauk Kojèviańskich (bo przecież rewolucje wedle niego muszą być krwawe – jak to ujął Rubaszow w swoim więziennym pamiętniku w *Ciemności w południe* Arthura Koestlera: „rewolucja prowadzona zgodnie z zasadami gry w krykieta, jest absurdem", a Camusowski rewolucjonista ze *Sprawiedliwych*, Stepan, powiadał: „wszystko, co może służyć naszej sprawie, jest dozwolone"[63]). Działanie polityczne można wedle niego oceniać jedynie z punktu widzenia logiki historii, zwłaszcza zaś dopiero historia ocenić może poszczególne przypadki przemocy. Pytanie wedle Merleau-Ponty'ego nie brzmi, czy akceptować, czy odrzucać przemoc, lecz raczej, czy przemoc, z którą się wiążemy, jest „postępowa" i czy w przyszłości będzie można jej uniknąć.[64] „Zbrodnia powinna zostać ulokowana w logice danej sytuacji, w dynamice danego reżimu i w historycznej

---

[60] Jean-Michel Besnier, *La politique de l'impossible*, *op. cit.*, s. 41.

[61] Michael S. Roth, *Knowing and History*, *op. cit.*, s. 197.

[62] Odwołuję się tu tylko i wyłącznie do tej książki z 1947 roku, pamiętając, iż późniejszy Merleau-Ponty odrzucił zawarte w niej stanowisko. Jak radykalnie inne było ono później w kwestii relacji filozofii i polityki, zob. rozdział o „zaangażowaniu".

[63] Albert Camus, *Sprawiedliwi* w przekładzie Jana Błońskiego, [w:] *Dramaty*, Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1987, s. 249. Z kolei w Camusowskiej adaptacji *Biesów* Piotr powiada: „A Szekspira to nie trzeba naszym chłopom. Trzeba im butów. Dostaną je, gdy wszystko zetrzemy na proch". Na pytanie, kiedy to nastąpi, odpowiada: „W maju. W czerwcu wszyscy będziemy robić buty". *Biesy*, [w:] *Dostojewski – teatr sumienia. Trzy inscenizacje Andrzeja Wajdy*, Warszawa: PAX, 1989, s. 51.

[64] Albert Camus tak skomentował propozycje Merleau-Ponty'ego: „odpowiedzialność w obliczu historii wyzwala od odpowiedzialności w obliczu istot ludzkich", *Carnets*, vol. 2, Paris: Gallimard, 1964, s. 249.

całości, do której należy, zamiast osądzania jej samej w sobie wedle moralności błędnie nazywanej 'czystą' moralnością."[65] Przemoc albo pasuje do logiki sytuacji, albo nie pasuje, sprawiedliwość (na przykład procesów moskiewskich, którym książka jest w części poświęcona jako polemika z Arthurem Koestlerem[66]) jest albo zwykła, albo rewolucyjna. Sprawiedliwość rewolucyjna osądza coś, co istnieje, w imię czegoś, co jeszcze nie istnieje, ale co rewolucyjny sędzia uważa za bardziej realne. Sprawiedliwość „burżuazyjna" przyjmuje za precedens przeszłość; sprawiedliwość „rewolucyjna" odnosi się w swej ocenie do przyszłości – „osądza ona w imię Prawdy, którą rewolucja ma właśnie uczynić prawdziwą."[67] Bycie rewolucjonistą oznacza wolę tworzenia radykalnie nowej przyszłości; dopiero owa przyszłość odpowie, czy cierpienia były konieczne – dopiero, gdy historia się skończy, znana będzie waga faktów.[68] Wszystko to, co jest u Merleau-Ponty'ego „rewolucyjne", nie podlega wedle niego ocenie moralnej (np. procesy moskiewskie to nie akty „poznawcze", lecz „rewolucyjne"). Przypomnijmy tu krótki fragment z *Ciemności w południe*: „Tak wielu miałoby coś do powiedzenia. Bo ruch nie czuł skrupułów; zdążał do celu niewzruszony, a trupy topielców zostawiał na zakrętach drogi. Droga ta była pełna załamań i zakrętów; takie było prawo istnienia ruchu, ktokolwiek nie zdołał iść jego zygzakowatym szlakiem, był wyrzucany na brzeg, bo takie jest prawo obowiązujące w ruchu. Motywy jednostki nie mają dla niego znaczenia. Jej sumienie jej nie obchodzi ani nie troszczy się on o to, co się dzieje w głowie i sercu pojedynczego człowieka. Partia zna tylko jedną zbrodnię: odchylenie od wytyczo-

---

[65] Maurice Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur*, posługuję się tłum. angielskim, *Humanism and Terror*, trans. John O'Neill, Boston: Beacon Press, 1969, s. 1-2.

[66] Zob. fragment *Humanisme et terreur* Merleau-Ponty'ego zatytułowany *Dylematy Koestlera* w tłumaczeniu Jacka Migasińskiego, „Literatura na Świecie" 8(229)/1990. W *Ciemności w południe* „przedmiotem wiwisekcji staje się rewolucja proletariacka we własnej niejako osobie", pisze Piotr Marciszuk w tekście *Arthur Koestler – próba spojrzenia przez dziurkę od klucza* (w tym samym tomie, s. 289).

[67] *Ibidem*, s. 28.

[68] Przypomnijmy tu nauki Bakunina i Nieczajewa z *Katechizmu rewolucjonisty*: „Rewolucjonista nie powinien mieć żadnych interesów, spraw, uczuć, przywiązania, własności, nawet imienia, wszystko to pochłania rewolucja", „Rewolucjonista zrywa wszelki związek ze światem cywilizowanym. Jeśli obcuje z nim, to tylko dlatego, by go zniszczyć", „Rewolucjonista wyrzeka się nauki, pozostawiając ją przyszłym pokoleniom. Zna jedną naukę: zniszczenia. Uprawia w tym celu mechanikę, fizykę, chemię, a nawet medycynę. Celem studiów jest najprędsze zniszczenie istniejącego ustroju", czy wreszcie „Moralne dla rewolucjonisty powinno być to, co współdziała z rewolucją, niemoralne i przestępcze to, co jej zawadza. Wszelkie roztkliwiające człowieka uczucia: pokrewieństwa, przyjaźni, miłości, wdzięczności, a także honoru, powinny ustąpić. Jedynym marzeniem rewolucjonisty jest niszczenie bez miłosierdzia i litości".

nego kursu, i tylko jedną karę: śmierć. *Śmierć nie jest dla ruchu czymś tajemniczym; nie ma w sobie nic wzniosłego: jest logicznym rozwiązaniem różnic politycznych.*"[69]

W książce tej zostają rozwinięte przynajmniej dwa wątki kojèviańskie: koncepcja historii jako kolejnych „krwawych walk" (na śmierć i życie, stąd koncepcja, jak pisaliśmy, „terrorystyczna", która wręcz „gloryfikuje przemoc"[70]) oraz pragmatyczna koncepcja prawdy. Skąd bowiem wiemy, co było zdradą, a co bohaterstwem, choćby w 1940 roku we Francji? Wiemy z dalszego biegu historii, ze zwycięstwa Sprzymierzonych. Historia uwodzi, sprawia, iż wierzymy, że poruszamy się w tym samym co ona kierunku, gdy nagle zmieniają się okoliczności i oto okazuje się, że istniały inne możliwości niż kolaboracja. Historia porzuca zwyciężonych, robiąc z nich zdrajców i zbrodniarzy, powiada Merleau-Ponty. Zarówno chwała uczestników ruchu oporu, jak i niesława kolaborantów zakłada zarówno przypadkowość historii, jak i jej racjonalność. Walczący w podziemiu nie byli ani szaleni ani mądrzy – byli bohaterami, „którzy w zamęcie pragnień czynili to, czego oczekiwała historia i to, co później miało ukazać się jako prawda tej chwili."[71] Zdrajca staje się zdrajcą – obiektywnie i historycznie – w dniu, w którym wygrywa *Résistence*! Odpowiedzialność historyczna w ujęciu Merleau-Ponty'ego wykracza poza znane kategorie myśli liberalnej – intencji i aktu, okoliczności i woli, obiektywności i subiektywności. Historia osądza „osiągnięcie" czy „sukces"; „prawda" to „rezultat", powiadał Kojève.[72]

Podsumujmy tych kilka uwag: odpowiedzialność moralna i polityczna jest zdeterminowana przez historię, która posiada swój sens i swój kierunek. Zarazem to historia nadaje znaczenie naszym działaniom, umieszczając je w ramach szerszych zmian politycznych. Merleau-Ponty'ego wiara w historię – o wyraźnie heglowskiej proweniencji – prowadzi do legitymizacji przemocy, jeśli tylko można wskazać, iż wnosi ona wkład w „postęp". Jednocześnie o tym, czy tak jest, czy nie jest, decyduje odległa przyszłość. Powiązanie historii z poznaniem i filozofii z politycznym działaniem prowadzi

---

[69] Arthur Koestler, *Ciemność w południe*, przeł. Tymon Terlecki, Warszawa: PIW, 1990, s. 57-58, kursywa moja – M.K.

[70] Zob. Mark Poster, *Existential Marxism in Postwar France*, Princeton: Princeton UP, 1975, s. 12.

[71] Maurice Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur*, *op. cit.*, s. 41.

[72] I znowu na myśl przychodzi Koestler: "Cel uświęca środki. Staliśmy się neomachiavellistami w imię uniwersalnego rozumu – w tym była nasza wilkość, tamci [kontrrewolucjoniści – M.K.] w imię jakiegoś romantyzmu nacjonalistycznego, w tym wyraża się ich anachroniczność. Dlatego nas historia w o s t a t e c z n y m wyniku rozgrzeszy; ich nie...". Arthur Koestler, *Ciemność w południe, op. cit.*, s. 72.

do skrajnych konsekwencji. Kojève i inni hegliści tego okresu znaleźli u Hegla taki język, który pozwalał im rozumieć, osądzać i projektować rzeczywistość polityczną, i nie dziwi nikogo szczerość, z jaką autor pełnego przemocy odczytania Hegla (tej „filozoficznej powieści w odcinkach") wyznał w liście do przyjaciela, iż odczytanie owo to *oeuvre de propagande destinée á frapper les esprits*.[73] Istotnie, to dzieło propagandy poruszyło nie jeden umysł... Merleau-Ponty może posłużyć tu za dobry przykład.[74] Po wyzwoleniu Francji konceptualną pustkę, jaka wytworzyła się po klęsce 1940 roku (a która u Georgesa Bataille'a zaowocowała zwrotem ku jednostce, doświadczeniu wewnętrznemu i osobiście czytanemu Nietzschemu), zajął melanż nadziei pokładanych w komunizmie i szerokiego zainteresowania Heglem. Siłą rzeczy interpretacja czy wręcz „mocne odczytanie" (by odwołać się do terminu Harolda Blooma) Kojève'a zapłodniło społeczne myślenie i zasiliło społeczną wyobraźnię w stopniu o wiele mocniejszym niż komentarz Hyppolite'a. Siła przekonywania należała do „dzieła propagandy", a nie do „dzieła nauki".

Rządzenie: zdolności i powinności

Powróćmy teraz do debaty Strauss/Kojève, która jest debatą na temat roli historii w filozofii, jest również, a może nawet przede wszystkim, debatą o roli filozofii w historii. Jaka była, jest i może być wartość filozofii, gdy oceniać ją z punktu widzenia zmian politycznych i społecznych w historii oraz z perspektywy politycznego działania? Jak powiada Michael S. Roth, „ich dialog stawia istotne

---

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

[74] Kwestia roli i miejsca przemocy i rewolucji jest wyzwaniem dla komentatorów Hegla. Najważniejsze są chyba w tym kontekście dwie klasyczne już książki: Charlesa Taylora *Hegel and Modern Society* (Cambridge: Cambridge UP, 1979) i Joachima Rittera *Hegel und die französiche Revolution* (Köln, 1956). Ritter stwierdził wręcz, że „nie istnieje inna filozofia, która tak bardzo, tak głęboko i to aż do swoich najgłębszych motywów byłaby filozofią rewolucji, jak filozofia Hegla" (tłum. ang. R.D. Winfielda, *Hegel and the French Revolution. Essays on the „Philosophy of Right"*, Cambridge, MA: MIT Press, 1982, s. 43). Powszechnodziejowy sens Rewolucji Francuskiej znajdował on w tym, że wolność stała się zasadą uniwersalną. Z kolei Taylor znajduje w Heglowskich rozważaniach o „wolności absolutnej" profetyczną analizę nowoczesnego terroru politycznego. Zob. mój tekst *Indywidualizm jako ideał moralny (czytając Charlesa Taylora)*, [w:] *Kulturowe konteksty idei filozoficznych*, Anna Pałubicka (red.), Poznań: Wyd. IF UAM, 1997.

pytania co do pragnień i odpowiedzialności filozofa w obliczu dziedziny polityczno-historycznej."[75] Strauss i Kojève mają radykalnie inne poglądy, gdy chodzi o ujęcie relacji między filozofem i polityką: dla Straussa, filozof, który pragnie rządzić, z tego właśnie powodu przestaje być filozofem. Konflikt między filozofią a polityką jest nie do uniknięcia, obie dziedziny stawiają filozofowi zupełnie inne wymagania, których jednocześnie spełnić nie można. Zgadzają się oni jednak w jednym – i ten punkt ma tu dla mnie kluczowe znaczenie: filozofowie są zdolni (Kojève: „doskonale zdolni") do rządzenia, mądrość wręcz predestynuje ich do tej roli (Strauss: „mędrzec jest władcą władców"). Filozofowie są zdolni do rządzenia, do kształtowania świata w zgodzie ze swoją filozoficzną mądrością i mogliby brać na siebie odpowiedzialność za przykrawanie świata do filozoficznych idei. Dla obydwu autorów charakterystyczna jest wiara w zdolności filozofów; co ich różni, to odpowiedź na pytanie, czy filozofowie *powinni* rządzić. Chociaż mogą, to nie powinni, powie Strauss, niech raczej zajmą się „polityką filozoficzną", która zapewni przetrwanie filozofii niezależnie od panujących warunków politycznych. Mogą, i powinni (skoro „nie ma istotnej różnicy między tyranem a filozofem"[76]), powie Kojève, i tym będzie się różnił od swojego adwersarza.

Dla mnie, w prezentowanym tu odczytaniu, ważniejsza jest ich wspólna wiara w moc filozofii (i formowanie świata przez filozoficzne idee) niż różniąca ich praktyczna odpowiedź. Być może jest bowiem tak, iż obok pytania o polityczną rolę, jaką mogą chcieć odegrać filozofowie – czyli o to, czy brać, czy nie brać się *jako* filozofowie, a nie zwykli obywatele za politykę[77] – pojawia się głębsze pytanie o samą ich zdolność czy możność kształtowania świata. Być może Kojève i Strauss dyskutowali, czy warto czy nie warto angażować się politycznie, i z jakimi kosztami dla filozofii wiąże się polityczne działanie filozofii, a my – dzisiaj – możemy zacząć dyskutować, czy w ogóle istnieje taka możliwość. Ani Strauss, ani Kojève nie dopuszczali do siebie takiego pytania. W uświadomieniu go sobie pomógł nam nietzscheański odwrót od heglowskiego ujęcia przeszłości, które legitymizowało politykę i polityczną działalność pewnych filozofów i pewnych filozofii. Gdy zniknął heroiczny, walczący, antropologiczny i humanistyczny heglizm, walczący jako

---

[75] Michael S. Roth, *Knowing and History*, *op. cit.*, s. 129.

[76] Alexandre Kojève, *Tyranny and Wisdom*, *op. cit.*, s. 158.

[77] Należy koniecznie w tym miejscu wyjaśnić, że pisząc o polityce, mam tu również na myśli politykę demokratyczną oraz że polityki nie ujmuję tu jako jakiegoś zła (niechby i koniecznego).

filozofia o zmiany w historii i o polityczne działanie filozofa, pozostaliśmy bez filozoficznego uzasadnienia pewnych wyborów i pewnych programów politycznych. Świat francuskiego heglizmu okolic wojny był prosty, historia – choć okrutna – była racjonalna i biegła w dobrym kierunku; wraz z „nowym" Nietzschem związek między filozofią i polityką został zerwany, wraz z ucieczką przed dialektyką nastąpiła ucieczka przed filozoficznym usensownianiem dziejów, usprawiedliwianiem świata w takiej postaci, w jakiej aktualnie istnieje, przez odnoszenie tej postaci do przyszłości. „Uwolnienie się od Hegla", o którym mówił Foucault, stanowiło, jak się zdaje, ucieczkę przed paraliżującą odpowiedzialnością historyczną, możliwą do przyjęcia, gdy jak Kojève wierzyło się, iż „państwo uniwersalne i homogeniczne" jest tuż-tuż, ale trudną do udźwignięcia, gdy okazało się, że jego realizacja się oddala. Zresztą, co bardzo charakterystyczne, po wizycie w Japonii (która zaowocowała głośnym przypisem do kolejnego wydania *Introduction à la lecture de Hegel*) sam Kojève z utopijnego i profetycznego, stał się ironiczny.

Kres historii

Strauss i Kojève dyskutują o heglowskim kresie historii. Świat wedle drugiego ma się zmieniać tak długo, aż konflikt między filozofią i polityką zostanie zniesiony. Tytułowa „tyrania" i tytułowa „wiedza" mają doprowadzić do powstania najlepszego porządku społecznego, państwa uniwersalnego i homogenicznego. W państwie tym nie ma być już ani walki, ani pracy. Nie ma już być „nic więcej do zrobienia". Strauss zgadza się, iż być może jesteśmy na nadejście takiego państwa skazani, jednak uważa, iż nie będziemy w nim zadowoleni: „Jeśli państwo uniwersalne i homogeniczne jest celem Historii, to Historia jest absolutnie 'tragiczna'."[78] Nie jest to również stan, który zapanuje w świecie na stałe. Państwo to wcześniej czy później będzie musiało zniknąć, bowiem zawsze będą w nim ludzie buntujący się przed światem w którym „nie ma już możliwości szlachetnego działania i wielkich czynów."[79] Taka nihilistyczna negacja być może będzie jedynym możliwym działaniem na rzecz ludzkości w uniwersal-

[78] Leo Strauss, *Restatement on Xenophon's Hiero*, [w:] *On Tyranny*, *op. cit.*, s. 208.
[79] *Ibidem*, s. 209.

nym państwie homogenicznym. Tylko w niej Strauss widzi nadzieję – wręcz wzywa, aby „wojownicy" i „robotnicy" wszystkich krajów „łączyli się" przeciwko takiej perspektywie. Najpoważniejszy zarzut wobec tego państwa (oprócz zarzutów o zbytni egalitaryzm, który doprowadzi do eliminacji antycznej „hierarchii bytów", w której kontemplujący świat filozof stoi najwyżej) dotyczy końca filozofii. Przyjrzyjmy się, jaki obraz po kresie historii maluje Strauss (a jest to krytyka, która przypuszczalnie zmieniła rolę pojęcia „kresu historii" u Kojève'a na wiele kolejnych lat). Państwo Kojève'a jest dla niego tyranią, w której rządzi Powszechny i Ostatni Tyran, na pewno nie mądry, bo przecież mędrcy i filozofowie nie pragną rządzić. W świecie tym ów tyran, aby utrzymać się przy władzy, będzie zmuszony do zdławienia wszelkiej aktywności intelektualnej, która mogłaby poddać w wątpliwość samo państwo. Zwłaszcza do zdławienia filozofii pod starym zarzutem, że deprawuje młodzież. Powiada Strauss:

> Wszystko wydaje się ponownym odegraniem odwiecznego dramatu. Jednak tym razem, sprawa filozofii jest przegrana od samego początku. Bowiem Ostatni Tyran przedstawia się jako filozof, jako najwyższy autorytet filozoficzny, jako najwyższy egzegeta jedynie prawdziwej filozofii, jako egzekutor i kat upoważniony przez jedynie prawdziwą filozofię. Twierdzi on zatem, że prześladuje nie filozofię, ale fałszywe filozofie. (...) Od Powszechnego Tyrana nie ma ucieczki. Dzięki podbojowi przyrody i całkowicie bezwstydnemu podstawieniu podejrzenia i terroru w miejsce prawa, Powszechny i Ostatni Tyran ma do swojej dyspozycji praktycznie nieograniczone środki do wykurzenia i pozbycia się najskromniejszych wysiłków myślowych.[80]

I wreszcie podsumowanie: „nadejście państwa powszechnego i homogenicznego będzie kresem filozofii na ziemi". Krótko mówiąc, nadejście powszechnego państwa homogenicznego będzie nadejściem tyranii. Dla Kojève'a przesłanie moralne i polityczne Hegla z *Fenomenologii* jest ostateczne. Filozofia jako poszukiwanie mądrości znika wraz z ostatnią księgą filozoficzną – dziełem Hegla – bowiem pojawia się w niej mądrość sama. Nie ma sensu poszukiwać mądrości, jeśli jest już ona raz na zawsze dana. Hegel wedle Kojève'a stworzył księgę mądrości – nową Biblię – w której została zawarta cała mądrość poszukiwana przez filozofię od ponad dwóch tysięcy lat.

Czy coś godnego filozoficznej uwagi wydarzyło się w świecie od czasów Hegla jako „samowiedzy sądzącej" i Napoleona jako „samo-

---

[80] *Ibidem*, s. 211.

wiedzy działającej"? Odpowiedź Kojève'a jest wprost niewiarygodna: „Cóż się wydarzyło od tamtej daty (1806)? *Zupełnie nic*, dostosowywanie prowincji. Rewolucja chińska była jedynie wprowadzeniem w Chinach kodeksu Napoleona."[81] Podobnie w przypisie dodanym do drugiego wydania heglowskich wykładów powiada Kojève, iż tym, co wydarzyło się od czasów bitwy pod Jeną „było jedynie rozciągnięcie w przestrzeni uniwersalnej siły rewolucyjnej, zaktualizowanej we Francji przez Robespierre'a-Napoleona."[82] Epokę po kresie historii wedle Kojève'a można podsumować w sposób następujący. Ekonomicznie, historia kończy się kapitalizmem (i ten wątek niezwykle szeroko eksploatuje Francis Fukuyama w *Końcu historii*, kiedy powiada na przykład, że stoimy u bram „ziemi obiecanej demokracji liberalnej", w której mamy do czynienia z „bezprecedensowym dobrobytem materialnym"[83]); politycznie – powszechnym państwem homogenicznym, w ramach którego ziemia nie jest podzielona na wrogie sobie obszary powołujące się na przeciwstawne ideologie (u Fukuyamy mamy do czynienia z „końcowym punktem ideologicznej ewolucji ludzkości i uniwersalizacji zachodniej liberalnej demokracji jako ostatecznej formy rządu"[84]); filozoficznie, historia kończy się wiedzą absolutną mędrca, a religijnie, kończy się ateizmem.[85]

---

[81] Powiada Kojève w wywiadzie dla „La quinzaine littéraire" w 1968 r. Warto zastanowić się w tym kontekście nad Heideggera stosunkiem do Zagłady jak go widzi niezmiennie od lat pięćdziesiątych Habermas. Głośna recenzja młodego Habermasa z *Wprowadzenia do metafizyki* pokazuje trzydzieści lat wcześniej, jaki będzie jego stosunek do nazistowskich uwikłań Heideggera, kiedy pisze w niej o „wyjaśnianiu przez Heideggera swojego własnego błędu w kategoriach historii bycia" (J. Habermas, *Martin Heidegger: On the Publication of the Lectures of 1935*, [w:] *The Heidegger Controversy*, New York: Columbia UP, 1991, ed. R. Wolin, s. 186). Dla Kojève'a (w okresie posthistorycznym, czyli po Heglu) nic się nie wydarzyło, *rien du tout*, dla Heideggera ważne jest tylko to, co ma wagę dla historii bycia... Jak Rorty ujął reakcję Heideggera na Zagadę – „do not bother me with petty details"... W wielkiej perspektywie kresu historii u jednego i historii bycia u drugiego nie mieszczą się pewne *szczegóły*. Między Kojève'em i Heideggerem (zwłaszcza z czasów *Mowy rektorskiej*) można snuć daleko idące paralele. Obaj wierzyli w pękanie historii na dwoje, obaj wierzyli w swoje posłannictwo w przełomowym momencie dziejowym... Do tego wątku powrócimy w rozdziale o francuskich dyskusjach wokół Heideggera.

[82] Alexandre Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel* (dysponuję jedynie pierwszym wydaniem Gallimarda z 1947), *op. cit.*, s. 160.

[83] Zob. rozważania Fukuyamy z *Zamiast wstępu*, [w:] *Koniec historii*, tłum. T. Bieroń i M. Wichrowski, Poznań: Zysk i S-ka, 1996.

[84] Zob. rozważania Fukuyamy z pierwotnego tekstu z 1989 r., który wywołał burzliwe dyskusje w świecie, *Koniec historii?*, [w:] *Czy koniec historii?*, tłum. B. Stanosz, *Konfrontacje* 13, Warszawa: Pomost, 1991.

[85] Zob. Shadia S. Drury, *Alexandre Kojève. The Roots of Postmodern Politics*, *op. cit.*

Pytanie o człowieka po kresie historii jest pytaniem kluczowym (i tu właśnie zderza się myśl Kojève'a i Bataille'a[86]). Co ma robić człowiek „posthistoryczny", skoro negujące rzeczywistość działanie jest już zbędne, irracjonalne, bezsensowne, skoro świat posthistoryczny jest światem wcielonej prawdy? Co z jego szczęściem, co z jego satysfakcją? Czy może czeka go posthistoryczna nuda? Co uczynić z ową „bezczynną negatywnością" i kim jest jej nosiciel? W pierwszej wersji *Wprowadzenia do czytania Hegla* Kojève pisze o „zniknięciu człowieka u kresu historii" (bo przecież *la fin de l'Histoire est la* mort *de* l'Homme *proprement dit*). Kres czasu i historii oznacza w tej pierwszej redakcji „zanik Działania w mocnym sensie tego terminu. Praktycznie, oznacza to zniknięcie krwawych wojen i rewolucji. Jak również zniknięcie *Filozofii*."[87] Uzasadnienie jest w świetle rozważań Kojève'a oczywiste: skoro nie zmienia się już człowiek, nie ma powodu, aby zmieniać zasady, na których jest oparte jego zrozumienie świata i siebie. Jednak

> cała reszta może zostać zachowana w nieskończoność; sztuka, miłość, zabawa, etc., etc.; krótko mówiąc, wszystko to, co Człowieka *uszczęśliwia*.[88]

W pierwszej redakcji książki, życie kulturalne, literackie, artystyczne i sportowe po kresie historii ma kwitnąć. Jednak w kolejnym wydaniu, Kojève zmienia zdanie w kwestii przyszłości człowieka, wskazując na groźbę jego animalizacji czy reanimalizacji, słowem jego zezwierzęcenia czy zbestwienia. Kojève uświadamia sobie, że skoro człowiek pozostaje w świecie jako zwierzę (bo przecież już *nie działa*), to nie może być tak, iż dane mu będą ludzkie rozrywki w rodzaju *l'art, l'amour, le jeu*, „etc." Skoro człowiek stanie się zwierzęciem, jego sztuka, miłość czy zabawa będą na powrót „naturalne" (jak barwnie opisuje ten stan Kojève, człowiek będzie wznosił swoje budowle jak ptaki budują swoje gniazda, a pająki snują swoje pajęczyny, będzie zajmował się muzyką na sposób kumkających żab, bawił się jak małe zwierzątko, a uprawiał miłość jak dorosłe zwierzę). Posthistoryczne istoty nie będą już „szczęśliwe", mogą być jedynie „zadowolone" ze swoich artystycznych, miłosnych czy zabawowych zachowań. Definitywne zniknięcie człowieka oznacza również definitywne zniknięcie dyskursu.

---

[86] Bataille nazwał kurs prowadzony przez Kojève'a „objaśnieniem genialnym, na miarę samej książki" Hegla.

[87] Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, *op. cit.*, s. 435.

[88] *Ibidem*, s. 435.

Zakwestionowane zostaje „szczęście" czekające człowieka w posthistorii. Ameryka współczesna stanowi dla Kojève'a przykład powrotu do stanu zwierzęcości, optymizm wnosi dopiero Japonia (którą autor odwiedził w 1959 roku). Przyszłość człowieka może zapewnić japonizacja świata w miejsce jego amerykanizacji, a czystą formą najwyższej cnoty człowieka staje się japoński snobizm. „A zatem, skoro żadne zwierzę nie może być snobem, każdy 'zjaponizowany' okres historyczny byłby specyficznie ludzki."[89] Ostatecznie Kojève zatem ratuje ludzki wymiar posthistorii.

Kiedy kończy się historia? Kończy się ona wtedy, kiedy człowiek nie działa już w mocnym sensie tego słowa, jaki nadają mu Kojève i Hegel: kiedy „nie neguje już tego, co dane w przyrodzie i w społeczeństwie poprzez krwawą Walkę i twórczą Pracę. A człowiek nie czyni tego wtedy, kiedy to, co rzeczywiste, daje mu pełne zadowolenie (...) Jeśli człowiek jest prawdziwie i w pełni zadowolony z tego, co *istnieje*, nie pragnie już niczego rzeczywistego i dlatego nie zmienia już rzeczywistości, przestając zmieniać się samemu."[90] Kres historii nadchodzi zatem wtedy, gdy jego pragnienie pełnego uznania jako człowieka jest ostatecznie zaspokojone, a dzieje się tak w państwie powszechnym i homogenicznym. Jak wiemy z krytyki Straussa, nie będzie to państwo szczęśliwe dla wszystkich, będzie to raczej swoista tyrania. Jest tego świadom Kojève, gdy w liście do Straussa powiada, że państwo jest „dobre" tylko dlatego, że jest „ostatnie" („ponieważ nie jest w nim do pomyślenia ani wojna, ani rewolucja"). Nie ma tam już ludzi – są „automaty" oraz „bogowie". Szczerość Kojève'a w liście do przyjaciela jest tak rozbrajająca, że chyba nie wymaga komentarza:

> „Zdrowe" automaty są „zadowolone" (sport, sztuka, erotyka etc.), a „chore" automaty się zamyka. A jeśli chodzi o tych, którzy nie są zadowoleni ze swojej „bezcelowej aktywności" (sztuka etc.), to są nimi filozofowie (którzy mogą osiągnąć wiedzę, jeśli tylko wystarczająco „kontemplują"). Postępując tak, stają się „bogami". Tyran staje się administratorem, trybem w „maszynie" modelowanej przez automaty dla automatów.[91]

---

[89] Alexandre Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel*, *op. cit.*, s. 160.
[90] Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, *op. cit.*, s. 465.
[91] List Kojève'a do Straussa z 19 września 1950 w *On Tyranny*, *op. cit.*, s. 255. Wszystkie cudzysłowia autora.

Podsumowanie

Pora wreszcie na podsumowanie. Alexandre Kojève stanowi tu dla mnie paradygmatyczny przykład wiary w polityczną i społeczną potęgę filozofii. Wiara ta jest wspólna, nie szukając daleko i sięgając do różnych tradycji, późnemu Husserlowi, Berlinowi, Heideggerowi z okresu *Rektoratsrede* i wielu innym. Edmund Husserl w *Kryzysie europejskiego człowieczeństwa* przypomina o „kierowniczej" i „archontycznej" funkcji filozofii, a jedyną szansę na przezwyciężenie barbarzyństwa widzi w „odrodzeniu Europy z ducha filozofii przez heroizm rozumu"[92]. Podobnie Isaiah Berlin w głośnych *Dwóch koncepcjach wolności* pisał o ideach filozoficznych pielęgnowanych w zaciszu profesorskich gabinetów, które mogą zniszczyć cywilizacje – retorycznie pytając, czy jeśli profesorowie dzierżą tak porażającą władzę, nie oznacza to, że „tylko inni profesorowie, lub przynajmniej inni myśliciele (...) są w stanie ich rozbroić?"[93] Zmagania o świat toczyłyby się zatem, na odpowiednio abstrakcyjnym poziomie – między profesorami filozofii... Podobne przekonanie wyraża Heidegger w *Samoutwierdzeniu się uniwersytetu niemieckiego* (idąc tropem Fichtego z jego politycznego testamentu, *Mów do narodu niemieckiego*), pragnąc odrodzić uniwersytet i Niemcy poprzez – najlepiej swoją – filozofię. Stały to motyw w tradycji filozoficznej, czasami bardziej akcentujący transformacyjną moc filozofii samej w sobie, czasami jej moc w powiązaniu z polityką. Jego siła bierze się często z przekonania o tym, że żyje się w momencie powszechnodziejowego kryzysu, w którym – będąc filozofem – nie można odmówić udziału w zmienianiu świata: w zwrotnym punkcie dziejów przede wszystkim trzeba działać, oddając swoją filozofię w służbę polityki. Kojève nie był wyjątkiem, miał godnych, wielkich i znanych poprzedników w historii filozofii. Patrząc z perspektywy dwudziestowiecznej rację moim zdaniem miał natomiast Michel Foucault zauważając w jednym z wywiadów, iż jednym z najbardziej destrukcyjnych nawyków nowożytnej myśli jest tendencja do ujmowania chwili obecnej jako chwili przesilenia dziejów: „Trzeba przypuszczalnie mieć dużo pokory, aby przyznać, że czas własnego życia nie jest czasem jedynym, nie jest podstawowym, rewolucyj-

---

[92] Zob. Edmund Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, tłum. J. Sidorek, Warszawa: Aletheia, 1993, s. 51; Marek Kwiek, *Rorty i Lyotard. W labiryntach postmoderny*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe IF UAM, 1994, s. 19-20.

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

nym momentem dziejów, w którym wszystko się zaczyna..." I Hegel, i Kojève (i Heidegger) zdali sobie w pewnym momencie z tego sprawę – Hegel przestał być „młodym Heglem" i stał się jeszcze bardziej systemowy, Kojève ironiczny, a Heidegger poetycki. Kojève'a dyskusje o miejscu i roli filozofa w kulturze należą do najbardziej wyrazistych w naszym stuleciu i chociaż jego walczący heglizm należy do przeszłości, uważam, że warto odnosić nasze myślenie również i do tej refleksji, zwłaszcza, gdy wyzwanie dla nas stanowi nietzscheanizm następnego pokolenia filozofów francuskich. Bez Hegla Kojève'a trudno zrozumieć radykalne wybory dokonywane przez kolejne pokolenie „nietzscheanistów" – niech rozważania o Kojèvie stanowią okrężną, czy negatywną drogę w refleksji nad nimi.[94]

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

Rozdział 2

Przykład tekstualny: Deleuze'a i Klossowskiego filozof tworzący tekst (francuski Nietzsche)

Jakiegoż to adwersarza, jakiegoż to wroga należy pokonać? Im bowiem lepiej myśl potrafi go osaczyć, tym więcej zgromadzi siły. Wskazanie go oznacza wytworzenie własnej przestrzeni, poszerzenie jej, oddychanie nią

Pierre Klossowski

Między Heglem a Nietzschem nie istnieje kompromis, uważa pokolenie Foucaulta i Derridy, Deleuze'a i Klossowskiego. Jest to jednak wciąż powojenny Hegel francuski i na nowo odczytywany we Francji Nietzsche, dwa metakonstrukty, potrzebne zwłaszcza owemu drugiemu pokoleniu, a ostatnio wręcz trzeciemu (młodszym filozofom wychowanym w cieniu mistrzów „myśli różnicy") do ustalenia swoich relacji z poprzednikami. Trochę racji ma Vincent Descombes, kiedy powiada w swojej krótkiej historii powojennej myśli francuskiej, że oto – jak pisaliśmy – zmienił się w latach sześćdziesiątych znak stawiany przy Heglu i przy Nietzschem: tam, gdzie był minus, pojawił się plus, i odwrotnie. Paradoksalnie, tak jak pokolenie Foucaulta chciało „uwolnić się od Hegla", tak pokolenie Ferry'ego, Renauta czy Descombesa pragnie „uwolnić się od Nietzschego" – i może przede wszystkim od nietzscheanistów. Metakonstrukty zaczynają szeroko funkcjonować: skoro francuska myśl ponowoczesna (zwana w Ameryce poststrukturalizmem) ma być „nietzscheańska", to występująca przeciwko niej nowa postać dyskursu ma być „antynietzscheańska", a zbierać ma wspólne siły pod sztandarami sloganu „dlaczego nie jesteśmy nietzscheanistami."[1]

Cały czas poruszamy się jednak w sferze konstrukcji myślowych, dlatego i Hegla, i Nietzschego trzeba by wciąż oznaczać cudzysłowem. W prezentowanym tu przeze mnie odczytaniu tego znaku nie używam, ale podkreślam często, że specyficzny to Hegel i specyficzny Nietzsche. Na przykładzie rozważań Alexandre'a Kojève'a starałem się pokazać, co rozumiem przez powojenny francuski heglizm – i kogo Francuzi uważali za swojego Hegla. Chodziło mi nie tyle o wierność czy niewierność tego odczytania, co raczej o konsekwencje płynące z niego dla miejsca przyznawanego filozofowi w kulturze. Kojève określił je jasno – filozof wedle heglowskiego modelu zaprezentowanego w *Introduction à la lecture de Hegel*, *Tyrannie et sagesse* oraz w licznych tekstach rozproszonych miał, zwyczajnie i po prostu, rewolucjonizować świat, a od przedstawianych przez niego interpretacji dzieł filozoficznych miało zależeć już nie tylko nasze ujęcie przeszłości, nie tylko nasze spojrzenie na aktualność, ale wręcz nasza przyszłość. Przyszłość kultury i społeczeństwa, przyszły kształt polityki. Filozofia miała stanowić „być albo nie być" europejskiej przyszłości.

Można przyjąć wiele równoległych i równobieżnych interpretacji heglowsko-nietzscheańskiego przełomu, jaki dokonał się w myśli francuskiej w latach sześćdziesiątych za sprawą wymienianych tu przed chwilą Derridy, Foucaulta, Deleuze'a czy Klossowskiego. Każda z nich przyjmować może za punkt wyjścia inny aspekt owej (wedle wyrażenie Descombesa) „zmiany znaku" z plus na minus. Prawdą jest przecież, że w latach pięćdziesiątych Nietzsche stanowił niezwykle rzadko poruszany margines francuskiej filozofii (i gdyby

[1] Oto, w jaki sposób określa się to pokolenie (w dokonanym przeze mnie dużym skrócie): my, którzy nie wierzymy ani w proroków, ani w nadludzi; nie mylimy wartości z prawdą, kochamy to, co prawdziwe bardziej niż to, co piękne, a to, co rzeczywiste bardziej niż sztukę; wierzymy w naukę i w rozum; my, klasycyści, racjonaliści, my, którzy wolimy wiedzę od interpretacji, historię od genealogii (pytanie „czym jest...?" od pytania „kto...?"); którzy nie chcemy przewartościowywać żadnych wartości; którzy przychodzimy nie niszczyć, a budować; którzy nie filozofujemy młotem, nie chcemy władzy, a miłość, nie siły, a sprawiedliwość; którzy znosimy elitaryzm o tyle tylko, o ile jest on republikański; my demokraci, progresywiści, szanujący obcych bardziej niż ziomków, dobrzy Europejczycy, lecz zarazem obywatele świata; my apollińczycy, cywilizowani, wrogowie ludzi zepsutych i sofistów, przyjaciele mądrości i dobrych ludzi, „my, którzy staramy się być dobrzy, sprawiedliwi i prawdomówni – *pourquoi serions-nous nietzschéens?*". André Comte-Sponville buduje tu cały gmach opozycji odróżniających „nasze pokolenie" od pokolenia Deleuze'a, Foucaulta czy Derridy, bo o nich tu mowa. *La brute, le sophiste et l'esthète*: „l'art au service de l'illusion", [w:] Boyer, Alain et al., *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*, Paris: Grasset, 1991, s. 91.

nie Bataille czy Blanchot, bardzo mało byłoby o nim słychać – podobnie zresztą jak mało o nim było słychać w całym świecie: w Ameryce do czasu ukazania się pionierskiej książki Waltera Kaufmanna i jego kolejnych tłumaczeń tekstów Nietzschego, w Niemczech do *Nietzschego* Heideggera, bo przecież bardzo trudno było przełamać lody, jakie tworzyło nazistowskie, brutalne i okaleczające przywłaszczenie jego myśli przez oficjalnie panującą ideologię[2]). Margines filozofii przyciągał jednak wszystkich tych, którym nie odpowiadała dominacja z jednej strony fenomenologii, a z drugiej marksizmu (i heglizmu) we francuskim życiu intelektualnym. I kiedy czyta się wspomnienia na przykład Michela Foucaulta o tamtym okresie, to okazuje się, że Nietzsche w latach pięćdziesiątych pociągał filozofów przede wszystkim swoją niefilozoficznością czy może bardziej obokfilozoficznością. Przypomnijmy takie choćby stwierdzenie: „Kiedy otwierasz *Wiedzę radosną* po tym, jak jesteś kształtowany przez wielką i starą tradycję uniwersytecką – Kartezjusza, Kanta, Hegla, Husserla – i trafiasz na te trochę dziwne, obce, swobodne teksty, to mówisz: No cóż, nie zrobię tego, co robią moi współcześni, moi koledzy czy profesorowie, nie potraktuję tego pogardliwie. Jakie maksimum filozoficznej intensywności i jakie współczesne efekty filozoficzne można w tych tekstach znaleźć? To było dla mnie wyzwanie Nietzschego."[3] Dla Foucaulta Nietzsche reprezentował całą twardość i nieugładzoność outsidera, wieśniaka z gór, która pozwalała mu „ze wzruszeniem ramion i bez wyglądania w żaden sposób śmiesznie powiedzieć, z siłą, której nie można zignorować: 'Przestańcie, to wszystko śmieci'."[4] Mówił to wszystko Nietzsche trochę jako filozof, a trochę jako poeta, pozostający gdzieś na samej krawędzi filozoficznego dyskursu. Foucault inspirował, bo był nieakceptowany, pomijany, obłożony dodatkowo klątwą jakiegoś nie do końca zwerbalizowanego wspólnictwa z nazizmem, które starała się atakować jeszcze przed wojną cała grupa Acéphale na czele z Bataille'm. Czym pociągał Nietzsche w tamtym okresie? Innością, metodofobią, idiosynkrazją[5], osobisto-

---

[2] Powiada Ernst Behler wręcz, że po wojnie wokół Nietzschego „zapadło wielkie milczenie". *Nietzsche in the Twentieth Century*, [w:] *The Cambridge Companion to Nietzsche*, ed. Bernd Magnus i Kathleen M. Higgins, Cambridge: Cambridge UP, 1996, s. 289.

[3] Michel Foucault, *Structuralisme et poststructuralisme*, [w:] *Dits et écrits 1954-1988*, D. Defert et F. Ewald (éds.), Paris: Gallimard, 1994, vol. 4 (1980-1988), s. 446.

[4] Michel Foucault, *The Functions of Literature*, [w:] *Politics, Philosophy, Culture*, Lawrence D. Kritzman (ed.), New York: Routledge, 1988, s. 312.

[5] Warto w tym miejscu wspomnieć o interesującej tezie postawionej kiedyś przez Lecha Witkowskiego: idiosynkrazja jako „postmodernistyczny paradygmat dla

ścią tonu, żywością metaforyki, zmiennością stylu, mnogością gatunków, jak również, bardziej filozoficznie, krytyką myślenia opozycyjnego (binarnego), eksponowaniem roli stylu w dyskursie filozoficznym, podkreślaniem perspektywizmu, możliwościami sądzenia pod nieobecność kryteriów etc. etc. Jednak pierwsze fascynacje nie wydają się być tak głębokie – płynęły one raczej z niemożności pogodzenia jego myśli z dominującymi sposobami myślenia we Francji lat pięćdziesiątych.

„Jakiegoż to adwersarza, jakiegoż wroga należy pokonać?"

Nietzsche i błędne koło Pierre'a Klossowskiego już w pierwszym zdaniu pokazuje odmienną stawkę prowadzonych rozważań, stawiając zarazem wyzwanie kilku pokoleniom komentatorów i badaczy Nietzschego: „Oto książka, która świadczyć będzie o rzadkiej ignorancji: jak mówić o 'myśli Nietzschego' nigdy nie odnosząc się do tego, co o nim dotąd powiedziano?"[6] Co więcej, swojej zapowiedzi autor pozostaje wierny, nie wspominając nawet o przełożonej przez siebie monumentalnej pracy Heideggera – zatytułowanej *Nietzsche* właśnie. Już w pochodzącym z 1957 roku tekście *Nietzsche, politeizm i parodia* (który znalazł się później w książce *Un si funestre désir*) Klossowski, nie myśląc jeszcze przypuszczalnie wcale o zbliżającym się nietzscheańskim przełomie, powiadał: „z chwilą gdy podejmujemy próbę objaśnienia jego wypowiedzi (...) każemy mu zawsze powiedzieć więcej i mniej niż powiedział; i to nie w sensie, w jakim zdarza się to zazwyczaj w odniesieniu do każdej innej myśli, czyli w rezultacie zwykłego błędu w patrzeniu, czy też dlatego, że fałszywie określonoby punkt wyjścia; każemy mu mówić więcej niż faktycznie mówi – wówczas gdy się z nim sprzymierzamy, i mniej – wtedy, gdy odrzucamy go czy wypaczamy, z tego prostego powodu, że ściśle mówiąc, nie ma w ogóle punktu wyjścia ani dokładnie wyznaczonego punktu dojścia."[7] Bataille

---

humanistyki". Zob. *Homo idiosincraticus (Richard Rorty, czyli spór o (po)wagę ironii)*, s. 232 i nast., [w:] *Inspiracje postmodernistyczne w humanistyce* pod red. A. Jamroziakowej, Poznań: PWN, 1993.

[6] Pierre Klossowski, *Nietzsche i błędne koło*, tłum. B. Banasiak i K. Matuszewski, Warszawa: Wydawnictwo KR, 1996, s. 53.

[7] Pierre Klossowski, *Nietzsche, politeizm i parodia*, tłum. K. Matuszewski, „Colloquia Communia" 1-3 (36-38), 1988, s. 59-60.

i Blanchot, Klossowski i Deleuze, Derrida i Foucault zdecydowanie „sprzymierzają się z Nietzschem" w aliansie o strategicznym, antyheglowskim znaczeniu, i „każą mu mówić więcej". Niektórzy w tym aliansie tworzą prace komentujące, niektórzy prace wykorzystujące Nietzschego, na jego temat nieomal milcząc. Najlepszym przykładem tej ostatniej strategii może być Michel Foucault, którego cała myśl przesiąknięta jest od początku do końca, jak się zdaje, nietzscheanizmem, a który tę sytuację komentuje w następujący sposób:

> Ja ludzi, których kocham, wykorzystuję. Jedynym znamieniem pokrewieństwa z myślą taką, jak nietzscheańska, jest właśnie jej wykorzystywanie, wykręcanie, zmuszanie do zaciskania zębów, do krzyku. Czy wówczas, zdaniem komentatorów, będzie się wiernym, czy niewiernym, nie ma żadnego znaczenia.[8]

Nietzsche zatem w skrajnych wersjach albo staje się przedmiotem gruntownego – czasem wręcz monograficznego – namysłu (Klossowski, Deleuze), albo cichym wspólnikiem, milcząco zakładanym, do końca nie werbalizowanym horyzontem (Foucault).[9] U Deleuze'a myśl Nietzschego jest przedstawiona jako uporządkowany, antyheglowski system – u Klossowskiego Nietzsche nie przedstawił filozofii, lecz zrodzone ze wsłuchiwania się w samego siebie „wariacje na temat osobisty"[10], obracające się „wokół szaleństwa niczym wokół własnej osi."[11] Bo przecież „Nietzsche od samego początku obawia się tej własnej skłonności, cały jego wysiłek nakierowany jest na zwalczanie nieodpartego uroku, jakim pociąga go Chaos."[12] Rudolf E. Künzli w swoim komentarzu do francuskich interpretacji Nietzschego pisze wręcz, że wedle Klossowskiego u podstaw Nietzschańskiego projektu leży przełożenie semiotyki intelektu na „semiotykę" popędów – „której obcy jest wszelki cel i wszelki sens."[13] Nie będziemy zajmować się tu metafizycznym aspektem interpretacji Klossowskiego, chodzi nam przecież o suge-

---

[8] Michel Foucault, *Gry władzy*, tłum. T. Komendant, „Literatura na Świecie", 6(203)/1988, s. 320.

[9] I nie jest chyba przypadkiem, że w gwałtownie „antynietzscheańskiej" (w znaczeniu – skierowanej przeciwko „nietzscheanistom", a nie Nietzschemu samemu) książce Luca Ferry i Alain Renauta, *La pensée 68: Essai sur l'antihumanisme contemporaine* (Paris: Gallimard, 1985) przykładem „francuskiego nietzscheanizmu" jest właśnie Michel Foucault.

[10] Pierre Klossowski, *Nietzsche, politeizm i parodia*, *op. cit.*, s. 60.

[11] Pierre Klossowski, *Nietzsche i błędne koło*, *op. cit.*, s. 54.

[12] *Ibidem*, s. 54.

[13] Rudolf E. Künzli, *Nietzsche i semiologia: nowe kierunki we francuskich interpretacjach Nietzschego*, tłum. P. Pieniążek w *Nietzsche 1900-2000* po red. Artura Przybysławskiego, Kraków: Aureus, 1997, s. 278.

rowane przez nią nowe czy też po prostu inne miejsce i rolę filozofa w kulturze. Wracając jeszcze na moment do tekstu poprzedzającego o kilkanaście lat książkę o Nietzschem: Klossowski widzi w nim walkę toczącą się w Nietzschem między poetą a uczonym, wizjonerem a moralistą, przy czym kluczowy moment to pojawienie się postaci Zaratustry, która ma być wyzwaniem rzuconym przez Nietzschego-wizjonera Nietzschemu-profesorowi i człowiekowi pióra; dodaje dalej – „tym, którzy działają, trzeba pozwolić wierzyć, że coś zmieniają: czyż Nietzsche nie mówi, że to nie ludzie czynu, lecz kontemplatorzy nadają rzeczom wartość, i że ludzie czynu działają tylko na mocy oceny dostarczonej przez kontemplatorów?"[14] Wygrana Nietzschego-wizjonera w tych zmaganiach nie pozostaje bez wpływu na prezentowany ideał filozofa.[15]

Energetyczna, popędowa interpretacja Klossowskiego pyta za Nietzschem o to, kim może być filozof. Pytał Nietzsche: „Czy filozof jest jeszcze dzisiaj możliwy? Czy to, co wiemy, jest nazbyt rozległe? Czy nie jest raczej prawdopodobne, że nie może on wszystkiego ogarnąć spojrzeniem, i to tym [mniej], im bardziej będzie skrupulatny? O ile nie jest *zbyt późno*, skoro jego najlepszy czas będzie czasem minionym. A przynajmniej zniszczonym, zdegradowanym, zdegenerowanym w ten sposób, że jego *sąd o wartości* niczego nie będzie oznaczał? W przeciwnym razie stanie się on *dyletantem* zaopatrzonym w tysiąc masek, a utraciwszy wielki patos, szacunek dla samego siebie – będzie dobry, subtelny, świadomy. Wystarczy – ani nie rządzi, ani nie rozkazuje". I dalej, w tym samym duchu: „Co oznacza dziś dla nas istnienie filozoficzne? Czy nie jest to niemal sposób na zręczne wycofanie się? swego rodzaju ucieczka, czy

---

[14] Pierre Klossowski, *Nietzsche, politeizm i parodia*, *op. cit.*, s. 63.

[15] Przypomnijmy słowa Krzysztofa Matuszewskiego z doskonałej książki *Wśród demonów i pozorów. Monomania Pierre'a Klossowskiego* (Warszawa: Spacja, 1995): Zgodnie z tradycją klasyczną „filozofia musi być w pewnym sensie zarazem pedagogiką, inaczej traci swą prawomocność, staje się anachroniczną dywagacją, skandalem w porządku określających powinności myśliciela celów. Klossowski nie czuje się skrępowany milczącą deklaracją lojalności wobec *ratio* jaka od czasów Platona jest warunkiem filozoficznej inicjacji. (...) Zamysł Klossowskiego nie pozostaje w żadnym związku z pedagogicznym wymiarem, jaki zasymilowała filozofia". I nieco dalej – rzecz kluczowa dla ducha moich rozważań: „odejście od społecznie i kulturowo aprobowanych sposobów określania siebie i roli, jaką ma się do odegrania, zmienia naturalnie charakter stawki dotyczącej ludzkiej egzystencji" (s. 22-23).

Ojcowie takiej postawy to oprócz Nietzschego, dodajmy, również Kierkegaard i de Sade. W odniesieniu do Deleuze'a i jego ujęcia roli filozofa padają na przykład takie oto słowa: *scélerat* (zbrodniarz), *subversif* (wywrotowiec), *sournois* (mruk), *instable* (człowiek chwiejny) oraz *stoïcien*, *perverse*, *simulateur*, *cynique*, *hermétique*, *acteur*, *humoriste*, *artiste* – czego już z pewnością nie warto przekładać... Zob. Jean-Noël Vuarnet, *Metamorphoses de Sophie*, „L'Arc", 49.

prawdopodobne jest, że ktoś, kto żyje w ten sposób na uboczu i w prostocie, wskazał najlepszą drogę do siebie?". Rzecz jednak nie do końca w tym, co pisze Nietzsche – bowiem można przecież znaleźć wiele przeciwstawnych stwierdzeń w jego dziele[16]; rzecz raczej w tym, jakie fragmenty przywołuje w interesującym nas tu kontekście Klossowski i co z nich wynika dla aktualnych i bieżących filozoficznych wyborów. „Wystarczy – ani nie rządzi, ani nie rozkazuje"... W zestawieniu z wypowiedziami wybieranymi przez powojennych „heglistów" intencja jest zupełnie inna. A z perspektywy energetycznej kluczowy fragment pochodzi z Nietzschego *Pism pozostałych. 1876-1889*:

> Ale i u wielkich filozofów występuje ta niewinność: nie uświadamiają sobie oni, że *mówią o sobie*, mniemają, że chodzi o „prawdę" – w istocie zaś chodzi o nich. Lub raczej: ich najgwałtowniejszy popęd wydobywa się na światło dzienne ze skrajną bezwstydnością i niewinnością zasadniczego popędu – to *on* chce być panem i gdzie to tylko możliwe celem wszelkich rzeczy, wszelkich procesów! Filozof jest tylko swego rodzaju okazją i umożliwieniem tego, by *popęd dochodził do głosu*.[17]

To tutaj chcę widzieć kluczowe intuicje i zasadniczą motywację odczytania Klossowskiego w interesujących mnie kwestiach. To tutaj partykularność, indywidualność i jednostkowość, idiosynkrazyjność myśli filozoficznej przeciwstawiona jest z największą mocą jej uniwersalności, to tutaj Nietzsche mówi o filozofie swoim mocnym, antyheglowskim głosem. Filozof to tylko „swego rodzaju okazja", dzięki której mówi obecny w nas popęd, to dziedzina indywidualnych dramatów, marzeń, szaleństw i obsesji; to ekspresja tego, co partykularne, a nie badanie tego, co uniwersalne. Jakże daleko odbiega ten obraz od postaci heglowskiego dialektyka! Klossowski korzysta z podobnych opozycji i odwołuje się do klasycznych motywów, kiedy pyta, czy filozof ma być „jasnowzrocznym i bezsilnym obserwatorem zdarzeń" czy też ma „interweniować bezpośrednio". A jeśli miałby interweniować bezpośrednio, to jak – za pośrednictwem analiz, deklaracji, ostrzeżeń czy stymulacji?[18] Filozofowie mają jedynie interpretować swe suwerenne popędy, a oznacza to, że „Nietzsche zwyczajnie i po prostu odrzuca postawę filozofa uczącego. Drwi sobie, że nie jest filozofem, jeśli rozumieć przez to

---

[16] „Tej najbardziej aluzyjnej prozie, jaka kiedykolwiek powstała w języku niemieckim", powie Klossowski.

[17] Friedrich Nietzsche, *Pisma pozostałe 1876-1889*, tłum. B. Baran, Kraków: inter esse 1994, s. 117-118. Fragment przywoływany przez Klossowskiego w rozdziale „Walka z kulturą".

[18] Zob. Pierre Klossowski, *Nietzsche i błędne koło*, *op. cit.*, s. 61-62.

myśliciela, który myśli i naucza *w trosce* o ludzką kondycję. Właśnie to zwalcza i niszczy, można by rzec, 'zwija budę'."[19] Dopowiedzmy, jaką to „budę" zwija Nietzsche: to buda platońsko-kantowsko-heglowska, w ramach której filozofia, po pierwsze, gruntuje inne dziedziny kultury oraz, po drugie, jest zorientowana społecznie. Postawa filozofa uczącego wywodzi się od Sokratesa rozmawiającego na agorze z mieszkańcami Aten, zanim jeszcze dyskurs filozoficzny nie okrzepł najpierw w dialogicznej postaci nadanej mu przez Platona, a potem już nie w dialogicznej, a traktatowej formie, jaką nadał mu Arystoteles. W gwałtownym, antyheglowskim ruchu, Nietzsche ani nie chce myśleć przez krępujący indywidualność pryzmat „troski o ludzką kondycję", ani nie chce być tradycyjnym filozofem „uczącym". A przynajmniej taką rolę i takie intencje przypisuje mu Klossowski. „Jakiegoż to *adwersarza*, jakiegoż to *wroga należy pokonać*? Im bowiem lepiej myśl potrafi go osaczyć, powie Klossowski, tym więcej zgromadzi siły. Wskazanie go oznacza wytworzenie własnej przestrzeni, poszerzenie jej, oddychanie nią."[20]

I właśnie w tym pytaniu widzę klucz do nietzscheańskiego zwrotu we francuskiej filozofii: wrogiem całego analizowanego tu pokolenia staje się Hegel; to przeciw niemu zbiera się siły i argumenty, to jego się osacza, to dzięki niemu wytwarza się własną przestrzeń. Przypomnijmy, kolejny raz, jak to ujął w imieniu swojej generacji Michel Foucault w inauguracyjnym wykładzie w Collège de France w roku 1970 – gdy batalia z Heglem toczona Nietzscheańską bronią została już wygrana: „cała nasza epoka (...) próbuje uwolnić się od Hegla."[21]

„Między Heglem a Nietzschem nie może być kompromisu"

Klossowski jeszcze raz: „jakiegoż to *adwersarza*, jakiegoż to *wroga należy pokonać?*" – Gilles Deleuze w swoim studium *Nietzsche i filozofia*, jest przekonany, że u Nietzschego postacią taką był Hegel.[22] Filozofia Nietzschego ma mieć „zdecydowanie anty-

---

[19] *Ibidem*, s. 62.
[20] *Ibidem*, s. 64.
[21] Michel Foucault, , *L'ordre du discours*, Paris: Gallimard, 1971, s. 74.
[22] W *Différence et répétition* Deleuze składa Klossowskiemu hołd za „odnowienie interpretacji Nietzschego" odwołując się do dwóch jego tekstów: *Nietzsche, politeizm i parodia* (odczytu z Collège de Philosophie z 1957 roku, a wydanego w 1963

dialektyczny charakter", jego dzieło „przeniknięte jest antyheglizmem niczym wątkiem agresywności", jego pluralizm jest dla dialektyki „jej najbardziej zaciekłym wrogiem" i „jedynym wielkim wrogiem."[23] Między Heglem a Nietzschem „nie może być kompromisu", a filozofia Nietzschego to „absolutna antydialektyka."[24] Lub inaczej jeszcze:

> Nie można zrozumieć całości dzieła Nietzschego, o ile nie dostrzega się „przeciw komu" zwrócone są jego główne pojęcia. Wątki heglowskie są obecne w tym dziele niczym wróg, którego ono zwalcza.[25]

A zatem kontekst jest zupełnie jawny: wspólnym wrogiem Nietzschego i Deleuze'a jest dialektyka i Hegel.[26] Nietzsche u Deleuze'a to lekkość, przyjemność, afirmacja, radość, nieodpowiedzialność; Hegel i dialektyka to ciężar, praca, negacja, obowiązek i odpowiedzialność. Nietzsche zastępuje „spekulatywny żywioł negacji" –

---

w *Un si funestre désir*) oraz *Oubli et anamnèse dans l'experience vécue de l'éternel retour du Même*, wygłoszonego w Royaumont w 1964 roku, a wznowionego w *Nietzschem i błędnym kole*. Zob. Gilles Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, tłum. B. Banasiak i K. Matuszewski, Warszawa: KR, 1997, s. 102-103.

[23] Gilles Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, tłum. B. Banasiak, Warszawa: Spacja/Pavo, 1993, s. 12-13.

[24] *Ibidem*, s. 205.

[25] *Ibidem*, s. 171.

[26] W interpretacjach relacji Deleuze/Hegel/Nietzsche można wyróżnić przynajmniej dwa stanowiska: wedle jednego z nich Deleuze odczytuje Nietzschego charakteryzując swoje własne stanowisko i występuje przeciwko Heglowi i jego dialektyce (zob. np. Ronald Bogue, *Deleuze and Guattari*, London: Routledge, 1989, rozdział „Deleuze's Nietzsche" czy Michael S. Roth w przywoływanej już książce *Knowing and History*, w rozdziale „Styles of Delegitimation: Nietzsche, Deleuze, and Foucault"); wedle drugiego wybiera on oprócz strategii całkowitej opozycji wobec Hegla równolegle strategię inną: „odmawia walki na własnym terenie Hegla", stara się "zapomnieć o dialektyce" (zob. np. Michael Hardt, *Gilles Deleuze: An Apprenticeship in Philosophy*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993, rozdział „Nietzschean Ethics"). Deleuze w tym ujęciu ma się starać o zniszczenie binarnego charakteru swoich i Nietzschego stanowisk z Heglem tak, aby Nietzsche jako „anty-Hegel" nie sugerował początku nowego procesu dialektycznego. Alan Schrift w *Nietzsche's French Legacy* wybiera wariant pełnej opozycyjności relacji Hegel/Nietzsche u Deleuze'a. Problem, o który mi tu chodzi – problem możliwości występowania nietzscheanistów „przeciwko Heglowi" – chyba najdobitniej oddaje Judith P. Butler: „The question that emerges in a consideration of these post-Heglians [tutaj: Derrida i Foucault, ale można to odnieść również do Deleuze'a – M.K.] is whether the 'post-' is a relationship that differentiates or binds or possibly does both at once. On the one hand, *references to a 'break' with Hegel are almost always impossible*, if only because Hegel has made the very notion of 'breaking with' into the central tenet of his dialectics. To break with Hegel and yet to escape being cast into his all-encompassing net of interrelations requires finding a way *to be different from Hegel* that he himself cannot account for" (*Subjects of Desire. Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, New York: Columbia UP, 1987, s. 183-84, kursywa moja – M.K.).

„praktycznym żywiołem różnicy: przedmiotem afirmacji i przyjemności" (przy czym obok negacji/różnicy równie ważne jest zawarte tu przeciwieństwo spekulatywny/praktyczny). Powiada Deleuze:

> (...) dialektyka jest pracą, [Nietzscheański] empiryzm zaś przyjemnością. A kto powiedział, że więcej myśli tkwi w pracy niż w przyjemności? (...) Nietzscheańskie „tak" przeciwstawia się dialektycznemu „nie", afirmacja – dialektycznej negacji, różnica – dialektycznej sprzeczności, radość, przyjemność – dialektycznej pracy, lekkość, taniec – dialektycznej ociężałości, piękna nieodpowiedzialność – dialektycznym obowiązkom. Empiryczne poczucie różnicy, krótko mówiąc, hierarchia, to zasadnicza siła napędowa idei skuteczniejszej i głębszej niż wszelkie myślenie sprzeczności.[27]

Tutaj padają najważniejsze dla mnie przeciwstawienia, wskazujące na to, co u Nietzschego Deleuze'a jest najistotniejsze gdy chodzi o autowizerunek filozofa. Deleuze stara się nie „dialektyzować" Nietzschego w swoim odczytaniu, stara się nie prowadzić walki na przez niego wybranym terenie („wycofuje swą stawkę z gry, która nie jest jego grą"), stąd Nietzscheańskie człony przeciwstawień wydają się paradoksalne i niefilozoficzne. Jeśli z jednej strony staje dialektyczna negacja, to z drugiej różnicująca afirmacja i odpowiadająca jej „etyka radości". Myśl musi stać się „lekka", „afirmatywna", „tańcząca" – ma w końcu „wykluczać wszelką negatywność."[28] Deleuze prezentuje w *Nietzschem i filozofii* dwa spojrzenia na kulturę: jedno z punktu widzenia posthistorii i drugie z punktu widzenia historii. Kultura w jego ujęciu jest aktywnością gatunkową człowieka, a jako swój ostateczny cel wytwarza indywiduum. Owym ostatecznym wytworem aktywności gatunkowej nie jest człowiek odpowiedzialny czy człowiek moralny, lecz człowiek „autonomiczny i nadmoralny", który nie jest już odpowiedzialny wobec żadnego trybunału. Wytworem kultury z perspektywy posthistorii jest suwerenna, autonomiczna jednostka:

> Wytworem kultury nie jest człowiek, który podlega prawu, lecz suwerenne indywiduum, prawodawca, który określa się przez swój wpływ na siebie samego, na przeznaczenie, na prawo: wolny, lekki, *nieodpowiedzialny*. U Nietzschego pojęcie odpowiedzialności, nawet w swej postaci wyższej, ma ograniczoną wartość zwykłego środka: autonomiczne indywiduum nie jest już odpowiedzialne za swe siły reaktywne przed sprawiedliwością, jest ich panem, suwerenem, prawodawcą, autorem i aktorem. To ono mówi, nie ma zaś *odpowiadać*.[29]

---

[27] Gilles Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, *op. cit.*, s. 13-14.
[28] *Ibidem*, s. 41.
[29] *Ibidem*, s. 144.

Autonomiczne – wolne, lekkie, nieodpowiedzialne – indywiduum miałoby być posthistorycznym wytworem długiej aktywności gatunkowej. Tu pojawia się druga perspektywa, pominięta perspektywa rzeczywistości i historii, „faktyczny tryumf sił niższych i reaktywnych". Proste przejście od prehistorii do posthistorii nie miało miejsca, a suwerenne indywiduum ginie „w nocy przyszłości."[30] Deleuze odwołując się do opozycji tego, który musi odpowiadać i tego, który odpowiadać nie musi (czyli *le maître, le souverain, le législateur, l'auteur* i *l'acteur*), tworzy więc swoją filozofię historii. Tam, gdzie miałaby mieć miejsce gatunkowa aktywność, historia oddaje pole rasom, ludom, klasom, Kościołom i państwu, a w konsekwencji tego „w miejsce suwerennego indywiduum jako wytworu kultury historia pokazuje własny wytwór, człowieka obłaskawionego."[31] Człowiek ma być zwierzęciem stadnym, uległym, obłaskawionym, którego siły reaktywne mają być posłuszne. Kultura staje się tresurą na rzecz „stada". A przypomnijmy w tym miejscu komentarz Deleuze'a do stwierdzenia Nietzschego „chciałem osiągnąć poczucie pełnej nieodpowiedzialności, uczynić siebie niezależnym od pochwały i nagany, od teraźniejszości i przeszłości": „nieodpowiedzialność, najszlachetniejszy i najpiękniejszy sekret Nietzschego."[32] Zreinterpretowana na potrzeby Deleuze'a opozycja odpowiedzialność/ nieodpowiedzialność odgrywa w *Nietzschem i filozofii*, jak się zdaję, rolę kluczową.

Deleuze atakuje Nietzscheańską bronią dialektykę twierdząc między innymi, że unika ona postawienia przedwstępnego pytania: „*Kto* ma prowadzić krytykę, kto jest zdolny ją prowadzić? Mówi się nam o rozumie, duchu, samoświadomości, człowieku; ale o *kogo* chodzi we wszystkich tych pojęciach?"[33] Pytanie: „kto?" jest najważniejsze – dialektyka korzysta z par pojęć uniwersalne/ jednostkowe, skończone/ nieskończone, ogólne/szczególne, które są tylko symptomami, a pytać trzeba „kto jest tym jednostkowym, szczególnym, skończonym!"[34] Kto jest tym podmiotem, jakie to są siły? Rozwiązania dialektyki są fikcyjne, powiada Deleuze, bowiem same jej problemy są fikcyjne, skoro symptomy traktuje abstrakcyjnie. Nietzsche w spójnym i całościowym, wręcz systematycznym ujęciu Deleuze'a[35] przeciwstawia się wszelkiej myśli zdającej się na

---

30 *Ibidem*, s. 145.
31 *Ibidem*, s. 145.
32 *Ibidem*, s. 26.
33 Gilles Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, *op. cit.*, s. 94.
34 *Ibidem*, s. 165.
35 Niektórzy komentatorzy wręcz zarzucają Deleuze'owi przesadną systematyzację myśli Nietzschego: np. James J. Winchester, *Nietzsche's Aesthetic Turn. Reading Nietzsche after Heidegger, Deleuze, Derrida*, Albany: SUNY Press, 1994, s. 72.

moc tego, co negatywne, przeciwstawia się wszelkiej myśli, „która porusza się w żywiole tego, co negatywne, która posługuje się negacją jako siłą napędową, mocą i jakością. (...) Słynnej pozytywności tego, co negatywne, Nietzsche przeciwstawia swe własne odkrycie: negatywność tego, co pozytywne."[36] Nie ma problemów ze zidentyfikowaniem wroga, jakiego zwalcza Nietzsche: filozofia ma stać się sztuką interpretowania i oceniania, stawiającą wobec wszystkiego pytanie „kto?". Afirmacja wielości, stawania się i przypadku – tak widzi Deleuze sens filozofii Nietzschego. „Lekkość tego, co afirmuje, przeciw ciężarowi tego, co negatywne; zabawy woli mocy przeciw pracy dialektyki; afirmacja afirmacji przeciw owej słynnej negacji negacji", napisze Deleuze kończąc książkę. (Wyszukana u Nietzschego i wyeksponowana przez Deleuze'a postać filozofa została następnie poparta serią cytatów w bardziej popularnej książce poświęconej Nietzschemu, wydanej w serii „Philosophes" w 1965 roku. Otóż w pierwszej części przywoływanych fragmentów znajduje się podrozdział „kim jest filozof?". Przywołajmy tylko tytuły wybranych tekstów: *le philosophe masqué, le philosophe critique, le philosophe intempestif, le philosophe, physiologiste et médecin* oraz *le philosophe, inventeur de possibilités de vie* i *le philosophe législateur*.[37] Po samych tytułach widać, jaki model filozofa – spośród wielu możliwych – promować będzie ten popularny przewodnik po Nietzschem. By odwołać się do *Ecce homo*: „ostatnią rzeczą, jaką ja sam bym obiecywał, byłoby 'ulepszanie' ludzkości"[38]...)

Podsumujmy tych kilka uwag. Po pierwsze, wyraźnie wskazanym wrogiem Deleuze'a i odczytywanego przez niego Nietzschego jest Hegel z *Fenomenologii ducha*, zwłaszcza z rozdziału o dialektyce panowania i niewoli – a więc Hegel odczytany i spopularyzowany przez Alexandre'a Kojève'a.[39] Dialektyka to „gminna spekulacja", a spod heglowskiego obrazu pana ma zawsze wyzierać niewolnik, tak jak spod deleuzjańskiego obrazu Hegla zawsze wyziera ten fundujący dla powojennej myśli francuskiej fragment z Hegla, chociaż czytany poprzez *Genealogię moralności*.[40] Po drugie, zdecydo-

---

36 *Ibidem*, s. 189.

37 Gilles Deleuze, *Nietzsche: sa vie, son oeuvre*, Paris: PUF, 1965, s. 49-58.

38 Friedrich Nietzsche, *Ecce homo*, tłum. B. Baran, Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński, 1996, „Przedmowa", 2, s. 14.

39 „Antropologistyczne odczytanie Hegla" przeprowadzone przez Kojève'a piętnuje Derrida w *Kresie człowieka*, wiążąc je z powojenną filozofią we Francji: „Wskutek swej jednostronności antropologistyczne odczytanie Hegla, Husserla i Heideggera było błędem, być może najpoważniejszym. Właśnie to odczytanie zasiliło swoimi najlepszymi zasobami pojęciowymi powojenną myślą francuską". Zob. Jacques Derrida, *Pismo filozofii*, tłum. B. Banasiak, Kraków: inter esse, 1992, s. 137.

40 Oto, jak ujmował swoje miejsce w powojennej filozofii francuskiej Deleuze w swoich *Dialogues* z Claire Parnet: „Zacząłem więc od historii filozofii – kiedy jesz-

wanie antyheglowskie są kluczowe słowa tego błyskotliwego studium: afirmatywność, lekkość, taniec, radość, nieodpowiedzialność, słowa prowadzące wprost do kolejnego pokolenia francuskich filozofów, pokolenia filozofów „różnicy" (które jednak po raz pierwszy pojawiły się chyba na marginesie obcowania z myślą Hegla i Nietzschego u Georges'a Bataille'a już wcześniej, o czym piszemy w oddzielnym rozdziale).[41] Po trzecie, nie jest dla nas najważniejsza sama w sobie powolna zmiana francuskiego „mistrza myślenia"; coraz śmielsze igraszki z Heglem – bo jakże inaczej nazwać niektóre stwierdzenia Klossowskiego czy Deleuze'a, a przedtem Bataille'a i Blanchota (z zaproponowanym przez niego pojęciem *écriture fragmentaire* u Nietzschego[42]) – pokazują, że żadna hegemonia nie trwa długo, jest to jednak w kulturze francuskiej rzecz jakoś oczywista; pokazują one jednak nowe tereny, na które już śmiało wkroczy myśl ponowoczesna. Do pewnego stopnia ekscentryczność odczytania Deleuze'a i Klossowskiego zostanie potraktowana jako model, wzór i źródło inspiracji dla Derridy, Foucaulta czy Lyotarda. W różnym stopniu będą oni nietzscheańscy i w różnym stopniu o Nietzschem będą pisać. Foucault poświęcił mu przecież tylko dwa krótkie teksty (*Nietzsche, la généalogie, l'histoire* i *Nietzsche, Freud, Marks*), a jednak cała jego myśl jest, jak wspominaliśmy, nietzscheanizmem przeniknięta; Lyotard o nim w *Economie libidinale* wspomina niewiele, a jest to przecież gwałtowny wybuch nietzscheanizmu, książka „zła", jak o niej później powie w swoich autobiograficznych *Pérégrinations*; Derrida posłuży się

---

cze wciąż była zalecana. Ze swojej strony nie widziałem żadnej możliwości wyrwania się. Nie mogłem znieść Kartezjusza, jego dualizmów i Cogito, ani Hegla, jego triady i operacji negacji. Lubiłem natomiast pisarzy, którzy wydawali mi się częścią historii filozofii, lecz którzy zarazem wymykali się jej pod jakimś względem, bądź też całkowicie: Lukrecjusza, Spinozę, Hume'a, Nietzschego, Bergsona". Gilles Deleuze i Claire Parnet, *Dialogues*, trans. H. Tomlinson i B. Habberjon, New York: Columbia UP, 1987, s. 14-15. Przypomnijmy, że tak jak w przypadku Foucaulta i Derridy, również i jego nauczycielem był Jean Hyppolite... A czytanie Hegla (oraz Husserla i Heideggera) było „scholastyką gorszą od scholastyki średniowiecznej" (s. 12).

[41] O wpływie studium Deleuze'a na francuskie odczytania Nietzschego zob. wstęp do: Sarah Kofman, *Nietzsche and Metaphor*, trans. D. Large, London: Athlone Press, 1993, s. vii-xl.

[42] Bodaj najważniejsze są rozważania Blanchota poświęcone „pismu fragmentarycznemu" z *L'Entretien infini* (Paris: Gallimard, 1969). „Pismo fragmentaryczne" odrzuca system, jedność, dialektykę i jest nieskończonym ruchem myśli, ignorującym sprzeczność, nie negującym i zarazem nie afirmującym, wyrażającym wielość i pluralność. Zob. część *Nietzsche i pismo fragmentaryczne*, [w:] The *Infinite Conversation*, trans. Susan Hanson, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993, s. 151-170. Zarówno *L'Espace littéraire*, jak i *L'Entretien infini* stanowią w dużej mierze rozmowę Blanchota z Bataillem, którego odczytanie Hegla jest bliskie odczytaniu Blanchota, który z kolei mocno przeciwstawiał się „heglizacji" Nietzschego.

Nietzschem w swoich wieloletnich zmaganiach z Heideggerem, ale pośrednio z całą „metafizyką" na czele z Platonem i Heglem. Ważne jest jednak również coś innego: oto po raz pierwszy w sposób tak zdecydowany i tak jednoznaczny dowartościowana została zupełnie nowa w tamtym okresie postawa w filozofii: z propozycji Klossowskiego i Deleuze'a czytania Nietzschego wyczytać można przecież pewną konsekwentną propozycję miejsca filozofa w kulturze.[43]

Rację ma Richard Rorty, kiedy wydziela „ponietzscheańską" filozofię w kulturze europejskiej i amerykańskiej, stało się bowiem oto możliwe coś, co uprzednio w kanonie postępowań filozoficznych się nie mieściło. Jeżeli dzisiaj o opowieściach filozoficznych (narracjach, historiach czy mikrologiach) mówimy jako o tworach „filozoficznych" właśnie, to ewolucja samego pojęcia „filozofia" jawi się jako bardzo głęboka.[44] I za Nietzschem trzeba umieścić dużą część, jeśli wręcz nie całość, tak zwanej myśli ponowoczesnej. Pod wieloma względami – być może – samo określenie „nietzscheańska" byłoby synonimiczne w stosunku do „ponowoczesna". Ponowocześni są z Nietzschem w tak bliskim pokrewieństwie, że często nie chcą i nie mogą tego dostrzec. Bodaj najbardziej świadom tego pokrewieństwa był Michel Foucault, który nie pragnął, jak Derrida, Nietzschego „przekraczać" i pozostawiać w domkniętym rozdziale „zachodniej metafizyki". „Jedynym znamieniem pokrewieństwa z myślą taką, jak nietzscheańska, jest właśnie jej wykorzystywanie, wykręcanie, zmuszanie do zaciskania zębów, do krzyku", by przypomnieć jeszcze raz ten fragment. Chciałbym jednak podkreślić raz jeszcze, że ponowocześni są nietzscheańscy w sensie przypisywanym Nietzschemu przez Deleuze'a czy Klossowskiego (również w sensie przypisywanym mu dobre dwadzieścia lat później w głośnej interpretacji Alexandra Nehamasa, *Nietzsche: Life as Literature*). Co to znaczy, gdyby chcieć pozbyć się na moment krępującego gorsetu filozoficznych określeń?

---

[43] I muszę się tu zgodzić z Jean-Noël Vuarnet'em, kiedy powiada wprost: *„la pensée de Gilles Deleuze joue et pose nouvellement la question des rapports réciproques de la philosophie, de la lecture et de l'existence – la question du statut de l'interprète"* (*Metamorphoses de Sophie*, *op. cit.*, s. 31).

[44] Powiada Krzysztof Matuszewski nie bez słuszności w swojej *Pato(s)logii Nietzschego* ([w:] Pierre Klossowski, *Nietzsche i błędne koło, op. cit.*): „Tak więc wraz z Nietzschem samo pojęcie filozofii staje się problematyczne. Jeśli dla określenia myśli Nietzschego wciąż jeszcze pragniemy posługiwać się tym pojęciem, zgodzić się musimy na – niezbędną przy charakteryzowaniu nietzscheańskiego przypadku – radykalną, wywrotową względem tradycji zmianę podpadającej pod nie treści. Jeśli zaś słowo *filozofia* odsyła w naszym przekonaniu jednoznacznie do działalności, jaką parali się Arystoteles, Kant czy Hegel, to przedsięwzięcie Nietzschego, oparte na dymisji udzielonej intelektowi, traktowanemu przez klasyków jako warunek możliwości filozofii, nie mogłoby już uchodzić za filozoficzne" (s. 36).

Jak wspominałem na początku książki, taki proponowany na początku lat sześćdziesiątych wybór filozoficzny jest wyborem moralnym i politycznym, dokonanym na marginesie wydarzeń politycznych, społecznych, ideologicznych Francji pierwszej połowy lat sześćdziesiątych: filozof przestaje uznawać za swoją „heglowską" (w wydaniu Kojève'a) misję niezbędnego uczestnictwa w wielkich przemianach historycznych. Wraz z przejściem od Hegla do Nietzschego (oraz Freuda i Marksa) nastąpiła istotna zmiana autowizerunku filozofa w kulturze. Odpowiedź podsuwana przez Nietzschego w odczytaniu jego nowych interpretatorów jest niezwykle ważna z perspektywy pytań o ten autowizerunek, a pierwsze, najważniejsze posunięcia wykonali właśnie Klossowski i Deleuze kreśląc obraz na nowo odczytywanego Nietzschego.

Hegel z *Fenomenologii* przede wszystkim miał wiązać filozofię ze zmianami zachodzącymi w otaczającym świecie: pokazywał, że pewne propozycje polityczne mogą być uprawomocniane przez propozycje filozoficzne, a filozoficzne poznanie może prowadzić do politycznych zmian. Jednak związek ten nie odpowiadał młodszemu pokoleniu filozofów francuskich. Szeroko opisuje tę sytuację na własnym przykładzie Michel Foucault, choćby w rozmowie z Duccio Trombadori'm. Potrzeby „odrzucenia świata, w którym żyliśmy", powiada, z pewnością nie zaspokajała filozofia Heglowska.[45] A było to pokolenie młodych intelektualistów, którym doświadczenie wojenne ukazało konieczność i pilność stworzenia społeczeństwa radykalnie innego od tego, które „przyjęło nazizm, sprostytuowało się przed nim, a następnie wyszło z niego *en masse* z de Gaulle'm". Świat miał być inny, inne miało być społeczeństwo, inna miała być filozofia. Tak radykalne zmiany nie znajdowały uprawomocnienia w myśli Heglowskiej, ani, z drugiej strony, w fenomenologii. Szansę uwolnienia się zarazem od wszystkiego tego dawał Nietzsche.[46] I kiedy Foucault wymienia autorów, którzy byli dla niego najważniejsi, nie tyle uformowali go, co umożliwili mu wykroczenie poza filozoficzne wykształcenie uniwersyteckie, to na

---

[45] Michel Foucault, *Entretien avec Michel Foucault*, [w:] *Dits et écrits*, *op. cit.*, vol. 4, s. 50

[46] Bo Nietzsche (podobnie jak Kierkegaard, a wśród poetów Artaud i Kleist) to był *pathos*, a nie *logos* – „osobiste zaangażowanie, doświadczenie cierpienia" – jak napisze Jean-Jacques Lecercle w *Philosophy through the Looking-Glass. Language, Nonsense, Desire* (London: Hutchinson, 1985, s. 162). Bo Nietzsche – jak przypomni z kolei Deleuze w rozmowach z Claire Parnet – to ujmowanie pisania, sztuki i polityki „już nie jako harmonijnego rozwoju formy i dobrze uporządkowane formowanie przedmiotu, jak chcieli Goethe, Schiller czy Hegel, ale jako następujące po sobie stany katatoniczne i okresy skrajnego pośpiechu, zawieszeń i przyspieszeń, współistnienia zmiennych prędkości (...)" (Gilles Deleuze, *Dialogues*, *op. cit.*, s. 95).

pierwszym miejscu pojawia się Nietzsche, a dalej Bataille, Blanchot i Klossowski, wierni i wieloletni Nietzschego czytelnicy i komentatorzy. Fascynowało Foucaulta u nich nie „konstruowanie systemów", a „osobiste doświadczenia."[47] To oni pozwolili mu uwolnić się od Hegla i fenomenologii, tych wielkich, filozoficznych pomników, którymi zajmować się musiał w okresie filozoficznego, uniwersyteckiego formowania.[48] Wybór: nie zostać profesorem filozofii (nie zostać heglistą, jak go podówczas rozumiał Foucault) i zarazem nie zostać egzystencjalistą, skierował go ku pisarzom, którzy „nie byli 'filozofami' w instytucjonalnym sensie tego terminu."[49] Nietzsche, Bataille, Blanchot – to była „szansa" na uwolnienie się z więzów tradycyjnej filozofii, nowa możliwość „wyjścia" z niej.[50]

Pytania o postęp w historii, pytania o jedną, odcyfrowywaną przez filozofów „Historię" i o jej sens w teraźniejszości stały po stronie powojennego francuskiego heglizmu; z drugiej strony wizja Nietzschego mogła dawać jedynie wielość oddzielnych i nie dających się stotalizować drobnych „historii", tworzonych w oparciu o różniące się od siebie „perspektywy". Wokół pytań o zmianę historyczną, postęp, i klarowny w heglowskim ujęciu związek między myśleniem filozoficznym, a aktywnością polityczną w postaci filozofa rozpoczął się spór, w którym wykuwany dopiero nietzscheanizm dawał argumenty przeciwko dobrze instytucjonalnie ulokowanemu heglizmowi. Przypomnijmy krótko, jak (w *Theatrum philosophicum*, eseju o Deleuze'ie) Foucault przeciwstawiał Heglowską, dialektyczną wizję historii – jej ujęciu Nietzscheańskiemu, genealogicznemu: „Aby uwolnić różnicę potrzeba myśli bez sprzeczności, bez dialektyki, bez negacji: myśli, która akceptuje rozbieżność; myśli afirmatywnej, której instrumentem jest rozdzielenie; myśli wielości.

---

[47] Michel Foucault, *Entretien avec Michel Foucault*, [w:] *Dits et écrits*, *op. cit.*, vol. 4, s. 43.

[48] Pierre Bourdieu (w głośnej, wydanej we Francji w 1984 roku książce poświęconej francuskiej inteligencji i francuskim intelektualistom, *Homo Academicus*) powiada po prostu, że Foucault znajduje w Nietzschem „możliwego do przyjęcia filozoficznego sponsora społecznie nieprawdopodobnej kombinacji osiąganej przez siebie artystycznej transgresji i naukowej inwencji". *Homo Academicus*, trans. P. Collier, Cambridge: Polity Press, 1988, s. xxiv.

[49] Michel Foucault, *Entretien avec Michel Foucault*, [w:] *Dits et écrits*, *op. cit.*, vol. 4, s. 43.

[50] Powiadał gdzie indziej Foucault o Nietzschem: „był dla mnie objawieniem. Czułem, że odkryłem autora zupełnie innego od tych, o których mnie uczono. Czytałem go z wielką pasją i zerwałem ze swoim dotychczasowym życiem, porzuciłem pracę w szpitalu psychiatrycznym, wyjechałem z Francji: miałem uczucie, że znajduję się w pułapce. Poprzez Nietzschego stałem się obcy w stosunku do tego wszystkiego. Wciąż jestem niezupełnie zintegrowany z francuskim życiem społecznym i intelektualnym". *Vérité, pouvoir et soi*, [w:] *Dits et écrits*, *op. cit.*, vol. 4, s. 780.

(...) Musimy myśleć problematycznie, a nie pytać i odpowiadać dialektycznie."[51] Przeciwstawienie Hegel/Nietzsche w aspekcie roli filozofa i filozofii w historii (a więc w tym, co Cioran w *Historii i utopii* nazywał „robieniem Historii") jest jasne: odpowiedzialność za historię ujawniająca się w dawaniu bądź odbieraniu legitymizacji programom i wyborom politycznym, staje się coraz trudniejsza do zniesienia. (By przywołać w tym miejscu Vincenta Descombes'a: „Niechybnie tym, co spowodowało zainteresowanie Kojève'm była jego zdolność kompromitowania filozofii (...) wskutek jej zwrotu ku rejonom istnienia, jakie dotychczas niechętnie nawiedzała: *cynizmu politycznego, skuteczności masakry i przemocy* oraz, w sposób ogólny, *bezrozumności pochodzenia tego, co rozume*"[52]). Zwrot ku Nietzschemu, a przeciwko Heglowi można odczytywać jako zwrot przeciwko pewnemu, przez (specyficznie odczytywanego) Hegla wspieranemu miejscu filozofa w dziejach. Przypuszczony przez Deleuze'a atak na Heglowską negatywność – i jej „pracę" – był atakiem na jego wizję historii, w której wszystkie wydarzenia nabierają pod okiem filozofa swojego sensu w rozwijającym się poprzez lata postępie. Bez wiary w moc negatywności i moc filozoficznego spojrzenia jednolita i homogeniczna, retrospektywnie stotalizowana historia mogłaby się okazać przygodnym splotem zdarzeń, o nieustalonej hierarchii ważności i o nieodkrytym, głębszym sensie w dziejach.[53] Negatywność prowadziła u Hegla do zmiany, a zmiana była zawsze zmianą postępową. Filozoficzne ujęcie historii mogło pokazywać jej kolejne przejawy i wcielenia, ale na jednej drodze, postęp poprzez negację prowadzić miał do kresu historii. Spojrzenie filozofa heglisty dawało jasny i wyraźny obraz wydarzeń ważnych z filozoficznego punktu widzenia. Historia, filozofia, polityka, poznanie, były z sobą połączone. Deleuzjański Nietzsche przynosi z sobą nową relację między filozofem a Historią, bowiem przynosi z sobą również nową wizję historii. (Nawiasem mówiąc opór wobec Hegla w latach pięćdziesiątych miał również swoje poważne zaplecze etyczne: wspomina Foucault, iż obrazu najnowszej historii Francji i Europy nie dało wpisać się w linearny i nieprzerwany ciąg oferowany przez heglizm, a przecież była to historia najświeższa). Heglowska filozofia historii miała patrzeć wstecz, nadawać

[51] Michel Foucault, *Theatrum Philosophicum*, [w:] *Dits et écrits*, *op. cit.*, vol. 2 (1970-1975), s. 90-91.

[52] Vincent Descombes, *To samo i inne*, *op. cit.*, s. 21, pierwsza kursywa moja – M.K.

[53] Zob. rozważania o Heglu w: Michael S. Roth, *Knowing and History. Appropriations of Hegel in Twentieth-Century France*, Ithaca: Cornell UP, 1988.

sens przeszłości, po to, aby sens miała teraźniejszość. Za przyszłość, jak to pokazywał Kojève, odpowiedzialni byli filozofowie, którzy mieli umieszczać teraźniejszość w usensownionym i nieodmiennie postępowym ciągu wydarzeń. W Deleuzjańskim ujęciu Nietzschego (ale i zarazem nietzscheańskim ujęciu Deleuze'a) z filozofa ta ciążąca mu coraz bardziej odpowiedzialność zostaje zdjęta.[54] Mówi Deleuze: „widać, dokąd Nietzsche chce dojść i czemu się przeciwstawia. Przeciwstawia się wszelkiej postaci myśli, która zdaje się na moc tego, co negatywne. Przeciwstawia się wszelkiej myśli, która porusza się w żywiole tego, co negatywne, która posługuje się negacją jako siłą napędową, mocą i jakością. (...) Słynnej pozytywności tego, co negatywne, Nietzsche przeciwstawia swe własne odkrycie: negatywność tego, co pozytywne."[55]

Deleuze odwołuje się do tego, co nazywa „pluralizmem" filozofii Nietzschego, powiadając tak: „Nigdy nie znajdziemy sensu jakiejś rzeczy (...), jeśli nie wiemy, jaka siła zawłaszcza rzecz, eksploatuje ją, opanowuje bądź się w niej wyraża. Zjawisko nie jest pozorem ani nawet przejawem, lecz znakiem, symptomem, który znajduje swój sens w aktualnej sile. Filozofia jest w całej rozciągłości symptomatologią i semiologią". I dalej: „ Historia rzeczy to – ogólnie – ciąg zawładających nią sił i współistnienie sił walczących o zawładnięcie nią. Ten sam przedmiot, to samo zjawisko zmienia sens zależnie od siły, jaka je zawłaszcza. Historia jest zmiennością sensów. (...) Filozofia Nietzschego jest niezrozumiała, póki nie zdamy sobie sprawy z jej zasadniczego pluralizmu."[56] W takim ujęciu genealogia przeciwstawiona zostaje dialektyce, a historie o świecie – jednej o nim Historii. Jednak skoro jest ich wiele, to nie mogą już legitymizować sądów polityki, sądów moralności czy sądów estetyki, bowiem nie można podporządkować ich jednej nadrzędnej wizji, z figurą Rozumu w tle. W heglowskiej dialektyce nie ma miejsca na nieustanną grę zawłaszczających sił, od których zależy sens danego przedmiotu, podobnie jak nie ma w niej miejsca na genealogiczne pytanie „kto?": „Czego chce *ten, kto* mówi, kto to myśli lub tego doświadcza. Chodzi o pokazanie, iż nie mógłby tego powiedzieć, pomyśleć, lub poczuć, gdyby nie miał takiej woli, takich sił,

[54] A pamiętajmy zarazem, co Deleuze napisał w głośnym liście do Michela Cressole'a: „Przede wszystkim nie cierpiałem heglizmu i dialektyki". Powiada Michael Hardt: „wczesne prace Gillesa Deleuze'a są egzemplaryczne dla całego pokolenia myślicieli poststrukturalistycznych. W jego wczesnych badaniach historii filozofii widzimy potężną koncentrację uogólnionego heglizmu tamtego okresu". *Gilles Deleuze. An Aprenticeship in Philosophy*, *op. cit.*, s. x.

[55] Gilles Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, *op. cit.*, s. 189.

[56] *Ibidem*, s. 8.

takiego sposobu bycia? Czego chce ten, kto mówi, kto kocha lub kto tworzy?"[57] Dodajmy od razu, iż odmienne rozumienie historii prowadzi do odmiennego postępowania w teraźniejszości: o ile heglowska „praca negatywności" usensowniała historię jako narrację o postępie, o tyle nietzscheańska genealogia uznaje wszelkie starania o zaprezentowanie rozłożonego w czasie, zwykłego ciągu wydarzeń jako jednej, rozgrywającej się poprzez kolejne wcielenia historii za myślenie reaktywne, pochodzące wprost z perspektywy niewolnika, a nie pana. W Heglowskiej wizji historii ma dominować niewolnik i jego punkt widzenia, „spod heglowskiego obrazu pana zawsze wyziera niewolnik."[58] Z jednej strony możemy dysponować wielką narracją, z drugiej strony mnogością i wielością drobnych narracji, pisanych z wielu perspektyw i pod wpływem wielu sił.[59]

Eliminacja negatywności dla Deleuze'a, i dla Nietzschego w jego odczytaniu, staje się kluczowym punktem, od którego zależy sens ich historii (przecież „nowy sposób myślenia" oznacza myśl afirmatywną, a zatem taką, która „w końcu wyklucza wszelką negatywność"[60]). Skoro negatywności odbiera się jej moc, pozbawia się ją możliwości pracy (a przypomnijmy w tym miejscu Bataille'a *négativité sans emploi*), to zanika w sposób nieodłączny z nią związana zmiana, a więc i postęp. Zakwestionowanie negacji jako siły napędowej postępu jednocześnie zamienia historię w ciąg zdarzeń historycznych, a z drugiej strony pozbawia filozofa heglowskiej roli nadawania im wspólnego sensu, porządkowania i wyprowadzania wniosków w odniesieniu do teraźniejszości i przyszłego działania. Splot historia-poznanie-działanie zostaje przerwany. A co za tym idzie, następuje oddzielenie tych, którzy działają od ich uzasadnienia, które dotąd mogło płynąć z poznawania historii. Hegel dawał możliwość rozumienia świata i wpływania na zachodzące w nim zmiany; francuski Nietzsche pojawił się w momencie, w którym rozumienie coraz mniej zrozumiałego świata (świata, w którym coraz trudniej było tłumaczyć i filozoficznie legitymizować dramaty i traumatyzmy otoczenia) stawało się coraz większym ciężarem. Dawał możliwość oddzielenia filozofii od polityki, pozostawiając zaangażowanie w historyczne zmiany – prywatnym wyborom zaangażowanych, a nie obowiązkom przypisywanym automatycznie wspólnocie filozofów. Zmiany polityczne przestały być

[57] *Ibidem*, s. 83.
[58] Gilles Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, *op. cit.*, s. 15.
[59] Jak pisze Clément Rosset: metoda Deleuze'a nie jest w służbie żadnej myśli, żadnego celu, żadnego szczególnego motywu. *Secheresse de Deleuze*, „L'Arc", 49, s. 91.
[60] Gilles Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, *op. cit.*, s. 41.

filozoficznie legitymizowane – czy żyrowane – na gruncie nowego nietzscheanizmu, bowiem Nietzsche (np. w Deleuzjańskim odczytaniu) przyniósł *une nouvelle conception de la philosophie, une nouvelle image du penseur et de la pensée*.[61] Dla mnie najważniejszy jest tu drugi człon tego stwierdzenia, ów „nowy wizerunek myśliciela"; nie jest to jeszcze dokładnie późniejszy „tekstualista", lecz z całą pewnością przestaje to być typ „wspólnotowca", a przesądzają o tym narzucane sobie jako filozofowi zobowiązania. U Deleuze'a filozof znajduje się w momencie kluczowych wyborów, które jednak jeszcze się nie dokonały – jest dokładnie „między tekstem a wspólnotą", można by powiedzieć: w drodze od wspólnoty do tekstu (ewentualnie w drodze do zupełnie nowej wspólnoty literackiej czy wspólnoty tekstu, o której wspominał potem wielokrotnie Maurice Blanchot[62]). Już nie legitymizuje zmian politycznych, już nie stara się odczytywać i nadawać sens otaczającemu światu z pomocą tworzonej jednolitej historii – ale jeszcze nie odsuwa się w swoich aspiracjach do „przyjemności tekstu."[63] Najważniejszy jest tu dla mnie jeden punkt: w nowych francuskich odczytaniach Nietzschego część powojennych filozofów poszukuje sposobów uwolnienia się od „historii" i odpowiedzialności wobec jej przeszłych, teraźniejszych i przyszłych zdarzeń, poszukuje nowego autowizerunku, właśnie *une nouvelle image*, który z czasem mogliby oni uznać za swój. I nie jest przesadą to, co napisał niedawno François Ewald na temat *Nietzschego i filozofii* Deleuze'a (w krótkim wprowadzeniu do podwójnego numeru „Magazine littéraire", *Les vies de Nietzsche*): „Nietzsche nie byłby dla nas tym, kim stał się dla nas dzisiaj bez tego pierwszego *Nietzschego*."[64] Można by jedynie dodać: tak samo stało się z rodzącym się, nowym wizerunkiem filozofa. Bez Deleuze'a i jego Nietzschego – interesujący nas tu wizerunek byłby inny.

[61] Gilles Deleuze, *Nietzsche: sa vie, son oeuvre*, *op. cit.*, s. 13.
[62] Zob. Maurice Blanchot, *La communauté inavouable*, Paris: Minuit, 1983, rozważania na marginesie wspólnot zakładanych przez Bataille'a.
[63] Doskonale ujmuje ten wątek Clément Rosset, pisząc o „kostyczności" – czy suchości – Deleuze'a: „Ce qui caractérise ainsi Deleuze est, avant tout, un beau manque d'enthousiasme: la philosophie n'est pas faite pour contribuer á l'entertien de telle ou telle rêverie humain. Il s'agit seulement de décrire et (...) d'évaluer" (*Secheresse de Deleuze*, *op. cit.*, s. 89). Dokładnie ten brak entuzjazmu oddziela Foucaulta od Kojève'a i jego dzieła propagandy, dokładnie owo *impression de froideur*...
[64] François Ewald, „Magazine littéraire", avril 92, s. 20.

Nietzsche, Freud, Marks

Metoda genealogiczna przeciwstawiana dialektycznej z taką mocą przez Deleuze'a w *Nietzschem i filozofii* spotkała się z szeroką akceptacją wśród filozofów powojennej Francji niechętnych heglizmowi z jednej, a egzystencjalizmowi z drugiej strony.[65] (Foucault prorokował wręcz nadejście „wieku deleuzjańskiego": *Un jour, peut-être, le siècle sera deleuzien...*) W Foucaultowskim wykładzie z głośnego kolokwium w Royaumont w 1964 roku[66] genealogia przyjęła postać *nieskończonej hermeneutyki.* Nie jest tak, że Michel Foucault w tekście *Nietzsche, Freud, Marks* dawał wyraz równej atencji wszystkim trzem tytułowym bohaterom: zwycięsko z tego programowego wystąpienia wychodzi tylko Nietzsche. Tylko on jest samotnym myślicielem, za którym nie stoi ani szkoła, ani doktryna, ani ortodoksja, ani zorganizowany ruch praktyków (marksistów czy freudystów), ani polityczna partia. Tylko on gwarantuje indywidualną wolność suwerennej jednostki. On jest najbardziej antyheglowski: „jeśli wyrażenie 'postawić dialektykę z powrotem na nogi' ma mieć w ogóle sens, to czyż nie należałoby przez nie rozumieć właśnie ponownego umieszczenia w spoistej strukturze znaku (...) całej tej gry negatywności, którą dialektyka, nadając jej pozytywny sens, pozbawiła koniec końców cech walki?"[67] I wreszcie tylko wywodząca się od niego hermeneutyka interpretuje gruntownie „kto dokonał interpretacji". Pyta Foucault retorycznie w tym tekście: „Czymże bowiem jest dlań [dla Nietzschego – M.K.] filozofia, jeśli nie rodzajem pozostającej ciągle w zawieszeniu filologii, bezkresnej filologii wciąż dalej rozwijanej, która nigdy nie zazna absolutnego ugruntowania?"[68] I dopowiedzmy, czymże jest taka filozofia jeśli nie „aktywną filologią", traktującą słowa jako „rzeczy-

---

[65] Przypomnijmy słowa Foucaulta o Deleuze'ie: „Une fulguration s'est produite qui portera le nom de Deleuze: une nouvelle pensée est possible; la pensée, de nouveau, est possible. Elle n'est pas á venir, promise par le plus lointain des recommencements. Elle est là, dans les textes de Deleuze, bondissante, dansante devant nous, parmi nous".

[66] W kolokwium tym wzięli udział m.in. Karl Löwith, Jean Wahl, Gabriel Marcel, Giorgio Colli i Mazzino Montinari, Michel Foucault, Gianni Vattimo, Pierre Klossowski, Jean Beaufret i Gilles Deleuze, a teksty ukazały się w *Nietzsche: Cahiers du Royaumont* (Paris: Minuit, 1967). Wykaz wszystkich uczestników tego kolokwium, jak również drugiej, wielkiej nietzscheańskiej konferencji w Cerisy-la-Salle w 1972 roku, podaje Alan D. Schrift w *Nietzsche's French Legacy. A Genealogy of Poststructuralism,* New York: Routledge, 1995, s. 129.

[67] Michel Foucault, *Nietzsche, Freud, Marks*, tłum. K. Matuszewski, „Literatura na Świecie", 6/203 (1988), s. 260.

[68] *Ibidem*, s. 257.

wistą aktywność, usytuowanie się w miejscu tego, kto mówi", jak napisał Deleuze.[69] Pytanie „kto?" – zastępujące u Deleuze'a i Nietzschego metafizyczne pytanie „co to jest...?" – pojawia się jako istotna cecha charakterystyczna nowej hermeneutyki: interpretujmy gruntownie, kto dokonał interpretacji, powie Foucault, „zasada interpretacji, to nic innego niż interpretator."[70] Znaki nie istnieją w sposób absolutny, źródłowy, pierwotny, bowiem wszystko już jest interpretacją, każdy znak jest interpretacją innych znaków – „nie ma nigdy, jeśli wolicie, *interpretandum*, które nie byłoby już *interpretans*."[71] Co robi interpretacja? – a wsłuchajmy się tu w język gwałtownej przemocy, który towarzyszył nietzscheańskiemu przełomowi –

> Bo rzeczywiście, interpretacja nie oświetla materii, która jako przedmiot do zinterpretowania miałaby się jej poddawać; może ona tylko zawładnąć, uciekając się do gwałtu, interpretacją już daną, którą musi obalić, przeorać – rozbić ciosami młota.[72]

Język Foucaulta jest tu językiem wojennym – „poddawać", „zawładnąć", „gwałt", „obalić", „przeorać", wreszcie „rozbić" ciosami „młota" – tak jak język samego Nietzschego. Interpretacje są „gwałtowne", a trwa między nimi „wojna". Gwałtowne i rewolucyjne są też, jak wszystkie, interpretacje Nietzschego... Gwałtowne są wreszcie dzisiejsze interpretacje nietzscheanistów dokonywane przez ich wrogów w czasie, który (zapewne nie bez silnych podtekstów politycznych) jeden z komentatorów nazwał czasem „denietzscheanizacji" filozofii francuskiej.[73] Kiedy jednak założymy, że chodzi o rzecz podstawową – wizerunek filozofa, własny i w społeczeństwie – to wojenna metaforyka przestanie nas dziwić.

Nietzscheański jest Foucault, nietzscheański jest Derrida, nietzscheański był Lyotard, zanim nie zaczął się wycofywać w stronę Kanta i Lévinasa. U Nietzschego zwłaszcza dwaj pierwsi szukali schronienia przed Heglem, mistrzem ich nauczycieli. „Otóż wielką sprawą jakiegoś pokolenia – napisze Vincent Descombes w książce *To samo i inne* – jest uregulowanie długu zaciągniętego u pokolenia poprzedniego."[74] Otóż wydaje się, że obserwowany obecnie wśród pokolenia uczniów Foucaulta i Derridy, niegdyś ich

---

69 Gilles Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, *op. cit.*, s. 80.
70 Michel Foucault, *Nietzsche, Freud, Marks*, *op. cit.*, s. 260.
71 *Ibidem*, s. 258.
72 *Ibidem*, s. 258.
73 Patrice Bollon, *Les frilosités des anti-nietzschéens*, „Magazine littéraire", avril 1992, s. 32.
74 Vincent Descombes, *To samo i inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933-1978)*, tłum. B. Banasiak i K. Matuszewski, Warszawa: Spacja, 1996, s. 9.

współpracowników[75], odwrót od Nietzschego jest przede wszystkim rytualnym gestem oddzielenia, właśnie owym „uregulowaniem długu". Nie jest to odwrót dokładnie od Nietzschego (i nie chodzi w nim bynajmniej o to, aby – jak piszą Luc Ferry i Alain Renaut – *penser avec Nietzsche contre Nietzsche*), lecz raczej od nietzscheanizmu starszego pokolenia filozofów. Celem ataków jest nie tyle sam Nietzsche, co raczej owi nietzscheaniści, począwszy od Deleuze'a, a skończywszy na Derridzie. Nietzsche potraktowany zostaje instrumentalnie, zostaje wciągnięty do walki, w której sam nie stanowi samoistnego obiektu. Chyba najważniejszy tekst ze wspomnianego już tu tomu-manifestu, *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*, *Le moment français de Nietzsche* autorstwa Vincenta Descombesa, stanowi poniekąd dopisek po latach do jego *Czterdziestu pięciu lat filozofii francuskiej*, a dokładniej rozwinięcie tez zawartych w ostatnich paragrafach tej książki. Powody, dla których pokolenie uczniów mistrzów *la pensée de la différence* odsuwa się od Nietzschego i od ponowoczesnych tak oto słusznie moim zdaniem podsumowuje Alan Schrift, ich uważny, amerykański czytelnik:

> Powody te związane są w dużej mierze z tym, co każde z tych pokoleń uważało za *zadanie filozofii*. Są one jednak również związane z odwrotem nowego pokolenia od tego, co zaczęło ono traktować jako *nieumiarkowane i nieodpowiedzialne stanowisko polityczne swoich filozoficznych poprzedników*.[76]

Chodzić by miało zatem dokładnie o zadania filozofii i jej stanowiska polityczne, a w mojej prezentowanej tu redeskrypcji – o zadania filozofów i ich polityczne stanowiska. Filozofów, a nie filozofii. Zaatakowano moralny i polityczny wizerunek filozofa ponowoczesnego – jako nieodpowiedzialnego w najlepszym razie, a niebezpiecznego w najgorszym. W obu przypadkach z pewnością zaś podejrzanego. Celem krytyki stał się nietzscheanizm, nie sam Nietzsche, bo nie o niego przecież chodziło; filozofowie *la pensée 68*, zbiorowo uznani za nietzscheanistów, zostali zbiorowo odrzuceni przez młodsze pokolenie z racji swojej politycznej nieodpowiedzialności.

Vincent Descombes przedstawia pełen akt oskarżenia: pojawiają się w nim słowa tak mocne jak „apologia tyranii" (tak jak

---

[75] Pokolenie to, które zaczynało studia w latach sześćdziesiątych, powiada tak oto o filozofii: „la philosophie n'est pas vouée à l'exercice de la déconstruction", a przeciwstawia ją dekonstrukcji, budując opozycję, wedle której „elle renoue avec l'exigence ancestrale de *rationalité* à laquel *le relativisme des pensées de la différence* invitait trop facilement à renoncer". Luc Ferry, Alain Renaut, [w:] *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*, *op. cit.*, s. 7-8 (kursywa moja – M.K.)

[76] Alan D. Schrift, *Nietzsche's French Legacy*, *op. cit.*, s. 103, kursywa moja – M.K.

u Ferry'ego i Renauta pojawia się termin „barbarzyństwo"...[77]) Pamiętajmy jednak wciąż, że stawka jest wysoka. O ile Ferry i Renaut w swoim głośnym pamflecie wymierzonym w „myśl '68" sprowadzają ją do zradykalizowania i powtórzenia myśli niemieckiej – Foucault powtarza Nietschego, Derrida Heideggera, Bourdieu Marksa, a Lacan Freuda – o tyle Descombes jest przekonany o tym, że wszyscy oni wzięli się wprost od Nietzschego, a różnią się jedynie obediencją: są więc nietzscheanistami o zakonnym posłuszeństwie heideggerystów, nietzscheanistami o proweniencji marksistowskiej, albo romantycznej, albo są nietzcheanistami-ludźmi pióra, bądź metafizykami.[78] Już nie filozofia i myśl niemiecka stoi za myślą francuską od lat sześćdziesiątych do dziewięćdziesiątych – stoi za nią jedna, samotna postać: Nietzsche właśnie.[79] Nietzscheaniści są wszędzie – i zaczynają coraz bardziej zagrażać francuskiej kulturze (i analogicznie, za Allanem Bloomem: nietzscheaniści są wszędzie i zaczynają coraz bardziej zagrażać amerykańskiej kulturze...). Ferry i Renaut w swoim pamflecie wymierzonym w „myśl '68" wymieniają dwie radykalne konsekwencje: po pierwsze, styl – nowy styl pisania filozofii w powiązaniu z nowym stylem filozoficznego życia. Zarzucają więc jej kultywowanie paradoksu, nacisk na skomplikowanie, odrzucanie jasności, a osiągnięcie przez nią sukcesu wiążą z „przyzwyczajeniem czytelników i słuchaczy do przekonania, że niezrozumiałość jest oznaką wielkości oraz że milczenie myśliciela w obliczu niestosownego domagania się sensu nie jest dowodem słabości, lecz wskazaniem wytrzymałości w obliczu Niewypowiadalnego."[80] Zarazem dostrzegają w niej nowy filozoficzny styl życia, charakteryzujący się „poszukiwaniem marginalności"

---

[77] Luc Ferry, Alain Renaut, *French Philosophy of the Sixties. An Essay on Antihumanism*, trans. M.H. Cattani, Amherst: The University of Massachusetts Press, 1990, s. 120.

[78] Zob. Vincent Descombes, *Le moment français de Nietzsche*, [w:] *Pourquuoi nous ne sommes pas nietzschéens* par Alain Boyer et al., Paris: Grasset, 1991, s. 104.

[79] Notabene podobnie na świat amerykańskiej akademii patrzy Allan Bloom w *Umyśle zamkniętym*, w rozdziale poświęconym „nietzscheanizacji lewicy": „Naturalizacja Nietzschego dokonała się w kilku fazach: niektórzy z nas jeździli po wtajemniczenie do Europy; przywieźli go ze sobą niemieccy emigranci; w ostatnim zaś okresie teoretycy literatury zaczęli masowo sprowadzać towary z Paryża, gdzie dekonstrukcja Nietzschego i Heideggera, podejmowana po to, aby zrekonstruować ich na fundamentach lewicowych, stała się głównym *métier* filozofów od czasów *Libération*. Z tego ostatniego źródła Heidegger i Nietzsche przyjeżdżają do nas pod własnymi nazwiskami, stąpając po czerwonych dywanach, które rozścielili dla nich wcześniejsi ambasadorowie". Niestety – „towar *uległ uszkodzeniu podczas transportu*"..., tłum. T. Bieroń, Poznań: Zysk i S-ka, 1997, s. 270-71.

[80] Luc Ferry, Alain Renaut, *French Philosophy of the Sixties. An Essay on Antihumanism*, *op. cit.*, s. 14.

oraz „fantazmatem spisku". I po drugie, konsekwencją tej myśli jest krytyka subiektywności, która prowadzi do „straszliwej destrukcji samego pojęcia ludzkości jako intersubiektywności"[81] i blokuje możliwość obrony pojęcia praw człowieka. Z kolei Descombes poszukuje filozoficznego znaczenia „myśli różnicy" i dochodzi do wniosku, że jest ona filozoficznie niespójna, jej polityka sprowadza się do oporu wobec władz i jest stanowiskiem moralnym, wobec czego jest „pozbawiona sensu politycznego"[82] i nie pozwala na podjęcie analizy politycznej żadnej konkretnej sytuacji. Nietzscheaniści mieszają *philosophie* z *rhétorique*, do Nietzscheańskiej krytyki racjonalności i nowoczesności nie dodają nic filozoficznie istotnego, w porządku filozoficznym nie wprowadzają żadnej nowej zasady, a za podstawę zarówno osobistej moralności jak i postępowania politycznego uznają znaną zasadę normatywną – suwerenność jednostki[83], która jest jedynie wyrazem klasycznego, francuskiego indywidualizmu. Można by podsumować, że wedle Descombesa francuska „myśl różnicy" jest filozoficznie nieistotna, a – potencjalnie – moralnie i politycznie niebezpieczna; nie wychodzi poza sformułowania Nietzscheańskie, a różni się przede wszystkim pozbawionym jasności i nadmiernie wybujałym stylem, dodadzą Ferry i Renaut.

Zbieranie sił pod antynietzscheańskimi sztandarami nie przychodzi jednak w momencie największego wpływu Nietzschego na (przynajmniej francuskich) ponowoczesnych; wpływ ten był bowiem najsilniejszy w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych, kiedy posługiwanie się Nietzschem było poniekąd oznaką przynależności do awangardy. Oddziaływanie Nietzschego samoistnie, jak się zdaje, staje się we Francji coraz słabsze i nie ma na nie wpływu zwarcie szeregów przez „antynietzscheanistów". Natomiast – jak zauważa Alan Schrift – Nietzsche stał się wszechobecnym punktem odniesienia dla *the cutting edge* myśli krytycznej w Ameryce i w Wielkiej Brytanii w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych.[84] Mogą powiedzieć złośliwi, że stało się to z niejakim opóźnieniem, jednak jak nie patrzeć, tak amerykańskie dyskusje wokół francuskiego Nietzschego wspierają tezę o niezwykłej płodności tego odczytania dla kultury współczesnej. (Nieprawdopodobny jest jedynie kierunek, w którym być może zaczyna Nietzschego czytać amerykańska humanistyka – i nieprawdopodobny jest model filozofa w kulturze, który u Nietzschego zaczynają znajdować Amery-

---

81 *Ibidem*, s. 18.
82 Vincent Descombes, *Le moment français de Nietzsche*, *op. cit.*, s. 119.
83 Zob. *ibidem*, s. 118.
84 Zob. Alan D. Schrift, *Nietzsche's French Legacy*, *op. cit.*, s. 124.

kanie: jest to model filozofa aktywnego społecznie, który z pomocą perspektywizmu zamierza przejść od teorii do działania. Trudno nie przywołać tu na koniec tego samego Schrifta: „oglądanie świata coraz to innymi oczami może stać się polityczną koniecznością jeśli ma się nadzieję odnieść sukces, parafrazując jedenastą tezę o Feuerbachu Marksa, nie po prostu w interpretowaniu, ale również w zmienianiu świata."[85] A zatem, jeśli wierzyć Schriftowi, Nietzsche miałby stawać się heraldem filozoficznego zmieniania świata, pomagającym przechodzić od teorii do praktyki, od myślenia do działania.... Zaiste trudno byłoby w takim razie znaleźć lepsze potwierdzenie dla tezy o tym, że *habent sua fata libelli* – oraz o tym, że i sami ponowocześni mogą spodziewać się coraz głębszej „amerykanizacji" zgodnie z potrzebami tamtejszej lewicy kulturowej. Doświadczyły tego jak dotąd przynajmniej dwie postaci: Jacques Derrida odczytywany przez zwalczających amerykańskie *status quo* dekonstrukcjonistów i Michel Foucault czytany i wykorzystywany przez nowy historyzm i feminizm. Można powiedzieć: amerykański i francuski Derrida, amerykański i francuski Foucault[86] i wreszcie amerykański i francuski Nietzsche. Trudno jeszcze w tej chwili jednoznacznie ocenić, jaki wizerunek filozofa wesprze Nietzsche w Ameryce, jednak sądząc po użytku czynionym z Derridy i Foucaulta, można z dużą dozą prawdopodobieństwa założyć, iż będzie to Nietzsche o konturach zdecydowanie antyfrancuskich: Nietzsche dający kolejną broń w walce, Nietzsche wymuszający mniej czy bardziej społeczne zaangażowanie, Nietzsche-praktyk, stojący na antypodach odczytania Deleuze'a, Klossowskiego czy wczesnego Derridy i Foucaulta z lat sześćdziesiątych. „Niektórzy rodzą się pośmiertnymi" – i tak wciąż na nowo zdaje się rodzić Nietzsche[87]).

---

[85] *Ibidem*, s. 125.

[86] Zob. Richard Rorty, *The Private Autonomy and Moral Identity: The Case of Foucault* w *Philosophical Papers*, vol. 2, Cambridge: CUP, 1991 oraz Vincent Descombes, recenzja z *Foucault: A Critical Reader*, „London Review of Books", March 5, 1987.

[87] Przychodzą tu na myśl Derridy rozważania wokół wykorzystywania Nietzschego przez nazistów, o którym w *L'oreille de l'autre* powiada tak: „nie może być całkowitym przypadkiem fakt, że dyskurs noszący jego imię w społeczeństwie, w zgodzie z prawami cywilnymi i normami wydawniczymi, posłużył ideologom jako legitymizujące odniesienie. Nie ma nic absolutnie przygodnego w fakcie, że jedynym reżimem politycznym, który *skutecznie* wywijał jego imieniem jako głównym i oficjalnym sztandarem był reżim nazistowski. (...) Przyszłość nietzscheańskiego tekstu nie jest zamknięta. Lecz jeżeli, w ramach wciąż otwartych konturów epoki, jedyną polityką nazywającą się nietzscheańską będzie polityka nazistowska, to jest to z konieczności istotne i musi być badane we wszystkich swoich konsekwencjach". Jacques Derrida, *The Ear of the Other*, trans. P. Kamuf, New York: Schocken Books, 1985, s. 31. Chociaż z drugiej strony – przypominając wczesnego Derridę – być może „całość tekstu Nietzschego jest typu 'zapomniałem mego parasola'"..., Jacques Derrida, *Kwestia stylu, Nietzsche 1900-2000*, *op. cit.*, s. 80.

Historia i genealogia

W eseju *Nietzsche, la généalogie, l'histoire* Foucault zawarł krytykę Heglowskiego ulokowania rozumu w historii. Zarazem trzeba od razu zauważyć, że zarówno francuska recepcja Hegla jak i francuska krytyka Hegla koncentruje się na rozdziale o „panowaniu i niewoli" z *Fenomenologii ducha* (przypominając Descombesa: „*stosunek pana do niewolnika* jest pewnym stałym składnikiem myśli francuskiej począwszy od Kojève'a[88]). Foucault i Derrida – ten ostatni *Szyb i piramidę. Wstęp do semiologii Hegla* – swoje antyheglowskie teksty napisali dla swojego heglowskiego mistrza, Jean Hyppolite'a.[89] Pyta w tym kontekście przenikliwie Judith Butler, rozważając ich jednoczesne odwołanie się do Nietzschego: „Dlaczego – wydaje się, że musimy zapytać – ci posthegliści wracają do scen z *Fenomenologii* po to, aby głosić swoje antyheglowskie tezy? Jaka szczególna forma filozoficznej wierności niejawnie strukturyzuje owe bunty przeciwko Heglowi?"[90] Otóż wydaje się, że właśnie po to, aby swój zwrot podkreślić i uwidocznić, aby dokładnie było wiadomo, by odwołać się do motta tego rozdziału, „jakiegoż to *adwersarza*, jakiegoż to *wroga* należy pokonać". Zestawienie przez Foucaulta genealogii i (ostatecznie heglowskiej) historii pokazuje adwersarza i wroga, a późniejsze stwierdzenia, iż całe swoje dzieło mógłby opatrzyć terminem „genealogia moralności" albo – z ostatniego wywiadu – że jest „po prostu nietzscheanistą" trzeba traktować z pełną powagą.

Przyjrzyjmy się przykładowo tekstowi *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, aby dookreślić genealogię przeciwstawioną dialektyce. Genealogia zajmuje się jednostkowością zdarzeń w oderwaniu od jakiejkolwiek finalności; poszukuje ich tam, gdzie historii miałoby nie być – w „uczuciach, miłości, sumieniu, instynktach"; musi być wrażliwa na ich powtarzanie się, ale nie po to, aby wyśledzić ich ewolucję, lecz po to, aby wydzielić różne sceny, w których były one zaangażowane w różne role. „Genealogia wymaga więc szczegółowości wiedzy, dużej ilości materiałów źródłowych, cierpliwości"[91], odrzuca nieskończone

[88] Vincent Descombes, *To samo i inne*, *op. cit.*, s. 189-190.

[89] Foucault umieścił go w tomie *Hommage à Jean Hyppolite* z 1971 roku, Derrida najpierw zaprezentował na seminarium Hyppolite'a, a później wydał w tomie Jacques'a d'Hondta, *Hegel et la pensée moderne* z 1970 roku.

[90] Judith P. Butler, *Hegelian Reflection in Twentieth-Century France*, New York: Columbia UP, 1987, s. 186.

[91] Michel Foucault, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, [w:] *Dits et écrits*, *op. cit.*, vol. 2 (1970-1975), s. 136.

teleologie i przeciwstawia się poszukiwaniu „początków". Poza rzeczami genealog nie znajduje „pozaczasowej i istotowej tajemnicy, lecz tajemnicę, że nie posiadają one żadnej istoty, albo że ich istota została sfabrykowana po kawałku z obcych form."[92] Oddanie prawdzie, precyzję metod naukowych zrodziła pasja uczonych, ich wzajemna nienawiść, ich fanatyczne i niekończące się dyskusje oraz ich duch współzawodnictwa – „osobiste konflikty, które powoli wykuwały broń dla rozumu", powie Foucault za Nietzschem.[93] Poszukiwaniu źródła rzeczy (*Ursprung*) Foucault przeciwstawia badanie jej pochodzenia (*Herkunft*). Foucault czytający tu Nietzschego utożsamia się z jego myślą – trudno oddzielić jego parafrazy i przekonania Foucaulta w tym eseju.[94] Lepiej może mówić wręcz w przypadku tego tekstu o jakimś Foucaulcie/Nietzschem...

Historia kwestionowana przez Foucaulta zakłada perspektywę ponadhistoryczną: jej funkcją ma być tworzenie zamkniętej totalności z redukowanej różnorodności, ma sugerować kres czasu (historii), domykający się czy kończący rozwój. Wszędzie tu pobrzmiewają nuty heglowskiej filozofii historii. Taka *histoire des historiens* „znajduje wsparcie poza czasem i udaje, że opiera swoje sądy na apokaliptycznej obiektywności. Jest to jednak możliwe, powiada Foucault, wyłącznie z racji wiary w wieczną prawdę, nieśmiertelną duszę, świadomość, która jest zawsze ze sobą tożsama."[95] Należy zdemontować tradycyjne przyrządy służące do konstruowania jednolitego ujęcia historii i śledzenia przeszłości jako „cierpliwego i ciągłego ruchu."[96]

Tradycyjna historia – której Foucault przeciwstawia *wirkliche Historie* – stara się umieszczać jednostkowe zdarzenie w idealnym continuum. Natomiast genealogia, historia „efektywna", ma zajmować się zdarzeniami „wyjątkowymi."[97] Już nie traktaty czy bitwy, a odwrócenie relacji sił, już nie opowiadanie o koniecznych narodzinach prawdy i wartości, a „zróżnicowana wiedza o energiach, porażkach, wzlotach i porażkach, truciznach i antidotach."[98]

[92] *Ibidem*, s. 138.

[93] *Ibidem*, s. 138.

[94] Paweł Pieniążek w *Subwersywnym poplecznictwie: Foucault a Nietzsche* używa w kontekście dzieła Foucaulta dwóch słów, *asymilacja* i *zawłaszczenie*, powiadając słusznie, że „interpretacja filozofii Nietzschego stanowi integralny składnik jego myśli, rozwija się wraz z nią (historia dzieła Foucaulta jest w jakiejś mierze historią jego interpretacji Nietzschego)", *Nietzsche 1900-2000*, *op. cit.*, s. 229.

[95] Michel Foucault, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, *op. cit.*, s. 146.

[96] *Ibidem*, s. 147.

[97] *Ibidem*, s. 148.

[98] *Ibidem*, s. 149.

Historyk tradycyjny musi odwoływać się do obiektywności, zgodności z faktami i trwałości przeszłości, jest jednak demagogiem, zmuszonym do tego, aby kazać milczeć swoim preferencjom, aby przełamywać swoją niechęć, „przyjmować quasi-egzystencję bez twarzy i bez nazwiska."[99] Świadomość historyczna pozornie ma być neutralna, wyzbyta pasji i oddana prawdzie – a jednak aspektami woli wiedzy są „instynkt, pasja, inkwizytorskie oddanie, okrutna subtelność i złośliwość."[100] Genealogia z kolei zdaje sobie z tego świetnie sprawę.[101]

Historyk i genealog to w ujęciu tego tekstu postacie o fundamentalnie różnym miejscu w kulturze: pierwszy, wspierany uniwersalnością, historią, rozumem i postępem tworzy wizję przeszłości odpowiadającą teraźniejszości, przybierając szaty obiektywności i historycznej prawdomówności; drugi tworzy drobne i nieciągłe, niestotalizowane historie, z których bezpośrednio nic nie wynika dla poważnych pytań o poznanie i historię. Jeden jest anonimowym funkcjonariuszem, uciekającym przed własną jednostkowością i jednostkowością przywoływanych zdarzeń; drugi przyznaje się do maski, a raczej masek i nie stara się już tak dopasowywać przeszłych zdarzeń, aby tworzyły continuum wywyższające w sposób konieczny teraźniejszość, punkt dojścia historii. Obaj stawiają sobie zupełnie inne zadania – jeden pisze poza czasem i przypadkiem, drugi pisze zatopiony w historyczności i przygodności; jeden szuka sensu i istoty poza pozorami zdarzeń, stara się odkryć, co „istotnego" za nimi stoi, a drugi odrzuca przeciwstawienie pozór/rzeczywistość. Oba przywoływane tu teksty Foucaulta stanowią klucz do jego relacji z Nietzschem i Heglem, klucz do przyjmowanego autowizerunku jako myśliciela.

[99] *Ibidem*, s. 151.
[100] *Ibidem*, s. 155.
[101] Foucault wracał później wielokrotnie do pojęcia „genealogii", zwłaszcza na początku lat siedemdziesiątych, ale i później, kiedy genealogia stała się równoznaczna z „historią aktualności" czy „historią problematyzacji", aż po ostatnie wywiady, w których opowiadał o trzech możliwych osiach genealogii: historycznej ontologii nas samych w relacji do prawdy, władzy i etyki, poprzez które konstytuujemy się jako, odpowiednio, podmioty wiedzy, podmioty działające na innych i podmioty moralne (*On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress*, *The Foucault Reader*, ed. Paul Rabinow, New York: Pantheon, 1985, s. 351). Genealogia to zarazem „insurekcja poddanych wiedz" (*Power/Knowledge*, Brighton: Harvester, 1981, s. 81), odwołująca się do zapomnianych czy stłumionych przez historię dokumentów czy zapomnianych postaci z przeszłości (jak Herculin Barbin czy Pierre Rivière).

Kwestia stylu

W niniejszych rozważaniach interesuje mnie użytek poczyniony przez Derridę z Nietzschego – oraz zbudowane w oparciu o ten użytek refleksje – w tekście *Kwestia stylu* wygłoszonym na niezwykle istotnej, a nieraz już tu przywoływanej nietzscheańskiej konferencji „Nietzsche aujourd'hui?" w Cerisy-la-Salle w 1972 roku (oraz w jego książkowym rozwinięciu, zatytułowanym *Eperons. Les styles de Nietzsche*).[102] Z mojej perspektywy wybieram za ważne tylko dwa główne wątki: wątek stylu i wątek tekstu, które z kolei poprowadzę w kierunku wątku pisarza. Oba uważam za kluczowe dla rozważań o nietzscheańskiej zmianie roli filozofa w kulturze francuskiej. Derrida w przypisach do głośnej rozmowy z Jean-Louis Houdebinem i Guy Scarpettą (zamieszczonej w *Pozycjach*) powiada o Nietzschem tak: „w trakcie naszej rozmowy nie zostało wypowiedziane nazwisko Nietzschego. Czy to przypadek? Jeśli chodzi o to, o czym mówiliśmy, dokładnie w tej chwili, jak i co do całej reszty, jest to dla mnie, jak pan wie, bardzo ważne odniesienie."[103] Znając miejsce Nietzschego w Derridy zmaganiach z Heideggerem, powiedzielibyśmy raczej – odniesienie wprost kluczowe.[104]

Nowy styl filozoficznego pisania, jaki Derrida odkrywa u Nietzschego, ma wiązać się z nowym stylem filozoficznego czytania.[105] Przede wszystkim tekst ma swój własny los, niezależny od losu swojego autora – w książce *Ludzkie, arcyludzkie* Nietzsche stwierdza, że „każdego pisarza dziwi coraz na nowo, że książka skoro tylko od niego się oddzieli, żyje dalej własnym życiem; doznaje takiego wrażenia, jak gdyby część owada oderwała się i szła dalej własną swoją drogą. Być może zapomina o niej niemal zupełnie, być może, wznosi się nad wyłożone w niej poglądy, być może, sam już jej nie rozumie i utracił te skrzydła, na których się unosił, kiedy książkę tę począł: a ona tymczasem szuka sobie czytelników, za-

[102] Ważne byłyby również refleksje zawarte w książce *Otobiographies: L'Enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre* oraz – jeśli chodzi o relacje między Nietzschem a Heideggerem – w tekście *Interpreting Signatures (Nietzsche/Heidegger)*, wygłoszonym podczas głośnej debaty Derrida-Gadamer w Paryżu w 1981 roku.
[103] Jacques Derrida, *Pozycje*, tłum. A. Dziadek, Katowice: Fa-Art., 1997, s. 89.
[104] Nietzsche dla Derridy to "pisarz ironicznie sceptyczny", a nie „dogmatyczny wizjoner mocy" – powiada Ernst Behler w książce *Confrontations. Derrida/Heidegger/Nietzsche*, trans. S. Taubeneck, Stanford: Stanford UP, 1991, s. 3.
[105] Co w tym eseju pochodzi od Derridy, a co od Nietzschego? Granice się zacierają i czasami nie wiadomo, czy Nietzsche jest dla niego prekursorem, czy też Derrida jest tylko jego rzecznikiem, twierdzi James J. Winchester w przywoływanej już książce *Nietzsche's Aesthetic Turn* (s. 88).

pala życie, uszczęśliwia, przeraża, rodzi nowe dzieła, staje się duszą nowych pomysłów i planów."[106] Stanowisko, jakie przyznaje autorowi Nietzsche jest zbieżne z postulatem degradacji autorytetu przyznawanego autorowi w humanistyce francuskiej lat sześćdziesiątych. Interpretacja tekstu nie ma być relacją między podmiotem a przedmiotem, bo jak uważa Nietzsche, Derrida, a ujmuje najdosadniej Foucault w tekście *Nietzsche, Marks, Freud* – wszystko jest już interpretacją, nie ma interpretowanego przedmiotu i interpretującego podmiotu. Jeśli weźmie się pod uwagę dwie interpretacje, z których „jedna stara się rozszyfrować jakąś prawdę czy pochodzenie, które wymyka się grze i porządkowi znaku", a druga jest afirmacją, „afirmującą grę i starającą się wykroczyć poza człowieka i humanizm", to Derrida staje po stronie tej drugiej, Nietzscheańskiej, „radosnej afirmacji gry świata i niewinności stawania, afirmacji świata znaków bez winy, bez prawdy, i bez pochodzenia, którą daje aktywna interpretacja."[107]

Owa aktywna interpretacja różni się znacznie od hermeneutyki, stawiając sobie inne cele i wychodząc od innych założeń. W *Kwestii stylu* Derrida – rozważając pochodzące z ineditów Nietzschego zdanie „zapomniałem mego parasola" – zestawia hermeneutę i aktywnego interpretatora, dekonstruktora. Czytanie czy odczytanie tekstu dla aktywnego interpretatora to zaproszenie do aktywnej produkcji znaczenia, do interpretacyjnej kreacji, a dla hermeneuty – to reprodukowanie sensu zastanego. Liczą się dla pierwszego prawdy, a dla drugiego – Prawda. Dla dekonstruktora liczy się już nie tyle tylko styl, co wręcz style, bo przecież „jeśli istnieje styl (...) powinien być więcej niż jeden."[108] Hermeneuta poszukuje głębokiego sensu ukrytego pod wierzchnią warstwą tekstu, doszukuje się na różne sposoby głębokich, określonych znaczeń. Ma zamiar położyć kres grze sensów i grze interpretacji. Derridy uwagi czynione na marginesie zdania „zapomniałem mego parasola" stanowią wyzwanie dla tak charakteryzowanego hermeneuty. Nigdy bowiem nie będzie można odrzucić hipotezy, że „być może całość tekstu Nietzschego jest typu 'zapomniałem mego parasola'. A to znaczy, że nie ma 'całości tekstu Nietzschego', że jest ona fragmentaryczna i aforystyczna."[109] A to już brzmi prowokacyjnie (i ma rację Lech Witkowski, kiedy powiada, że „nędza" intelektualna za-

---

[106] Fryderyk Nietzsche, *Ludzkie, arcyludzkie*, tom pierwszy, tłum. K. Drzewiecki, w wydaniu Mortkowicza aforyzm 208, s. 202-203.

[107] Jacques Derrida, *Structure, Sign, and Play in the Discourse of the Human Sciences*, [w:] *Writing and Difference*, trans. A. Bass, Chicago: the University of Chicago Press, 1978, s. 292.

[108] Jacques Derrida, *Kwestia stylu*, *op. cit.*, 81.

[109] *Ibidem*, s. 80.

przeczania myśleniu postmodernistycznemu i stąd się bierze, że przeciwnicy tej myśli nie są zdolni „do rozważania na serio tego, co narusza już nie pojedyncze kanony kulturowe, ale same mechanizmy kanonizacji"[110]).

Tekst Derridy nie podąża wytyczonym, linearnym szlakiem, zbudowany jest na kilku najważniejszych motywach: styl, prawda, tekst, czy styl(e), prawda i tekst Nietzschego. „Lunatyzmem hermeneutycznym" nazywa on przypis wydawców kwalifikujących owo zdanie do wydania pośród Nietzschego ineditów. Powiada Derrida – być może to cytat, „być może został skądś wzięty. Być może został tu czy tam zasłyszany. Być może było to zdanie do napisania tu czy tam", czy kawałek dalej: „być może Nietzsche niczego nie chciał powiedzieć lub chciał powiedzieć niewiele, lub cokolwiek, lub też udaje, że chciał coś powiedzieć. Być może zdanie to nie pochodzi od Nietzschego, jeśli nawet mamy pewność, że rozpoznajemy jego rękę."[111] Możliwości są nieskończone, nieskończona jest praca interpretatora i nieskończona jest gra produkowanych przez niego interpretacji. To tylko hermeneuta – a pamiętajmy, że to w tym tekście Derridy jakiś typ idealny, np. psychoanalityk – mógłby uznać ten fragment za znaczący aforyzm, który „powinien chcieć coś powiedzieć"[112] – byle tylko zapomnieć, że chodzi o „tekst", i być może, po prostu, o „parasol". Pytanie o tekst staje się pytaniem o poszukiwanie jednej prawdy, o odkrywanie tajemnicy:

> Fragment ten, czytelny jako zapis, na zawsze może pozostać tajemny nie dlatego, że jest w posiadaniu jakiejś tajemnicy, lecz dlatego, że zawsze może jej chybić lub udać, że prawdę ma ukrytą w swych fałdach. *Granica ta jest wyznaczana przez jego strukturę tekstualną, splata się z nią; i to ona, swą grą, prowokuje i zbija z tropu hermeneutę.*[113]

Jest to zarazem nowe ujęcie tekstu i nowe ujęcie czytającego tekst; nie ma już „całości" tekstu, nie istnieje coś takiego jak *totalité du texte de Nietzsche*, czy tekstu kogokolwiek innego. Kwestia interpretacji u Nietzschego rozbija się o heterogeniczność jego tekstu, która „niedwołalnie ogranicza ważność kwestii hermeneutycznych czy systemowych."[114] Nie ma również „autora", bo wszy-

---

[110] Lech Witkowski, *Postmodernizm: między czkawką i dnem. Uwagi nieprześmiewcze*, [w:] *Oblicza postmoderny* pod red. A. Zeidler-Janiszewskiej, Warszawa: Instytut Kultury, 1992, s. 41.

[111] Jacques Derrida, *Kwestia stylu*, *op. cit.*, s. 76-77.

[112] *Ibidem*, s. 79.

[113] *Ibidem*, s. 79, podk. moje – M.K.

[114] Jacques Derrida, *Eperons. Les styles de Nietzsche*, wydanie francusko-angielskie, Chicago: the University of Chicago Press, s. 94, 98.

stko (i wszyscy) – to interpretacje. Czym są zatem teksty – w tym przypadku teksty Nietzschego? To niewiele więcej niż oderwane od autora (zgodnie z ideą wyrażoną w *Ecce homo*, że „ja to jedno, moje pisma to drugie") zaproszenia do gry interpretacji, indywidualne propozycje indywidualnych prawd, moich, twoich, Nietzschego, propozycje przyjętych perspektyw, założonych, ale zawsze odwoływalnych punktów wyjścia. Tekst nie bierze się tylko z nietzscheańskiej „mnogości oczu" piszącego; bierze się również z owej mnogości oczu czytającego. Nikt nie wyczyta więcej niż wie, powie Nietzsche, ale zarazem i w związku z tym, nikt nie wyczyta tyle, ile powiedzieć chciał autor. A zresztą – jakie ma znaczenie autorska intencja i jakie ma znaczenie jego autorytet?[115] Autor nie ma władzy nad swoim tekstem, bo przecież książka to tylko „poręczny drobiazg", „niewielkie wydarzenie", powie Foucault w *Przedmowie* do *Historii szaleństwa w dobie klasycyzmu*. Autor nie jest już „monarchą rzeczy", które powiedział i nad którymi panuje. Książka to „ułożone zdania", nad którymi ich twórca nie może mieć praw panującego – to „dyskurs: równocześnie pole bitwy i oręż, strategia i uderzenie, bitwa i zdobycz lub rana, zbieg okoliczności i pozostałość, przypadkowe spotkanie i scena do powtarzania."[116] Kto pisze? Doprawdy u Nietzschego nie wiadomo, bo nikt tak nie zmieniał masek i nie przyjmował tylu postaci i pseudonimów. (W związku z francuskimi dyskusjami o autorze przychodzą na myśl rozważania Rolanda Barthesa – który powiadał, że „autor zmarł jako instytucja (...) został wydziedziczony, przestał sprawować nad własnym dziełem to cudowne ojcostwo"[117] – i Michela Foucaulta, ale to wątek uboczny, którego tu rozwijać nie będziemy: niech starczy tylko powiedzieć, że obok „śmierci człowieka" i „śmierci podmiotu" pojawiły się pytania o to, „kto to jest autor?", na które Michel Foucault odpowiadał: „jakie ma znaczenie, kto mówi?").

Styl i tekst odgrywają tu dla mnie zasadniczą wagę, bowiem stają się wiodącym wątkiem w dyskusjach filozofii francuskiej od połowy lat sześćdziesiątych. Pojawia się pytanie, dlaczego akurat Nietzsche dał impuls do zwrotu w stronę tekstualności – i równolegle drugie pytanie, czy gdyby nie było tak czytanego Nietzschego, to by go „wymyślono" (tak jak pyta się o amerykańską dekonstrukcję bez Jacquesa Derridy, a płynącą wyłącznie z inspiracji Paula de Mana)? Z pewnością oba procesy wspierały się nawzajem: czytanie Nietzschego pozwalało na zwrot w stronę tekstu, a ów zwrot z kolei rodził rosnące zainteresowanie Nietzschem. Przypomnijmy pomijanego w tym rozdziale Rolanda Barthesa, który tak oto widział Nietzschego i płynące z niego inspiracje, a bardziej zrozumiałe stanie się to, czego humaniści francuscy u niego szukali, i co – oczywiście – musieli znaleźć:

> Jeśli godzę się sądzić tekst według przyjemności, nie mogę pozwolić sobie na stwierdzenie: ten jest dobry, a tamten zły. Żadnych odtąd wieńców laurowych, żadnej krytyki, bo ona zawsze zakłada jakieś zamierzenie taktyczne, użyteczność społeczną, najczęściej zaś przykrywkę wyobraźni. Tekstu nie mogę rozważać po aptekarsku i wyobrażać sobie, że da się go doskonalić, że podejmie on grę normatywnych predykatów: *tego* za wiele, a *tamtego* za mało: tekst (tak samo bywa z głosem, gdy śpiewa) wyzwala we mnie jedyną ocenę, zawsze bez przymiotników: *to jest to!* Więcej nawet: *to jest to dla mnie!* Owo „dla mnie" nie jest ani subiektywne, ani egzystencjalne, lecz nietzscheańskie...[118]

Dokładnie takiego Nietzschego potrzebowała humanistyka francuska: owo „dla mnie" jest – „nietzscheańskie"... Tak rozumiany Nietzsche pozwalał na ucieczkę przed ciężarem historii, brzemieniem społecznej użyteczności, bagażem politycznych zobowiązań. Zwrot ku tekstowi jawi się jako odwrót od tradycyjnej, społecznej wspólnoty. Intuicje oddawane przez Barthesa na marginesie rozważań o „przyjemności tekstu" mówią bardzo wiele o oczekiwaniach kierowanych wobec na nowo odczytywanego Nietzschego. I jeśli Derrida ceni go najbardziej za „systematyczną nieufność w odniesieniu do całości metafizyki, formalnej wizji dyskursu filozoficznego, pojęcie filozofa-artysty, kwestie retoryczne i filologiczne stawiane historii filozofii, podejrzliwość w stosunku do wartości prawdy („dobrze zastosowanej konwencji"), znaczenia i bycia, 'znaczenia bycia', uwagę zwracaną na ekonomiczne zjawiska siły i różnicę sił etc"[119], to Barthes ceni go za to samo, chociaż wyraża swoje oczekiwania w zupełnie innym języku. Jednak styl i tekst mogą stać się kluczowymi wątkami u początków „myśli różnicy" dopiero wtedy, kiedy uwierzy się w nietzscheańską bajkę o pozna-

[115] Jak pisał Jan Kott w *Szekspirze współczesnym* o *Hamlecie*: „Można grać tylko jednego z Hamletów, którzy są w tej arcysztuce. Będzie to zawsze Hamlet uboższy od Szekspirowskiego, ale może to być również Hamlet bogatszy o naszą współczesność. M o ż e, wolałbym powiedzieć: m u s i". Bo przecież „'Hamlet' jest jak gąbka. Jeśli go tylko nie stylizować i nie grać antykwarycznie, wchłania w siebie od razu całą współczesność" (Kraków; Wyd. Literackie, 1990, s. 81, 87).

[116] Zob. Michel Foucault, *Przedmowa* do *Historii szaleństwa w dobie klasycyzmu*, tłum. H. Kęszycka, Warszawa: PIW, 1987, s. 13-14.

[117] Roland Barthes, *Przyjemność tekstu*, tłum. A. Lewańska, Warszawa: KR, 1997, s. 32.

[118] *Ibidem*, s. 26.

[119] Jacques Derrida, *Qual Quelle: Valéry's Sources*, [w:] *Margins of Philosophy*, trans. A. Bass, Chicago: University of Chicago Press, 1982, s. 305.

niu, czyli porzuci dominujący od czasów Platona, a potwierdzony później najmocniej przez Kanta poznawczy paradygmat ludzkiej aktywności, wyznaczający zarazem z góry zakres filozoficznych obowiązków w kulturze. A zatem wtedy, kiedy uwierzy się, po pierwsze, że prawda jest tylko „ruchliwą armią metafor, metonimii, antropomorfizmów"[120], a po drugie, że epoka „poznania" była tylko „chwilą". Przypomnijmy tę wizję Nietzschego:

> W pewnym odległym zakątku wszechświata wśród migotu niezliczonych systemów słonecznych była sobie raz gwiazda, na której mądre zwierzęta wynalazły poznanie. Była to chwila największej pychy i największego zakłamania w „dziejach świata" – ale też tylko chwila. Po paru tchnieniach natury gwiazda wystygła i mądre zwierzęta wymarły.[121]

Ze styku pytań o styl, tekst i prawdę może wprost wynikać dalsze pytanie – o zmieniającą się rolę książki w kulturze, w tym, rzecz jasna, rolę książki filozoficznej. Skoro w interpretacji nie ma obligatoryjnego miejsca dla całości, pełni, historii skojarzonej z poznaniem, polityki, a często wręcz powagi; skoro interpretacja nie ma kresu i wszystko (już) nią jest i skoro chodzi o to, jak pisze Derrida w *Marges de la philosophie*, aby „jak Nietzsche, reinterpretować interpretacje"[122]; skoro za tekstem nie stoi ktoś aktywny (pisarz), a przed nim ktoś pasywny (czytelnik), jak pisze Barthes, i skoro „tekst jest przedmiotem rozkoszy"[123] – to zaiste zmienia się i rola piszącego, i rola interpretatora, i rola samej książki.

Rozwinięta i rozbudowana, nietzscheańska z ducha, nowa koncepcja stylu i tekstu niesie z sobą konsekwencje dla filozofii i literatury, sposobu pisania i sposobu czytania, dla autowizerunku, jakim posługują się piszący. Hasło Richarda Rorty'ego: „filozofia jako rodzaj pisarstwa" jest z gruntu nietzscheańskie i nie musi odnosić się tylko do Derridy. Zarazem (tylko) „pisarstwo" jako rola filozofii nie odpowiada kolejnemu pokoleniu francuskich filozofów. W porównaniu z tradycyjnym obrazem filozofa, jego wizerunek podsuwany przez francuskich nietzscheanistów musi wyglądać politycznie i społecznie jałowo; podobnie jak uderzać musi bezsilność filozofii i literatury oraz książki jako takiej. Mało kto w dzisiejszych dyskusjach o ponowoczesności odwołuje się do wczesnego Deleuze'a czy wczesnego Klossowskiego z książek o Nietzschem; zdecydowanie więcej pisze się w tym kontekście o nietzscheanizmie Foucaulta i Derridy. Warto wciąż pamiętać, czytając te dyskusje – a często i biorąc w nich udział – że ów domniemany „zwrot ponowoczesny", czy „zwrot estetyczny", to również zwrot zapoczątkowany w latach sześćdziesiątych we Francji zwrotem od kojèviańsko-heglowskiego do nietzscheańskiego wizerunku filozofa; zapoczątkowany nietzscheańską z ducha zmianą oczekiwań kierowanych wobec filozofa i filozofii, zmianą jego świadomości uczestnictwa w kulturze, historii i polityce. Gdyby nie gwałtownie rozprzestrzeniający się, coraz mocniej od lat sześćdziesiątych przemawiający do wyobraźni filozofów we Francji nowy wizerunek filozofa, nie byłoby Foucaulta, Derridy czy Lyotarda w takim wydaniu, jakie znamy dzisiaj. Wielki impuls kwestionujący rolę filozofa w zmienianiu świata wziął swój początek u specyficznie zreinterpretowanego Nietzschego, przeciwstawianego specyficznie czytanemu Heglowi.

Można by pytać, czy tak głębokie – choć może z długiej perspektywy historii filozofii krótkotrwałe? – zmiany autowizerunku filozofa wzięły się tylko z czytania Nietzschego? Oczywiście, że nie. Gdyby nie Nietzsche, znalazłby się ktoś inny. Nietzsche tak ujmowany to tylko jądro krystalizacji dla pewnych myśli i pewnych postaw w kulturze, pewnie w okresie powojennym we Francji nieuniknionych. Odpowiedź Hegla byłaby prosta – to chytrość rozumu zrodziła niezbędne dla dalszego postępowego ruchu historii chwilowe zainteresowanie, przyswojenie i zreinterpretowanie dla własnych potrzeb Nietzschego; to nie indywidualny wybór grona filozofów, lecz szeroki gest o sensie historycznym. To nie znajomość Nietzschego skrzywiła i wypaczyła tradycyjny obraz filozofa, infekując francuską humanistykę nowym wyobrażeniem o tym, kim mógłby być filozof – to raczej humanistyka owa chcąc uwolnić się od męczącego gorsetu społecznych obligacji poszukiwała i znalazła nowego filozoficznego patrona. Fakt, że znalazła go w Nietzschem wynika raczej ze splotu przygodnych okoliczności i pojawienia się mniej więcej w tym samym czasie „mocnych odczytań" jego filozofii.

---

[120] Friedrich Nietzsche, *O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie*, [w:] *Pisma pozostałe. 1862-1875*, tłum. B. Baran, Kraków: inter esse, 1993, s. 189.
[121] *Ibidem*, s. 183.
[122] Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, *op. cit.*, s. 305.
[123] Roland Barthes, *Sade, Fourier, Loyola*, tłum. R. Lis, Warszawa: KR, 1996, s. 9.

Rozdział 3

Przypadek Georgesa Bataille'a: między Heglem a Nietzschem?

W naszych rozważaniach o „heglowskiej" i „nietzscheańskiej" stronie powojennej myśli francuskiej nie może zabraknąć miejsca dla postaci kluczowej w tym kontekście, postaci wyjątkowej, zagadkowej i unikalnej. Chyba nikt z powojennych filozofów francuskich nie starał się utrzymywać stanowiska Bataille'a, a dokładnie mówiąc jego dwóch stanowisk, równoległych i równobieżnych, rozwijanych przez lata z różną siłą i z różnym natężeniem. O ile bowiem pokolenie współczesne Kojève'owi byłoby zdecydowanie „heglowskie" w prezentowanym tu rozumieniu (chce zmieniać świat mocą filozofii, chce korzystać z niej jak z dobroczynnej a potężnej różdżki, chce podporządkować filozofię i literaturę propagandzie politycznej i wojnie ideologicznej, chce i jedną i drugą uczynić zaangażowaną społecznie), o tyle pokolenie myślicieli ponowoczesnych jest już „nietzscheańskie" (a więc, mówiąc skrótowo, wyrzeka się powyższych aspiracji). I gdyby po raz kolejny odwołać się do kluczowego dla naszych refleksji fragmentu z tekstu *Hegel, Marx et le christianisme* Alexandre'a Kojève'a:

> każda interpretacja Hegla, jeśli jest czymś więcej niż pustym gadaniem, nie jest niczym innym jak programem walki i programem pracy (a jeden z owych „programów" nazywa się marksizmem). Oznacza to, iż praca interpretatora Hegla przyjmuje sens pracy politycznej propagandy. (...) Albowiem może być tak, iż w gruncie rzeczy przyszłość świata, a tym samym sens teraźniejszości i znaczenie przeszłości, zależy w ostatecznej analizie od sposobu, w jaki interpretuje się dzisiaj pisma Hegla[1],

to okazałoby się, iż Georges Bataille, być może jako jedyny myśliciel tamtych czasów, oprócz podpisywania się pod wezwaniami Kojève'a prowadził równocześnie z heglowską również nietzscheańską rozgrywkę na niezależnie istniejącej płaszczyźnie. Przez kilkadziesiąt bowiem lat czytał, komentował i przeżywał zarazem Hegla i Nietzschego, starał się przekroczyć jednego drugim, wykorzystać jednego w zmaganiach z drugim, korzystając zarazem z myślenia dialektycznego i transgresyjnego.[2] Jednak inne było jego czytanie Hegla, a inne Nietzschego (oprócz tego, iż jedno i drugie zmieniało się przez lata), innym poddane było ono regułom, innym odpowiadało potrzebom i innym służyło celom. Co bardzo charakterystyczne i na co trzeba by zwrócić uwagę zaraz na wstępie naszych rozważań, Bataille nigdy nie przeciwstawiał ich sobie w sposób otwarty – nie ma chyba tekstu, w którym Hegel i Nietzsche występowaliby razem jako pełnoprawni konwersacyjni partnerzy.[3] Nietzsche zdaje się szachować wygórowane pretensje Hegla, zdaje się zaprzeczać heglowskiemu przekonaniu, nie do końca może wyrażonemu, chociaż istniejącemu w niejawnej postaci i eksponowanemu w wykładach Kojève'a, iż być może on sam jest wcieleniem wiedzy absolutnej. W momencie, w którym w grze pojawia się Nietzsche (nawiasem mówiąc, po raz pierwszy myślany za sprawą bliskich kontaktów z Lwem Szestowem[4]), Bataille nie może już brać poważnie niektórych fundamentalnych przesądzeń Hegla, tak afirmowanych przez Kojève'a. Inaczej wygląda Bataille'a dyskurs o Heglu, inaczej o Nietzschem (ba, problematyczne staje się nawet owo „o" w przypadku tego ostatniego).

Hegel to postać, o której Bataille dyskutuje z pozycji poniekąd zewnętrznych: trudno Hegla przeżyć, najbardziej osobisty wątek związany z jego filozofią, a wielokrotnie eksploatowany w myśli francuskiej to motyw jego szaleństwa – od Bataille'a poczynająca

---

[1] Alexandre Kojève, *Hegel, Marx et le christianisme*, „Critique" 3-4, août-septembre 1946, s. 366.

[2] Michel Foucault w hołdzie złożonym Bataille'owi – *Przedmowie do transgresji* – tak pisał o doświadczeniu transgresji: „być może okaże się ono któregoś dnia równie decydujące dla naszej kultury, równie skryte w jej glebie, jak niegdyś było dla myślenia dialektycznego doświadczenie sprzeczności". Czym jest transgresja? „Transgresja jest gestem dotyczącym granicy (...) Grą transgresji i granic zdaje się rządzić zwykły upór: transgresja przekracza i nie przestaje ustawicznie przekraczać linii, która natychmiast zamyka się za nią niepamiętliwą falą, znów zatem wycofując się aż po horyzont nieprzekraczalnego". *Przedmowa do transgresji*, tłum. T. Komendant, [w:] *Osoby, Transgresje 3,* pod red. M. Janion i S. Rosieka, Gdańsk: Wydawnictwo Morskie, 1984, s. 305-306.

[3] Do wyjątków należy przypis w *L'expérience intérieure*, w którym Bataille wspomina o nieznajomości Hegla przez Nietzschego, zwłaszcza Heglowskiej „dialektyki panowania i niewoli". Tylko tutaj (oraz w tekście *Nietzsche et le communisme*, który stał się później częścią *La souveraineté*) dwaj wielcy bohaterowie Bataille'owskiego dyskursu spotykają się w jednym miejscu.

[4] Zob. Michel Surya, *L'arbitraire, après tout. De la 'philosophie' de Léon Chestov à la 'philosophie' de Georges Bataille* w doskonałym tomie pod red. Denisa Holliera, *Georges Bataille après tout*, Paris: Édition Belin, 1995.

się refleksja na temat tego, jak nie ulec szaleństwu mając świadomość, iż, być może, posiada się wiedzę absolutną, iż, być może, jest się Bogiem. Hegel zatem jest przez Bataille'a dyskutowany – Nietzsche natomiast jest przez niego przeżywany. Bataille nie chce i nie może być jego komentatorem czy interpretatorem: „Mówienie o Nietzschem ma sens jedynie od wewnątrz."[5] Dotarcie do sensu myśli i doświadczenia Nietzschego nie różni się wedle Bataille'a od dotarcia do sensu myśli i doświadczenia chrześcijaństwa: „w obydwu przypadkach, jest to kwestia wszystkiego albo niczego."[6] Podejście Bataille'a jest w tym względzie unikalne – on nie chce pisać „o" Nietzschem, on chce nim *być*. Nietzsche – „szaleństwem Hegla", wszystkim tym, co wymyka się Heglowskiemu dyskursowi, czego nie udaje się domknąć w Heglowskim zamkniętym systemie, co stanowić może jego „martwą plamkę", niewidzialną z pozycji Heglowskich, bo niemożliwą strukturalnie do ujrzenia w ramach jego systemu. W jego ujęciu Nietzsche byłby więc przyjacielem, duchowym przewodnikiem Bataille'a i niemożliwą stroną Hegla dla Hegla samego. Jak to ujął autor *Sur Nietzsche*, „Nietzsche pisał 'własną krwią' i krytykowanie go, czy może lepiej, *przeżywanie* go oznacza wykrwawianie się własną krwią."[7] Nietzsche Bataille'a zmieniał się, o czym powiemy za moment nieco dokładniej, najbardziej między końcówką lat trzydziestych (a więc z czasów działalności *Contre-Attaque* i *Acéphale*) a okresem wojny. Osobiście przeżytą cezurą jest tu właśnie wybuch wojny, który położył kres marzeniom o poszukiwaniu wspólnoty poprzez zakładanie półjawnych i tajnych „stowarzyszeń" i fundowanie nowej, mitycznej, nietzscheańskiej „religii".

Podsumowując krótko tych kilka wprowadzających zdań: Bataille interesuje nas tutaj o tyle, o ile był filozofem tworzącym zarazem pod znakiem i Hegla, i Nietzschego. Jak postaramy się poniżej pokazać, żadna z tych postaci nie uzyskała w jego myśleniu dominacji, jej hegemonem nie stał się ani Hegel, ani Nietzsche. W perspektywie prezentowanych tu rozważań, jest to wybór niepowtarzalny. Bataille akceptuje bowiem sytuację, w której pojawia się sprzeczność, nie godzi się na wybór w ramach opozycji albo/albo, jak pokolenie mu współczesne i pokolenie następne. Zasygnalizujmy tylko wstępnie, zapowiadając dalszy bieg refleksji, iż Nietzsche,

[5] Cytuję za: Denis Hollier, *From Beyond Hegel to Nietzsche's Absence*, [w:] *On Bataille. Critical Essays*, Leslie Anne Boldt-Irons (ed.), Albany: SUNY Press, 1995, s. 66.

[6] *Ibidem*, s. 67.

[7] Georges Bataille, *On Nietzsche*, trans. Bruce Boone, New York: Paragon House, 1992, s. xxiv.

najpierw jako tajemny wspólnik w marzeniach o anarchistycznej, apolitycznej, nie sięgającej po władzę rewolucji, a potem jako rzecznik nie-działania, nie-użyteczności, nie-wspólnotowości i tylko osobisty towarzysz życia i pisania Bataille'a („A peu d'exceptions près, ma companie sur terre est telle de Nietzsche...", powiada w *Sur Nietzsche*) – oraz Hegel z *La Part maudite* jako ideał myślenia nakierowanego na wspólnotę, to dwie skrajne opcje, współwystępujące w tym samym czasie. Bataille nie wybiera między tak czytanym „Nietzschem" i tak czytanym „Heglem", między tekstualnością i wspólnotowością: nie poszukuje żadnej syntezy uzasadniającej dokonanego wyboru. Jego osobistym wyborem jest zawieszenie wyboru, ciągła dwutorowość, równoległość, dwoistość refleksji (dwoistość, dodajmy, pogłębiana jeszcze i nie mniej obecna w jego skandalizującej prozie[8]). Interesuje nas tutaj ten podwójny projekt, bowiem jako jedyny z tamtego okresu zawiera w sobie analizowane tu przez nas rozszczepienie obecne w myśli francuskiej. Zastanawia nas wciąż następująca, „niemożliwa", paradoksalna sytuacja: Bataille czytający Hegla oczami Kojève'a, akceptujący z grubsza jego odczytanie,[9] i Bataille czytający Nietzschego, poszukujący „doświadczenia wewnętrznego", wycofujący się od „wspólnoty" do „jednostki", to przecież ta sama postać – dodatkowo hołubiona przez postmodernistów (od Foucaulta po Derridę), niejako postmodernista *avant la lettre*. Jak rozwikłać tę drażniącą niemożliwość?[10]

[8] Jak napisał o nim André Breton: „On, który za dnia przesuwa swe ostrożne palce bibliotekarza (wiemy, że pracuje w Bibliotece Narodowej) po starych i niekiedy uroczych manuskryptach, nocą karmi się bezeceństwami, którymi się lubuje". Zob. fragment *„Mól książkowy" wobec „niepojętego gestu markiza de Sade"*, [w:] *Osoby*, *op. cit.*, s. 288.

[9] Jak wspominał Raymond Queneau w okolicznościowym tomie „Critique" – *Hommage à Georges Bataille*: „Bien qu'il ne tût pas un auditeur d'une assiduité exemplaire et que, parfois même, il lui arrivât de somnoler (...), il n'est pas douteux qu'il tira grand profit de cet enseignement" (*Premières confrontations avec Hegel*, „Critique", No 195-196, août-septembre 1963, s. 699). Sam Bataille kilkakrotnie pisał o Heglu Kojève'a – najważniejsze są bodaj dwa teksty: *Hegel, l'homme et l'histoire. Monde nouveau-Paru* z 1956 oraz *Hegel, la mort et le sacrifice* z 1955 (*Oeuvres completes*, vol 12, *Articles II, 1950-1961*, Paris: Gallimard, 1988). To właśnie w tym ostatnim powiada, że „odwaga i oryginalność" Kojève'a polega na odkryciu niemożności pójścia dalej niż Hegel i konieczności wyrzeczenia się tworzenia oryginalnej filozofii (s. 326). Bataille o heglowskim seminarium Kojève'a wyraził się następująco: „explication géniale, a la mesure du livre; combien de fois Queneau et moi sortîmes suffoqués de la salle – *suffoqués, cloués. Le cours de Kojève m'a rompu, broyé, tué dix fois"* (*Oeuvres complètes*, Paris: Gallimard, 1976, vol. 6, s. 416, kursywa moja – M.K.). Z kolei Kojève w 1950 napisał ezoteryczną, jednostronicową *Préface à l'oeuvre de Georges Bataille* (w bataille'owskim numerze „L'Arc", 44, s. 36).

[10] Zob. Ewa Nowak-Juchacz, *Obecność Hegla*, Poznań: Humaniora, 1996: „Bataille nie jest heglistą ani tym bardziej antyheglistą, a jedynie wrażliwym (zwykle jednak nieuważnym) czytelnikiem *Fenomenologii*..." (s. 226).

W sytuacji, w której interesuje nas paradygmatyczne przejście od „Hegla" do „Nietzschego" w latach sześćdziesiątych jako pokoleniowa zmiana ról i obligacji przypisywanych filozofowi we Francji, Bataille pozostaje postacią wysoce enigmatyczną (a pamiętajmy, iż Habermas w *Filozoficznym dyskursie nowoczesności* stawia go w samym centrum rozważań poświęconych francuskim „nietzscheanistom", prezentując go jako drugą, obok heideggerowskiej, drogę do ponowoczesności,[11] a z kolei Foucault w *Przedmowie do transgresji*, co bardzo symptomatyczne, nie uważa za stosowne choćby oddzielenie swojego głosu od głosu Bataille'a).

„Człowiek integralny" a działanie

Sytuacja byłaby stosunkowo prosta, gdyby podążyć tropem Raymonda Queneau (wydawcy wykładów Kojève'a i uczestnika jego seminariów) z *Premières confrontations avec Hegel* z okolicznościowego numeru „Critique" poświęconego Bataille'owi, który powiada, iż ten przez niemal dwadzieścia lat spierał się z Heglem, a raczej z różnymi jego obliczami prezentowanymi we francuskiej filozofii, po czym odkrył dla siebie „prawdziwego Hegla" i rozpoznał siebie – *comme radicalement non-hégélien.*[12] Ewolucja Bataille'a w takim ujęciu byłaby stosunkowo prostym przejściem od Hegla do Nietzschego, długotrwałym czytaniem „Hegla Nietzschem" aż po ostateczne zerwanie z dialektyką i jej mistrzem, które miałoby się dokonać w *L'expérience intérieure* (czyli w 1943 roku).[13] Mało tego, tak odczytywany Bataille wręcz idealnie pasowałby do obrazu radykalnej zmiany francuskiego mistrza myślenia z pierwszego na drugiego, jako bodaj jedyny, który dokonał zwrotu ponadgeneracyjnego, zaczynając od „propagandowego" Hegla rodem z Kojève'a, a kończąc na „nieodpowiedzialnym" Nietzschem, którego filozofia

---

[11] Zob. Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, trans. F. Lawrence, Cambridge, MA: MIT Press, 1987, s. 105.

[12] Raymond Queneau, *Premières confrontations avec Hegel*, „Critique", No. 195-196, 1963, s. 700.

[13] Stosunek Bataille'a do Hegla rodzi skrajne komentarze: i tak np. Bruno Karsenti powiada, że od czasów artykułów pisanych dla „Documents" po tekst *Hegel, la mort et le sacrifice* zamiar Bataille'a był „antyheglowski"; z kolei Michael Richardson uważa, że Bataille nie mógłby odrzucić Hegla, zwłaszcza zważywszy jego akceptację dla heglowskiego obrazu panowania i niewoli. Zob. Bruno Karsenti, *Bataille anti-hégélien?* („Magazine littéraire", novembre 1991, s. 54) i Michael Richardson, *Georges Bataille* (London: Routledge, 1994, s. 6).

jest „absolutną antydialektyką", jak chce Gilles Deleuze w *Nietzschem i filozofii*.[14] Tak jednak nie jest, jak się zdaje.

Nie jest chyba również tak, jak można by ewentualnie (choć naiwnie) mniemać, że Bataille nie był świadom piętrzących się przed nim sprzeczności. Opozycje, o których tu mówimy, są u niego wciąż obecne, nie jest to dokładnie tekstualizm i wspólnotowość, ale choćby „życie", „człowiek integralny, pełny" – i „działanie", „człowiek fragmentaryczny, niepełny", z najostrzejszym przeciwieństwem w postaci „artysty" z jednej, a „pisarza propagandowego" z drugiej strony. Opozycje te nie są radykalnie inne niż te, które są obecne u Barthesa, Sartre'a, Blanchota, a wcześniej Kojève'a; wyjątkowe jest natomiast akcentowanie zarazem obydwu ich biegunów, chociaż w różnych okresach jego twórczości większy nacisk Bataille kładzie na jeden bądź na drugi z nich. Co tu dla nas najważniejsze, nigdy jednak nie pozwala sobie na pełen wybór jednego kosztem drugiego.

Zacznijmy od cytatu rozwijającego opozycję „artysty" i „pisarza propagandowego". Powiada Bataille w *Sur Nietzsche*, iż

> Sztuka konstytuuje drobny, wolny obszar poza działaniem, płacąc swoją wolnością za wyrzeczenie się świata rzeczywistego. Jest to wysoka cena do zapłacenia i niemal nie ma pisarzy, którzy nie marzą o ponownym odkryciu utraconej realności; jednak aby to uczynić, muszą płacić w innym sensie: wyrzec się wolności i służyć propagandzie. Artysta ograniczający się do fikcji wie, że nie jest pełnym człowiekiem, jednak to samo jest prawdą w odniesieniu do pisarza propagandowego. Dziedzina sztuki w pewnym sensie obejmuje całość: ten drugi tym niemniej zawsze przed nią ucieka.[15]

A zatem płaci się cenę za wyrzeczenie się rzeczywistego świata, wyrzeczenie się działania – płaci się ją również za wyrzeczenie się wolności, służenie propagandzie politycznej. Ani artysta, ani pisarz propagandowy nie jest owym „pełnym człowiekiem" (*homme entier*, Pierre'a Klossowskiego *homme intégral*). Przy tak ostrym przeciwstawieniu, którego słabszymi formami są pisarze i piszący (Barthesa) czy poezja i literatura zaangażowana (Sartre'a), Bataille odmawia postawienia się w charakterystycznej dla całej powojennej myśli francuskiej sytuacji wyboru – którego musieli publicznie dokonać oprócz wymienionych również Camus czy Merleau-Ponty (Camus, przyparty do muru przez wścibskich dziennikarzy przy okazji ceremonii odbierania Nagrody Nobla, rzucający wściekle

---

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

[15] Georges Bataille, *On Nietzsche*, *op. cit.*, s. xxxii.

„gdybym miał wybierać między sprawiedliwością a moją matką, wybrałbym matkę" oraz Merleau-Ponty, wycofujący się z „Les Temps Modernes" na tle sporu z Sartre'm wokół roli filozofa w polityce). Bataille fascynuje niezdecydowaniem, gdy przyłożyć doń tradycyjne – otaczające go wtedy – konceptualne ramy; fascynuje natomiast konsekwencją, gdy porzucić przekonania rządzące naszym myśleniem o powinnościach myśliciela i filozofa. Powiedzmy zatem tak: był Bataille zarazem i propagandzistą, i artystą, poszukując pełnego (integralnego) człowieka.

Podstawowe pytanie, które prześladowało go przez całe życie, a związane było, jak się zdaje, z głęboko przeżytym wyzwaniem zrodzonym z doświadczenia stalinizmu i faszyzmu w latach trzydziestych, mogło brzmieć tak: jak być intelektualistą, który nie byłby w sposób tradycyjny użyteczny – bowiem tacy właśnie byli wsysani przez partię, komunistyczną czy faszystowską.[16] Pojęcie „użyteczności" odgrywa kolosalną rolę zarówno u Bataille'a, jak i u surrealistów, którzy po zwycięstwie rewolucji 1917 roku stanęli w obliczu sytuacji wprost nieznośnej: intelektualiści nie wstępujący do partii komunistycznej stali się poniekąd zbędni (skoro jest rewolucja, czyli skuteczna praktyka, niepotrzebna jest być może teoria inna niż marksistowska). Od tego momentu dotychczasowy intelektualista staje się drugorzędny w zestawieniu ze skutecznym intelektualistą partyjnym, mocnym mocą teorii i praktyki udanej rewolucji.[17] Odpowiedzią Bataille'a jest wybór społecznej nieużyteczności – bunt przeciwko zarazem tradycyjnym i marksistowskim intelektualistom w imię „życia", „pełnego człowieka" i „pasji", a nie „rozumu". Bezpośrednio z tych przekonań bierze się poszukiwanie przez niego innych sposobów dotarcia do ludzi, stworzenia innej polityki, wyzwolenia innej rewolucji, wreszcie ufundowania innej wspólnoty (od *Contre-Attaque* po *Acéphale*). Odpowiedzią na stalinizm i faszyzm, punktem wyjścia do skutecznego istnienia choćby na marginesie życia intelektualnego i politycznego, staje się Nietzsche, który – w okresie przedwojennym – pozwala na przeciwstawienie „życia", „namiętności", „polimorfizmu" – „działaniu", „rozumowi", „nudzie", „użyteczności", „potrzebie" i „funkcjonalizmowi". Nietzsche pozwala Bataille'owi i skupionym wokół niego myślicielom i artystom nabrać nowego oddechu w ekstremalnej sytuacji stopniowego pozbawiania ich racji bytu: pozwala na przeciwstawienie się faszyzmowi (i poniekąd przy okazji na przekroczenie komunizmu i Marksa). Nietzsche staje się zatem bronią w walce, hasłem wywoławczym, znamieniem podjętego oporu. Będzie tak do wybuchu wojny, która doprowadzi Bataille'a z kolei do Nietzschego czytanego intensywnie i osobiście, pozwalającego na przeciwstawienie „filozofii" – „doświadczeniu wewnętrznemu."[18] Powiada Bataille o tym ostatnim przejściu tak:

> Wpadam w złość, kiedy pomyślę sobie, ile straciłem „aktywnego" czasu – podczas ostatnich lat pokoju – starając się o kontakt z moimi kolegami. Musiałem zapłacić za to wysoką cenę. Sama ekstaza jest pusta, kiedy ujmuje się ją jako prywatne ćwiczenie, mające znaczenie jedynie dla jednej osoby.
>
> Nawet, gdy zwracam się do tych, którzy są przekonani, w moim kazaniu istnieje pewien kłopotliwy element. Głęboka komunikacja wymaga milczenia. Wreszcie, działanie zakładane w kazaniu ogranicza się do rzeczy następującej: zamknięcia drzwi po to, aby zatrzymać dyskurs (zewnętrzny hałas i mechanikę)...
>
> Wojna położyła kres mojej „działalności", a moje życie znalazło się jeszcze mniej oddzielone od przedmiotu swoich poszukiwań.[19]

---

[16] Zob. Jean Borreil, *On Georges Bataille: An Escape from Lameness?*, [w:] *On Bataille. Critical Essays*, *op. cit.*, s. 129-143.

[17] W *Przedmowie* do książki *Literatura a zło* Bataille'a znajduje się charakterystyczne zdanie: „Pokolenie, do którego należę, jest pokoleniem niespokojnym. Zrodziło się ono do życia wśród niepokojów surrealizmu. W latach, które nastąpiły po pierwszej wojnie, dominowało jedno uczucie. Literatura dusiła się w swoich granicach. Wydawało się, że nosi w sobie rewolucję". *Literatura a zło*, tłum. M. Wodzyńska-Walicka, Kraków: Oficyna Literacka, 1992, s. 17. Bodaj najbliżej, jak wiadomo, literatura – poezja – miała być rewolucji w surrealizmie: po rewolucji rosyjskiej poezja zbliżała się do polityki, surrealiści postawili sobie za zadanie zmienianie świata i zmienianie człowieka poprzez poezję. Przejście między wierszem i nowym światem było proste, a język stawał się coraz bardziej barbarzyński, szaleńczy, pełen przemocy i pogardy dla „wrogów". Język Aragona, Bretona i młodego Bataille'a jest wprost – morderczy...

[18] Przypomnijmy zmagania Bataille'a z określeniem, czym jest „doświadczenie wewnętrzne": „Przez d o ś w i a d c z e n i e w e w n ę t r z n e rozumiem to, co zwykle nazywa się d o ś w i a d c z e n i e m m i s t y c z n y m: stany ekstazy, zachwytu, a przynajmniej dogłębnie przeżywanych wzruszeń. (...) Nie lubię też ciasnych definicji. Doświadczenie wewnętrzne odpowiada odczuwanej przeze mnie – przeze mnie, a więc przez istnienie ludzkie – potrzebie bezzwłocznego zakwestionowania, podważenia wszystkiego. (...) Chciałem, aby doświadczenie wiodło tam, gdzie ono prowadzi, nie zaś prowadzić je samemu do jakiegoś z góry wyznaczonego celu. I mówię od razu, że nie wiedzie ono do żadnego portu (lecz do zagubienia się, absurdu). Chciałem, aby zasadą była nie-wiedza (...). Nazywam doświadczeniem podróż do kresu możliwości człowieka. Nie każdy musi w tę podróż wyruszyć, lecz jeśli to uczyni, zaneguje tym samym istniejące wartości i autorytety, które ograniczają to, co możliwe. Doświadczenie będące zanegowaniem innych wartości i autorytetów, a mające egzystencję pozytywną, samo staje się wartością i a u t o r y t e t e m". Georges Bataille, *Doświadczenie wewnętrzne*, [w:] *Osoby*, *op. cit.*, przeł. M. Ochab, s. 266, s. 269.

[19] Georges Bataille, *The College of Sociology (1937-39)*, Denis Hollier (ed.), trans. Betsy Wing, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988, appendix, s. 381 (*Oeuvres complètes*, vol. 6, *op. cit.*, s. 109).

Lecz znowu, paradoksalnie, przejście od „wspólnotowego" do „jednostkowego" („wewnętrznego") trybu myśli nie było jedynym torem, którym podążył Bataille – w takim przypadku bowiem jego „ewolucja" nie byłaby tu dla nas wyjątkowa, a więc i nie byłaby tak ciekawa. W 1941 roku powstaje pierwszy szkic do *La Part maudite* (1949-54), pod tytułem *La limite de l'utile*, a zatem *równolegle* do nietzscheańskiej summy ateologicznej powstaje zdecydowanie pozostająca pod znakiem Hegla i Marksa rzecz z ekonomii politycznej (jak ją sam nazywa), prezentująca społeczną i wspólnotową „stronę" Bataille'a! Autor nie szamocze się, jak inni, między jedną a drugą stroną, on programowo podąża w *obydwie* strony równocześnie. Nie daje się dopasować do wzorca heglowsko-nietzscheańskiej opozycji – wręcz stara się ją w swoim filozofowaniu unieważnić.

Zanim przejdziemy do bardziej szczegółowych rozważań przypomnijmy, iż opozycja, która nas tu interesuje u Bataille'a to opozycja „heglowskie"/"nietzscheańskie", dwie równolegle biegnące strony – czy motywy – jego dzieła. Będzie nas tu interesował zatem Nietzsche z *Summy ateologicznej* (głównie z *Sur Nietzsche*) oraz Hegel z *La Part maudite* – a zatem opozycja z okresu wojny i późniejszego. Natomiast zupełnie inny jest Nietzsche wykorzystywany w celach „wspólnotowych" pod koniec lat trzydziestych przez Bataille'a, o którym będziemy tutaj pisać, ale jakby poza główną opozycją.

Przeciwstawienie, o które tu wciąż chodzi, znajduję bowiem dopiero u późniejszego Bataille'a, dlatego moje rozważania będą różniły się znacznie od tego, co można by określić zbiorczym mianem „obrazu Nietzschego i Hegla u Bataille'a". (Można, być może, zaryzykować opinię, iż Bataille działający, korzystający z Nietzschego, w przedwojennych „stowarzyszeniach" był wręcz „heglowski" w moim sensie! Jednak wtedy późniejsza opozycja straciłaby na znaczeniu, ostrości i mocy. Dochodzimy więc do podstawowej opozycji kryjącej się za hasłami „nietzscheański" i „heglowski" – zmienianie świata za pomocą filozofii *contra* interpretowanie go z jej pomocą, prawodawstwo w świecie *contra* jego tłumaczenie. Można chcieć zmieniać świat również i pod sztandarami Nietzschego – chociaż tylko w teorii, jak w nazizmie, przeciwko czemu tak buntował się cały „Acéphale". Sztandarowym „heglistą" w takim sensie – choćby nie trwało to długo (a problem filozoficznych uwikłań nazistowskiego zaangażowania Heideggera analizujemy dalej) – byłby Heidegger z *Mowy rektorskiej*. Stąd, gdy piszemy tutaj o przejściu od „Hegla" do „Nietzschego", to jest to przede wszystkim przejście od jednej do drugiej koncepcji filozofa, od jednego do drugiego przypisywanego mu miejsca w społeczeństwie i w kulturze. Równie

dobrze mogłaby to być inna opozycja, choćby wspomniani przed chwilą *en passant* prawodawcy i tłumacze Zygmunta Baumana. W tym sensie myśląc „Hegel", myślę „Kojève", a myśląc „Nietzsche", myślę „Foucault, Derrida, Deleuze, Klossowski", czy „Rorty" i „Nehamas" później i gdzie indziej).

A zatem zacznijmy od Bataille'a z gwałtownych lat poprzedzających wybuch wojny.

Rewolucja, ekstaza, krew

Pyta Bataille, a wraz z nim całe pokolenie przedwojennych (i zarazem niekomunistycznych) intelektualistów: „jeżeli nie istnieje już wielka machina, w imieniu której mamy mówić, to jak wzywać do działania innych i w jakim celu?"[20] Jeżeli nie korzysta się z wielkiej machiny teorii i praktyki stalinizmu ani równie wielkiej i równie skutecznej machiny nazizmu (oraz ich ideologii), to pytanie, z jakiej machiny można korzystać jest niezwykle istotne. Gwarancją braku akceptacji dla jednej i drugiej ideologicznej machiny, jednej i drugiej utopii i rzeczywistości, staje się pod koniec lat trzydziestych we Francji myśl Nietzschego. Propagowane przez Bataille'a idee rewolucji wprost podszyte są nietzscheanizmem (*nietzschéisme de combat*, powiada Jean-Michel Besnier), który jednocześnie nie pozwala myśleć o tradycyjnym, przynoszonym przez zwycięskie rewolucje zdobyciu władzy. „La politique de l' impossible", nazywa tę sytuację Besnier w książce pod takim właśnie tytułem: „polityka niemożliwego" to odrzucenie heglizmu jako środka legitymującego pragnienie buntu (oraz odrzucenie rewolucji marksistowskiej i faszystowskiej)[21] i skierowanie się ku Nietzschemu przy pełnym – stąd „niemożliwym" i „paradoksalnym" – zachowaniu Nietzscheańskiego ujęcia polityki. „Contre-Attaque" (1935-36), pierwsze z trzech „stowarzyszeń" zainicjowanych przez Bataille'a (następne to „Collège de Sociologie" i „Acéphale"), budując front walki ideologicznej z kompromisową i ugodową polityką francuskich komunistów, nieprzypadkowo starało się o skompromitowanie zawłaszczenia myśli Nietzschego przez faszyzm i o zastosowanie jego indywidualistycznej i woluntarystycznej opty-

[20] Zob. Jean-Michel Besnier, *Georges Bataille in the 1930s: A Politics of the Impossible*, "Yale French Studies", No 78, 1990, s. 170.

[21] Jean-Michel Besnier, *La politique de l' impossible. L'intellectuel entre révolte et engagement*, Paris: Découverte, 1988.

ki do konfliktów politycznych i społecznych we Francji. Nietzsche w ujęciu „Contre-Attaque" inspirował do nieprzewidywalnej rewolucji, buntu nieplanowanego i niekierowanego odgórnie przez komitety czy partie polityczne, zgodnie z aforyzmem Nietzschego: „kocham niepoznawalność przyszłości". Rewolucja, nieplanowane powstanie, to Bataille'a *la dépense pure* (czyste wydatkowanie) – szaleńczy, ekstatyczny, anarchistyczny, gwałtowny, krwawy i nieprzewidywalny bunt ulicy gardzącej przywódcami, przygotowaniami, planowaniem, który wybucha jak pożar od przypadkowej iskry i rozszerza się zamieniając natychmiast tłumy biernych widzów w tłumy żądnych destrukcji uczestników (a przypomnijmy nauki Kojève'a, mistrza Bataille'a: *la révolution est non seulement en fait, mais encore essentiallement et nécesairement, sanglante...*). Poglądy polityczne Bataille'a w tym okresie sytuowały go obok komunizmu i obok faszyzmu, lecz również obok demokracji parlamentarnej, którą uważał za skazaną na wymarcie: demokracja parlamentarna – na przykładzie Francji – jest nie do utrzymania przy rodzących się i pogłębiających sprzecznościach, wybór to albo komunizm albo faszyzm, wybór niemożliwy, dlatego właśnie „Contre-Attaque" afirmował taką rewolucję, która odwoływałaby się do wartości odrzucanych przez wszystkie istniejące partie – propagował rewolucję przez rozpasaną seksualność, nową mityczność, zbiorową egzaltację, wściekłość, konwulsje i namiętności mas, zgodnie z przekonaniem, iż „wiemy z dużym prawdopodobieństwem, iż reżimu demokratycznego, który dyskutuje wśród śmiertelnych sprzeczności, nie uda się uratować."[22]

Wydaje mi się, że warto przyjrzeć się przez moment dokładniej tej Bataille'owskiej „trzeciej drodze", starającej się – aż do ostatecznych konsekwencji – uniknąć ideologii i praktyki stalinizmu i faszyzmu, a której patronuje właśnie myśl Nietzschego. W jednej z odezw grupy „Contre-Attaque" – *Front Populaire dans la rue* – wydanej następnie w redagowanym przez nią piśmie (1936), Bataille kreśli obraz rewolucji odbiegający od obiegowego standardu, skromnie mówiąc. Sytuacja mas jest dramatyczna, ich życie jest moralnie puste i materialnie żałosne – „przed oczami staje nam horror ludzkiej niemocy."[23] Odpowiedzią na *une existence moralement vide* i *matériellement misérable* musi być rewolucja, w czasie której wszyscy wychodzą na ulicę i nic nie jest w stanie powstrzymać ich siły. Bataille w tym tekście przeciwstawia chłód rozumu gwałtow-

---

[22] Georges Bataille, *Front Populaire dans la rue*, [w:] *Oeuvres complètes*, vol. 1, „Premiers Écrits, 1922-1940", Paris: Gallimard, s. 411.

[23] *Ibidem*, s. 402.

ności emocji, jałowość uczonych dysput w komitetach partyjnych pozostających na łasce i niełasce gabinetowych manewrów politycznych – potędze samorodnego entuzjazmu ulicznych mas. „Tym, co wyprowadza ludzi na ulicę są emocje wzbudzone bezpośrednio przez uderzające zdarzenie w atmosferze burzy, zaraźliwe emocje, które od domu do domu, od przedmieścia do przedmieścia, *nagle przemieniają wahającego się człowieka w oszalałą istotę*."[24] Zarazem partyjni rewolucjoniści nie ufają ani spontaniczności mas, ani samodzielności i autonomiczności intelektualistów, starają się wyeliminować z rewolucji pierwiastki emocjonalne i zastąpić je chłodną kalkulacją, pozbyć się „brutalnych konwulsji mas", „atmosfery przesyconej nadzieją", „nienawiści i entuzjazmu". Grupa „Contre-Attaque" stawiała sobie za cel zwalczanie faszyzmu poprzez analizowanie jego powodzenia i poszukiwanie równie skutecznych środków perswazji[25]:

> Opium dla ludu w dzisiejszym świecie to być może nie tyle religia, co *akceptowane znudzenie*. Taki świat zdany jest na łaskę (...) tych, którzy dają przynajmniej pozór ucieczki przed znudzeniem. (...) Wierzymy, że siła należeć będzie do tych, którzy *uwolnią świat od wyczerpującego znudzenia*.[26]

Rewolucyjna siła nie bierze się ze strategii, lecz ze „zbiorowego uniesienia", które powstaje z kolei nie ze słów skierowanych do rozumu, lecz do namiętności mas.[27] Liczą się: *enthousiasme, frénésie, exhaltation*, a wszystko to z racji anachroniczności tradycyjnej („liberalnej") koncepcji rewolucji. Tekst *Vers la révolution réelle* nakazuje przejście od frazeologii do realizmu, od anachronicznej do żywej koncepcji rewolucji, od Frontu Ludowego defensywy do Frontu Ludowego walki. Wedle podstawowego przesądzenia „Contre-Attaque" z kryzysu demokracji powinny wynikać rewolucje „innego typu", poprzedzone innymi „sytuacjami rewolucyjnymi" – ponieważ

---

[24] *Ibidem*, s. 403.

[25] Allan Stoekl w swojej książce *Politics, Writing, Mutilation. The Cases of Bataille, Blanchot, Roussel, Leiris, and Ponge* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985) stwierdza, że „zagrożenie faszyzmem jest stałą każdej ważnej pracy Bataille'a" (s. 4). Kluczowym pytaniem staje się pytanie o współmierność zachodzącą między rewolucją polityczną z jednej strony, a afirmacją seksualnego ekscesu z drugiej – które widać dopiero w prozie Bataille'a. Z takiej perspektywy warto, jak sądzę, spojrzeć na *Błękit nieba* (napisany mniej więcej równocześnie z *La notion de dépense*, a wydany ponad dwadzieścia lat później, w 1957), literacką analizę faszyzmu, pisaną, jak wspomina autor, „w ogniu wydarzeń" wojny w Hiszpanii. Zob. *Błękit nieba* w tomie *Historia oka i inne historie*, tłum. T. Komendant, Kraków: Oficyna Literacka, 1991.

[26] Georges Bataille, *Front Populaire dans la rue*, *op. cit.*, s. 411.

[27] *Ibidem*, s. 411.

aktualne warunki walki są „całkowicie nowe."[28] W przypadku autokracji nie do zniesienia stawała się władza, w demokracji nie do zniesienia staje się „brak władzy", „bezsilność liberalnych instytucji parlamentarnych, mniej czy bardziej objętych gangreną."[29] Tradycyjny, komunistyczny model rewolucji traci w społeczeństwach ustabilizowanych swoją żywotność, a do obalenia ustalonego porządku nie wystarczy już proletariat. Proponowaną drogą jest tworzenie ruchów nazywanych przez „Contre-Attaque" "organicznymi", organizacji sił „spójnych i zdyscyplinowanych", które odbudują strukturę władzy w ramach rozpadającej się demokracji.[30] Owe ruchy organiczne różnią się od powstania z jednej strony, a prawicowych czy lewicowych partii politycznych z drugiej strony: stanowią „akt ofensywy wywołany przeciwko ustanowionemu reżimowi", który rozwija się przez lata. Bierze się on z gwałtownych emocji, a rozwija się ze „zdeklarowanej wrogości wobec parlamentaryzmu."[31] Przykładem takich ruchów organicznych – o katastrofalnych konsekwencjach, jak przyznaje „Contre-Attaque" – są niemieccy narodowi socjaliści i włoscy faszyści.

Dlatego właśnie Bataille niestrudzenie – z mieszaniną fascynacji, podziwu, lęku i obrzydzenia – badał różne przejawy faszyzmu (w *Vers la révolution réelle* pisał: „powinniśmy przestać wierzyć w to, że środki wymyślone przez naszych przeciwników są w sposób konieczny złe. Powinniśmy, wprost przeciwnie, wykorzystywać je przeciwko nim"[32]); jak to ujmuje Michel Leiris, bliski mu w tym okresie pisarz i antropolog – w rozmowie z Bernardem-Henri Lévy: „pozostawał on pod wrażeniem faszystowskich technik propagandy i charyzmy Hitlera. Marzył o odkryciu technik propagandowych, które mogłyby zostać wykorzystane przez lewicę, a które byłyby równie skuteczne jak techniki stosowane przez skrajną prawicę."[33] Bataille w tym czasie – do wybuchu wojny – widział swoje zadanie w uświadomieniu masom ich potęgi, bowiem uważał, iż powodzenie rewolucji nie zależy od strategii, a raczej od zbiorowej egzaltacji, która z kolei pochodzić może jedynie od słów odwołujących się już nie do rozumu, lecz do namiętności mas. Bo przecież „jedynie ocean zbuntowanych ludzi może uratować świat przed koszmarem impotencji i rzezi, w którym tonie", powiada dodatek do tekstu *Front Populaire dans la rue*. Skoro faszyzm wykorzystuje do swoich

[28] *Ibidem*, s. 417.
[29] *Ibidem*, s. 417, s. 418.
[30] *Ibidem*, s. 422.
[31] *Ibidem*, s. 423.
[32] *Ibidem*, s. 422.
[33] Bernard-Henri Lévy, *Les Aventures de la liberté. Une histoire subjective des intellectuells*, Paris: Grasset, 1991, s. 173-174.

celów ogólne znudzenie, dając masom namiętności, entuzjazm i nadzieję, to jedyną metodą na kontratak (*contre-attaque* przecież) jest wyrwanie francuskich mas z nudy dzięki pasjom, a z pominięciem rozumu.[34] Grupa „Contre-Attaque" w swoim manifeście zatytułowanym *Union de lutte des intellectuels révolutionnaires* – podpisanym m.in. przez Bataille'a, Bretona, Eluarda i Klossowskiego – deklaruje walkę z kapitalizmem i jego instytucjami politycznymi. Co najważniejsze, *le régime actuel doit être attaqué avec une tactique renouvelée*, albowiem, jak wspominaliśmy, tradycyjna taktyka ruchów rewolucyjnych miała sens tylko w walce z autokracją.[35] „Nadszedł czas, aby z *wszystkich* uczynić panów i fizycznie zniszczyć niewolników kapitalizmu", „Rewolucja powinna być całkowicie agresywna" – w tych i podobnych hasłach odbija się wszechobecna przemoc, tak widoczna u surrealistów i tak jawnie gloryfikowana w wykładach Kojève'a.[36] Defensywa to śmierć – ofensywa rewolucyjna albo śmierć, głosiły hasła „Contre-Attaque". Stanowisko grupy wobec demokracji parlamentarnej było wyraźnie sprecyzowane: aktualny, burżuazyjny parlamentaryzm to „nieład, gadanina i tajna robota", jak powiada inny tekst o znaczącym tytule, *Appel à l'action*. Walka wymaga heroicznej odwagi i, jeśli trzeba, ofiary składanej z życia, ale jej stawką jest „wyzwolenie wyzyskiwanych i beznadzieja tych, którzy nas nienawidzą."[37]

Doskonale oddaje takie ogólne nastawienie inny tekst, trochę późniejszy, bo pochodzący już z okresu działania w grupie „Acéphale", *La conjuration sacrée*. Zgodnie z panującą w owym czasie brutalną poetyką, zaraz na wstępie Bataille zapowiada rozpoczęcie wojny – *ce que nous entreprenons est une querre* – i ostrzega: „Nadszedł czas, aby opuścić świat tego, co cywilizowane i jego światło. Jest za późno, aby być rozsądnym i wykształconym – co doprowadziło do życia bez wyrazu. W sposób tajny czy też nie, koniecznie trzeba stać się kimś zupełnie innym lub przestać być."[38]

[34] Jak podsumowuje ten okres Michel Surya w *Chronologie* w Bataille'owskim numerze "Magazine littéraire": "son but: retrouver 'la violence révolutionnaire'. Ses axes: un antinationalisme violent; l'anticapitalisme; l'antiparlamentarisme, voir l'antidémocratie. Son ambition; substituer aux mythes victorieux du fascisme des mythes nouveau. La révolution sera morale (affranchissement des enfants), sexuelle (libre jeu de passions)... Ses auspices: Sade, Fourier, Nietzsche". Michel Surya, „Magazine littéraire", No 243, juin 1987, s. 21.
[35] Georges Bataille, *„Contre-Attaque". Union de lutte des intellectuels révolutionnaires*, [w:] *Oeuvres complètes*, vol. 1, *op. cit.*, s. 379.
[36] *Ibidem*, s. 382.
[37] Georges Bataille, *Appel à l'action*, [w:] *Oeuvres complètes*, vol 1, *op. cit.*, s. 396, s. 397.
[38] Georges Bataille, *La conjuration sacrée*, [w:] *Oeuvres complètes*, vol. 1, *op. cit.*, s. 443.

Należy zatem odrzucić nudę – i żyć jedynie fascynacją. Konieczność fascynacji, egzaltacji i „stania się kimś zupełnie innym" doprowadza do powstania tajnej grupy czy stowarzyszenia, właśnie „Acéphale", działającego na marginesach równolegle istniejącego i wyłącznie teoretycznego „Collège de Sociologie". Jak w swojej notce autobiograficznej napisał później o tym okresie Bataille, po rozwiązaniu „Contre-Attaque" postanowił on utworzyć „'tajne stowarzyszenie', które odwróciłoby się od polityki i które brałoby pod uwagę cel jedynie *religijny* (lecz antychrześcijański i zasadniczo nietzscheański) (...) Collège de Sociologie, założony w marcu 1936 stanowił niejako zewnętrzną działalność tego 'tajnego stowarzyszenia'."[39] Tutaj nietzscheanizm przyjmuje kolejną postać – teoretyczne uzasadnienie wycofywania się z polityki do ateologicznej, pozbawionej Boga „religii", pełnej swoich – wymyślonych przez jej założyciela, Bataille'a – rytuałów, o których do dzisiaj nie ma pewności, czym dokładnie były, bowiem uczestnicy „Acéphale" zgodnie milczą, pozwalając innym na snucie fantastycznych domysłów (powiada się czasem, iż to jedna z najbardziej niesłychanych kart w intelektualnej historii Francji naszego wieku). *Déclaration du Collège de Sociologie sur la crise internationale*, wydana w listopadzie 1938 roku po zawarciu paktu w Monachium, pokazywała kierunek ewolucji Bataille'a myślenia o polityce: „Collège de Sociologie nie jest organizmem politycznym. Jego członkowie głoszą takie opinie, na jakie mają ochotę"[40] (chociaż pozostawił sobie możliwość bycia *une foyer d'énergie*, obok prowadzenia badań i studiów). Collège niósł z sobą krytykę monopolizacji tworzenia wspólnot na bazie polityki – doświadczenie zbiorowe miało zostać odpolitycznione i oparte na irracjonalnym sacrum.[41] Wspomina się w tym kontekście rytuały inicjacyjne, komentatorzy piszą o ofiarach składanych z ludzi, choć podobno zabrakło do nich nie tyle nawet dobrowolnej ofiary, co jej

[39] Georges Bataille, *Notice autobiographique*, [w:] *Le Collège de Sociologie (1937-39)*, présenté par Denis Hollier, Paris: Gallimard, 1979, s. 584; również w *Oeuvres complètes*, vol. 7, Paris: Gallimard, 1976, s. 46.

[40] Georges Bataille, *Déclaration du Collège de Sociologie sur la crise internationale*, [w:] *Oeuvres complètes*, vol. 1, *op. cit.*, s. 539.

[41] Wygłaszane tam wykłady dotyczyły takich kwestii jak sacrum w życiu codziennym (Leiris), wspólnoty zwierzęce (Caillois), bractwa, zakony, tajemne wspólnoty i kościoły (Caillois), socjologia sacrum w świecie współczesnym (Bataille, Caillois), socjologia kata (Caillois), markiz de Sade a rewolucja (Klossowski), szamanizm (Lewitzky), język sacrum (Paulhan) czy struktura i funkcja armii (Bataille). Szerzej o Collège zob. Allan Stoekl, *Three Former Surrealists Found the College of Sociology*, [w:] *A New History of French Literature*, ed. Denis Hollier, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989 oraz wstęp Denisa Holliera do amerykańskiego, poszerzonego wydania *The College of Sociology (1937-39)*, trans. B. Wing, Minneapolis: University of Minnesota, 1988.

kata. Pierre Klossowski indagowany w tej materii przez Bernarda-Henri Lévy'ego, zapytany o sam pomysł składania ludzi w ofierze bezgłowemu – acefalicznemu – bóstwu, paradoksalnie nie zaprzeczył, odpowiedział jedynie „*C'est possible*. Jednak [Bataille] nigdy nie mówił mi o tym poważnie, wiedział bowiem, że nie zgodziłbym się na tego rodzaju nonsens."[42]

Poszukiwany w tym okresie ideał człowieka to „człowiek pełny" (ów *homme intégral*), którym nie może być ani polityk, ani pisarz, ani naukowiec. Bycie pełnym człowiekiem oznaczało dla Bataille'a przeciwieństwo bycia jedynie funkcją w społeczeństwie: „pojęcie całości i pełni jest powiązane z dumną i wspaniałą niemożnością służenia, odmową funkcjonowania: polimorfizm *contra* funkcjonalizm."[43] Zatrzymajmy się na moment przy argumentacji dotyczącej „człowieka czynu", bowiem jest ona bodaj najbardziej autobiograficzna i najszerzej przez Bataille'a rozbudowywana. „Człowiek czynu" pragnie dostosować rzeczywistość do tego, co myśli, o czym marzy. Działanie ma przemieniać rzeczywistość na rzeczywistość coraz bliższą owemu marzeniu. Jednak pułapka czyhająca na niego zasadza się na tym, iż chcąc być sprawnym w działaniu, stopniowo modyfikuje swoje marzenie: „wierzył on, iż może przekształcić świat zgodnie ze swoim marzeniem, a przekształcił jedynie swoje marzenie w zgodzie z najbardziej zubożoną rzeczywistością: jedynym, co może zrobić, jest stłumić swoją wolę – po to, aby móc *działać* (...) Ludzie czynu podążają za tym, czy też służą temu, co istnieje. Jeśli ich działanie jest buntem, to wciąż podążają za tym, co istnieje, ginąc po to, aby to zniszczyć."[44] Mając do wyboru życie z jednej, a funkcję z drugiej strony, człowiek czynu wybiera jedynie funkcję, pozbawiając się możliwości pełnego, suwerennego istnienia. Przeciwstawienie literatury – zaangażowaniu i „życia" – działaniu będzie się przewijało w myśleniu Bataille'a wielokrotnie później (powrócimy do niego przy okazji badania „nietzscheańskiej" strony jego dzieła).[45]

Punktem przejścia do tej części tego rozdziału chciałbym uczynić uwagę, która ujawniła nietzscheańskie oblicze Bataille'owskiego heglizmu – otóż egzystencja Bataille'a sama w sobie w jego ujęciu ma stanowić obalenie systemu Hegla. Pytanie postawione przez

[42] Bernard-Henri Lévy, *Les Aventures de la liberté*, *op. cit.*, s. 172.

[43] Zob. przypis do angielskiego tłumaczenia *L'apprenti sorcier*, [w:] *The College of Sociology (1937-39)*, *op. cit.*, s. 398.

[44] Georges Bataille, *L'apprenti sorcier*, [w:] *Oeuvres complètes*, vol. 1, *op. cit.*, s. 528-529.

[45] Doskonałą książkę (między innymi) o zaangażowaniu francuskich pisarzy napisał niedawno Denis Hollier, *Les dépossédés (Bataille, Caillois, Leiris, Malraux, Sartre)*, Paris: Minuit, 1993.

Bataille'a w głośnym liście do Kojève'a (napisanym po wystąpieniu tego ostatniego na forum Collège de sociologie) można by sformułować w sposób następujący: co stanie się z negatywnością kogoś, kto – wraz z kresem historii – nie będzie miał nic do zrobienia? Jak pyta w tym kontekście Allan Stoekl, tłumacz, badacz i wydawca Bataille'a w Ameryce – co się stanie w momencie kresu i po kresie historii, na planie osobistym i społecznym: „kiedy już będę wiedział wszystko, kiedy społeczeństwo będzie wiedziało wszystko (i kiedy społeczeństwo stanie się doskonałe), co będę mógł robić i poznawać? I pytanie najbardziej fundamentalne: co będę mógł pisać, skoro pisanie ze swej natury jest fundamentalnie złączone (jako projekt) z historią, która się właśnie skończyła, a nie z przyszłością, która radykalnie ucieka przed historią i przed jej kresem."[46] Pytanie stawiane Kojève'owi – i Heglowi – sprowadzałoby się do kwestii, czy negatywność tego, „kto nie ma więcej nic do zrobienia"[47] znika, czy też pozostaje w stanie „bezczynnej negatywności" (*sans emploi*)? Odpowiedź Bataille'a jest taka oto, iż to on sam jest ową „bezczynną negatywnością" – wręcz nie byłby w stanie zdefiniować siebie bardziej dokładnie. Co ma robić intelektualista, skoro kres historii ma skazywać go na bezczynność, a istotą człowieka, tak wedle Hegla, Kojève'a jak i Bataille'a, jest działanie,[48] przekształcanie tego, co istnieje, w taki świat, który uprzednio nie istniał? Bataille, z pomocą Nietzschego, dochodzi do przekonania, iż nie można polegać na żadnym systemie filozoficznym i nie można poddawać się niczyjej myśli filozoficznej (również, rzecz jasna, myśli Nietzscheańskiej). Postawienie swojej egzystencji naprzeciw zamkniętego systemu Heglowskiego stanowi odbicie dramatu końca lat trzydziestych we Francji, paradoksu buntu i fatalizmu, rodzącego się na styku Nietzsche/Hegel.[49] Rozterki Bataille'a, gwałtowne poszukiwanie „wspólnoty" i zakładanie kolejnych, coraz bardziej tajemniczych „grup", zakładanie osobistej, nietzscheańskiej religii, świadczą o niemożności utrzymania tradycyjnego modelu intelektualisty w obliczu nadciągającej katastrofy (przy odrzuceniu modelu marksistowskiego czy komunistycznego intelektualisty w stylu Romain Rollanda). Z jednej strony przeciw-

---

[46] Allan Stoekl, *Agonies of the Intellectual*, Lincoln: University of Nebraska Press, 1992, s. 286.

[47] Georges Bataille, *Lettre à X., chargé d'un cours sur Hegel...* , [w:] *Le Collège de Sociologie (1937-1939)*, *op. cit.*, s. 171.

[48] Zob. o wiele późniejszy tekst z 1955 (komentowany szeroko przez Jacquesa Derridę), zatytułowany *Hegel, la mort et le sacrifice – Oeuvres complètes*, vol. 12, *Articles II, 1950-61*, Paris: Gallimard, 1988, s. 326-345.

[49] Zob. Jean-Michel Besnier, *Georges Bataille in the 1930s: A Politics of the Impossible*, *op. cit.*, s. 175.

ko faszyzmowi występowały francuskie związki pisarzy, z drugiej strony drobne, heretyckie, tajemnicze grupki zmarginalizowanych myślicieli i artystów, którzy nie widzieli dla siebie innego miejsca w życiu społecznym. Gdyby nie wsparcie znalezione w Nietzschem, gdyby nie wynikająca stąd mobilizacja w obronie Nietzschego przed nazistowskim zawłaszczeniem (a przypomnijmy tu gwałtowne ataki na „Elisabeth Judas-Förster" w ramach programu „Réparation à Nietzsche"), duża grupa rozczarowanych surrealizmem intelektualistów albo zwróciłaby się ku stalinizmowi, albo zupełnie zamilkła.[50]

Myśl Nietzschego pozwoliła Bataille'owi i jego kolejnym, zmieniającym się towarzyszom wypracować w tym okresie pomysł na intelektualistę, który nie byłby bezpośrednio „użyteczny" (jak to ujął Bataille w tekście *Nietzsche et les fascists* z 1937 roku: „Czy byłby to antysemityzm, faszyzm – czy socjalizm – chodzi tam tylko o *wykorzystanie*. Nietzsche [natomiast] zwracał się do wolnych duchów, które nie mogły pozwolić innym, aby dać się wykorzystać"[51]). W takim ujęciu, jakie zaprezentowała grupa i pismo „Acéphale", nietzscheanizm i faszyzm – tak jak nietzscheanizm i stalinizm – wzajemnie się wykluczały, z jednej strony był „obieg świeżego powietrza", „wiatr burzy", z drugiej ustabilizowane i niekończące się zniewolenie. „Użyteczność" filozofii, literatury – a „pełnia" życia i „człowiek integralny" to motyw, który Bataille rozwinie jeszcze kilkakrotnie, najpierw w *Sur Nietzsche*, a później w głośnej odpowiedzi na ankietę René Chara dotycząca powinności pisarzy (w 1950 roku), do której powrócimy w następnym rozdziale.

Podsumujmy krótko ten fragment: Nietzsche pozwolił stworzyć alternatywę dla życia intelektualnego, w którym przy pesymizmie

---

[50] Najciekawsza bodaj historia francuskich intelektualistów to *Les Intellectuels en France, de l'Affaire Dreyfus à nos jours* Pascala Ory i Jean-François Sirinelli'ego, Paris: Armand Colin, 1986. Specyficznie francuski wycinek ich działalności – pisanie manifestów i petycji – od czasów „sprawy Dreyfusa" po współczesność opisuje rewelacyjna książka Jean-François Sirinelli'ego, *Intellectuels et passions française. Manifestes et pétitions au XXe siècle*, Paris: Fayard, 1990. Wspominana powyżej książka Bernarda-Henri Lévy'ego, *Les Aventures de la liberté*, jest istotnie „historią subiektywną". Natomiast dwie inne książki o powojennych francuskich intelektualistach, które ukazały się w ostatnim czasie w Ameryce i przyjęły ton oskarżycielski, to głośna praca Tony'ego Judta, *Past Imperfect*, Berkeley: University of California Press, 1992 oraz Sunila Khilnani, *Arguing Revolution. The Intellectual Left in Postwar France*, New Haven: Yale University Press, 1993. Symboliczne dla obydwu może być motto z Alberta Camusa zamieszczone przez Judta: *Toute idée fausse finit dans le sang, mais il s'agit toujours du sang des autres. C'est ce qui explique que certains des nos philosophes se sentent à l'aise pour dire n'importe quoi...*

[51] Georges Bataille, *Nietzsche et les fascistes*, [w:] *Oeuvres complètes*, vol. 1, *op. cit.*, s. 450.

żywionym w stosunku do przyszłości demokracji, wybór opcji ograniczał się do stalinizmu i faszyzmu. Jednak nietzscheański model „wspólnotowy" wraz z wybuchem wojny uległ transformacji w model „jednostkowy", upadło Bataille'a marzenie o religii i bezgłowym bóstwie Acéphale, a „wspólnotę" zastąpiło „doświadczenie wewnętrzne" na planie indywidualnym. Pojawił się wreszcie taki Nietzsche, którego przeciwstawimy tu Heglowi, co prowadzi nas bliżej powojennych kontrowersji między Sartrem, Barthes'em i Blanchotem, bliżej nietzscheańskim wyborom z końca lat sześćdziesiątych, dokonanym przez Deleuze'a, Derridę, Klossowskiego i Foucaulta. Nie wydaje się aktualny Nietzsche Bataille'a sprzed wojny, niezwykle natomiast aktualny jawi się z naszej perspektywy Nietzsche z *Summy ateologicznej*, któremu poświęcimy następną część tego rozdziału. Postać Nietzschego stanowi oś pomysłu Acéphale, Bataille przeciwstawił tu ideom rewolucyjnej przemocy tłumu z czasów „Contre-Attaque" idee mitu i ofiary; bóstwo Acéphale – jako postać mityczna – ujmowane jest przez niego jako odpowiedź na „śmierć Boga", krytyka jednocześnie wszelkich pozycji religijnych. Potrzeba nowych mitów, aby przeciwstawić się zwycięskim mitom faszystów, takim jak rasa, przywództwo czy praca.[52] Mit bezgłowego bóstwa jest ściśle związany z nietzscheańskim nadczłowiekiem i skierowany jest zarazem przeciwko heglowskiej dialektyce.[53]

W towarzystwie Nietzschego

Wybuch wojny spowodował, iż działalność w tajemniczych stowarzyszeniach i próby ufundowania nowej „religii" stały się, zważywszy okoliczności, poniekąd śmieszne. Dlatego między innymi u Bataille'a model wspólnoty ustępuje stopniowo modelowi

[52] Zob. doskonałą książkę Hansa Slugi, *Heidegger's Crisis. Philosophy and Politics in Nazi Germany*, Cambridge: Harvard UP, 1993, w której analizuje on cztery podstawowe kategorie: kryzys, naród (rasa), przywództwo i porządek jako służące zakopaniu tradycyjnej przepaści między myśleniem filozoficznym i zaangażowaniem politycznym w Niemczech międzywojennych.

[53] Przejście od „Contre-Attaque" do „Acéphale" Besnier opatruje znaczącym komentarzem, z którym nie można się nie zgodzić: „Singuliere aventure de l'auditeur médusé de Kojève, lecteur passionné de Nietzsche, qui a très tôt lié le sens de son existence ou refus des systèmes qui en constituent la négation. Mais avec la dissolution de 'Contre-Attaque' *exit* le lyrisme révolutionnaire, *incipit* le secret des communautés électives...". Jean-Michel Besnier, *La politique de l' impossible*, *op. cit.*, s. 105-106.

jednostkowemu, doświadczenie staje się doświadczeniem wewnętrznym, a jedynym towarzyszem Bataille'a zostaje Nietzsche. Książka *Sur Nietzsche* nie jest komentarzem do Nietzschego ani interpretacją jego myśli, jest może raczej książką napisaną w jego towarzystwie, przeżywaną do granic możliwości, wyciągającą z myślenia Nietzschego najbardziej radykalne konsekwencje. Posłuchajmy jednego z kluczowych stwierdzeń:

> Jest przerażające, gdy widzi się *myśl sprowadzoną do poziomu propagandy* – myśl, która pozostaje komicznie nie do zastosowania (...) Wedle niektórych krytyków Nietzsche wywarł wielki wpływ na swój czas. Wątpię w to: nikt nie oczekiwał od niego pozbywania się praw moralnych. *Lecz przede wszystkim nie zajmował on żadnego stanowiska politycznego,* a kiedy był do tego zmuszony, odmawiał wyboru którejś partii, zaniepokojony możliwością utożsamienia czy to z prawicą, czy to z lewicą. *Idea osoby podporządkowującej swoje myślenie jakiejś sprawie, przerażała go.*[54]

Nie zajmować zatem jawnie politycznego stanowiska, nie wybierać lewicy ani prawicy, nie oddawać swojej myśli w służbę jakiejkolwiek „sprawy" – głosi przesłanie Nietzschego w ujęciu Bataille'a z *Sur Nietzsche*. Bataille, starając się o doprowadzenie do kresu ofiarowywane przez myśl Nietzschego możliwości, wybiera w swojej „nietzscheańskiej" stronie pełne oderwanie się od aktualnych kwestii i pełne potępienie działania – w imię „pełni człowieka". Zgodnie z konsekwencjami płynącymi z osobiście odczytywanego Nietzschego, Bataille powiada, iż „jesteś zmuszony do ujmowania siebie jako wykluczonego z uczestnictwa w bieżących sprawach. Dostrzeżesz w końcu, iż twoim jedynym losem jest samotność."[55] Najważniejszym – i najskrytszym – problemem moralności, któremu poświęcona jest książka *Sur Nietzsche*, jest problem „pełnego człowieka": nie można istnieć w sposób pełny, jeśli nie wykroczy się poza stadium działania, powiada autor. Działając, jest się żołnierzem, naukowcem – jednak „człowiekiem fragmentarycznym" przestaje się być dopiero „odmawiając działania – lub przynajmniej wyrzekając się wyższości czasu zarezerwowanego na działanie."[56] Pełnia człowieka i działanie są nieodłącznie związane z wolnością, istotą jego pełni jest wolność. Jednak walka o wolność nie jest tożsama z pozytywną praktyką wolności, jest jedynie negatywnym zmaganiem przeciwko konkretnej formie opresji, które alienuje, a nie wynosi do poszukiwanego stanu pełni. Integralny człowiek pragnie również śmiechu, przyjemności, świętości, śmierci

[54] Georges Bataille, *On Nietzsche*, *op. cit.*, s. xxii, kursywa moja – M.K.

[55] *Ibidem*, s. xxiv.

[56] *Ibidem*, s. xxvii.

– „pełnia nie ma innych zadań do spełnienia"[57], człowiek czynu sam obcina sobie skrzydła, z pomocą których mógłby latać.

Motyw wspólnotowej użyteczności/bezużyteczności filozofa i pisarza przewija się w licznych pracach Bataille'a, jednak nas interesowałaby tutaj najbardziej jego artykulacja we wspomnianym liście do René Chara z 1950 roku (a przypomnijmy, iż był to okres, kiedy Bataille był potępiony przez niemal wszystkich – jego *Doświadczenie wewnętrzne* spotkało się z gwałtowną krytyką Sartre'a pod hasłem „nowego mistyka"[58], czy Gabriela Marcela, który Bataille'a wraz z Camusem z *Mitu Syzyfa* obwołał największym zagrożeniem dla ducha powojennej Francji; nas jednak nie interesuje tutaj ani krytyka mistycyzmu i dyskursywnej nieczytelności, ani krytyka radykalnego ateizmu). List do Chara stanowi rozbudowaną polemikę z Sartrem, zaangażowaniem i działaniem, przeprowadzoną z perspektywy „życia" i fundamentalnego przywileju „nie robienia nic" (jak powiada Bataille w liście do Kojève'a o „bezczynnej negatywności") w działającym, aktywnym społeczeństwie. Niech zapowiedzią analizowanej tu postawy będzie następujące prowokacyjne stwierdzenie:

> Dla nas, dla których uprzywilejowaną troską była w gruncie rzeczy literatura, *nic nie liczy się bardziej niż książki* – książki, które czytamy albo które piszemy – z wyjątkiem może tego, co one podsycają; i bierzemy na siebie tę nieuniknioną nędzę.[59]

Powiedzielibyśmy może – my, nietzscheaniści, jedynie czytamy i piszemy książki (trochę jak Rortowi ironiści)... (Nietzsche powiadał w *Poza dobrem i złem* o wolnych duchach, filozofach przyszłości: „w wielu przybytkach ducha domownicy, goście co najmniej; wieczni zbiegowie z dusznych miłych zakątków, w których upodobania i uprzedzenia, młodość, pochodzenie, przypadkowe zetknięcie się z ludźmi i książkami, lub same li trudy pielgrzymki więzić nas się zdawały"[60]). Piszemy o tym wątku dokładniej dalej, ale

[57] *Ibidem*, s. xxviii.

[58] W zjadliwej recenzji z *Doświadczenia wewnętrznego* Bataille'a Sartre napisał m.in.: „Nie wątpię, że nasz autor [Bataille] zna pewne niewypowiedziane stany lęku i dręczącej radości. Nadmieniam tylko, że ponosi klęskę, że zawodzi z chwilą, gdy chce przekazać metodę, która pozwoliłaby nam samym z kolei je osiągnąć. (...) Ale nawet gdyby dał nam do dyspozycji ścisłą metodę dowolnego uzyskiwania tych stanów zachwycenia, mielibyśmy podstawy, by go zapytać: i cóż stąd? Doświadczenie wewnętrzne, powiada się, jest przeciwieństwem projektu. Ale my j e s t e ś m y projektem, wbrew naszemu autorowi". Jean-Paul Sartre, *Nowy mistyk*, fragm. w *Osoby*, *op. cit.*, s. 291.

[59] Georges Bataille, *Lettre à René Char sur les incompatibilités de l'écrivain*, [w:] *Oeuvres complètes*, vol. 12, *op. cit.*, s. 22 – podkr. moje.

[60] Fryderyk Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, tłum. S. Wyrzykowski w wydaniu Mortkowicza, 44, s. 64.

przypomnijmy tylko krótkie zdanie, jakie wypowiedział Maurice Blanchot w niezwykle istotnym w tym kontekście artykule *Literatura i prawo do śmierci*: „Czyżby więc książka nie była jednak niczym? Dlaczego zatem działanie polegające na zrobieniu piecyka może uchodzić za pracę, która kształtuje i zmienia historię, akt pisania jawi się zaś jako czysta bierność, pozostająca na marginesie historii (...). Pytanie to wydaje się niedorzeczne, a jednak jak przytłaczający ciężar wisi nad pisaniem."[61]

Działanie to przeciwieństwo życia, a jedyny akt godny pełnego człowieka to akt, którego nie można sprowadzić do tego, co użyteczne. Godne uwielbienia są tylko akty wykraczające poza funkcję użyteczności, zaangażowanie odwodzi od literatury, natomiast jeśli istnieje powód do działania, to powinien on być wyrażony w kategoriach jak najmniej literackich.[62] Między życiem i działaniem oraz literaturą i polityką istnieje fundamentalna niewspółmierność. Literatura wedle Bataille'a to ruch nieredukowalny do celów społecznej użyteczności: „niezależnie od tego, czy pisarz tego pragnie czy też nie, duch literatury zawsze staje po stronie trwonienia, przy nieobecności określonych celów i z pasją, której jedynym celem jest trawienie siebie, odgrywanie roli dręczącego wyrzutu sumienia. Literatura (...) zawsze wybiera kierunek przeciwny do ścieżki użyteczności, którą podążać musi każde społeczeństwo."[63] Wypowiedzi Bataille'a są jednoznaczne i umieszczają go po stronie „tekstualistów" w moim przeciwstawieniu. Zarazem jednak nie przyjmuje on postawy Rolanda Barthesa i Maurice'a Blanchota, w ramach której pierwszy powiedział, że nie zajmuje się sprawami politycznymi, ponieważ polityka go nie pobudza, a dyskurs, który nie pobudza czytelnika jest dzisiaj powszechnie ignorowany, a drugi stawiając sobie pytanie, czy należy odrzucić jakiekolwiek zaangażowanie i odwrócić się do ściany, odpowiedział: „przede wszystkim: patrzenie na ścianę to także zwracanie się ku światu, to czynienie z niej świata."[64] A jednak Bataille, zafascynowany Blanchotem już w czasie pisania *Doświadczenia wewnętrznego*, prezentuje w tym samym czasie swoją społeczną, wspólnotową, „heglowską" stronę w *La Part maudite*. Bodaj nigdy nie uczynili tego ani Barthes, ani Blanchot.

[61] Maurice Blanchot, *Literatura i prawo do śmierci*, [w:] *Wokół Kafki*, tłum. K. Kocjan, Warszawa: KR, 1996, s. 21.

[62] Zob. Georges Bataille, *Lettre à René Char sur les incompatibilités de l'écrivain*, *op. cit.*, s. 23.

[63] *Ibidem*, s. 25-26.

[64] Maurice Blanchot, *Literatura i prawo do śmierci*, *op. cit.*, s. 16.

Ekonomia nadmiaru

Bataille opracowywał bowiem przez całe lata pomysł „ekonomii ogólnej" (*économie généralisée*) przeciwstawionej panującej w świecie nowoczesnym „ekonomii ograniczonej" (*économie restreintée*), który w następujący sposób streścił w swojej przedmowie: „ce n'est pas la nécessité mais son contraire, le 'luxe', qui pose à la matière vivante et à l'homme leurs problèmes fondamentaux". „Nowy mistyk" wedle określenia Sartre'a przez osiemnaście lat (jak sam wyznaje) pracował nad wielką syntezą, w której pragnął zawrzeć swoje poglądy na świat – swoją filozofię przyrody, filozofię człowieka, historiozofię i ekonomię. *La Part maudite* to jedyna jego książka zawierająca systematyczny wykład jego wizji świata, kultury i filozofii, *une vision scandaleuse.*[65] Niektóre istotne motywy syntezy zaprezentowanej w 1949 roku rozwijane były o wiele wcześniej – chyba najpoważniejsze związki można odnaleźć między drobnym a wpływowym tekstem *La notion de dépense*, opublikowanym w 1933 roku, a więc w czasach, gdy Bataille współpracował z czasopismem „La critique sociale". To właśnie tutaj po raz pierwszy znajduje się idea, iż możliwość przetrwania społeczeństw otwarta jest wyłącznie za cenę rosnących nieproduktywnych wydatkowań (*dépense*), odrzucanych i ignorowanych w dzisiejszych społeczeństwach nastawionych na produktywność, wzrost zamożności i użyteczność. Bataille powiada – wyprzedzając o niemal dwadzieścia lat refleksje z *Przeklętej części* – iż działalność człowieka nie jest w całości redukowalna do procesów produkcji, a konsumpcja musi zostać podzielona na dwie oddzielne części: pierwsza odnosi się do minimum niezbędnego do utrzymania się przy życiu i do kontynuacji ich produkcyjnej aktywności w danym społeczeństwie. Druga część konsumpcji to właśnie wydatkowania nieproduktywne: „przepych, żałoba, wojna, kulty, budowa pomników skierowanych prze-

---

[65] Jak o niej pisze Marc Guillaume w tekście *Bataille économiste: une fresque grandiose des sociétés humaines* („Magazine littéraire", juin 1987). Wizja ta nie stała się przedmiotem dyskusji ekonomicznych, ani nawet „przeklętą częścią" ekonomii: ekonomiści uczynili bowiem coś jeszcze gorszego: „zignorowali ją" (s. 30). Można by przywołać w tym miejscu myśl Bataille'a z *Historii erotyzmu*: „Dobrze wiem, że małe mam szansę, by mnie wysłuchano. Nie iżby pierwszy tom dzieła *La Part maudite* nie znalazł należytego oddźwięku, i to właśnie w środowiskach, na których mi zależało... Idzie o to, że moje propozycje są zbyt nowatorskie. (...) Niestety, obawiam się, że niniejsza książka zgoła nie uspokoi ludzi, których zainteresował tom pierwszy. Moje stanowisko, polegające na zakwestionowaniu całego człowieka – całokształtu jego danej k o n k r e t n i e rzeczywistości – zdziwi każdego z chwilą, gdy zajmę się dziedziną w y k l ę t ą *par excellence*". Georges Bataille, *Historia erotyzmu*, tłum. I. Kania, Kraków: Oficyna Literacka, 1992, s. 11.

ciwko zbytkowi, zawody, przedstawienia, sztuka, perwersyjna (...) aktywność seksualna – wszystkie one reprezentują czynności, które, przynajmniej w pierwotnych okolicznościach, nie mają żadnego celu poza nimi samymi. (...) Tworzą one grupę charakteryzującą się faktem, iż w każdym przypadku akcent położony jest na *stratę*, która musi być jak największa po to, aby owa czynność nabrała swojego prawdziwego znaczenia."[66] Produkcja i przyrost dóbr w ujęciu Bataille'a są jedynie – przy podjęciu próby zrozumienia historii – środkami podporządkowanymi wydatkowaniu.[67]

Z taką wizją sił napędowych historii wiąże się ściśle wizja miejsca człowieka w świecie: życie ludzkie nie może ograniczać się do zamkniętych systemów przypisywanych mu przez koncepcje rozumu. „Potężną, mozolną pracę zuchwałości, wyładowania i wrzenia, która konstytuuje życie – mówi autor – można by wyrazić powiadając, iż życie zaczyna się dopiero wraz z niedoborem tych systemów."[68] Życie ludzkie musi uwolnić swoje siły i zatracić się w zdobywaniu celów, których niczemu nie można podporządkować ani niczym nie można usprawiedliwić. Rasa ludzka istnieje w swoim kształcie właśnie dzięki tej „niesubordynacji" – niesubordynacji w stosunku do użyteczności, produkcji i jej celów. O ile w klasycznej ekonomii (zwanej później przez Bataille'a „ograniczoną") fundamentalną potrzebą społeczną jest potrzeba produkcji i ochrony dóbr, o tyle w jego ekonomii „ogólnej" ważna jest ich bezcelowa i bezużyteczna konsumpcja.[69] W naturze rzeczy leży, iż organizmy żywe produkują więcej niż potrzebują do swojego przetrwania – w związku z czym problemem ekonomicznym staje się sposób cyrkulacji wyprodukowanego nadmiaru bogactw; nie chodzi już zatem tylko o proces wytwarzania, chodzi o proces niszczenia nadmiaru bogactw, tak szczegółowo opisany na przykładzie różnych kultur w *La Part maudite*. W artykule, o którym tu mowa, po raz pierwszy pojawia się idea, iż tradycyjna ekonomia nie dostrzega owej „prze-

---

[66] Georges Bataille, *La notion de dépense*, [w:] *Oeuvres complètes*, vol. 1, *op. cit.*, s. 305.

[67] Krzysztof Matuszewski w posłowiu do *Teorii religii* (Warszawa: Wydawnictwo KR, 1996) Bataille'a podsumowuje *économie restreintée* w następujący sposób: „Ekonomia Bataille'a jest emanacją jego antropologii, ta zaś odsyła do jego koncepcji kosmologicznej eksplorującej solarną mitologię: słońce, bezzwrotne źródło energii, determinuje ekscesywną naturę człowieka; podstawowy problem ekonomii polega nie na gromadzeniu, lecz wydatkowaniu (*dépense*), emisji energii, której wyzbyć się można tylko wskutek oderwanego od wszelkiej kalkulacji trwonienia" (s. 108).

[68] Georges Bataille, *La notion de dépense*, *op. cit.*, s. 307.

[69] Zob. bodaj jedyne ustosunkowanie się ekonomisty do wizji Bataille'a: François Perroux, *La Part maudite et le silence* („L'Arc", 44, s. 42-47). Nawiasem mówiąc, to u niego Bataille miał wykład w Instytucie Ekonomii Stosowanej, o czym wspomina w *Historii erotyzmu*.

klętej części", która nie jest mniej istotna od samego „bogactwa". Ekonomia ograniczona bierze pod uwagę tylko niezbędne do życia minimum, zachowanie życia i wytwarzanie bogactw, pomija natomiast bezużyteczną konsumpcję, nieproduktywne wydatki, „przeklętą część" dostrzeganą przez ekonomię ogólną, czyli Bataille'a ekonomię nadmiaru, ekscesu, przyjemności. Bataille sformułował pierwsze ujęcie swoich idei pod wpływem głośnego eseju Marcela Maussa o darze: *Essai sur le don, forme archaïque de l'echange* (opublikowanego w 1925 roku), wedle którego społeczeństwa przedkapitalistyczne określały swoje bogactwo nie wedle tego, czym dysponowały, ale wedle tego, co były w stanie roztrwonić.[70]

Punktem wyjścia Bataille'owskich analiz jest hipoteza o nadmiarze energii – słońce zawsze daje energię, nigdy nie otrzymując nic w zamian. Jednostki (i społeczeństwa) miały i mogą mieć dwa oblicza – dawno istniejące i sławione w pracach etnologów oblicze istoty trwoniącej intensywnie darowany przez obieg energii jej nadmiar, i oblicze, które pokazuje *homo oeconomicus*, reprezentant nowoczesnej moralności, zamkniętej w kręgu produkcji i rozdziału dóbr wytworzonych. Tak jak jednostki, również i całe społeczeństwa są zdeterminowane wedle Bataille'a potrzebą nieproduktywnego wydatkowania energii, a jeśli nie są w stanie zaspokoić jej inaczej, nadmiar energii jest trwoniony w postaci wojen.[71] Podstawowe pytanie Bataille'a brzmi, w jaki sposób zużywać nadmiar energii – i w zależności od wybranego sposobu powstawały w historii różne typy społeczeństw.[72] W takich społeczeństwach, w których

[70] Zob. Julian Pefanis, *Heterology and the Postmodern. Bataille, Baudrillard, and Lyotard*, Durham: Duke UP, 1991, rozdz. 2; Michael Richardson, *Georges Bataille*, London: Routledge, 1994, rozdz. 5.

[71] Poniekąd sami jesteśmy winni wojen: „Albowiem jeśli sami nie mamy siły zniszczyć nadmiaru energii, jeśli nie można jej zużyć (...), to właśnie ta energia nas zniszczy; to my płacimy cenę za nieunikniony wybuch" – ponieważ wojna to gwałtowne wydatkowanie nadmiaru energii. Georges Bataille, *The Accursed Share. An Essay on General Economy*, trans. Robert Hurley, New York: Zone Books, 1988, s. 24.

[72] W drugim tomie *La Part maudite*, *Historii erotyzmu*, Bataille przypomina „energetyczną" stronę swojej koncepcji: „W całym wszechświecie zawarta jest nieograniczona ilość energii, którą można w sposób nieskończony wydatkować, w skali ludzkiej wszakże, nam przypisanej, musimy liczyć się z sumą energii, jaką dysponujemy. Robimy to spontanicznie, dla przeciwwagi musimy brać jednak inny fakt – że mianowicie rozporządzamy pewnymi zasobami energii, które tak czy inaczej powinniśmy wydatkować. (...) Czysta bezczynność (i oczywiście strajki) najprościej w świecie powiększą liczbę ujść, którymi wycieka rozporządzalna energia, pozostająca po zaspokojeniu potrzeb bieżących. Tymi ujściami są zasadniczo erotyzm, produkty luksusowe (których wartość w aspekcie energetycznym da się przeliczyć na czas pracy) oraz rozrywki, będące obiegową monetą święta. Z drugiej strony jest to praca zwiększająca w jakiś sposób zasób produkcji, jaką dysponujemy, wreszcie wojny... Musimy zatem jako zasadę przyjąć fakt, że suma zbywającej energii, jaką zapewnia nam praca tak intensywna, że sama ogranicza ilość energii rozporządzalnej dla celów erotycznych, będzie wydatkowana w kataklizmie wojennym". Georges Bataille, *Historia erotyzmu*, *op. cit.*, s. 159-160.

zostawiona została przestrzeń na destrukcję bogactw, utrzymały się jej rytualne formy. Nadmiar energii – bogactwo – może zostać zużyty do wzrostu systemu (na przykład poszczególnego organizmu), natomiast jeśli system nie może już z różnych względów rosnąć, lub jeśli nie cały jej nadmiar może zostać zużyty na jego wzrost, to musi być ona zużyta bez pożytku, „musi zostać wydatkowana, chętnie bądź niechętnie, chwalebnie bądź katastrofalnie."[73] Pochodzenie i istota naszego bogactwa tkwi w promieniowaniu słonecznym – jak pisaliśmy, „Słońce daje nie otrzymując nic w zamian."[74] Bataille bada w *La Part maudite* cywilizacje, w których – jak u Azteków[75] – najważniejsze przedsięwzięcia były bezużyteczne (jak na przykład gigantyczne piramidy, na których składano ofiary z ludzi), w których wizji świata konsumpcja była ważniejsza niż produkcja, a składanie ofiar ważniejsze niż praca i w których dla prestiżu jednostki i społeczeństwa najważniejsze było „oddawanie się ostentacyjnemu trwonieniu"[76]; albo też cywilizacje oparte na istnieniu *potlachu* (daru będącego wyzwaniem dla obdarowanego, zobowiązującego do daru jeszcze większego, bądź jeszcze większej, bezużytecznej destrukcji bogactw) – jak u niektórych Indian z Ameryki Północnej; albo też cywilizacje, w których cały nadmiar energii jest zarezerwowany na potrzeby wojen (Islam) bądź na potrzeby życia kontemplacyjnego w klasztorach (Tybet).[77] Bataille stworzył swoistą kontrhistorię cywilizacji, opartą na odmiennych sposobach, w jakie owa „przeklęta część" jest wydatkowana. Zmiana perspektywy ekonomii ograniczonej na ekonomię ogólną to „transformacja kopernikańska" – „odwrócenie myślenia – i etyki."[78] Praca

[73] Georges Bataille, *The Accursed Share. An Essay on General Economy*, *op. cit.*, s. 21.

[74] *Ibidem*, s. 28.

[75] Zob. Jacques Meunier, *L'horizon azteque*, „Magazine littéraire", juin 1987 – „les Aztèques (...) répondait à leur destin par le spectacle et la fête. Le voyeurisme de Bataille semblait promis à cette civilisation extravertie" (s. 32).

[76] Georges Bataille, *The Accursed Share*, *op. cit.*, s. 63.

[77] Prowadząc rozważania aż do współczesności – industrializacji w Rosji za czasów Stalina i powojennego Planu Marshalla, który z perspektywy swojej ekonomii ujmuje w taki oto, „energetyczny" sposób: „Trzeba było dostarczyć dobra bez pobrania opłat: trzeba było oddać za darmo wytwory pracy. Plan Marshalla jest rozwiązaniem tego problemu. Jest jedynym sposobem przerzucenia do Europy towarów, bez którego wzrosłaby temperatura na świecie". *Ibidem*, s. 175.

[78] *Ibidem*, s. 25.

Bataille'a z kolei, i zupełnie nawiasem mówiąc, to nadmiar energii wydatkowany na opis i analizę wydatkowania nadmiaru energii...[79]

Bataille to postać enigmatyczna; przez niektórych uważana za wcielonego nietzscheanistę, protoplastę postmodernistów, wręcz postmodernistę *avant la lettre*, przez innych za ostatniego heglistę, wiernego ucznia Alexandre'a Kojève'a. W moim przekonaniu są to tropy, których pogodzić się nie da, ale i których, wyjątkowo, godzić nie trzeba – Bataille programowo nie dokonał ostatecznego wyboru między Heglem i Nietzschem (w przeciwieństwie do całego swojego pokolenia i pokolenia następnego w myśli francuskiej). Zawieszenie przezeń wyboru między dwoma francuskimi „mistrzami myślenia" – w specyficznie francuskiej interpretacji jednego i drugiego – jest zarazem zawieszeniem wyboru między dwoma oferowanymi w tamtym okresie miejscami filozofa w kulturze: wybór Hegla w odczytaniu Kojève'a stawiał na pierwszym miejscu wspólnotę, wybór Nietzschego dawał pierwszeństwo jednostce i tekstowi. Bataille nie daje się dopasować do wielkiego, pokoleniowego zwrotu od Hegla do Nietzschego; dla swoich współczesnych jest nazbyt nietzscheański, dla postmodernistów jest wciąż nazbyt heglowski (co zarzuca mu Derrida). Jako postać „pomiędzy", filozof stojący na rozdrożu, Bataille jest punktem wyjścia do wielu współczesnych dyskusji o relacjach między filozofem i wspólnotą – choćby u Maurice'a Blanchota, Jean-Luc Nancy'ego i Jean-François Lyotarda.[80]

---

[79] W *La souveraineté* (książce znajdującej się w siódmym tomie *Oeuvres complètes*, trzecim tomie ekonomicznego cyklu poświęconego „przeklętej części") Bataille powraca do pytań o Nietzschego i Hegla. Jego konkluzje brzmią fascynująco: „W sposób dość ogólny, dzieło Nietzschego nieodparcie przyciąga, lecz przyciąganie to nie niesie z sobą żadnych konsekwencji. Te błyskotliwe książki są jak alkohol, który pobudza i rozjaśnia umysł, ale podstawowy sposób myślenia pozostawia nietknięty" (*The Accursed Share*, vol. 3, *Sovereignty*, trans. R. Hurley, New York: Zone Books, 1991, s. 365). Istotą myśli Nietzschego jest niemożność jej wykorzystania, jej „suwerenność". Bataille jest jedynym myślicielem, który uważa siebie nie za komentatora Nietzschego, ale tego, kto nim właśnie *jest*. Obydwu miało przypaść za zadanie odkrycie suwerenności. Doktryna Nietzschego ma być „tym samym", co doktryna *La Part maudite* (s. 367), bowiem jako jedyna wymyka się poddaństwu immanentnie zawartemu w dyskursie filozoficznym i „jako jedyna przywraca suwerenność wolnym duchom" (s. 401). Hegel natomiast to filozof, który może pragnąć tylko istnienia dominującej rzeczywistości, a jego dyskurs doprowadzać ma do zaniku działania (s. 370, s. 453). Stąd wynikają konkluzje dotyczące bezpośrednio relacji Bataille/Hegel/Nietzsche: „Je crois qu'aujourdhui, dans le monde, aucune position n'est *recevable*, sinon celles du communisme et Nietzsche" (w sformułowaniu z tekstu *Nietzsche et le communisme*, „84", No 17, janvier-février 1951, s. 74, który stał się później częścią *La souveraineté*).

[80] Zob. Jean-Luc Nancy, *La communauté désoeuvrée* (Paris: Christian Bourgeois, 1986) Maurice Blanchot, *La communauté inavouable* (Paris: Minuit, 1983) i Jean-François Lyotard, *Le différend* (Paris: Minuit, 1983).

Rozdział 4

Wokół zaangażowania. Od wspólnoty do tekstu i dalej: Sartre, Barthes, Blanchot, Foucault

„Umiłowanie mądrości" a polityka

Ach, gdyby rządzili – filozofowie... „Wszystko byłoby inaczej", powiada Platon ustami Sokratesa do Glaukona w V księdze *Państwa*.[1] Nie jest to ani mała rzecz, ani łatwa. „Choć możliwa". Filozof i polityk, z jednej strony „wpływ polityczny", a z drugiej „umiłowanie mądrości", o których wspomina Platon. Zawsze kusząca strona filozofowania, dzierżenie rządu, a już na pewno dzierżenie rządu dusz. Bo przecież zło nie ustanie – „pokąd to się w jedno nie zleje"... A więc albo król filozofem, albo filozof królem; albo doradzanie księciu (tyranowi), albo bycie samemu księciem (tyranem). Motyw iluzorycznej wiary w pożytki płynące z ufilozoficznienia władcy przewija się przez całą historię filozofii. Pomysł Sokratesa (a raczej samego Platona, bo nie jest on tu przecież wyrazicielem nauk sokratejskich) brzmi, jak sam przyznaje, „bardzo opacznie i niewiarygodnie". Właściwie opatrzony jest tyloma zastrzeżeniami z jego strony, iż wprost trudno uwierzyć, iż brany był poważnie. „Fala śmiechu" Sokratesa zalewa, grozi mu „utrata ludzkiego mniemania", z drugiej strony potrzebna jest do wypowiedzenia tej prawdy, zwyczajnie i po prostu – odwaga; odwaga powiedzenia – „że *oni* powinni rządzić". Bo przecież dwa są rodzaje ludzi na świecie w tej odważ-

---

[1] Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, tom I, s. 281-282. A przypomnijmy tu o zasadniczej różnicy między tym, co Platońskie i tym, co Sokratejskie. Powiada Hannah Arendt w *Myśleniu*: „Trudność polega na tym, że Platon posługiwał się Sokratesem jako filozofem nie tylko we wczesnych i wyraźnie 'sokratejskich' dialogach, lecz również później, gdy kazał mu wypowiadać koncepcje jawnie anty-Sokratejskie", tłum. H. Buczyńska-Garewicz, Warszawa: Czytelnik, 1991, s. 232.

nej typologii: a więc ci, którzy są w kontakcie z filozofią i „powinni przewodzić w państwie" i cała reszta, wszyscy inni, którym ten kontakt nie jest dany, a którzy, mówiąc słowami Sokratesa, „powinni tylko iść za tym, który prowadzi". Samemu Sokratesowi trudno było w przywoływanym Platońskim dialogu uwierzyć w to, co mówił Glaukonowi, swemu rozmówcy. I bardziej rzecz się pewnie zasadzała na śmiechu, i pośmiewisku, niż odwadze, chyba, że na odwadze śmieszności.

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

Ci, którzy kochają mądrość (filozofowie, a potem mędrcy[3]) i ci, którzy kochają władzę zawsze wywierali na siebie nawzajem mesmeryczny wpływ. Drogi filozofa i Miasta, filozofa i władcy, drogi prawdy i polityki krzyżowały się zawsze, chociaż z różnym skutkiem. Znamy z historii głośne alianse, komentowane poprzez wieki, brane albo – częściej – ku przestrodze albo – o wiele rzadziej – jako godny naśladowania wzór dla przyszłych pokoleń: Platon

[2] Pierre Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum. P. Domański, Warszawa: IFiS PAN, 1992, s. 53-54.

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

i Dionizjos z Syrakuz, Arystoteles (bogatszy już o platońskie doświadczenie – koniec epopei na targu niewolników) i Aleksander Wielki, Hegel i Napoleon (choćby w wersji Kojève'a), a później Fryderyk Pruski (w wersji Poppera i jako jego nowozelandzki „wkład w wojnę"), wreszcie Heidegger i nazizm oraz Lukács i stalinizm. Różne to były alianse, o różnym stopniu intensywności, przekonania czy wiary, płynące z odmiennych motywacji – od naiwności, szlachetnych porywów ducha, serca i umysłu, przez przyzwolenie na zło i wybór zła mniejszego, po chłodną kalkulację filozoficzną i polityczną. Każdy z przywoływanych tu przypadków wymagałby odrębnej analizy i specyficznej dla siebie refleksji, bo przecież radykalnie czego innego pragnął w różnych okresach życia i filozofowania Hegel, czego innego Heidegger, a jeszcze inne motywy kierowały Lukácsem.[4] Nie chciałbym sprawiać wrażenia, iż nie dostrzegam wręcz przepaści dzielących wspomniane tu alianse filozofów z władzą (słowa „alians" używam tu celowo w nieco wieloznacznym i niedookreślonym sensie). Różni to byli filozofowie i różne to były władze: chyba trudno porównywać ze sobą którykolwiek z dwóch przypadków – niesprowadzalny jest do siebie stosunek Platona i Arystotelesa do władzy[5], podobnie jak (na pierwszy rzut oka) najbliższe w czasie sobie i nam przypadki Heideggera i Lukácsa.[6] Jedyne, co na tym wstępnym etapie rozważań pragniemy pokazać, to fakt, iż nawet najwięksi filozofowie (może wręcz należałoby powiedzieć: zwłaszcza najwięksi?) wchodzili bądź byli wciągani w skomplikowane relacje z władzą, niezależnie od tego, czy myślimy o antycznej Grecji, Niemczech romantycznych czy okresu międzywojennego. Jestem przekonany, iż styk prawdy i polityki, filozofii i władzy, pytanie o „duchową" czy „intelektualną" rewolucję, o styk myślenia i działania, o „ogrody Epikura" z jednej, a „propagandę" polityczną i filozoficzną z drugiej strony (by odwołać się do debaty

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

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

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

Leo Straussa i Alexandra Kojève'a[7]), o „mikrofizykę" władzy przeciwstawioną jej tradycyjnemu, marksistowskiemu ujęciu etc., należy dzisiaj – tak, jak było niemal zawsze – do najpoważniejszych jąder krystalizacji myśli, i to zarówno myśli o przeszłości, jak i, przede wszystkim, myśli o teraźniejszości i przyszłości.

Filozofia, polityka – tekst, wspólnota

Sposób myślenia o filozofii i polityce nieodmiennie wiąże się z tym, jak ujmujemy miejsce filozofa w społeczeństwie – jaką udzielamy odpowiedź na pytanie o rolę, powiedzmy w tym miejscu najogólniej, pisarza w kulturze. Warto by przemyśleć i odnieść do siebie nawzajem trzy odrębne chociaż skoligacone ze sobą kategorie: filozof, intelektualista, pisarz. Póki co, myślmy jednak o „pisaniu" w najszerszym sensie po to, aby móc spróbować prześledzić i naszkicować meandry przypisywanych mu przez innych (i przez niego samego) wyborów i obligacji, postanowień i oczekiwań. Istnieje pewien wspólny etos w myśleniu francuskim od końca XIX wieku po nasze, ponowoczesne czasy. To francuski cień pada dzisiaj na filozofa i intelektualistę[8], to tam cieszyli się oni jeszcze do niedawna najwyższym poważaniem, bowiem ich miejsce wpisane było w struktury społeczne i dysponowało specyficzną kulturową otoczką od czasów *les philosphes*.

Powiedzmy zatem na początek tak: pragniemy prześledzić tu dwa znajome motywy, które ścierają się ze sobą od ponad stu lat, pokazać ich stałą obecność i niezmienną opozycyjność na kilku przykładach. Jeden to motyw wspólnotowy, a drugi tekstualny, pokazywane już w poprzednich rozdziałach, nie bez pewnych analogii i paraleli w stosunku do Rortowskiej pary solidarności i autokreacji, bowiem pisarze kierujący się pierwszym myślą głównie o „wspólnocie" i „społeczeństwie" (nie wikłając w to opozycji Tönniesa), kierujący się drugim – o „tekście".[9] Nie jest to jednak

[7] „Podejście epikurejskie" (Leo Straussa), ściśle wyizolowane życie filozofa, który jest „poza światem", uprawia czystą teorię bez żadnego związku z „działaniem" jest wedle Kojeve'a „fundamentalnie błędne" (*Tyranny and Wisdom*, *op. cit.*, s. 150).

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

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

tradycyjna opozycja poznawania świata i wyrażania siebie, opozycja poznania i ekspresji. Marksowska opozycja z głośnej, jedenastej tezy o Feuerbachu pozostaje zamknięta w ramach świata – nie „interpretować", a „zmieniać", brzmi nakaz. Opozycja, o którą mi tu chodzi[10] oprócz świata bierze pod uwagę również tekst. I w takiej postaci utrzymuje się przez Jean-Paul Sartre'a z „poezją" i „literaturą zaangażowaną", Rolanda Barthes'a z „pisarzami" i „piszącymi", Hegla we wpływowym ujęciu Kojève'a i Nietzschego wedle Deleuze'a (z *Nietzschego i filozofii*), przez opozycję dialektyki i transgresji, po wątpliwą próbę wykroczenia z niej przez Michela Foucaulta w opozycji „intellectuel universel"/"intellectuel spécifique". (Powiem więcej, chciałbym w Rortowskiej opozycji autokreacji i solidarności widzieć te same, europejskie, francuskie wręcz korzenie, te same sprzeczności, które trapiły egzystencjalistów, których heroizm jest tak silnie u Rorty'ego widoczny. Gdybym miał znaleźć w kulturze francuskiej postać filozofa o podobnych rozterkach – i podobnej próbie ich rozwiązania, wskazałbym, paradoksalnie, choć bez wahania, na Georgesa Bataille'a, bohatera wcześniejszego rozdziału, który stał *zarazem* po stronie Hegla i po stronie Nietzschego i nie chciał dialektyki spajać z transgresją, lecz wędrował w swej myśli od jednej do drugiej, co tak pięknie zresztą pokazuje Foucault w złożonym mu hołdzie w okolicznościowym numerze „Critique" – w *Przedmowie do transgresji*.[11] Pomimo różnicy w kulturze, czasie i przestrzeni, pomimo braku jakichkolwiek śladów wpływu Bataille'a na Rorty'ego, niemożność, a raczej swoista i osobliwa niechęć do wyboru między He-

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

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

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

glem a Nietzschem oraz wyboru między autokreacją i solidarnością, programowa przecież i wciąż na nowo uzasadniana, łączy ich ze sobą mocnym węzłem, zarazem oddzielając ich choćby od Sartre'a, Barthes'a czy Deleuze'a). A więc – „wspólnota" i „tekstualność" jako dwa punkty odniesienia dla skrajnych (i w gruncie rzeczy politycznych) autowizerunków filozofa w kulturze. Warto na marginesie zauważyć, iż „wspólnota" (*communauté*) stała się ostatnio we Francji jednym z kluczowych haseł, wokół których ogniskują się filozoficzne dyskusje, a których punktem wyjścia jest często myśl Bataille'a i jego kolejne projekty (Contre-Attaque, Collège de sociologie, Acéphale) – wystarczy w tym miejscu wspomnieć o wymienionych przy końcu poprzedniego rozdziału książkach Jean-Luca Nancy'ego, Maurice'a Blanchota czy Jean-François Lyotarda. Uważamy, iż wydestylowana tu opozycja jest jedną ze stałych w myśleniu francuskim – zmienia się tylko punkt ciężkości, pochylając ku ziemi raz jedną, raz drugą szalę.

Pisarze i piszący

Próbę opisu tej opozycji w *Pisarzach i piszących*, krótkim tekście Rolanda Barthes'a, uznajemy za paradygmatyczną. Kim jest pisarz, a kim piszący – kim jest tekstualista i wspólnotowiec, nietzscheanista i heglista, widzący w filozoficznym słowie czyn i widzący w nim tylko słowo etc. etc.? Rzecz oczywiście w stosunku do słowa, do języka. Pisarz pracuje nad słowem, w nim działa, słowo nie jest dla niego ani instrumentem, ani narzędziem, ani nośnikiem. Pyta „jak pisać?" i, paradoksalnie, jak powiada Barthes, owa „narcystyczna działalność nie przestaje, przez całe wieki istnienia literatury, prowokować pytań świata."[12] Pisarz ujmuje literaturę jako cel, a świat nieodmiennie przywraca mu ją jako środek (trochę jak w Kanta „aspołecznej towarzyskości" czy Hegla „chytrości rozumu", dodajmy). Literatura wedle niego jest nierealistyczna, ale to właśnie sama nierealistyczność pozwala jej stawiać światu dobre pytania, daje mu moc „wstrząsania światem". Absurdalnie byłoby pytać go o zaangażowanie – jego („prawdziwa") odpowiedzialność jest odpowiedzialnością wobec literatury, dokładnie tak jak w Kundery pomysłach o „mądrości powieści" i jej „historii" ze *Sztuki powieści*,

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

a zwłaszcza ostatnich *Les Testaments trahis*.[13] Pisarzem jest ten, kto chce być pisarzem, jego tematem jest „słowo". Dawniej pisarze nie mieli w odgrywanej przez siebie roli konkurentów: „Od kiedy pisarz nie jest we Francji jedynym, kto mówi? Niewątpliwie od czasu rewolucji. Wówczas to pojawiają się (...) ludzie, którzy przywłaszczają sobie język pisarzy do celów politycznych."[14] Język zaczyna być wykorzystywany przez piszących do nowej działalności. Chociaż pisarz pyta tylko o to, jak pisać, to dochodzi do pytań najważniejszych: „dlaczego świat? Jaki jest sens rzeczy?"[15] To pisarz, a nie piszący, dysponuje ową wspominaną przed chwilą „mocą wstrząsania światem", z czego wynika prosty wniosek wymierzony wprost przeciwko konkluzjom Sartre'a: „śmieszne jest żądanie od pisarza, by z a a n g a ż o w a ł swoją twórczość: pisarz, który się 'angażuje', usiłuje grać na dwóch strukturach jednocześnie, a tego dokonać niepodobna bez szachrowania."[16] Słowo pisarza ma inicjować dwuznaczność, nawet wtedy, kiedy twierdzi – ma wciąż pytać, powiada Barthes.

Inaczej „piszący", *tylko* piszący, żeby od razu przypomnieć Barthes'a rozłożenie akcentów.[17] Piszący pisze, aby komunikować świat, stawia sobie cele polityczne, dla których słowo jest tylko środkiem, nic nie znaczącym *vehiculum*. Daje świadectwo, dowodzi, tłumaczy, instruuje, poucza; słowo jest dla niego „środkiem do czynu, ale czynem nie jest", język jest narzędziem porozumiewania się, środkiem do prowadzenia „myśli" i snucia „refleksji."[18] Pisarz

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

[14] Roland Barthes, *Pisarze i piszący*, *op. cit.*, s. 243.

[15] *Ibidem*, s. 245.

[16] *Ibidem*, s. 246.

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

[18] Roland Barthes, *Pisarze i piszący*, *op. cit.*, s. 248.

ma w sobie coś z kapłana, piszący – z klerka.[19] Stają naprzeciw siebie *écrivain* i *écrivant*, pisarz i piszący (co tak pięknie udało się oddać w polskim, ale już nie w angielskim, gdzie mowa o *authors* i *writers*, przy czym rzecz jasna gubi się akcent kładziony na „przechodniość" piszących). W *Le Degré zéro de l'écriture*, swojej pierwszej książce z 1953 roku, Barthes pisze wręcz o „paraliteraturze" i „ślepym zaułku" pisania politycznego oraz o nowej postaci piszącego, znajdującego się gdzieś pomiędzy członkiem partii a pisarzem, biorącego od pierwszego idealny obraz człowieka zaangażowanego, a od drugiego ideę, zgodnie z którą dzieło pisane jest samo w sobie działaniem.[20] Język dla Barthesa to środowisko naturalne pisarza, horyzont, pole działania, wspólna wszystkim możliwość; co innego styl, którego odniesienie jest biologiczne czy biograficzne, słowem indywidualne, a nie historyczne: styl to „chwała i więzienie" pisarza, to jego samotność. Styl pozostaje „poza paktem wiążącym pisarza ze społeczeństwem", a wynika z jego „osobistej przeszłości."[21] Pisanie polityczne jest wyzbyte stylu, a jego język nie jest już uprzywilejowanym obszarem eksploracji, lecz znakiem zaangażowania, pewnego rodzaju podpisem pod wspólną proklamacją polityczną. Z kolei poezja dysponuje tylko różnymi stylami, dzięki czemu człowiek może „odwrócić się tyłem do społeczeństwa i stanąć w obliczu świata przedmiotów bez przechodzenia przez jakiekolwiek formy Historii czy życia społecznego."[22] Język poezji wiąże człowieka nie z innymi ludźmi, a z piekłem, niebem, świętością, dzieciństwem, szaleństwem, czystą materią – „etc.". Opozycja prozy i poezji opiera się na fundamentalnie innym ujęciu roli języka w obydwu rodzajach dyskursu: tylko piszący pragnie „komunikować" coś, „zajmować stanowisko" wobec czegoś czy „ujawniać" coś swoim jednoznacznym, przezroczystym językiem. Barthes w *Le Degré zéro de l'écriture* prezentuje alternatywną w stosunku do Sartre'owskiej historię literatury francuskiej, która prowadzi do odmiennej oceny literatury współczesnej. Literatura okazuje się języ-

---

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

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

[21] *Ibidem*, s. 33-34.

[22] *Ibidem*, s. 61.

kiem, język z kolei okazuje się wszystkim. O ile Sartre odwołuje się do „moralności celów", Barthes pisze o „moralności formy"; pisanie staje się dla niego aktem wolności, wręcz jej modelem. Susan Sontag powiada, że jest on jednym z wielkich *refusers of History*, którego nie dręczyły katastrofy nowoczesności ani nie kusiły jej rewolucyjne złudzenia. Być może jej określenie „wrażliwość posttragiczna"[23] trafia w sedno rozważanych tu wciąż problemów styku filozofia/polityka czy też uwikłania myślenia i myślicieli w wielką Historię. Posttragiczność byłaby zarazem posthistorycznością w takim sensie, w jakim ją sobie wyobrażał Kojève, a za nim Bataille: globalne znużenie, w którym nie potrzebne już są rozbłyski myśli – ani pisarzy, ani piszących.[24] Motyw lokowania genezy literatury w uczuciu zawodu pojawia się u Barthesa wielokrotnie; w *Przyjemności tekstu* motyw ten przyjmuje następującą postać: „Wszystkie analizy socjo-ideologiczne (...) zamykają się stwierdzeniem, że literatura bierze się z *zawodu*: w końcu dzieło tworzy grupa społecznie zawiedziona i bezsilna, ze względu na sytuację historyczną, ekonomiczną czy polityczną pozostająca poza polem walki. Literatura wyraża ten zawód". Jedynym, „cudownym", zapleczem pisarza jest „rozkosz."[25] Jednak tytułowa „przyjemność tekstu" budzi wrogie reakcje: jest ona nieustannie „pomijana, umniejszana, spychana na rzecz wartości mocnych i szlachetnych, takich jak Prawda, Śmierć, Postęp, Walka, Radość itd.."[26] I może jeszcze kluczowe stwierdzenie: „przyjemność tekstu nie liczy się z ideologią. (...) Przekroczona zostaje tu i rozbita *jedność moralna*, której społeczeństwo żąda od wszelkiego ludzkiego tworu". *Le Plaisir du texte* ujawnia wprost estetyzm Barthesa, zafascynowanego i Wilde'm, i Gide'm. We wcześniejszej książce, *Sade, Fourier, Loyola*, zrekontekstualizowanie pytań o społeczne powinności pisarzy, o umiejscowienie pisania w Historii, ma miejsce w rozważaniach na temat owych trzech „Logotetów" (założycieli języków), których teksty zostają odarte z socjologicznych, historycznych i subiektywnych uwarunkowań: „słucham gwałtowności przesłania, a nie

---

[23] Susan Sontag, *Writing Itself: On Roland Barthes*, przedmowa do *A Barthes Reader, op. cit.*, s. xxii.

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

[25] Roland Barthes, *Przyjemność tekstu*, tłum. A. Lewańska, Warszawa: KR, 1997, s. 49.

[26] *Ibidem*, s. 69.

przesłania samego", jak powie Barthes w „Przedmowie". Jego praca polega na odklejaniu tekstu od tego, co go usprawiedliwia: odpowiednio, „socjalizmu, wiary, zła."[27] Zaangażowanie tekstu i pisma bierze się z przekraczania prawa nadawanego sobie przez społeczeństwo, ideologię i filozofię, aby być w zgodzie z sobą – „temu przekroczeniu na imię pisanie (*écriture*).[28]

„Co to znaczy pisać?"

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

---

[27] Roland Barthes, *Sade, Fourier, Loyola,* przeł. R. Lis, Warszawa: Wydawnictwo KR, 1996, s. 12.

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

[29] Zob. Jonathan Culler, *Roland Barthes*, New York: Oxford UP, 1983, rozdział „Literary Historian".

Powiada Sartre tak: „Najprostszy czyn nadrealistyczny – napisze dwadzieścia lat później Breton – to wyjść z rewolwerem w ręku na ulicę i strzelać, ile się da, na los szczęścia, w tłum". Dokładnie to uczynił Paul Hilbert, bohater Sartre'owskiego „Herostratesa", kiedy postanowił „ukatrupić ich z pół tuzina", tylko pół tuzina, bo rewolwer miał tylko sześć naboi... Zob. również Roman Kubicki, „Prolegomena do krytyki rozumu szalonego", rozdział I z książki *Zmierzch sztuki. Narodziny ponowoczesnej jednostki?*, Poznań: Wyd. Fundacji Humaniora, 1995.

drogę, jaką dochodzimy do tego, bez względu na wyznawane poglądy – literatura rzuca nas do walki."[30] I pisarz sięga po broń, lecz w ideale Sartre'a samo pisanie *jest* bronią, bronią jest pióro służące ciemiężonym, a nie ciemięzcom, bo aby zrozumieć społeczeństwo, w którym żyje, pisarz ma tylko jedną drogę – przyjęcie punktu widzenia najmniej uprzywilejowanych jego członków.[31] Co oczywiście rodzi świadomość nieszczęśliwą i nieczyste sumienie – pisze Hanna Puszko w swojej niedawnej książce o Sartrze: twórca tamtej epoki „nie może się zdecydować, czy pisanie jest czynnością wspaniałą i wzniosłą, ocalającą najwyższe wartości, czy też zgoła niepoważną igraszką, śmieszną i płochą; raz czuje się dumny ze swojego powołania, a już za chwilę wstydzi się tego, że pisze, gdy inni tyrają w pocie czoła lub giną na wojnach". I Sartre raz jeszcze: „kiedy byliśmy jeszcze w ławkach licealnych lub w amfiteatrach Sorbony, ponury cień rozciągał się nad literaturą. (...) Wierzyliśmy, że można ocalić swe życie dzięki sztuce, a już w następnym semestrze byliśmy przekonani, że nigdy nikogo nie można ocalić i że sztuka jest świadomym i rozpaczliwym podsumowaniem naszej zguby, balansowaliśmy między przerażeniem a pustosłowiem, między literaturą-męczeństwem a literaturą-zawodem."[32] Z tych rozterek zrodziły się *Drogi wolności* i Mateusz jako młody intelektualista zmagający się (jak sam Sartre) ze swoim miejscem w świecie i stopniowo dorastający do politycznego zaangażowania, również z nich zrodził się późniejszy „sąd nad Baudelaire'm" i monstrualnych rozmiarów studium o Flaubercie.[33]

---

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

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

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

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

Sartre zwrócił się do Juliena Bendy ze (sławnym) zarzutem, iż klerka nie ma wśród uciskanych, bowiem jest on „nieuchronnie pasożytem klas lub ras uciskających."[34] Pisarz musi pisać prosto i zrozumiale (jego język ma być przezroczysty i jednoznaczny), a nie tworzyć amoralną i aberracyjną „prozą poetycką", w której czyste znaczenie zatruwane jest przez sensy niejasne i wieloznaczne. O ile dla Sartre'a Flaubert był początkiem końca francuskiej prozy, dla Barthes'a był on punktem przełomowym w zajęciu się literatury – literaturą właśnie.

Dla Sartre'a – tytana praca – pytanie o pisanie było jednym z pytań fundamentalnych: „Co to znaczy pisać? Po co się pisze? Dla kogo? Ciekawe, wydaje się, że nikt nigdy nie zadał sobie tych pytań", powie na początku tekstu *Czym jest literatura?* Istnieje wiele powodów pisania, może być ono ucieczką przed światem, może być również narzędziem podboju tego świata. Ale „uciec można do pustelni, w szaleństwo, w śmierć; zdobywać można bronią. *Po co akurat pisać, dokonywać pisemnie swoich ucieczek i podbojów?*"[35] Otóż pisarz ma wedle Sartre'a jeden temat – wolność. Pisze jako człowiek wolny do innych wolnych ludzi (i tu pisanie styka się z demokracją, jak u Kundery czy Derridy z ideą *tout dire*, dodajmy). Pisać zatem – to w pewien szczególny sposób chcieć wolności. To przemawiać do swoich współczesnych, to trzymać się swojej epoki, nie chcąc nic z niej stracić. Są może epoki piękniejsze – ale ta jest nasza, powie w *Prezentacji „Temps Modernes"*. Zadaniem pisarza ma być wytwarzanie zmian w otaczającym społeczeństwie: zarówno w położeniu człowieka, jak i w jego pojmowaniu siebie.[36] Pisarz ma za zadanie wyposażać społeczeństwo, w którym żyje w świadomość nieszczęśliwą – przedstawiać mu jego obraz nawołując, aby uznało go ono za swój bądź, jeśli się z nim nie zgadza, aby się zmieniło. Różnie wyglądało miejsce pisarza w społeczeństwie w ostatnich trzech wiekach wedle plastycznie nakreślonej przez Sartre'a ewolucji. W XVIII wieku, w przededniu Rewolucji – wczasach encyklopedystów – pisarz uważa się za „przewodnika i duchowego przywódcę" społeczeństwa. Dzieło intelektu w tamtym czasie było czynem – tworzyło idee, które rodziły społeczne przewroty; można było piórem przyczyniać się do „politycznego wyzwolenia człowieka w ogóle."[37] Pisarz jawi się jako buntownik, awanturnik, podżegacz – chce i może zmieniać świat zastany. Dlatego właśnie wiek XVIII był dla francuskich pisarzy jedyną w dziejach „szansą i rajem,

---

34 J.-P. Sartre, *Czym jest literatura?, op. cit.*, s. 219.
35 *Ibidem*, s. 185, kursywa moja – M.K..
36 J.-P. Sartre, *Prezentacja „Temps Modernes", op. cit.*, s. 142.
37 J.-P. Sartre, *Czym jest literatura?, op. cit.*, s. 245.

wkrótce utraconym."[38] Wiek XIX (i XX) w opinii Sartre'a to okres błędów i upadków. Rodził on coraz głębsze zerwanie więzi literatury ze społeczeństwem; przez „lodowate milczenie" – dzieło Mallarmé'go, przez Flauberta piszącego po to, aby „uwolnić się od ludzi i rzeczy", po Prousta, który w stosunku do ludzi ma odczuwać nie solidarność, a jedynie dostrzegać ich „współwystępowanie", i wreszcie po Bretona i surrealistów. Najpierw pisano po to, aby zniszczyć świat (1848-1918), potem – aby zniszczyć literaturę. Pojawia się kluczowe hasło – nieodpowiedzialność literatury i pisarzy. „Pokusa nieodpowiedzialności" od stu lat należy do tradycji działalności literackiej,[39] powie Sartre w *Prezentacji*, a odpowiada ona z grubsza mojemu wątkowi tekstualnemu w kulturze francuskiej. Pisarz zgodnie z manifestem „Les Temps Modernes" ma się „trzymać swojej epoki": „Ona jest jedyną jego szansą – jest stworzona dla niego, a on jest stworzony dla niej."[40] Być może ducha tego manifestu najlepiej oddaje zawołanie: „My nie chcemy stracić nic z naszych czasów". Choć mogą być epoki piękniejsze, to właśnie ta jest nasza, właśnie to życie jest nam dane przeżyć, podobnie jak właśnie tę wojnę i tę rewolucję, dopowiada Sartre. Od teraźniejszości nie można uciec – „niepodobna wywikłać się z gry", jak to ujmuje – ponieważ każde słowo, i każde milczenie pisarza rodzi oddźwięk. Chodzi o kształt najbliższej przyszłości, bynajmniej nie o odległe epoki; chodzi o sprawy bieżące: „jest naszym zamiarem przyczynić się do wytworzenia pewnych zmian w otaczającym nas Społeczeństwie. (...) Stajemy razem z tymi, którzy chcą zmienić równolegle położenie społeczne człowieka i jego pojmowanie siebie jako człowieka. Toteż nasze pismo będzie zajmowało stanowisko wobec każdego wydarzenia politycznego czy społecznego."[41] Kluczowe słowo to oczywiście „zmiana", jednak ma ono mieć dwoiste odniesienie: materialne (położenie człowieka) i duchowe (jego świadomość – pojmowanie siebie). To już nie tylko opozycja: albo zmienianie świata, albo jego interpretowanie – to zarazem i jedno, i drugie. Między 1927, kiedy Julien Benda opublikował głośną książkę *La Trahison des clercs* (w której wytoczył ciężkie oskarżenia przeciwko intelektualistom stwierdzając, że *„les hommes dont la fonction est de défendre les valueurs éternelles et désintéressées, comme la justice et la raison, et que j'appelle les clercs, ont trahi cette fonction au profit des intérêts pratiques"*), a 1945 pojęcie „zdrady klerków" przyjęło przeciwne znaczenie: jak piszą Ory i Si-

---

38 *Ibidem*, s. 236.
39 J.-P. Sartre, *Prezentacja „Temps Modernes"*, *op. cit.*, s. 135.
40 *Ibidem*, s. 138.
41 *Ibidem*, s. 141-142.

rinelli, ową zdradą stał się brak uczestnictwa w wielkich debatach współczesności.[42] Z kolei Claude Lévi-Strauss w rozmowach z Didier Eribonem tak oto podsumował postawę Sartre'a: „jego przypadek pokazuje w oczywisty sposób, że wyższa inteligencja zaczyna bełkotać, chcąc przepowiadać historię i, co gorsze jeszcze, odgrywać w niej rolę. Może tylko, jak Aron, pracować dla jej zrozumienia po fakcie. Przymioty tych, którzy robią historię są zupełnie innej natury."[43]

Sartre'a myślenie o filozofii i polityce w tym okresie[44] można prześledzić na fantastycznym, a niedawno dopiero (1994) udostępnionym materiale, jakim jest jego korespondencja z Mauricem Merleau-Pontym z 1953 roku, roku zerwania ich współpracy w „Temps Modernes". Jakie jest miejsce polityki w stosunku do filozofii, co znaczyłoby wycofanie się ze świata ku filozofii i książkom filozoficznym, jaki ma być stosunek filozofa do „wymogów chwili", do bieżących wydarzeń politycznych? Jak i na ile intelektualista ma się „angażować"?[45] Był to gwałtowny i namiętny spór, który trwale rozdzielił dotychczasowych przyjaciół. Merleau-Ponty nie

---

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

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

[44] Bowiem za Sunilem Khilnanim (z książki *Arguing Revolution: The Intellectual Left in Postwar France*, New Haven: Yale UP, 1993, s. 51) przyjmuję podział pism politycznych Sartre'a z punktu widzenia akceptowanej roli intelektualisty na cztery okresy: w pierwszym (od wyzwolenia do początku lat pięćdziesiątych) ideałem był dla niego intelektualista jako głos politycznie niezależny od państwa i partii, w drugim (od 1952 do 1956) intelektualista zaangażowany miał być blisko partii, w trzecim (od 1956 do początku lat sześćdziesiątych) Sartre miał znowu sięgać po ideał niezależności intelektualisty, i wreszcie w czwartym (po 1968) miał znowu mieć nadzieję na skuteczność polityczną intelektualisty. Przy takim podziale zajmuję się tu głównie niektórymi tekstami Sartre'a z pierwszego i drugiego okresu.

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

chciał dać się zamknąć w ramach skonstruowanej przez Sartre'a prostej opozycji filozofii i polityki i wyłożył swoje rozumienie filozofowania. Czego więc Sartre nie mógł darować swojemu adwersarzowi? Otóż nie tylko postawienia badań filozoficznych przed polityką, lecz bardziej jeszcze prób usprawiedliwiania takiego indywidualnego gestu i uogólniania go. Posłuchajmy zarzutów Sartre'a: „Ale ja Ci zarzucam rzecz o wiele gorszą, to, że wycofujesz się w okolicznościach, w których powinieneś podjąć decyzję jako człowiek, jako Francuz, jako obywatel i jako intelektualista – biorąc swoją 'filozofię' za alibi."[46] Merleau-Ponty stosuje swoje prawo wyboru, i to czynić mu wolno. Ale nie wolno mu nikogo – a zwłaszcza Sartre'a – krytykować w imię swojej apolitycznej postawy. Przywołajmy ten fragment: „nie podzielam Twego stanowiska i je *potępiam*. Postaraj się zrozumieć: to, że wycofujesz się z polityki (...), to, że wolisz poświęcić się swoim filozoficznym badaniom, jest aktem zarazem uprawnionym i nie dającym się usprawiedliwić. Chcę przez to powiedzieć, że jest aktem uprawnionym, *jeśli* nie starasz się go usprawiedliwić. Uprawnionym jest o tyle, o ile pozostaje subiektywną decyzją, dotyczącą tylko Ciebie i której nikt nie ma prawa Ci wyrzucać. (...) Jeśli jednak, z perspektywy tego indywidualnego gestu, poddajesz ocenie postawę tych, którzy pozostają na *obiektywnym* terenie polityki i próbują, trafnie bądź nietrafnie, podjąć decyzję uwzględniającą motywy obiektywnie ważne, to z kolei Ty zaczynasz podlegać obiektywnej ocenie. Już nie jesteś tym, który mówi: postąpiłbym lepiej, wstrzymując się; jesteś tym, który mówi innym: *należy* się wstrzymać."[47] Inaczej rzecz ujmując – dopóki nie uzasadniasz, po pierwsze, i nie propagujesz, po drugie swojej apolitycznej postawy, wszystko jest w porządku. O jednego dawniej zaangażowanego filozofa mniej, można by rzec – ale problem rodzi się, gdyby chcieli znaleźć się inni, tobie podobni (jak to brutalnie ujął Roland Barthes dwie dekady później: „Tekst jest (powinien być) tą bezceremonialną osóbką, która pokazuje tyłek Ojcu Polityce"[48]). Właśnie takich szerokich reperkusji mógł obawiać się Sartre. Jednak szersze uznanie przez filozofa autowizerunku „obokspołecznego" czy „obokpolitycznego" nadeszło dopiero w latach sześćdziesiątych wraz z nowymi odczytaniami Nietzschego.

---

[46] *Sartre/Merleau-Ponty: Korespondencja*, tłum. J. Migasiński, „Sztuka i Filozofia", 10/1995, s. 26.
[47] *Ibidem*, s. 25.
[48] Roland Barthes, *Przyjemność tekstu*, *op. cit.*, s. 83.

Spór obydwu filozofów dotyczył pytania, na ile filozofia jest zajmowaniem postawy w stosunku do świata, na ile jest aktywnością. Doskonale ujął to dotknięty Merleau-Ponty: „Filozofia, nawet jeśli nie wybiera się pomiędzy komunizmem a antykomunizmem, jest jakąś postawą w świecie, a nie wycofywaniem się z niego."[49] Filozof, aktywny członek społeczeństwa, nie musi stawiać czoła każdemu wydarzeniu – niezależnie od tego, czy będzie to egzekucja Rosenbergów, wojna w Indochinach czy aresztowania przeprowadzone wśród francuskich komunistów, chodzi mu bowiem o oscylowanie między wydarzeniem (jako katalizatorem dla myśli) a refleksją ogólną, w której kontekst można wpisać dane wydarzenie. Merleau-Ponty, broniąc się przed zarzutami Sartre'a mówi wręcz, że nie chce zostać – jak to ujmuje – „pisarzem od aktualności" (zupełnie tak, nawiasem mówiąc, jak Vladimir Nabokov pisze w tekście *O książce zatytułowanej „Lolita"*: „Ja nie czytam i nie piszę beletrystyki pouczającej, a *Lolita* (...) nie ciągnie za sobą przesłania moralnego. Dla mnie dzieło literackie istnieje o tyle tylko, o ile dostarcza mi czegoś, co nazwę jak najprościej rozkoszą estetyczną (...) Niewiele jest takich książek. Wszystkie inne to albo tandetna aktualność, albo to, co niektórzy nazwaliby Literaturą Idei" – w przekładzie Roberta Stillera). Przy zachowaniu wszelkich różnic gatunkowych i należnych proporcji, Merleau-Ponty bronił się przed wchłonięciem przez ową tandetną aktualność, zachowując wiarę w to, o czym paradygmatycznie wręcz pisał Julien Benda w *Zdradzie klerków*, a co z kolei Sartre określił krótko jako „abstrakcyjne rojenia" i „bajdurzenie."[50]

„Indywidualny gest" i „subiektywna decyzja" Merleau-Ponty'ego – gdyby chcieć krytykować innych w imię tej postawy – stają się dla Sartre'a, zwyczajnie i po prostu, uprawianiem „gry reakcjonistów i antykomunizmu, koniec, kropka."[51] Jak w czasach wojen i rewolucji: kto nie jest z nami, ten jest przeciwko nam.[52] Merleau-Ponty'emu

[49] *Ibidem*, s. 35.

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

[51] *Sartre/Merleau-Ponty: Korespondencja*, *op. cit.*, s. 27.

[52] Z kolei o relacjach między widzeniem siebie przez Sartre'a i Camusa Thomas Merton pisze tak: „Camus nie mógłby nigdy być 'działaczem' ani w polityce, ani w niczym innym. Był filozofem, a nie agitatorem. Jego niezwykła jasność, odmowa mówienia i czynienia tego, czego naprawdę nie myślał, często stawiała go

przestało intelektualnie odpowiadać stawianie czoła każdemu wydarzeniu politycznemu, „jakby było ono rozstrzygające, niepowtarzalne i nieodwołalne."[53] Koncepcja literatury zaangażowanej, napisze w „streszczeniu wykładu" dołączonym do listu wysłanego do Sartre'a, wiąże literaturę z działaniem ściślej niż chcieli tego Engels i Lukács (którzy mieli dla pisma „szacunek zaprawiony pogardą"). Sartre sytuuje na jednej płaszczyźnie literaturę i działalność polityczną – ponieważ należą one do „tego samego obszaru wydarzeń, do tego samego czasu."[54] A tego czynić nie można.

Pytania o aktualność Sartre'a padają przy okazji każdego z nim zmierzenia: „dziwna to jednak klasyka – jakby trochę wstydliwa. Za świeża, by mogło jej przysługiwać dostojeństwo zabytku, a zarazem zbyt już zwietrzała, by inspirować współczesne debaty" (Małgorzata Kowalska); jego dzieło rodzi dzisiaj *singulier effet d'étrangeté* (Alain Renaut), stając się po trosze muzeum, do którego od czasu do czasu chodzą grupowo studenci i profesorowie[55]; czy też „szybko pojawiają się uśmiechy za każdym razem, gdy ktoś nadal interesuje się Sartrem czy też nadal o nim pisze", a „zakaz czytania przyjmuje formę lekceważenia" (Denis Hollier).[56] Pytanie o aktualność Sartre'a to – również – pytanie o aktualność pewnego miejsca i pewnej roli filozofa (a w jego przypadku – intelektualisty) w kulturze. Nieprzypadkowo Alain Renaut nazywa go *le dernier*

w dwuznacznych sytuacjach, w których dokonanie dokładnie określonego wyboru politycznego było praktycznie niemożliwe". *Siedem esejów o Albercie Camus*, tłum. R. Krempl, Bydgoszcz: Homini, 1996, s. 87. Takim „niemożliwym' wyborem – i ślepym zaułkiem – okazała się „kwestia algierska". Zob. zwłaszcza rozważania Michaela Walzera w *The Company of Critics. Social Criticism and Political Commitment in the Twentieth Century* – w rozdziale „Albert Camus's Algerian War", New York: Basic Books, 1988.

[53] *Sartre/Merleau-Ponty: Korespondencja*, *op. cit*, s. 34.

[54] *Ibidem*, s. 44.

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

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

philosophe.[57] Ostatni filozof i człowiek XIX wieku, który znalazł się w XX wieku (Foucault) – intelektualista totalny, symbol zaangażowania.[58] Jedyny, wielki intelektualista, który poparł swoją przedmową gwałtowną przemoc (propagowaną przez książkę *Wyklęty lud ziemi* Frantza Fanona[59]). I to jak poparł! „Na pewnym etapie rewolty zabijać trzeba; mordując Europejczyka załatwia się dwie sprawy naraz: za jednym zamachem likwiduje się ciemięzcę i ciemiężonego: odtąd jeden jest martwy, drugi – wolny". To Sartre z „Przedmowy", a nie Fanon... Pytanie o możliwości wyzwolenia narodów skolonizowanych i pytanie o prowadzące do niego środki jest krótkie: „Czy wyzdrowienie jest możliwe? Tak. Przemoc, jak włócznia Achillesa, ma moc uzdrawiania ran, które zadała."[60] Do wyzwolenia, ocalenia, wyzdrowienia prowadzić ma czyn – jak w *Dzieciństwie wodza* ujął to jeden z bohaterów: „Nie mogę dłużej – myślał – przyglądać się im z boku, jak amator. Teraz już czas, muszę się zaangażować!". Częściowo rację ma Benny Lévy (który powyższą myśl przypomniał) twierdząc, że Sartre'owską teorię zaangażowania spotkał los podobny do tego, jakiego doświadczyła Platońska koncepcja państwa: „skończyło się na tym, że zapamiętano wyłącznie twierdzenia dotyczące polityki. A ponieważ nie odpowiadają już one epoce, cała teoria została kompletnie zapomniana. Ale tak jak *Państwo* jest rozprawą o duszy, tak też Sartre'owska teoria jest myślą o stawaniu się podmiotowości."[61] Lecz kto z czytających jej ujęcie najpierw w pierwszym numerze

---

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

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

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

[60] Jean-Paul Sartre, *Przedmowa* do: Frantz Fanon, *Wyklęty lud ziemi*, *op. cit.*, s. 277, s. 233.

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

„Les Temps Modernes", w *Nationalisation de la littérature*, a później w podsumowaniu zawartym w *Czym jest literatura?* właśnie tak o niej myślał? Z pewnością ani nie Roland Barthes, ani Maurice Blanchot, ani Maurice Merleau-Ponty, ani wreszcie Albert Camus, którzy z różnych pozycji i w różnych okresach toczyli z nią dyskusje. Pytanie o zaangażowanie stało się pytaniem o relacje między filozofią i polityką, o przyjmowany przez zaangażowanego filozofa polityczny autowizerunek, o zakładany sobie przez filozofię i literaturę ciasny, polityczny gorset. „Pisarz jest w swojej epoce w s y t u a c j i; każde jego słowo napotyka na oddźwięk. I każde milczenie również"...

Pisanie – czysta bierność na marginesie historii?

Chciałbym rozważyć w tym miejscu krótko jeszcze dwie odpowiedzi wyraźnie skierowane przeciwko wyłożonej przez Sartre'a teorii zaangażowania. Jedna pochodzi od Maurice'a Blanchota, druga od Georgesa Bataille'a. Blanchot w tekście *Literatura i prawo do śmierci* nie przyjmuje na siebie roli estety, oddalonego w swojej literaturze od spraw tego świata. Stara się raczej pokazać, że pisarz pracuje i działa w świecie, a jego praca jest konkretną interwencją w bieg jego wydarzeń. Pokazuje inny rodzaj zaangażowania pisarza i pisarstwa niż ten, o którym traktuje Sartre. Czy można być pisarzem jakiejś Sprawy, czy można być bojownikiem jakiejś Sprawy w literaturze i poprzez literaturę, pyta. Otóż nie można, bowiem pisarz to osoba, która opowiedziała się już po czyjejś stronie – „po stronie literatury."[62] Kiedy pisze on: „czy więc należy odrzucić jakiekolwiek zaangażowanie i odwrócić się do ściany? Nawet jeśli się tak czyni, dwuznaczność pozostaje. Przede wszystkim: patrzenie na ścianę to także zwracanie się ku światu, to czynienie z niej świata", nie stawia literatury w opozycji wobec świata (kierując ją w stronę, by przypomnieć Juliena Bendę, *les valeurs éternelles et désitéressées, comme la justice et la raison*), lecz raczej stara się ją umieścić w innej wobec niego relacji (zauważmy na marginesie, że kiedy Sartre i Blanchot piszą o *littérature*, mają na myśli również, a często przede wszystkim, filozofię). Pisarz nie

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

musi wychodzić ku światu, by się „zaangażować": „Dzieło stworzone przez samotnika i zamknięte w samotności zawiera interesujący wszystkich punkt widzenia, sąd o innych dziełach, opinię o aktualnych problemach; czyni się współwinnym tego, co samo zaniedbuje, wrogiem tego, co porzuca, a jego obojętność miesza się obłudnie z powszechną namiętnością."[63] Pisarz już jest zaangażowany poprzez sam akt pisania i poprzez pracę pisania, będącą w sposób nieunikniony zarazem „szalbierstwem", „mistyfikacją" i zawierającą w sobie „błogosławioną dwuznaczność". Jeśli pisarz – za Sartrem – stawia sobie za cel nazywanie kota kotem, to staje się szalbierzem. Pisarz wedle Blanchota powinien równocześnie wypełniać różne, absolutnie odmienne przykazania, choćby: pisz, aby działać, a zarazem pisz, bowiem boisz się działać. Literatury nie powinno się przeciwstawiać działaniu. Jeśli siłą historii – za Heglem, Marksem i Kojèvem – jest praca przemieniająca człowieka i świat, to działanie pisarza jest „formą pracy *par excellence*."[64] Co robi bowiem pisarz, który pisze? – „wszystko to, co pracujący człowiek, ale na innym, wyższym poziomie". Książka jest wytwarzana, jest dziełem przemiany (autora) i negacji (świata), staje się źródłem nowych rzeczywistości. Przeciwstawienie pracy w sensie przekształcania świata zastanego i pracy pisma przyjmuje dramatyczną postać (przypominającą skądinąd rozterki Sartre: pisanie jako „coś godnego podziwu" i pisanie jako coś „groteskowego", duma z jednej, a wstyd z drugiej strony, wstyd połączony z kompleksem niższości w stosunku do tych, którzy „naprawdę" pracują z *Prezentacji „Temps Modernes"*): „Dlaczego zatem działanie polegające na zrobieniu piecyka może uchodzić za pracę, która kształtuje i zmienia historię, akt pisania jawi się zaś jako *czysta bierność pozostająca na marginesie historii*; (...) Pytanie to wydaje się niedorzeczne, a jednak jak przytłaczający ciężar wisi nad pisarzem."[65] Blanchot nie przyjmuje opozycji Sartre'a: albo lekkoduchowskie pisanie „poezji", albo zaangażowane społecznie pisanie „prozy" (ze wszelkimi rozszerzeniami). Sięgając do Hegla w interpretacji Kojève'a buduje kuszącą analogię między działaniem rewolucyjnym i działaniem, które ucieleśnia literatura. „Rewolucja wybucha z taką samą mocą i łatwością, co pisarz, któremu wystarczy nakreślić tylko parę słów, aby zmienić świat. Wspólny też jest im nakaz czystości i pewność, że wszystko. co robią, to nie tylko pośrednio czynność o pożądanym i godnym szacunku celu, ale wartość abso-

---

[63] *Ibidem*, s. 16, s. 17.
[64] *Ibidem*, s. 19.
[65] *Ibidem*, s. 21.

lutna i ostateczny cel, Ostatni Akt."[66] Jednak analogia taka, zbliżająca bezpośrednie zmienianie świata i działalność pisarską, prowadzi do ideału terroru i rewolucji, ostrzega Blanchot. Pojawia się świat stotalizowany, czy wręcz totalitarny, świat wolności absolutnej czasów Rewolucji Francuskiej jak opisuje go Hegel w *Fenomenologii ducha*. Ostateczną konsekwencją staje się tytułowe „prawo do śmierci": „Nikt nie ma już prawa do życia prywatnego, wszystko staje się publiczne, a winnym staje się każdy podejrzany, ten, kto ma jakiś sekret, kto zachowuje dla siebie jakąś myśl, coś intymnego. I w końcu nikt nie ma już prawa do własnego życia, do oddzielnego, fizycznie różnego istnienia. Taki jest sens Terroru. Można powiedzieć, że każdy obywatel ma prawo do śmierci: śmierć nie jest wyrokiem, lecz esencją jego praw."[67] Literatura zaangażowana w zmienianie świata, podobnie jak Rewolucja, stanowi dla pisarza ciągłą „pokusę."[68]

Jak mamy rozumieć stwierdzenie, że pisarz „rozpoznaje się w Rewolucji" jako w tym okresie, w którym „literatura staje się historią", czy też, że „literatura przegląda się w rewolucji, szuka w niej usprawiedliwienia"? Otóż z jednej strony możliwości pisarskie w okresie panowania Terroru zostają zredukowane do zera, z drugiej jednak w owym „bajecznym" czasie słowo może stać się działaniem, wszystko staje się możliwe: pisarz może ulec pokusie negacji, która przestaje zadowalać się światem niematerialnym. Negacji, która dąży do urzeczywistnienia się w świecie rzeczywistym, popycha pisarza – jako pisarza, nie jako obywatela – w stronę poli-

---

[66] *Ibidem*, s. 25. Denis Hollier określa antysartre'owski stosunek Blanchota do literatury mianem *engagement inverse* i precyzuje: „Il ne s'agissait plus ici de mettre la littérature à l'abri de la politique, de restaurer l'autonomie de l'art, de lui ménager des réserves dans lesquelles il serait à l'abri de la propagande. Il ne s'agissait plus de protéger l'art contre le monde. Il s'agissait au contraire de l'exposer à un monde où il n'aura plus de protection". *Les Dépossédés (Bataille, Caillois, Leiris, Malraux, Sartre)*, Paris: Minuit, 1993, s. 13.

[67] Maurice Blanchot, *Literatura i prawo do śmierci*, *op. cit.*, s. 25.

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

tyki i życia publicznego. Negowanie świata to o wiele więcej niż negowanie nierzeczywistego słowa. Blanchot dostrzega u pisarza (tak charakterystyczny dla wszelkich rewolucji) ruch przechodzenia „od niczego do wszystkiego"[69], możliwość wyboru między wolnością a niczym. Radykalizacja pisarza może iść w parze z radykalizacją Rewolucji – literatura może stać się historią, pisarz może stać się człowiekiem czynu, jej twórcą. Może – nareszcie – zmieniać świat. Przestaje pozostawać na marginesie historii – ma szansę stanąć w jej centrum. Niebezpieczeństwa rodzące się z pokus, przed którymi staje literatura zaangażowana i ze stojącego za nią wizerunku pisarza są tu wyraźnie sformułowane.

Kolejna odpowiedź na propozycję zaangażowania się, po Barthesie i Blanchocie, pochodzi od Georgesa Bataille'a. W liście skierowanym w 1950 do René Chara, *Lettre à René Char sur les incompatibilités de l'écrivain*, Bataille gwałtownie broni fundamentalnej opozycji „życia" i „działania" oraz „literatury" i „polityki". Tak jak u Sartre'a i Blanchota, tak i u Bataille'a pisarza prześladuje nieczyste sumienie i świadomość bezsilności słów w społeczeństwie, którym rządzi zasada użyteczności; tworzenie literatury jest czynnością wykraczającą poza użyteczność: „jeśli przyznajemy wyższość literaturze, to musimy zarazem wyznać, jak mało dotyczy nas wzrost zasobów społeczeństwa."[70] Literatura, niezależnie od zawieranych kompromisów, jest ruchem, którego nie sposób zredukować do celów użyteczności społecznej, który staje po stronie trwonienia, a nie produkowania (gdyby rozpatrywać ją z punktu widzenia Bataille'owskiej ekonomii): podczas gdy społeczeństwem rządzi zasada użyteczności, literatura porusza się w przeciwnym kierunku.[71] Pisarze doskonale zdają sobie sprawę, że ludzkość mogłaby spokojnie obejść się bez tworzonych przez nich obrazów, powie Bataille. Jednak zaangażowanie prowadzi poza literaturę, a racje zmuszające do działania nie powinny być przedstawiane na sposób literacki. Jest rzeczą oczywistą – powiada – że autentyczny pisarz nie może zamieniać swojego dzieła w przyczynek do projektów społeczeństwa, nie może *faire de son oeuvre une contribution aux desseins de la société utile...*[72] Literatura, życie – i stojący za nimi ideał pełnego człowieka, o którym pisaliśmy w oddzielnym rozdziale – oraz działanie i polityka to uniwersa niewspółmierne. Czy istnieje jakieś rozwiązanie? Pomysł Bataille'a jest w tym punkcie niewyraźny, wyobraża on sobie bowiem jakiś obszar wyłączony spod działania zasady użyteczności, w którym otwarcie rządziłaby zasada zaprzeczenia „znaczenia", odwoływania się do wrażliwości bez określonej treści, odwoływania się do emocji. Miałaby to być pewna rezerwa bezużyteczności, bez której literatura nie może istnieć, jeśli nie chce stać się propagandą. By sparafrazować Milana Kunderę, który – przypomnijmy – napisał, że powieść to *le territoire où le jugement moral est suspendu*: literatura to obszar, gdzie zawieszona jest wszelka użyteczność.[73] Sartre'a „zaangażowanie" jest dla Bataille'a nie do przyjęcia: chociaż nędza literatury jest wielka, to „dla nas – powie Bataille – dla których literatura w gruncie rzeczy była najważniejszą troską, nic nie liczy się bardziej niż książki – te, które czytamy i te, które piszemy – być może z wyjątkiem tego, co one rodzą: i bierzemy na swój rachunek tę nieuniknioną nędzę."[74] Bataille udziela tu innej odpowiedzi na wezwanie Sartre'a niż Blanchot: godzi się na wycofanie się pisarza ze świata ku książkom, godzi się na bezsilność słów, godzi się na bezużyteczność działalności pisarskiej (znowu: rozumianej bardzo szeroko). O ile Blanchot pokazuje tkwiące w postawie zaangażowania niebezpieczeństwa, o tyle Bataille, w gruncie rzeczy, wycofuje się na pozycje, które Sartre przypisał „poezji", powiadając: „Poeci to ludzie, którzy odmawiają u ż y w a n i a języka. (...) Poeci nie mówią, ani nie milczą – to coś innego."[75] Sartre'owskie „coś innego" to dokładnie pozaprzedstawieniowa (obokreprezntacjonistyczna), a stąd nieużyteczna funkcja języka wedle Bataille'a.

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

[69] Maurice Blanchot, *Literatura i prawo do śmierci*, *op. cit.*, s. 24.
[70] Georges Bataille, *Lettre à René Char sur les incompatibilités de l'écrivain*, [w:] *Oeuvres complètes*, vol. 12, *Articles II, 1950-1961*, Paris: Gallimard, 1988, s. 25.
[71] *Ibidem*, s. 25-26.
[72] *Ibidem*, s. 23.
[73] Lech Witkowski rozważając Rorty'ego ujęcie powieści zauważa rzecz niezwykle istotną: mianowicie wraz z fascynacją Kunderowską „mądrością powieści" Rortowska estetyka powieści staje się „podstawą liberalnej, antyfundamentalnej *pedagogii*", która odcina się od „pedagogiki reglamentacji kulturowej": bez kontroli, reglamentacji, redukcji. Zob. *Przygodność, ironia, solidarność i...? (Ku nowej estetyce pedagogii w post-pedagogice)*, [w:] *Między pragmatyzmem a postmodernizmem* pod red. A. Szahaja, Toruń: UMK, 1995, s. 182 i nast.
[74] Georges Bataille, *Lettre à René Char sur les incompatibilités de l'écrivain*, *op. cit.*, s. 22.
[75] Jean-Paul Sartre, *Czym jest literatura?*, *op. cit.*, s. 165.

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

---

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

[77] Maurice Blanchot, *Wokół Kafki*, *op. cit.*, s. 80.

Poza opozycję esteta/pisarz zaangażowany

Jeśli stwierdzimy w tym miejscu, że Barthes'owi pisarze są „nietzscheańscy", a piszący są „heglowscy" (w sensie takiej opozycji między Heglem a Nietzschem, o jakiej tu pisaliśmy, a jaką skonstruował Gilles Deleuze w *Nietzschem i filozofii*[78]), to wkroczymy tym samym w zupełnie nowy kompleks zagadnień. Oczywiście, „nietzscheańscy" w specyficznym sensie Nietzschego postawionego przez pokolenie Deleuze'a, Derridy, Foucaulta – chcących się „uwolnić od Hegla", jak napisał w *L'Ordre du discours* ten ostatni[79] – w opozycji wobec Hegla tak, jak przyswoił i sprzedał go Francuzom głównie Alexandre Kojève, ale i Jean Hyppolite i całe poprzednie w stosunku do wymienionego pokolenie.[80] A zatem otrzymujemy następującą, prowizoryczną opozycję: „Nietzsche", pisarze Barthes'a, poezja Sartre'a, tekstualność *contra* „Hegel", piszący Barthes'a, proza Sartre'a, wspólnotowość. Powiększamy zatem stawkę: już nie literatura, ale i filozofia, już nie pisarz, ale i filozof – co było jasne od początku naszych rozważań, podobnie jak i rozważań zaproponowanych przez Sartre'a w *Czym jest literatura?* Heglowska i nietzscheańska zarazem jest chyba tylko jedna postać – Bataille, postać czytająca równocześnie Hegla i Nietzschego, myśląca zarazem dialektycznie i transgresyjnie, słuchająca Kojève'a (choć, mówią niektórzy, chrapiąca na jego wykładach w najlepsze), wywodząca się od surrealistów i zakładająca kolejne, coraz bardziej tajemnicze „wspólnoty."[81] Dzieło Bataille'a, jak pisaliśmy, otwiera się na dwie strony jednocześnie: w *Summie ateologicznej* na Nietzschego, w *Przeklętej części* na Hegla i Marksa.[82] Są to radykalnie

---

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

[79] Michel Foucault, *L'ordre du discours*, Paris: Gallimard, 1971, s. 74.

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

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

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

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

Sartre'owską opozycję esteta/pisarz zaangażowany i zarazem jej Barthes'owskie odwrócenie w postaci pisarzy/piszących zakwestionował po raz pierwszy poważnie i w całości chyba dopiero Michel Foucault – jego *intellectuel universel*, którego miałby zastąpić *intellectuel spécifique* obejmuje swoim znaczeniem *obydwa* człony rzeczonej dychotomii. Rzecz w pisaniu, pisarzu i jego miejscu w kulturze francuskiej: „Intelektualista par excellence był niegdyś pisarzem – jako uniwersalna świadomość, wolny podmiot, przeciwstawiony był tym, którzy byli jedynie kompetencjami w służbie Państwa czy Kapitału – technikami, sędziami, nauczycielami. Od tamtej pory (...) próg *pisania* (pisma, *écriture*) jako *sakralizujące znamię* (*marque sacralisante*) *intelektualisty* zniknął."[86] Pisarz walczący o utrzymanie swoich politycznych przywilejów stał się

---

[83] Allan Stoekl, *Agonies of the Intellectual*, *op. cit.*, s. 295.

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

[85] Zob. Richard Rorty, *Trocki i dzikie orchidee*, tłum. M. Kwiek, w zbiorku esejów Rorty'ego pod tym samym tytułem, który ma się ukazać w Instytucie Kultury.

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

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

Zatem Foucault odrzuca obie tradycyjne funkcje pisma (i pisarza): awangardową (tekstualną) i polityczną (wspólnotową). Co w takim razie pozostaje? Bardzo niewiele, jak się zdaje, chociaż zarazem rzecz niewykonalna: lokalne zmagania opisane powyżej i – chyba niemożliwe na dłuższą metę – zmagania ze swoim poprzednim wcieleniem jako intelektualistą uniwersalnym. Bo jak generalizować z pozycji lokalnych o tych właśnie pozycjach, jak uogólniać nie odwołując się do niedawnej roli (której niedwuznacznie krytykowanym przedstawicielem jest oczywiście Jean-Paul Sartre), ganiąc ją, wykazując jej niekonsekwencję, nieuprawnioność, wręcz – szkodliwość? Jak być zarazem lokalnym specjalistą i teoretykiem owej lokalnej, intelektualnej specjalizacji? Jak przekonywać do tej roli, będąc samemu – funkcjonalnie – człowiekiem „z poprzedniej epoki", czyli intelektualistą? Walkę taką z samym sobą toczyć musiał Michel Foucault, promując w imię racji uniwersalnych i w jej terminach nową – „szczegółową" – funkcję intelektualisty. Doskonale zresztą zdawał sobie z tej sprzeczności sprawę i chyba dlatego

---

[87] *Ibidem*, s. 155.

[88] Michel Foucault, *On Power*, [w:] *Politics, Philosophy, Culture* pod red. L. D. Kritzmana (New York: Routledge, 1988), s. 96. Powiedzmy tytułem kontrastu, iż Derrida wielokrotnie mówił i pisał o swojej pisarskiej pasji, choćby w *Une 'folie' doit veiller sur la pensée* w *Points de suspension. Enteriens* (Paris: Galilée, 1992), s. 349-376, czy w *This Strange Institution Called Literature*, ed. D. Attridge (New York: Routledge, 1992), s. 33-79.

w jego dziele – jak bodaj u nikogo ze współczesnych piszących Francuzów – znajduje się tyle dyskusji o miejscu intelektualisty (względnie – filozofa, w zależności od okresu) i jego roli w kulturze i społeczeństwie.

Dokładne prześledzenie zmieniających się odpowiedzi Foucaulta na to pytanie byłoby zadaniem fascynującym, oświetlającym dodatkowym światłem intelektualne zerwania, kolejne nowe początki tego, który pisał zawsze po to, „by nie mieć twarzy" (*Archeologia wiedzy*), by próbować, czy można „myśleć inaczej" (*Użytek z przyjemności*) – począwszy od wczesnych lat siedemdziesiątych, od głośnej rozmowy z Deleuze'm, od czasów genealogicznych zmagań z Władzą, aż po pierwszy tom *Historii seksualności*, do ostatnich dwóch jej tomów i dziesiątków tekstów i wywiadów z tamtego gorączkowego i niezwykle płodnego okresu. Już zresztą w *Archeologii wiedzy* powiadał autor w głośnym i szeroko przywoływanym fragmencie: „Nie pytajcie mnie, kim jestem, ani nie mówcie mi, abym pozostał taki sam: jest to moralność stanu cywilnego; rządzi ona naszymi dokumentami. Niechże zostawi nam swobodę, kiedy mamy pisać."[89] Wielokrotnie stwierdzał w wywiadach, że nigdy nie był freudystą, marksistą, strukturalistą; że uważano go za anarchistę, lewaka, farbowanego marksistę, nihilistę, antymarksistę, technokratę, nowego liberała, a przecież „żaden z tych opisów nie jest ważny sam w sobie; z drugiej strony, wzięte razem, coś jednak oznaczają. I muszę przyznać, że raczej odpowiada mi to, co one znaczą."[90] Właśnie, nie zgadzając się na żaden cudzy opis siebie, przez cały czas poszukiwał paradefinicji tego, co robi i czym zajmuje się jako filozof, socjolog, człowiek wreszcie. Maurice Blanchot ujmuje to tak: „Moim zdaniem trudna, choć i uprzywilejowana pozycja Foucaulta sprowadzałaby się do następującej kwestii: czy wiadomo, *skąd mówi*, jeśli nie uważa siebie (uprawia raczej nieustanny slalom między tradycyjną filozofią a całkowitym odrzuceniem ducha powagi) ani za socjologa, ani historyka, ani strukturalistę, myśliciela czy metafizyka?"[91] Otóż do końca nie wiadomo, „skąd mówi" Foucault, bowiem za nic nie chce zaciągnąć się do znanych i uznanych szeregów reprezentantów tradycyjnych dyscyplin, które mu nie odpowiadają, dopóki ich nie zredefiniuje. Właśnie

[89] Michel Foucault, *Archeologia wiedzy*, tłum. A. Siemek, Warszawa: PIW, 1977, s. 43.

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

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

tak ujął to w wielopoziomowym tytule swojej znakomitej książki Tadeusz Komendant: *Michel Foucault w poszukiwaniu siebie*. A szukając siebie przez lata całe pytał Foucault między innymi o to, co robi filozof, gdy uprawia filozofię. Pytał o innych i pytał o siebie. Pytał wreszcie o siebie w odróżnieniu od innych i w przeciwieństwie do nich, poszukując uogólnienia sensu swojej pracy. Przedyskutujmy przynajmniej kilka przewijających się w jego dziele pomysłów.

Intelektualiści – władza

W 1972 roku w rozmowie z Deleuze'm – zatytułowanej *Intelektualiści a władza* – Foucault powiedział, iż w czasie wydarzeń majowych „intelektualista stwierdził, że masy go nie potrzebują dla zdobycia świadomości: wiedzą dobrze, o co chodzi, nie mają złudzeń, wiedzą lepiej od niego i z pewnością są w stanie wyrażać swoje poglądy. Istnieje jednak system władzy, który blokuje, zabrania i unieważnia ten dyskurs i tę wiedzę, władzy wykrywalnej nie tylko w jawnym autorytecie cenzury, ale i władzy głęboko i subtelnie przenikającej całą sieć stosunków społecznych. Sami intelektualiści stanowią ogniwa tego systemu władzy – *idea, że są oni odpowiedzialni za świadomość i dyskurs wchodzi w skład systemu*. Rola intelektualisty (...) polega (...) na walce przeciwko tym formom władzy, które przekształcają go w jej przedmiot i narzędzie w sferze 'wiedzy', 'prawdy', 'świadomości' i 'dyskursu'."[92] Skoro zatem tradycyjny intelektualista to – jak wiemy – pisarz, na nic nie zdadzą się do oporu wobec tej „enigmatycznej", „zarazem widzialnej i niewidzialnej, obecnej i ukrytej, wszędobylskiej" Władzy ani *écrivains*, ani *écrivants*, ani poezja ani *littérature engagée*. Można powiedzieć: *exit* pisarz, ale kto wchodzi? No właśnie, wchodzi ktoś, o kim wiadomo z opisów Foucaulta, czego miałby nie robić i kim miałby nie być. Chociaż opozycja dwóch typów intelektualistów jest tylko „hipotezą"[93], to wymierzona jest swym ostrzem w całą francuską tradycję intelektualną.[94]

[92] Michel Foucault, Gilles Deleuze, *Intelektualiści a władza*, „Miesięcznik literacki", 10-11/1986, s. 175.

[93] Michel Foucault, *On Power*, *op. cit.*, s. 132.

[94] Zob. w tym kontekście rozważania Krzysztofa Pomiana z książki *Przeszłość jako przedmiot wiedzy*, zwłaszcza rozdział „République des lettres jako idealna wspólnota uczonych", Warszawa: Aletheia, 1992.

Teoria w ujęciu Foucaulta nie ma być podbudową dla praktyki, która miałaby być z kolei jej zastosowaniem; nie służy praktycznym zastosowaniom, jest lokalna, regionalna i nie totalizuje. „Jest zmaganiem z władzą tam, gdzie jest ona najmniej widoczna i najdokuczliwsza". Chodzi przecież o to, tłumaczy Foucault Deleuze'owi, „by osłabić władzę": „nasza działalność jest równoległa do wysiłków tych, którzy walczą o władzę, nie rozjaśnia ich z bezpiecznej odległości. 'Teoria' to regionalny system tych zmagań."[95] Pisarza myślenie o świecie mogło być uniwersalne, w proponowanej wizji intelektualista szczegółowy zostaje sprowadzony do roli jednego z wielu ogniw w toczących się zmaganiach – ani nie jest on wyrazicielem woli walczących, ani ich przedstawicielem (wyciągnięcie radykalnych konsekwencji z zakwestionowania przedstawienia[96]), ani nawet interpretatorem ich zmagań z bezpiecznego miejsca za swoim biurkiem. Teoria staje się praktyką. Ci, którzy dotąd mieli przyznane w kulturze miejsce zarazem jej „sumienia", „świadomości" i „elokwencji"[97] – stają się potencjalnymi dostarczycielami narzędzi analizy, owej „skrzynki z narzędziami", za pomocą których można sporządzać topograficzny opis pola walki... Dla Foucaulta jego własna filozofia nie była teorią jego praktyki, a jego praktyka polityczna nie była zastosowaniem teorii prezentowanych w książkach filozoficznych, których jest autorem. Powiadają François Ewald, Arlette Farge i Michelle Perrot w pięknym pamiątkowym tomie *Michel Foucault. Une histoire de la vérité*: „istnieją tylko praktyki, praktyki teoretyczne bądź praktyki polityczne, całkowicie szczegółowe."[98]

Praca intelektualisty w ujęciu Foucaulta nie polega na modelowaniu politycznej woli innych. Spełnia się ona raczej w toku analiz podejmowanych przezeń na gruncie znanych mu dyscyplin, których celem jest, jak powiada w rozmowie z François Ewaldem „stawianie pytań pod adresem oczywistości i badanie postulatów, wstrząsanie przyzwyczajeniami, sposobami działania i myślenia, rozpraszanie potocznych mniemań, odnawiania kryteriów oceny zasad i instytucji, a w oparciu o tę re-problematyzację (w ramach której uprawia on swój specyficzny zawód intelektualisty) uczestnictwo w tworzeniu woli politycznej (która pozwala ujawnić mu się

---

[95] Michel Foucault, Gilles Deleuze, *Intelektualiści a władza*, *op. cit.* s. 175.

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

[97] Michel Foucault, Gilles Deleuze, *Intelektualiści a władza*, *op. cit* s. 175.

[98] *Michel Foucault. Une histoire de la vérité*, Paris: Syros, 1985, s. 54.

w roli obywatela)."[99] Michel Foucault ma pełną świadomość faktu, iż zanika dawna, tradycyjna, profetyczna funkcja intelektualisty. Tych, którzy mówią i piszą dzisiaj nadal straszy model greckiego mędrca, żydowskiego proroka czy rzymskiego prawodawcy.[100] (A warto w tym miejscu przypomnieć, że i Sartre w ostatnich latach życia rozważał zerwanie z koncepcją „zaangażowanego intelektualisty". W 1974 roku w dyskusji z Herbertem Marcusem stwierdził, iż „robotnicy potrafią lepiej wyrażać sami to, co czują, co myślą (...) Dla mnie klasyczny intelektualista jest intelektualistą, który powinien zniknąć"[101]). On sam chce dbać o teraźniejszość, bowiem najważniejsze pytanie – to pytanie o dzisiaj.[102] I to właśnie czynił, rozważając przez lata w swoich książkach stosunki między doświadczeniem (szaleństwo,[103] choroba, transgresja, seksualność), wiedzą (psychiatria, medycyna, kryminologia, seksuologia, psychologia) i władzą (instytucje związane z kontrolą jednostki – psychiatryczne czy karne). Jak powiedział w *Nadzorować i karać*, tym *récit violent*,[104] chodzi mu tam – ale przecież nie tylko tam – o „tworzenie historii teraźniejszości"[105], która być może „prowadziłaby do działania."[106] Ten rozległy wątek „ontologii teraźniejszości" kierował myśleniem Foucaulta przez ostatnie lata jego życia, a protoplastę tego sposobu myślenia o filozofii znalazł on (bo przecież, jak wiemy od Borgesa – stwarzamy swoich poprzedników) w Kancie z tekstu *Co to jest Oświecenie?*, o którym pisał i o którym wykładał

---

[99] Michel Foucault, *Troska o prawdę (rozmowa François Ewalda z Michelem Foucault*, tłum. T. Komendant, „Colloquia Communia", 36-38 (1988), s. 152-53.

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

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

[102] Powiadał Foucault: „Zamysł genealogii oznacza, że prowadzę analizy biorąc za punkt wyjścia aktualną kwestię", *Troska o prawdę*, *op. cit.*, s. 151.

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

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

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

[106] Michel Foucault, *On Power*, *op. cit.*, s. 101.

w Collège de France. Zadanie filozofii to opisywanie natury teraźniejszości i nas w owej teraźniejszości, powiadał[107], wpisując siebie w tradycję biegnącą od Kanta, przez Webera po Frankfurtczyków. Późny Foucault – o którego wizerunku filozofa w estetyce egzystencji piszemy szerzej w oddzielnym rozdziale – postarał się o wpisanie w Kantowską tradycję czynienia dojrzałego użytku z rozumu, ale odczytał Kanta przez Baudelaire' owską postać dandysa. W etyce jako estetyce egzystencji z *Użytku z przyjemności* i *Troski o siebie* zdaje się zrywać z trudną do praktycznego utrzymania opozycją, o której wciąż tu myślimy. Kieruje się ku sobie, budowaniu swojej własnej etyki autotransformacji. Praca intelektualna zdaje się nie wykraczać poza opozycje nakreślone przez Sartre'a czy Barthes'a, poza tekstualizm i wspólnotowość, poza Richarda Rorty'ego „romantyzm" i „pragmatyzm". Foucault staje się Rortowskim „rycerzem autonomii"[108], kiedy mówi (w 1983 r.), iż dla niego „praca intelektualna jest związana z tym, co można by nazwać estetyzmem, w znaczeniu zmieniania siebie (...) Wiem dobrze, i sądzę, że wiedziałem o tym od chwili, kiedy byłem dzieckiem, że wiedza nie może zrobić nic dla zmieniania świata. Może się mylę (...) Jeśli jednak odwołam się do mojego osobistego doświadczenia, to mam poczucie, że wiedza nie może dla nas nic zrobić i że władza polityczna może nas zniszczyć. Cała wiedza świata nie może nic na to poradzić."[109]

A zatem niewiele może zrobić Foucaulta hipotetyczny *intellectuel spécifique*, potencjalnie pewna propozycja na czasy ponowoczesne. Lokalne i regionalne zmagania z władzą zamierają, teoria nie jest już domeną *fellow-traveller'ów* mas walczących o przejęcie władzy. Parasurrealistyczne – a więc chyba modernistyczne! – przekształcanie własnej egzystencji na sposób poetycki ma niewiele wspólnego z Sartre'owskim biegunem „aktywizmu" i „zaangażowania", z ustanawianiem praw, proponowaniem rozwiązań ważnych zawsze i wszędzie, snuciem proroctw o przyszłości przez prawodawców z uniwersalnego miejsca przyznanego niegdyś przez kulturę. Nie wykracza chyba jednak poza drugi biegun jego opozycji – estetyzujący, narcystyczny, dandysowski, tekstualny. Próba wykroczenia poza ramy narzucane pisaniu i filozofowaniu od ponad stu lat, jak staramy się tu pokazać, okazuje się chyba próbą chybioną. Ostateczne uznanie, iż „moim problemem jest moja

---

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

[108] Zob. Richard Rorty, *Moralna tożsamość i prywatna autonomia: przypadek Foucaulta*, „Etyka", 26 (1993), tłum. M. Kwiek, s. 128.

[109] Michel Foucault, *The Minimalist Self*, [w:] *Politics, Philosophy, Culture, op. cit.*, s. 14.

własna transformacja", że chodzi o „przekształcanie siebie dzięki własnej wiedzy"[110], że – wreszcie – „musimy tworzyć siebie jako dzieło sztuki" (skoro nasza jaźń nie jest nam dana, a zatem nie odkrywamy jej ukrytej prawdy)[111], zdaje się prowadzić z powrotem do modernistycznych opozycji. Rzecz przecież nie tylko w „przyroście poznania", ale również w „zatraceniu się poznającego": „są takie chwile w życiu, gdy koniecznie trzeba sprawdzić, czy można myśleć inaczej, niż się myśli, i postrzegać inaczej, niż się widzi, aby móc potem znów patrzeć i rozmyślać", powie Foucault we „Wprowadzeniu" do drugiego tomu *Historii seksualności*.

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

---

[110] *Ibidem*, s. 14, s. 14.

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

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

Książki-doświadczenia i książki-prawdy

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

Pewną możliwość zaproponował mimochodem on sam w rozmowie-rzece z włoskim komunistą, Duccio Trombadorim, z 1978 roku,

---

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

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

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

niemal całkowicie pominiętej w poświęconej mu literaturze.[116] Rozważa on tam pytanie, jakie książki pisał w życiu i odróżnia od siebie *livre d'exploration* i *livre de méthode*, albo jeszcze inaczej: *livre-expérience* i *livre-vérité*. Książki-eksploracje i książki o metodzie, książki-doświadczenia i książki-prawdy, powiedzmy. Rzecz jasna, niedoceniane w filozofii były i wciąż są książki-eksploracje i książki-doświadczenia – te dla Foucaulta najcenniejsze. Książki są dla niego doświadczeniami tak bogatymi, jak tylko to możliwe, z których wychodzi on, jako autor, inny, nowy, zmieniony, właśnie – *transformé*. Książka przekształca jego samego i to, co myśli. *„Je suis un expérimentateur en ce sens que j'écris pour me changer moi-même."*[117] Autor jest piszącym, zmieniającym siebie eksperymentatorem, a nie teoretykiem. Nie wie na początku drogi, co będzie myślał u jej kresu. Na pytanie o sens pracy filozoficznej otrzymujemy zatem dwie możliwe odpowiedzi – albo eksplorujemy to, co nieznane i zmieniamy siebie (a przy okazji niejako – zmieniamy również innych, bo książka to zaproszenie innych do wspólnego doświadczenia), albo prezentujemy innym prawdę i przedstawiamy na jej rzecz dowody. Powracając do aliansów z władzą, do filozofii i polityki, powiedzmy, iż być może jest tak, że książki-dowody były – potencjalnie mogły być – współbieżne (lub przeciwbieżne) z władzą: komunikując, dowodząc, uzasadniając, legitymizując, uprawomocniając (jak u „piszących" Barthesa). Pytanie, czy to samo można powiedzieć o filozoficznych książkach-eksploracjach? Zdaje się, że nie, bowiem znajdują się one chyba *na innym planie*, planie zmieniania siebie, a nie świata (ewentualnie na planie zmieniania świata dopiero po przejściu okrężnej drogi zmieniania siebie). Całkowicie zgadzam się z Richardem Bernsteinem, bynajmniej nie entuzjastą myśli ponowoczesnych, który przedłożył taką oto diagnozę ich myśli: „We wczesnych pismach (...) Derridy, Foucaulta i Rorty'ego nawet nie wydaje się, aby rozważane były pytania etyczno-polityczne. Jednak w miarę jak podążamy szlakami ich myślenia i pisania, *coś dziwnego zaczyna się dziać* – albowiem każdy z tych myślicieli zaczyna grawitować coraz bardziej w kierunku konfrontacji z etyczno-politycznymi konsekwencjami swojego myślenia."[118] Jestem przekonany, iż dotyczy ona Derridy, wręcz ostat-

---

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

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

[118] Richard Bernstein, *The New Constellation, op. cit.*, s. 11. I absolutnie nie mogę zgodzić się z George'm Steinerem z *Zerwanego kontraktu*, kiedy powiada on

nio – moralisty, ale i nie mniej Rorty'ego i Foucaulta. „Coś dziwnego zaczyna się dziać", a owo „coś" związane jest, jak się zdaje, ze zmierzchem nad-projektu nowoczesności, który to zmierzch sprawia, iż pewne pytania niespodziewanie narzucają się jako ważne większej liczbie osób.

„Tyrania prawdy"

Nie pisałem tu o „sprawach", jak je się nazywa, Heideggera i de Mana (o debatach największych umysłów końca wieku na temat rektorowania pierwszego w 1933 i jego milczenia o Zagładzie oraz na temat młodzieńczych, profaszystowskich pism drugiego i ich potencjalnych związków z późniejszą koncepcją literatury); nie pisałem o burzliwych, rozpalających namiętności dyskusjach we Francji i w Ameryce wokół pytań o „filozofa" i „politykę", bo o to przecież w końcu tam chodzi. Z tej perspektywy nasz wiek pozostaje wciąż do zbadania i do przemyślenia, a przecież, dodajmy, by poszerzyć tę nierozwiniętą tutaj problematykę o kolejny wymiar, z którym przyjdzie nam się kiedyś zmierzyć, cały czas, gdy mowa o Heideggerze – by użyć zwrotu Krzysztofa Pomiana – mam poczucie, że *de nobis fabula narratur*... Może niezupełnie o nas, ale przecież być może warto przemyśleć motyw „chłopców z tamtych lat."[119] Nie pisałem zatem, jak powiadam, o tamtych dyskusjach, bowiem czynię to w kolejnych rozdziałach, ale warto może tylko w tym miejscu wspomnieć, że pytania o tamten czas, odczytywane chyba nieprzypadkowo właśnie dzisiaj – powiedzą nam być może coś o nas samych, naszej dzisiejszej historii, może nawet – naszej przyszłości... Bowiem przecież może być i tak, że w rozważaniach naszych nie chodziłoby o *samego* Heideggera czy *samego* de Mana; sprawy te można by spokojnie zostawić samym heideggerystom i dekonstruktywistom. Może warto myśleć o tym, co historia obydwu wymienionych może nam powiedzieć o naszej historii, o nas samych.[120] Albowiem przemyślenie ówczesnych wyborów, postaw, zachowań, ówczesnego milczenia, pisania, działania to przemyślenie konstytutywnych elementów naszej niedalekiej przeszłości, a nie jakichś

---

o dekonstrukcji, iż „obecnym mistrzom pustki chodzi tylko o zabawę" (Warszawa: Wyd. Instytutu Kultury, 1995, s. 82). Przynajmniej, gdy mowa o Derridzie.

[119] Choćby na przykładzie konstelacji „Tygrysa"-Krońskiego (Czesława Miłosza – Andrzeja Walickiego), na przykładzie tamtych uwiedzeń i tamtych zaczarowań.

[120] Zob. Jean-Luc Nancy, *Our History*, "Diacritics", 20.3, Fall 1990, s. 97-115.

„aberracji", „błędów", ludzkich „potknięć" czy „słabości". Spychając na bok ogólne pytanie: co mamy zrobić z tymi biograficzno-filozoficznymi odkryciami?, umieszczamy się obok, pytając o ich (Heideggera czy de Mana) przeszłość w naszej manichejskiej wizji świata, ich przeszłość, która nie ma nic wspólnego z naszą, europejską, śródziemnomorską i cywilizowaną przeszłością. Nasz ostry sąd – sąd szybki, niepogłębiony – nad nimi to oddalenie od siebie ich nieusuwalnej bliskości, to pozostawienie poza obrębem naszej refleksji ich problemów, rzekomo obcych naszej teraźniejszości. A zatem, ich przeszłość miałaby *nie* być naszą, ich błędy – nie miałyby być naszymi, byłyby to obce nam wybory z księżycowego pejzażu, który pozostał jedynie na coraz bardziej pożółkłych kartach historii. A przecież w rozważaniach o filozofii i polityce chodzi nam o myśl, która celowo oddaje się w służbę ideologii, która się za nią skrywa, albo z której siły czerpie korzyści. Ta przepaść jest bardzo ważna, chodzi przecież o korzystanie z siły ideologii w promowaniu własnej myśli, o naiwną przecież dziś wiarę, iż można być „przewodnikiem wodzów"... I w ten oto sposób zatoczyliśmy koło i, zbliżając się do końca tego rozdziału, powróciliśmy do anonsowanego na początku motywu – „powinni tylko iść za tym, który prowadzi..."

Hannah Arendt w przywoływanym już tu tomie *Między czasem minionym a przyszłym* mówi, że nikt nie wątpił nigdy, że „prawda i polityka nie pozostają ze sobą w dobrych stosunkach" (a Maurice Merleau-Ponty dopowiada, iż „związek filozofii i polityki istnieje od zawsze, ale nie na dobre, tylko na złe"). Prawda i polityka – a zatem filozofia i polityka – to „skrajnie przeciwstawne sposoby życia."[121] Bo przecież kiedy prawda filozoficzna wkracza do polityki, jest rzeczą niemal pewną, że wolność może czuć się zagrożona. Któż bowiem będzie śmiał odrzucić – transcendentalną – prawdę filozofów? Kto oprze się całościowej, zwartej i zbornej – ideologicznej – wizji świata, w ramach której filozof podaje wszystkie możliwe pytania i wszystkie możliwe odpowiedzi? Ba, czy aby sam filozof znajdzie w sobie dość siły, aby oprzeć się pokusie narzucenia innym swojej prawdy jako obowiązującej normy? Hannah Arendt znalazła na taką sytuację wręcz fenomenalne określenie: „tyrania 'prawdy'."[122] Wystarczyłoby przecież znaleźć posłuch u jakiegoś tyrana o filozoficznych ciągotach – i próbować przeforsować swoją filozoficzną prawdę. Dlatego w ujęciu Arendt filozof to samotnik,

---

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

[122] *Ibidem*, s. 289.

a nie *homo politicus*; prawda filozoficzna ze swej natury jest apolityczna. Odsłaniana jest przez filozofa – w samotności. Podobnie jak późny Foucault z *Historii seksualności*, Arendt zdaje się dowartościowywać nauczanie przykładem – „jedyną formę 'przekonywania', na którą może sobie pozwolić prawda filozoficzna bez wypaczania czy zniekształcania swojej natury."[123] Filozof zaczyna „działać", gdy przekształca stwierdzenie teoretyczne w prawdę zawartą w przykładzie, który jest dlań doświadczeniem granicznym. Dalej posunąć się nie może, nie ma takiego prawa.[124] Stanowisko filozofa znajdować się ma zatem poza obszarem politycznym, takiego sposobu bycia samemu nie można łączyć z „jakimkolwiek zaangażowaniem politycznym czy oddaniem jakiejś sprawie" (Arendt). Prawda filozofa nie miesza się już – bezpośrednio – do spraw tego świata, a jeśli pragnie się mieszać (co wedle Sartre'a jest definicyjnym zadaniem intelektualisty: *se mêler de ce qui ne le regardait pas*), to kieruje się ku tyranom i Führerom, od Platona po Heideggera, o czym pisze ona w *Osiemdziesięcioletnim Heideggerze*.

Nietrudno chyba zgadnąć, iż w dużej mierze zgadzam się z autorką *Myślenia*, tak jak w sporze Sartre/Merleau-Ponty staję po stronie tego drugiego. Ale jest to ów „indywidualny gest", o którym Sartre pisał w liście do Merleau-Ponty'ego, na który mogę sobie pozwolić, o ile nie będę uzasadniał go w odniesieniu do wszystkich innych, ani tym bardziej wszystkim innym go narzucał. W nieskończenie polifonicznej i wielobarwnej, wręcz – pstrokatej ponowoczesności jest miejsce na wolność i jest miejsce na indywidualne gesty, o ile – po rortowsku – nie krzywdzą one innych i nie sprawiają im bólu. Powiadał Nietzsche (o czym przypomina Arendt) – „Filozof znaczy coś u mnie o tyle, o ile mocen jest dawać przykład". I rzecz pewnie w dawanym dzisiaj prawie do różnych przykładów, aby były przykładami właśnie. Niektóre z nich się przyjmą, inne nie; niektóre będą wręcz modne, inne szybko popadną w zapomnienie; jedne się przebiją, do innych nigdy nikogo nie uda się przekonać. Filozofia może dzisiaj, jak to pięknie ujął Zygmunt Bauman, uczyć „jak żyć mądrze w stanie niepewności"[125] – może być, jak to ujęła Anna Zeidler-Janiszewska w rozmowie ze Stefanem Morawskim, nie „miłością Mądrości tylko miłością wielu możliwych mądrości, z których żadna nie rości sobie dla siebie sa-

---

[123] *Ibidem*, s. 290.

[124] Rozwijam ten wątek bardziej szczegółowo w rozdziale poświęconym późnemu Foucaultowi.

[125] Zygmunt Bauman, *Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności*, Wykłady Kopernikańskie w Humanistyce, Toruń 1995, s. 31.

mej ambicji 'ostatecznych'..."[126] Dokładnie to mam na myśli pisząc o wielości możliwych przykładów dzisiaj.

Chciałbym zamknąć te rozważania cytatem, który przeprowadza niezwykle mi bliską deszyfrację tego, o co może chodzić w sporze o ponowoczesność.[127] Jest to, jak sadzę, bardzo klarowny opis tego, co się wokół nas dzieje. Posłuchajmy Zygmunta Baumana z Wykładów Kopernikańskich, bo o nim mowa: „Stawką jest wartość kapitału nagromadzonego przez starodawne firmy zwane filozofią, socjologią czy humanistyką, w jakich wszyscy jesteśmy naraz płatnymi funkcjonariuszami i akcjonariuszami. Stawką jest dzisiejsza wartość użytkowa i wymienna towarów, gromadzonych przez lata w firmowych magazynach. Stawką jest użyteczność firmowych statutów i regulaminów, jakich wyuczyliśmy się na pamięć, i w posługiwaniu się którymi nabraliśmy mistrzostwa. Stawką jest spokój ducha, błoga pewność autorytetu, poczucie sensu tego, co się robi..." Stawką jest – dodajmy – miejsce filozofa w dzisiejszej kulturze.

---

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

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

Rozdział 5

Filozof a czasy przełomu. Francuskie burze wokół Martina Heideggera w perspektywie sporu o miejsce filozofii w sferze obywatelskości

Początki

Jest rok 1945, wrzesień. Młody, dwudziestoczteroletni porucznik pracujący dla francuskiej armii okupacyjnej w Baden-Baden, korespondent „Revue Fontaine", odwiedza Martina Heideggera – czekającego wciąż na ostateczną decyzję komisji denazyfikacyjnej w kwestii swojej uniwersyteckiej przyszłości – i wręcza mu list od dyrektora tegoż „Revue Fontaine" zawierający szereg konkretnych propozycji. To pierwsza wizyta francuskiego filozofa i socjologa po upadku Rzeszy w osobie Edgara Morin. Posłuchajmy Hugo Otta:

> Morin odwiedził w końcu września Heideggera i wręczył mu list od Maxa-Pola Foucheta, dyrektora „Revue Fontaine", zawierający następujące propozycje: Heidegger mógłby przesłać jakieś studium lub fragment obszerniejszej pracy w celu przełożenia na francuski i opublikowania. Ponadto pismo jest zainteresowane wydaniem w związanej z nim serii książkowej jednej z książek Heideggera, wykładów lub zbioru studiów. (...) Korespondencję można prowadzić przez porucznika Morina lub przez generała Arnauda przy władzach wojskowych w Baden-Baden, szefa Urzędu Prasy i Informacji – były to więc adresy pierwszej klasy! Gdyby jednak Heidegger nie mógł złożyć żadnych prac ani do pisma, ani też do serii wydawniczej, wówczas byliby zainteresowani otrzymaniem od niego artykułu dotyczącego jego stanowiska wobec aktualnej sytuacji albo filozofii we Francji, a więc pracy pisanej

na zamówienie. Wysoki nakład i popularność pisma gwarantują dostateczny odzew.[1]

Dokładnie tak w relacji głośnego historyka niemieckiego, autora bodaj najważniejszej w ostatnim czasie biografii politycznej Heideggera, wygląda początek czegoś, co moglibyśmy tu nazwać „ukąszeniem heideggerowskim" w kulturze i filozofii francuskiej po ostatniej wojnie. Heidegger wyrasta tam „niczym feniks z popiołów", powiada Ott.[2] Niczym feniks z narodowosocjalistycznych popiołów, bo przypomnijmy zarazem oficjalną decyzję rządu okupacyjnego z grudnia 1946: *Il est interdit à Martin Heidegger d'enseigner et de participer à tout activité de l'Université*. Heidegger we Francji staje się w pewnym stopniu nieprzekraczalnym horyzontem myślenia, pytania, filozofowania; dla większości powojennych filozofów i większości powojennych intelektualistów staje się niezbędnym i nieuniknionym – krótszym lub dłuższym – przystankiem na drodze intelektualnego rozwoju. Staje się w sposób trudny do zrozumienia poza kulturowym kolorytem Francji – bodaj najpoważniejszym filozofem lewicy, dostarczającym krytycznego języka powojennym debatom filozoficznym o nowoczesności, zwłaszcza po gwałtownym osłabieniu marksizmu jako najpoważniejszego i dominującego autorytetu krytycznego. Zadaniem historyka byłoby dokładne prześledzenie kolejnych etapów politycznego oczyszczania myśli Heideggerowskiej, odcinania jakichkolwiek politycznych konotacji – tak jawnych i czytelnych w Niemczech i po niemiecku. Powiedzmy tylko wstępnie, iż *od Visite à Martin Heidegger* Alfreda (Frédérica) de Towarnickiego z Sartre'a „Les Temps Modernes" z 1946 roku po *Martin Heidegger – kalendarium* z „Magazine littéraire" z 1986 roku pióra tegoż de Towarnickiego była utrzymywana jedna linia interpretacyjna politycznych implikacji filozofii Heideggera, bądź związków między filozofią a polityką w jego myśli. Linia Jean Beaufreta, a później François Fédier. Polityczna przeszłość Heideggera została ukryta, ograniczona do wymiaru czegoś błahego, „a nawet opatrzona upiększającym epitetem postawy stawiającego opór", powiada gdzie indziej Hugo Ott. Tworzeniu apologii filozofa z Fryburga sprzyjał moralny autorytet Beaufreta, członka *Résistence*, adresata głośnego i ważnego *Listu o 'humanizmie'* z końca 1946 roku oraz René Chara, poety i zarazem członka ruchu oporu. Beaufret stał się niejako *garantie de*

---

[1] Hugo Ott, *Martin Heidegger. W drodze ku biografii*, tłum. J. Sidorek, Warszawa: Volumen, 1997, s. 259.

[2] Hugo Ott, *Drogi i bezdroża. O krytycznym studium Victora Fariasa na temat Heideggera*, tłum. A. Dorobiński, [w:] *Heidegger dzisiaj*, „Aletheia" 1(4)/1990, s. 425.

moralité dla Heideggera; jeszcze w opublikowanych w 1984 roku rozmowach z de Towarnickim Beaufret mówił, iż poszukiwanie politycznych implikacji filozofii Heideggera to, ni mniej ni więcej, *la conspiration de médiocres au nom de la médicrité*. Ów spisek miernot w imieniu przeciętności nie dawał jednak przez lata za wygraną. Debaty wokół Heideggera wybuchały we Francji trzykrotnie: po raz pierwszy na łamach „Les Temps Modernes" tuż po wojnie (1946-47), po raz drugi na łamach „Critique" (1966-68) i wreszcie po raz trzeci po opublikowaniu książki Victora Fariasa, *Heidegger et le nazisme*, w 1987 roku.

Pierwsze dwie debaty miały zasięg, można by powiedzieć, lokalny: dyskutowali specjaliści, poruszano się po abstrakcyjnych obszarach wykluczających z góry udział nie-heideggerystów. Nawet debata z lat sześćdziesiątych nie zdołała wzbudzić szerszego zainteresowania – zgasła tak szybko, jak szybko się zrodziła. Francuscy intelektualiści nie czuli się w żaden sposób zobligowani do zabrania głosu w sprawie związków filozofii i polityki u Heideggera; podobnie nie zobligowana – i nie zainteresowana – była francuska opinia publiczna. Zupełnie inaczej, powiedzmy od razu, stało się w 1987 roku. We Francji wybuchła bomba – filozoficzna, polityczna, kulturowa. Trudno chyba znaleźć w ostatnim czasie dyskusję o tak spotęgowanych emocjach i o takim zasięgu jak *l'affaire Heidegger* z końca lat osiemdziesiątych. Będziemy tu pytać o to, „jak" to się stało, „dlaczego" tak się stało, i jakie debata ta niosła z sobą konsekwencje. Wydaje się, że po raz pierwszy już nie tylko Paryż, ale cała Francja była przygotowana do odbycia fundamentalnej dyskusji o swoim wielkim powojennym „mistrzu myślenia". Ani Sartre jako francuski *maître à penser*, ani Hegel, ani Nietzsche, ani wreszcie Foucault, Lacan czy Althusser nie wzbudzili takiego zainteresowania – które z kolei, po pierwotnym szoku, zdziwieniu i zlekceważeniu w Niemczech i w Ameryce – przeniosło się do obydwu tych krajów jako (paradoksalnie) towar importowany.[3] Od wydania jednej książki w specyficznym momencie kulturowym i w specyficznym miejscu – książki Victora Fariasa – rozpoczęła się międzynarodowa dyskusja, w której udział wzięli poprzez książki, artykuły, wywiady i enuncjacje prasowe często najważniejsi filozofowie Francji, Niemiec i Ameryki (pomijając niuanse związane z kolejnością, głębią zaangażowania i jego formą): np. Baudrillard, Finkielkraut, Derrida, Lacoue-Labarthe, Blanchot, Lévinas, Ferry i Renaut, Lyotard, Bourdieu, Janicaud, Fédier we Francji, Habermas, Gadamer, Ott, Nolte czy Pöggeler w Niemczech i Rorty, Wolin, Caputo, Dallmayr, Spanos, Hirsch, Sheehan, Margolis czy Rockmore w Ameryce. We Francji jest to trzecia z kolei dyskusja, więc często jej naturalnym choć niekoniecznie eksponowanym punktem odniesienia są dwie poprzednie; w Niemczech sprawa Heideggera wydawała się, jako taka, dawno zamknięta, więc dyskusja koncentruje się raczej na różnicach między francuską i niemiecką recepcją Heideggera; wreszcie w USA dyskusja odbywa się praktycznie po raz pierwszy, jako refleks dyskusji europejskiej, często bezpośrednio, i ideologicznie odniesiony do zmagań o hegemonię w humanistyce między tradycyjnym myśleniem „humanistycznym" (jak się tam mówi) a towarami „Made in France": dekonstrukcją, poststrukturalizmem, postmodernizmem, genealogią, całą tą francuską chorobą przywleczoną po 1968 roku i toczącą jak rak amerykańską krytykę kulturową...

Gdyby prześledzić pytania, jakie pojawiły się w dyskusjach, jakie prowadzili między sobą Karl Löwith i Alphons de Waelhens oraz Eric Weil[4], to okazałoby się, że – w zasadzie – pytano o to samo, o co pyta się dzisiaj, choć być może innym językiem, być może innym tonem, z pewnością z nieco inną znajomością faktów. Gdy czyta się pierwszą obronę Heideggera pióra de Waelhensa, słyszy się dokładnie tę samą strategię, jaką stosuje jeszcze dzisiaj François Fédier (w ultraortodoksyjnej książce *Heidegger. Anatomie d'un scandale*): „Jeśli poniższe strony próbują oddzielić filozofię Heideggera od narodowego socjalizmu, to nie implikuje to, iż żadna krytyka nie powinna, z innych punktów widzenia, być kierowana wobec tej filozofii... *Qu'une philosophie évite* telle *erreur déterminée, ne signifie pas qu'elle est indemne de* tout *erreur*"...[5] A zatem fakt, iż nie było *tego* błędu – tego wciąż, a zwłaszcza dziś, najważniejszego – nie oznacza, że nie było i nie mogło być *innych* błędów. Kierujmy się więc ku innym błędom, oddzielmy filozofię od nazizmu i zajmijmy się poważniejszymi sprawami... Tak już będzie zawsze; zadaniem będzie oddzielić (*dissocier*) ten błąd od wszystkich

[3] Jürgen Habermas w przedmowie do niemieckiego wydania książki Victora Fariasa powiada o tych różnicach tak: „Rozgłos, z jakim spotkała się francuska publikacja niniejszej książki był bardzo duży. (...) W Niemczech cech filozofów powstrzymywał się od zajmowania stanowiska. Z pewną słusznością wskazywano na to, że temat 'Heidegger i narodowy socjalizm' był już często opracowywany w RFN (...), podczas gdy we Francji Heidegger został w okamgnieniu zdenazyfikowany i nawet wykreowany na opozycjonistę", *Heidegger – dzieło i światopogląd*, [w:] Victor Farias, *Heidegger i narodowy socjalizm*, tłum. P. Lisiecki i R. Marszałek, Warszawa: Aletheia, 1997, s. 28.

[4] Zob. Karl Löwith, *Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger*, Alphonse de Waelhens, *La philosophie de Heidegger et le nazisme*, Eric Weil, *Le cas Heidegger* oraz ich odpowiedzi, wszystkie z „Les Temps Modernes" z lat 1946-48, z tomów 1, 2, 3 i 4.

[5] Alphonse de Waelhens, *La philosophie de Heidegger et le nazisme*, *op. cit.*, s. 115.

innych, tę pomyłkę od wszystkich innych pomyłek. I nie jest przypadkiem, iż tak wielu komentatorów pisze w tym kontekście o panującym we francuskim życiu umysłowym po wojnie „terroryzmie intelektualnym."[6] Powstaje zatem po wojnie apologia Heideggera, chroniona autorytetem bojowników ruchu oporu, któremu pomaga budowana przez lata przez samego Heideggera legenda o swoim zaangażowaniu, począwszy od *Faktów i myśli* z 1945 roku (które ukazały się na końcu, w 1983 roku), skończywszy na wywiadzie dla „Spiegla" z 1966 roku. Stawiane od czasu do czasu – trzeba przyznać, że wcale nie nazbyt uporczywie – pytania o *le cas Heidegger*, uderzały w próżnię. Były nieistotne, niejasne, niezrozumiałe, puste. Nie były słyszalne, bowiem słyszalne być nie mogły – strukturalnie nie mogły, można by powiedzieć.[7] Bo przecież, gdy zajrzy się do błyskotliwie napisanego tekstu Erica Weila z 1947 roku, to znajdzie się tam natychmiast stawiane później, i dzisiaj, pytania: „il est le seul philosophe important qui se soit prononcé pour Hitler et la question la plus brûlante est alors *de savoir si sa décision politique engage sa philosophie et, par sa philosophie, la philosophie tout court*."[8] Niezależnie od udzielanej odpowiedzi, która była negatywna, de Waelhens stawia to samo pytanie, co po czterdziestu latach Philippe Lacoue-Labarthe, Jean-François Lyotard czy Dominique Janicaud: „il nous importe seulement de savoir *si la philosophie de Heidegger est intrisèquement liée au national socialisme* ou si elle y conduit logiquement..."[9] Praktycznie niewiele zmieniło się w całym szeregu stawianych pytań – co można by doskonale pokazać biorąc inne teksty z „Les Temps Modernes" i z „Critique" – poza tym, iż nie miały one w tamtym okresie (odpowiednio w czterdziestych i sześćdziesiątych latach) żadnego znaczenia kulturowego. Dopóki trwała heideggerowska dominacja, takie pytania, nawet gdy były stawiane, trafiały w próżnię. W końcu lat osiemdziesiątych z kolei, zdumieni redaktorzy pospiesznie kompilowanych *dossiers* w wielkonakładowych tygodnikach i miesięcznikach pytali ze zdumieniem: nie wiedzieliśmy? nie znaliśmy faktów? nie stawialiśmy pytań? nie kwestionowaliśmy oczywistości? Otóż nie, nie i nie. A zarazem tak, tak i tak. Francja wiedziała i nie wiedziała zarazem, pytała i nie pytała zarazem, kwestionowała stan rzeczy i go nie kwestionowała... Piszą autorzy jednego z takich *dossier*:

> Wiedziano prawie wszystko, a jednak wszystko ignorowano (...) Najbardziej niezwykły w sprawie Heideggera jest sposób, w jaki inteligencja – świadomie czy nieświadomie – pogrzebała palące dossier, którego istotne elementy posiadała od czasów tuż po wojnie.[10]

O ten schizofreniczny sposób widzenia i niewidzenia można dzisiaj pytać, i warto dzisiaj pytać. Podsumowując tych kilka uwag, być może najlepiej będzie przypomnieć sposób w jaki „Magazine littéraire" – w grudniu 1986 roku, zanim pojawił się *détonateur* całej sprawy w postaci książki Fariasa – piórem de Towarnickiego przedstawił w swoim kalendarium dwa gorące lata z życia Heideggera (które to kalendarium, raczej rzecz jasna z diabelską wręcz przewrotnością niż błogą nieświadomością przypomniała nasza „Aletheia"):

> 1933. 21 kwietnia Heidegger zostaje wybrany rektorem uniwersytetu we Fryburgu i wybór ten akceptuje. Jean Beaufret pisze na ten temat: „Heidegger jako człowiek wybrany godzi się wbrew sobie na straszną misję zarządzania uniwersytetem i utrzymywania kontaktów z władzą, aby móc jako rektor zapewnić autonomię uniwersytetowi, którego 'autokefaliczny' charakter podkreśli w przemówieniu z 27 maja 1933 roku". W rozmowie z przyjacielem i biografem W.H. Petzetem, Heidegger nazwie owo „zaangażowanie największym głupstwem swego życia".
>
> 1934. Dymisja ze stanowiska rektora. „Wyzwanie, które w maju 1933 roku wydawało mu się możliwe do przyjęcia, i któremu przez czas jakiś nadawał on nawet znaczenie pozytywne, stało się w kilka miesięcy później nie do zniesienia" (J. Beaufret).[11]

Powiadał bodaj Cornelius Castoriadis o „ZSRR" – „cztery słowa, cztery kłamstwa". W notce pisanej przez de Towarnickiego słowami Beaufreta – bo kogóż innego można by przywołać dla opisu tych dramatycznych lat? – nie ma kłamstw. Jest wiele słów, i wiele przeinaczeń, odcieni, maskowań, gradacji i zwyczajnych

---

[6] Zob. np. Catherine David, wprowadzenie do *dossier* „Heidegger et la pensée nazi" z „Le Nouvel Observateur", 22-28 janvier, 1988, s. 42.

[7] I warto tu przypomnieć Michela Foucaulta rozważania o *régime de vérité*, „reżimie prawdy" – w pewnych okolicznościach, w pewnych kulturach, pewne prawdy się produkuje, a inne nie: „Każde społeczeństwo ma swój reżim prawdy, swoją ogólną politykę prawdy: to znaczy takie rodzaje dyskursów, które akceptuje i sprawia, iż funkcjonują one jako prawdziwe". Michel Foucault, *Entretien avec Michel Foucault*, [w:] *Dits et écrits, 1954-1988*, sous la direction de Daniel Defert et François Ewald, Paris: Gallimard, 1994, vol. 3, s. 158.

[8] Eric Weil, *Le Cas Heidegger* (1947), reprint w: „Lignes", No 2, février 1988, s. 144, kursywa moja – M.K.

[9] Alphonse de Waelhens, *La philosophie de Heidegger et le nazisme*, *op. cit.*, s. 115, kursywa moja – M.K.

[10] Pierre Boncenne, Jean Blain, Alain Jaubert, *L'affaire Heidegger. Peut-on encore croire les philosophes?*, „Lire" 153/1988, s. 43.

[11] *Heidegger dzisiaj*, *Aletheia* 1(4), 1990, *Martin Heidegger – kalendarium* z „Magazine littéraire" 11/1986, tłum. M. Piasecka, s. 266.

manipulacji. Po tym wszystkim, co można wyczytać w fundamentalnej pod tym względem pracy Hugo Otta, w faktualnej (a nie interpretacyjnej!) warstwie książki Fariasa, a może przede wszystkim w pismach politycznych i filozoficznych z tamtego i późniejszego okresu samego Heideggera, komentarz do owych dwóch lat pióra de Towarnickiego/Beaufreta brzmi po prostu nieszczerze. Filozoficzni ortodoksi heideggerowscy czytają ten fragment z filozoficznym zadowoleniem, jednak reszta filozofów przeciera ze zdumienia oczy. Rzecz jasna, nie będziemy tu prostować faktów, bo nie fakty jako takie nas tu interesują, bądź przynajmniej nie przede wszystkim one same. W tej kwestii warto odesłać czytelnika do prac historyków. Będziemy tu natomiast pytać o to, co Beaufret eufemistycznie określił mianem „strasznej misji zarządzania uniwersytetem" oraz „wyzwaniem" możliwym do przyjęcia, które w końcu stało się „nie do zniesienia". Będziemy tu pytać – na marginesie *Mowy rektorskiej* i „pism politycznych" wydanych przez Guido Schneebergera – o samą misję i zrodzone przez nią rozczarowanie, konceptualizowane przez Heideggera, jak się zdaje, przez następne dziesiątki lat. Bo przecież nie były to zwykłe lata i zwykłe miesiące, tylko „dziesięć hektycznych miesięcy", jak pisała jeszcze Hannah Arendt w *Osiemdziesięcioletnim Heideggerze*, i nie był to zwykły czas. Zgadzam się całkowicie z Krzysztofem Pomianem, do którego refleksji będę tu niejednokrotnie jeszcze wracał, kiedy powiada, iż nawet gdyby Heidegger był nazistą tylko jeden dzień, to jeżeli bierzemy serio jego filozofię, i w ogóle filozofię, ten jeden dzień wystarcza, by zaistniał problem.[12] I nie chodzi tu o jakiś przesadny rygoryzm moralny czy wręcz moralizatorstwo; chodzi o kwestię fundamentalną, jaką jest tu – w całej tej pracy – stosunek filozofii i polityki, zwłaszcza zaś, w tym przypadku, filozofii i polityki totalitarnej, oraz związany z nim zmieniający się autowizerunek filozofa w kulturze. Jeśli filozof, czytający z dobrą wolą pisma filozoficzno-polityczne Heideggera z tamtego okresu (na przykład tak, jak je po raz pierwszy zebrał Guido Schneeberger w *Nachlese zu Heidegger*[13]), nie widzi w nich nic, zupełnie nic, wartego ponownego przemyślenia przez filozofię i filozofów u kresu XX wieku i po szczęśliwym upadku ustrojów mniej czy bardziej totalitarnych w tej części Europy, to znaczy to jedynie tyle, iż ma niewrażliwe ucho na rozgrywający się dzisiaj dramat pewnej profesji (mianowicie profesji filozofów) i pewnej, drobnej co prawda, części

[12] Zob. Krzysztof Pomian, *Heidegger i wartości burżuazyjne. Rozmowa z Cezarym Wodzińskim*, [w:] „Aletheia", *op. cit.*, s. 467.

[13] Zob. Guido Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger. Dokumente zu seinem Leben und Denken*, Bern 1962.

społeczeństwa (mianowicie intelektualistów).[14] Jest to aż nazbyt naturalna reakcja w zdominowanej przez myślenie analityczne Akademii anglosaskiej, jest ona trudna do zrozumienia w Polsce, jednak zupełnie niezrozumiała jest we Francji. Stąd dosłownie tysiące kart papieru zapisanych i wydrukowanych tam właśnie wokół i na marginesie nazistowskich uwikłań Heideggera. (Mam tylko nikłą nadzieję, iż bliżej nam, z Polski[15], do dyskusji francuskich i francuskiego bogactwa filozoficznego, a nawet francuskiej, tradycyjnie wysokiej temperatury dysput filozoficznych, nie wspominając o ich zasięgu, niż do profesjonalnych, chłodnych, naukowych, bezdusznych i *kulturowo* – w dużej mierze – jałowych dysput amerykańskich filozofów z tzw. *mainstream,* czyli głównego nurtu. Nawiasem mówiąc, gdy piszę o „pismach filozoficzno-politycznych" Heideggera, za każdym razem odczuwam niejakie zakłopotanie, bowiem za tą właśnie zbitką słów kryje się jądro problemu, o którym traktuję: filozoficzne i polityczne? bardziej filozoficzne niż polityczne? a może bardziej polityczne niż filozoficzne? Filozoficzne po prostu? A może polityczne po prostu? To są pytania o „filozofię" i o „politykę", które tu tropię, jakże prostsze do rozwikłania u Bataille'a, Sartre'a czy Foucaulta, jak się zdaje, u których przynajmniej język polityki jest językiem polityki, a nie językiem filozofii. Odezwy Bataille'a, deklaracje Sartre'a, manifesty podpisywane przez Foucaulta, są odezwami, manifestami, deklaracjami politycznymi, chociaż sygnowanymi przez filozofów. Inaczej jest u Heideggera – język, ton, słownictwo odsyłają wprost do jego filozofii. I nie-

---

[14] I kiedy Pierre Bourdieu powiada dzisiaj w przedmowie do wznowienia swojej książki o „ontologii politycznej Heideggera", że otacza go (Heideggera) „niezdrowe podniecenie", to zupełnie się z nim nie zgadzam. Może właśnie owo podniecenie owocujące tak żywą dyskusją po obu stronach Atlantyku jest zdrowe, stymulujące i płodne? Właśnie dzisiaj, gdy rozpadł się dawny, dwubiegunowy świat, i żyjemy „bez alternatywy" (o czym z jednej strony piszą choćby Bauman w swoich rozważaniach o ponowoczesności czy Derrida – w *Spectres de Marx*, a z drugiej Francis Fukuyama w *Końcu historii*). Pierre Bourdieu, „Preface" do *The Political Ontology of Martin Heidegger*, trans. P. Collier, Stanford: Stanford UP, 1991, s. vii.

[15] Poważna i rozległa konfrontacja z etycznym (i politycznym) wymiarem myśli Heideggera miała jak dotąd w Polsce miejsce tylko w jednej książce: Cezarego Wodzińskiego, *Heidegger i problem zła* (Warszawa: PIW, 1994). Z racji jej wagi, rozległości i zaproponowanych horyzontów myślenia o Heideggerze, w tym miejscu niech będzie mi wolno stwierdzić, iż nie starałem się poruszać tutaj pokrewnych wątków w tak głębokim ujęciu, gdy chodzi o myśl samego Heideggera. Moje refleksje dotyczą bardziej tego, co zrodziła „sprawa Heideggera" w myśleniu o postaci filozofa, zwłaszcza we Francji, a nie tego, jak rozwikłać u niego problem etyki i polityki czy „problem zła". Ja pytam o Francję dzisiaj – Wodziński pyta o Heideggera samego. Podziwiam wielkość jego zadania i jego książkę. Natomiast trzeba tu również wspomnieć o dyskusji redakcyjnej „Znaku": „O odpowiedzialności filozofa" (nr 6(240)/1974).

przypadkowo chyba, chociaż anegdotycznie i trochę złowieszczo brzmią w tym kontekście słowa Karla Löwitha z 1946 roku (z „Les Temps Modernes"): gdy Heidegger kończył mowę rektorską, to słuchacze mieli wątpliwości, „czy mają zacząć czytać presokratyków czy też wstąpić do SA"[16], czy *relire les présocratiques* czy też *s'inscrire dans les SA*. Język filozofii mówi tu o polityce – i to polityce rozumianej nie jako *le politique*, lecz *la politique*, jak te dwa sensy rozdziela Philippe Lacoue-Labarthe, a co trudno oddać w polskim jako „to, co polityczne" z jednej a zwyczajna „polityka" z drugiej strony.[17] Filozof mówi jako filozof właśnie, jako reprezentant źródłowej, tradycyjnie gruntującej dyscypliny, a nie jako obywatel, obywatel Heidegger, powiedzmy. Nie mówimy tu o człowieku, mówimy o filozofie, który z pomocą polityki chciał wcielić w życie swoje filozoficzne idee, odegrać swoją filozoficzną misję, pójść z pomocą narodowego socjalizmu za głosem swojego powołania, wreszcie, podjąć się przyznanego mu przez historię bycia duchowego zadania. Dlatego właśnie, zamykając już tę wtrąconą uwagę, tak trudno pisać o pismach „filozoficzno-politycznych", „politycznych" czy „filozoficznych" w odniesieniu do Heideggera z tamtego okresu. Za każdym bowiem wyborem kryje się zupełnie inne odczytanie Heideggera, inna idea filozofii i inna idea polityki).

Heidegger – francuski „mistrz myślenia"

Aby przybliżyć znaczenie dla naszych rozważań o zmieniającym się autowizerunku filozofa wielkiej francuskiej debaty o Heideggerze z końca lat osiemdziesiątych trzeba by na początek zanalizować status jego filozofii w okresie powojennym; nie byłoby bowiem niedawnej dyskusji o takiej intensywności i o tak rozległym zasięgu gdyby nie wyjątkowe miejsce przyznawane Heideggerowi po wojnie w kulturze francuskiej. Heidegger stał się bowiem filozofem francuskim *par excellence* (jak to ujął François Fédier, wierny uczeń Beaufreta i kontynuator jego linii w czytaniu Heideggera: „to bardzo proste: *zainteresowanie filozofią dzisiaj jest nieodłączne od zainteresowania Heideggerem*. Wynika z tego, iż jeśli istnieje możliwość przetrwania filozofii we Francji, to pozostaje ona w ścisłym związku z gigantycznym dziełem dokonanym przez

[16] Karl Löwith, *Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger*, *op. cit.*, s. 17.

[17] Choć język angielski posługuje się rozróżnieniem *the political* i *politics*.

Heideggera w tym wieku"[18]). Od pół wieku Heidegger wywiera decydujący wpływ na francuskie myślenie filozoficzne a jego myśl tworzy horyzont, w obrębie którego filozofia francuska formułuje swoje problemy i w którym poszukuje odpowiedzi na swoje pytania, „nadając strukturę"[19] filozoficznej dyskusji. Mówi się wręcz o „zwrocie heideggerowskim" tej filozofii.

Francja w myśleniu filozoficznym, jak już tu niejednokrotnie pisaliśmy, uznaje czasową hegemonię „mistrzów myślenia": fenomen ten polega na tym, że któryś z myślicieli przez pewien okres zdominowuje filozoficzną dyskusję. Francja wręcz, jak się wydaje, przynajmniej biorąc pod uwagę ostatnie pięćdziesiąt lat, nie może obejść się bez tej jednostkowej dominacji. Byli to w pewnych okresach i na różnych prawach, zdarzało się, że w tym samym okresie – Hegel, Kojève, Sartre, Nietzsche, Marks, Lacan (Marks znajdował w centrum uwagi chyba najdłużej i jego wpływ był wprost nie do przecenienia); z drugiej strony ani Lévy-Strauss, ani Foucault, ani Derrida, czy wcześniej Merleau-Ponty nie dopracowali się takiego statusu. Heidegger pośród nich zajmował pozycję kluczową i jako jeden z dwóch – drugi to Nietzsche – jest dzisiaj aktualną, a nie zapomnianą propozycją filozoficzną (zwróćmy jednak na marginesie uwagę na fakt, że przejście od dominacji Hegla do dominacji Nietzschego na początku lat sześćdziesiątych dokonało się – również – pod mocnym wpływem opublikowanych właśnie tomów Heideggerowskiego *Nietzschego*[20]). Heideggerem myśl francuska oddychała przez pięćdziesiąt lat, bo przecież nawet zaczytując się Heglem Kojève'a i przysłuchując mu się jeszcze przed wojną, jak wiadomo, wdychała równocześnie Heideggera, którego (wraz z Marksem) wczytał on do *Fenomenologii ducha*. Nie można, odnosimy wrażenie, zrozumieć pełniej Sartre'a i Merleau-Ponty'ego, a potem Foucaulta i Derridy (a jeszcze później Lacoue-Labarthe'a, Jean-Luc Nancy'ego, Sary Kofman czy Dominique'a Janicaud) jeśli nie weźmie się pod uwagę przemożnej siły myśli Heideggera (choć zapominać nie można o sile marksizmu w rozmaitych odmianach, od czasów Sartre'a po 1968 rok, ów Lyotardowski „znak historii", oraz maoizmu). I mowa tu przecież nie o heideggerowskiej ortodoksji, o namaszczonych depozytariuszach jego myśli, jak Beaufret,

---

[18] Cyt. za F. de Towarnickim, *Traduir Heidegger*, „Magazine littéraire", septembre 1985, s. 85.

[19] Zob. Tom Rockmore, *Heidegger and French Philosophy. Humanism, Antihumanism and Being*, London: Routledge, 1995, s. xii.

[20] Wątek związków między specyficznie francuskim Heideggerem, specyficznie francuskim Nietzschem oraz wątek wpływu pierwszego na obraz drugiego pomijam tu całkowicie, odsyłając do takich opracowań jak np. wspominana praca Toma Rockmore'a, *Heidegger and French Philosophy. Humanism, Antihumanism and Being.*

Palmier, Fédier; mowa o bardziej samodzielnych propozycjach filozoficznych. Podobnie zresztą, gdy weźmie się pod uwagę Paula de Mana w Ameryce, a przez niego Harolda Blooma i ich obydwu wpływ na krytykę literacką i kulturową, nie wspominając o importowanym i przyswojonym Derridzie wraz z dziesiątkami naśladowców i kontynuatorów, z całym tak zwanym amerykańskim dekonstruktywizmem, to okaże się, że przecież oni wszyscy są, mniej lub bardziej, pośrednio czy bezpośrednio – z Heideggera właśnie. Niezwykle perswazyjna wizja Heideggera uwiodła dużą część myśli europejskiej i trzyma ją w mocnym uścisku, czy sobie z tego zdajemy do końca sprawę, czy też nie (i czy tego chcemy, czy też nie). W tym sensie, jak powiada Joseph Margolis odwołując się do Harolda Blooma koncepcji „tęgiej" poezji, „żaden filozof dwudziestego wieku, a być może żaden filozof całej zachodniej tradycji nie liczy się bardziej nieodparcie jako 'tęgi głos' (...) niż Martin Heidegger."[21] A wynika z tej konstatacji ni mniej ni więcej tylko wniosek taki oto, że myśl zachodnia dzisiaj jest tak zadłużona w wizji Heideggera, i znajduje się pod tak mocnym jej wpływem, iż wprost obowiązkiem filozofów jest rozważyć ten wpływ aż do ostatecznych konsekwencji. (Teza Margolisa brzmi następująco: jesteśmy wszyscy w dużej mierze zarażeni heideggerowskimi motywami, czy tego chcemy czy nie; i wielu z nas jest tym niezaprzeczalnym faktem przerażonych; stąd, czy możemy oddzielić to, co jest pojęciowo akceptowalne w jego filozofii od tego, co odrzucamy jako jego filozoficzny nazizm?) Trochę to tak – a będziemy te paralele snuć w oddzielnym rozdziale poświęconym „sprawie Paula de Mana" i jej reperkusjom w amerykańskiej Akademii – jak histerycznie stwierdzali dekonstrukcjoniści: sami nie wiemy, z kim sypiamy; chcemy bezpiecznej krytyki (*safe criticism* jak *safe sex*). Margolisa „zainfekowanie" Heideggerem dotyczy jednak bezpośrednio i w pierwszej kolejności Francji, gdzie autor *Listu o 'humanizmie'* był postacią kluczową.

A zatem zasięg dyskusji wokół „sprawy Heideggera" jest wprost proporcjonalny do miejsca przyznanego mu we francuskim życiu intelektualnym. Powstały tuż po wojnie „niczym feniks z popiołów" Martin Heidegger, poprzez wieloletnią „mistrzowską" apologię o cechach „strategii" (Hugo Ott), staje się sztandarowym filozofem lewicy, autorytetem krytycznym, dającym słownik pojęciowy potrzebny francuskiej lewicy do kwestionowania rzeczywistości nowoczesności. Jak powiadają w polemicznym stylu bynajmniej nie

[21] Joseph Margolis, *Discarding and Recovering Heidegger*, [w:] *The Heidegger Case. On Philosophy and Politics*, ed. Tom Rockmore and Joseph Margolis, Philadelphia: Temple UP, 1992, s. 406.

niezaangażowani obserwatorzy, przedstawiciele *nouvelle philosophie*, Luc Ferry i Alain Renaut w swojej książce *Heidegger et les modernes*, wszystkie ruchy neoheideggerystów – czyli w specyficznym słowniku ich filozoficzno-politycznego pamfletu: Derridy, Lacoue-Labarthe'a etc. etc. – były w latach osiemdziesiątych z góry znane, bowiem znajoma była gra, w którą grali nieprzerwanie od kilkudziesięciu lat. I wtedy, niespodziewanie, pojawił się Chilijczyk Farias ze swoją książką: „Pomimo swojej denerwującej płytkości, książka Fariasa nagle zapobiegła myśleniu w koło i zagrała fałszywie brzmiącą nutę w nowym consensusie krytycznych intelektualistów."[22]

Uderzyła w budowany poprzez lata autorytet i pewnie dlatego odpowiedź na nią stała się „ćwiczeniem obowiązkowym" (Ferry/Renaut) dla dużej części francuskich intelektualistów, a głównie filozofów. We Francji zawaliło się niebo – *le ciel des philosophes* – zaczyna swoją recenzję z książki Victora Fariasa Hugo Ott. Warto zastanowić się, po kilku latach, czy stało się tak, jak prorokował Ott w *Drogach i bezdrożach*, wspomnianej recenzji z *Heidegger et le nazisme*:

> We Francji zawaliło się niebo – *le ciel des philosophes*. Nadzwyczaj błyskotliwie zainscenizowana przez przedstawicieli *nouvelle philosophie*, poprzedzona wstępem Christiana Jambeta, ukazała się ostatnio na rynku i *dokonała wstrząsu we francuskim świecie duchowym* książka Chilijczyka Victora Fariasa o Heideggerze. 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 (...) które w niemieckim obszarze językowym znane są od dawna. Konsekwencją tego faktu będzie zapewne to, że *ów uporządkowany świat wcześniejszych szkół filozoficznych zawiruje i przemiesza się*.[23]

Fragment powyższy stanowi świetny przykład spojrzenia z zewnątrz, z niemieckiej perspektywy, na swoiście francuską dyskusję i jej potencjalne reperkusje (uznajmy bowiem wstępnie za Lyotardem, iż „sprawa Heideggera" jest „sprawą francuską", co jeszcze przyjdzie nam dalej skomentować). Po czym można więc rozpoznać „wstrząs" w świecie duchowym? Ot, choćby po słownictwie, emfazie, grozie, jaka tchnie z komentarzy prasowych.

[22] Luc Ferry, Alain Renaut, *Heidegger and Modernity*, trans. F. Philip, Chicago: The University of Chicago Press, 1990, s. 16.

[23] Hugo Ott, *Drogi i bezdroża. O krytycznym studium Victora Fariasa na temat Heideggera*, *op. cit.*, s. 425, kursywa moja – M.K.

„Czy można jeszcze wierzyć filozofom?"

Weźmy jeden tylko przykład, który pokaże głębokość zadanej rany i ilość wtartej w nią soli – wprowadzenie do skądinąd rewelacyjnego *dossier* z „Le Nouvel Observateur", zatytułowanego po prostu *Heidegger et la pensée Nazi*.[24] Otóż już pierwszy, wytłuszczony paragraf poraża spokojnego polskiego czytelnika – który jest raczej nieprzyzwyczajony do ujmowania wydarzeń filozoficznych w kategoriach wydarzeń o trwałym i głębokim znaczeniu – ostrością sformułowań: „les faits sont là. L'affaire Heidegger est *une tragédie pour la pensée dont on commence à peine à prendre la mesure...*"[25] Tragedia dla myśli, którą dopiero zaczynamy ogarniać... Tragedia dla myśli, tragedia dla Francji (Niemcy uśmiechają się z pewnym politowaniem, tak jak Habermas, Ott i Gadamer, ale przecież „zegary Francji chodzą inaczej...")

Sparafrazujmy kilka stwierdzeń autorki wprowadzenia, by oddać wiszące między wierszami napięcie. A więc – całe szaleństwo tego wieku kondensuje się właśnie tu, w tym pytaniu: *Heidegger, nazistą?* Te dwa słowa nie powinny w ogóle móc występować na tej samej stronie. Podobnie jak inne opozycje, których nie trzeba nawet tłumaczyć na polski: *pensée, shoah*; *philosophie, Führer*; *question de l'Être, Auschwitz*. Te dwie rzeczy – w tym samym uniwersum? Kiedy rozważa się to pytanie – i te pary słów, które nie są przecież tylko słowami – rodzi się w czytelniku uczucie obcości „graniczące z przerażeniem", powiada Catherine David. Pytanie owo ma wedle autorki „osłabiać", „rodzić gorączkę", „zarażać". Pytanie owo ma wreszcie działać jak „złośliwa choroba"... Zwróćmy uwagę na rozgrywający się w tych kilkunastu linijkach dramat oddawany doborem metafor, emfazą zestawianych słów. Właściwie przymiotniki (*insupportable, insoutenable*) mówią tu mniej niż stworzone przez autorkę opozycje. Dokładnie tak – jak grom z jasnego nieba, bo przecież raptem „zawaliło się niebo filozofów", by przypomnieć Otta – w pierwszej chwili francuska publiczność musiała odebrać „sprawę Heideggera".

Nie mniej dramatycznie stawiał pytanie tytuł innego *dossier* z „Lire": *Peut-on encore croire les philosophes?* Czy można zatem jeszcze wierzyć filozofom, czy też wierzyć im już od pewnego czasu nie można? I właśnie owo tytułowe pytanie prowadzi nas do rozważań o „sprawie Heideggera" w kategoriach zmieniającego się auto-

---

24 „Le Nouvel Observateur", janvier 22-28, 1988.

25 Catherine David, *ibidem*, s. 41.

wizerunku filozofa: od tradycyjnego, normatywnego, ku ponowoczesnemu, o którym nie wiemy nawet jeszcze dokładnie, jaki mógłby być, bo jest na etapie wstępnego krystalizowania się w różnych miejscach i przy różnych okazjach, u różnych autorów i w różnych kulturach – u Derridy, Lyotarda, Foucaulta, Rorty'ego, Baumana i wielu innych. Pytanie banalnie ujęte w formie „czy można jeszcze wierzyć filozofom?" jest dokładnie pytaniem o społeczną użyteczność filozofii i społeczną użyteczność filozofa. Bo przecież jeśli Heidegger był „wielkim filozofem" (a niezaprzeczalnie nim był) i był nazistą (a równie niezaprzeczalnie nim był)[26], nazizm był złem absolutnym, a zarazem filozofia jest tym obszarem refleksji nad światem, który jest społecznie użyteczny, to coś – coś! – w powyższych stwierdzeniach pozostaje nie do uzgodnienia. I intuicyjnie czujemy, i logicznie możemy pokazać, że przy założeniu, iż istnieje związek między zaangażowaniem politycznym Heideggera w 1933 roku i jego myślą filozoficzną, pod znakiem zapytania staje albo wielkość Heideggera, albo zbrodniczość nazizmu, albo tradycyjny, od Sokratesa wywodzący się wizerunek filozofa pokazującego zarazem „dobry" i „mądry" sposób życia, jak na „miłośnika mądrości", filozofa, przystało.[27]

Najbardziej radykalnie stawiają tę kwestię Richard Rorty, Paul Veyne i Dominique Janicaud: powiada Rorty, iż „można być wielkim, oryginalnym i głębokim artystą czy myślicielem, a zarazem być kompletnym draniem" (bo przecież Heidegger jako człowiek był *a rather nasty piece of work*)[28]; powiada Veyne, iż „un des plus grands métaphysiciens qui ait jamais existé a pu etre aussi un *méprisable imbécile*"[29]; i powiada wreszcie Janicaud, iż trze-

---

[26] Co tak oto sumarycznie ujmuje Thomas Sheehan w niezwykle ważnym, a zarazem spokojnym i świetnie wyważonym tekście *Heidegger and the Nazis*: „Two facts about Martin Heidegger (...) are as incontestable as they are complicated: first, that he remains one of the century's most influential philosophers and, second, that he was a Nazi", „The New York Times Book Review", June 16, 1988, s. 38.

[27] Jerzy Margański zauważa przenikiwie: „Stosunek Heideggera do narodowego socjalizmu można bowiem (i chyba należy) widzieć w perspektywie tego, do czego filozof jest przez swe myślenie 'zobowiązany' i co 'wolno' mu powiedzieć. Jego perypetie z narodowym socjalizmem ukazują się wtedy z nieco innej strony, a mianowicie w perspektywie istoty tego, czym w ogóle jest 'myślenie' oraz jakie niebezpieczeństwa się z nim wiążą", *Martin Heidegger i narodowy socjalizm*, „Res Publica", 1/1990, s. 95.

[28] Richard Rorty, *Taking Philosophy Seriously*, „New Republic", April 11, 1988, s. 32. By przypomnieć Jerzego Giedroycia z listu do Gombrowicza: „gdyby oprócz talentu wymagać od pisarzy charakteru, to literatura by w ogóle przestała istnieć". Jerzy Giedroyc-Witold Gombrowicz, *Listy 1950-1969*, Warszawa: Czytelnik, 1993, s. 341. Nie o filozofach tu jednak mowa...

[29] Cytuję za Dominique Janicaud, *L'ombre de cette pensée. Heidegger et la question politique*, Grenoble: Editions Jérôme Millon, 1990, s. 17.

ba znaleźć metodę, by do pomyślenia stało się „la tension entre l'homme et l'oeuvre."[30] Mniej więcej zatem, korzystając z innej opozycji: mały Heidegger-człowiek i wielki Heidegger-myśliciel; ludzka małość – Rorty'ego *bastard,* Veyne'a *méprisable imbécile* – i filozoficzny geniusz.

Pozostaje jednak pytanie o wizerunek filozofii i autowizerunek filozofa oraz kierowane wobec profesji i jej przedstawicieli oczekiwania. Jest może tak, jak chce Richard Rorty, iż nie przeszkadza nam uważanie Hemingwaya za zbira, Prousta za homoseksualistę, Pounda za szaleńca, a Kiplinga za imperialistę – i jednoczesne rozkoszowanie się ich dziełem. Zbyt prostym zabiegiem – zbyt redukcyjnym chociaż zwalniającym od dalszej refleksji moralnej, politycznej i filozoficznej w „sprawie Heideggera" – jest sprowadzenie postaci *filozofa* do postaci *pisarza*, a uwikłania Heideggera w nazizm do uwikłania Heideggera-człowieka, a nie Heideggera-filozofa (a zatem do uwikłania jedynie jego życia, z pominięciem dzieła, by trzymać się tradycyjnych opozycji). Interpretacja podsuwana przez Rorty'ego sprowadza całą dyskusję wokół Heideggera na boczny tor, z góry odrzucając jakiekolwiek związki między jego filozofią a działalnością polityczną. Nie chodzi przecież o klasyfikowanie filozofów na podstawie moralnego przesłania, jakie z sobą niosą, na podstawie korelowania „moralnej cnoty" filozofa z „filozoficznym sensem jego dzieła", jak chce Rorty. Pozostając w ramach Rortowskiej propozycji trzeba by powiedzieć tak: nie przeszkadzałoby, z punktu widzenia filozofii nie miałoby większego znaczenia, gdyby Heidegger był, powiedzmy, erotomanem, bowiem byłyby to przymioty należące do jego sfery *prywatnej*. Nie jest jednak tak, iż polityczne proklamacje wygłaszane, pisane, sygnowane imieniem filozofa *jako* filozofa nie mają żadnego znaczenia, bądź mają znaczenie porównywalne z kobiecą stroną osobowości Marcela Prousta. „Kompletnym draniem" może być Heidegger denuncjujący kolegę-naukowca, nie idący na pogrzeb swojego dawnego mistrza i opiekuna, Husserla, piszący negatywne opinie o filozofach ze swojego otoczenia i rujnujący ich zawodowe kariery (tak, jak opisują te zdarzenia Hugo Ott czy Victor Farias) – tu jest moja całkowita zgoda z Rorty'm. Lecz przecież chyba nie o takiego Heideggera w całej tej sprawie pytamy – pytamy o próbę wykorzystania brutalnej siły ruchu narodowosocjalistycznego do wprowadzenia w czyn własnej filozofii z pełną świadomością i odpowiedzialnością („odpowiedzialność" to kluczowe słowo *Mowy rektorskiej*), przy pełnej – choć może naiwnej – kalkulacji potencjalnych zysków i strat, potencjalnych, aktual-

[30] Dominique Janicaud, *L'ombre de cette pensée, op. cit.*, s. 32.

nych bo niezbędnych kompromisów. Zgadzam się w pełni z Rorty'm, gdy powiada, iż Heidegger „wziął filozofię (nazbyt) poważnie" (tytułowe *taking philosophy seriously*); nie mogę się jednak z nim zgodzić, gdy odcina wszelkie implikacje społeczne, filozoficzne i polityczne od wydarzeń z 1933 roku i z lat późniejszych. O ile Rorty stwierdza fakt zbytniego przejęcia się filozofią, o tyle mnie interesują źródła tej filozoficznej misji, tego duchowego zadania, które miało doprowadzić do odrodzenia Niemiec w greckim duchu z pomocą Uniwersytetu, jako siedziby wiedzy (*Wissen*), którą mogła dać jedynie filozofia. Najlepiej filozofia samego Heideggera.

Wątek „brania filozofii (nazbyt) poważnie" to nie wątek kaprysu pewnego wielkiego niemieckiego profesora, to – jak chciała Hannah Arendt – wątek całego *déformation professionelle* filozofów i filozofii, od Platona, Dionizjosa i Syrakuz. Dlatego nieistotne, jak się zdaje, jest prywatne życie i nieistotne są prywatne błędy Martina Heideggera – choćby to była *die gröste Dummheit* (odsyłając tu do licznych komentarzy biograficznych i filozoficznych). Istotne są publiczne zachowania i zaniechania, publiczne wypowiedzi i publiczne milczenie, publiczne propozycje składane przez filozofa w języku swojej filozofii – brunatnej polityce. I jeszcze jedno. Heidegger dokładnie wiedział, iż najlepsze i najbezpieczniejsze byłoby sprowadzenie swoich przeszłych wyborów do wyborów prywatnych bądź, z drugiej strony, wyborów „powszechnodziejowych", w zależności od konkretnego przypadku. W drobnych sprawach decydowałem jako człowiek, zdaje się mówić, w poważnych byłem w rękach historii bycia, na którą nie miałem wpływu. Powiada Heidegger w *Faktach i myślach*, we fragmencie, który mógłby stać się mottem prowadzonych tu rozważań:

> Dla tych wszystkich, i tylko dla tych, którzy znajdują przyjemność w *uporczywym przyglądaniu się* temu, co *wedle ich ocen*, było błędem mojego rektoratu, wymienię co następuje. Jest to *samo w sobie tak obojętne*, jak bezowocne grzebanie się w minionych próbach i przedsięwzięciach, które *w całym ruchu planetarnej woli mocy mają tak błahe znaczenie, iż nie można ich nawet nazwać nikłymi.*[31]

Nie chodzi nam tu przecież o jakiś „błąd rektoratu", który zresztą, jak się okazuje, może być błędem tylko wedle „ich" systemu ocen. Nie chodzi również o błędy „urzędniczego działania" ani o to, co spowodowała jego „nieudolność w sprawowaniu funkcji."[32] Gdyby tak było, przykład Heideggera znalazłby się, w najlepszym

---

[31] Martin Heidegger, *Fakty i myśli*, „Aletheia" 1(4)/1990, s. 377, kursywa moja – M.K.
[32] *Ibidem*, s. 377.

razie w krótkiej historii uniwersytetu we Fryburgu pod ogólnym hasłem „dlaczego filozof nie nadaje się do praktycznego kierowania uniwersytetem". Przypomnijmy: „w grę wchodziły – w moim pełnym przekonaniu – zbyt ważne rzeczy, wybiegające daleko ponad to, co dotyczyło uniwersytetu."[33] Właśnie, można by dodać, wręcz trzeba by dodać: tym gorzej, tym gorzej. I o tym właśnie dyskutujemy – a nie o „człowieku" Heideggerze, jego charakterze, osobowości, czy nawet poglądach politycznych. Być może prosto było powiedzieć o Arystotelesie, jak robił to podczas wykładów Heidegger: urodził się, pracował, umarł. O nim samym powiedzieć tego nie sposób.

Heideggera sen o przywództwie

Zacznijmy od pewnego komentarza, jakim Heidegger opatrzył w 1936 roku głośne – i wielokrotnie interpretowane – stwierdzenie Platona o filozofach-królach z *Państwa*:

> Stwierdzenie to nie oznacza, iż profesorowie filozofii powinni kierować sprawami państwa. Oznacza ono, iż podstawowe sposoby zachowania, które podtrzymują i definiują wspólnotę *muszą być ufundowane na istotnej wiedzy*, zakładając rzecz jasna, że wspólnota owa jako porządek bytu jest sama ugruntowana na swojej własnej podstawie i że nie zamierza przyjmować standardów z jakiegokolwiek innego porządku.[34]

A zatem wszystko, co dla wspólnoty najważniejsze, co ją „podtrzymuje" i „definiuje" musi być ufundowane w istotnej wiedzy, wiedzy filozoficznej. Fundamentalnym tekstem, który pokazuje przejście między duchowym zadaniem odrodzenia narodu niemieckiego, nauką, wiedzą i filozofią, jest mowa rektorska wygłoszona w dramatycznych okolicznościach 27 maja 1933 roku w momencie przyjęcia przez Heideggera funkcji rektora Uniwersytetu we Fryburgu Badeńskim. Właśnie w niej znaleźć można najważniejsze elementy Heideggerowskiej wizji relacji między filozofią i polityką, filozoficzne ugruntowanie jego akcesu do „ruchu, który doszedł wówczas do władzy" (jak ruch narodowosocjalistyczny nazywa on wielokrotnie eufemistycznie w *Faktach i myślach*) oraz filozoficzną podbudowę idei uczynienia z instytucji uniwersytetu niemieckiego

---

[33] *Ibidem*, s. 372.

[34] Martin Heidegger, *Nietzsche*, London: Routledge, 1981, s. 166.

siedziby „duchowego prawodawcy". Tam zarazem, w sposób bardziej zawoalowany niż w późniejszych tekstach, proklamacjach i przemowach pojawia się motyw, który mnie tu niezwykle interesuje: mesjanistyczny motyw filozofa zbawcy, przychodzącego w przełomowym momencie dziejowym, kierującego – starającego się pokierować – wielkim ruchem politycznym w wybranym przez siebie kierunku, odkrywającego historyczną istotę, wewnętrzną prawdę i ukrytą wielkość tego ruchu, umieszczając go w kluczowym momencie wielkiej historii bycia...

Zajrzyjmy do *Samoutwierdzenia się niemieckiego uniwersytetu*, aby znaleźć tam kluczowe motywy, które tu nas interesują: przywództwo, kryzys, duchowa misja filozofa i filozofii, przełomowość chwili bieżącej, mesjanizm, sprowadzanie wszelkiej istotnej praktyki do filozofowania i poszukiwanie nowych, greckich początków dla nowej, narodowej, niemieckiej tożsamości.[35] Posłuchajmy otwarcia mowy, która nie miała sobie równych na niemieckich uniwersytetach w tym okresie, jak zgodnie podkreślają ówcześni świadkowie i komentatorzy – pod względem głębi i rozległości wizji, filozoficznego zaangażowania, wewnętrznego przekonania pokrewnego mowom proroków, co sprawiło, iż stała się gestem *par excellence* politycznym:

> Objęcie rektoratu oznacza zobowiązanie do *duchowego* przywództwa w tej szkole wyższej. Posłuszeństwo nauczycieli i uczniów budzi się i krzepnie jedynie na podstawie prawdziwego i wspólnego zakorzenienia w istocie niemieckiego uniwersytetu. Lecz jasność, rangę i moc osiąga istota ta dopiero wtedy, *jeśli najpierw i stale sami przywódcy podlegają przywództwu – jeśli kieruje nimi owo nieubłagane zadanie duchowe*, jakiego piętno wywarła na losach narodu niemieckiego jego historia. Czy wiemy o tym zadaniu duchowym?

I dalej:

> samoutwierdzeniem się niemieckiego uniwersytetu jest źródłowa, wspólna wola jego istoty. Uniwersytet niemiecki jest dla nas szkołą, która *czerpiąc z nauki i za pomocą nauki ujmuje przywódców i strażników w karby wychowania i dyscypliny*. Wolą nakierowaną na istotę niemieckiego uniwersytetu jest *wola nakierowana na naukę* jako *wola spełniania duchowego zadania historycz-*

[35] Inne odczytanie *Rektoratsrede* Heideggera prezentuje Janusz Mizera w tekście *Wokół mowy rektorskiej Martina Heideggera z 1933 roku* („Aletheia" 1(4)/1990, s. 414-418). Trudno mi się zgodzić z zawartym tam stwierdzeniem, iż „co pewien czas nasilają się polemiki wokół Heideggera. Nie są to jednak polemiki wokół filozofii autora *Sein und Zeit*, lecz spory o jego udział w ruchu narodowo-socjalistycznym" (s. 414). Z dzisiejszej perspektywy widać, że kwestie te są nierozłączne.

nego narodu niemieckiego będącego narodem uznającym się w swoim państwie.

I jeszcze dalej:

> Nauka i los niemiecki *w szczególności* muszą zdobyć władzę w woli istotnej. A osiągną to wtedy i *tylko* wtedy, kiedy, *po pierwsze*, my – korporacja nauczycieli i korporacja uczniów – podporządkujemy naukę jej wewnętrznej konieczności i kiedy, *po wtóre*, stawimy czoła niemieckiemu losowi w jego najwyższej próbie.[36]

Powyższe fragmenty (wzięte z jednej strony w polskim wydaniu) wprowadzają nas w samo jądro dyskutowanych tu zagadnień. Podstawowa kwestia pada już w pierwszym zdaniu mowy – chodzi o przywództwo (*Führung*), duchowe przywództwo. Kto komu przewodzi, kto kim kieruje – z jaką motywacją, w jakim celu i w jakim kierunku? Komu należy się przywództwo w momencie dziejowego tąpnięcia, *Umsturzsituation*, sytuacji rewolucyjnej? Na kogo może liczyć naród niemiecki w chwili duchowego przełomu, na kim musi opierać się duchowa rewolucja? Kto zna prawdziwe, ukryte znaczenie owego „ruchu, który doszedł wówczas do władzy" i rozgrywającej się rewolucji; kto dostrzega przyszłość – jasną, wyraźną, czystą – za rozkołysaną, pełną turbulencji teraźniejszością? Kto wreszcie sięga wzrokiem dalej niż ci ludzie, którzy „zbyt dobrze obywali się bez myślenia" (czyli narodowi socjaliści z wywiadu w „Der Spiegel")? „Przywódcy i strażnicy" potrzebują wiedzy, którą dać może tylko nauka – filozofia; a w gruncie rzeczy jedna z filozofii i jeden z filozofów: Martin Heidegger, upraszczają rzecz i pomijając liczne niuanse.

Zobowiązanie do duchowego przywództwa, o którym mówi Heidegger w powyższym fragmencie, wykracza daleko poza uniwersytet, jak można by wstępnie przypuszczać. Nieubłagane zadanie duchowe wzywa do wielkich myśli, wielkich przemian i wielkiej odpowiedzialności. Właściwie można spojrzeć – w perspektywie całej mowy rektorskiej – na uniwersytet nie tylko jako na duchowego prawodawcę narodu niemieckiego w momencie jego duchowego przełomu. Uniwersytet staje się miejscem, które przełomem tym bezpośrednio ma kierować. To ono ma trzymać przywódców w karbach dyscypliny i wychowania, to ono poprzez naukę ma wprowadzić w czyn „wolę spełnienia duchowego zadania historycznego narodu niemieckiego", to ono ma stawić czoła „niemieckiemu losowi w jego najcięższej próbie".

[36] Martin Heidegger, *Samoutwierdzenie się niemieckiego uniwersytetu*, tłum. J. Garewicz, *op. cit.*, s. 365, kursywa druga, trzecia i czwarta moja – M.K.

Uniwersytet ma stać się w zamierzeniach Heideggera instytucjonalnym miejscem duchowego odrodzenia, powiada Jürgen Habermas.[37] Uniwersytecki campus w gruncie rzeczy wypełnia całą przestrzeń, poszerza swoje granice na cały zewnętrzny świat, dodaje Philippe Lacoue-Labarthe.[38] Uratowanie zdegenerowanej i zmierzającej ku ostatecznemu upadkowi cywilizacji zachodniej zależy od ostatniego bastionu obrony, jakim jest filozofia mająca wesprzeć „ruch". Pytanie Heideggera z mowy rektorskiej – „czy wiemy o tym zadaniu duchowym?" – jest pytaniem absolutnie kluczowym. Czy wiemy, skąd może i skąd musi przyjść przywództwo? Czy wiemy, czego wymaga od nas duchowe posłannictwo? Sytuacja jest wyjątkowa i wymaga wyjątkowych środków:

> Ale też nikt nas nie zapyta, czy chcemy, czy nie, *kiedy zawiodą siły duchowe Zachodu i zadrżą jego posady, kiedy zawali się przeżyta, pozorna kultura wtrącając wszystkie siły w chaos i obłęd*, w którym się zadławią.[39]

Skomentujmy: kryzys ma skalę powszechnodziejową; czas właściwie można by mierzyć jak podczas Rewolucji Francuskiej – od początku, od zera. Jest tylko to, co przed przełomem i to, co po nim. Wszystkie inne podziały historyczne tracą sens. Heideggerowska wiara (i nie tylko jego, jak pokazuje dobitnie na przykładzie dużej części filozofii niemieckiej Hans Sluga w swoim doskonałym studium[40]), iż żyje w momencie przełomowym dla historii świata – wiara ściśle związana z jego wizją świata rozwijaną na długo przed 1933 rokiem – nie pozwoliła mu nie wziąć na siebie roli „zbawcy" (Habermas). W narodowosocjalistycznej rewolucji chodziło przecież, jak sam wyznał, o *eine völlige Umprägung des deutschen Daseins*, „całkowitą przemianę niemieckiego Dasein."[41] Mesjanistyczne ujęcie siebie jako filozofa pozwoliło Heideggerowi na ujmowanie roli własnej filozofii jedynie w kontekście eschatologicznego losu świata, Zachodu, Niemiec, powie Habermas. Napięcie towarzyszące objęciu rektoratu przez Heideggera w rodzących się nazistowskich Niemczech można chyba porównać do napięcia towarzyszącego He-

[37] W przedmowie do niemieckiego tłumaczenia książki Victora Fariasa, *Heidegger – dzieło i światopogląd*.

[38] Philippe Lacoue-Labarthe, *Transcendence Ends in Politics*, [w:] *Typograhy. Mimesis, Philosophy, Politics*, ed. by Christopher Fynsk, Cambridge, MA: Harvard UP, 1989, s. 277.

[39] Martin Heidegger, *Samoutwierdzenie się niemieckiego uniwersytetu*, *op. cit.*, s. 369.

[40] Hans Sluga, *Heidegger's Crisis. Philosophy and Politics in Nazi Germany*, Cambridge, MA: Harvard UP, 1993.

[41] Maritn Heidegger, *Der Ruf zum Arbeitsdienst*, [w:] Guido Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger*, *op. cit*, nr 158, s. 180.

głowi przy pisaniu *Fenomenologii ducha* przy odgłosach bitwy pod Jeną, Fichtemu wygłaszającemu *Mowy do narodu niemieckiego*[42] w 1807 roku, w momencie straty Prus na rzecz zwycięskiej, napoleońskiej Francji, Nietzschemu, który widział historię świata przełamaną na dwie części przez swoją krytykę chrześcijaństwa (bo przecież, jak sam wyznał, „jam zgoła nie człowiek, jam dynamit") i wreszcie – w o wiele mniejszym stopniu – francuskim adoratorom i *compagnons de route* komunistycznej rewolucji na Wschodzie, przynajmniej w niektórych momentach.[43] Zawsze, gdy filozof odczuwał wyższą potrzebę czynu, chęć aktywnego włączenia się do zmian otaczającego świata, przyspieszenia wydarzeń historycznych, pokierowania tymi, którzy kierują społeczeństwem, wpadał w pułapkę filozofii/polityki. A pierwszym krokiem, przy którym powinna zapalać się ostrzegawcza lampka, było niespodziewanie zrodzone przekonanie, że bierze się udział w nadzwyczajnych wydarzeniach, żyje się w kryzysowym momencie, w którym szala historii przeważyć się może w jedną lub w drugą stronę. Powszechnodziejowy kryzys, absolutna wyjątkowość chwili – a myślę tu wciąż o Heideggerze, ale marginesem są jakobini i Heglowski terror w ujęciu np. Charlesa Taylora czy Joachima Rittera – rodzą ekstremalne zachowania; zegary zaczynają odmierzać nowy czas. Po rewolucji – ma nastać brzask nowego świata, usprawiedliwiający cierpienia w teraźniejszości (jak pisał Emil Cioran: „Od nadmiaru nadziei zaczadzeni przyszłością, czujecie się nagle odpowiedzialni za czas teraźniejszy i przyszły, czujecie, że tkwicie w samym sercu czasu rozelektryzowanego waszymi dreszczami..."[44]). Rok 1933 w Niemczech był takim rokiem zwrotnym, po którym wszystko mogło się wydarzyć; wymagał podjęcia natychmiastowej decyzji, jak każda unikalna chwila w ludzkiej historii, wymagał „konstruktywnego" myślenia, działania, zaangażowania. Skoro miała się wypełnić historyczna i duchowa misja narodu niemieckiego, skoro w momencie powszechnodziejowego kryzysu duchowe przywództwo przypadło właśnie Niemcom, skoro wreszcie w samych Niemczech – jak zdawał się sądzić przez chwilę autor *Mowy rektorskiej* – duchowe przywództwo mogło przypaść filozofom, to jak można było odmówić? Historia przyznała rację ducho-

---

[42] Zob. Johann Gottlieb Fichte, fragmenty (w tłum. R. Marszałka) *Mów do narodu niemieckiego*, [w:] *Zamknięte państwo handlowe i inne pisma*, Warszawa: Aletheia, 1996.

[43] Niekoniecznie wyłącznie komunistycznym – zob. deklaracje i manifesty Georges'a Bataille'a z lat 1937-39.

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

wym emigrantom, którzy nie uwierzyli w swoje posłannictwo w przełomowym momencie dziejowym...

Wiara w to, że zegary odmierzają nowy czas, że historia na naszych oczach pęka na dwoje, że żyjemy w momencie zwrotnym, kiedy wszystko może się zdarzyć lub nie, w zależności – między innymi – od naszego działania bądź jego zaniechania, jest zgubna dla filozofów i intelektualistów. Niespodziewanie dla innych (a i dla siebie samych!) tracą oni swój indywidualny węch, swoją umiejętność autonomicznej diagnozy sytuacji, swoją ostrość spojrzenia na rzeczywistość, z jakiej słyną w czasach spokoju. Niespodziewanie dla innych (a i dla siebie samych!) wspierają ostre, radykalne racje polityczne; korzystają z brutalnego języka polityki; dzielą uniwersum filozoficznych stanowisk na swoich i obcych, „nas" i „onych", współwalczących i wrogów, których trzeba zniszczyć; mówią rzeczy, których w zwykłych czasach by nie powiedzieli.[45] Spotykają się z ludźmi, którym w innym momencie dziejów nawet nie podaliby ręki, publikują w czasopismach, w których kiedy indziej nie odważyliby się umieścić najmniejszej notki. Tolerują zbrodnie i okrucieństwa, przymykają oczy na niesprawiedliwości i gwałty[46], nie dostrzegają jawnego zła, podłości, małości. A wszystko to – w imię wielkiej sprawy, narodu, klasy, rasy, państwa – bądź Niemiec, Europy, Zachodu, świata. Największe zbrodnie popełniane w imieniu „ludzkości" znajdowały najlepsze filozoficzne uzasadnienia w oczach filozofów. Jednak nigdy, jak się zdaje, nie wzięto poważnie lekcji historii: opadało napięcie, świat spowalniał swój bieg, historia powracała do zwykłych obrotów, a myśl do zwykłych zajęć. Aż do następnego wybuchu, następnego zaczarowania, zaczadzenia, uwie-

---

[45] Warto tu przypomnieć zdumienie, jakie ogarnęło Karla Löwitha w Rzymie w 1936 roku, gdy Heidegger nosząc dumnie swastykę na piersi opowiadał o swoim zaangażowaniu, czy Karla Jaspersa, gdy dowiedział się o „cudownych rękach" Hitlera... Zob. Karl Löwith, *My Last Meeting with Heidegger in Rome, 1936*, [w:] *The Heidegger Controversy. A Critical Reader*, ed. Richard Wolin, New York: Columbia UP, 1991, oraz Karl Jaspers, *Autobigrafia filozoficzna*, tłum. S. Tyrowicz, Toruń: Comer, 1993, rozdział „Heidegger": „'Jak człowiek tak niewykształcony jak Hitler rządzić może Niemcami?' 'Wykształcenie – odpowiedział – jest najzupełniej obojętne. Proszę się przyjrzeć, jak cudowne są jego ręce!'" (s. 99).

[46] Posłuchajmy mądrych słów Barbary Skargi z tekstu *Filozofia i gwałt*: „Wolno mi zwrócić uwagę na to słowo: gwałt, tak często się pojawiające, a charakteryzujące samą istotę ludzkiego bytowania. Gwałtu można bowiem dokonywać nie tylko orząc ziemię i poskramiając wiatr, ale także działając wśród ludzi, w tej silnej *polis*, o której tyle Heidegger mówi. Dla Heideggera gwałt był tylko faktycznością: tak oto jest, takim jest wiecznie transcendujące siebie bycie. W tamtych jednak latach taka konstatacja mogła zabrzmieć jak usprawiedliwienie, jeżeli nie zachęta. Czy można przypuścić, że filozof nie zdawał sobie z tego sprawy?". *Heidegger dzisiaj*, *op. cit.*, s. 460.

dzenia. (Dziwnym tworem jest filozof; wiecznie pozbawiany złudzeń, wykorzystywany i dający się wykorzystywać ideologiom i utopiom, zawsze powraca do starych błędów jak do życiodajnego źródła. Może to trochę tak, jak mówi Michel Foucault – trzeba mieć w sobie sporo pokory, aby przyznać, że być może nasz czas nie jest tym jedynym czasem, kiedy wszystko się zaczyna i wszystko się kończy. Rewolucyjnym momentem w historii. A może rację miał i Hegel, kiedy powiadał w *Wykładach z filozofii dziejów*, że okresy spokojne to „puste karty historii."[47] Być może naturalną koleją rzeczy szybszy bieg zdarzeń wymusza szybszy bieg myśli; bieg rewolucyjny wymaga myśli rewolucyjnej, co może nieraz okazywać się pokusą nie do odrzucenia...) Właściwie taka „heroiczna" wizja świata i „heroiczna" wizja filozofa przyszła dopiero wraz z Heglem (i równolegle z Rewolucją Francuską); to w *Fenomenologii* uznał on przecież, że historia znalazła się właściwie w punkcie zwrotnym, będąc miejscem narodzin i okresem przejściowym do nowej ery.[48]

Posłuchajmy Nietzschego z *Ecce Homo,* mając w pamięci dramatyczną mowę rektorską Heideggera:

> Znam swój los. Kiedyś przylgnie do imienia mego wspomnienie czegoś potwornego – *przesilenia, jakiego zgoła nie było na ziemi* (...) Jam zgoła nie człowiek, jam dynamit (...) Pojęcie polityki rozpłynie się wówczas całkiem w wojnie duchów, *wszystkie potężne twory starej społeczności wysadzone zostaną w powietrze* – wszystkie spoczywają na kłamstwie: nastaną wojny, jakich jeszcze nie było na ziemi. Dopiero ode mnie poczyna się na ziemi w i e l k a p o l i t y k a.[49]

Widać tu to samo przekonanie o wielkiej polityce i wielkich zmianach; o wielkim kryzysie i swojej – osobistej, filozoficznej – w nim roli; o odmierzaniu nowego czasu. Podobne przesłanie niesie taki oto fragment z *Listów* Nietzschego o *Ecce Homo*: „tak dalece wykracza ta książka poza pojęcie 'literatury', że właściwie nawet w naturze brak porównania: rozbija ona, dosłownie, d z i e j e ludzkości na dwie części – stopień najwyższy od 'd y n a m i t'..."[50] Jest

---

[47] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, Warszawa: PWN, 1958, tom 1, s. 41

[48] „To ciągłe, ale stopniowe rozkruszanie budowli, które jeszcze nie zmieniło fizjognomii całości, zostaje nagle przerwane przez wschód słońca, który, jak błyskawica, od razu ukazuje nam postać świata nowego", Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenologia ducha*, Warszawa: PWN, 1963, tom 1, „Przedmowa".

[49] Fryderyk Nietzsche, *Ecce Homo. Jak się staje – kim się jest*, tłum. Leopold Staff, w wydaniu Mortkowicza s. 114-115, kursywa moja – M.K.

[50] Fryderyk Nietzsche, *Listy*, tłum. B. Baran, Kraków: inter esse, list z 9 grudnia 1888 roku do Heinricha Köselitza, s. 186.

to struktura myślowa,[51] jak się zdaje, wspólna dużej części filozoficznej myśli niemieckiej, w której świetnie można również umieścić fragmenty *Manifestu komunistycznego* czy jedenastą tezę o Feuerbachu. Póki co jednak, oddajmy głos – i miejsce, po dłuższej dygresji – Heideggerowi z mowy rektorskiej.

Pytał więc Heidegger swoich słuchaczy: studentów, profesorów i dziekanów: „*Czy wiemy o tym zadaniu duchowym?*". Zadaniem tym jest nauka; przywództwo jest przywództwem duchowym, bowiem to właśnie nauka jest przeznaczeniem Niemiec. Lecz przecież „wszelka nauka jest filozofią, czy wie o tym i chce tego – czy nie."[52] Tylko uniwersytet jest w stanie zapewnić narodowi wielkość. Studenteria niemiecka szuka przywódców – „dzięki którym jej własne powołanie wzniesie się do poziomu *ugruntowanej, światowej prawdy* i rozjaśnione zostanie *interpretującym słowem i czynem*."[53] Jeśli nauka ma mieć prawo przewodzenia przywództwu, to musi zrealizować swoją istotę: „jeśli chcemy takiej istoty nauki, to *korporacja nauczycieli uniwersytetu musi się naprawdę wysunąć na najdalszą forpocztę*, wystawioną na niebezpieczeństwo nieustannej niepewności świata". Jeśli natomiast utrzyma się jako forpoczta – nabierze sił do przywództwa, bowiem wtedy właśnie osiągnie „najgłębsze powołanie" i „największe zobowiązanie."[54]

Heidegger zaprezentował zdumionym słuchaczom mowy rektorskiej (przypomnijmy reakcję Karla Löwitha, który przecież świetnie znał Heideggera i jego myśl) nowe pojęcie nauki, a w gruncie rzeczy zupełnie nowe pojęcie filozofii. Takie pojęcie nauki – „siły kształtującej korporację uniwersytetu niemieckiego" – miało „porwać" korporację uczniów i korporację nauczycieli. Czy ich rzeczywiście „porwało"? Mowa pozostała zupełnie niezrozumiała; wygłaszałem ją na wiatr, powie później Heidegger w *Faktach i myślach*: „zapomniano ją nazajutrz po uroczystości objęcia rektoratu; przez cały czas pełnienia urzędu, nie pojawiła się ze strony kolegów żadna wypowiedź na ten temat."[55] Czy udało się Heideggerowi przekształcić uniwersytet niemiecki w „siedzibę duchowego prawodawcy", który kieruje poczynaniami „ruchu, który doszedł wtedy do władzy"? Czy powstała „bojowa wspólnota nauczycieli i uczniów", gotowa stawić czoło historycznemu zadaniu? Chociaż o przyszłości

---

[51] Jacques Derrida nazywa ten sposób myślenia o filozofii „strukturą przeznaczeniową tak zwanych tekstów poheglowskich". Zob. *Otobiographies*, [w:] *The Ear of the Other*, trans. P. Kamuf, New York: Schocken Books, 1985, s. 32.

[52] Martin Heidegger, *Samoutwierdzenie się niemieckiego uniwersytetu*, *op. cit.*, s. 365.

[53] *Ibidem*, s. 367, kursywa moja – M.K.

[54] *Ibidem*, s. 367, s. 367, kursywa moja – M.K.

[55] Martin Heidegger, *Fakty i myśli*, *op. cit.*, s. 375.

zadecydowały już „młode i najmłodsze siły narodu" – miejsce uniwersytetu i samego Heideggera w świecie polityki pozostało niezmienione. Brunatni przywódcy nie kwapili się do poszukiwania innego przywództwa, nie szukali również ugruntowania swojego miejsca w filozofii i poprzez nią. Odwrócili się od proroka, który choć dostrzegł „wielkość i wspaniałość tego wymarszu w drogę", rozumiał go na swój – może naiwny? – sposób. Rozczarowanie przyszło bowiem szybko. Pozostał jedynie idealny obraz narodowego socjalizmu, tak odległy od obrazu realnego; pozostała dobra istota przy nieudanych, nieudolnych, zmarnowanych – akcydensach. Posłuchajmy tej wybitnie filozoficznej wypowiedzi, odwołującej się implicite do całej tradycji od Platona począwszy:

> *Narodowy socjalizm obrał właściwy kierunek, ale ci ludzie zbyt dobrze obywali się bez myślenia*, aby zdobyć się na wyraźne sformułowanie stanowiska wobec tego, co dzieje się dziś, a co zapowiadało się od 300 lat.[56]

To jednak nie Heidegger zrezygnował z rektoratu; to narodowosocjalistyczne Niemcy zrezygnowały z Heideggera, powie później... To przywódcy zrezygnowali z filozoficznej pomocy pretendenta do miana pierwszego filozofa Rzeszy: sen o odrodzeniu Niemiec z ducha filozofii z pomocą partii nazistowskiej skończył się niemal tak szybko, jak szybko się zaczął. Nowa rzeczywistość nie potrzebowała dodatkowo filozoficznego ugruntowania; radziła sobie coraz lepiej – i coraz śmielej – bez dodatkowej świadomości zajmowania odpowiedniego miejsca w planetarnym ruchu woli mocy czy w historii bycia kreślonej przez Martina Heideggera.[57]

Heidegger w mowie rektorskiej stawia filozofię ponad polityką – w gruncie rzeczy ufilozoficznia ją w maksymalnym stopniu. To właśnie filozofia daje fundamenty polityce, a eksterytorialność polityki w stosunku do filozofii nie istnieje (jak powiada Philippe Lacoue-Labarthe: „nie istnieje fundament polityczny, który nie byłby fundamentem filozoficznym, albowiem to, co filozoficzne samo jest fundamentem. To znaczy, polityką (*la politique*)[58]). Jak dotrzeć do istoty nauki wedle Heideggera? Trzeba będzie cofnąć się

---

[56] Martin Heidegger, *Tylko Bóg mógłby nas uratować*, tłum. M. Łukasiewicz,"Aletheia", 1(4)/1990, s. 390-91, kursywa moja – M.K.

[57] Tom Rockmore w doskonałej książce *On Heidegger's Nazism and Philosophy* (Berkeley: University of California Press, 1992, s. 299) w sposób precyzyjny i przekonywający pokazuje relacje między narodowym socjalizmem i filozofią Heideggera w postaci trzech zwrotów: pierwszego, w oparciu o ontologię fundamentalną, ku narodowemu socjalizmowi w takiej formie, w jakiej on istniał; drugiego – odwrotu od istniejącej formy narodowego socjalizmu w momencie niepowodzenia rektoratu i trzeciego – ku idealnej formie nazizmu.

[58] Philippe Lacoue-Labarthe, *Transcendence Ends in Politics*, *op. cit.*, s. 289.

do Greków, „poddać się pod władzę początków naszego duchowo-historycznego samowiednego istnienia". A początkiem tym jest „zaranie filozofii greckiej."[59] Jeśli Heidegger odnosi całą praktykę społeczną do uprawiania filozofii, a jest to jasne w świetle mowy rektorskiej, jeśli wszelką *praxis* odsyła do *theoria*, to zachodzi pytanie, co rozumie on w tym tekście przez teorię. Odpowiedź na to pytanie – która pada w mowie rektorskiej – pokaże sposób złączenia filozofii i polityki, teorii i praktyki, który uzależnia w sposób źródłowy politykę od filozofii. Zastanawia się Heidegger, ale zna przecież odpowiedź (i podaje ją w swoim rewolucyjnym wystąpieniu), czym jest *theoria* dla Greków:

> (...) po pierwsze, „teoria" nie ma miejsca ze względu na nią samą, lecz wyłącznie *pod wpływem namiętności by pozostać przy bycie jako takim i pod jego naciskiem*. Po wtóre zaś, Grecy walczyli o to właśnie, by pojąć tę czynność obserwującego pytania i spełnić ją jako pewien, ba, jako najwyższy rodzaj *energeia* (energii), ludzkiego „bycia-przy-dziele". Na widoku nie mieli zrównania praktyki z teorią, lecz przeciwnie, *pojmowanie samej teorii jako najwyższego urzeczywistnienia prawdziwej praktyki*. Dla Greków nauka nie jest „dobrem kultury", lecz najgłębiej decydującym ośrodkiem całego narodowo-państwowego samowiednego istnienia.[60]

Właśnie nam – powiada Heidegger – przypada w udziale odkrycie źródłowej i pełnej istoty nauki poprzez odwołanie się do odległego, greckiego początku. „Taką naukę ma się na myśli zakreślając granice niemieckiego uniwersytetu jako szkoły wyższej, która czerpiąc z nauki i za pomocą nauki ujmuje przywódców i strażników narodu niemieckiego w karby wychowania i dyscypliny"...[61] Otóż wstawmy teraz wszędzie w miejsce „nauki" – „filozofię" po prostu, bo o nią Heideggerowi cały czas chodzi, a jego obraz jako duchowego przywódcy rewolucji (który chce *den Führer führen*) stanie się klarowny.[62] Upraszczając rzecz na moment do modelu niemal karykaturalnego: rewolucją ma kierować nauka, czyli wiedza, czyli filozofia, czyli – dochodząc do ostatniego poziomu – filozofia Heideggera. Tak można odczytywać dramatyczne pytanie: „chcemy, czy nie chcemy istoty niemieckiego uniwersytetu? Od nas zależy, czy i do jakiego stopnia zadamy sobie – z gruntu, a nie mimochodem – trud, by zastanowić się nad sobą i samemu utwierdzić, czy

---

[59] Martin Heidegger, *Samoutwierdzenie się niemieckiego uniwersytetu*, *op. cit.*, s. 366.

[60] *Ibidem*, s. 366, kursywa moja – M.K.

[61] *Ibidem*, s. 368.

[62] Powiada Richard Rorty: „Do końca 1933 roku [Heidegger] walczył jak lew, aby zostać oficjalnym filozofem, intelektualnym przywódcą ruchu narodowosocjalistycznego", *Taking Philosophy Seriously*, *op. cit.*, s. 31.

też – w najlepszej intencji – zmienimy tylko stare instytucje i dodamy nowe. Nikt nam w tym nie przeszkodzi."[63] Rewolucja tylko wtedy może się udać, dodajmy, gdy będzie rewolucją duchową, rewolucją filozoficzną. Inaczej, pozbawiona podstaw, ugrzęźnie w nihilizmie... Dokładnie takie przekonania i takie konkluzje staramy się śledzić w całej pracy. Rzecz przecież również w zbędności i niezbędności filozofii w dochodzeniu do demokracji i w odchodzeniu ku dyktaturze.

Właśnie powyższe marzenia stały przed oczami Heideggera jako „konieczność i zadanie", napisze on po dwunastu latach w *Faktach i myślach*. Bo przecież, ostatecznie – „wszystkie nadzieje okazały się płonne. Każdy wysiłek w kierunku tego, co właściwe, był daremny."[64] Heidegger po wojnie wielokrotnie starał się o zminimalizowanie znaczenia swojej mowy rektorskiej (jak i, rzecz jasna, całego okresu swojego rektoratu), poprzez późniejsze interpretacje czynione z perspektywy czasu – i własnego rozczarowania. Jednak nie jest chyba tak, że jesteśmy zobowiązani do brania komentarzy Heideggera (i nie tylko jego) do jego własnej filozofii z tego (i każdego innego) okresu za dobrą monetę. W momencie wygłaszania *Samoutwierdzenia się niemieckiego uniwersytetu* w maju 1933 roku nikt ze słuchaczy, ani komentatorów znających dobrze Heideggera (ani również komentatorów miejscowej prasy) nie miał żadnych wątpliwości, że mowa ta stanowi filozoficzny wkład do rozgrywającej się narodowosocjalistycznej rewolucji. Jak komentuje polityczny biograf Heideggera, przywoływany już tu Hugo Ott, nie miał on najmniejszych wątpliwości, iż właśnie jemu została powierzona na poły mistyczna wizja prawdziwej istoty narodowego socjalizmu, owa „wewnętrzna prawda i wielkość tego ruchu". I tak jak to Jacques Derrida w *De l'esprit. Heidegger et la question* pisze w metaforyce teatralnej, iż duch (*Geist*) w 1933 roku czaił się za kulisami, aby wkroczyć na scenę, tak i Ott pisze: „gdy brunatna powódź ogarnęła Niemcy, Martin Heidegger był już nastawiony na przemiany. Były one wszak nieodzowne dla jego myślenia dziejowości."[65]

Nie było tak, iż apolitycznego filozofa[66] niespodziewanie zaskoczyły wydarzenia polityczne, zmuszając do zajęcia stanowiska w sprawach, które były mu nieznane, dalekie i obce (zgodnie z wersją „urzędniczego" zaangażowania, które przyniosło z sobą

---

[63] Martin Heidegger, *Samoutwierdzenie się niemieckiego uniwersytetu*, *op. cit.*, s. 369.

[64] Martin Heidegger, *Fakty i myśli*, *op. cit.*, s. 376, s. 376.

[65] Hugo Ott, *Martin Heidegger. W drodze ku biografii*, *op. cit.*, s. 111.

[66] Zob. Heideggera list do komisji denazyfikacyjnej z 1945 roku.

„nieudolność w sprawowaniu funkcji"[67]). Heidegger chciał – jako filozof, a nie jako urzędnik, rektor, polityk czy ideolog – wpływać bezpośrednio na bieg wydarzeń w nazistowskich Niemczech; wierzył bowiem, iż został osobiście wezwany do udziału w historii bycia.[68] Jak wyznał w liście do Karla Jaspersa dwa miesiące przed objęciem funkcji rektora: „Choć tak wiele jest rzeczy ciemnych i wątpliwych, czuję coraz bardziej, że wkraczamy w nową rzeczywistość i że pewna epoka już się przeżyła. *Wszystko zależy od tego, czy przygotujemy dla filozofii właściwą pozycję wyjściową i wspomożemy ją w jej dziele*", albo pół roku przed tym decydującym momentem: „Czy w nadchodzących dziesięcioleciach uda się stworzyć dla filozofii grunt i przestrzeń"[69] (Ott pisze w tym kontekście wręcz o „pseudoreligijnym oczekiwaniu zbawienia").

Wątek chęci wywierania bezpośredniego wpływu na rzeczywistość polityczną jest już otwarty w pismach propagandowych, proklamacjach, deklaracjach i przemówieniach z lat 1933-34. O ile mowa rektorska jest znaczącym – jako przede wszystkim przestroga – gestem filozoficznym, o tyle te drobne „pisma polityczne" pozbawione są filozoficznej finezji, pokazując nagie zaangażowanie po stronie „ruchu". Być może warto tu o nich wspomnieć, chociaż na zupełnie innej płaszczyźnie: po to jedynie, aby poznać głębię zaangażowania. Jest to jednak sprawa w tej chwili, tutaj, dla mnie – uboczna. Właściwie wystarczyłoby stwierdzenie faktów; i niezależnie od tego, czy znajdą się kolejne teksty politycznych wystąpień Heideggera wydrukowane w kolejnych drobnych pisemkach studenckich z tamtych lat, czy zostanie udostępniona publiczności cały czas zamknięta w archiwach w Marbach filozoficzna korespondencja Heideggera z tego okresu, ba, czy znajdą się nowe fakty potwierdzające nazistowskie zaangażowanie filozofa itd itd – w gruncie rzeczy niewiele to zmieni. Fakty są, jakie są; może ich być jedynie więcej, mogą być jeszcze lepiej udokumentowane i potwierdzone. Z naszego punktu widzenia, nie ma to większego znaczenia. Dlate-

---

[67] Martin Heidegger, *Fakty i myśli*, *op. cit.*, s. 377.

[68] Pod kątem „mesjanistycznej" roli filozofa mającego za zadanie doprowadzenie narodu niemieckiego do jego przeznaczenia po zakończeniu okresu rektoratu (i zerwaniu z rzeczywistym narodowym socjalizmem) warto przyjrzeć się niedawno wydanym *Przyczynkom do filozofii (Z wydarzania)*, tłum. B. Baran i J. Mizera, Kraków: Baran i Suszczyński, zwłaszcza takim paragrafom jak „O wydarzaniu", „Rozstrzyganie", „Jawno-bycie i Przyszli ostatniego Boga" czy „Dzieje". Z lektury przyczynków, jak się zdaje, wynika jeden wniosek: chociaż myśl Heideggera szuka w tym okresie nowego początku i wychodzi „poza filozofię", to jego stosunek do przeznaczenia narodu niemieckiego pozostaje taki sam. Podobnie jak jego wizerunek siebie i swojej roli w historii.

[69] Hugo Ott, *Martin Heidegger. W drodze ku biografii*, *op. cit.*, s. 114, s. 163.

go podamy tu tylko kilka charakterystycznych stwierdzeń Heideggera z jego pism politycznych.

Przypomnijmy kilka tytułów pomniejszych tekstów zebranych przez Guido Schneebergera w *Nachlese zu Heidegger*: *Uniwersytet w nowej Rzeszy*, *Służba pracy a Uniwersytet*, *Narodowosocjalistyczne wykształcenie*, *Deklaracja poparcia Adolfa Hitlera i państwa narodowosocjalistycznego*.[70] Można by powiedzieć, iż przynajmniej częścią z nich rządzi ta sama żelazna logika, jaką Heidegger pokazał w *Mowie rektorskiej*: logika, zgodnie z którą na uniwersytecie, w tych właśnie, historycznych okolicznościach, decyduje się przyszłość państwa niemieckiego i niemieckiego narodu. Nie jest tylko tak, jak można by sądzić, iż rewolucja w świecie zewnętrznym zostaje teraz przy współudziale Heideggera przeniesiona na uniwersytet; że, inaczej mówiąc, Heidegger zaprowadza na uniwersytecie we Fryburgu nowe, narodowosocjalistyczne porządki. Jest raczej tak, iż Heidegger dąży do zrewolucjonizowania uniwersytetu w taki sposób, aby mógł się on stać polityczną i filozoficzną (przy wszystkich powyżej wyrażonych zastrzeżeniach do obydwu słów) kuźnią przywódców, skąd promieniują – i zmieniają niemiecką egzystencję – filozoficzne idee: nowej wiedzy, nowej odwagi, nowego przywództwa, nowego myślenia i nowego rozumienia. Jak powiada Heidegger w mowie *Nationalsozialistische Wissensschulung* wygłoszonej do sześciuset bezrobotnych, którym dano pracę w ramach projektu „służby pracy" (*Arbeitdienst*) w styczniu 1934 roku:

> cała nasza niemiecka rzeczywistość została zmieniona przez państwo narodowosocjalistyczne, w wyniku czego *całe nasze dotychczasowe rozumienie i myślenie musi również stać się inne*.[71]

Wiedza nie jest już tym, czym była zawsze, ba, czym była jeszcze niedawno. Zmienia się jej pojęcie – pojawia się jej narodowosocjalistyczne rozumienie, a raczej rozumienie Heideggera, któremu nadaje on taką nazwę, zgodnie ze strategią: „wiedza i posiadanie wiedzy, jak rozumiał te słowa narodowy socjalizm...", czy „robotnik i praca, jak rozumie te słowa narodowy socjalizm...". Rozumienie Heideggera to jakby przyszłe rozumienie, do którego narodowy socjalizm należy dopiero przekonywać, skoro pojawiła się taka historyczna możliwość. Tak naprawdę mniej czytelnika – przynajmniej mnie jako czytelnika – przerażają odwołania do Adolfa Hitlera i posługiwanie się przez Heideggera nazistowskimi zwrotami „Sieg Heil!" czy „Heil Hitler!" w mowie i piśmie. Można by je bowiem

---

[70] Zob. Guido Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger*, *op. cit.*

[71] Martin Heidegger, *Nationalsozialistische Wissensschulung*, [w:] Guido Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger*, *op. cit.*, nr 170, s. 200.

traktować jako mniej czy bardziej wymuszone ozdobniki, ot, część owych nieuniknionych „kompromisów", o których wspomina w wywiadzie dla „Spiegla". Mniej przerażają nawet nazistowskie klisze myślowe powtarzane ustami wielkiego filozofa. O wiele bardziej przeraża natomiast wątek całkowitej przemiany uniwersytetu, nauki, idei wykształcenia i idei wiedzy. Bo cóż się okazuje, kiedy przyjrzeć się w takim kontekście politycznym wystąpieniom Heideggera?

Okazuje się, iż rewolucja na uniwersytecie dopiero się zaczyna, właściwie trwają dopiero do niej podchody – przełom został jak dotąd osiągnięty tylko na jednym froncie: „uniwersytet został uwolniony od zadań wychowawczych, o których dotychczas wierzono, iż miał do nich wyłączne prawo."[72] Mamy nową Rzeszę, powiada Heidegger, i uniwersytet, który ma otrzymać nowe zadania, a prawdziwa edukacja dzisiaj odbywa się w obozach wiedzy i w stowarzyszeniach edukacyjnych – bowiem rewolucja jeszcze nie zdołała objąć uniwersytetu (*In Deutschland ist Revolution, und wir müssen uns fragen: ist Revolution auch auf der Universität? Nein)*. Jednak to tu właśnie w przyszłości ma się odbywać edukacja przywódców państwa.

Uniwersytet i jego osławiona „wolność akademicka", prowadzone na nim „badania naukowe" i głoszone „nauczanie", gromadzona na nim „wiedza" i sposób jej przekazywania – to wszystko pozostaje, pomimo rewolucji, dotąd niezmienione. A zmienione zostać musi. Posłuchajmy:

> Dotychczas badania naukowe i nauczanie prowadzone są na uniwersytetach tak, jak prowadzone były od dziesięcioleci. Nauczanie miało wypływać z badań naukowych i należało odnaleźć przyjemny kompromis pomiędzy jednym i drugim. Jedynie punkt widzenia nauczyciela dotykał tego pojęcia i nikt nie troszczył się o uniwersytet jako o wspólnotę. Badania naukowe stały się bezgraniczne i ukryły swoją niepewność za ideą międzynarodowego postępu nauki, a nauczanie, które stało się bezcelowe, skryło się za wymaganiami egzaminacyjnymi. *Przeciwko temu musi rozgorzeć zacięta walka w duchu narodowego socjalizmu*, a duchowi temu nie można pozwolić udusić się poprzez humanizujące, chrześcijańskie idee, które tłumią jego bezwarunkowość.[73]

Wszelkie tradycyjne zastrzeżenia dotyczące tradycyjnej nauki i jej ciągłości zostają natychmiast oddalone jednym z najbardziej ponurych fragmentów tej mowy: „Zabrzmiało już wołanie: 'Nauka jest w niebezpieczeństwie z powodu ilości czasu zmarnowanego

---

[72] Martin Heidegger, *Die Universität in neuen Reich*, [w:] Guido Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger, op. cit.*, nr 69, s. 74.

[73] *Ibidem*, s. 74, kursywa moja – M.K.

m.in. na sporty wojenne'. *Lecz cóż to znaczy, tracić czas, jeżeli chodzi o walkę dla dobra Państwa! Niebezpieczeństwo nie rodzi się z pracy dla Państwa, bierze się ono jedynie z obojętności i oporu.*"[74]

Obozy wiedzy, ukochane dziecko Heideggera, jego wielka klęska zarazem, zabierały studentom czas potrzebny do zdobywania wiedzy, ale cóż znaczy wiedza, gdy chodzi o niebezpieczeństwo grożące Państwu! I w ogóle, jaką wiedzę może dać uniwersytet, zanim nie przejdzie gruntownej – narodowosocjalistycznej wedle litery, a heideggerowskiej wedle ducha – przemiany? Co to za nauka i co to za uniwersytet? Prawdziwa edukacja odbywa się w lasach Schwarzwaldu, wokół Fryburga, a nie w wykładowych salach. Tam tryska energia potrzebna do wielkich duchowych transformacji. W obozie wiedzy – *Wissenschaftslager* – odbywała się planowa indoktrynacja studentów prowadzona przez młodych naukowców, która miała zarazem na celu zrodzenie trwałych więzi między nimi a studentami, zrodzenie zaufania ze wspólnie przeżytych, trudnych, a nawet ciężkich, pracowitych dni. W 1933 roku Heidegger zorganizował taki modelowy obóz w Todtnaubergu. Jak napisał w 1945 roku w *Faktach i myślach*: „swoistą zapowiedzią semestru zimowego 1933/34 był 'obóz w Todtnaubergu', który miał przygotować nauczycieli i studentów do właściwej pracy semestralnej, wyjaśnić i jednocześnie poddać pod rozwagę i dyskusję mój pogląd na istotę nauki i pracy naukowej."[75]

Swoista miała to być nauka i swoista praca naukowa. Każdy nauczyciel i każdy student miał postawić sobie pytanie o naukę – od tego bowiem miało zależeć, czy Niemcy pozostaną narodem poznającym. „Nowa odwaga", „nowa wiedza" – i „nowe nauczanie", które nie oznacza już zwykłego przekazywania wiedzy; z takiego nauczania wyłania się *prawdziwa* praca badawcza:

> Nauka uniwersytecka musi znowu stać się ryzykownym przedsięwzięciem (*ein Wagnis*), a nie ochroną dla tchórzy. Kto nie przetrwa boju, ten polegnie. (...) Bój o instytucje wychowawcze dla przywódców będzie długo trwać. (...) To jest bitwa o kształt nauczycieli i przywódców uniwersytetu.[76]

---

[74] *Ibidem*, s. 75, kursywa moja – M.K.

[75] Martin Heidegger, *Fakty i myśli*, *op. cit.*, s. 376.

[76] Martin Heidegger, *Die Universität in neuen Reich*, [w:] Guido Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger*, *op. cit.*, nr 69, s. 75. Na bardzo ważną rzecz zwraca w tym kontekście uwagę Cezary Wodziński: „Dodajmy, że w tych diagnozach i prognozach dotyczących uniwersytetu niemieckiego w 'nowej Rzeszy' nie poświęcił Heidegger ani jednego zdania profesorom akademickim – dla nich nie znalazło się w ogóle miejsce w 'nowej rzeczywistości', zapewne z uwagi na ich anachroniczność i niepodatność na przeobrażenia dyktowane nakazami 'dziejowego momentu'". *Heidegger i problem zła*, *op. cit.*, s. 145.

Student niemiecki nie ma być już tylko biernym słuchaczem: jest wręcz zobowiązany do wspólnego działania stawiającego sobie za cel stworzenie przyszłej niemieckiej szkoły wyższej w nowym, niemieckim duchu. Nowa ścieżka niemieckiej edukacji ma prowadzić przez służbę pracy – tam przygotowuje się wspominana już „całkowita przemiana niemieckiego Dasein", bowiem na uniwersytecie nowe podejście do pracy naukowej (*Wisenschaftliche Arbeit*) będzie rozwijało się powoli. A kiedy już się rozwinie, na zrewolucjonizowanym niemieckim uniwersytecie pojęcia takie jak *Geist* czy *geistige Arbeit* znikną zupełnie... Przypomnijmy – na nic nie zda się dawne rozumienie i dawne myślenie. Rewolucja zmienia wszystko: „To, co do niedawna rozumieliśmy przez słowa 'wiedza' i 'nauka', nabrało innego znaczenia."[77]

Dorysujmy w tym obrazie brakujące kreski: wykształceni nauczyciele uniwersyteccy będą uczyć bezrobotnych nie jako ludzi dotąd niewykształconych, lecz jako „towarzyszy". Dawne rozróżnienie: wykształcony/niewykształcony traci sens w świetle nowej wiedzy, która nie będzie już okruchem jakiegoś „ogólnego wykształcenia" przekazanego przez tych, którzy wiedzą – tym, którzy nie wiedzą. Powstanie most, żywy most, między pracownikami „ręki" i pracownikami „głowy" (z jednej będzie stał *der Arbeiter der „Faust"*, a z drugiej *der Arbeiter der „Stirn"*). Bowiem wiedza to zdolność opanowania sytuacji, w której się znaleźliśmy: dla jednych to ścinanie drzew, dla innych kopanie rowów, a dla jeszcze innych to poznawanie praw przyrody czy wyjaśnianie sił Historii... Nie ma już wykształconych i niewykształconych, jest jednak „wiedza autentyczna" i „pseudowiedza", *Wissen* i *Scheinwissen*. Pierwszą może posiadać rolnik, albo robotnik, albo naukowiec. Drugą może wytwarzać ten sam naukowiec, tracąc czas na jałowe poszukiwania.[78] Bowiem – podsumowując – wiedza i posiadanie wiedzy („jak słowa te rozumie narodowy socjalizm", naturalnie) nie dzieli na klasy, ale łączy i jednoczy *Volksgenossen* oraz grupy społeczne i zawodowe w jednej, wielkiej woli Państwa.

Pogarda, z jaką Heidegger odnosi się do istniejącej nauki i istniejącej filozofii, jest głęboka; nie mniej głęboka jest niechęć, wręcz nienawiść, do istniejącej postaci uniwersytetu wraz z panoszącą się na nim „wolnością akademicką" (właściwie bodaj tylko dwóch komentatorów – Habermas i Bourdieu – nawiązuje do tego wątku[79]).

---

[77] Martin Heidegger, *Nationalsozialistische Wissensschulung*, *op. cit.*, nr 170, s. 200.

[78] Zob. *ibidem*, s. 201.

[79] Zob. Jürgen Habermas, *Habermas – dzieło i światopogląd*, *op. cit.*, oraz Pierre Bourdieu, *The Political Ontology of Martin Heidegger*, trans. P. Collier, Cambridge:

Heidegger widzi, chce widzieć, kres tradycyjnego uniwersytetu – tak jak chce widzieć kres „tanich odpowiedzi, których udzielają sztuczne systemy myśli."[80] Natomiast my – którzy wiemy i którzy sięgamy dalej – deklarujemy naszą niezależność od złudzeń nieugruntowanej i bezsilnej myśli. Do przodu prowadzi nas – którzy wiemy i którzy sięgamy dalej (dalej niż sama nazistowska rewolucja, bo przecież, przypomnijmy raz jeszcze, „w grę wchodziły – w moim pełnym przekonaniu – zbyt ważne rzeczy, wybiegające daleko poza to, co dotyczyło uniwersytetu") – „nowa odwaga"...[81] Na szczęście *Wissenschaftslager* okazał się klęską, na szczęście idee Heideggera nie „porwały" słuchaczy mowy rektorskiej, a później jego licznych wystąpień u siebie i w innych miastach Rzeszy, na szczęście uniwersytet – z wielu zresztą powodów – okazał się masą o dużej bezwładności, którą niełatwo ruszyć w wybranym przez siebie kierunku. Jednak Heideggera próba wykucia – i zaprzęgnięcia do działania – nowego pojęcia „nauki" i „wiedzy", „nauczania" i „badań naukowych" pozostaje intrygującym przypadkiem z niedalekiej przeszłości filozofii. O tym, jak głęboki był to przypadek, nie świadczą ozdobniki retoryczne – świadczą o tym raczej próby przemyślenia samych podstaw nauczania, miejsca uniwersytetu w kulturze i w polityce, roli filozofii i filozofa w ramach uniwersytetu jako „duchowego prawodawcy" tej kultury i tej polityki. Chociaż w pismach politycznych Heideggera można znaleźć jedynie (przyznajmy) zaczątki takiej refleksji, to jest to epizod godzien podkreślenia i przemyślenia. Bo przecież za wszystkimi opisywanymi tutaj projektami stały głębokie przekonania filozoficzne, a jednymi z podstawowych słów, jakimi posługiwał się Heidegger w tym okresie były „decyzja" i „odpowiedzialność".

Polity Press, 1991. Bourdieu przedstawia rozbudowaną analizę *habitus*, w jakim rozwijała się myśl Heideggera na przełomie lat dwudziestych i trzydziestych. Z jednej strony pojawił się „uniwersytecki proletariat", nastąpił ekonomiczny i społeczny upadek statusu profesorów, z drugiej strony sam Heidegger, „błyskotliwy intruz", „intelektualista w pierwszym pokoleniu", „obcy", miał z intelektualnym światem Niemiec stosunki napięte z racji swojej niespotykanej społecznej trajektorii.

[80] Martin Heidegger, *Bekenntnis zu Adolf Hitler und dem nationalsozialistischen Staat*, [w:] Guido Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger*, *op. cit.*, s. 150.

[81] Cezary Wodziński pisze wręcz o „istnej erupcji częstotliwości użycia przymiotnika 'nowy'" (uniwersytet, odwaga, siła nakazująca, moc wychowawcza, student, docent, Rzesza, państwo – a przede wszystkim *die neue Wirklichkeit* i *das neue Wissen* – „nowa rzeczywistość" i „nowa wiedza"). *Heidegger i problem zła*, *op. cit.*, s. 153.

Dyskusje, dyskusje

Chciałbym oddzielić na początek dwie kwestie: czym innym jest fala gwałtownych polemik, prasowych ataków i pospiesznie tworzonych apologii, która przelała się przez francuską prasę tuż po ukazaniu się *Heidegger et le nazisme* Fariasa we Francji jesienią 1987 roku (a trwała jeszcze dobre pół roku); czym innym są natomiast powstałe w wyniku wybuchu całej *l'affaire Heidegger* – napisane w czasie jej trwania bądź nieco wcześniej, jak w przypadku Derridy i Lacoue-Labarthe'a – książki filozoficzne poświęcone wyłącznie problemowi splotu filozofii i polityki u Heideggera. Z jednej zatem strony zainteresowani tym spektakularnym momentem we francuskim życiu filozoficznym i kulturalnym mają do czynienia z atakami i obronami, obalaniem poszczególnych twierdzeń i wytykaniem poszczególnych błędów książki Fariasa (błędów rażących i poważnie dyskwalifikujących tę książkę pod względem filozoficznym – z najpoważniejszym, za jaki uważam pisanie książki z propagandową tezą, do której fakty i wypowiedzi, fragmenty z życia i fragmenty z dzieła, są naginane do granic wytrzymałości materiału, z którego zostały zaczerpnięte); z drugiej strony mają oni do czynienia z rozbudowaną refleksją w oczekiwaniu na wybuch burzy wokół *le cas Heidegger* (jak w przypadku książek dwóch wymienionych powyżej autorów) czy o dekadę wcześniej (jak w przypadku książki Bourdieu), bądź wreszcie po jej wybuchu – i na jej marginesie.

Chciałbym wziąć tu pod uwagę obydwa aspekty rozważanego fenomenu, albowiem pierwszy materiał pokazuje powagę, z jaką potraktowano we Francji atak na bodaj najpoważniejszy powojenny autorytet filozoficzny; pokazuje on rzeczywiste miejsce, jakie Heidegger zajmował w tym okresie (i w jakiejś mierze nadal zajmuje?) w życiu kulturalnym Francji; i wreszcie pokazuje spektrum możliwych do zajęcia stanowisk oraz spektrum możliwych do zastosowania strategii, tak ataku jak i obrony, ataku na Heideggera i ataku na Fariasa, jak i obrony obydwu (szybko bowiem „sprawa Heideggera" stała się zarazem „sprawą Fariasa"[82]). Koncentracja uwagi wyłącznie na powstałych w tym okresie książkach mogłaby spowodować pominięcie najistotniejszych tu dla mnie aspektów całej sprawy: wolności i odpowiedzialności filozofa w wolnym społeczeństwie oraz związków między filozofią i totalitarną polityką

---

[82] Zob. Krzysztof Rutkowski, *„Sprawa Heideggera" i „sprawa Fariasa"*, „Aletheia" 1(4)/1990, s. 429.

w dwudziestym wieku. Książki dają pewien wgląd w powyższe problemy, ale podstawowe intuicje i przesądzenia, podstawowe wybory i stanowiska są obecne już na etapie toczących się walk prasowych. Może się okazać i tak, że prasowy wywiad, telewizyjne wystąpienie, wstęp napisany do dossier sprawy Heideggera w wysokonakładowym tygodniku – powiedzą nam o tych konkretnych wyborach i stanowiskach więcej niż gruby tom czysto filozoficznych analiz (cokolwiek owa czysta „filozoficzność" miałaby znaczyć).

Przejdźmy do książek, które uważam w tym miejscu za najważniejsze (z różnych powodów, o których poniżej): jest ich siedem, a pisane były między 1975 a 1990 rokiem. Na długo przed falą dyskusji, która przetoczyła się przez Francję pod koniec lat osiemdziesiątych powstała książka Pierre'a Bourdieu, *L'ontologie politique de Martin Heidegger* (1975), z pewnymi oporami wznowiona przez autora w 1988 roku.[83] Jak dotąd, jak się zdaje, falę najważniejszych dyskusji zamknęła książka Dominique'a Janicaud, *L'ombre de cette pensée* z 1990.[84] I wreszcie w latach 1987-88 ukazały się książki Jean-François Lyotarda, *Heidegger et 'les juifs'*, Philippe'a Lacoue-Labarthe'a, *La fiction du politique*, Jacquesa Derridy, *De l'esprit. Heidegger et la question*, Luca Ferry i Alaina Renauta, *Heidegger et les modernes* oraz François Fédier, *Heidegger: Anatomie d'un scandal*.[85] Tych siedem książek chciałbym dla swoich potrzeb uznać tu za najważniejszy – i najciekawszy – wkład do rozgrywającej się „sprawy Heideggera". Ich zawartość i styl, stanowiska i strategie, stawiane sobie krótkowzroczne i dalekosiężne cele są niewspółmierne. Bo też i kilka stron rozgrywających się wydarzeń zabiera tu głos. Fédier jest kontynuatorem linii interpretacyjnej Jean Beaufreta, dominującej w życiu kulturalnym Francji przez długie dziesięciolecia i zarazem jedynym spośród wymienionych,

---

[83] Pierre Bourdieu, *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, Paris: Minuit, 1988 (wznowienie).

[84] Dominique Janicaud, *L'ombre de cette pensée. Heidegger et la question politique*, *op. cit.*, 1990.

[85] Jean-François Lyotard, *Heidegger et 'les juifs'* (Paris: Galilée, 1988), posługuję się ang. tłum. *Heidegger and „the jews"*, trans. A. Michael i M.S. Roberts, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991; Philippe Lacoue-Labarthe'a, *La fiction du politique* (Paris: Christian Bourgeois, 1987 – odpowiednio *Heidegger, Art and Politics. The Fiction of the Political*, trans. Ch. Turner, Oxford: Blackwell, 1990); Jacques Derrida, *De l'esprit. Heidegger et la question* (Paris: Galilée, 1987 – odpowiednio *Of Spirit. Heidegger and the Question*, trans. G. Bennington i R. Bowlby, Chicago: The University of Chicago Press, 1989); Luc Ferry i Alain Renaut, *Heidegger et les modernes* (Paris: Grasset & Fasquelle, 1988 – odpowiednio *Heidegger and Modernity*, trans. F. Philip, Chicago: University of Chicago Press, 1990); François Fédier, *Heidegger: Anatomie d'un scandal*, Paris: Robert Lafont, 1988.

który broni Heideggera w beznadziejnej bitwie, nie ustępując ani o cal, nie akceptując faktów i nie przyjmując do wiadomości związku filozofii i polityki w dziele niemieckiego myśliciela. Ferry i Renaut rozgrywają swoją partię, która zaczęła się na poważnie w głośnym pamflecie *La pensée 68. Un essai sur l'anti-humanisme* jeszcze w 1985 roku,[86] który ustawiał całą współczesną po-nietzscheańską i po-heideggerowską myśl francuską w pozycji wielkiego powtórzenia myśli niemieckiej i atakował zarazem i Heideggera, i Derridę, i Lacoue-Labarthe'a. Lyotard z kolei kontynuuje swoje rozważania o zatargu z *Le différend*. Bourdieu znajduje w „przypadku Heideggera" idealny przykład dla sprawdzenia swojej koncepcji z pogranicza socjologii wiedzy, badając *habitus*, w jakim obracał się Heidegger przed 1933 rokiem. Lacoue-Labarthe i Derrida, każdy na swój sposób, starają się ocalić późnego Heideggera, skoro przychodzi im poświęcić wczesnego Heideggera jako „metafizyka" i „humanistę". Wreszcie Janicaud zajmuje najbardziej krytyczne dzisiaj stanowisko, pokazując konieczność związku filozofia/polityka w myśli Heideggera i wyciągając z niego najdalej idące konsekwencje.

Każda z powyższych siedmiu książek zajmuje w gruncie rzeczy inne stanowisko wobec Heideggera i wobec innych dyskutantów uwikłań jego filozofii w politykę. Każda z nich stara się nie tylko o wykrystalizowanie swojego poglądu w kwestii Heideggera i filozofii/polityki, ale i o zdobycie samodzielnej pozycji w rozgrywającej się walce między starym paradygmatem (heideggerowskim, który po wojnie miał wielkich poprzedników o porównywalnym zasięgu: egzystencjalizm i strukturalizm) a czymś, co być może dopiero zaczyna się wraz z młodym pokoleniem uczniów Derridy i Foucaulta wykluwać – a co z kolei oni sami ujmują w tytule-manifeście: dlaczego nie jesteśmy nietzscheanistami? (*Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens?*[87]). Powiedzmy bowiem od razu to, co najjaśniej wyraził chyba Amerykanin, Joseph G. Kronick, odwołując się do debaty heideggerowskiej we Francji i w Ameryce:

> Tym, co odróżnia tę debatę od debat wcześniejszych, zarówno we Francji jak i w Ameryce, nie są w ostatecznej analizie nowe infor-

---

[86] Luc Ferry i Alain Renaut, *La pensée 68: Essai sur l'anti-humanisme*, Paris: Gallimard, 1985.

[87] *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*, Alain Boyer et al., Paris: Grasset, 1991. Zwłaszcza interesująca jest programowa przedmowa Ferry i Renaut, ich tekst *Ce qui a besoin d'être démontré ne vaut pas grand-chose* oraz tekst Vincenta Descombes'a, *Le moment français de Nietzsche*.

macje, które dowodzą ponad wszelką wątpliwość, że Heidegger aktywnie wspierał reżim nazistowski, lecz jest nim *sposób, w jaki spór ten przemienił się w napaść na dekonstrukcję i na to, co moglibyśmy określić mianem ponowoczesnego antyhumanizmu.*[88]

Rzecz przecież w pewnej możliwości, jaka pojawiła się niespodziewanie dla samych atakujących myśl ponowoczesną, zwłaszcza zaś dekonstrukcję (zobaczymy jeszcze poniżej, jak „sprawę Heideggera" fenomenalnie rozgrywano równolegle ze „sprawą de Mana", aby niszczyć śmiało i szeroko propagowane myślenie rodem z heideggerowsko-nietzscheańskiej Francji). W tej wielkiej debacie dla większości uczestników stawka była zaiste wysoka, może najwyższa, zwłaszcza we Francji i w Ameryce; chodziło przecież w Ameryce o model filozofa, intelektualisty, krytyka kulturowego, który współistniał z tradycyjnym modelem oświeconego humanisty, który o logofonocentryzmie, różni, nierozstrzygalnikach – oraz o wszystkim, co płynęło z dekonstrukcji stosowanej, czyli demanologii – nie chcieli słyszeć, a we Francji o miejsce, przestrzeń społeczną, kulturową i instytucjonalną dla tych, którzy myślą o *nouveau philosophie* i nowym zwrocie subiektywistycznym kierującym filozofię ku „prawom człowieka" i „demokracji."[89] W pełni świadom wysokiej stawki w rozgrywającej się batalii jest Jacques Derrida, gdy powiada w tekście *Comment donner raison?*:

W pewnych czasopismach i poprzez pewnego typu plotki czuło się w owym czasie [po ukazaniu się jego książki o Heideggerze oraz książki Fariasa – M.K.] przemoc potępienia. Potępienie to miało sięgać, wychodząc daleko poza nazizm i Heideggera, do *samego czytania Heideggera, samych czytelników Heideggera* (...) Nie była to tylko, ale była to również kwestia, w raczej jawny sposób, wyklinania czytania Heideggera i wykorzystywania tego, co uznano za strategiczną przewagę, we Francji, przede wszystkim we Francji, *przeciwko wszelkiej myśli, która brała Heideggera poważnie, nawet w sposób krytyczny czy dekonstrukcyjny.*[90]

W grę wchodziło zatem w gorącej francuskiej atmosferze potępienie czytania Heideggera, niemal (etyczny rzecz jasna) zakaz czytania jego dzieł – i potępienie jego czytelników, „myśli, która brała Heideggera poważnie", czyli szeroko rozumianej dekonstrukcji.

---

[88] Joseph G. Kronick, *Dr. Heidegger's Experiment*, „boundary 2", vol. 17, no 3, Fall 1990, s. 129, kursywa moja – M.K.

[89] Zob. zwłaszcza, oprócz książek Ferry i Renauta, również pierwszą prezentację amerykańską tego nurtu zatytułowaną *New French Thought: Political Philosophy*, ed. Mark Lilla, Princeton: Princeton UP, 1994.

[90] Jacques Derrida, *Comment donner raison?*, „Diacritics", vol. 19, no 3-4 (1988), s. 4, kursywa moja – M.K.

Moment był wyjątkowo ku temu sprzyjający, w grę wchodziła również pewna „logika kompensacji" (Richard Wolin[91]), związana choćby z takimi socjohistorycznymi okolicznościami lat osiemdziesiątych jak film „Shoah" Claude'a Lanzmanna, głośny proces Clausa Barbie'ego, dyskusje o „rewizjonizmie" i „rewizjonistach" – wokół Roberta Faurissona, wzrost znaczenia nacjonalistów Le Pena czy poczucie braku rozliczenia z własną przeszłością, choćby z plamą Vichy i żydowskich deportacji. „Sprawa Heideggera", jak się zdaje, nie mogła wybuchnąć z taką intensywnością w żadnym wcześniejszym momencie (ani w żadnym innym kraju – bo przecież dyskusje amerykańskie są importowane z Francji na potrzeby ideologicznych zmagań w ramach amerykańskiej Akademii[92]).

Uogólniając i powracając do wybranych przed chwilą książek: biorąc pod uwagę relacje zachodzące między myślą Heideggera a jego politycznym zaangażowaniem, możemy wyróżnić dwa podstawowe stanowiska w dzisiejszych dyskusjach: albo związek ten jest poważny, głęboki, logiczny – albo w ogóle nie istnieje bądź jest jedynie anegdotyczny, epizodyczny czy przygodny. W gruncie rzeczy za drugim – właśnie anegdotycznym, epizodycznym, przygodnym – rozwiązaniem tej kwestii jest jedynie François Fédier. Wszyscy pozostali, w różnym rzecz jasna stopniu, zakładają konieczność istnienia związku między polityką i filozofią Heideggera. Najdalej idą tu Ferry i Renaut, Bourdieu, Janicaud i Lyotard, choć z metodologicznie i filozoficznie odmiennych pozycji. Natomiast za słabszy przypadek tego stanowiska można uznać linię prezentowaną przez Derridę i Lacoue-Labarthe'a: konieczny związek wiąże Heideggera sprzed „zwrotu", wciąż nazbyt metafizycznego w ich rozumieniu tego terminu, natomiast późny Heidegger, uwolniony od bagażu metafizyki, pozostaje wolny od filozoficzno/politycznych po-

---

[91] Zob. Richard Wolin, *Heidegger's French Wars*, [w:] *The Heidegger Controversy: A Critical Reader*, *op. cit.*, s. 282-310.

[92] Zasadniczo pomijamy w tym rozdziale ów trop amerykański, ale chcemy tu tylko wspomnieć o ideologicznym motywie „komu to służy?", który rozwijają niektórzy amerykańscy autorzy. Pyta na przykład William V. Spanos w książce *Heidegger and Criticism. Retrieving the Cultural Politics of Deconstruction* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993): „co skłoniło wydawców 'Critical Inquiry' do przeniesienia tej europejskiej debaty do Ameryki Północnej akurat w tym szczególnym historycznym momencie?" Dlaczego wtedy? Bowiem chodzi o „przywrócenie legitymizacji instytucjonalnemu autorytetowi dominującego dyskursu w obliczu niedawnego intelektualnego fermentu na amerykańskiej Akademii, który grozi, że go usunie". Mówiąc wprost, chodzi o przywrócenie autorytetu, „który antropologiczny dyskurs humanizmu stracił, kiedy sam ujawnił swój współudział w amerykańskim przemysłowym/ politycznym/ wojskowym zniszczeniu Wietnamu" (s. 183, s. 221, s. 236). Bez komentarza.

dejrzeń. Jednak ponieważ książka Ferry/Renauta jest bardziej rozprawą z Derridą i Lacoue-Labarthe'm niż rozprawą z samym Heideggerem, książka Fédier nie wnosi żadnych poważnych argumentów i ważna jest bodaj tylko z racji zajmowanego już tradycyjnie stanowiska, a praca Bourdieu stawia pytania z zupełnie innego rejestru niż ten, który dominował później w „sprawie Heideggera" (tzn. z rejestru socjologii), do tych książek, uznając ich wagę w toczącej się dyskusji, odwoływać się będziemy bardziej epizodycznie. Pozostaniemy natomiast przy dokładniejszej analizie prac Janicaud, Lyotarda, Derridy i Lacoue-Labarthe'a.

Specyficzna aura filozofa?

Jest kilka wątków, które w debacie wokół „sprawy Heideggera" we Francji uważam za kluczowe, zwłaszcza w kontekście prowadzonych tu rozważań. Spróbuję je najpierw z grubsza określić: motyw wizerunku filozofa w społeczeństwie i motyw jego autowizerunku; motyw człowiek/dzieło, filozof/jego filozofia; motyw przeceniania miejsca i roli filozofa – i filozofii – w świecie, zwłaszcza w polityce i sferze publicznej; motyw zaufania do filozofa – i filozofii – dzisiaj; motyw zaangażowania filozofa – oddania swojej filozofii w służbę ideologii; motyw filozofa-świętego, filozofa bez skazy biograficznej, moralnej, politycznej; motyw (nie)odpowiedzialności (w) filozofii. Nawet jeżeli wątki powyższe nie są wyeksponowane w toczącej się dyskusji (a wyeksponowane istotnie nie są), to można je tam odnaleźć bez większego trudu. W sposób mniej czy bardziej zawoalowany są tam obecne jako drugie (czy może raczej kolejne) dno rozgrywającego się dramatu. Wydaje mi się, iż zamiast dokładnie śledzić argumentację *pro* i *contra*, zajmowanie politycznych i filozoficznych stanowisk przez kolejnych, z czasem coraz liczniejszych uczestników tej zgoła narodowej debaty – warto przyjrzeć się jej dzisiaj, już z pewnego niezbędnego dystansu pod kątem tych właśnie podanych powyżej wątków. Fakty, tak gorąco dyskutowane i tak szeroko przywoływane, stanowią dzisiaj już wiedzę powszednią filozofii (nawet w Polsce po wydaniu książki Hugo Otta), więc absolutnie nie warto spierać się o te czy inne detale książki Victora Fariasa, która swój cel spełniła – zmuszając dużą część filozofii francuskiej (a przez nią pośrednio i część filozofii amerykańskiej) do przyjrzenia się swoim podstawom i swoim punktom wyj-

ścia, swojemu nieprzekraczalnemu – jak dotąd – horyzontowi. Nie ma większego sensu polemika z tą książką, bowiem chyba wszystko zdołano o niej powiedzieć w pierwszym etapie debaty (i chyba nie ma francuskiego jej uczestnika, który by w pierwszej kolejności nie zajął wobec niej stanowiska – i pewnie w tym sensie Luc Ferry i Alain Renaut mówią o „obowiązkowym ćwiczeniu", jakiemu poddać się musieli francuscy filozofowie i intelektualiści, wliczając w to rzecz jasna również ich samych). Pozostaje jedynie odesłanie zainteresowanych do samej książki i do jej licznych omówień, krytyk, recenzji; licznych i różniących się między sobą wydań, choćby niemieckiego, francuskiego i amerykańskiego i poprzedzających je wstępów.[93] Dzisiaj ten wątek, odnosimy wrażenie, można spokojnie zamknąć.

Podobnie – wraz z upływem kilku już przecież lat – spory o poszczególne drobne fakty z życia Heideggera w okresie 1933-34 i później, o istnienie bądź nieistnienie pewnych fragmentów jego dzieła, pewnych zdań, fraz, stwierdzeń i wtrąceń, spory toczone z niemal detektywistyczną pasją i skrupulatnością, z mojej perspektywy są mniej ważne. Wzięte z niebytu po kilkudziesięciu latach zdania, przerzucane i żonglowane, cytowane i przekręcane, wyrywane z kontekstu i wstawiane w inne miejsce, stały się tą samą wiedzą ogólną filozofii: nie brzmią już dzisiaj zatrważająco niespodziewanie, nie bada się już ich autentyczności ani nie przypomina, kto z uczestników dyskusji po raz pierwszy po nie sięgnął. Wiedza ta dotyczy również szczegółów i okoliczności udzielenia wywiadu dla tygodnika „Der Spiegel", głośnego stwierdzenia o „wewnętrznej prawdzie i wielkości" ruchu nazistowskiego czy nie mniej często komentowanego zdania o komorach gazowych i przemyśle żywnościowym. Gdy opadają emocje, można odwrócić się od szczegółowych kontrowersji dotyczących poprawności czy niepoprawności odczytania danego zdania, które wydawało się uczestnikom de-

---

[93] Zob. Victor Farias, *Heidegger et le nazisme* (Lagrasse: Verdier, 1987) z przedmową Christiana Jambeta, *Heidegger and Nazism* (Philadelphia: Temple University Press, 1989) z przedmową Jospeha Margolisa i Toma Rockmora oraz wydanie niemieckie *Heidegger und der Nationalsozialismus* (Frankfurt: Fischer Verlag, 1989) ze wspominaną już tu przedmową Habermasa. Stanowiska wobec książki Fariasa zawarte są w tekstach z takich tomów zbiorowych jak np. *Heidegger. Questions ouvertes*, Paris: Osiris, 1988; *Martin Heidegger and National Socialism. Questions and Answers*, Günter Neske i Emil Kettering (eds.), New York: Paragon Press, 1990; *The Heidegger Controversy. A Critical Reader*, Richard Wolin (ed.), New York: Columbia UP, 1991; *The Heidegger Case. On Philosophy and Politics*, Tom Rockmore i Joseph Margolis, Philadelphia: Temple UP, 1992, jak również w licznych francuskich i amerykańskich wydaniach specjalnych czasopism filozoficznych i kulturalnych.

baty w danym momencie zupełnie kluczowe – i skierować uwagę na samych uczestników i ich prace, na ich najgłębsze przekonania i motywacje, ich nieujawniane bądź ledwie ujawniane przesądzenia; ich strategie przyjmowane podczas trwania samej debaty, ich nowe alianse i nowe obozy wrogów (jeśli spojrzeć na książki Janicaud i Lyotarda z takiej właśnie perspektywy, to mogłyby nam one powiedzieć więcej o relacjach między poszczególnymi filozofami i filozofiami niż wiele innych prac. Derrida, Lacoue-Labarthe i dekonstrukcja stały się dla powyższych autorów kluczowym punktem odniesienia. Stawką w tej rozgrywce jest już nie tylko Heidegger i jego myśl w uwikłaniach politycznych: stawką staje się zarazem *la déconstruction heidegerienne* i ich stosunek do niej. Lyotard jest nie mniej ostry w stosunku do Heideggera co w stosunku do Derridy i Lacoue-Labarthe'a; podobnie Janicaud wdaje się w fundamentalny spór z Lacoue-Labarthe'm wokół tegoż interpretacji „Auschwitz" jako „cezury" i narodowego socjalizmu jako „narodowego estetyzmu"). Tu już nie chodzi o prosty z pozoru spór broniących i atakujących myśl Heideggera, obojętnie czy w całości – jak Farias, Ferry i Renaut wśród drugich, a Fédier i Pierre Aubenque wśród pierwszych – czy też w jej fragmencie, jak Derrida i Lacoue-Labarthe, starający się ocalić późnego, nie-metafizycznego Heideggera. Chodzi tu raczej o głęboki spór pośród tych, którzy uważali i nadal uważają dziedzictwo Heideggera za swoje, pozostając z nim w twórczym – krytycznym – dialogu od wielu lat. Myśliciele w różnym stopniu związani z jego myślą, w różnym stopniu od niej uzależnieni bądź w stosunku do niej zadłużeni, rozgrywają własną partię, a świadczą o tym zwłaszcza książki Lyotarda i Janicaud, w których pierwszy dystansuje się od Derridy i Lacoue-Labarthe'a, a drugi od Lacoue-Labarthe'a. Obóz „heideggerystów" staje się coraz bardziej heterogeniczny i mozaikowy, jak nigdy przedtem zróżnicowany, podzielony i uwikłany w wewnętrzne kontrowersje; „myśl '68", zmuszona przez okoliczności w dużej mierze zewnętrzne, sięga do swoich podstaw indywidualnie i na własną rękę, nie zwiera wspólnych szeregów, bo takich szeregów nie ma i nigdy nie miała – jak chcieliby określający ją wspólnym mianem „nietzscheanistów" i „heideggerystów" – lecz raczej różnicuje się, wzajemnie kwestionuje i poddaje badaniu.

Tradycyjny motyw człowieka i dzieła w przypadku Heideggera i dyskusji wokół niego nabiera szczególnej wagi. Janicaud przypomina zdanie z *Gelassenheit*: „Im większy jest mistrz, tym pełniej jego osoba znika za jego dziełem". Wobec autora *Mowy rektorskiej* stajemy bezradni i szukamy odpowiedzi, bowiem tradycyjny podział i tradycyjne (literackie i filozoficzne) analizy wydają się trudne do zastosowania. Pisze Janicaud:

> Ktoś mógłby argumentować w następujący sposób: „W takim świetle wszystko uzyskuje nową jasność. *Heidegger jest wielki wtedy, kiedy bierze się za filozofię* i kiedy, na swój sposób, bierze na siebie ciężar fundamentalnych pytań. Heidegger natomiast był mały wtedy, kiedy pozwolił sobie być orędownikiem – w sposób najgorszy z możliwych – i pozwolił, aby wzięły go w pułapkę okoliczności, które miał nadzieję wykorzystać". Stanowisko to jest zwodnicze: jest rozsądne, proste i – w sprawach zasadniczych – zdecydowane. (...) Dlatego istnieje pokusa (i wydaje się, że jest ona całkiem uzasadniona) powrotu do tradycyjnej linii podziału, która pozwala *filozofom filozofować w spokoju na temat wszystkiego, co u Heideggera jest filozoficzne, a historykom i politologom podnosić pytania w kwestii aberracji jego politycznego zbłądzenia*, niezależnie od tego, jak długo miałoby ono trwać.[94]

Janicaud, niestety, nie komentuje tej potencjalnej argumentacji; nie stara się również jej zbijać. A jest to dla mnie moment kluczowy. Właściwie dlaczego, przypomnijmy pytanie stawiane wcześniej przy okazji rozważań o Rorty'm, filozofowie nie mogą zająć się filozofią, a historycy „okresem rektoratu", uwikłaniem politycznym, niezależnie od tego, czy trwać ono miało dziesięć miesięcy czy dziesięć lat? Dlaczego filozofowie wchodzą w drogę historykom i politologom, starając się ich wyręczyć w dokładnej analizie, popartej skrupulatnymi badaniami archiwów? Ano dlatego, jak się zdaje, że ci ostatni stają wobec sprawy Heideggera właściwie bezradni. I chyba nikt nie wyraził tej bezradności lepiej niż Hugo Ott, właśnie dokładny i skrupulatny historyk, autorytet w dziedzinie biografii Heideggera i nieodzowny punkt odniesienia we wszystkich dyskusjach:

> Zasługa Fariasa polega na zebraniu nowych źródeł i ich pozytywistycznym przesortowaniu. Mnogości faktów. Autor zaczyna się jednak szybko gubić w miejscach, gdzie rozpoczyna się próba interpretacji, przede wszystkim zaś tam, gdzie trzeba by rozjaśnić związek pomiędzy polityczną praktyką i myśleniem Heideggera. *A tego właśnie oczekiwać można byłoby od filozofa.*[95]

Albowiem jest tak, i uznają tę kwestię wszyscy uczestnicy dyskusji z wyjątkiem ortodoksyjnych heideggerystów (Fédier, Aubenque), że „okres rektoratu" jest okresem ściśle filozoficznym, a *Rektoratsre-*

---

[94] Dominique Janicaud, *L'ombre de cette pensée*, *op. cit.*, s. 155-6, kursywa moja – M.K.

[95] Hugo Ott, *Drogi i bezdroża*, *op. cit.*, s. 428, kursywa moja – M.K.

de, jak staraliśmy się pokazać, jest tekstem filozoficznym (i politycznym zarazem!) *par excellence*. Fakt, iż książka Fariasa wzbudziła ogólnofilozoficzną dyskusję we Francji potwierdza ten fakt socjologicznie – przecież w porównaniu z filozofami historycy pozostali niewzruszeni.

Wielki Heidegger-filozof i mały Heidegger-człowiek jest rozwiązaniem nie do pomyślenia. Pytamy bowiem o wielkiego filozofa, który oddaje swoją wielką filozofię na użytek małych, ideologicznych celów – sprowadza swoją myśl do najmniejszego wspólnego mianownika z nazizmem; robi z niej karykaturę. I doprawdy nie wiadomo, która interpretacja stawia Heideggera w lepszym świetle: ta, wedle której jego mowa rektorska jest pełnym oddaniem swojej myśli na potrzeby narodowosocjalistycznej rewolucji czy też ta, wedle której mowa ta funduje nowe miejsce filozofa i filozofii w nowych Niemczech. Pytamy zatem cały czas nie o filozofa i człowieka, czy o dzieło i biografię, lecz o dzieło samo w swoich różnorodnych wcieleniach, z których jedno przyjęło ono w latach 1933-34 i później. I dokładnie jak na dzieło patrzą na tamten okres francuscy pisarze – poświęcając mu niestrudzoną energię i zapisane kartki papieru. Podobnie ja nie pytam tu o entuzjazm człowieka wygłaszającego *Mowę rektorską*, lecz o entuzjazm filozofa wyrażony w wysublimowanych filozoficznych konstrukcjach, znajdujących filozoficzne uzasadnienie dla odbywającej się właśnie rewolucji. Faktem jest, że „osoba mistrza znika za dziełem", lecz cóż pozostaje, jeśli z filozoficznego punktu widzenia najbardziej obciążającymi punktami staje się samo dzieło (w swoim drobnym fragmencie, wręcz szczególe, co trzeba cały czas podkreślać)? Pozostaje dyskusja, której podejmują się sami zainteresowani, filozofowie właśnie. Jest trochę chyba i tak, jak napisał Lyotard w *Heidegger et 'les juifs'*: „dla myśli o tej wielkości, okoliczności nigdy nie są łagodzące."[96] *Noblesse oblige*, powiada się; nie tylko szlachectwo, ale i filozoficzność zobowiązuje, ale to już kolejny motyw, o którym chcemy tu pisać.

Filozofowie otoczeni byli do niedawna specyficzną aurą od samych swoich greckich początków. Wielcy filozofowie otoczeni byli wielką i specyficzną aurą, aurą niemal religijną czy mistyczną, aurą moralną, którą wyśledzić można wstecz aż do etosu Sokratesa i filo-zofii. W filozofii bowiem nie tylko liczyły się propagowane twierdzenia i idee; liczyła się również postać samego filozofa, który wreszcie, po licznych perypetiach, stał się przedmiotem pewnej

---

[96] Jean-François Lyotard, *Heidegger and 'the Jews'*, *op. cit.*, s. 63.

(intelektualnej) czci, jaką obdarza się zgoła świętych.[97] Filozof w pewnym momencie stał się nie tylko wypowiadającym pewne mniej czy bardziej ogólne tezy filozoficzne – ale stał się zarazem świeckim wzorem i świeckim autorytetem w dziedzinie moralności, zwłaszcza od czasu, gdy zajął miejsce kapłana jako autorytet kulturowy.[98]

Dokładnie w takim świetle widział siebie Martin Heidegger. Dokładnie taką rolę sobie przypisywał – świeckiego Mesjasza, świeckiego – bo filozoficznego – Zbawiciela; rola taka nie była zresztą obca w niemieckiej tradycji ani Fichtemu (a wystarczy zajrzeć do jego *Mów do narodu niemieckiego*), ani Heglowi (zwłaszcza młodemu), ani Nietzschemu, ani później już na gruncie francuskim Kojève'owi (w krótkim co prawda okresie). I dokładnie taką rolę uważam za niebezpieczną i dziecinną, naiwną i zbędną. Dokładnie przeciwko takiemu mesjanistycznemu sposobowi pojmowania siebie przez filozofa i takiemu prometejskiemu jego autowizerunkowi pisana jest ta książka (między innymi, rzecz jasna). Pytania o Heideggera są pytaniami o całą filozoficzną profesję, paradoksalnie jednak tylko niektórzy jej uczestnicy zdają sobie z tego faktu w pełni sprawę. Jak napisał Richard Bernstein, „jednym z podstawowych powodów, dla których Heideggera zaangażowanie w nazizm jest tak prowokujące dla myśli jest taki oto, iż kwestionuje ono pytanie Sokratesa – zmusza nas do zapytania o relację między filozofią a pytaniem 'jak powinno się żyć'."[99] Pytania filozofa i pytania o to, „jak powinno się żyć" były bowiem zawsze ściśle związane (jeśli pominąć, rzecz jasna, filozofię pozytywistyczną, neopozytywistyczną, fenomenologię etc. etc., której stawianiu takich pytań przeszkadzały pretensje do obiektywności i naukowości, wyrażane skrótowo przez Husserla w tytułowym ideale *Philosophie als strenge Wissenschaft*). Ta specyficzna aura w największym stopniu otaczała właśnie „wielkich filozofów", klasyków. A Heidegger stał się

---

[97] Dzisiaj na przykład powiada Richard Rorty (w recenzji z książki Victora Fariasa), iż „jedynym powodem, dla którego dobry charakter moralny jest ważniejszy u profesorów filozofii niż u profesorów innych dyscyplin jest fakt, że często używamy nazwy 'filozofa' jako nazwy idealnego człowieka: takiego, który idealnie łączy *wiedzę* i *dobroć*, refleksję i przyzwoitość". A przecież w jego ujęciu filozofowie to jedynie „ludzie, którzy piszą np. o Platonie, Arystotelesie, Kancie i Heglu, albo o zagadnieniach, które oni dyskutowali"... Richard Rorty, *Taking Philosophy Seriously*, *op. cit.*, s. 33.

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

[99] Richard Bernstein, *The New Constellation.The Ethical-Political Horizons of Modernity/Postmodernity*, Cambridge, MA: The MIT Press, 1992, s. 85.

takim klasykiem już za życia, w latach sześćdziesiątych we Francji (i w seriach klasyków był tam wydawany).

Wiek dwudziesty był – wciąż jest – wiekiem niezwykle traumatycznym, bolesnym; wymagał ciągłych wyborów między skrajnymi możliwościami politycznymi i społecznymi, między przeciwnymi obozami, zwalczającymi się, jakby to ujął Kojève, „na śmierć i życie". Był zarazem wiekiem zdominowanym przez politykę i wielkie spory ideologiczne. Filozofia, chcąc nie chcąc, została w owe wielkie spory wciągnięta, zwłaszcza po wybuchu rewolucji rosyjskiej. Nie wymagano od filozofów, aby pisali (jak Bertrand Russell) traktaty o tym, „dlaczego nie jestem chrześcijaninem?" – ideologiczne ciśnienie rodziło raczej konieczność pisania (i decydowania) o tym, „dlaczego jestem/nie jestem komunistą, marksistą, narodowym socjalistą", bądź dlaczego nie chcę mieć nic wspólnego z imperializmem, rasizmem, nacjonalizmem, kolonializmem; na porządku dziennym filozofii i filozofów stawały pytania o burżuazję i proletariat, władzę dla mas i dyktaturę, wolność w Trzecim Świecie, „humanizm i terror", uzasadnioną przemoc rewolucyjną i nieuzasadnioną przemoc imperialistyczną etc. etc. Było tak w wolnym świecie Zachodu i było tak za Żelazną Kurtyną. Od wybuchu rewolucji 1917 roku francuscy intelektualiści patrzyli na Rosję, gdzie Marc Chagall był ministrem, Majakowski sławił Lenina, a Eisenstein kręcił „Pancernika Potiomkina" – to tam były prawdziwe zadania, prawdziwe, realne, bezpośrednie zaangażowanie w realizację marzeń o stworzeniu nowego człowieka, nowego ładu społecznego, wręcz nowej religii... Francuski intelektualista, w tym często również francuski filozof, był człowiekiem sprawiedliwym w czasach sprawy Dreyfusa, walecznym awanturnikiem w Hiszpanii w latach trzydziestych, bojownikiem *Résistence* w latach czterdziestych, stalinistą w pięćdziesiątych, maoistą w sześćdziesiątych, a obiekt jego miłości zmieniał się wraz z upływem czasu i kolejnymi rewelacjami historycznymi: po Rosji była Kuba, potem Wietnam, a następnie Chiny. W oderwaniu się od komunizmu pomogła Francuzom Algieria (kiedy francuska partia komunistyczna odmówiła poparcia niezależności francuskiej kolonii); nienawiść do Europy świetnie uosabiał Frantz Fanon, dając natchnienie całemu generacyjnemu zwrotowi w stronę Trzeciego Świata. Można by się zastanowić, czy przypadkiem u niektórych dzisiejszych myślicieli końcowym etapem tej skomplikowanej i wielopokoleniowej trajektorii nie jest dzisiaj – zwłaszcza w USA – postać zaangażowanego dekonstruktywisty, lacanisty, foucaultysty, „nowego historycysty" czy feministy?[100]

[100] Jakże inaczej – w bliski mi sposób – widzi „zadania" czy „powołania" dzisiejszego filozofa i socjologa Zygmunt Bauman: „Jest powołaniem zarówno filozofów jak

Przypominamy te zawiłości, które bynajmniej nie ograniczały się do samej Francji, aby zwrócić uwagę na radykalne wybory, przed którymi stawali filozofowie. Filozofowanie nie było „niewinne" (jak powiedział Georges Bataille o literaturze[101]); było winne jak pewnie w żadnym innym wieku, bowiem nie rozgrywało się, bo rozgrywać się nie mogło, w spokojnej atmosferze uczonych dysput. Szczęśliwi byli, powiedzmy skrótowo i umownie, logicy, od których upolityczniony i zideologizowany świat nie mógł wymagać tyle, co od humanistów *par excellence*. Humanistyka stała się na wiele dziesięcioleci polem bitwy, przyjmując często bitwy reguły, bitwy zwyczaje i konsekwencje. (Nieprzypadkowo nawiązujemy tu do tego, co Michel Foucault nazwał „politycznego modelem polemiki": „Polemika definiuje przymierza, rekrutuje zwolenników, jednoczy interesy czy opinie, reprezentuje jakąś partię; ustanawia przeciwną stronę jako wroga, poplecznika przeciwstawnych interesów, z którym trzeba walczyć do chwili, w której wróg ów zostanie pokonany i albo się podda, albo zniknie", dużo w niej gestów – „anatemy, ekskomuniki, potępienia, bitwy, zwycięstwa, klęski to tylko sposoby mówienia"[102]). I kiedy dzisiaj Janicaud powiada, iż „na szczęście, nasze filozoficzne konflikty (we Francji) są mniej krwawe niż wojny religijne", to ma oczywiście rację – tym niemniej wiek dwudziesty dla filozofii był czasem niezwykle wymagającym. Liczyło się miejsce filozofa w społeczeństwie, liczyła się moralna aura wokół jego osoby.

---

i socjologów ugłośnianie milczeń, uwidocznianie tego, co niedostępne oku, unamacalnianie tego, co się dłoniom wymyka lub czego dłonie dotknąć nie chcą, lub czasu nie mają. Jest ich zadaniem, by nie pozwolić dusić w zarodku żadnej z możliwości, jakie niezbywalna wolność ludzka zawiera, by szanse ludzkie nie pojawiały się na świat martwo urodzone, by nie wygłaszali mów na ich pogrzebach ich oszczercy i bierni świadkowie ich zagłady – zbrojni po zęby nadzorcy i złotouści kapłani historycznej, społecznej, kulturalnej czy jakiejkolwiek innej konieczności. Wypada filozofom i socjologom obnażać fałsz obietnic kojącej pewności i przytulnego ładu, które zapraszają do totalitarnych lochów mamiąc mirażem wyzwolenia; wykpiwać pochwałki handlarzy jedynego i patentowanego sensu, co to chełpią się, że na dworze absolutnej prawdy pobywali i ze stołu ostatecznej mądrości jedli...". Heidegger, i nie tylko on, nie podpisałby się w interesującym nas tu okresie pod żadnym z tak ujmowanych „powołań" filozofa... Zob. Zygmunt Bauman, *Spór o ponowoczesność*, [w:] *Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności*, Toruń: Wydawnictwo UMK, 1995, s. 29.

[101] Powiada Bataille w *Przedmowie* do *Literatury i zła* (Kraków: Oficyna Literacka, 1992, s. 17-18): "Literatura nie jest niewinna i nadszedł wreszcie czas, by uznała swoją winę. Jedynie czyn posiada prawa. (...) Literatura powinna wreszcie przyznać się do winy".

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

We Francji Heidegger był taką specyficzną aurą otoczony od czasów *Listu o 'humanizmie'* po późne lata osiemdziesiąte. Jak można by umieścić w czasie początki „pytań o Heideggera" po pierwszych dwóch okresach dyskusji w latach czterdziestych i sześćdziesiątych? W 1983 roku została wznowiona w Niemczech *Mowa rektorska* wraz z pochodzącymi z 1945 roku *Faktami i myślami*, przedstawiającymi Heideggera interpretację zdarzeń. Następnie Otto Pöggeler, autor „oficjalnej" książki (*Der Denkweg Martin Heideggers* z 1963 roku), poniekąd przez Heideggera „autoryzowanej", zaczął kwestionować utrzymywaną do śmierci Heideggera wersję wydarzeń i linię interpretacyjną.[103] Równocześnie Hugo Ott prezentował w licznych, rozsianych po różnych miejscach tekstach wyniki swoich badań. Zarazem wychodziły kolejne tomy pism Heideggera z tamtego okresu. Wiadomości o pracach prowadzonych przez Victora Fariasa przenikały stopniowo do Francji (pamiętajmy, że książki Derridy i Lacoue-Labarthe'a o Heideggerze ukazały się tuż *przed* wybuchem *l'affaire Heidegger*). Coraz trudniej było myśleć o tradycyjnym związku filozofii i pytania „jak powinno się żyć" w przypadku Heideggera z pierwszej połowy lat trzydziestych. Kolejne fakty z życia i kolejne fragmenty dzieła, wraz z upływem czasu, zamieniały powoli ilość w jakość... Książka Fariasa, ten *electrochoque philosophique* (jak napisał Janicaud), stawiała właściwe pytania we właściwym miejscu i czasie, dając początki filozoficznemu ładunkowi, który pewnie inaczej też by wybuchł, choć może od innego zapalnika.

Na ile pytanie o przecenienie roli filozofii w maju 1933 roku i później zostało postawione przez uczestników debaty? Philippe Lacoue-Labarthe w głośnym tekście *La transcendance finite/s dans la politique* z 1981 roku przypomina, że Heidegger sprowadził całą egzystencję do filozofowania, całą praktykę – do uprawiania filozofii; *Mowa rektorska*, w której głównym tropem jest nadanie nadmiernej wartości filozofii, jest wedle niego równocześnie oznaką przynależności Heideggera do metafizyki.[104] Jak już wspominaliśmy, wiedza, nauka, filozofia mają za zadanie kierowanie duchową misją narodu niemieckiego. Polityka schodzi w tej wizji na drugi plan – filozofia po prostu *jest* polityką *tout court*. Hans-Ge-

---

[103] Zob. *Afterword* do drugiego wydania, Otto Pöggeler, *Martin Heidegger's Path of Thinking*, trans. D. Magurshak & S. Barber, Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1987, s. 259-288. Powiada tam między innymi: „Czy to nie poprzez pewną określoną orientację swojego myślenia Heidegger popadł – i to wcale nie przez przypadek – w bliskość narodowego socjalizmu i tak naprawdę nigdy od tej bliskości się nie uwolnił?" (s. 272).

[104] Zob. Philippe Lacoue-Labarthe, *Transcendence Ends in Politics*, *op. cit.*, s. 290.

org Gadamer w tekście *Z powrotem z Syrakuz?* powiada rzecz następującą: w 1933 i 1934 roku Heidegger uważał, że „spełnia swoje marzenie i wypełnia swoją najgłębszą filozoficzną misję",[105] później natomiast uważał, że brał udział w rewolucji, która okazała się rewolucją nieudaną. Czy czuł jakąkolwiek odpowiedzialność za wszystkie potworne konsekwencje dojścia Hitlera do władzy – nowe barbarzyństwo, ustawy norymberskie, terror, wojnę czy obozy zagłady? „Odpowiedź jest jednoznaczna: nie czuł. Wszystko to było jedynie nieudaną rewolucją, a nie wielkim odrodzeniem opartym na duchowej i moralnej sile narodu, o którym Heidegger marzył i za którym tęsknił jako za przygotowaniem nowej religii ludzkości."[106] I nie jest tak, jak przez lata wierzono, powtarzając wersję prezentowaną przez Heideggera, że wycofał się on i zrezygnował z rektoratu stwierdziwszy niemożność działania. Jest chyba raczej tak, jak piszą zwłaszcza niemieccy komentatorzy, Hugo Ott i Jürgen Habermas – odwołując się do wielkiego „rozczarowania" Heideggera. Rozczarowanie owo brało się z niemożności kierowania „ruchem, który doszedł wówczas do władzy": ruch ów okazał się o wiele mniej radykalny – i oporny na intelektualne wpływy – niż Heidegger przypuszczał. Rozczarowanie brało się z różnic między „idealną" i „prywatną" wersją narodowego socjalizmu, a jego wersją realną, budującą nowy porządek w Niemczech lat trzydziestych. Rzeczywistość narodowosocjalistyczna nie dorastała do Heideggerowskiego ideału, który został mu powierzony jako najcenniejszy sekret przez historię bycia. To nie Heidegger pobłądził, powie Ott, nie on wybrał złą czy boczną drogę: „dla samego Heideggera nie było tu żadnego błądzenia, zbłąkania czy zgoła błędu – jego słowo jest prawdą. Chodzi tu tylko o niezrozumienie u słuchaczy, jedynie i wyłącznie."[107] Wykonawca zadania wypełnienia historycznej misji – zesłanej przez historię bycia – „Führer", którego za zadanie miał Heidegger „prowadzić" (by odwołać się do tytułu artykułu Otto Pöggelera, *Den Führer führen?*), zawiódł i rozczarował. Führer nie przyjął przypisywanej mu przez Heideggera roli, nie dorósł do duchowego zadania, o którym ten ostatni mówił w swojej mowie rektorskiej.

Ów motyw rozczarowania filozofa, który nie jest w stanie kierować wydarzeniami politycznymi – nie jest w stanie kierować świadomością rewolucji – przewija się wielokrotnie u Jürgena Habermasa. Posłuchajmy, co powiedział on w wywiadzie z Peterem Dewsem:

---

[105] Hans-Georg Gadamer, *Back from Syracuse?*, „Critical Inquiry", Winter 1989, vol. 15, no 2, s. 428.

[106] *Ibidem*, s. 429.

[107] Hugo Ott, *Martin Heidegger. W drodze ku biografii, op. cit.*, s. 190.

> Musi Pan zrozumieć, że on [Heidegger] naprawdę walczył na froncie. Miał ten zwariowany pomysł, że jako duchowy przywódca może stanąć na czele całego ruchu (...) lecz teraz spotkało go rozczarowanie. Cóż miał zrobić? Biorąc pod uwagę strukturę osobowości Heideggera, rozwiązaniem było zinterpretowanie tego, co się zdarzyło jako obiektywny, fatalny błąd, błąd, za który nie jest on już odpowiedzialny jako osoba – błąd, który ujawnił się jak przeznaczenie w Sofoklejskiej tragedii.[108]

Jak widzimy, w ujęciu Habermasa (któremu notabene jest wierny od czasów studenckiej recenzji z *Wprowadzenia do metafizyki* w 1953 roku po paryskie wykłady o „filozoficznym dyskursie nowoczesności" z lat osiemdziesiątych[109]) rozczarowanie Heideggera nie przyszło z racji okrucieństwa czy barbarzyństwa „ruchu" – przyszło z racji niezależności rewolucji od filozoficznego wpływu Heideggera, jego całkowitej – jakże by inaczej? – hermetyczności i nieprzemakalności na filozoficzne uzasadnienia. Filozoficzny i historyczny moment, do którego został stworzony on i jego filozofia, bezpowrotnie minął: pozostało przekonanie o powszechnodziejowym znaczeniu i metafizycznej wadze nazizmu – do końca, po jego kres, a nawet później. Narodowa rewolucja z globalnego ruchu skierowanego przeciwko nihilizmowi – staje się w interpretacji rozczarowanego Heideggera jedynie charakterystycznym przejawem nihilizmu.[110] Uprzywilejowany dostęp filozofa do prawdy nie zostaje w żaden sposób zakwestionowany tym fatalnym „błędem", który „przydarzył" się myśli Heideggera – bowiem błąd ów został umieszczony w wielkiej historii bycia jako obiektywne zdarzenie, na które filozof jako część tego świata wpływu do końca nie ma i mieć nie może. Heidegger, jak wiadomo, nigdy nie odwołał swoich wypowiedzi, zwłaszcza i przede wszystkim *Mowy rektorskiej* (nigdy nie powiedział, jak Knut Hamsun w swoim duchowym testamencie, *Na zarośniętych ścieżkach*: „mój ojciec także miał kiedyś obiecującego syna. (...) Ale nie popadajmy w tragizm, my, którzyśmy zawiedli"). Lecz jak to komentuje Hugo Ott, „któż bowiem jest w stanie oprzeć się wizjonerskiej przemocy? Czy kiedykolwiek została odwołana choćby jedna sentencja wyroczni delfickiej? Czy kiedykolwiek jakieś bóstwo się pomyliło, zamieszkując na miejscu bycia

---

[108] Jürgen Habermas, *Life-Forms, Morality and the Task of the Philosopher*, [w:] Peter Dews (ed.), *Autonomy and Solidarity. Interviews*, London: Verso, 1986, s. 195-196.

[109] Zob. Jürgen Habermas, *On the Publication of the Lectures of 1935*, [w:] *The Heidegger Controversy: A Critical Reader*, ed. Richard Wolin, *op. cit.*, oraz *The Philosophical Discourse of Modernity. Twelve Lectures*, trans. F. Lawrence, Cambridge, MA: MIT Press, 1987.

[110] Zob. Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, *op. cit.*, s. 159.

i zsyłając w swój lud udział swojej istoty? Jeśli jednak lud nie potrafi sprostać swemu losowi, wkracza na manowce, otacza go ciemność, zewsząd wdziera się mrok. Lecz jak można przypisywać winę myślicielowi, który dotarł w pobliże miejsca, gdzie przebywa bycie?."[111]

Być może najostrzejszy w swoich wypowiedziach o Heideggerze – i o tych zarazem, którzy wobec niego nie są wystarczająco krytyczni, a więc o Derridzie i Lacoue-Labarthe'cie – jest Jean-François Lyotard. Jak wygląda jego reakcja na teksty Heideggera z okresu rektoratu (bo do innych właściwie się nie odwołuje)? Wróćmy do motywu przeceniania roli filozofii. „Heidegger nie był takim nazistą jak Rosenberg, Krieck czy Goebbels (...) sięga on, nawet rzuca się wściekle, *o wiele dalej niż nazizm, daleko poza niego*."[112] Ci „ludzie ograniczeni w swoim myśleniu" – jak o nazistach w wywiadzie dla „Der Spiegel" mówił Heidegger – oraz *Volk*, potrzebowali gruntującej wiedzy, którą mógł im dać tylko on, Heidegger, „mędrzec, przewodnik i strażnik bycia w jego prawdzie."[113] Podstawowe pytanie mogłoby brzmieć zatem tak: jeśli Heidegger mówi o „wewnętrznej prawdzie" – a więc prawdzie nieujawnionej i ukrytej – oraz o „wielkości" (*inner Wahrheit und Größe dieser Bewegung*), to nie może chyba mówić o partii narodowosocjalistycznej; mówi chyba o jakimś autentycznym nazizmie, a nie o tym, co dzisiaj przedstawia się jako nazizm, a co z jego „wewnętrzną prawdą" i „wielkością" nie ma nic wspólnego. Zachodzi więc pytanie, czy ruch ów wie, że potrzebuje „wiedzy", która nim pokieruje w kierunku, jaki przyznaje mu historia bycia, czy wie, że potrzebuje przyszłości i przeszłości, duchowego miejsca w otwierającej się właśnie nowej erze ludzkości i duchowej tradycji, z której wyrasta? Nie, otóż ruch tego nie wie i wiedzieć nie chce. Jego prawdę i jego wielkość zna tylko Martin Heidegger, i podkreśli ją niemal dwadzieścia lat później w wydaniu *Wprowadzenia do metafizyki*. Jak to ujął Lacoue-Labarthe: „w 1933 roku Heidegger nie pomylił się. Jednak w 1934 roku już wiedział, że popełnił błąd. Nie tyle błąd co do prawdy nazizmu, co raczej w kwestii jego rzeczywistości. 'Ruch' pozostał głuchy na jego namaszczone zalecenie..."[114] Jednak w żaden sposób nie można się z nim zgodzić, kiedy, skracając i parafrazując, powiada, że Heidegger przecenił nazizm i pyta: *Lecz kto* – w tym wieku, w obliczu bezprecedensowych, powszechnodziejowych transformacji, które miały miejsce i w obliczu lewicowych czy prawicowych radyka-

---

111 Hugo Ott, *Martin Heidegger. W drodze ku biografii*, *op. cit.*, s. 133.
112 Jean-François Lyotard, *Heidegger and 'the jews'*, *op. cit.*, s. 65.
113 *Ibidem*, s. 92.
114 Philippe Lacoue-Labarthe, *Heidegger, Art and Politics*, *op. cit.*, s. 20.

lizmów różnych projektów rewolucyjnych – *nie został oszukany*? (nabrany, ogłupiony, wystrychnięty na dudka, okpiony, zwiedziony, zaprowadzony na manowce, wyprowadzony w pole etc. etc.).

Lacoue-Labarthe podaje długą listę, z prawa i z lewa, tych, którzy zostali oszukani czy też dali się oszukać: z jednej strony to Hamsun, Benn, Pound, Blanchot, Drieu la Rochelle, Brasillach, Céline, z drugiej Benjamin, Brecht, Bataille, Malraux, Sartre. Lista jest długa, choć można do niej dołożyć jeszcze kilka znaczących nazwisk (pewnie najbardziej kłuje tu w oczy brak Lukácsa), lecz nie ma na niej nazwisk filozofów o wadze porównywalnej z Heideggerem, jak się zdaje.[115] „Książę myśli", jak go nazwała Hannah Arendt w *Osiemdziesięcioletnim Heideggerze*, jest zdecydowanie największą postacią najmocniej kiedykolwiek przez totalitaryzm „oszukaną", by trzymać się określenia Lacoue-Labarthe'a.[116] Rację autora uznałbym za rację, powiedzmy, statystyczną, empiryczną: istotnie, byli wielcy i mali, którzy dali się „oszukać". Tylko co z tego faktu wynika dla „sprawy Heideggera"? Otóż dokładnie nic, bowiem racja statystyczna (tzn. zgodna z rozumowaniem, iż „zdarzyło się" to niejednemu) nie przechodzi w rację moralną, etyczną, czy jakąkolwiek filozoficznie istotną. Podobnie zresztą, jak argumentowanie, iż to „tylko" dziesięć miesięcy, albo „aż" dziesięć lat, bo przypomnijmy tu Krzysztofa Pomiana – wystarczyłby jeden dzień... Rzecz jasna, można pytać historycznie, co robili i z jakim skutkiem, w jakich okolicznościach i pod jaką presją, z jaką motywacją i dla jakich celów bądź korzyści, wymienieni przez Lacoue-Labarthe'a pisarze. Można by, co więcej, napisać o tym całą książkę. Z mojej perspektywy różnica zasadnicza jest jednak taka, iż Heidegger jest pośród nich jedynym filozofem o globalnych ambicjach, który z całą odpowiedzialnością wziął się – czy przyłączył – do „zmieniania świata"[117] od podstaw (bo przypomnijmy, iż w rewolucji chodziło o „kompletną przemianę niemieckiego *Dasein*"), układając do niego filozoficzno-metafizyczne uzasadnie-

---

[115] Pomimo obecności w tym wyliczeniu Sartre'a, i dopisanego przeze mnie Lukácsa, chciałbym ten pogląd utrzymać. Jeśli nawet wziąć pod uwagę opinię Herberta Schnädelbacha (z *Filozofii w Niemczech 1831-1933*), iż trzy najsilniej oddziałujące książki filozoficzne naszego stulecia to *Bycie i czas* Heideggera, *Historia i świadomość klasowa* Lukácsa oraz *Traktat logiczno-filozoficzny* Wittgensteina, to i tak różnica dodatkowa między Lukácsem a Heideggerem jest choćby taka, iż pierwszy podjął się jednoznacznej krytyki swojego stalinizmu oraz nigdy nie ukrywał w żaden sposób swojego weń uwikłania, czego o Heideggerze powiedzieć nie sposób.

[116] Zarówno w perspektywie światowej jak i francuskiej, miejsce i wpływy Sartre'a – jako filozofa – są niewspółmiernie mniejsze.

[117] A przypomina sentencjonalnie Krzysztof Pomian, że „jak się świat zmienia, to się rozumieć przestaje. I wtedy zaczynają się dziać rzeczy bardzo niedobre..." *Heidegger i wartości burżuazyjne*, *op. cit.*, s. 471.

nie. Hans Sluga, autor przywoływanej już tu rewelacyjnej książki o Heideggerze, w następujący sposób komentuje zachowanie niemieckich filozofów w Trzeciej Rzeszy:

> Możemy stwierdzić z całą pewnością, że filozofowie niemieccy, którzy zaangażowali się z całego serca w politykę w 1933 roku fatalnie zawiedli swój kraj. Zamiast przekonywać Niemców do zajmowania ostrożnego i nieufnego stanowiska (...) zachęcali ich do poparcia niepewnego, podejrzanego i autodestrukcyjnego ruchu politycznego. *Ich klęska nie była po prostu klęską osądu politycznego, ani nie była klęską moralną.* Filozofowie, którzy się tak mocno zaangażowali, nigdy nie pytali (...) jak powinni się zachować w tym „decydującym" momencie. *Chcieli być duchowymi przywódcami i nigdy nie zastanawiali się nad tym, czy jest to dobra droga.* (...) Naiwnie zakładali, że ich najbardziej pożyteczny wkład polegać ma na *pomocy w przyspieszeniu politycznej rewolucji.* [118]

Podsumowanie Slugi jest niezwykle błyskotliwe i trafia w sedno tego, o czym tu przez cały czas piszemy. Chodzi o aspiracje duchowego przywództwa rozgrywającej się rewolucji, chodzi o „konstruktywne" zastosowanie myśli, które powstaje w zaciszu filozoficznego gabinetu. Chodzi, w skrócie, zwyczajnie i po prostu, o zmienianie świata mocą filozofii, co staraliśmy się pokazać i u Kojève'a, i u Bataille'a (w jego części nazwanej przez nas heglowską, w przeciwieństwie do nietzscheańskiej), i u Sartre'a. A zatem, powracając do rozważań Lacoue-Labarthe'a, miejsce Heideggera pośród „tych, którzy dali się oszukać", jak to ujmuje, jest miejscem szczególnym i o tej szczególności nie możemy zapominać. Nie był to zwykły filozof i nie było to zwykłe zaangażowanie. Można tę sytuację oddać w następujący sposób, podążając za Lyotarda czterema regułami badania Heideggerowskiego *dossier*. Skrótowo rzecz ujmując, Lyotard uważa, że, po pierwsze, należy uznać wagę myśli Heideggera (równą „największej" myśli), po drugie, należy uznać, iż był on uwikłany w nazizm w sposób „rozmyślny, głęboki i w pewien sposób trwały."[119] Po trzecie, nie wolno wyeliminować z rozważań któregokolwiek z dwóch powyższych warunków zakładając, iż albo mało znaczący był nazizm, albo mało znacząca była myśl, zgodnie

---

[118] Hans Sluga, *Heidegger's Crisis. Philosophy and Politics in Nazi Germany*, *op. cit.*, s. 255, kursywa moja – M.K.

[119] Powiada Lyotard: „Słychać ten kompromis ze sobą w tekstach, które podpisuje, które wygłasza bez podpisywania, ale które dotarły do nas z przekonywującą wiarygodnością, tekstach zarówno politycznych jak i filozoficznych. Słychać go w milczeniach tych tekstów, i na ich marginesach. A szczególnie (...) w milczeniu zachowywanym na temat eksterminacji, z wyjątkiem jednego zdania, aż do samego końca (...) To milczące milczenie, które nie pozwala, aby można było cokolwiek usłyszeć. Milczenie ciężkie jak ołów". *Heidegger and 'the jews'*, *op. cit.*, s. 52.

z alternatywą: jeśli wielki myśliciel, to nie nazista; jeśli natomiast nazista, to nie wielki myśliciel. I wreszcie po czwarte i ostatnie, nie wolno dać się uspokoić przyznaniem współistnienia obydwu twarzy Heideggera – i zdiagnozowaniem rozszczepienia istniejącego między nimi.[120] Wniosek z powyższych reguł można wysnuć taki: nie wolno badać ani myśli Heideggera bez jej nazistowskich uwikłań, ani nazistowskich uwikłań bez samej myśli, a zarazem współistnienie owo (by przypomnieć bolesne zestawienia Catherine David: *Heidegger/nazi; pensée, shoah*; *philosophie, Führer*; *question de l'Être, Auschwitz*) nie może dawać spokoju, wzywając do refleksji. Pozostaje myślenie o splocie dwóch nierozdzielnych motywów, patrzenie na Janusowe oblicze Heideggera i myślenie o dzisiejszych konsekwencjach etycznych, politycznych i filozoficznych. Lyotard ujmuje motyw przeceniania filozofii, o którym tu piszę, wprost i bez dodatkowych zastrzeżeń: *Il y va de la réalisation d'une pensée*, chodzi o wprowadzanie myśli w czyn, a nie zwykłe, mniej czy bardziej przypadkowe przystąpienie do politycznego ruchu. I dalej, jeszcze dobitniej: *Sous le couvert de nazisme, le recteur „agit" la pensée de 'Sein und Zeit'*[121] (pozostawmy natomiast na boku niezwykle szeroko dyskutowany problem, na ile ów „recteur" wprowadza w życie „la pensée de 'Sein und Zeit'„, a na ile swoją filozofię tak jak widzi ją w maju 1933 roku i później. Kwestię różnic między myślą *Bycia i czasu* i myślą 1933 roku najbardziej drobiazgowo stara się pokazać Jacques Derrida na przykładzie losów słowa *Geist* (duch), oraz pary *geistich* i *geistige*: zastrzeżone w dziele z 1927 roku, wzięte w cudzysłów jako przynależne do metafizycznej rodziny słów, których należy unikać, powracają już w pierwszym zdaniu *Mowy rektorskiej* – w którym mowa przecież o „*duchowym* przywództwie"[122] – i powracają szeroko w tekstach z okresu rektoratu. Rzecz jasna, każde radykalne oddzielenie myśli Heideggera z roku 1933 i 1927 ma swoje polityczne konsekwencje, podobnie jak ich złączenie i oddzielenie od myśli po „zwrocie". Istnieje całe spektrum możliwości „uratowania" późnego Heideggera, jeśli uzna się go za myśliciela już dostatecznie niemetafizycznego). Wedle Lyotarda w zaangażowaniu Heideggera w ruch nazistowski nie ma koniecznego związku z *Byciem i czasem*, natomiast prawdą jest, iż książka ta pozwala, umożliwia – właśnie *permet* i właśnie *laisse possible* – jego zaangażowanie.[123] Jednak Lyotard, w odróż-

---

[120] *Ibidem*, s. 53.

[121] Jean-François Lyotard, *Heidegger et 'les juifs'. Conférence à Vienne et Fribourg*, Wien: Passagen Verlag, 1989, część vii.

[122] Martin Heidegger, *Mowa rektorska*, *op. cit.*, s. 365.

[123] Jean-François Lyotard, *Heidegger et 'les juifs'. Conférence à Vienne et Fribourg*, *op. cit.*, część vii.

nieniu od Derridy i Janicaud, nie przeprowadza szczegółowej analizy możliwych związków między myślą *Bycia i czasu* i myślą *Mowy rektorskiej*.

Dlaczego teksty Heideggerowskie z okresu rektoratu są dla Lyotarda szokujące? „Dobrzy apostołowie – powiada – drodzy profesorowie i dobre dusze odkrywają albo udają, że odkrywają, iż nie można walczyć o swoje cele – nawet jeśli są one nieskończenie szlachetne – w ważnej politycznej organizacji, czy to lewicowej, czy też prawicowej, bez poważnej zgody na następującą regułę: *ten, kto pragnie celu, pragnie również środków*. (...) Zatarg, przełożony na 'tendencję' czy 'frakcję', rodzi negocjacje, kłamstwa, manewry, ustępstwa, denuncjacje. Heidegger-nazista napotyka, bez większych skrupułów czy też, jak się zdaje, bez większej refleksji (makiawellowską) konieczność polityki, która czyni z tego, co *najlepsze*, jedynie to, co *najmniej złe*."[124] Parafrazując: Heidegger tak mocno pragnął celów, że godził się na środki. Akceptował pokrewieństwo z narodowymi socjalistami, niechby i tylko po to, aby być ich przewodnikiem... Jednak nie to jest najpoważniejszym zarzutem wedle Lyotarda. W całym Heideggerowskim *dossier*, jak powiada, *la charge la plus grave s'inscrit en pages blanches: le silence obstinée de Heidegger sur l'extermination.*[125] Albowiem milczenie o Zagładzie kwestionować ma znaczenie samej Heideggerowskiej dekonstrukcji.

Chciałbym na marginesie odnotować jeden punkt. Większość, przytłaczająca wręcz większość komentatorów francuskich dyskutuje zarazem o dwóch pozornie niezwiązanych – choć w gruncie rzeczy pozostających w głębokiej zależności filozoficznej – kwestiach: zaangażowaniu Heideggera i jego myśli w nazizm i jego milczeniu o Zagładzie. Jest dokładnie tak, jak to ujął powyżej Lyotard: najpoważniejszy zarzut wpisuje się w puste karty – to Heideggera uporczywe milczenie o eksterminacji Żydów. Kwestii tych nie da się do końca rozdzielić, jednak ponieważ druga z nich rodzi pytania równie obszerne co pierwsza, w tym studium postaramy się (choćby sprawiało to wrażenie niewrażliwości) o zajmowanie się pierwszym wątkiem, widząc zarazem ich głęboki związek. Nie ma chyba autora we Francji pośród wymienianych tu przez nas, który by o tym uporczywym, niewybaczalnym i nieznośnym milczeniu Heideggera nie pisał. Jest ono punktem kluczowym dyskusji Maurice'a Blanchota i Emmanuela Lévinasa; rozważań Lyotarda, Lacoue-

---

[124] Jean-François Lyotard, *Heidegger and 'the jews'*, *op. cit.*, s. 57, kursywa moja – M.K.

[125] Jean-François Lyotard, *Heidegger et 'les juifs'. Conférence à Vienne et Fribourg*, *op. cit.*, część viii.

-Labarthe'a i Janicaud. Przywołajmy tylko dwie wypowiedzi postaci, które znalazły się tu u nas dotąd trochę na marginesie rozważań, właśnie z racji wyeksponowania pierwszej kwestii kosztem kwestii drugiej, gdyby trzymać się tego podziału na zaangażowanie z jednej strony, a milczenie o Zagładzie z drugiej. Maurice Blanchot powiada tak: *c'est dans le silence de Heidegger sur l'Extermination qu'est sa faute irréparable.*[126] Podobnie Lévinas (tym razem w tłumaczeniu Barbary Skargi): „lecz zachowanie milczenia już w czasie pokoju na temat komór gazowych i obozów śmierci – mimo całego szeregu niezręcznych wyjaśnień – czyż nie świadczy to o głębinach duszy całkowicie niedostępnych dla współczucia i jakby przyzwoleniu na potworność?"[127]; dla Lyotarda milczenie Heideggera jest *absolu*[128], dla Lacoue-Labarthe'a z kolei stanowi ono *la faute irreparable* i jest po prostu *impardonnable.*[129] Choć jest to niezwykle istotny kontekst, jeszcze bardziej we Francji niż w Ameryce, celowo staram się pozostawić go na boku.[130]

Wracając do Lyotarda rozważań o Heideggerze, zauważmy na koniec, że właśnie tutaj, chociaż nie po raz pierwszy[131], autor frontalnie zaatakował dekonstrukcję, a w szczególności Jacquesa Derridę i Philippe'a Lacoue-Labarthe'a. Właśnie tutaj Lyotard zdaje się poszukiwać możliwości, a może wręcz argumentować za koniecznością takiej formy dekonstrukcji, która zrywałaby z Heideggerem – nie dlatego, iżby jego myśl miała być metafizyczna, lecz dlatego, iż myśl owa zawiodła w najważniejszym punkcie: w swojej zdolności kwestionowania, pytania, zdolności odpowiadania na

---

126 Maurice Blanchot, *Penser l'Apocalypse*, „Le Nouvel Observateur", *dossier*, *op. cit.*, s. 45.

127 Emmanuel Lévinas, *Comme un consentement à l'horrible*, „Le Nouvel Observateur", *dossier, op. cit.*, s. 48-49; *Diaboliczne daje do myślenia*, tłum. B. Skarga, *Aletheia*, *op. cit.*, s. 438.

128 Jean-François Lyotard, *Heidegger et 'les juifs'. Conférence à Vienne et Fribourg, op. cit.*, część ii.

129 Philippe Lacoue-Labarthe, *La poésie comme expérience*, Paris: Bourgeois, 1986, s. 167-168.

130 Notabene pisałem już o nim oddzielenie kilka lat temu, na marginesie rozważań o Lyotardzie w książce *Rorty i Lyotard. W labiryntach postmoderny* (Poznań: Wyd. Naukowe IF UAM, 1994), w rozdziałach „Znak historii (Lyotard, Rorty, Foucault)" oraz „Zatarg tragiczny (dylematy Antygony – dylematy postmoderny)".

131 Zob. zwłaszcza debatę, która nastąpiła po wygłoszeniu przez Lyotarda tekstu *Discussion: ou, phraser 'Après Auschwitz'* w Cerisy-la-Salle w 1980 roku na konferencji poświęconej myśli Derridy – w *Les fins de l'homme. À partir du travail de Jacques Derrida* (Paris: Galilée, 1981, s. 310-315), oraz dyskusje z tomu poświęconego myśli Lyotarda, *La faculté de juger* (Paris: Minuit, 1985). *Zatarg – différend* – Lyotarda z dekonstrukcją trwał już od początku lat osiemdziesiątych. *Heidegger et 'les juifs'* jest jego kolejnym etapem, notabene złagodzonym następnie wystąpieniem na konferencji w Wiedniu, do którego się tu odwoływaliśmy.

wezwanie, które Lyotard nazywa koniecznością „dekonstruowania i ponownego pisania."[132] Czym innym jest odwoływanie się do „ducha" i tkwienie w metafizyce (Derrida), czym innym jest błąd w odniesieniu do samego rygoru dekonstrukcji. „Milczenie o eksterminacji nie jest dekonstrukcjonistycznym lapsusem. Bądź jeśli nim jest, to sama dekonstrukcja jest co najmniej lapsusem; *powtarza* ona bowiem, na swój własny sposób, bardzo stare zapomnienie, które nie jest po prostu częścią filozofii, ale [całej] myśli europejskiej. (...) A zatem nie jest to już pytanie o to, czego brakuje w myśli (politycznej) Heideggera, aby zamienić ją w efektywną politykę, ale staje się pytaniem o to, *czego tej myśli brakuje po prostu po to, aby mogła myśleć*, czego jej brakuje, jako myśli, nawet w 'zwrocie'. (...) I nie jest to błąd ducha (ani błąd pracy), lecz raczej, powiedziałbym, *błąd dekonstrukcji, samej w sobie*."[133] Tego braku nie dostrzega Derrida. Lyotard uważa, że Heidegger ponosi odpowiedzialność za to, o czym „zapomina", albowiem to właśnie jego myślenie rozważa konsekwencje „zapomnienia" w tradycji zachodniej, konsekwencje „zapomnienia o bycie" (*Seinsvergessenheit*). Heidegger w ujęciu Lyotarda „przyłożył do eksterminacji nie tyle swoją rękę i nawet nie tyle swoją myśl, co swoje milczenie i to, co przez siebie nie-myślane."[134] Swój zatarg z Heideggerem, a pośrednio z *la déconstruction derridienne* wyraża w fundamentalnym rozróżnieniu filozoficznym i politycznym: czy pisać o tym, co zapomniane i wciąż zapominane w kategoriach bycia, czy w kategoriach Prawa (wiązanego z „żydami" pisanymi z małej litery). Po jednej stronie jest zapomnienie o byciu, po drugiej zapomnienie o Prawie: „to nie tylko różnica ontyczno-ontologiczna, o której nie przestaje się zapominać, ale również różnica między dobrem i złem, sprawiedliwością i krzywdą."[135] Gdzie można próbować znaleźć radykalną alternatywę dla Heideggerowskiej (i Derridiańskiej) dekonstrukcji? U pisarzy, którzy, jak powiada Lyotard, „nie zapominają o tym, że istnieje to, co zapomniane" – u Freuda, Benjamina, Adorna, Arendt i Celana, tych „wielkich nie-niemieckich Niemców, nie-żydowskich Żydów."[136] Myśl Heideggerowska okazała się wedle Lyotarda niewystarczająco dekonstrukcyjna: choć tak „niezwykła",

---

[132] Jean-François Lyotard, *Heidegger and 'the jews'*, *op. cit.*, s. 64.

[133] *Ibidem*, s. 76, kursywa moja – M.K.

[134] *Ibidem*, s. 82.

[135] Jean-François Lyotard, *Heidegger et 'les juifs'. Conférence à Vienne et Fribourg*, *op. cit.*, część viii.

[136] Jean-François Lyotard, *Heidegger and 'the jews'*, *op. cit.*, s. 92-93. Zobacz zwłaszcza niedawno wydaną książkę Lyotarda, *Lectures d'enfance* (Paris: Galilée, 1991), gdzie znalazło się miejsce na teksty o Joysie, Kafce, Arendt, Sartrze, Valéry'm i o Freudzie.

została uwiedziona/dała się uwieść/chciała dać się uwieść, w tak „zwykły" sposób tradycji, która zawsze oferuje się w najbliższym kontekście (została obalona przez *Verfellenheit*). Pytania Lyotarda dotyczą dokładnie odpowiedzialności myśli w obliczu polityki i totalitaryzmu; poszukują możliwości opierania się ekstremizmom i dogmatyzmom myśli – i znajdują te możliwości, jak zwykle u Lyotarda, poza filozofią (uderzenie w Heideggera jest przecież zarazem uderzeniem w całą filozofię i jej ograniczenia[137]); gdy architektura filozofii jest zrujnowana, pozostaje pisanie o ruinach, snucie mikrologii, na sposób melancholijnego Adorna.

Dominique Janicaud pisze wprost o przecenianiu potęgi myśli i roli, jaką może odegrać myśliciel: „myśliciel stał się całkowicie zaabsorbowany przewrotem czasu (...), a tymczasem całkowicie zboczył z drogi na ścieżki teraźniejszości. Wyjaśnia to być może dlaczego, w dalszych dziełach, Heidegger odwrócił to przecenianie w skromność i kruchość, które są równie przesadzone."[138] Aby zdać sobie sprawę z ugruntowania późniejszych przekonań Heideggera w kwestii roli i miejsca filozofa w bezpośrednim zmienianiu świata, wystarczy przeczytać pod tym kątem wywiad z „Der Spiegel". Wymiana zdań wygląda tam tak: „Der Spiegel": „Oczekujemy od filozofów pomocy, choćby tylko pomocy pośredniej, wskazówek na krętych drogach. I na to słyszymy: nie mogę wam pomóc". Heidegger: „Bo też nie mogę". „Der Spiegel": „To może zniechęcić nie-filozofów". Heidegger: „Nie mogę, bo zagadnienia te są tak trudne, że publiczne wystąpienia, kaznodziejstwo i rozdawanie cenzurek moralności byłoby sprzeczne z sensem zadania, jakie ma do spełnienia myśliciel (...)". „Der Spiegel": „Nie zalicza się pan do tych, którzy gdyby ich słuchano, potrafiliby wskazać drogę?". Heidegger: „Nie!"[139] Porównanie z latami 1933-34 tak, jak je ukazuje tom *Nachlese zu Heidegger* wypada wręcz nieprawdopodobnie. Myślę, że fragment powyższy po prostu w tym kontekście nie wymaga komentarza.[140]

Janicaud określa zarazem mianem „sprzeczności" bądź „nowej utopii" żądanie przez Heideggera dla siebie wyjątkowego miejsca, i wyjątkowego miejsca dla filozofii, w państwie, które wymaga bez-

---

137 Zob. David Carroll, przedmowa do Jean-François Lyotard, *Heidegger and 'the jews', Foreword. The Memory of Devastation and the Responsibilities of Thought: 'And let's not talk about that'*, *op. cit.*, s. xxiii.

138 Dominique Janicaud, *L'ombre de cette pensée*, *op. cit.*, s. 48.

139 Martin Heidegger, *Tylko Bóg mógłby nas uratować*, *op. cit.*, s. 390.

140 Dodajmy tylko na koniec ostatnie zdanie tego wywiadu-testamentu: „Dla nas, ludzi dzisiejszych, wielkość tego, co ma być ogarnięte myśleniem, jest zbyt wielka. *Możemy najwyżej trudzić się budowaniem wąskich i niedaleko sięgających dróg przejścia*". *Ibidem*, s. 393, kursywa moja – M.K.

warunkowego i ślepego posłuszeństwa. Podobnie naiwna i utopijna jest wiara Heideggera, iż mógłby „uduchowić nazizm" – gdyby podążyć szlakiem wytyczanym przez Jacquesa Derridę w *De l'esprit*.[141] W tym ujęciu Heidegger w *Samoutwierdzeniu się niemieckiego uniwersytetu* popełnia zarazem dwa błędy: sankcjonuje nazizm i – jednocześnie – czyni to gestem metafizycznym. Argumentację Derridy łatwo wyobrazić sobie po takim jej skrócie, jaki prezentuje on w rozmowie z Didier Eribonem: „w chwili, gdy jego dyskurs przyznaje się w sposób spektakularny do nazizmu (...) powraca Heidegger do słowa 'duch', którego zamierzał unikać; uchyla cudzysłów, którym je opatrzył. Ogranicza zakres destrukcji, którą sam wcześniej przeprowadzał. Podtrzymuje dyskurs metafizyczny i woluntarystyczny, który następnie zakwestionował."[142] Pomijając niuanse, w wypowiedzi tej zawarta jest z grubsza cała strategia przyjęta przez Derridę w stosunku do Heideggera z *Mowy rektorskiej*: Heidegger popada w metafizykę; najpierw czerpie ze słownika, który uprzednio wykreślił, a następnie słownik ten, jak i cały dyskurs metafizyczny, poddaje krytyce. „Drugi" Heidegger w taki oto sposób zostaje uratowany.[143]

Z mojego punktu widzenia – i w ramach prowadzonych w całej książce przeze mnie rozważań – Derrida nie ma wiele do powiedzenia o odpowiedzialności filozofa w „czasie marnym" oraz o prowokującym do refleksji związku filozofii i polityki w jego myśli. Szczegółowa analiza *Mowy rektorskiej* przeprowadzona na kartach *De l'esprit* ogranicza swój cel i zakres do wykazania jej metafizycznego skrzywienia. W osobie Heideggera wchodzi na scenę (dziejów) duch (*Geist*) – niewytrzebiony do końca, czekający na swój moment w kuluarach, wkracza teraz z pompą i w splendorze, celebrując zniknięcie cudzysłowu. Poniekąd to nie Heidegger, filozof, człowiek z krwi i kości, znajduje się na czele uroczystej procesji, można by pomyśleć czytając rozważania Derridy: „Na czele idzie duch, na szczycie, bowiem to on prowadzi przewodników. Idzie pierwszy, oczekuje i nadaje kierunek, którym należy podążać – zarówno *spiritus rector* (którego dyrektywy dzisiaj znamy lepiej) jak i tym, którzy podążają za nim."[144] Siłą rzeczy liczy się dla Derridy stwierdze-

---

[141] Zob. Jacques Derrida, *Of Spirit. Heidegger and the Question*, *op. cit.*, s. 39, gdzie pisze on o „uduchowieniu narodowego socjalizmu" i podjęciu ryzyka „uduchowienia nazizmu" w *Mowie rektorskiej*. "Uduchowienie" odsyła rzecz jasna do *Geist* i metafizyki.

[142] Jacques Derrida, *Heidegger, piekło filozofów, Heidegger dzisiaj*, *op. cit.*, s. 434.

[143] Zob. również tekst Jacka Migasińskiego, *Duch Heideggera* w „Aletheia", 1(4)/1990, s. 461-464.

[144] Jacques Derrida, *Of Spirit. Heidegger and the Question*, *op. cit.*, s. 34.

nie o „duchowym przywództwie" i „nieubłaganym zadaniu duchowym" – z akcentem, zupełnie inaczej niż w moich rozważaniach, nie na zadaniu i przywództwie, lecz na wszechmocnym – wszechdecydującym – przymiotniku „duchowy."[145] W duchowo-metafizycznej interpretacji Derridy, moje pytania – tak jak pytania bardzo wielu innych – po prostu nie są widzialne i nie są słyszalne.[146] W tym uniwersum na nie miejsca nie ma (dlatego warto czasem zmienić uniwersum, co radzą mu Ferry, Renaut czy Lyotard).

„Przyjdźcie do nas, a będziecie mogli przekuć waszą myśl w czyn"

Pisząc niniejszy rozdział wciąż miałem w pamięci wypowiedź Krzysztofa Pomiana, którą chciałbym przytoczyć tu w całości. Powiada on (w rozmowie z Cezarym Wodzińskim), rozważając relacje między filozofią i polityką, iż „sprawa stosunku filozofii do polityki stała się dla filozofii sprawą zasadniczą, zwłaszcza, że zorganizowane masowe ruchy polityczne takie, jak komunizm, faszyzm czy nazizm apelowały do filozofów: przyjdźcie do nas, a będziecie mogli przekuć waszą myśl w czyn, teoria stanie się siłą materialną gdy opanuje masy, itd. Te zorganizowane ruchy polityczne równocześnie domagały się od filozofów właśnie, by zostali niewolnikami, tzn. tego, by zrezygnowali z autonomii filozofii, by sprowadzili ją do roli narzędzia polityki. W tej sytuacji problem stosunku filozofii i polityki w XX wieku stał się problemem 'być albo nie być' filozofii. Albowiem tam, gdzie chodzi o autonomię filozofii, chodzi o samo jej istnienie. W moim przekonaniu francuska dyskusja spowodowana książką Fariasa rozmyła się w zbiór anegdot i znaczna część jej uczestników nie zauważyła nawet tego, co powinno było stanowić jej właściwe centrum. Tego, że chodzi również o być albo nie być filozofii, o jej autonomię wobec polityki, o to, czy filozofowie są od

[145] Ponadto, jeśli już czynię Derridzie zarzuty, to raczej za okrutne, niewrażliwe i ideologiczne uważam zestawianie Heideggera z Husserlem w ramach motywu „nie możemy zapominać o tym, co niektóre 'ofiary' pisały i myślały pod hasłem ducha i Europy w tym samym czasie". Głośny i wart dyskusji fragment Husserla *Kryzysu europejskiego człowieczeństwa* o Eskimosach, Indianach i Cyganach, włóczących się po Europie w jarmarcznych budach, którzy do niej nie należą, z pewnością niewiele pomaga Heideggerowi. Natomiast stara się zatrzeć oczywiste różnice między Husserlem i Heideggerem, których zatrzeć się po prostu nie da.

[146] Zob. zwłaszcza teksty z tomu *Of Derrida, Heidegger, and Spirit*, David Wood (ed.), Evanston: Northwestern UP, 1993.

tego, żeby zmieniać świat, czy od tego, żeby ten świat rozumieć, wiedząc, że te dwie czynności prawdopodobnie pozostają ze sobą w stosunku wzajemnego wykluczania się. Jak się świat zmienia, to się rozumieć przestaje."[147] Jest w tej wypowiedzi bardzo mi bliska optyka, i to nie tylko z perspektywy zagadnień tego rozdziału, ale w jakiejś mierze również i z perspektywy całej książki. Kiedy proponuję przeciwstawienie tekstualistów i wspólnotowców, nietzscheanistów i heglistów i przywołuję odpowiadające im – liczne przecież – opozycje istniejące w kulturze francuskiej, to pytam zarazem o nieznaną przyszłość tego zawołania: „przyjdźcie do nas, a będziecie mogli przekuć waszą myśl w czyn". Patrząc wstecz, staram się równocześnie patrzeć w przyszłość; pokazując przeszłe, bezpośrednie uwikłania myślenia filozoficznego w politykę, myślę o jej teraźniejszym i przyszłym zaangażowaniu. Autowizerunek filozofa jest tak zmienny, jak epoka, w której przychodzi mu pracować. Spojrzenie wstecz na powojenną kulturę intelektualną Francji daje szansę na dostrzeżenie wyostrzonych konturów owych spierających się ze sobą, opozycyjnych i anatagonistycznych autowizerunków. Uprawianie filozofii w tamtym miejscu i w tamtym czasie wymagało przyjęcia pewnej definicji siebie: napięcia towarzyszące takim wyborom widać we wszystkich prezentowanych tu dyskusjach. Daleko wciąż do uspokojenia sytuacji – jest może trochę tak, jak François Furet napisał o historyku Rewolucji Francuskiej: „Musi się określić. Zanim przystąpi do pracy, musi powiedzieć, z jakich pozycji zabiera głos, co myśli, czego szuka."[148] Zmieniają się punkty odniesienia – znaki wywoływane w toczących się dyskusjach: o przyjmowanym przez filozofa autowizerunku może świadczyć jego mniej czy bardziej przemyślany stosunek do Heideggera, ale i do Jacquesa Derridy, Sartre'a, Nietzschego czy Hegla. Spór o Heideggera jest również sporem o los pewnego wizerunku filozofa w kulturze, który z całą ostrością ujawnił się w okresie jego rektoratu.

W gruncie rzeczy mało istotne byłyby wszelkie rozważania na ten temat, gdyby były pisane *sub specie aeternitatis*. Jednak nie o historycznego Heideggera tu chodzi, i nie o historyczne dyskusje, a o żywe, dzisiejsze zmagania, jakie toczą się w filozofii z wykorzystaniem odległych w czasie uwikłań jednego z filozoficznych geniuszy. Starałem się nie ferować tu wyroków ani nie dawać jednoznacznych odpowiedzi. Chodziło mi może raczej o pewien rozległy kontekst pytań o miejsce filozofa w społeczeństwie (zwłaszcza filozofa w czasie historycznych przełomów), dla którego

---

[147] Krzysztof Pomian, *Heidegger i wartości burżuazyjne*, *op. cit.*, s. 471.

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

ośrodkiem dla myśli był akurat Martin Heidegger. We Francji postać Heideggera stała się kluczowa dla takich dyskusji (bądź przynajmniej dla takiej interpretacji tych dyskusji). Dla mnie z kolei sprawa ta jest jedynie kolejnym krokiem na drodze pytania i zastanawiania się. Wiele można by pokazać takich kroków, jednak ostatecznie ich wybór jest limitowany: wybieramy tych, a nie innych bohaterów, te, a nie inne książki, podsuwamy im wszystkim te, a nie inne pytania, zmuszamy do wypowiedzi na takie, a nie inne kwestie. Przemoc zawarta w takiej podróży po krainie myśli, przemoc immanentnie w niej zawarta, musi mieć jakieś uzasadnienie. Nie jest ona sztuką dla sztuki: zmuszam tu raczej interlokutorów, aby mówili mi o tym, o czym chcę ich usłyszeć. Wsłuchuję się w ich odpowiedzi i szukam własnych. Znajduję kolejny kontekst dla swoich rozważań. Żaden z nich nie jest jednak kontekstem najważniejszym – bo niby dlaczego dyskusje wokół Heideggera mają być ważniejsze od dyskusji toczących się w ramach *Collège de sociologie*, albo dyskusji wokół francuskiego Hegla i francuskiego Nietzschego, albo wokół „tyranii i mądrości" w ujęciu Kojève'a, wokół Bataille'a czy wreszcie wokół Paula de Mana? To z całości ma się ujawnić jakiś obraz, jakaś konstelacja pytań i – być może na odległym horyzoncie – jakaś wiązka prowizorycznych odpowiedzi. Choć długi to rozdział, i mocne padają tu słowa, nie jest on ani centralny, ani kluczowy. Konstrukcja, o jakiej tu myślę, nie akceptuje takiej architektoniki. Nie będzie więc konkluzji, praca myśli została wykonana po drodze i nie przedstawimy tu w skrócie jej „efektów". Nie będzie podsumowania ani wniosków. Nie będzie też pointy. Przejdźmy do rozgrywającej się równolegle w Ameryce „sprawy Paula de Mana" i potraktujmy ją jak dyskusję w pewnej mierze siostrzaną.

Rozdział 6

Wokół Paula de Mana – europejskie pytania o słowa jako czyny

Trzeba by na początek zadać sobie pytanie podstawowe: dlaczego pytamy tu o Paula de Mana i toczącą się wokół niego „debatę", dlaczego zajmujemy się w tej książce jego „sprawą" (*case, affair*) i jej reperkusjami. Inaczej mówiąc – dlaczego interesuje nas, jakby nie było, kolejny „poszczególny przypadek"? I dalej: czy pytamy o Amerykę, Francję, Polskę czy o coś jeszcze i o coś więcej? Jaki związek mają burzliwe amerykańskie dyskusje wokół artykułów pisanych przez młodego, dwudziestokilkuletniego de Mana w okupowanej Belgii w kolaborującym, wysokonakładowym piśmie, artykułów niespodziewanie odkrytych po pięćdziesięciu niemal latach i poddanych drobiazgowej wiwisekcji – z pytaniami stawianymi w pozostałej części książki? Nie jest łatwo wymieniać jednym tchem dwóch *affaires*, Heideggera i de Mana, bowiem pierwotnie zrodziły się one w innych kulturach (dyskusje wokół Heideggera w USA uważam bowiem za importowane z Francji, przeszczepione na daleki i obcy grunt, w bardzo specyficznych celach, o których piszę dalej). Pytania aktualne i ważne we Francji nie muszą budzić (i często nie budzą) żadnego oddźwięku w Ameryce; nie istnieje wspólna matryca ważnych kwestii i trudnych pytań dla obydwu stron Atlantyku. A jednak – pomimo wszystkich zastrzeżeń, o których napiszę za chwilę – można znaleźć taki wspólny horyzont, w którym obie dyskusje można traktować poniekąd zbiorczo, w którym obie dyskusje wzajemnie się oświetlają i prezentują się jako spory o autowizerunek filozofa w kulturze. Z moje perspektywy dotyczą one dokładnie tych samych problemów. Oczywiście toczą się one w odmiennym słowniku, wśród innych kwestii, korzystając z innych strategii i w innych celach. Gdyby trzymać się tradycyjnych podziałów dyscyplinarnych, to przecież toczą się one w zupełnie (tradycyjnie) innych dziedzinach – w teorii literatury

(prawda, że podszytej filozofią) i w filozofii samej. A jednak mamy nadzieję, że w trakcie prezentowanych tu refleksji ujawni się daleko idąca zbieżność obydwu „spraw": pytania o de Mana zostaną tu zrekontekstualizowane jako pytania o „rewolucję intelektualną" i o europejskiego „człowieka czynu".

Można by wstępnie powiedzieć tak: zupełnie inne były lokalne potrzeby we Francji i w USA pod koniec lat osiemdziesiątych, kiedy obie sprawy przybierały najbardziej dramatyczny obrót, inni byli zmagający się ze sobą przeciwnicy, inny był kontekst zmagań. A jednak chodziło o to samo. W obydwu przypadkach byliśmy świadkami krótkiego spięcia, wybuchu refleksji o wielkiej intensywności i w bardzo wysokim, emocjonalnym rejestrze, który spolaryzował dużą część przedstawicieli obydwu dyscyplin. Pisaliśmy już o tym, kto i dlaczego brał udział w gorącej debacie wokół Heideggera i nie ma potrzeby przywoływać tu plejady nazwisk jej uczestników. Podobnie do pewnego stopnia było z debatą wokół Paula de Mana w Ameryce, a ponadto, co dla nas tu istotne, znalazła ona oddźwięk również wśród filozofów francuskich.[1] Jak przyznają jej liczni uczestnicy, niemal cała profesja teoretyków literatury poczuła się w obowiązku ustosunkować się do rewelacji – co do których „szokujące" był najczęściej stosowanym przymiotnikiem – że oto największy autorytet teorii literatury mniej więcej od końca lat siedemdziesiątych (gdy wyszły równocześnie w 1979 roku jego *Allegories of Reading* i zbiorowe, będące niemal manifestem *Deconstruction and Criticism*[2]), guru wydziałów literatury angielskiej i porównawczej już nie tylko na Uniwersytetach Yale, Cornell i Johns Hopkins, ale w całych Stanach Zjednoczonych, pisał w czasie wojny teksty ewidentnie pronazistowskie, nacjonalistyczne,

---

[1] Zdecydowanie najciekawszy tekst wyszedł spod pióra Jean-Luc Nancy'ego (*Our History*, „diacritics", Fall 1990), który w optyce zbliżonej do mojej wspomina o „mnożeniu się" dzisiaj indywidualnych przypadków (Heidegger, de Man, Blanchot, Bataille, „rewizjonizm" Roberta Faurissona) po to, aby pytanie o poznanie tytułowej „naszej historii" stało się pytaniem kluczowym w dzisiejszej kulturze. Ponadto kluczową rolę odegrał Jacques Derrida.

[2] Paul de Man, *Allegories of Reading. Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke and Proust*, New Haven: Yale UP, 1979 (z perspektywy tego rozdziału najważniejsze wydają się rozważania o Rousseau, szczególnie ostatnie dwa rozdziały: „Promises" i „Excuses": to tam padają takie głośne dzisiaj w sporze wokół młodego de Mana stwierdzenia jak choćby „it is always possible to face up to any experience (to excuse any guilt), because the experience always exists simultaneously as fictional discourse and as empirical event and it is never possible to decide which of the two possibilities is the right one. The indecision makes it possible to excuse the bleakest of crimes because, as a fiction, it escapes from the constraints of guilt and innocence" (s. 293); *Deconstruction and Criticism*, New York: Seabury, 1979.

profaszystowskie, a bywało, że i antysemickie, o których (niemal) nikt nie wiedział. I to nie kilka, a sto siedemdziesiąt dla samego belgijskiego „Le Soir". Powiada się, że jedynie dominujące miejsce de Mana i jego wersji dekonstrukcji w amerykańskiej akademii może tłumaczyć wpływ, jaki rewelacje owe wywarły zarówno na jego przeciwników jak i zwolenników (osobiście wydaje mi się, i w takim duchu prowadzę tu swoje rozważania, iż to właśnie dominujące miejsce pewnych pytań, o których piszę w całej książce u kresu wieku powoduje, że niespodziewanie zajęto się tak szeroko de Manem pod zupełnie innym kątem). Przez amerykańskie czasopisma kulturalne, literackie – a i przez prasę codzienną, o czym trzeba cały czas pamiętać – przelała się fala artykułów. Jak pisze Catherine Gallagher w monstrualnej wielkości tomie *Responses. On Paul de Man's Wartime Journalism*, do którego przyjdzie nam tu się jeszcze nie raz odwołać, poniekąd w imieniu całej profesji:

> Wiadomość ta nie wydawała się doniosła dla wielu z nas, kiedy po raz pierwszy ją usłyszeliśmy. Jednakże z wolna zestaw walczących i neutralizujących narracji o de Manie, teorii literatury i stanie humanistyki zaczął zdobywać zainteresowanie nawet najbardziej obojętnych spośród nas; każda z tych historii utrzymywała, że z niedawnych odkryć można się dowiedzieć czegoś bardzo ważnego.[3]

Dotknięta została jakaś bardzo ważna struna w amerykańskim życiu kulturalnym. Pisali o tym wydarzeniu dziennikarze, profesorowie – i profesorowie-dziennikarze (co najbardziej piętnował Jacques Derrida). Powstawały teksty, kontrteksty i listy otwarte. Zwierały się szeregi wrogów, pękały szeregi przyjaciół. Animozje, widoczne i drążące życie Akademii przez poprzednie dwadzieścia lat – gdy dekonstrukcja i w ogóle „teoria literatury" parła nieprzerwanie naprzód, dokonując kolejnych podbojów i anektując kolejne miejsca na uniwersyteckiej mapie Ameryki, zaliczając kolejne zdobycze, wygrywając kolejne potyczki, zdobywając kolejne przyczółki i przekonując kolejnych młodych, zdolnych, nieprzekonanych (zupełnie tak, jak przekonuje się wiernych do religii nowego kościoła) – wybuchły z niespotykaną przedtem energią. Niespodziewanie do ataku ruszyli dawni wrogowie „teorii" i wszystkiego tego, co wraz z nią i w jej imieniu działo się na uniwersyteckich campusach. Polaryzowały się stanowiska i coraz trudniej znaleźć można było miejsce neutralne, stanowisko niezaangażowanego obser-

---

[3] Catherine Gallagher, *Blindness and Hindsight*, [w:] *Responses. On Paul de Man's Wartime Journalism*, ed. W. Hamacher, N. Hertz, Th. Keenan, Lincoln: University of Nebraska Press, 1989, s. 204.

watora, oddalonego widza (metaforyka wojenna użyta powyżej może i powinna odsyłać do *The Resistance to Theory* de Mana, bodaj najczęściej czytanego dziś zbioru tekstów z ostatnich lat jego życia).

Przypomnijmy krótko: Paul de Man w momencie śmierci w 1984 roku otoczony był kultem, który graniczył z apoteozą (najlepiej świadczy o tym tom „Yale French Studies" z 1985 roku[4] oraz zbiorowy tom *Reading de Man Reading* z 1989 roku[5]). Powiada Werner Hamacher (późniejszy współredaktor tomów wojennych tekstów de Mana i amerykańskich odpowiedzi na nie), zadawszy przedtem skomplikowane i kluczowe pytania o literaturę, naukę o literaturze i sposoby czytania dzieł literackich: „Pytania te można stawiać mając szansę na odpowiedź w kategoriach *tylko jednego współczesnego teoretyka literatury*. Tylko Paul de Man odsłonił się w swoich dziełach na wymagania tych pytań."[6] Nie inaczej w 1983 roku w przedmowie do nowego wydania *Blindness and Insight* de Mana pisał żartobliwie Wlad Godzich: *Once upon a time, we all thought we knew how to read, and then came Paul de Man...*[7] Status krytyki retorycznej (*rhetorical criticism*, bowiem *deconstruction* nie było ulubionym określeniem de Mana) i status samego de Mana był niezwykły. Dla niektórych był on niemal świętym, napisze Dominick LaCapra.[8] Jak piszą redaktorzy tomu *(Dis)continuities: Essays on Paul de Man*, również w Europie z czasem „Lekcja Paula de Mana" stała się jego „przypadkiem."[9] W świecie anglojęzycznym główne dyskusje w czasopismach odbywały się na łamach dwóch wymienionych powyżej oraz w „New York Timesie" i „The New Republic". Ich intensywność przywodziła na myśl francuskie dyskusje z czasów Sartre'a i Merleau-Ponty'ego we wczesnym „Les Temps Modernes". Świat anglosaski z zasady jest powściągliwy – a jednak afera wokół młodzieńczych pism de Mana (i wokół dekonstrukcji, o czym jawnie wspominali prawie wszyscy jej uczest-

---

[4] *The Lesson of Paul de Man*, ed. P. Brooks, S. Felman i J. Hillis Miller, „Yale Franch Studies", 69, 1985.

[5] *Reading de Man Reading*, ed. Lindsay Waters & Wlad Godzich, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989.

[6] Werner Hamacher, *Lectio: de Man's Imperative*, [w:] *Reading de Man Reading*, *op. cit.*, s. 172, kursywa moja – M.K.

[7] Wlad Godzich, *Introduction: Caution! Reader at Work!*, *[w:]* Paul de Man, *Blindness and Insight*, second edition, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983, s. xvi.

[8] Zob. Dominick LaCapra, *Paul de Man as Object of Transference*, [w:] *Representing the Holocaust. History, Theory, Trauma*, Ithaca: Cornell University Press, 1994, s. 114.

[9] Zob. *Introduction* do *(Dis)continuities: Essays on Paul de Man*, ed. Luc Herman, Kris Humbeeck and Geert Lernout, Amsterdam: Rodopi, 1989, s. 12.

nicy) – swą temperaturą przypominała dyskusje polityczne bądź obyczajowe, które raz po raz wybuchają, jednak szybko gasną. Wspominamy tu o zasięgu i intensywności tych kontrowersji – w jej pierwszym, dziennikarskim wydaniu – bowiem nie pozostały one bez wpływu na dyskusję w późniejszym okresie (niech tylko jeden przykład odda napięcie panujące w czasopismach bynajmniej nie naukowych i literackich: „Paul de Man, the Waldheim of the US Campus", okładka „The Listener" z marca 1988, w którym okazał się tekst Jona Wienera, „Deconstructing de Man: An Academic Waldheim."[10]). Nic dziwnego, iż w takiej sytuacji u niektórych zwolenników de Mana (i Derridy) pojawił się, można by powiedzieć, symptom „oblężonej twierdzy". Nie można o tym nie wspomnieć, bowiem dyskusja nie pojawiła się nagle i znikąd: została poniekąd wymuszona wcześniejszymi zmaganiami na łamach wysokonakładowych czasopism.

Pytania o de Mana stawały się zarazem częścią pytań o kondycję humanistyki amerykańskiej w ogóle; o rolę, jaką odgrywa w niej dekonstrukcja; o intelektualne „produkty importowane"[11] z Francji, postrzegane często jako obce ciała na amerykańskich uniwersytetach; o sposób czytania dzieł filozoficznych i literackich; o winę i wyznanie, o spokój ducha i wyrzuty sumienia; wreszcie o drugą wojnę światową i jej cień, w którym wciąż żyjemy. Paradoksalnie, nie znalazła się osoba, która pokusiłaby się o zrekontekstualizowanie całej debaty z punktu widzenia francuskich pytań pojawiających się w USA – prawda, że nieśmiało – na marginesie „sprawy Heideggera". W gruncie rzeczy dyskusje amerykańskie, również w części późniejszej, podsumowującej i retrospektywnej, starają się nie wychodzić poza kontekst ściśle amerykański. Wszystkie strony dyskusji raczej zgodnie przyznają, że tak naprawdę w całej sprawie de Mana chodzi o dekonstrukcję i tylko o nią. Przyznają to, rzecz jasna, sami dekonstrukcjoniści, na czele z Jacquesem Derridą (gdy powiada, że chodzi o „wzięcie odwetu na 'teorii', która coraz mocniej zagraża instytucjom i jednostkom", albo że nadarzyła się oto długo oczekiwana możliwość, aby „zadać cios Dekonstrukcji (...) i położyć kres jej dokuczliwemu rozplenianiu"[12]), ale motyw ten

---

[10] „The Listener", 10 March, 1988, s. 13-15. Teksty Jona Wienera, jako dokument tego okresu, warto przeczytać w książce *Professors, Politics and Pop*, London: Verso, 1991, w części nieprzypadkowo zatytułowanej „Akademickie pole bitwy", s. 3-22.

[11] Zob. rozważania Andrzeja Misia o antyhumanizmie jako „wyrobie francuskim" w tekście *O genezie współczesnego antyhumanizmu*, [w:] *Derridiana*, wybr. i oprac. Bogdan Banasiak, Kraków: inter esse, 1994.

[12] Jacques Derrida, *Like the Sound of the Sea Deep Within a Shell: Paul de Man's War*, [w:] *Responses. On Paul de Man's Wartime Journalism, op. cit.*, s. 128.

można pokazać również u drugiej, atakującej strony, u Davida Lehmana, Davida H. Hirscha czy Richarda Wolina. Dyskusje amerykańskie w specyficznie amerykański sposób dały się zafiksować na pytaniach o dekonstrukcję i teorię literatury; pytaniach bardzo ważnych, o których tu będziemy pisać, lecz – z mojej perspektywy – chyba nie najważniejszych.

Kontekst europejski – rewolucja intelektualna

W niniejszym rozdziale postaramy się uczynić rzecz następującą: po pierwsze umieścić pisma młodego Paula de Mana w europejskim kontekście cały czas tu tropionych pytań o „rewolucję intelektualną" i radykalne, rewolucyjne zaangażowanie i działanie ludzi pióra, w tym filozofów, oraz, po drugie, umieścić amerykańskie dyskusje wokół tych pism w europejskim (francuskim) kontekście pytań o cele i zadania, miejsce i rolę piszących, w tym piszących na uniwersytecie. Jest to, rzecz jasna, kontekst wybitnie antyamerykański, który tym niemniej, a może właśnie dlatego, warto wskazać, uwydatnić i oświetlić. Co nas do tego upoważnia?

Po pierwsze, Paul de Man w swoim pierwszym wcieleniu (jeżeli przyjąć tezę o istnieniu niektórych *twice-born intellectuals*, jak pisał jeszcze w latach sześćdziesiątych Daniel Bell w książce *The End of Ideology*[13]) znajdował się w samym centrum kontekstu przedwojennych i wojennych dyskusji filozoficznych i literackich. Wspólny motyw tych dyskusji – o których wspominaliśmy i przy

[13] Pisał z wielką przenikliwością Daniel Bell: "Radykałowie lat trzydziestych zwalczali 'kapitalizm', a później faszyzm i, w niektórych przypadkach, stalinizm. Lecz kto dzisiaj, intelektualnie, emocjonalnie jest wrogiem, którego można zwalczać? Paradoks polega na tym, że *nasze pokolenie chce żyć 'heroicznym' życiem, lecz uznaje ten obraz za prawidziwie 'donkiszotowy'*. (...) Ideolog – komunista, egzystencjalista, fundamentalista religijny – *pragnie żyć na krawędzi*, i krytykować zwykłego człowieka za to, że nie jest w stanie żyć w sposób wielki. Można próbować tak robić, jeśli istnieje autentyczna możliwość, że *następny moment mógłby być, w gruncie rzeczy, momentem 'transformującym', w którym można by osiągnąć zbawienie albo rewolucję, albo prawdziwą namiętność. Ale takie chiliastyczne momenty to złudzenia*".

I jeśli piszę o „pierwszym" i „drugim" wcieleniu de Mana, to oprócz oczywistego odniesienia do biografii, mam również na myśli mniej oczywisty, a jawny po lekturze tekstów przełom duchowy, tak barwnie opisywany dla całego pokolenia przez Bella. Daniel Bell, *The End of Ideology*, The Free Press of Glencoe, Illinois, 1960, s. 288, kursywa moja – M.K.

okazji rozważań o Kojeve'ie, Bataille'u i Heideggerze czytanym przez Francuzów – to przekonanie o potrzebie radykalnych i natychmiastowych zmian, o konieczności duchowej rewolucji, duchowej odnowy, nowej polityki, nowej literatury, estetyki, filozofii i wreszcie nowego intelektualisty, które niemal zgodnie podzielało prawie całe pokolenie myślicieli tego okresu. W sytuacji, w której, jak powszechnie uważano, demokracja wyczerpała swoje możliwości – jak pisał Bataille w manifeście *Front Populaire dans la rue*: „nous savons que, selon tout vraisemblance, le régime démocratique qui se débat dans des contradictions mortelles *ne pourra pas être sauvé*"[14] – poszukiwania sanacyjne trwały nieprzerwanie. Dyskurs wokół rewolucji przed wojną, najpierw rewolucji komunistycznej, potem narodowosocjalistycznej, toczył się nieprzerwanie zarówno na lewicy jak i na prawicy (wystarczy w tym kontekście poczytać pisma i manifesty powstające wokół Georgesa Bataille'a w latach 1936-39). Lata trzydzieste zrodziły przekonanie o kryzysie demokracji liberalnej już nie tylko w Europie, ale i w Ameryce. Podstawowy, narzucający się z nieodpartą siłą wybór, przed jakim stawali intelektualiści lat trzydziestych, był wyborem między faszyzmem i komunizmem. *Tertium non datur*. Krzysztof Pomian w rozmowie z Cezarym Wodzińskim o Heideggerze mówi w tym kontekście o „wzajemnym indukowaniu się skrajności" i zauważa:

> Ktokolwiek uważał, że jedyną odpowiedzią na faszyzm jest komunizm, a jedyną odpowiedzią na komunizm jest faszyzm, ten po prostu zakładał, że demokracji właśnie nie ma, że *tertium non datur*. To *tertium non datur* odegrało ogromną rolę w rozumowaniach i skrajnej prawicy i skrajnej lewicy. Toteż obie propagandy, komunistyczna i nazistowska, skupiały wysiłki na dyskredytowaniu demokracji...[15]

Demokracje liberalne miały zostać zmiecione przez rewolucyjnego ducha i przez radykalne, rewolucyjne działanie.[16] Kult

---

[14] Georges Bataille, *Front Populaire dans la rue*, [w:] *Oeuvres complètes*, vol. 1, *Premiers Écrits, 1922-1940*, Paris: Gallimard, s. 411.

[15] Krzysztof Pomian, *Heidegger i wartości burżuazyjne. Rozmowa z Cezarym Wodzińskim*, [w:] *Heidegger dzisiaj*, „Aletheia"1(4)/1990, s. 478.

[16] Warto w tym miejscu przypomnieć Emila Ciorana z *Historii i utopii* piszącego z perspektywy czasu: „byłem młody i nie mogłem dopuścić do głosu innych prawd niż moje własne ani przyznać przeciwnikowi prawa do jego prawd, do chełpienia się nimi lub ich narzucania. To, że partie mogą się zmagać i się nie nie unicestwiać, przekraczało moje pojęcie. W ustroju parlamentarnym dopatrywałem się hańby Gatunku (...). Natomiast systemy pragnące przeciwnika usunąć, aby zająć jego miejsce, wydawały mi się bez wyjątku *piękne*, dostosowane do działania Życia, mojego ówczesnego bożyszcza. Nie wiem, czy dla kogoś, kto osiągnąwszy trzydziestkę, nie poddał się urokowi wszystkich form ekstremizmu, mam czuć podziw

działania dodatkowo promowała przedwojenna literatura. Pisma młodego Paula de Mana pokazują jego pełne uwiedzenie, uwikłanie i pełną zależność od dyskursu rewolucji i człowieka czynu. Postaram się w niniejszym rozdziale zarazem argumentować, iż jego powojenne (a więc amerykańskie) prace można odczytywać jako sprzeciw wobec ideologicznego wykorzystywania filozofii i literatury – przez samych filozofów i pisarzy; jako sprzeciw wobec zaangażowania, jakie narzucał klimat lat trzydziestych w Europie, a któremu on sam uległ (nie bez konformistycznych profitów, dodajmy) w latach czterdziestych w okupowanej Europie. I wreszcie, by powrócić do motywu narzucania przeze mnie na amerykańskie debaty europejskiego, a zwłaszcza francuskiego kontekstu, postaram się pokazać, o ile bardziej interesująca i o ile bardziej kluczowa może owa debata okazać się, gdy spojrzy się na nią nie tylko przez pryzmat walki z dekonstrukcją, ale przez optykę europejskich wyborów intelektualnych. Mógłbym powiedzieć tak: niemal żadni dyskutanci (z drobnymi wyjątkami, o których za moment wspomnę) nie podejmują drugiego dna tej dyskusji, bo jest to dno właśnie jawnie europejskie. Jednak właśnie jawnie europejski jest sam de Man, i to nie tylko młody, ale i średni – z później wydanych *Critical Writings 1953-1978* – i wreszcie późny. Co rozumiem przez „europejski" w tym kontekście?

Otóż „europejski" oznacza w tym konkretnym przypadku francuski – de Man bowiem pracował w Ameryce w cieniu nie tylko wielkich filozofów niemieckich (Kanta, Hegla, Nietzschego i Heideggera), ale i w cieniu Bataille'a, Blanchota, Klossowskiego, Kojève'a i ich Hegla, ich Nietzschego i ich Heideggera.[17] A o tym, jak inni byli to Hegel, Nietzsche i Heidegger zdążyłem już tu w oddzielnych rozdziałach wspomnieć. W Ameryce na przełomie lat czterdziestych i pięćdziesiątych, w momencie przyjazdu de Mana i jeszcze długo później, nie istniała tradycja francuskiego Hegla i jego komentatorów. De Man trafił w zupełną pustkę, bowiem w USA problemy, którymi żył i o których zamierzał pisać, były niemal nieznane (nieprzypadkowo *Blindness and Insight*, jego pierwsza ważna książka z 1971 roku została przełożona przez autora z francuskiego i złożona przynajmniej w części z tekstów publikowanych wcześniej we Francji, m.in. w paryskiej, założonej przecież przez

---

czy pogardę; uważać go za świętego albo za trupa". *Historia i utopia*, tłum. M. Bieńczyk, Warszawa: Wydawnictwo IBL, 1997, s. 8.

[17] W tomie *Blindness and Insight* znajdują się eseje poświęcone m.in. György Lukácsowi, Ludwigowi Binswangerowi, Georges'owi Pouletowi czy Maurice'owi Blanchotowi.

Bataille'a, „Critique"). Zważywszy okoliczności – i w przeciwieństwie do przytłaczającej większości głosów amerykańskich – uważam de Mana za pisarza w pełni europejskiego, który ze swoimi europejskimi problemami – w drugim wcieleniu, jeśli już trzymać się metafory Daniela Bella – ścierał się w Ameryce, i z Ameryką. Ten europejski kontekst pytań o powinności i błędy, odpowiedzialność i wolność intelektualisty jedynie z trudem przebłyskuje gdzieniegdzie w dyskusji, którą można by złożyć w wielu tomach. Postaram się w niniejszym rozdziale pójść tym tropem.

Taki kontekst, i takie pytania, są właściwie niejako strukturalnie w tej amerykańskiej dyskusji niemożliwe. Trochę to tak, jakby problemy jednej kultury przenieść do innej kultury i domagać się refleksji. Pewne problemy w pewnych miejscach i w pewnym czasie, jak się zdaje, są widoczne, a pewne nie. Ameryka niektóre pytania i niektóre wybory, niektóre dyskusje i niektóre dramaty – zna tylko z książek i opowiadań europejskich emigrantów, uciekinierów, rozbitków. Sprawa de Mana to jakby możliwość rozległych dyskusji, z której dyskutanci – właśnie strukturalnie – skorzystać nie mogą. Choćby chcieli, żyją w kulturze, która nie stoi w cieniu drugiej wojny światowej, faszyzmu i stalinizmu, kolaboracji i ruchu oporu, wielkich manifestów pisarzy i filozofów, ciągłej polaryzacji stanowisk wokół Stalina, Mao, Castro, albo Rosji, Algierii, Chin, Wietnamu, Kambodży, Kuby etc. etc. Jak przenikliwie zauważył Geoffrey Hartman (sam przecież uciekinier z Europy): „przypadek de Mana stanowił nagłą inwazję amerykańskiej świadomości przez rzeczywistość, którą większość Europejczyków żyje od długiego czasu i o której może się ona starać raczej zapomnieć niż ją ożywiać."[18] Powiada się, że „sprawa de Mana" wzięła Amerykanów z zaskoczenia, że wszyscy byli *nieprzygotowani*... Różnica Europa/Ameryka jest tu różnicą wprost fundamentalną; pewne pytania brzmią w pewnych miejscach wprost egzotycznie (by nie powiedzieć – nie na miejscu). Posłuchajmy pewnego wyznania na ten temat, pióra Alice Yaeger Kaplan, niegdyś studentki de Mana:

> Jedną z rzeczy, która uderzyła mnie najbardziej w amerykańskiej reakcji na artykuły z „Le Soir" jest *ogólny szok i zdziwienie faktem, że intelektualista może być bezpośrednio zaangażowany w jakieś wydarzenie historyczne*. (...) My uważamy jakiekolwiek zaangażowanie polityczne sztuki za egzotyczne i anormalne. Europejscy krytycy – nawet jeśli argumentują na rzecz autonomii sztuki –

[18] Geoffrey Hartman, *Judging Paul de Man*, [w:] *Minor Prophecies*, Cambridge, MA: Harvard UP, 1990, s. 126.

tradycyjnie mają zdeklarowaną tożsamość polityczną powiązaną z tożsamością intelektualną.[19]

Zwróćmy uwagę: zupełnie inna koncepcja intelektualisty, oddzielenie tożsamości intelektualnej od tożsamości politycznej, teoria literatury (i krytyka literacka) jako sztuka. W takim sensie rzeczywiście Europa może jawić się jako *exotic and aberrant* w oczach krytyków amerykańskich. I wreszcie podsumowanie Kaplan: „Amerykański uniwersytet ma swoją własną politykę zawodową, lecz amerykańscy intelektualiści biorą udział w sferze, która jest dość odizolowana od narodowych pytań ideologicznych i politycznych"[20] (aż trudno powstrzymać się od przywołania pewnej myśli Zygmunta Baumana, którą do Ameryki można świetnie odnieść, że oto największe wojny toczą się obecnie na frontach międzywydziałowych...) Pytania zawodowe i polityka profesji z jednej strony, i pytania ideologiczne i polityczne z drugiej strony – taki otrzymujemy obraz. De Man (jak się okazało w 1987 roku[21]) zaczynał pisać w jednej kulturze, a narodzony po raz wtóry pisał w drugiej – stając w radykalnej opozycji wobec pierwszej, domagającej się daniny z wyborów, poglądów, przekonań, zaprzęgającej literaturę, filozofię, krytykę literacką do przeprowadzania, przygotowywania, ugruntowywania i propagowania (najczęściej totalnej i bezwarunkowej) „rewolucji intelektualnej". Nic dziwnego, że również pytania rodzące się we Francji i w Niemczech wokół nazistowskich uwikłań myśli Heideggera znalazły swoją kuriozalną trawestację w Ameryce. Nawet Richard Rorty, stosunkowo głęboko osadzony w myśli kontynentalnej, zbywa obydwie dyskusje jako nieistotne i z pewnością warto przyjrzeć się dokładniej z jaką motywacją (o czym wspominaliśmy w poprzednim rozdziale). Nie można, rzecz jasna, demonizować różnic między Europą i Ameryką (tak jak czyni to np. David H. Hirsch, atakujący de Mana, Derridę i dekonstrukcję powiadając między innymi, że pisma młodego de Mana „mogą posłużyć nam do przypomnienia nie tylko o pogrzebanej osobistej

---

[19] Alice Yaeger Kaplan, *Paul de Man, Le Soir, and the Francophone Collaboration*, [w:] *Responses. On Paul de Man's Wartime Journalism, op. cit.*, s. 279, kursywa moja – M.K.

[20] *Ibidem*, s. 279. Jak wspomniał o tym już Paul de Man w *The Resistance to Theory* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986): „W Europie jest się rzecz jasna o wiele bliżej pytań ideologicznych i politycznych, podczas gdy w Stanach Zjednoczonych, wprost przeciwnie, jest się o wiele bliżej pytań zawodowych" (s. 116).

[21] Zob. książkę właściwego „odkrywcy" belgijskich tekstów de Mana, Ortwina de Graeffa, *Serenity in Crisis. A Preface to Paul de Man, 1939-1960*, Lincoln: University of Nebraska, 1993.

przeszłości de Mana, ale również o europejskiej przeszłości pogrzebanej nie mniej skutecznie. Można podejrzewać, że ci sami uczeni, którzy doznali szoku na wieść o przeszłości de Mana byliby nie mniej zdziwieni, gdyby dowiedzieli się o istnieniu niemieckich obozów śmierci"[22]). Amerykanie *wiedzą* o obozach, i wiedzą o wojnie, i wiedzą również o Zagładzie i totalitaryzmie – jest to jednak wiedza specyficznego rodzaju; wiedza właśnie, a nie przeżycie; wiadomości wyszperane i zasłyszane, a nie tragedie bezpośrednio doświadczone. Pomimo przybywania tysięcy uciekinierów przed licznymi koszmarami dwudziestowiecznej Europy, pomimo otwartości na ich opowieści o horrorze – pozostaje to zawsze horror z opowieści z odległego lądu. Nieprzypadkowo powiada się często, że dopiero wojna w Wietnamie stanowiła pierwszą ranę zadaną amerykańskiej świadomości, w której Ameryka była ziemią wolności.[23] Pytania, które napinają do granic możliwości europejską wrażliwość intelektualną (a zatem właśnie ideologiczną, polityczną, etyczną itd) w ostatnich latach są pytaniami nieodmiennie związanymi z tamtymi wydarzeniami, tamtymi wspomnieniami i tamtymi przeżyciami (choćby nie były doświadczane bezpośrednio, to tkwią w kulturze, którą się oddycha i w której się wzrasta). Pomimo upływu lat, kolejne pokolenie – które nie ma własnych przeżyć z tamtego okresu – jedynie wyostrza swoje spojrzenie, a nie temperuje swoje sądy, jak można by się spodziewać. Niech wystarczy w tym miejscu wspomnieć, by pokazać o co mi chodzi, cień Auschwitz jaki wisi nad rozważaniami Jean-François Lyotarda i Jacquesa Derridy od początku lat osiemdziesiątych, o wpływie książki Aleksandra Sołżenicyna na całe pokolenie reprezentantów *nouvelle philosophie*, o polemikach w ramach *Historikerstreit* wokół tekstu *O przeszłości, która nie chce przeminąć* Ernsta Nolte'go w Niemczech (z głośnymi interwencjami Jürgena Habermasa: *Sposób zacierania winy* i *O publicznym użytkowaniu historii*[24]), o dyskusjach Heidegger-Zagłada-Paul Celan u Philippe'a Lacoue-Labarthe'a etc. etc. Jak trudno znaleźć w amerykańskiej filozofii syndrom, który można by za Ador-

---

[22] David H. Hirsch, *The Deconstruction of Literature. Criticism after Auschwitz*, Hannover & London: Brown UP, 1991, s. 69.

[23] Zob. np. wywiad z Richardem Rortym, jaki przeprowadziła Giovanna Borradori, zamieszczony w *The American Philosopher*, Chicago: University of Chicago Press, 1994.

[24] Zob. po polski cały tom *Historikerstreit. Spór o miejsce III Rzeszy w historii Niemiec* pod red. M. Łukasiewicz, Londyn: Aneks, 1990. Niezwykle ciekawy komentarz do sporu historyków niemieckich podaje Charles S. Maier w książce *The Unmasterbale Past. History, Holocaust, and German National Identity*, Cambridge, MA: Harvard Univeristy Press, 1988.

nem z *Dialektyki negatywnej* nazwać syndromem „drastycznej winy oszczędzonego"... Najważniejsze intelektualne towary importowane z Europy po wojnie w filozofii – egzystencjalizm i dekonstrukcja – cały czas postrzegane są właśnie jako *Made in France*: obce, potencjalnie groźne, trudne, nieczytelne, nieamerykańskie, zatruwające akademię i zatruwające amerykańską młodzież; jako – słowem – „importowane ideologie"...[25] Różnicę, o której piszę, starał się pokazać Geoffrey Hartman, długoletni współpracownik de Mana, gdy o jego „sprawie" wyrazi się tak oto:

> *Przypadek de Mana być może przywołał z powrotem ten strach – strach przed zdradą narodowych ideałów w imieniu jakiejś abstrakcyjnej, intelektualnej sprawy.* Zdradą intelektualisty w tym przypadku nie jest dokładnie wierność obcym, lecz *sprowadzenie obcego sposobu myślenia*, takiego sposobu, który jest wyraźnie niehistoryczny w odniesieniu do amerykańskiej praktyki...[26]

Pracujący w Ameryce Paul de Man dokładnie tak widział swoje miejsce i swoją rolę, i takiej metaforyki – ataku, obrony – często używał w swoich pismach i wypowiedziach.[27] Miała toczyć się kulturowa wojna, której celem była hegemonia w dziedzinie teorii literatury. Jak sam powiedział w *The Resistance to Theory* w 1982 roku: „Cóż jest tak groźnego w teorii literatury, że prowokuje ona tak mocny opór i tak mocne ataki? Drażni ona zakorzenione ideologie ujawniając mechanizmy ich działania; idzie pod prąd potężnej filozoficznej tradycji, której istotną częścią jest estetyka; drażni ustalony kanon dzieł literackich i zamazuje granice między dyskursem literackim i pozaliterackim. Przez wnioskowanie, może ona również ujawnić związki między ideologiami a filozofią."[28] Trudno chyba powiedzieć, że de Manowa dekonstrukcja była groźna dla zewnętrznego świata, chociaż ataki na nią pochodziły i z prawa i z lewa (za nihilizm albo za kwietyzm, za walkę z ustalonymi wartościami albo za walkę z zaangażowaniem społecznym etc.). Z pew-

---

[25] Jak to złowieszczo ujął David Hirsch, *The Deconstruction of Literature. Criticism after Auschwitz*, *op. cit.*, s. 118.

[26] Geoffrey Hartman, *Judging Paul de Man*, *op. cit.*, s. 126, kursywa moja – M.K.

[27] Pisał de Man w *Return to Philology*: „why, then, the cries of doom and the appeals to mobilization against a common enemy? It appears that the return to philology [=„turn to theory" – M.K.] (...) upsets the taken-for-granted assumptions with which the profession of literature has been operating. As a result, the attribution of a reliable, or even exemplary, cognitive and, by extension, ethical function of literature indeed becomes much more difficult". *The Resistance to Theory*, *op. cit.*, s. 24-25.

[28] Paul de Man, *The Resistence to Theory*, op. cit., s. 11. A ponadto: „technically correct rhetorical readings may be boring, monotonous, predictible and unpleasant, but they are irrefutable"... (s. 19).

nością natomiast była groźna dla innych pretendentów do akademickiej hegemonii, odwołujących się do niewzruszonego kanonu książek, moralnej i politycznej wymowy dzieła literackiego, humanistycznego wymiaru teorii literatury i krytyki literackiej czy też tradycyjnych wartości dzieła. Pytania o kondycję humanistyki w dobie panowania „teorii" literatury stawiane były z pełnym dramatyzmem. Humanistyka, klucz do liberalnej edukacji, klucz do literatury, sztuki i kultury w tradycyjnie szerokim sensie – miała coraz bardziej zawodzić.[29]

Powiada się, że w latach siedemdziesiątych w badaniach literackich wiek *krytyki* ustąpił wiekowi *teorii*; początki przemian to rok 1966, a rok 1968 nadał już nowy, dodatkowy impet transformacjom samej natury badań literackich. Narracja de Mana jest stosunkowo prosta: trwałe dotąd reguły i konwencje rządzące krytyką literacką rozpadają się, a stąd cały gmach krytyki grozi zawaleniem; sytuacja jest kryzysowa (wystarczy w taki sposób odczytać programowy tekst *Criticism and Crisis* z tomu *Blindness and Insight*[30]). Rozwiązanie musi być radykalne – a jest nim jedynie „radykalny relatywizm", opisywany przez de Mana w sposób następujący:

> Nie ma już żadnych punktów widzenia, które można by *a priori* uważać za uprzywilejowane, żadnej struktury, która funkcjonowałaby w sposób wiążący jako model dla innych struktur, żadnego postulatu hierarchii ontologicznej, który mógłby posłużyć za zasadę organizującą, z której poszczególne struktury wywodziłyby się w taki sposób, w jaki powiada się, że bóstwo zrodziło człowieka i świat.[31]

Przełom, kryzys, nowy początek: charyzma i autorytatywny ton był wyczuwalny w pismach de Mana od samego początku. Geniusz został oddany jednej sprawie (a przypomnijmy, jak nazwał go Rorty w haśle „dekonstrukcja" pisanym dla brytyjskiej encyklopedii literatury: *one of the most intensely single minded thinkers*[32]). Jak bardzo autorytatywny – a przypomni się ten sam ton podczas lektury wojennych tekstów młodego de Mana – niech świadczy choćby następujący cytat z (jawnie już będącego manifestem) pierwszego rozdziału *Allegories of Reading* z 1979 roku. De Man przeprowa-

---

[29] Notabene wyrazem podobnych obaw, choć wypływających z innej motywacji i nie związanych bezpośrednio ze „sprawą de Mana" jest książka Allana Blooma, przełożona niedawno na polski jako *Umysł zamknięty. O tym, jak amerykańskie szkolnictwo wyższe zawiodło demokrację i zubożyło dusze dzisiejszych studentów.*

[30] Paul de Man, *Blindness and Insight,* Oxford: Oxford UP, 1971, s. 3-19.

[31] *Ibidem*, s. 10.

[32] Richard Rorty, *Deconstruction*, maszynopis, s. 14.

dza tam retoryczne odczytanie fragmentu ze *Strony Swanna* Proustowskiego *Poszukiwania straconego czasu* i zauważa:

> Cała literatura reagowałaby w podobny sposób, chociaż techniki i wzory musiałyby różnić się w znacznym stopniu, rzecz jasna, w zależności od autora. Jednak absolutnie nie ma powodu, aby takie analizy jak te proponowane tutaj dla Prousta nie miały być stosowane, przy właściwej modyfikacji techniki, w odniesieniu do Miltona, Dantego czy Hölderlina. W gruncie rzeczy to właśnie będzie zadaniem krytyki literackiej w nadchodzących latach.[33]

Równie mocne twierdzenia wysunął de Man w rozmowie ze Stefano Rosso w 1983 roku: „I have always maintained that one could approach the problems of ideology and by extension the problems of politics *only* on the basis of critical-linguistic analysis, which had to be done in its own terms, in the medium of language"...[34] Dokładnie tak widział swoje miejsce de Man, a po jego śmierci w 1983 roku przewodniczący Modern Language Association i wieloletni przyjaciel de Mana, J. Hillis Miller, powiedział do zgromadzonych na kongresie tego stowarzyszenia: *I affirm that the future of literary studies depends on maintaining and developing that rhetorical reading which today is most commonly called 'deconstruction'*.[35] Amerykańskie środowiska humanistyczne, skrajnie spolaryzowane wyborem: za czy przeciw dekonstrukcji, skrajnie „zawodowo" upolitycznione (by przypomnieć nacisk na politykę „zawodową"), zmęczone ciągłymi utarczkami, po wybuchu „sprawy de Mana" zapragnęły poniekąd powrotu do prostych i mniej teoretycznych refleksji krytycznych. Tęsknoty do takiego podejścia do tekstu literackiego wyczuć można i w polemikach prasowych i w czasopismach bardziej profesjonalnych. Po jednej stronie szali umieszczono całą „humanistyczną" tradycję literatury wyrażającą marzenia, aspiracje i wartości zachodniej kultury, po drugiej teoretyczne rozważania o kresie metafizyki (obecności). Padło wiele namiętnych oskarżeń i równie emocjonalnych kontroskarżeń. Szeroko znane jest stanowisko dekonstrukcji w kwestii czytania dzieł literackich i filozoficznych.[36] Podejście „teoretyczne" – podejście owej „teorii", z „oporem" wobec której walczył Paul de Man, jest podejściem obcym tradycyjnej krytyce literackiej. Trudno znaleźć wśród dekonstrukcjonistyczych teoretyków literatury – wielkich jej krytyków. Być może warto zastanowić się nad pytaniem, które w morzu

---

33 Paul de Man, *Allegories of Reading*, *op. cit.*, s. 17.

34 Paul de Man, *The Resistence to Theory*, *op. cit.*, s. 121, kursywa moja – M.K.

35 J. Hillis Miller, *Presidential Address 1986* w „PMLA", 102, no. 3, May 1987.

36 Zob. niezwykle interesującą książkę Michała Pawła Markowskiego: *Efekt inskrypcji. Jacques Derrida i literatura* (Bydgoszcz: Homini, 1997).

nieporozumień, błędów, celowo i rozmyślnie przeprowadzonych złośliwych czy wręcz intelektualnie nieuprawnionych i nieuczciwych odczytań, postawił badacz Holocaustu, David Hirsch. Wbrew pozorom, jakie płyną z oskarżycielskiego tonu całej książki, wbrew rozdziałom, o których skandalizującej treści wiele mówią już same tytuły[37], być może warto zastanowić się nad pytaniem, które w gruncie rzeczy ciąży nad całą profesją, która zawodowo zajmuje się literaturą i coraz silniej się ufilozoficznia. Pytanie Hirscha, na które chcę tu zwrócić uwagę, brzmi następująco:

> [C]zy teoretycy *literatury* powinni poświęcać swoją energię na pracę nad zrozumieniem *przesłań ze stworzonego przez człowieka, dwudziestowiecznego piekła* (...) Czy też raczej powinni *zużywać energię na pracę nad interpretowaniem m. in. takich filozofów i teoretyków jak Martin Heidegger, Roland Barthes, Jacques Derrida, Jacques Lacan,* którzy, wydaje się, niczego nie doświadczyli i którzy z tej racji skazani są na myślenie w moralnej próżni? W skrócie, czy teoretycy *literatury* i krytycy powinni poświęcać się interpretowaniu dzieł *werbalnych twórców puzzli* czy też rozumieniu dzieł tych, którzy mają prawo mówić nam, czym naprawdę był dwudziesty wiek?[38]

Odnoszę wrażenie, że autor mówi tutaj głosem, po pierwsze, dużej części swojego pokolenia, które pamięta czasy „sprzed teorii" (Nową Krytykę), po drugie głosem wszystkich, którym nie podoba się amerykańska fascynacja francuskim poststrukturalizmem, ten flirt zapoczątkowany w 1966 roku na konferencji w Bostonie zaproszeniem Derridy, który przemienił się z czasem w trwałą (i co najważniejsze odwzajemnioną) miłość...[39] Jest to głos ważny i być może jedno z podstawowych pytań, jakie stawiane są w Ameryce. Czy w niewinnej zbitce „teoretyk literatury" ważniejsze jest już słowo „teoria" od samej „literatury"? Jakie jest miejsce literatury *tout court* na uniwersytecie? W którym momencie do teoretyzowania o literaturze, zwyczajnie i po prostu, nie potrzeba już literatury? (teoretyzuje się o teoretyzacjach innych teoretyków...?) Czy wiek „przedteoretycznej" niewinności, specyficznych relacji krytyk-dzieło literackie, może jeszcze w ogóle powrócić? Tyle o przejściu od „krytyki" do „teorii", bez którego nie można zrozumieć emocji, z jakimi dyskutowano pod koniec lat osiemdziesiątych belgijskie rewelacje.

---

[37] Zob. np. „French Shame and the New Theory", „Collaborators and Deconstructors", „Deconstruction and the SS Connection" itp.

[38] David Hirsch, *The Deconstruction of Literature. Criticism after Auschwitz*, *op. cit.*, s. 165, kursywa moja – M.K.

[39] Inna sprawa, że gdyby nie było Derridy, de Man by go wymyślił, można zażartować, tzn. raczej tak czy owak istniałaby niezwykle silna szkoła de Mana.

Nowy porządek, nowy początek

Powróćmy do zarzuconego na moment europejskiego kontekstu, w jakim chcemy umieścić pisma młodego Paula de Mana, aby następnie w tym samym kontekście spróbować umieścić amerykańskie dyskusje wokół tych pism. Ten kontekst to mianowicie w moim ujęciu duchowa rewolucja, pisarz jako człowiek czynu, egzekutor wyroków, jakie niesie z sobą historia (a często wręcz Historia) – którego pióro uczestniczy w radykalnym i całkowitym przemodelowywaniu świata. De Man miał pełną świadomość uczestniczenia w wydarzeniach o powszechnodziejowym znaczeniu – chciał na nie wpływać, chciał je przyspieszać, chciał do nich przekonywać. Faszystowska rewolucja – jakiej obraz wyłania się z tekstów pisanych dla „Le Soir" – obiecywała młodemu intelektualiście nowe, radykalnie istotne miejsce w nowym świecie.[40] Pomimo zwrotu ku zbiorowości a przeciwko jednostce, pomimo antydemokratyzmu – de Man, tak jak Heidegger w czasach *Mowy rektorskiej* i w krótkim okresie kierowania Uniwersytetem we Fryburgu, wierzył w rodzące się właśnie miejsce dla elity w przełomowym momencie dziejów. Świat miała zmieniać wedle nich tradycja duchowa, a nie naga siła. Jak pisał de Man: „wydarzenia wojskowe, niezależnie od tego, jak gigantyczne i ciężkie byłyby ich konsekwencje, nie mogą sprawić, abyśmy zapomnieli, iż zarazem ma miejsce *une crise d'ordre spirituel dont la portée historique est incalculable*."[41] Miał mieć więc miejsce kryzys duchowy, którego waga historyczna miała być wprost nieobliczalna...

---

[40] Warto tu jeszcze raz przypomnieć refleksje Emila Ciorana, powiązanego w młodości z faszystowską „Żelazną Gwardią" w Rumunii: „Potrzebowałem jednak choć odrobiny konwulsji. Ruch mi ją dawał. Ten, kto między dwudziestym a trzydziestym rokiem życia nie ulega fanatyzmowi i nie popada w obłęd, jest imbecylem. *Liberałem* jest się jednak ze znużenia, demokratą z rozsądku. Nieszczęście jest sprawą młodych. To oni lansują doktryny nietolerancji i wprowadzają je w życie; to oni potrzebują krwi, krzyków, zgiełku i barbarzyństwa. W czasach, gdy byłem młody, cała Europa wierzyła w młodość, cała Europa nakłaniała ją do polityki i spraw państwowych". I nieco wcześniej w tym samym tekście, *Mój kraj*: „Znam się na obsesjach. Doświadczyłem ich więcej niż ktokolwiek. Wiem, w jaki uścisk może idea was chwycić, dokąd was zaprowadzić, wiem do jakiego stopnia może was powalić i znam niebezpieczeństwa, na które was wystawia, nietolerancję i bałwochwalstwo, które w sobie niesie, wzniosły bezwstyd, do jakiego was przymusza... ", *Historia i utopia, op. cit.*, s. 104-105. W jakiejś mierze historia Ciorana była równoległa do historii de Mana, obaj pozostali też obsesyjnie wręcz antyutopijni i antytotalitarni.

[41] Będę odwoływał się tu do wydania tekstów wojennych de Mana publikowanych w „Le Soir" we francuskim oryginale w *Paul de Man, Wartime Journalism 1939-1943*, ed. by W. Hamacher, N. Hertz i Th. Keenan, Lincoln: University of Nebraska Press, 1988, podając datę publikacji i numer strony. LS 17/03/1942, s. 208.

Motyw przebudzenia czy nowego początku w historii Europy przewija się przez wiele tekstów de Mana z tego okresu (często pisze on o *une nouvelle période de l'histoire*, o *périodes révolutionnaires*, o *une date décisive dans l'histoire de la civilisation*, o *une autre ère*, czy też o *une ère nouvelle*[42]). Nowy okres w historii, decydująca data w historii cywilizacji, nowa era – ale i zarazem nowy typ człowieka, który miałby być prostszy, bardziej wydajny i, przede wszystkim, szczęśliwszy...[43] Zarazem i nowy typ robotnika, bowiem dominujący wtedy typ miał jakoby zatracić pojęcie wspólnoty, a dopiero ono przywróci mu stan ducha *plus joyeux, harmonieux...* Jak podczas każdej rewolucji, elitarna mniejszość spiera się ze (statystyczną) większością. De Man widzi siebie w roli osamotnionego, walczącego z nierozumiejącymi i niechętnymi masami proroka europejskiej rewolucji przyniesionej przez niemieckiego ducha. Tylko rzadkie umysły dostrzegają konieczność, szansę, nieuniknioność i możliwość stworzenia nowej Europy, nowego społeczeństwa („bardziej sprawiedliwego i bardziej równego"), nowej kultury i nowego człowieka.

Modalność wypowiedzi de Mana ulega wielokrotnym zmianom na przestrzeni kilkunastu miesięcy pisania w okupowanej Belgii. Dwie z nich są jednak najważniejsze: po pierwsze, nie ma innego wyjścia (jak tylko kolaboracja, współpraca, aktywny udział w budowie nowego ładu etc.), po drugie, taka szansa nie powtórzy się już nigdy. De Man wyraźnie nie jest w stanie dokonać wyboru między tymi, tak różnymi przecież, motywacjami. Z jednej strony do znudzenia – bądź po prostu w sposób propagandowy – pisze o „nieuniknionej konieczności" politycznego działania, jaką napotykała pisząca młodzież od 1935 roku[44], albo o „prawdziwej konieczności chwili bieżącej" („du moins pour nous, *habitants d'un pays qui n'a pas encore fait sa révolution* et pour qui ces années de guerre sont *comme un recueillement devant les tâches futures*"), bądź o dostosowywaniu się do „wymagań innej ery" czy o „koniecznościach wpisanych w fakty."[45] Fatalizm młodego de Mana jeszcze silniej przebija z następującej refleksji, którą ten motyw zamkniemy:

> Polityka kolaboracji jest rezultatem obecnej sytuacji nie jako ideał pożądany przez wszystkich ludzi lecz jako *nieodparta konieczność, przed która nikt nie może uciec*, nawet jeśli wierzy, iż powinien maszerować w innym kierunku. Polityka wyczekiwania

---

[42] Paul de Man, odpowiednio LS 28 /10/1941, s. 159, LS 17/03/1942, s. 208, LS 28/04/1942, s. 226, LS 21/06/1942, s. 253, LS 20/01/1942, s. 187.

[43] Zob. Paul de Man, LS 30/06/1942, s. 247.

[44] Paul de Man, LS 12/08/1941, s. 131.

[45] Paul de Man, LS 20/01/1942, s. 187; LS 21/07/1942, s. 253; LS 21/07/1942, s. 253.

(*l'attentisme*) jest więc potępiona, nie tyle z punktu widzenia moralnego, lecz raczej z punktu widzenia *naglącej rzeczywistości*: jest ona nie do utrzymania, ponieważ prowadzi *w przeciwną stronę niż prąd historii*, która biegnie dalej, nie troszcząc się o przemilczenia niektórych jednostek upierających się, aby nie rozumieć jej mocy.[46]

Czego w tym fragmencie nie ma: i nieodparta konieczność, i nagląca rzeczywistość, i niemożność wykonywania ruchów pod prąd historii (czyli raczej – Historii, tej zmory przez duże „h", o której pisali tyle Camus, Miłosz, a ostatnio najwięcej chyba Milan Kundera), która toczy się i tak, nie zważając na indywidualne ruchy jednostek, jak miażdżący wszystko walec, przed którym można jedynie uciekać, bo ruch w przeciwnym kierunku grozi osobistą katastrofą. Jak trudno *nie* zostać kolaborantem, można by skomentować, jak trudno *nie* poddać się naporowi nagich, brutalnych faktów. Jest jednak i drugi motyw – jedynej szansy, potencjalnie wielkich możliwości, które poprzez brak aktywności mogą zostać zmarnowane. Jest on nie mniej obecny w pismach de Mana i równoważy dostrzegalny w nich fatalizm.

Stąd kluczowe miejsce, jakie de Man przyznaje w swoich tekstach z tego okresu Francji i francuskim pisarzom. W Belgii spotyka go jedynie *l'inertie et l'hostilité des masses*[47]; ciągłe spoglądanie na Francję daje sposobność przeprowadzania porównań, w których faszyzujący pisarze francuscy okazują się niedostatecznie zaangażowani i niedostatecznie oddani ideałom toczącej się (europejskiej) rewolucji. W zestawieniu z de Manem – i w zestawieniu samego de Mana – Robert Brasillach czy Drieu la Rochelle jako pisarze faszyzujący wypadają blado i wręcz niedojrzale. No bo cóż to za krzewiciele nowego porządku, którzy póki co podsumowują przedwojenne lata zamknięte francuską klęską (a zatem, których zajmuje jedynie *l'effort récapitulatif*), zamiast oddawać się raczej *les tentatives constructives préludant à une ère nouvelle*?[48] Nowa era wymaga wysiłków konstruktywnych, a nie melancholijnego spojrzenia w retrospekcji (pisaliśmy przy okazji Heideggera o tym, jak ważnym motywem było „konstruktywne myślenie" niemieckiej filozofii w 1933 roku i później; radykalne czasy wymagają radykalnego działania, na retrospekcję można poczekać do zakończenia rewolucji...). Nowa era, o której pisze de Man, wymaga skupienia refleksji na wysiłkach zbiorowości, a nie na ratowaniu jednostki; w radykalnie przez de Mana stawianym wyborze: albo indywidua-

---

46 Paul de Man, LS 21/07/1942, s. 253, kursywa moja – M.K.
47 *Ibidem*, s. 253.
48 Paul de Man, LS 20/01/1942, s. 187.

lizm, albo kolektywizm, francuscy myśliciele faszystowscy wciąż mieli tkwić w niedozwolonym i prowadzącym na manowce indywidualizmie (jak to ujmuje, zajmowali się „ratowaniem *jednostki* przed ratowaniem *świata*").[49] Ten nieusuwalny *esprit individualiste française* ograniczał analizowanych pisarzy, nie pozwalając im dojrzeć tego, co dostrzegał de Man. Jak w innym tekście napisał o Francji – powinna ona być bardziej chłonna, bardziej otwarta i umieć lepiej korzystać z doświadczeń i propozycji płynących zza niemieckiej granicy. Duch francuski, jak go widział de Man, nie płynął w tym samym kierunku, co prąd historii, to znaczy nie był w zgodzie z „siłami, o których wydawało się, że chwyciły bieg historii."[50] Pisarze francuscy nie zintegrowali się wystarczająco z rytmem rewolucji. W gruncie rzeczy de Man gani Brasillacha czy Drieu la Rochelle'a za to, iż są za mało rewolucyjni i za bardzo przywiązani do francuskiej tradycji indywidualizmu. A problem, który jest naprawdę ważny, to problem, który de Man formułuje następująco:

> W jaki sposób włączyć osobę ludzką w porządek silnie scentralizowany i zdyscyplinowany.[51]

Francuskie uwikłania w indywidualizm nie są w zgodzie z duchem czasu, któremu wierny jest de Man. (Zauważmy na marginesie, bo przecież nieuniknione jest snucie takich paraleli, że struktura myślowa reprezentowana przez Heideggera i de Mana – pomimo całkowitej odmienności i niewspółmierności miejsca zajmowanego w kulturze Niemiec i Belgii, przyznawanego autorytetu, doświadczenia, wieku etc. etc. – jest wręcz bliźniaczo podobna: tak jak nie dość narodowosocjalistyczni są dla Heideggera inni nazistowscy filozofowie jak Ernst Krieck, Alfred Bäumler czy Alfred Rosenberg, tak nie dość faszystowscy dla de Mana są francuscy pisarze sympatyzujący z faszyzmem. A zatem, prawdziwym narodowosocjalistycznym filozofem jest w opinii Heideggera sam Heidegger; prawdziwym faszystowskim pisarzem/krytykiem jest w opinii de Mana sam de Man – taki obraz łatwo znaleźć w ich pismach z tamtego okresu, a w przypadku Heideggera również w licznych świadectwach osób z nim związanych do 1933 roku lub później). Powiada John Brenkman w tekście z przywoływanego już tu tomu amerykańskich refleksji na temat belgijskich tekstów młodego de Mana, *Responses*:

---

49 *Ibidem*, s. 187.
50 Paul de Man, LS 28/04/1942, s. 227.
51 Paul de Man, LS 20/01/1942, s. 187.

de Man spoglądał na faszystowską rewolucję jak na obietnicę antydemokratycznej, antyindywidualistycznej ery, która miała zastąpić antagonizmy klasowe klasową współpracą; która miała ustabilizować społeczne hierarchie i nauczyć młodzież przyjmowania ról w ramach zdyscyplinowanego, wysoce scentralizowanego porządku społecznego; a to miało połączyć autorytarne rządy polityczne z poszerzoną rolą dla elit menedżerskich i intelektualnych obdarzonych zadaniem odrodzenia gospodarki i odnowienia narodowych tradycji kulturowych w ramach harmonijnego, a nie skonfliktowanego środowiska europejskich wartości duchowych.[52]

Z jednej strony stoi zatem przedrewolucyjna (przedwojenna) „anarchia", z drugiej strony (porewolucyjny, europejski) „porządek", który przezwycięża indywidualizm, opierając się, jak to ujął de Man, na „zdefiniowanych zobowiązaniach i powinnościach, do których każdy powinien dostosować swoje talenty."[53] Uporządkowany i zdyscyplinowany (żeby nie rzec wprost słowami znanego Francuza, nadzorowany i karany...) świat zdefiniowanych zobowiązań i powinności wobec zbiorowości, w którym nie ma miejsca na przedwojenne, kwietystyczne, literackie fanaberie. Młodzi literaci musieli już przed samą wojną stawać w obliczu rzeczywistości politycznej („une guerre menaçante") i społecznej („un avenir presque toujours matériellement incertain"), na którą mogli nie zwracać uwagi literaci wcześniejsi.[54] O ile przedtem otwarta była możliwość życia apolitycznego, zwróconego ku zabawom estetycznym i poetyckim, o tyle przed nowym pokoleniem możliwość taka została zamknięta, uważa de Man.

W jego narracji polityka stopniowo obejmuje wszystko, staje się najważniejszym, i jedynym, punktem odniesienia. Posłuchajmy jak pisze on o swoim pokoleniu (a pomoże nam to zrozumieć późniejszego de Mana protesty wobec upolitycznienia i zaangażowania literatury, którym uległ wcześniej i on sam): „Au lieu de voir dans *l'activite politique* un simple jeu passionant et animé, ils la sentiront comme une *nécessité inévitable* qui réclame toute leur attention et leur dévoument. Car les *tâches* qui s'imposeront à tel point *urgentes que nul ne pourra les ignorer*."[55] To nieunikniona konieczność pcha zatem młodzież w objęcia polityki; to polityka wymaga poświęcenia, pełnej uwagi, to jej zadań nie można ignorować... Rewolucja polityczna i społeczna wymaga działania i wymaga patrze-

---

[52] John Brenkman, *Fascist Commitments*, [w:] *Responses. On Paul de Man's Wartime Journalism, op. cit.*, s. 22.

[53] Paul de Man, LS 28/10/1941, s. 159.

[54] Paul de Man, 12/08/1941, s. 131.

[55] *Ibidem*, s. 131, kursywa moja – M.K.

nia naprzód – traktowany tu egzemplarycznie Robert Brasillach patrzy natomiast wstecz i pisze o raju utraconym, który powrócić nie może. Nie czas ratować jednostki, gdy płonie świat, by odwołać się do przeciwstawienia de Mana... Rewolucja, której świadkiem, komentatorem i zaangażowanym (piórem) uczestnikiem jest de Man to przecież „zniszczenie w całości pewnego ducha, pewnego systemu wartości, pewnego światopoglądu, które zaznacza nową decydującą datę w historii cywilizacji."[56] Zorganizowanie lepszej przyszłości zależeć ma od powodzenia wprowadzenia w życie idei zjednoczonej Europy (pod wodzą Niemiec – „narodu, który stoi w jej centrum"), którą wspierać muszą osamotnione elity poszczególnych krajów. Jak napisał de Man w „Het Vlaamsche Land": „w ostatecznej analizie, największa trudność obecnej rewolucji jest następująca: fakt, że oprócz wartości narodowych – którym zawdzięcza ona swoje istnienie i swoją witalność – musi ona również bronić tych czysto duchowych (lecz jakże ważnych!) europejskich wartości, bez których pokojowa i kwitnąca przyszłość jest nie do pomyślenia."[57] Dzisiejsza elita narzuca więc sobie zadanie, którego nie może osiągnąć wola narodu, lecz jedynie „wiedza i badania nielicznych". Zmagania toczą się zatem na poziomie duchowym i materialnym, teoretycznym i praktycznym: skoro nie istnieje wzajemne zrozumienie w spokojnej dziedzinie nauki, powie de Man, nic dziwnego, że na poziomie kwestii praktycznych stoimy w obliczu prawdziwego chaosu. Życie duchowe nie może toczyć się chaotycznie („dostrzegli to wreszcie (...) ludzie wartościowi i ważni"), w ramach określanych przez istniejące granice państwowe; obowiązkiem wręcz staje się jednoczenie „twórczych sił" wszystkich państw europejskich, które stawiają te same (powiedzielibyśmy, nie bez złośliwości, „konstruktywne" w sensie rozwijanym w całej książce) pytania i dochodzą do równie konstruktywnych odpowiedzi. Jeśli uporządkuje się poziom duchowy, to rewolucja powiedzie się na poziomie praktycznym:

> Oto z pewnością najlepszy dowód europejskiego paralelizmu: fakt, że te same pytania narzucają się tym, którzy troszczą się o *przetrwanie naszej cywilizacji*; fakt, że istnieje jeden stały biegun, którego, pomimo wszystkich partykularyzmów, może mieć miejsce *pewne uporządkowanie. Kiedy zostanie ono osiągnięte na poziomie duchowym*, kiedy stanie się ono bardziej powszechnym

---

[56] Paul de Man, LS 28/04/1942, s. 226.

[57] Paul de Man, "Het Vlaamsche Land" z 1942r. (31/05-01/06 1942), przełożony w tomie *Paul de Man, Wartime Journalism 1939-1943*, *op. cit.*, s. 309.

wglądem, *to wkrótce podążą za nim inne, bardziej praktyczne rezultaty.*[58]

Myślę, że po przeczytaniu tego fragmentu napisanego w połowie 1942 roku, w środku wojny w okupowanej Belgii, intelektualne marzenia młodego de Mana stają się jasne i w pełni zgodne z tym, co określiliśmy tu mianem „europejskiego" kontekstu rozważań. De Man, zgodnie z przedwojennymi ideałami człowieka czynu zapatrzonego w (choćby krwawą, jak w heglowskich wykładach Kojève'a) rewolucję, która ma przynieść z sobą nowy, sprawiedliwy, szczęśliwy porządek społeczny, zapragnął oddać swoje pióro ideologii nowej Europy pod wodzą nowych, narodowosocjalistycznych Niemiec. Uległ dokładnie tym złudzeniom, do których przygotował go – i wielu innych – przedwojenny dyskurs o intelektualiście i przedwojenna o nim retoryka. De Man stanowi jeden z najlepszych przykładów tego, jak młody, niezwykle zdolny, kulturowo wysublimowany krytyk literacki może stać się wyrazicielem antydemokratycznych i antyindywidualistycznych, faszystowskich zgoła poglądów – bowiem, by podążyć tropem Richarda Rorty'ego eseju o nazizmie Heideggera, „wziął filozofię/literaturę (nazbyt) poważnie". Przypomnijmy okrutne stwierdzenie Alberta Camus: *Toute idée fausse finit dans le sang, mais il s'agit toujours du sang des autres. C'est ce qui explique que certains de nos philosophes se sentent à l'aise pour dire n'importe quoi.*[59] I nie w tym rzecz, iż pisanie młodego de Mana komukolwiek osobiście zaszkodziło (bo pewnie nie zaszkodziło, zważywszy wrogość, jaka otaczała w Belgii „Le Soir", zwany popularnie w tym czasie „Le Soir volée", czyli „skradzionym", i zważywszy hermetyczność tematyki, jaką zajmował się de Man); nie w tym, również, iż w jego pismach ewidentnie (przynajmniej raz) dochodzi do głosu brutalny antysemityzm (cokolwiek by na ten temat nie napisali Jacques Derrida, Rodolphe Gasché i wielu innych); nie w tym rzecz wreszcie, że młody krytyk pisuje konformistyczne, literackie recenzje dla kolaborującego pisma w czasie, gdy inni myślą o ruchu oporu – ostatecznie, jak piszą historycy tego okresu, w Belgii ani kolaborujące pisemka, ani *Résistence* nie miały większego społecznego znaczenia. Rzecz w czym innym.

---

[58] *Ibidem*, s. 310, kursywa moja – M.K.

[59] Co stanowi motto do książki Tony Judta, *Past Imperfect. French Intellectuals, 1944-1956*, Berkeley: University of California Press, 1992.

„Konstruktywne" podejście do rewolucji a „humanizm"

Rzecz mianowicie w tropionej w całej książce wierze w nieograniczone możliwości kultury (zwłaszcza i szczególnie filozofii i literatury) w rewolucjonizowaniu świata społecznego i politycznego, w naiwności, iż można wpływać na wielkie dziejowe kataklizmy – wojny, przewroty, rewolucje – tak samo gładko, jak gładko formuje się opinie w kwestiach tejże kultury (filozofii, literatury). Jeśli tylko rządząca partia narodowosocjalistyczna posłucha intelektualnie oddającego się na jej usługi filozofa, nastanie brzask nowego świata; jeśli tylko nieliczni rozsądni intelektualiści (elita, wokół której są tylko wrogie masy) zjednoczą się wokół jedynego ważnego politycznego zadania, jakim jest zaprowadzenie nowego, germańskiego porządku, powstanie ziemski raj tam, gdzie obecnie króluje tylko pożoga, chaos i śmierć. Rzecz również w całkowitej utracie wrażliwości, tego swoiście ludzkiego pierwiastka, tradycyjnie przypisywanego literatom i filozofom (czy nie również dlatego de Sade, odkryty w latach pięćdziesiątych przez Blanchota, Klossowskiego i innych, bardzo powoli mógł się stawać i jednym, i drugim?), która to utrata pozwalała pisać w oderwaniu od świata, pozwalała poświęcać jedne dobra na rzecz dóbr rzekomo wyższych i dostrzegać niektóre fragmenty rzeczywistości, a innych nie widzieć. Ta wiara, ta naiwność i ten brak wrażliwości bierze się dokładnie z przecenienia swojej roli i roli swojej dyscypliny, swojej profesji. Trudno w dominującej retoryce kryzysu grożącego zerwaniem „ciągłości europejskiej cywilizacji"[60] – stanąć obok, nie podjąć wyzwania, nie stracić głowy czy nie dać się „ogłupić" (jak napisał przywoływany przez nas często Philippe Lacoue-Labarthe). Dokładnie o takiej potędze polityki tuż przed wojną pisał de Man – to ona pożerała wszystko, stanowiąc ostatecznie jedyny dostępny horyzont wyborów. Właśnie ten kontekst rozważań o młodym de Manie uważam za „europejski". I właśnie dlatego rozważania o de Manie (wraz z rozważaniami o Heideggerze) stanowią doskonały materiał do studiów nad autowizerunkiem filozofa. Przypomnijmy jeszcze raz mądre słowa mądrej książki Hansa Slugi o Heideggerze, filozofii i polityce; krytyka postawy niemieckich filozofów w 1933 roku przyjmuje tam taką oto postać: „Filozofowie, którzy się tak mocno zaangażowali, nigdy nie pytali (przynajmniej nie pytali w sposób wystarczająco poważny), jak powinni się zachować w tym

[60] Paul de Man, LS 16/03/1942, s. 207.

'decydującym' momencie. *Chcieli być duchowymi przywódcami i nigdy nie zastanawiali się nad tym, czy jest to dobra droga.* (...) Naiwnie zakładali, że ich najbardziej pożyteczny wkład polegać ma na *pomocy w przyspieszeniu politycznej rewolucji.*"[61] Na marginesach literackiej kolumny prowadzonej przez de Mana można znaleźć dokładnie takie przekonania, i dokładnie takie błędy.

Niektórzy komentatorzy de Mana niemal dotykają tego czułego splotu problemów, a jednak go nie dostrzegają. Rodolphe Gasché (w tekście *Edges of Understanding*) stara się wykorzystać „kontekst europejski", o którym tu piszę, jednak w ściśle określonym celu: usprawiedliwienia i wybielenia postawy de Mana. Jego argumentację można streścić tak oto: de Man nie mógł zrozumieć tego, co działo się w Belgii (i w Europie) w okresie, w którym pisał swoje młodzieńcze teksty, ponieważ – *między innymi* – jego aparat analityczny nie dawał mu środków pozwalających na ujęcie nazizmu na wszystkich poziomach: „Pomimo tego, co uważam ze strony de Mana za prawdziwie namiętną próbę zrozumienia tak dokładnie jak to tylko możliwe rzeczywistości, w obliczu której stał, *uniemożliwiły owo zrozumienie jego instrumenty intelektualne* (tak jak instrumenty większości mu współczesnych, jak również wielu współczesnych intelektualistów)."[62] Co to były za instrumenty, które do tego stopnia miały zaślepić de Mana i „większość mu współczesnych"? Znając Derridy odczytanie Heideggera w *De l'esprit* i Lacoue-Labarthe'a odczytanie Heideggera w *La fiction du politique*, możemy się domyślić: „humanizm", czyli jak to ujmuje Gasché, „humanistyczny język, tradycyjne sposoby myślenia i typ rozumienia, jaki on dopuszcza."[63] To z ich pomocą de Man bezskutecznie starał się zrozumieć sytuację Belgii na początku lat czterdziestych, to były właśnie oślepiające i obezwładniające intelekt i wrażliwość schematy, kategorie, pojęcia... (by przywołać podobną argumentację Lacoue-Labarthe'a w odniesieniu do tych, którzy dali się w dwudziestym wieku „ogłupić" na lewicy i na prawicy: „Co stary świat miał im do zaoferowania z czym mogliby opierać się najazdowi tak zwanego 'nowego świata'?" Dokładnie – jak kultura uzbroiła kuszonych przez politykę pisarzy i filozofów? W ogóle ich nie uzbroiła... To, co Lacoue-Labarthe i Gasché piszą o Heideggerze i de Manie – o narzędziach, które zawiodły, instrumentach, których w potrzebie być może w ogóle nie było – zbliża się do tego,

---

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

[62] Rodolphe Gasché, *Edges of Understanding*, [w:] *Responses. On Paul de Man's Wartime Journalism, op. cit.*, s. 215, kursywa moja – M.K.

[63] *Ibidem*, s. 215.

czemu nadaję tu miano „kontekstu europejskiego". Nie jest jednak tak, iż powiadam (jak oni), że brak narzędzi całkowicie zdeterminował polityczne i filozoficzne wybory, albowiem jak widać po licznych kontrprzykładach, nie wszyscy byli „ogłupieni", nie wszyscy aktywnie kolaborowali, nie wszyscy przyłączali się do rewolucyjnego zmieniania świata. Oprócz „humanistycznego" czy „metafizycznego" wysublimowania istniał jeszcze zdrowy rozsądek, do którego odsyła Hans Sluga, i moralna, a nawet estetyczna wrażliwość.[64]

A zatem Rodolphe Gasché zbliża się w swoich refleksjach do interesującego nas tu cały czas splotu intelektualista – dyskurs rewolucji – człowiek czynu –powszechnodziejowy kryzys – narodziny nowego świata, jednak tylko po to, aby spróbować bronić de Mana, odebrać mu możność wyboru, zdeterminować go rzekomo jedynym dostępnym wtedy językiem „humanizmu". Nic więc dziwnego, iż powiada rzecz zupełnie zgodną z tą logiką. Posłuchajmy, jak bardzo amerykańska jest ta myśl: „Sprawa de Mana, chociaż znalazła się w głównych czasopismach, jest sprawą ściśle akademicką. Ma ona sens jedynie w odniesieniu do debaty, która dzieli badaczy wokół czegoś, co nazywa się 'dekonstrukcją'."[65] *A strictly academic matter* – to właśnie dominujący w całej dyskusji duch amerykański, do którego staram się dodać trochę ducha Europy, w której przecież pisał, publikował, intelektualnie dorastał, i wreszcie w której cieniu pisał następnie przez dziesięciolecia w Ameryce Paul de Man.

Europejski cień człowieka czynu

Pora zatem na pokazanie tego „cienia" w jego pierwszych amerykańskich tekstach, zawartych w tomie *Critical Writings, 1953-1978*.[66] Uważam, że cień młodzieńczego zaangażowania ciążył nad dziełem de Mana do samego końca. Wielu komentatorów wskazuje na psychologiczną niemożność abstrahowania od siebie

---

[64] Być może trudno dziś o to pytać, z perspektywy innej epoki, ale czy naprawdę nazizm nie bywał szalony, nie odpychał moralnie i nie odrzucał estetycznie? Można by tę uwagę poprowadzić dalej w kierunku wątku Herberta, iż „... estetyka może być pomocna w życiu/ nie należy zaniedbywać nauki o pięknie" czy w stronę Kundery rozważań o kiczu w totalitaryzmie...

[65] Rodolphe Gasché, *Edges of Understanding*, *op. cit.*, s. 209.

[66] Paul de Man, *Critical Writings, 1953-1978,* ed. by Lindsay Waters, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989.

w poprzednim wcieleniu przez de Mana. Odwołajmy się w tym momencie tylko do jednej wypowiedzi:

> Nie widzę w karierze de Mana jako teoretyka dekonstrukcji jakiejkolwiek łatwej ciągłości z jego faszystowskimi stanowiskami zajmowanymi w latach czterdziestych. Jednak ujmuję *teoretyczną karierę de Mana jako umotywowaną*, w takim zakresie, jakiego nie umiemy zmierzyć, *potrzebą oddzielenia się od tego rodzaju wyborów politycznych, do dokonywania których byli zmuszeni europejscy intelektualiści* pomiędzy 1940 i 1945, i o których najprawdopodobniej de Man uważał, iż dokonał je źle.[67]

Przywoływana tu po raz drugi Alice Yaeger Kaplan, bo jej to słowa, należy do nielicznej garstki amerykańskich komentatorów, która w ogóle dostrzega, iż de Man był przede wszystkim *europejskim* intelektualistą. Gdy polski czytelnik przedziera się przez pewnie z górą tysiącstronicowy tom amerykańskich *responses* (bo prawie pięćset stron ma on w wydaniu w dużym formacie drobnym drukiem), to zdumiewa go właśnie brak takich odniesień, nie wspominając o prawie całkowitym braku odniesień do równoległej „sprawy Heideggera" we Francji (chyba że w kontekście negatywnym: zmasowanego ataku wrogów dekonstrukcji, by trzymać się metaforyki wojennej Derridy z odpowiedzi udzielonej przezeń swoim krytykom w *Biodegradables: Seven Diary Fragments*: „Przeciwko artykułowi zmobilizowano armię. Co za bezczelność! Na ilu frontach muszę stawać!"[68]). Paradoksalnie, szerszy kontekst dyskusji wokół de Mana starali się pokazać jego samego i dekonstrukcji wrogowie, choć nadal był to głównie kontekst sytuacji humanistyki na amerykańskiej akademii; dekonstrukcjoniści pozostawali w przeważającej mierze „kontekstualistami" – i niestety taki ton nadał dyskusji i taką linię czytania młodego de Mana zapoczątkował i zaproponował sam Derrida w głośnym tekście *Like the Sound of the Sea Deep Within a Shell: Paul de Man's War*.[69]

W przywoływanym tu tomie esejów pisanych w Ameryce, Paul de Man jednoznacznie staje w opozycji wobec postaci politycznie zaangażowanego intelektualisty, ideologa piszącego na potrzeby

---

[67] Alice Yaeger Kaplan, *Paul de Man, Le Soir, and the Francophone Collaboration*, *op. cit.*, s. 278, kursywa moja – M.K.

[68] Jacques Derrida, *Biodegradables: Seven Diary Fragments*, „Critical Inquiry", Summer 1989, vol. 15, no. 4, s. 41.

[69] Nawet skądinąd bliższy dekonstrukcji Dominick LaCapra musiał zauważyć analizując ten tekst Derridy: „W pewnych kluczowych punktach wydaje się on niemal nieświadomie dawać wiarę twierdzeniu, że dekonstrukcja może być użyta do powiedzenia dosłownie wszytkiego dzięki ponownemu przepisywaniu przeszłości w świetle obecnych zainteresowań i pragnień". Dominick LaCapra, *Representing the Holocaust. History, Theory, Trauma*, *op. cit.*, s. 126.

państwa, partii, klasy – u kresu lat trzydziestych i u progu lat czterdziestych. Ideologia działania, apoteoza czynu, znalazły swoje gwałtowne zakwestionowanie w tekstach, w których przeciwnikami stali się Malraux, Jünger, Sartre (i sam de Man, niewymieniony rzecz jasna z nazwiska, nigdy nie wspomniany – jakże uderza tu brak osobistego tonu – ale wciąż obecny jako autor nieznanych wtedy jeszcze tekstów belgijskich[70]). W niepublikowanym doktoracie napisał de Man o Mallarmém, iż stanął przed problemem polityki, gdy był już w pełni intelektualnie dojrzały i właśnie ta dojrzałość pozwoliła mu „uniknąć popełnienia błędu popełnianego przez wielu w naszym politycznym półwieczu, którzy odwoływali się do zbiorowych, historycznych aspektów rzeczywistości jako do tego, co pozwala im uchylić się przed ich własną, jednostkową świadomością (...) Stanowisko Mallarmé'go w tej kwestii jest cudownie bezkompromisowe: droga do tego, aby być obecnym we własnym czasie zaczyna się od całkowitego skierowania do wewnątrz, z pewnością nie z powodu obojętności wobec historii, lecz ponieważ pilność własnych trosk wymaga jasnego wglądu w siebie; działanie nastąpi samo z siebie kiedy już ów wgląd zostanie osiągnięty."[71] A zatem najpierw spojrzenie w siebie, a potem wybór i działanie – właśnie tej możliwości, jak można sądzić, nie miał w swojej głęboko zawoalowanej opinii sam de Man. U progu wojny polityczne uwikłanie przychodziło natychmiast i było totalne. W pochodzącym z 1955 roku tekście zatytułowanym *The Inward Generation* de Man radykalnie odróżnia dwa pokolenia: pierwsze miało wierzyć (za Heglem, Nietzschem i Heideggerem) w profetyczne wizje, w możliwość odwrócenia się od błądzącej teraźniejszości ku „nowemu początkowi"; drugie natomiast, po raz pierwszy od ponad wieku, miało kwestionować wartość zmian historycznych, rewolucji i politycznego aktywizmu intelektualisty i filozofa. Posłuchajmy, mając na uwadze paradoksalną z pozoru możliwość, iż de Man należał intelektualnie najpierw do pierwszego pokolenia, a potem, po przyjeździe do USA, do drugiego (chociaż nigdy nie napisał słowa o swoich młodzieńczych tekstach – nie było tego „publicznego aktu" przyznania/wyznania/skruchy, o który spierają się dzisiaj komentatorzy):

---

[70] I Cioran po raz ostatni: „I kiedy rozważam wszystkie tamte namiętności, cały obłęd mojego ówczesnego 'ja', moje pomyłki i uniesienia, moje marzenia o nietolerancji, o potędze i krwi, o nadnaturalnym cynizmie, który mną zawładnął, o moich torturach w Nicości, o moich bezsennych nocach, *mam wrażenie, że pochylam się nad obsesjami obcego człowieka i jestem zdumiony, że ten obcy to ja*". *Mój kraj*, *op. cit.*, s 106.

[71] Cytuję za wprowadzeniem Lindsaya Watersa do: Paul de Man, *Critical Writings, 1953-1978, op. cit*, s. xxxviii-xxxix.

Niezależnie od osądu poezji czy systemów [czyli filozofii? M.K.], ta *wola zmiany* w nich zawarta była niegdyś uważana za warunek wstępny jakości moralnej i intelektualnej. Lecz dzisiaj już tak nie jest. Najostrzejsze zerwanie między dwoma ostatnimi pokoleniami ma miejsce właśnie tutaj. Po raz pierwszy być może od ponad wieku, *elita otwarcie zakwestionowała cnotę historycznej zmiany i uznała klęskę wyobraźni w pojmowaniu jakiejkolwiek zmiany, która byłaby warta wysiłku.*[72]

„Wola zmiany", „poszukiwanie nowego początku" w latach pięćdziesiątych jawi się de Manowi jako propozycja nie z tej epoki. Dokładnie nie Sartre jest tu wzorem, a Roland Barthes, Maurice Blanchot, Georges Bataille, Pierre Klossowski i inni jego powojenni antagoniści. Polityczny aktywizm i estetyczny formalizm lat dwudziestych i trzydziestych (*revolutionary spirit* i *aesthetic refinement*, jak pisze) – surrealiści, Malraux, Jünger, Pound, Hemingway – miały być ślepą uliczką. „Wszyscy ci ludzie – pisze – byli potężnie zaangażowani politycznie, ale ich przekonania okazały się tak kruche, że skończyli na całkowitym wykreśleniu tej części swojego życia jako *chwilowej aberracji, jako kroku w kierunku znalezienia siebie*. Wszyscy byli głęboko zaangażowani w obronę pewnych estetycznych wartości (...), ale ich dzieła wydają się rozpływać w banalności i naśladownictwie."[73] Przedwojenny splot polityki i literatury jawi się jako chwilowa aberracja, być może nawet niezbędna na drodze poszukiwania siebie. Problem dojrzewania – literackiego i politycznego – młodych ludzi tuż przed wojną absorbował de Mana już w tekstach z „Le Soir"; wręcz z zazdrością spoglądał na francuskie, nieuwikłane w politykę, beztroskie, społecznie nieodpowiedzialne życie starszej nieco od siebie bohemy artystycznej. W latach pięćdziesiątych ten ideał powrócił, wraz z nowym wytłumaczeniem „chwilowych aberracji". Pisze de Man mianowicie o dziwnej fascynacji złymi wierszami, jakie wielcy poeci pisali w młodości. Właśnie w nich widać najlepiej manieryzmy i klisze, które będą później z całą mocą odrzucać... „Dlatego ich wczesne dzieło jest często bardzo dobrym miejscem do odkrywania konwencji pewnego okresu i spotykania jego problemów od wewnątrz, tak jak widzieli je sami pisarze". Nadużyciem, a może i intelektualnym nietaktem byłoby bezpośrednie odniesienie tych słów do samego de Mana, gdyby nie następne zdanie: „mówię o poezji, ale równie dobrze mógłbym mówić o umysłach w ogóle, bowiem ten sam ciężar paraliżuje wszystkie ludzkie działania i sto-

---

[72] Paul de Man, *The Inward Generation*, [w:] *Critical Writings, 1953-1978, op. cit*, s. 13, kursywa moja – M.K.

[73] *Ibidem*, s. 14, kursywa moja – M.K.

sunki."[74] Trudno nie czytać tego tekstu-manifestu, *The Inward Generation*, nie biorąc pod uwagę pierwszego wcielenia de Mana. Gdy potępiany jest tu Sartre czy Malraux, potępiany jest zarazem sam de Man. Ten sam ton można znaleźć w tekście *Sartre's Confessions* z 1964 roku czy w *The Literature of Nihilism* z 1966 roku. Pytanie o myślenie i działanie jest tam pytaniem zasadniczym, podobnie jak rozważania o moralnej i politycznej odpowiedzialności pisarzy, poetów i filozofów (by przypomnieć w tym miejscu dramatyczne zawołanie Ciorana: „Nigdy nie mieć sposobności do zajęcia stanowiska, podjęcia decyzji i określenia siebie: nie ma życzenia, które bym wyrażał częściej"[75]). Gdyby powrócić na moment do powojennej debaty Sartre-Blanchot na temat zaangażowania pisarza, de Man stałby oczywiście po stronie Blanchota.[76]

Rozwijane w wydanym pośmiertnie tomie *Critical Writings* problemy pozostają w orbicie problemów Europy, która nie może przepracować (Freuda *durcharbeiten*) swoich dramatycznych doświadczeń. De Man, pomimo fizycznego oddzielenia i rozpoczęcia nowego życia w Ameryce, pozostaje wciąż pod wpływem europejskich pytań. W Ameryce podczas dyskusji, o której tu piszemy, pominięto ten istotny wątek niemal całkowicie. De Man pisał o niemieckich pisarzach i intelektualistach w okresie rządów Hitlera, o „skomplikowanych relacjach między myślą a czynem" w tym okresie, o odpowiedzialności tradycji za kształt, jaki historia przyjęła tam w tym właśnie czasie. Triumf nazizmu w Niemczech miał mieć miejsce wbrew intelektualnej tradycji Niemiec. „Problem nie tkwi w tym – powiada de Man w *The Literature of Nihilism* – że tradycja filozoficzna mogła tak się mylić, ale w tym, że mogła mieć tak małe znaczenie, kiedy była najbardziej potrzebna."[77] Skoro filozofia zawiodła wtedy, gdy była najbardziej potrzebna, to musiała skończyć się wiara w „nowy początek" i wartość profetycznych wizji społecznych. Pozostawało wnętrze, właśnie *inwardness*... Czy nie ma odpowiedzialności, którą można by indywidualnie przypisywać filozofom? Odpowiedź de Mana jest skomplikowana i wymaga refleksji:

---

[74] *Ibidem*, s. 12.

[75] Emil Cioran, *Historia i utopia, op. cit.*, s. 19.

[76] De Man nawiązuje do tego sporu i przyznaje w rozmowie ze Stefano Rosso: „I felt myself, if you can put it in those simple terms, more on side of Blanchot than of Sartre", *An Interview with Stefano Rosso*, [w:] *The Resistance to Theory, op. cit.*, s. 119. Zob również *Impersonality in the Criticism of Maurice Blanchot* z tomu *Blindness and Insight, op. cit.*, s. 60-78.

[77] Paul de Man, *The Literature of Nihilism*, [w:] *Critical Writings, 1953-1978, op. cit*, s. 163.

> Powinno się zachować ostrożność w chwaleniu czy ganieniu pisarzy za wydarzenia, które miały miejsce wtedy, kiedy oni już nie żyli: jest po prostu równym absurdem chwalenie Rousseau za Rewolucję Francuską co ganienie Nietzschego za Hitlera. *Nie oznacza to, że filozofowie i poeci nie ponoszą żadnej moralnej czy politycznej odpowiedzialności* nawet wtedy, gdy ich dzieła są apolityczne. Oznacza to natomiast, że tę odpowiedzialność powinno się oceniać w ramach *pełnego filozoficznego czy literackiego kontekstu ich dzieła,* a nie ich życia, a jeszcze mniej wpływu, jakie ich dzieło mogło wywrzeć bądź nie na innych ludzi.[78]

A pamiętajmy, że ów „pełen kontekst" – to panujące w tym okresie manieryzmy, klisze i konwencje, o których wspomina gdzie indziej... Motyw, zgodnie z którym to filozofia zawiodła, tradycja zawiodła (analogiczny do motywu, iż to „humanizm" zawiódł, bo nie dostarczył na czas narzędzi potrzebnych do analizy skomplikowanej rzeczywistości społeczno-politycznej przełomu lat trzydziestych i czterdziestych) – jest tu bardzo mocny.

Ideologia estetyczna

Prace późniejszego de Mana starają się iść w kierunku pokazania, że odpowiedzialność za przekonanie, iż literaturę można bezpośrednio zaprząc do celów politycznych, propagandowych i ideologicznych ponosi „ideologia estetyczna", pochodząca z błędnie odczytywanej koncepcji „sądu estetycznego" Kanta z Trzeciej Krytyki przez Schillera i jej dalsze losy w tradycji niemieckiej. Przez ostatnie dziesięć lat życia de Man starał się rozważyć polityczne konsekwencje tej ideologii.[79] Ataki na dzieło de Mana ze strony marksistowskiej i szerzej, lewicowej, można przedstawić tak: to nie tylko prywatne wycofanie się z zaangażowania politycznego, to wręcz „ostatnia próba zdyskredytowania wszelkich form historycznej wiedzy i działania."[80] W ich zgodnej opinii motywacją, jaką można znaleźć za projektem de Mana jest wola zablokowania jakiejkolwiek krytyki, która wychodziłaby poza teorię w kierunku zmian politycznych i społecznych. Z jednej strony u wczesnego, amerykań-

---

[78] *Ibidem*, s. 164, kursywa moja – M.K.

[79] Paul de Man, *The Aesthetic Ideology*, ed. A. Warminski, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996, zwłaszcza „Kant's Materialism" oraz „Kant and Schiller". Zob. również szczegółowe wprowadzenie Andrzeja Warminskiego.

[80] Jak pisze Christopher Norris w *Paul de Man, Deconstruction and the Critique of Aesthetic Ideology*, New York: Routledge, 1988, s. 1.

skiego (nie młodego z tekstów belgijskich) de Mana staje historia, z drugiej poezja, która umożliwia dostęp do głębszej, autentycznej wiedzy, jak to najlepiej widać w eseju *Wordsworth and Hölderlin* z 1966 roku. Związek poezji, krytyki i polityki jest tu prosty: poezja odczytywana jest w opozycji wobec wszelkich form aktywnego zaangażowania politycznego. W esejach z lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych można odkryć stanowisko głębokiej i radykalnej ironii: gdy polityka staje się niebezpiecznym popadaniem w ideologię, lekarstwem staje się poezja i związana z nią refleksja. Nie wymagania chwili bieżącej, nie poszukiwanie radykalnej zmiany porządku społecznego i politycznego w istniejącym świecie – ale poezja i odsunięcie się od pokus teraźniejszości.

Teksty o tak ironicznym, czasami wręcz zrezygnowanym i kwietystycznym wydźwięku zaczęły pojawiać się w paryskiej „Critique" dziesięć lat po tekstach belgijskich, i zerwanie między nimi a tymi ostatnimi jest całkowite. Christopher Norris powiada, iż można późniejsze dzieło de Mana czytać jako „próbę odkupienia, czy też wypędzenia wspomnień tych wczesnych recenzji."[81] Być może esej *The Temptation of Permanence* z 1955 roku jest kluczowy dla zrozumienia przejścia, jakie dokonało się w myśli de Mana: to tu właśnie wskazuje on na niebezpieczny aspekt ujmowania poezji jako szczególnego miejsca, z którego istnieje dostęp do ponadczasowych, ponadhistorycznych prawd, na przykładzie pytań stawianych przez Heideggera. Norris znajduje w tym tekście zapowiedź szlaku, jakim myśl de Mana podążać będzie przez następne dwie dekady. Sygnalizować ma on punkt, w którym Heideggerowskie medytacje o źródłach, przeznaczeniu i właściwości ustępują miejsca *Ideologiekritik*, nastawionej właśnie na niebezpieczeństwa – i pokusy – towarzyszące takiemu projektowi. Zarazem odsuwając się od Heideggera, de Man po raz pierwszy rozważa swoje przenosiny z Europy do Ameryki, jak również przestawienie przez siebie priorytetów z eurocentrycznych na amerykańskie. W tym eseju Ameryka po raz pierwszy jest ujmowana jako ziemia otwartych możliwości, nad którą nie ciąży to wszystko, co ciąży nad myśleniem europejskim. A w związku z tym pojawia się po raz pierwszy możliwość tekstualnego odczytywania i retoryki jako niezawodnych środków badania pułapek zastawianych przez owo myślenie (w tym wypadku – u Heideggera i Husserla). Retoryczna egzegeza tekstów przeprowadzana od połowy lat pięćdziesiątych miała stanowić odpowiedź na europejskie wyzwania i pułapki.[82]

---

[81] *Ibidem*, s 160.

[82] Jak pisze Norris, chodziło de Manowi o to, aby „sformułować taki rodzaj ideologicznej krytyki, która nie powtarza błędów, które można znaleźć w Husserla –

Powracając do szerszego kontekstu rozważań, uważamy, że owa coraz bardziej oddzielona „Europa" stanowiła w dziele de Mana stały, negatywny punkt odniesienia. „Błędy", „aberracje", „pokusy" (by użyć określeń z różnych, przywoływanych tu tekstów) nie pojawiłyby się na amerykańskiej ziemi i nie stanowiłyby żadnego zagrożenia, nie zrodziłyby osobistych dramatów. Można by powiedzieć na koniec, iż cała retoryczna machina, stworzona i wprowadzona w ruch przez de Mana, a przez ostatnie dziesięć lat jego życia niedokończony projekt przebadania „ideologii estetycznej" i jej politycznych konsekwencji – skierowane były przeciwko ściśle europejskim zagrożeniom, sygnalizowanym propagandowymi tekstami, jakie pisał sam młody de Man w Belgii. Krytyka Sartre'a, Malraux i innych myślicieli i pisarzy francuskich lat trzydziestych, czterdziestych i pięćdziesiątych, prowadziła do jednej konkluzji: nie ma bezpośredniego i praktycznego przejścia od literatury do czynu, od pisania do działania. Zbawienie poprzez działanie – dla pisarza – jest tylko złudzeniem, któremu uległ sam de Man. Odpowiedź na to wyzwanie można znaleźć w stwierdzeniu, iż „przeżywamy rozbieżność między *mocą słów jako aktów* a ich *mocą tworzenia innych słów*."[83] Pytanie o słowa jako czyny i słowa, które jedynie rodzą inne słowa to namysł nad fundamentalnymi kwestiami, które stawiać sobie może każdy piszący. Dla de Mana, zważywszy okoliczności, były to kwestie wprost niezwykłej wagi. W całej prezentowanej tu książce, w gruncie rzeczy, możemy przeprowadzić kolejny (który już?) podział na tych, którzy widzą w słowach czyny i tych, którzy widzą w nich jedynie możliwość tworzenia innych słów, i kolejne, przyjmowane przez filozofa autowizerunki (i podobnie jak motyw tekstu i wspólnoty czy francuskiego „Hegla" i „Nietzschego", nie ma on za zadanie wyczerpania wszystkich możliwości wyboru – choćby takiego oto: słowa pojmowane jako czyny i do czynów aspirujące w powiązaniu z tragiczną świadomością, iż pozostaną tylko bezsilnymi słowami). Jest to jeszcze jedna opozycja, która biegnie w poprzek rozważanej tu kultury francuskiej, a którą trudno – z takim dramatyzmem – pokazać w kulturze amerykańskiej. Odpowiedzi na „sprawę de Mana" tak w Ameryce, jak i we

---

i w sposób jeszcze bardziej złowieszczy, Heideggera – pismach o przeznaczeniu europejskiej kultury. Doprowadziło go to do przyjęcia stanowiska konceptualnego retora, dla którego wszelkie twierdzenia prawdziwościowe muszą być kwestionowane poprzez ścisłe badanie języka w jego trybach perswazyjnych i tropologicznych, lecz dla którego tym niemniej takie kwestionowanie prowadzi do lepszej, bardziej oświeconej myśli". *Ibidem*, s. 176.

[83] Paul de Man, *The Rhetoric of Romanticism*, New York: Columbia UP, 1984, s. 101, kursywa moja – M.K.

Francji, w olbrzymiej większości nie dostrzegają tej fascynującej, a wywołanej przed chwilą *discrepancy* (a zatem i niezgodności, i sprzeczności, i rozbieżności), jaka rodzi się między tymi dwiema możliwościami. Amerykańscy uczestnicy dyskusji widzą w młodzieńczych pismach de Mana słowa, tylko słowa, pewną retoryczną machinę, której działanie późny de Man starał się obnażyć, podczas gdy, jak nam się zdaje – w owym czasie i w owym miejscu – były to właśnie w zamierzeniu „słowa jako czyny". Wielki potencjał, jaki tkwił w dyskusji wokół młodego de Mana, nie został wykorzystany. Pozostał właściwie niedostrzeżony – pisaliśmy jednak, iż był on tam w jakiejś mierze wręcz „strukturalnie" niewidoczny.

I nie wydaje mi się, aby można było mieć o to pretensje do amerykańskich komentatorów. Z mojej perspektywy o wiele bardziej płodne są rozważania wokół autowizerunku filozofa i intelektualisty u de Mana snute na marginesie epopei francuskich (a szerzej – europejskich) pisarzy i filozofów, do których przecież należał i z którymi dzielił dramaty przedwojennych, wojennych i tuż powojennych wyborów. Te dramaty pozostają obce amerykańskiej kulturze, która pewnie do dzisiaj nie widzi nic tragicznego choćby w takich wyznaniach, jak poniższe, pochodzące od André Gide'a (z jego *Dzienników*): „Jestem przekonany, że sztuka i literatura nie mają nic do roboty w kwestiach społecznych, a jeśli się w nie zaplączą, schodzą z właściwej drogi. Dlatego milczę, odkąd te kwestie władają moim umysłem. (...) Wolę nic nie pisać, niż naginać moją sztukę do celów użytkowych. Uznać, że te cele są dziś pierwsze, to tym samym skazać siebie na milczenie"...[84] Myśl zwerbowana, skowana, zniewolona i myśl „konstruktywnie" oddana ideologii – to Stary Kontynent w pigułce. Nie można natomiast mieć pretensji do tych, którzy zarazę znają tylko z opowieści; można im jedynie zazdrościć...

[84] André Gide, *Dzienniki*, tłum. Joanna Guze, Warszawa: Krąg, 1992, s. 215.

Rozdział 7

W stronę estetyki egzystencji: Michel Foucault

W całej książce mnożyliśmy pytania, a nie udzielaliśmy ostatecznych odpowiedzi; wskazywaliśmy na potencjalne rozwiązania i przyjmowane prowizorycznie drogi wyjścia z napięć rodzących się z różnego pojmowania miejsca filozofa w kulturze. Odsuwanie (indywidualnej) odpowiedzi na pytanie o autowizerunek filozofa w kulturze brało się z takiego oto faktu: otóż radykalne opowiedzenie się po stronie któregokolwiek z dwóch (prawda, że idealnych, modelowych i nigdy w praktyce w formie czystej nieosiągalnych) autowizerunków nie wydaje mi się pożyteczne dla kultury. W takiej czy innej formie będą one istnieć zawsze i zawsze, mam nadzieję, będą się ze sobą gwałtownie spierać, przyjmując mniej skrajne formy. Ich równoległa i równobieżna obecność jest żywotna dla kultury i niezbędna dla filozofii zorientowanej społecznie i politycznie. Zanik któregokolwiek ze skrajnych modeli pociągałby za sobą zubożenie istotnego fragmentu myśli filozoficznej. Pytania fundamentalne nie znajdują prostych i jednoznacznych odpowiedzi. Otóż wydaje mi się, że to właśnie ze ścierania się ze sobą obydwu autowizerunków – jakkolwiek byśmy je tu nazywali: nietzscheańskiego i heglowskiego, tekstualnego i wspólnotowego etc. – i z toczonych między nimi potyczek rodzą się konieczne w filozofii napięcia. Moja odpowiedź przypomina odpowiedź, jakiej udzieliłbym w sporze o miejsce filozofii (i filozofii ponowoczesnej) między nauką a literaturą: paradoksalnie, oddalając się od modelu nauki, a zbliżając się do modelu literatury, filozofia ponowoczesna ma szansę stać się – już się gdzieniegdzie staje – moralistyką. Odwrót od nauki i związanego z nią myślenia epistemologicznego w filozofii czy „prawodawczego" w etyce, paradoksalnie, otwiera przed częścią filozofii zupełnie nieznane dotąd możliwości, sprowadzając ją, przynajmniej potencjalnie, bliżej jednostki i bliżej wspólnoty. Filozofia sama zdecyduje o tym, jakie weźmie na siebie zobowiązania w obliczu swoich minionych przygód z nowoczesnością. Jeśli w dysku-

sjach tych zostanie przekroczona masa krytyczna, może dojść do przesilenia, jeżeli natomiast do tego nie dojdzie, być może to, co dzisiaj nazywamy filozofią ponowoczesną – po prostu – filozofią być przestanie.

Rzecz przecież w kolejnej redefinicji pojęcia „filozofia" w obliczu wyzwań, jakie niesie z sobą dzisiejsza kultura. Jeśli założy się, że nie istnieje jakiś jej preegzystujący byt, że nie definiują jej całkowicie jedynie klasyczne, odwieczne kwestie filozoficzne, to szansa na taką redefinicję pojęcia jest spora. W przeciwnym razie pozostać może jedynie coraz bardziej wyobcowana z kultury klasyczna dziedzina nauki, która z czasem – jak teologia – przestanie wywoływać społeczny oddźwięk. Doprawdy trudno przesądzać, co dla filozofii byłoby lepsze: czy lepszy byłby jej potencjalny anachronizm czy potencjalna bezsilność, czy przymierze z nauką (ze wszystkimi narzucanymi przez nią ograniczeniami) czy alians z literaturą (ze wszystkimi kierowanymi wobec niej oczekiwaniami). Bodaj najlepsze byłoby dalsze współistnienie wielu odmiennych koncepcji filozofii, ich ciągłe wzajemne ścieranie się i zmaganie. A zatem sytuacja, w której nie można powiedzieć, że filozofia zbliża się do modelu literatury czy też zbliża się do modelu nauki: w której filozofia po prostu wciąż balansuje między jednym a drugim. Hegemonia w kulturze któregokolwiek modelu byłaby niezdrowa, a dla dyscypliny być może wprost, na dłuższą metę, zabójcza (niech więc o jej witalności świadczy wielość zwalczających się, choć starających się szanować głosów, a wtedy nie zagrozi jej ani kulturowa jałowość płynąca z nieuniknionej apodyktyczności tonu nauki, ani kulturowa bezsilność biorąca się z zamierzonej łagodności i wrażliwości tonu literatury).

Na podobnej zasadzie radykalna hegemonia jednego z prezentowanych tu autowizerunków filozofa w kulturze byłaby fatalną próbą rozwiązania rodzących się napięć. Są to, przypomnijmy jeszcze raz, autowizerunki polityczne i społeczne: a zatem jedne z bardzo wielu możliwych, których podział jest ponadto jawnie nieostry. Wielu filozofii i wielu filozofów wręcz w ogóle nie obejmuje – jednak dla mnie jest on tutaj ważny, bowiem pytam w tej książce o uwikłania filozofa w politykę. Filozof tutaj to *homo politicus* – zanurzony w politykę nie jako obywatel, lecz jako filozof właśnie. Dla bardzo dużej części filozofów stawiane tu pytania nie dość, że nie są kluczowe – to wręcz nie pojawiają się nawet na horyzoncie ich zainteresowań. Zajmuję się tu stosunkowo wąskim fragmentem działalności filozoficznej, chociaż posiada ów fragment podstawowe konsekwencje praktyczne, etyczne i polityczne. To właśnie w tych sprawach pojawia się najwięcej emocji, padają najostrzejsze określe-

nia i najcięższe zarzuty, bowiem to one pozostają w bezpośrednim styku ze sferą obywatelskości; dlatego poniekąd w tle rozważanej tu postaci filozofa tkwi wciąż postać intelektualisty, bo w XX wieku to właśnie on najszerzej rozważał analizowane tu kwestie.

Tak więc w jakiejś mierze badani tu filozofowie to stosunkowo wąska grupa filozofów-intelektualistów, korzystając z definicji Sartre'a – grupa tych, „którzy mieszają się w nie swoje sprawy": sprawy polityki, rewolucji, przemocy czy zmieniania świata społecznego, bądź tych, którzy starają się budować konkurencyjny wizerunek filozofa, który programowo nie chce się w nie angażować, co samo w sobie staje się gestem politycznym. Analizowani tu filozofowie to stosunkowo wąski margines aktywnych filozofów, podobnie jak prezentowane tu rozważania dotykają stosunkowo wąskiego marginesu rozwijanych koncepcji filozoficznych. Pytania o relacje filozofa z *polis* są pytaniami filozofów uważających dziedzictwo francuskiej „sprawy Dreyfusa" za swoje, uznających za swoje tradycyjne brzemię intelektualistów – bądź pytaniami tych, którzy pragną pozostawać wobec owego dziedzictwa w opozycji. Ale już nie są to pytania tych, którzy pozostają wobec niego obojętni. Francja stanowi świetny obiekt analiz, bo to właśnie tu pojawiało się w XX wieku najwięcej filozofów traktujących z najwyższą powagą polityczne konsekwencje działań filozoficznych.

Książka niniejsza stara się ujawnić mechanizmy kierujące zmianami (politycznego i społecznego) autowizerunku filozofa w kulturze i konsekwencje tych zmian w oparciu o myśl francuską, jednak podobne zadanie można by sobie postawić w odniesieniu do myśli amerykańskiej, niemieckiej czy polskiej. Rozważane tu problemy występują we Francji w najostrzejszej formie. Pytania o powinnności i zobowiązania, zadania i obligacje filozofa w dzisiejszej kulturze są aktualne wszędzie tam, gdzie ostateczna odpowiedź jeszcze nie padła. W momencie, w którym stanie się jasne, „po co" jest filozof w kulturze i jaka jest jego dzisiejsza „rola", gdy ustalona zostanie lista obowiązkowych pytań, na które będzie musiał odpowiadać społeczeństwu, jego miejsce w historii stanie się miejscem specjalisty: oczywiście, specjalisty „od idei", ale jednak tylko specjalisty. Na tej samej zasadzie nie wspieram rozwiązania, w ramach którego filozof to (tylko) czytelnik dawnych i współczesnych „tekstów filozoficznych", bowiem widzę zagrożenia płynące z wąskiej, tekstualnej specjalizacji. Jeszcze bardziej zdecydowanie oponuję przeciwko mesjanistycznej, posłanniczej, profetycznej czy zbawczej roli filozofa w kulturze: starałem się tu pokazywać zagrożenia płynące z takiej postawy. Ponieważ są to wybory skrajne, pozostaje jeszcze cała gama szarości, szeroki wybór stanowisk po-

średnich i mieszanych, pozostających ze sobą w głębokim konflikcie, ale od siebie uzależnionych. Mam nadzieję na długie trwanie opozycyjnych wyborów, po to, aby ścierając się ze sobą, mogły przyjmować bardziej przemyślane i ugruntowane formy i po to, aby nie mogły, poddawane stałej krytyce, popadać w skrajności. Chociaż prezentowana tu książka pokazuje na przykładzie Francji ustępowanie filozoficznego myślenia stawiającego sobie za cel rewolucyjne zmienianie świata, ów ruch nie jest ani do końca przesądzony, ani nie jest nieodwracalny. Podobnie rosnąca akceptacja myślenia zrzucającego z siebie ciążący gorset społecznych zobowiązań nie musi być tendencją trwałą. Historia, wbrew Kojève'owi czy Fukuyamie, bynajmniej się nie kończy, a tym samym nie kończą się przygody filozofii z historią i polityką. By przywołać intuicje Leszka Kołakowskiego z *Obecności mitu*: „miejscem rozruchu kultury jest zawsze konflikt wartości, z których każda próbuje, kosztem drugich, zagarnąć dla siebie wyłączność, ale zmuszona jest pod presją, ograniczać swoje aspiracje. (...) Niepewność zamierzeń i kruchość zdobyczy okazuje się warunkiem twórczego trwania kultury. Los kultury jest epopeją wspaniała przez swoją chwiejność".[1] Czyż nie tak jest również z postacią filozofa? Przejdźmy do ostatniego wątku tej pracy.

W rozdziale o Sartre'owskiej idei „zaangażowania" i o sprzeciwie, jaki wywołała ona u Rolanda Barthesa, Maurice'a Blanchota i Georgesa Bataille'a pokazywaliśmy, w jaki sposób Michel Foucault starał się wyjść poza dominującą opozycję „poezji"/„literatury zaangażowanej", „pisarzy"/„piszących" etc. etc. – wychodząc poza tradycyjny w kulturze francuskiej obraz intelektualisty jako „pisarza". Jednak idea *intellectuels spécifiques*, bo o niej tu mowa, nie doczekała się – bo pewnie nie mogła – dalszego rozwinięcia. W niniejszym rozdziale wracamy bardziej szczegółowo do późnego Foucaulta i pokazujemy jego zmagania z pytaniem o miejsce filozofa w kulturze, czyli ujawniający się w jego pismach autowizerunek filozofa. Analizowaną tu odpowiedź, zawierającą się w tytułowym sformułowaniu „w stronę estetyki egzystencji", staramy się pokazać jako próbę rozwijania wątku „dawania przykładu" w filozofii.

Foucault jest myślicielem, który wykracza poza kreśloną tu opozycję: wspólnota albo tekst. Niezależnie od tego, co piszą jego krytycy i wrogowie, trudno zgodzić się z próbami zamykania go (tak jak trudno to zrobić w przypadku Derridy) w ramach uniwersum tekstu samego. Zarazem jest on myślicielem, który w sposób bodaj najbardziej świadomy i zarazem permanentny opiera się przyjęciu na siebie ról tradycyjnie przypisywanych filozofom przez

[1] Leszek Kołakowski, *Obecność mitu*, Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie, 1994, s. 151.

społeczeństwo (ról nazywanych tutaj przeze mnie wspólnotowymi). Foucault zdecydowanie nie jest „heglistą" w kreślonym w tej książce sensie – lecz nie jest również w pełni przeciwstawianym mu „nietzscheanistą"; zarazem nie jest „wspólnotowcem", chociaż daleko mu do ideałów głoszonych przez „tekstualistów" (ten pozorny paradoks najwyraźniej widać, gdy porówna się ze sobą biegnące w przeciwnych kierunkach amerykańskie i francuskie odczytania jego myśli: oto dla sporej części, zwłaszcza młodej, humanistyki amerykańskiej Foucault jest myślicielem *par excellence* politycznym, filozofem społecznie zaangażowanym, którego myśl można – natychmiast! – zastosować w praktyce[2]. Jego „skrzynka z narzędziami" ma wręcz zawierać głównie narzędzia rewolucyjne. Z drugiej strony we Francji jest on generalnie odczytywany jako politycznie niezaangażowany nietzscheanista). W różnorodnych odczytaniach jego dzieła jak w soczewce skupiają się kluczowe dla nas w tej książce zagadnienia autowizerunku filozofa. Być może jakąś odpowiedź można znaleźć zastanawiając się, jaką wspólnotę mógł Foucault mieć na myśli pisząc swoje prace. Jak dotąd w całej książce za hasłem „wspólnoty" (i za „heglowskim" wizerunkiem filozofa radykalnie i rewolucyjnie zmieniającego świat mocą filozofii) stała ludzkość bądź przynajmniej cały naród – aspiracje i ambicje przyjmowały postać globalną bądź, przynajmniej na początek, narodową. Tacy byli – w analizowanych przeze mnie czasach – Heidegger, Kojève czy wczesny de Man. Wspólnotowość Foucaulta ma zupełnie inny wymiar: po stronie jego wspólnot nie stoi siła ani władza, lecz bezsilność i upokarzające poddaństwo tradycyjnych marginesów społeczeństwa. Równocześnie Foucault nie chce mówić „w ich imieniu". Drogą, którą pragnę tu pokazać jest społecznie ugruntowana koncepcja „estetyki egzystencji", w której dochodzi do połączenia dotychczasowych przeciwieństw, jednak bez złagodzenia dotychczasowych napięć w ramach obieranego wizerunku filozofa. Jednak tak jak Heidegger opatrzył swoje prace zebrane adnotacją *Wege, nicht Werke* – drogi, nie dzieła – tak i my tutaj ujmujemy Foucaulta z perspektywy owego „w stronę" estetyki egzystencji, bowiem uznajemy, że napięcia, o których traktuje ta książka, nie zostają w jego tekstach złagodzone, a sama koncepcja jest prezentowana w niedokończonej wersji. W wersji naszkicowanej przez Foucaulta stawia filozofa w gruncie rzeczy w obliczu tych

---

[2] O wykorzystywaniu idei Foucaulta (i Derridy) w radykalnej pedagogice amerykańskiej i o „motywie walki" u McLarena i Girouxa pisze szczegółowo Lech Witkowski w tekście *W kręgu pedagogiki radykalnej (dekonstrukcja – walka – etyczność)*, [w:] *Spory o edukację* pod red. Z. Kwiecińskiego i L. Witkowskiego, Warszawa: IBE, 1993.

samych kwestii, które z obsesyjną częstotliwością poruszał on w wywiadach, a które można by streścić w haśle „kim jestem, co robię i dla kogo". Chciałbym spojrzeć na „estetykę egzystencji" jako na kolejną francuską odpowiedź na pytania o powinności filozofa w społeczeństwie.

„Dać żyjącym exempla..."

„Dziś jego postawa zapiera dech. Dać żyjącym exempla...", powiada Paul Veyne w eseju *Ostatni Foucault i jego moralność*, i powiada tak o Foucault, ale gdy się nad tym zastanowić, w tradycji filozoficznej można odnaleźć cały ciąg postaci, które w pewnych okresach życia pragnęły jednego – właśnie chciały „dać żyjącym exempla". Takim przykładem wśród jeszcze nie piszących filozofów mógłby być Sokrates. Tacy byli cynicy, a zwłaszcza bodaj najgłośniejszy z nich, Diogenes. Tacy wreszcie byli i stary Kant, i stary Nietzsche. Ich życie i ostatnie dzieła to często swoiste podręczniki życia, jednak nie tyle zobowiązujące powszechnością i obiektywnością wypowiadanych twierdzeń, co raczej przekonujące subiektywnością i jednostkowością przykładu.

Każdy z nich, na swój sposób, dawał przykład jako filozof. Filozofował, dając przykład – swoim życiem, swoim dziełem. Czasami i jednym, i drugim. Istnieje grono filozofów, których życie było niezwykle blisko związane z działalnością filozoficzną, u których często trudno oddzielić filozofię od życia, u których konstytuuje się (Foucaulta) „ethos, filozoficzny sposób życia."[3] Sokrates, który nie ucieka przed sądem, choć może, i nie unika śmierci, choć może; Diogenes, kochany przez Ateńczyków skandalista, o którym *Żywoty i poglądy słynnych filozofów* powiadają, że „w byle jakim miejscu załatwiał wszystkie swoje sprawy"; Kant, który przez całe życie wstaje dokładnie o 4:55 na hasło swojego sługi, Lampego, *Es ist Zeit, Herr Professor!* i którego przechadzki po Królewcu mogą zastępować wskazania zegara; Nietzsche kończący w Turynie *Ecce homo*, jakby w przewidywaniu zbliżającej się katastrofy; i wreszcie umierający na AIDS i gorączkowo poprawiający na szpitalnym łóżku ostatnie dwa tomy *Historii seksualności* Michel Foucault (pytanie o splot jego własnego życia z ostatnim fragmentem jego dzieła jest pytaniem niezwykle trudnym, a odpowiedzi nie są jed-

[3] Michel Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières?*, „Magazine littéraire", avril 1993, s. 73.

noznaczne). Można by powiedzieć, iż każdy z nich pragnął wzmocnić swoją filozofię przykładem swojego życia. Asceza Kanta jest przecież nieodłączna od jego etyki, „troska o siebie" Foucaulta jest nieodłączna od jego „estetyki egzystencji", śmierć Sokratesa i Nietzschego odejście od świadomego życia jedynie wzmacniają moc ich filozoficznych i etycznych wyborów (można by wręcz zastanawiać się, co stałoby się z Sokratesa „przykładem", gdyby zdecydował się na ucieczkę z Aten, podobnie z myślą Nietzschego, gdyby, jak Hegel pod koniec życia, jedynie grał w karty...).

Kant w trzeciej części *Sporu fakultetów,* Nietzsche w *Ecce homo,* Foucault w ostatnich częściach *Historii seksualności* (i pracach ją dopełniających), poza wszystkim innym, dają siebie za przykład: nie tyle od razu i po prostu wart naśladowania, lecz właśnie na początek jedynie wart przemyślenia. Paradoksalnie, to właśnie w ostatniej pracy Kanta i ostatniej pracy Nietzschego ich życie splata się z dziełem w jeden węzeł, to książki pisane własną krwią (jak powiedziałby Bataille, uważny czytelnik Nietzschego), własnym życiem. Dlatego są tak cenne, dlatego są tak pasjonujące. W obydwu jawią się autorzy w swoich fizycznych, często wręcz fizjologicznych, ludzkich postaciach. Ani *Ecce homo*, ani *Spór fakultetów* nie jest i nie chce być wspomnieniem – poradnikiem praktyków, filozoficznych ekspertów od „życia". Moim zdaniem mają one dawać przykład, ostatecznie wiązać życie filozofa z jego dziełem, mają zaświadczać o przekonaniach własnymi trzewiami autora. Wątek, o którym chcę tu pisać, może najlepiej wyraził Nietzsche w *Niewczesnych rozważaniach*, gdy stwierdził tak oto:

> Filozof wart jest dla mnie o tyle, o ile może dawać przykład. (...) Ale przykład musi być dany widzialnym życiem, a nie tylko poprzez książki, a więc tak, jak nauczali filozofowie greccy, raczej wyrazem twarzy, postawą, ubiorem, jedzeniem, obyczajami niż tym, co mówili lub zgoła pisali.[4]

Kanta i Nietzschego „troska o siebie"

Jednak nie chodzi, jak się zdaje, o przykład bohaterstwa, cnoty, rozwagi, mądrości, stałości czy siły; chodzi raczej o przykład autonomiczności, kreatywności, odrębności, unikalności i spójności z głoszonymi przekonaniami. Heroiczny mógł być Sokrates (i w nie-

[4] Friedrich Nietzsche, *Schopenhauer jako wychowawca*, [w:] *Niewczesne rozważania*, tłum. M. Łukasiewicz, Kraków: Znak, 1996, s. 182.

jednej interpretacji taki właśnie był), ale daleki od heroizmu był Diogenes (o którym miał powiedzieć Aleksander Wielki: „Gdybym nie był Aleksandrem, chciałbym być Diogenesem"), Kant z okresu pisania *Sporu fakultetów* czy Nietzsche kończący swoje *Jak się staje – kim się jest*. Nie ma w tych pracach ani krzty dydaktyzmu, nauczycielskiej wyższości, jest raczej dominujące przekonanie o potrzebie prezentacji siebie jako przykładu, z którego można – ale wcale nie trzeba – skorzystać. Ich życie jawi się jako długo cyzelowane dzieło, długo pisana literatura, i nie estetyzacja egzystencji w tradycyjnym rozumieniu, lecz raczej jej ascetyzacja (w sensie odsyłającym do Maxa Webera) ma tu być słowem kluczowym. I jeśli mamy zamiar myśleć tu o Foucaultowskiej idei „życia jako dzieła sztuki", to w bardzo specyficznym rozumieniu tego hasła. Aby przykład był mocny – „filozof wart jest dla mnie o tyle, o ile może dawać przykład"... – dzieło sztuki musi być olśniewające, unikalne, wielkie; to wykuwanie i cyzelowanie to jakaś (nietzscheańska) „stylizacja egzystencji", to „nadawanie charakterowi stylu", to troskliwe i długotrwałe obrabianie własnej osoby, nadawanie jej projektowanego kształtu (a powiada Nietzsche w *Wiedzy radosnej*: „My jednak bądźmy tem, czem jesteśmy – nowymi, jednokrotnymi, nieporównywalnymi, prawodawcami sobie samym, twórcami samych siebie!"[5]). Drogą do tej „estetyki egzystencji" staje się, paradoksalnie, i w przypadku Kanta, i Nietzschego, i Foucaulta – osobista asceza, własna dyscyplina, indywidualny reżim. Wymieniane tu książki to w pewnej mierze i do pewnego stopnia osobiste raporty kierowane do współczesnych i potomnych. Jeśli chcecie – to próbujcie na sobie, zdają się mówić, a jeśli nie chcecie, to trudno; bo przecież „niektórzy rodzą się pośmiertnymi". Interpretację wątku dawania przykładu bliską mojej podaje Hannah Arendt w eseju *Prawda i polityka* (z tomu *Między czasem minionym a przyszłym*). Mówi tam tak: „To nauczanie przykładem jest jedyną formą 'przekonywania', na którą może sobie pozwolić prawda filozoficzna bez zniekształcania swej natury". I dalej:

> Przekształcanie stwierdzenia teoretycznego czy spekulatywnego w prawdę zawartą w przykładzie – czego dokonać potrafi jedynie filozofia moralna – jest dla filozofa doświadczeniem granicznym; ustanawiając przykład i „przekonując" ludzi w jedyny dostępny dlań sposób, zaczyna on działać. Dziś, kiedy już żadna teza filozoficzna, niezależnie od tego, jak śmiała, nie zostałaby potraktowana na tyle poważnie, by życie filozofa znalazło się w niebezpie-

[5] Fryderyk Nietzsche, *Wiedza radosna (La gaya scienza)*, przeł. L. Staff, wydanie Mortkowicza, aforyzm 335, s. 274.

czeństwie, zniknęła ta nawet rzadka sposobność politycznego uprawomocnienia prawdy filozoficznej.[6]

Cóż zatem pozostaje? Może nieuprawomocniona prawda filozoficzna, indywidualna propozycja indywidualnie kierowana do indywidualnego czytelnika? W tekstach, do których się tu odwołuję, pozostają konkretne propozycje, ot, choćby jak jeść, gdzie mieszkać, jak odpoczywać (Nietzsche) czy też kiedy i jak długo spać, kiedy jeść i pić, jak spacerować czy jak oddychać (Kant). Pozostaje również *souci de soi*, Foucaulta „troska o siebie". Prezentowane modele są proste, zrozumiałe, ludzkie; to nie abstrakcja filozoficznego wywodu, to konkret fizjologicznego traktatu. „Jeno nieświadomość *in physiologicis* – przeklęty 'idealizm' – jest właściwą fatalnością w mem życiu...", powie Nietzsche[7], „czyż można wyobrazić sobie istotę ludzką o doskonalszym zdrowiu niż ja?", miał często zapytywać siebie Kant.[8] „Estetyka egzystencji" to szereg drobnych zabiegów wokół siebie, wykonywanych po to, aby móc na starość stwierdzić np. „geniuszu w a r u n k i e m jest powietrze suche, niebo czyste, to znaczy szybka przemiana materyi, możliwość ustawicznego wchłaniania wielkiej, nawet olbrzymiej ilości siły"...[9] Życie człowieka – dzieło rozumu – dzieło sztuki, które ma być uporządkowane w unikalny sposób, regularne w najdrobniejszych szczegółach, dopracowane w fundamentach i pozbawione niebezpiecznych akcydensów. Życie człowieka – dzieło rozumu – dzieło sztuki: kompletna propozycja kształtowania siebie domknięta własnym dziełem. Nietzsche prezentuje swoje sądy, swoje wartości – ale i swój sposób jedzenia, picia, czytania; „Mój sąd jest m o i m sądem: kto inny niełacno ma do niego prawo", powiada, ale i moje miejsca, moje klimaty, moje odżywianie – są moje właśnie.

Nie jest to dla filozofa zwykła rzecz – powiadać innym „jak żyć", podając siebie za przykład. Opowiadać o swoich regułach i swoich odkryciach, o swoich słabościach i o swoich niepowodzeniach; nie filozofa, myśliciela, lecz człowieka.[10] „'Bóg', 'nieśmiertelność duszy',

---

[6] Hannah Arendt, *Prawda i polityka*, [w:] *Między czasem minionym a przyszłym*, tłum. M. Godyń i W. Madej, Warszawa: Aletheia, 1994, s. 290, s. 291-292.

[7] Fryderyk Nietzsche, *Ecce homo. Jak się staje – kim się jest*, przeł. L. Staff, wydanie Mortkowicza, s. 31.

[8] Thomas de Quincey, *Ostatnie dni Immanuela Kanta*, tłum. A. Przybysławski, Kraków: Oficyna Literacka, 1996, s. 22.

[9] Fryderyk Nietzsche, *Ecce homo*, *op. cit.*, s. 30.

[10] Pojawia się tu natychmiast pytanie o to, na ile *Ecce homo* jest autobiografią, a na ile tekstem autobiograficznym, narracją, pisaną wersją niektórych fragmentów życia Nietzschego. Rozróżnienie autobiografia/tekst autobiograficzny rozwija Hugh J. Silverman, *The Autobiographical Textuality of Nietzsche's Ecce Homo* w tomie

'zbawienie', 'zaświat', wszystko to pojęcia, którym zgoła uwagi ni czasu nie użyczałem nawet jako dziecko, – możem nie był nigdy dość na to dziecinny? – nie znam ateizmu zgoła jako walki ze sobą, tem mniej jako przełomu: rozumie się on we mnie z instynktu. Jestem zbyt ciekawy, zbyt uprawniony do pytania, zbyt zuchwały, bym mógł ścierpieć prostacką odpowiedź pięścią. (...) Zgoła inaczej zajmuje mnie zagadnienie, od którego bardziej 'zbawienie ludzkości' zależy niż od którejkolwiek osobliwości teologicznej: *zagadnienie odżywiania*."[11] Paradoksalne przejście do „fizjologii" nie prowadzi jednak w *Ecce homo* do *teorii* odżywiania; prowadzi raczej właśnie do jego osobistego *przykładu*. Pytanie Nietzschego nie brzmi: „jak powinniśmy się odżywiać", lecz raczej „jak właśnie ty masz się odżywiać, by osiągnąć swe *maximum* siły, virtù w stylu Odrodzenia, cnoty wolnej od moralizny?"[12] Bo ja ze swej strony, powie, robiłem to i to, bo pomagało mi – to, a przeszkadzało tamto, bo ja – wreszcie – do poznania siebie dotarłem bardzo późno („w tej właśnie sprawie" – sprawie odżywiania – „byłem zacofany aż do świętości"). Szkodzi mi kuchnia niemiecka, angielska, francuska, a dobrze służy piemoncka. Wprost nieprawdopodobnie w ustach Nietzschego, „człowieka-dynamitu", brzmi takie oto proste wyznanie, taka oto osobista porada w ramach części „Dlaczego jestem tak światły":

> Żadnych posiłków w przerwach, żadnej kawy; kawa zasępia. Herbata tylko z rana z korzyścią. Mało, lecz mocnej *herbaty*: bardzo szkodzi i całodniowe sprowadza niedomagania, gdy jest choć o stopień za słaba. Każdy tu ma swoją miarę, często w najcenniejszych i najdelikatniejszych granicach. W bardzo drażniącym klimacie nie radzi się na początek herbaty: godzinę przed tem należy rozpocząć filiżanką gęstego, odtłuszczonego *kakao*. – Jak najmniej *siedzieć*; nie wietrzyć żadnej myśli, która się nie urodziła na wolnym powietrzu i przy swobodnym ruchu (...).[13]

To nie wielka metafora ludzkiego losu, to nie przenikliwy aforyzm rodzący wieloznaczne interpretacje; to prosta rada płynąca z własnych doświadczeń. Odżywianie to oczywiście nie wszystko, są w *Ecce homo* rozważane jeszcze kwestie miejsca pobytu i klima-

---

Why Nietzsche Now?, Daniel O'Hara (ed.), Bloomington: Indiana UP, 1985, s. 142. Bernd Magnus i Kathleen M. Higgins w swoim wprowadzeniu do książki *The Cambridge Companion to Nietzsche* nazywają *Ecce homo* autobiografią, która jest *certainly nonstandard*, nie rozwijając jednak tego ciekawego wątku (Cambridge: CUP, 1996, s. 56).

[11] Fryderyk Nietzsche, *Ecce homo*, *op. cit.*, s. 26, kursywa moja – M.K.

[12] *Ibidem*, s. 26.

[13] *Ibidem*, s. 29.

tu.[14] Ważny jest też wybór formy wypoczynku: „co do mnie", powie Nietzsche, wprowadzając tym samym klasyczną formułę *exemplum*, wypoczynkiem jest czytanie, bowiem „pozwala mi właśnie odpocząć po mojej powadze."[15]

Zarówno Nietzsche jak i Kant zastanawiają się zarazem, dlaczego właściwie piszą o sprawach, wydawałoby się, trywialnych; dlaczego piszą wręcz o sobie (w jakże innej poetyce pisze Rousseau w swoich *Wyznaniach*, genialnej i niepowtarzalnej autobiografii, i jakże inne stawia tam sobie zadania: „Imam się przedsięwzięcia, które dotychczas nie miało przykładu i nie będzie miało naśladowcy. Chcę pokazać moim bliźnim człowieka w całej jego prawdzie jego natury; a tym człowiekiem będę ja"[16]). U Kanta formuła „dawania przykładu" jest jawna już od pierwszej strony analizowanej tu trzeciej części *Sporu fakultetów*: liczą się właśnie doświadczenia, a prawdziwość tezy o przejawianej przez ludzki umysł „mocy opanowywania uczuć chorobowych jedynie za sprawą mocnego postanowienia" mogą potwierdzić tylko przykłady wzięte z własnego życia. Jestem zmuszony, powie rozbrajająco Kant, do mówienia o sobie, przedstawiając czytelnikowi wyniki wewnętrznego eksperymentu, obserwacji, której poddał samego siebie (*ein inneres Experiment oder Beobachtung*). Uzasadnia swój tekst w sposób następujący:

> Chcieć zabawiać innych wewnętrzną historią gry moich myśli, która posiada subiektywną ważność (dla mnie), ale nie posiada ważności obiektywnej (dla wszystkich) byłoby arogancją. (...) Lecz jeśli ten rodzaj introspekcji i to, co z jej pomocą odkryłem jest czymś raczej niezwykłym, co warto każdemu spróbować chociaż musi być to mu wskazane, to tę przykrą rzecz opowiadania innym o swoich prywatnych uczuciach można przynajmniej usprawiedliwić.[17]

---

[14] Bo przecież „nie każdemu wolno mieszkać wszędzie; a kto ma wielkie rozwiązać zadania, które wszystkich jego wymagają sił, ma nawet w tym względzie wybór bardzo ciasny. Wpływ klimatyczny na przemianę materyi i jej hamowanie i przyśpieszanie sięga tak daleko, że chybienie miejsca i klimatu może kogoś nie tylko od jego odstręczyć zadania, lecz go w ogóle zadania pozbawić: nie dojrzy on go nigdy", *ibidem* s. 29.

[15] *Ibidem*, s. 32.

[16] I dalej: „Niechaj trąba Ostatecznego Sądu zabrzmi, kiedy przyjdzie godzina: przybędę z tą książką w ręku stanąć przed obliczem Najwyższego Sędziego. Powiem głośno: oto co czyniłem, co myślałem, czym byłem. Wyznałem dobre i złe równie szczerze. Nie przemilczałem nic złego, nie dodałem nic dobrego. (...) Pokazałem się takim, jakim jestem: godnym pogardy i szpetnym, kiedy nim byłem; odsłoniłem moje wnętrze takim, jakim tyś je widział sam, Najwyższy Sędzio". Jan Jakub Rousseau, *Wyznania*, tłum. T. Żeleński (Boy), Kraków: Ossolineum, 1978, s. 3-4.

[17] Immanuel Kant, *Der Streit der Fakultäten*, wydanie niemiecko-angielskie, New York: Abaris Books, 1979, s. 177.

Zastanawia się i Nietzsche nad statusem swoich wypowiedzi, po raz kolejny przeciwstawiając sobie to, co tutaj i to, co tam, „idealizm" i „fizjologię", pytania o zaświaty i pytania o siebie: „Spytać mnie można, dlaczego właściwie opowiedziałem wszystkie te drobne i wedle przyjętego sądu obojętne rzeczy; szkodzę tem sobie nawet, tem bardziej, jeśli powołany jestem być rzecznikiem wielkich zadań. Odpowiedź: *te drobne rzeczy* – odżywianie, miejsce, klimat, wypoczynek, cała kazuistyka samolubstwa – są ponad wszelkie pojęcie *ważniejsze, niż wszystko, cokolwiek dotąd brano poważnie*. Tu właśnie trzeba zacząć uczyć się czegoś innego. To, co ludzkość rozważała dotąd poważnie, to nawet nie sprawy rzeczywiste, lecz czyste majaki, surowiej mówiąc, kłamstwa z głębi lichych instynktów chorych, w najgłębszym znaczeniu szkodliwych natur (...)".[18] Wydaje się, że przejście od „kazuistyki samolubstwa" do Foucaulta „troski o siebie" jest wyraźne, chociaż z jednym poważnym zastrzeżeniem: „troska o siebie" jest zarazem również troską o innych, a wymiar „innego" jest u Foucaulta wielokrotnie podkreślany. Natomiast Nietzschego wymiar społeczny w takiej optyce tkwiłby chyba tylko w ustanowieniu przykładu i daniu go innym. *Souci de soi* to jakby łagodniejsza wersja owej „kazuistyki samolubstwa" poszerzona dodatkowo o wyraźnie wyartykułowany wymiar społeczny.

W trzeciej części *Sporu fakultetów*, zatytułowanej *Der Streit der philosophischen Fakultät mit der theologischen*[19], struktura wywodów Kanta jest prosta. Chodzi mu o długowieczność i zdrowie – chodzi o spełnienie dwóch życzeń zarazem, „jak długo żyć i w tym samym czasie cieszyć się dobrym zdrowiem."[20] Własnym przykładem służy tutaj czytelnikowi sam Kant.[21] Bardzo ważne wydaje mi się podkreślenie modalności wypowiedzi Kanta: nie pisze on o tym, jak powinno się postępować, a jedynie opisuje, jak sam postępował. Zgodnie z zapowiedzią pisze o sobie i w oparciu

---

[18] Fryderyk Nietzsche, *Ecce homo*, *op. cit.*, s. 46, kursywa moja – M.K.

[19] Paradoksalnie, w dwujęzycznym wydaniu niemiecko-angielskim tak oto jest podany tytuł owej trzeciej części: „Der Streit der philosophischen Fakultät mit der theologischen" i „The Conflict of the Philosophy Faculty with the Faculty of Medicine" – co przywoływaną powyżej opozycję Nietzscheańska: teologia/fizjologia, zbawienie/odżywianie, ustawiałoby na bardzo szczególnym miejscu...

[20] Immanuel Kant, *Der Streit der Fakultäten*, *op. cit.*, s. 179.

[21] Rzecz jest o tym, co Kant uważa za najważniejsze dla długowieczności: „O spaniu", „O jedzeniu i piciu", „O chorobliwych uczuciach, które biorą się z myślenia w niewłaściwych porach", „O przełamaniu i zapobieganiu chorobliwych napadów poprzez postanowienia w kwestii oddychania", „O rezultatch nawyku oddychania z zamkniętymi ustami" oraz podrozdział pierwszy, „O hipochondrii". To sześć najważniejszych części, po których następuje konkluzja i postscriptum.

o to, czego sam przez długie życie doświadczał. Daje przykład, przekonuje swoim przykładem, swoim życiem (i kiedy odpowiadając na pytanie, dlaczego powinniśmy szanować ludzi starszych, powiada, że zasługują oni na szacunek „po prostu dlatego, że zachowali swoje życie tak długo i ustanowili przykład"[22], to bezpośrednio i otwarcie pokazuje swoje intencje, jakby przypominając: popatrzcie na mnie, żyję już wprost nieprzyzwoicie długo i to w doskonałym zdrowiu, może warto potraktować mój przykład poważnie, może warto zastanowić się nad prezentowaną tutaj przeze mnie „sztuką przedłużania życia"?).

Reżim czy dieta (*Diätetik)* nie dotyczy tylko jedzenia, picia czy spania: dotyczy także myślenia. Nie można na przykład, powiada Kant, myśleć intensywnie wtedy, kiedy spożywa się posiłek lub spaceruje na świeżym powietrzu: to o jedno zadanie dla organizmu za dużo. Praca intelektualna odbiera energię żołądkowi, przeszkadza mu w trawieniu. Podobnie praca intelektualna na spacerze sprowadza chorobliwe uczucia, bowiem ruch stóp już i tak odbiera spacerującemu energię. Jednak zupełnie czym innym jest myślenie, a czym innym wręcz pożądana „wolna gra wyobraźni": „Celem spacerowania na świeżym powietrzu jest dokładnie sprawianie, aby uwaga kierowała się od jednego przedmiotu do innego i aby nie zatrzymała się na żadnym z nich."[23] Jakże inni są spacerujący Nietzsche i spacerujący Kant... Kant na przechadzki wychodzi sam nie tylko dlatego, że myślenie go osłabia (i musi wtedy odpoczywać), lecz również dlatego, iż rozmowa wymaga otwierania ust, a przecież poprawne oddychanie odbywa się przez nos, przy ustach zamkniętych...[24] Władza ludzkiego umysłu jest potężna, moc postanowienia nie jest jednak dokładnie sztuką leczenia chorób, lecz funkcjonuje raczej w sposób negatywny, zapobiegając chorobom. Zdolność taką daje tylko filozofia (bądź duch filozofii), jak o niej powiada Kant: *Universalmedizin* czy też *Universalmittel.*[25] W powiązaniu

---

[22] *Ibidem*, s. 179.

[23] *Ibidem*, s. 199.

[24] W *Ostatnich dniach Immanuela Kanta* pisze Thomas de Quincey: „Tuż po zakończeniu obiadu Kant wychodził zażyć ruchu. Przy tej okazji nie zabierał jednak z sobą żadnego towarzystwa (...) chciał bowiem oddychać wyłącznie przez nos, czego nie mógłby robić, jeśli wciąż musiałby otwierać usta podczas rozmowy", *op. cit.*, s. 20.

[25] Nawiasem mówiąc, Michel Foucault w swoich rozważaniach o „zabiegach koło siebie" w odniesieniu do okresu hellenistycznego, stwierdził tak: „W miejsce pedagogicznego modelu Platona podstawiono model medyczny. Troska o siebie nie jest innym rodzajem pedagogii; powinna ona konstytuować stałą troskę medyczną. Stała troska medyczna jest jedną z podstawowych cech troski o siebie. *Człowiek musi stać się lekarzem samego siebie*". A najlepszy lekarz to taki, który odnosi sukcesy – na sobie. Takim zdecydowanym zwycięzcą w wyścigu o własne zdrowie jest Kant... *Les*

z Kantowską *Antropologią w ujęciu pragmatycznym* wiele osobistych spostrzeżeń Kanta nabiera szerszej wymowy i ogólniejszego zasięgu: chociażby przekonanie, że korzyść płynąca z filozofii jest bezpośrednio fizyczna, a jest nią zdrowie (*status salubritatis*).[26] Filozofowanie powoduje *Agitation* – pobudzenie – umysłu, tworzy przejścia nad myślowymi przepaściami tam, gdzie ich nie ma: filozof powinien sądzić często, bowiem krytyczny sąd przedłuża życie. A sam Kant nie mógł narzekać, bo jak to ujmuje de Quincey, autor *Ostatnich dni Immanuela Kanta*, „żadna nieprzyjemna dolegliwość nigdy mu się nie przytrafiła, ani nie nękała go żadna zgryzota, ani nie budził go żaden ból."[27]

W *Sporze fakultetów* motyw perfekcyjnej monotonii zdarzeń, czystości i niezmienności codziennego rytmu, nie pojawia się na pierwszym planie, występuje jedynie w przekonaniu, iż trzeba korzystać ze swoich własnych, przeszłych doświadczeń, zwłaszcza w starszym wieku, gdy tych doświadczeń jest już sporo. A przecież nie można przy tej okazji nie wspomnieć choćby tylko o Kanta najgłośniejszych nawykach. Ileż powstało w związku z tym psychologicznych i psychoanalitycznych, a nawet filozoficznych interpretacji, by wspomnieć Gillesa Deleuze'a *La philosophie critique de Kant*, Jacquesa Lacana *Kanta Sadem* czy jeszcze wcześniej Horkheimera i Adorna *Dialektykę Oświecenia*. Jeśli chodzi o formę – troskę o najdrobniejszy szczegół w manipulowaniu ciałem – to Kant zbliża się przecież do de Sade'a, chociaż z diametralnie przeciwstawnych pobudek.[28] Dzieło de Sade'a ma stanowić dopełnienie filozofii moralnej Kanta – Lacan powiada wręcz, że *Filozofia w buduarze* wypowiada prawdę *Krytyki praktycznego rozumu*. Kant w trzecim *Sporze fakultetów* pokazuje, jak dyscyplina moralna – jego własna ascetyczna troska o siebie – może zrodzić zdrowe i długowieczne ciało. Bo to przecież ciało i to, co cielesne, stanowi największe zagrożenie dla wolności, nawet tutaj łatwo znaleźć wyraźnie sprecyzowany zakaz poszukiwania przyjemności. Przypomnijmy nieludzką monotonię egzystencji człowieka-maszyny, którego życiem rządził upływ czasu precyzyjnie odmierzany przez wskazania zegara:

> Dokładnie na pięć minut przed piątą, w zimie i wiosną, Lampe, lokaj Kanta, który wcześniej służył w wojsku, wkraczał do pokoju

---

techniques de soi, [w:] *Dits et écrits, 1954-1988*, sous la direction de Daniel Defert et François Ewald, Paris: Gallimard, 1994, vol. 4, s. 796, kursywa moja – M.K.

[26] Zob. Immanuel Kant, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, trans. Mary J. Gregor, the Hague: Nijhoff, 1974.

[27] Thomas de Quincey, *Ostatnie dni Immanuela Kanta, op. cit.*, s. 22.

[28] Max Horkheimer i Theodor W. Adorno, *Dialektyka Oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa: Wyd. IFiS PAN, 1994, s. 105-106.

swego pana z miną wartownika na służbie i krzyczał głośno wojskowym tonem: „Panie profesorze, już czas". Na to wezwanie Kant reagował bez chwili zwłoki jak żołnierz wypełniający rozkaz – nigdy pod żadnym pozorem nie pozwalając sobie na wytchnienie...[29]

Godzina czwarta pięćdziesiąt pięć, codzienny rytm bez żadnych odstępstw, i tak już przez cały dzień, i tak już przez całe życie: nieprzypadkowo i Deleuze, i Guattari, i Irigaray badają paralele Kant/Sade i Kant/Masoch.[30]

Postawmy pytanie ogólniejsze, biorąc pod uwagę o wiele bardziej skomplikowany przykład, jaki daje Nietzsche. „Dawanie przykładu" w jego przypadku to pokazywanie w swoich dziełach, i poprzez swoje dzieła, jednego ze sposobów, w jaki można kształtować siebie. Gdyby pokusić się o „autokreacyjną" interpretację pism Nietzschego (zgodnie z przywoływaną już tu jego myślą, byśmy byli „prawodawcami sobie samym, twórcami samych siebie"), można by stwierdzić, iż owe pisma są wyrazem jego woli nadawania sobie autonomicznych i samodzielnych, wręcz idiosynkratycznych kształtów. Powstaje w nich trudny do odrzucenia ciąg zależności: jeśli czytelniku akceptujesz moje pisma, a zatem moje wartości, przekonania, cele, to tym samym powinieneś chyba akceptować życie zgodne z tymi wartościami, przekonaniami, celami. W mocnym sensie zgoda na literaturę rodzić może zgodę na sposób życia, pociągać za sobą formowanie nowego sposobu życia. Wybór, którego Nietzsche oczekuje po czytelniku, jest wyborem totalnym – chyba, że wykuwa się swoje własne wartości, przekonania, cele i odpowiednio do nich kształtuje się swoje życie. Akceptacja poglądów pociągać ma za sobą akceptację (pewnego filozoficznego) stylu życia.[31] Nietzsche przyrównuje życie filozofa do życia artysty

---

[29] Thomas de Quincey, *Ostatnie dni Immanuela Kanta*, *op. cit.*, s. 23.

[30] Zob. Andrew Cutrofello, *Discipline and Critique*, New York: SUNY Press, 1994, rozdz. VII.

[31] Jak Karl Jaspers w swoim *Nietzschem* pisze o nim jako o wychowawcy: „Staje się on wychowawcą nie za sprawą nauk i imperatywów, nie dzięki mierze, która pozostaje stała, albo będąc wzorem człowieka, za którym można by podążyć, naśladując go, lecz za sprawą pytań, jakie nam stawia i które każą nam się sprawdzać przed nim. Odbywa się to jedynie na drodze ruchu. Zbieramy dzięki niemu doświadczenia, towarzysząc mu w drodze. Ujawniają się możliwości ludzkiego istnienia, spełnia się myślowy akt wykształcania własnego człowieczeństwa, wypróbowuje się możliwe oceny, rośnie wrażliwość na wartości. Prowadzeni jesteśmy do granic (...). Nie odbywa się to jednak za sprawą jasnego przewodnictwa w całości, lecz skierowanego do nas roszczenia, byśmy wychowywali siebie samych za sprawą jego myśli. Nic nie jest nam dane gotowe, lecz tylko o tyle, o ile zdobywamy to sami". *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, tłum. D. Stroińska, Warszawa: KR, 1997, s. 354.

– w aforyzmie „Czego należy się uczyć od artystów" z *Wiedzy radosnej* stwierdza tak oto: „Bo u nich kończy się zazwyczaj ta ich wysoka sztuka tam, gdzie kończy się sztuka, a zaczyna życie; *my jednak chcemy być poetami w życiu* i przedewszystkim w najdrobniejszem i najcodzienniejszem."[32] Chęć „bycia poetami w życiu" oznaczałaby albo podążanie szlakami wykuwanymi przez innych poetów, albo stanie się samemu poetą (swojego życia). Nietzsche zdaje sobie sprawę z tego, że – w ramach swojego perspektywizmu – nie może i nie jest w stanie podać innym wzoru do naśladowania (by zatrzymać się przy *Ecce homo*: „Sam idę, uczniowie moi! I wy odejdźcie precz, i sami! Tak chcę! (...) Zła to odpłata nauczycielowi, gdy się zawsze jeno uczniem zostaje. I czemu z wieńca mego rwać nie chcecie? Czcicie mnie: lecz cóż, gdy dnia pewnego upadnie wasza cześć? Strzeżcie się, aby jaki posąg was nie zabił!"[33]). Rzecz nie w modelu, wzorze czy algorytmie – poglądów czy sposobu życia, obojętnie – rzecz raczej w pewnej każdemu przyznanej możliwości, którą trochę mylnie nazywa on „szukaniem siebie" („Nie szukaliście jeszcze siebie, więc mnie znaleźliście"[34]), a który my możemy określić „autokreacją". Książka Nietzschego miałaby zatem wagę przykładu, którego powtórzyć nie można, bowiem jest indywidualnie spleciony i nieodłączny od życia samego Nietzschego. Alexander Nehamas, autor głośnej książki *Nietzsche: Life as Literature*, ujmuje ten paradoks w następujący sposób: „W każdym poszczególnym momencie nietzscheańskie wolne duchy, oprócz swojej uogólnionej świadomości, że ich poglądy są interpretacjami, mogą żywić głęboką wiarę w praktyki, w które są zaangażowane: wiedzą, że, przynajmniej w tym momencie, nie mogą bez nich żyć. Lecz ponadto wiedzą również, że inni nie mogliby wedle nich żyć. (...) Wolne duchy wiedzą, że ich sposób życia jest ich własną kreacją i że nie jest on jedynym sposobem, który jest konieczny czy nawet możliwy. Dlatego nie chcą go narzucać innym i nie próbują usilnie się go trzymać, gdy skończyła się już jego użyteczność."[35] Odczytanie Nehamasa jest niezwykle pragmatyczne i – jak się zdaje – dało początek, czy przynajmniej impuls do stworzenia przez Richarda Rorty'ego sztandarowej postaci „ironisty". „Ironista" w takim ujęciu z *Przygodności, ironii i solidarności* jest jawnie nietzscheański. „Poeci w życiu" to właśnie „ironiści", tworzący swoje interpretacje świata i rozstający się z nimi, kiedy tylko przestają być one użyte-

---

[32] Fryderyk Nietzsche, *Wiedza radosna*, *op. cit.*, 299, s. 244, kursywa moja – M.K.

[33] Fryderyk Nietzsche, *Ecce homo, op. cit.*, *Przedmowa*, 4, s. 5.

[34] *Ibidem*, s. 5.

[35] Alexander Nehamas, *Nietzsche: Life as Literature*, Cambridge: Harvard UP, 1985, s. 70.

czne. Tworzą wtedy interpretacje nowe i lepsze, lepsze z punktu widzenia poszczególnych ludzi, konkretnych czasów i historycznie określonych racji. Tak rozumiany perspektywizm nie jest tradycyjną teorią wiedzy, ale poglądem, że dążenie do poznania jest zarazem dążeniem poszczególnych ludzi do życia w specyficzny sposób. Czy Nietzsche widzi wielkie zagrożenie sprywatyzowanego świata, w którym wszyscy są „poetami w życiu" i wykuwają swoje poglądy na gruzach poglądów otaczających? Nie widzi, bowiem odnosząc się do swoich dzieł, zauważa: „Na szczęście dla przeważnej liczby ludzi są książki tylko literaturą."[36]

Dla samego Nietzschego książki nie są *tylko* literaturą: można je odczytywać jako indywidualne wysiłki autokreacyjne, próbę stworzenia z siebie postaci literackiej, stworzenia literackiego dzieła sztuki z własnego życia.[37] I Nietzsche bliski jest takiemu podsumowaniu, gdy w *Wiedzy radosnej* mówi we fragmencie „Jednego trzeba": „Charakterowi swemu 'nadać styl' – wielka i rzadka to sztuka! Uprawia ją ten, kto spojrzeniem ogarnia wszystko, czem jest natura jego w siłach i słabościach, i który potem wciąga to w artystyczny plan, aż każdy szczegół ukaże się jako sztuka i rozum i nawet słabość zachwyci oko. Tu przydano wielki kawał drugiej natury, tam część pierwszej natury odjęto: – oba razem po długiem ćwiczeniu i codziennej nad tem pracy". I dalej:

> W końcu, gdy dzieło skończone, okazuje się jak wszystko to było pod przymusem tego samego smaku, który w ogóle i szczególe władał i kształtował: czy smak był dobry, czy zły, to mniej ważne, niż się mniema, - dość, że jest to smak![38]

I nie jest chyba przypadkiem, że do tego właśnie „autokreacyjnego" aforyzmu odwołuje się Michel Foucault w głośnej rozmowie z Paulem Rabinowem i Hubertem Dreyfusem, zatytułowanej zresztą charakterystycznie – *Z genealogii etyki*.[39] Ustawicznie modyfikowany Nietzsche patronuje dużej części dzieła Foucaulta. Ponieważ o „nietzscheanizmie" powojennej filozofii francuskiej – i o „nietzscheańskim" modelu filozofa przeciwstawianym od lat sześćdzie-

---

[36] Fryderyk Nietzsche, *Antychryst*, przeł. L. Staff, wydanie Mortkowicza, 44, s. 64.

[37] Jedna uwaga: czytając Nietzschego, trzeba jednak wciąż pamiętać o tym, o czym już w 1936 roku wspomniał Karl Jaspers: „Wszystkie wypowiedzi zdają się być unieważniane przez inne. Zaprzeczanie samemu sobie jest główną cechą sposobu myślenia Nietzschego. Prawie zawsze można do jednego osądu znaleźć również jego przeciwieństwo. Odnosi się wrażenie, jakby Nietzsche miał o wszystkim dwa zdania"... *Nietzsche*, *op. cit.*, s. 15.

[38] Fryderyk Nietzsche, *Wiedza radosna*, *op. cit.*, 290, s. 234.

[39] Michel Foucault, *On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress*, [w:] *The Foucault Reader*, Paul Rabinow (ed.), New York: Pantheon, 1984.

siątych modelowi, który określam tu mianem „heglowskiego" – piszę w oddzielnym rozdziale, pominę tu szczegóły tych filiacji. Postaram się natomiast wskazać na wspólny wątek „dawania żyjącym exemplum" w ostatnich pracach Michela Foucaulta.

Etyka jako estetyka

Tadeusz Komendant w swoich świetnych *Władzach dyskursu,* prezentując „trzeci korytarz" swojego labiryntu w myśli Foucaulta pisze rzecz następującą: „Wreszcie korytarz trzeci: *władza i ciało.* Może najniebezpieczniejszy korytarz – nie tyle nawet korytarz, co kanał – nieustannie nęcący współczesnego intelektualistę: to kwestia 'zaangażowania' i polityki, retoryka 'wyzwolenia', różne formy walki z władzą i o władzę. W tej części pokazuję ewolucję myślenia Foucaulta od najwcześniejszych analiz z *Historii szaleństwa...* poprzez lewackie pomysły *Nadzorować i karać* i *Woli wiedzy,* aż po estetyzujący liberalizm objawiony w dwu ostatnich tomach *Historii seksualności.*"[40] Właśnie o ów „estetyzujący liberalizm" będzie mi tu chodzić, o „nadawanie kształtu własnemu istnieniu", o „ja jako dzieło sztuki, zostawione potomnym exemplum."[41]

Filozofia Foucaulta po ukazaniu się pierwszego tomu *Historii seksualności – Woli wiedzy* – znalazła się w „impasie" (jak to ujął Gilles Deleuze w swojej książce zatytułowanej po prostu – *Foucault* [42]). Potrzebna mu była trzecia oś refleksji, już nie wiedza i już nie władza, które zostały wyeksploatowane. Osią tą stała się etyka, obecna zresztą u Foucaulta zawsze, na tej samej zasadzie, na jakiej władza obecna była zawsze w jego rozważaniach o wiedzy. Teoretyczne przeniesienie akcentów w trójkącie wiedza-władza-etyka nastąpiło po ośmiu latach, we wprowadzeniu do *Użytku z przyjemności.* Tam, oraz oczywiście w obydwu tomach *Historii seksualności,* przypieczętowane zostały refleksje Foucaulta z końca lat siedemdziesiątych i początku lat osiemdziesiątych, rozproszone w licznych krótkich tekstach, rozmowach i wywiadach. Jak napisał w pierwszym zdaniu owego wprowadzenia, „ta seria dociekań uka-

---

[40] Tadeusz Komendant, *Władze dyskursu. Michel Foucault w poszukiwaniu siebie*, Warszawa: Spacja, 1994, s. 17.

[41] Tadeusz Komendant, *Testament Michela Foucaulta*, [w:] *Historia seksualności,* tłum. B. Banasiak, T. Komendant i K. Matuszewski, Warszawa: Czytelnik, 1995, s. 9; *Władze dyskursu, op. cit.*, s. 154.

[42] Gilles Deleuze, *Foucault*, trans. S. Hand, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988, s. 96.

zuje się później, niż przewidywałem, i w zupełnie innej postaci". Przez osiem lat (1976-1984) Foucault nie wydał żadnej książki, po czym ukazały się dwa tomy zrodzone z zupełnie innego projektu i napędzane zupełnie innymi ideami. Foucault dał wyraz uczuciom, jakie targały nim przez te osiem lat, gdy mówiono, że wyczerpały się jego możliwości twórcze:

> Jeżeli zaś chodzi o innych, dla których wysilać się, bez końca rozpoczynać, próbować, mylić się, wszystko wywracać na nice i jeszcze pozwalać sobie co krok na wahanie, jeśli zaś chodzi o tych, dla których praca zachowująca rezerwę i niepewność zasługuje w gruncie rzeczy na wzgardę... Ech, panowie, nie jesteśmy, to oczywiste, z tej samej gliny.[43]

Wprowadzenie, z którego pochodzi powyższy cytat, jest kluczem do późnego Foucaulta. Tam właśnie pojawia się motyw filozofii – „krytycznych zabiegów myślenia koło siebie", motyw „myślenia inaczej" (*penser autrement*), „zabiegów koło siebie (*techniques de soi*), „sztuki życia", „samorealizacji". Drugi i trzeci tom *Historii seksualności* to „protokoły doświadczenia", którego stawkę stanowiło pytanie, „w jakiej mierze praca myślenia o własnej historii może uwolnić myśl od czegoś, co myśl skrycie myśli, i pozwolić jej myśleć inaczej."[44] Fundamentalne pytanie o to, po co pisać, przynosi odpowiedź zgodną z tym, co Foucault nazwał *ethosem*, filozoficznym sposobem życia: „Cóż byłby wart upór wiedzy, gdyby zapewnić miał tylko przyrost poznania, a nie – w pewien sposób i najlepiej jak można – zatracenie się poznającego? Są takie chwile w życiu, gdy koniecznie trzeba sprawdzić, czy można myśleć inaczej, niż się myśli, i postrzegać inaczej, niż się widzi, aby móc potem znów patrzeć i rozmyślać."[45] Czymże jest filozofia, jeśli nie zawiera się w „podejmowaniu kwestii, w jaki sposób i dopokąd da się myśleć inaczej."[46] Jednak myślenie inaczej, postrzeganie inaczej, zabiegi myślenia koło siebie wprowadzają z wielką mocą na filozoficzną scenę myślącego inaczej, postrzegającego inaczej, zabiegającego koło siebie. Trzecia oś refleksji Foucaulta, etyka, jest specyficznym stosunkiem do siebie (*rapport à soi*), któremu odpowiada stylizacja (czy estetyka) egzystencji (zaprojektowana, jak słusznie pisze Włodzimierz Lorenc w swoich rozważaniach, jako „estetyka umiaru", mająca nadawać egzystencji „piękną i podniosła

---

[43] Michel Foucault, *Historia seksualności*, tom II, *Użytek z przyjemności*, tłum. T. Komendant, Warszawa: Czytelnik, 1995, s. 147.

[44] Michel Foucault, *Użytek z przyjemności*, *op. cit.*, s. 149.

[45] *Ibidem*, s. 148.

[46] *Ibidem*, s. 148.

formę"[47]). „Sztuka życia" to przemyślane i świadome zabiegi, dzięki którym ludzie, oprócz ustalania reguł postępowania, „starają się zmienić siebie, przekształcić swój jednostkowy byt i uczynić z własnego życia dzieło, zawierające pewne wartości estetyczne i odpowiadające pewnym wymaganiom stylu."[48]

Sięgając do starożytności greckiej i rzymskiej, Foucault opracowuje swoją koncepcję etyki. Gdy pisze o „moralności", ma na myśli trzy rzeczy: po pierwsze, zespół wartości i reguł postępowania, czyli „kodeks moralny", po drugie, rzeczywiste zachowania jednostek, którą to płaszczyznę zjawisk określa mianem „moralności zachowań" i wreszcie, po trzecie, dla nas tutaj najważniejsze, „sposób, w jaki należy 'się zachowywać' – to znaczy, sposób, w jaki trzeba ukonstytuować się jako podmiot moralny...."[49] Różnice w ramach trzeciej płaszczyzny zależą od: substancji etycznej, sposobu ujarzmienia, pracy etycznej dokonywanej na sobie i teleologii podmiotu moralnego (trzymając się określeń Foucaulta). Zajmiemy się tu dokładniej punktem trzecim, pracą etyczną dokonywaną na sobie.[50]

Wszelkie działanie moralne zakłada pewien stosunek do rzeczywistości i do kodeksu, na który się powołuje oraz implikuje pewien stosunek jednostki do siebie – jednostka zatem *„działa na sobie samej, usiłuje siebie poznać, kontroluje siebie, doświadcza, doskonali się, zmienia."*[51] Filozofia staje się poniekąd „ćwiczeniem duchowym", praktykowanym na sobie – sposobem życia, a etyka staje się proponowaniem różnych stylów życia, stylów życia na sposób filozoficzny.[52] Filozofia staje się praktyką – sposobem życia – który wymaga podejścia „eksperymentalnego": w każdej chwili to, co się myśli i to, co się mówi, musi być konfrontowane z tym, co się robi, kim się jest, powie Foucault w rozmowie z Rabinowem, Taylorem, Jay'em, Rorty'm i Löwenthalem.[53] Z idei, że jaźń nie jest nam

---

[47] Zob. dyskusję na temat „postmodernistycznego humanizmu w wersji indywidualistycznej" w książce: Włodzimierz Lorenc, *W poszukiwaniu filozofii humanistycznej*, Warszawa: Scholar, 1998, s. 94 i nast.

[48] Michel Foucault, *Użytek z przyjemności*, *op. cit*, s. 150.

[49] *Ibidem*, s 164.

[50] Wspomnijmy jednak tylko, że substancja etyczna to sposób, w jaki jednostka uznaje jakąś część siebie za „zasadniczą materię swojego zachowania moralnego", sposób ujarzmienia to sposób ustalania przez jednostkę swojego stosunku do reguły i uznanie za obowiązek wprowadzenie jej w czyn, a teleologia podmiotu moralnego to zależność czynu moralnego od miejsca, jakie zajmuje on w całości jego zachowania. *Ibidem*, s. 165-166.

[51] *Ibidem*, s. 167, kursywa moja – M.K.

[52] Zob. Arnold I. Davidson, *Ethics as Ascetics*, [w:] *The Cambridge Companion to Foucault*, Gary Gutting (ed.), Cambridge: CUP, 1994, s. 124.

[53] Michel Foucault, *Politique et éthique: une interview*, [w:] *Dits et écrits*, vol. 4, *op. cit.*, s. 585.

dana, wynikać ma tylko jedna praktyczna konsekwencja: „musimy stwarzać siebie jako dzieło sztuki"- *we have to create ourselves as a work of art*, powie po angielsku w długiej rozmowie z Dreyfusem i Rabinowem w 1983 roku.[54]

Foucaultowskie „zabiegi wokół siebie" stoją obok trzech innych rodzajów zabiegów człowieka w świecie: produkcji, systemów znakowych i władzy. Pozwalają one jednostkom, własnymi środkami albo z pomocą innych, „wpływać na swoje ciała i dusze, myśli, zachowanie, sposób bycia w taki sposób, aby przekształcać się w celu osiągnięcia pewnego *stanu szczęścia, czystości, wiedzy, doskonałości czy nieśmiertelności*."[55] Dokładnie wiemy, po co produkujemy – przekształcamy rzeczy, manipulujemy nimi, po co korzystamy ze znaków, znaczeń, symboli, w jaki sposób zabiegi władzy określają nasze postępowanie i wreszcie – jak możemy osiągnąć wyżej opisany stan. „Zabiegi wokół siebie" to innymi słowy (tytułowa dla trzeciego tomu *Historii seksualności*) „troska o siebie". W rekontekstualizacji Foucaulta historię filozofii można by ująć jako zmaganie dwóch zasad i dwóch zaleceń: „poznawaj siebie" i „troszcz się o siebie". Oba imperatywy można umieścić w szerszym kontekście pytań o to, co człowiek powinien z sobą robić, jaką powinien wykonywać na sobie pracę, jak powinien sobą „rządzić."[56] Europejska tradycja filozoficzna miała wedle Foucaulta wyeksponować pierwszy imperatyw (*gnothi seauton*), a pominąć, zapomnieć i zdegradować imperatyw drugi:

> Nakaz „troski o siebie" był dla Greków jedną z głównych zasad *polis*, jedną z wielkich reguł życia społecznego i osobistego, jednym z fundamentów sztuki życia. Dla nas, dzisiaj, pojęcie to raczej straciło swą siłę, stało się niejasne. Kiedy pytamy „Jaka zasada moralna dominuje w całej filozofii starożytnej?", natychmiastową odpowiedzią nie jest „troszcz się o siebie", lecz delficka zasada, *gnothi seauton, „poznawaj siebie."*[57]

Odwrócenie hierarchii zasad starożytności (w odczytaniu Foucaulta) ma trwać w kulturze europejskiej do dzisiaj. W świecie greckorzymskim poznanie siebie było konsekwencją troski o siebie, uważa Foucault, w świecie dzisiejszym fundamentalną zasadą jest poznawanie siebie, a troskę o siebie jesteśmy skłonni uważać za niemoralność, ucieczkę przed wszelkimi możliwymi regułami. „Zabiegi wokół siebie" to refleksje na temat sposobu życia, wyborów

---

[54] Michel Focault, *On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress*, *op. cit.*, s. 351.

[55] Michel Foucault, *Les techniques de soi*, *op. cit.*, s. 785, kursywa moja – M.K.

[56] *Ibidem*, s. 785, kursywa moja – M.K.

[57] *Ibidem*, s. 788.

egzystencji, sposobów zachowania, przywiązywania się do celów i środków[58] – ale to również istniejące w każdej cywilizacji procedury „proponowane czy przepisywane jednostkom po to, aby określiły swoją tożsamość, utrzymywały ją, albo ją zmieniały w kategoriach pewnej liczby celów, poprzez relacje samoopanowania i samowiedzy."[59] „Troska o siebie" w całej filozofii greckiej miała być uważana za obowiązek i technikę, podstawowe zobowiązanie, a zarazem zbiór szczegółowo wypracowanych procedur.[60] W „zabiegach wokół siebie" i w zabiegach władzy dochodzi do spotkania, któremu od końca lat siedemdziesiątych Foucault nadawał miano „sposobów rządzenia", *la gouvernementalité* (w takim właśnie sensie może powiedzieć Tadeusz Komendant, że pierwszy tom *Historii seksualności* „został napisany jak się zdaje pod znakiem goszystowskiej permanentnej rewolucji; dwa pozostałe tomy Foucault – niedawny libertyn – będzie pisał pod sztandarem liberalizmu"[61]). Spotkanie zabiegów dominacji nad innymi i zabiegów koło siebie – to właśnie nieukończona refleksja nad „sposobami rządzenia."[62]

Foucaulta fascynuje problem osobistego wyboru, estetyki egzystencji w greckich państwach-miastach: „Idea *bios* jako materiału na estetyczne dzieło sztuki jest czymś, co mnie fascynuje. [Fascynuje mnie] również idea, że etyka może być bardzo mocną strukturę egzystencji, bez jakiejkolwiek relacji z tym, co sądownicze *per se*, z systemem autorytarnym, z dyscyplinarną strukturą."[63] Etyka nieprawodawcza, można by powiedzieć, bliższa „moralności 'nakierowanej na etykę'„ niż „moralności 'nakierowanej na kodeks'„ (*orienté vers l'éthique*, a nie *vers le code*), jak napisze w *Użytku z przyjemności*. Wprowadzenie myślenia o etyce jako „stosunku do siebie" (*rapport à soi*) uderza zarazem w jej tradycyjne związki ze strukturami ekonomicznymi, społecznymi czy politycznymi. Jak – wprost rewolucyjnie? – powiada,

> Od stuleci jesteśmy przekonani, że pomiędzy naszą etyką, naszą osobistą etyką a wielkimi strukturami politycznymi, społecznymi i ekonomicznymi istnieją relacje analityczne i że nie możemy nic zmienić, na przykład, w naszym życiu seksualnym czy rodzin-

---

58 Michel Foucault, *Subjectivité et vérité*, *op. cit.*, s. 137.

59 *Ibidem*, s. 134.

60 Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, [w:] *Resumé des cours*, *op. cit.*, s. 149.

61 Tadeusz Komendant, *Władze dyskursu*, *op. cit.*, s. 203.

62 Zob. Michel Foucault, *Governmentality*, [w:] *The Foucault Effect. Studies in Governmentality*, G. Burchell et al. (eds.), Chicago: The University of Chicago Press, 1991, s. 87-104.

63 Michel Foucault, *On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress*, *op. cit.*, s. 260.

nym, nie rujnując naszej ekonomii, naszej demokracji, itd. Uważam, że musimy wyzbyć się idei analitycznego czy koniecznego związku pomiędzy etyką a innymi strukturami społecznymi, ekonomicznymi czy politycznymi.[64]

Jednocześnie odwołanie się do tradycji „troski o siebie", a nie „poznawania siebie" – odwoływanie się do cyników i Platona z *Lachesa*, a nie do całej platońskiej tradycji kierującej się imperatywem „będziesz poznawał" – odsyła nas wprost do Nietzschego, który wręcz powiadał: „nie będziesz poznawał", oraz do wszystkich, którzy starali opierać się dominującemu paradygmatowi platońskiemu, zgodnie z którym „człowiek" = „istota poznająca" i nic – albo zgoła bardzo niewiele – więcej. Tak jak dla Foucaulta człowiek to nie tylko istota „poznająca", lecz także „troszcząca się o siebie", tak również dla Richarda Rorty'ego człowiek to również istota „czująca" (Rorty przeciwstawia racjonalności – uczuciowość, *sentimentality*, wskazując na potencjalnie możliwy, choć zarzucony paradygmat człowieka – istoty współczującej, właśnie „sentymentalnej", a nie przede wszystkim „poznającej"[65]). Na umieszczenie poznania w samym centrum kultury i hegemonię paradygmatu poznawczego kosztem innych władz człowieka nie zgadza się cała plejada myślicieli z marginesów głównego nurtu filozofii ostatnich stu lat.[66]

„Estetyka egzystencji" w drugim tomie *Historii seksualności* to „sposób życia, którego wartość moralna nie zależy ani od zgodności z kodeksem zachowań, ani od rytuałów oczyszczenia, ale od pewnych form, a może raczej pewnych zasad formalnych w korzystaniu

---

[64] *Ibidem*, s. 261.

[65] Zob. Richard Rorty, *Human Rights, Rationality and Sentimentality*, maszynopis. Zob. w tym kontekście tekst Tadeusza Buksińskiego, *Dwa rozumy filozofii* w doskonałym tomie pod jego redakcją, *Rozumność i racjonalność*, Poznań: Wyd. IF UAM, 1997.

[66] Richard Rorty jest równie antyplatoński jak Michel Foucault, kiedy powiada w książce *Filozofia a zwierciadło natury*, iż poznawanie jest tylko jednym z wielu sposobów kształcenia (niemieckiego *Bildung*). Odkrywanie faktów – poznawanie – poszukiwanie prawdy zostało uprzywilejowane od czasów greckiego antyku. Jak to ujmuje: „Kiedy kultura osiąga odpowiedni poziom autorefleksji, dochodzi do wyróżnienia określonego jej obszaru, *pewnego typu praktyki jako paradygmatu ludzkiej aktywności* i pojawia się przekonanie, że z pożytkiem dla całej kultury byłoby podciągnięcie jej reszty do tego wzoru. W głównym nurcie filozoficznej tradycji Zachodu paradygmatem takim jest *poznanie* – posiadanie uzasadnionych i prawdziwych przekonań (...)". *Filozofia a zwierciadło natury*, tłum. M. Szczubiałka, Warszawa: „Aletheia", 1994, s. 325, kursywa moja – M.K. Istotą człowieka ma być – poznawanie istoty rzeczy. Zob. też rozdział *Rozważania o antyplatonizmie myśli Rorty'ego* w mojej książce *Rorty i Lyotard. W labiryntach postmoderny*, Poznań: Wyd. IF UAM, 1994.

z przyjemności, w ich realnej dystrybucji, w postrzeganych ograniczeniach, w respektowanej hierarchii. Dzięki *logosowi*, dzięki rozumowi i stosunkowi do tego, co prawdziwe, który rządzi takim życiem, wpisuje się ono w podtrzymywanie bądź odnawianie porządku ontologicznego, a skądinąd *zyskuje blask i piękno w oczach tych wszystkich, którzy zechcą je podziwiać i zachowają w pamięci.*"[67] W takim ujęciu estetyka egzystencji nie ma nic wspólnego z czymś, co nazywamy dzisiaj „estetyzacją życia codziennego" (a co mogłoby nas odsyłać do zasady przekształcania życia w dzieło sztuki w wydaniu Grupy Bloomsbury sięgającej po inspiracje z G.E. Moore'a, czy Waltera Patera albo Oscara Wilde'a, zgodnie z którą – pomijając znaczące różnice[68] – idealny esteta „powinien spełniać się w wielu formach i na tysiąc różnych sposobów i powinien być ciekaw nowych doznań."[69] To znaczy: Foucault, pomimo licznych wypowiedzi i stwierdzeń, które poza samym kontekstem mogłyby być ujmowane jako nawiązujące do takiej właśnie „estetyzacji",[70] przyjmuje w swoich refleksjach optykę zdecydowanie i jawnie moralną. I chociaż, na przykład, z takiego stwierdzenia jak poniżej przytaczane: „Uderza mnie fakt, że w naszym społeczeństwie sztuka stała się czymś, co wiązane jest jedynie z przedmiotami, a nie z jednostkami czy z życiem. (...) *Lecz czy życie każdego człowieka nie mogłoby się stać dziełem sztuki? Dlaczego lampa czy dom miałyby być przedmiotami sztuki, a nasze życie nie?*"[71] – mogłyby wynikać wnioski o nihilizmie, amoralizmie itd. itd. (i zresztą są one wyciągane przez Jürgena Habermasa w *Filozoficznym dyskursie nowoczesności*, Manfreda Franka w *Was ist Neostrukturalismus?* czy Richarda Wolina w *Foucault's Aesthetic Decisionism*[72]), to w powiązaniu z całościową wizją starożytności z projektu *Histo-*

---

[67] Michel Foucault, *Użytek z przyjemności*, *op. cit.*, s. 229, kursywa moja – M.K.

[68] Zob. Jonathan Loesberg, *Aestheticism and Deconstruction. Pater, Derrida, and de Man*, Princeton: Princeton University Press, 1991.

[69] Jak za R. Shustermanem przypomina Mike Featherstone w tekście *Postmodernizm i estetyzacja życia codziennego*, tłum. P. Czapliński i J. Lang, [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów* pod red. Ryszarda Nycza, Kraków: Wyd. Baran i Suszczyński, 1996, s. 305.

[70] Anna Zeidler-Janiszewska w niezwykle interesującej książce, *Między melancholią a żałobą. Estetyka wobec przemian w kulturze współczesnej* (Warszawa: Instytut Kultury, 1996) pisze w kolejnych rozdziałach o estetyzacji indywidualnej egzystencji, estetyzacji codzienności i estetyzacji w odniesieniu do historii. „Staram się jednocześnie pokazać – powiada – że wybór estetycznego stylu życia nie musi eliminować z obszaru motywacji światopoglądowych wartości moralnych i nie musi też oznaczać kolonizacji sztuki przez zestetyzowaną codzienność" (s. 13).

[71] Michel Foucault, *On the Genealogy of Ethics*, *op. cit.*, s. 350, kursywa moja – M.K.

[72] Zob. Richard Wolin, *Foucault's Aesthetic Decisionism*, „Telos", 1986, 67.

rii seksualności są one nieuprawnione. I jeśli Foucault istotnie mówi, że podstawowym dziełem sztuki, o które należy się zatroszczyć, jest jednostka, że podstawowym obszarem, do którego trzeba stosować wartości estetyczne, jest jednostka i jej życie[73] – to wypowiedzi takie można wciąż kontrować innymi, głębiej osadzonymi w tym projekcie. Przypomnijmy, że chodzi zawsze i przede wszystkim w estetyce egzystencji o przywoływany już tu *certain état de bonheur, de pureté, de sagesse, de perfection ou d'immortalité* albo o nadanie „swemu zachowaniu kształtu, który zasłuży na sławę i zapewni pamięć"[74], w skrócie – o ustanowienie podmiotu moralnego, określonego moralnego stosunku jednostki do samej siebie, o pracę etyczną dokonywaną na sobie. Stąd kluczowym słowem w estetyce egzystencji jest asceza.

Askesis moralna stanowić ma wedle Foucaulta część *paidei* wolnego człowieka, część politycznej edukacji człowieka. Aby jednostka ukonstytuowała się jako podmiot moralny, aby rozwijała swe powinności obywatelskie, zapewniła sobie publiczny autorytet, potrzebna jest właśnie *askesis*, służąca również „kształtowaniu człowieka użytecznego miastu i ćwiczeniu moralnemu kogoś, kto chce panować nad sobą."[75] Foucault wielokrotnie podkreśla społeczny czy ponadjednostkowy wymiar „zabiegów koło siebie", odwołując się do świata starożytnych.[76] Pytany wprost o to, czy troska o siebie, „myśląc o sobie, myśli o innych", odpowiada: „Absolutnie tak."[77] Można by powiedzieć, że bardzo specyficzna to „estetyka egzystencji" i trudno znaleźć dla niej poprzedników – estetów. Zamiast spoglądać w stronę awangard, w stronę Patera czy Wilde'a, warto spojrzeć na dwie postacie wybrane przez samego Foucaulta: na Kanta i Baudelaire'a.

---

73 Michel Foucault, *On the Genealogy of Ethics*, *op. cit.*, s. 362.

74 Michel Foucault, *Użytek z przyjemności*, *op. cit.*, s. 233.

75 *Ibidem*, s. 215.

76 Stwierdzając na przykład, że „troska o siebie jest etyczna sama w sobie, ale pociąga ona za sobą skomplikowane relacje z innymi w takiej mierze, w jakiej ten *ethos* wolności jest również sposobem troszczenia się o innych. (...) *Ethos* niesie z sobą również relację z innymi w takim zakresie, że troska o siebie sprawia, iż człowiek nabiera kompetencji do zajmowania miejsca w mieście, we wspólnocie czy w stosunkach ponadindywidualnych. (...) Aby naprawdę troszczyć się o siebie, trzeba słuchać nauk mistrza. Potrzebny jest przewodnik, doradca, przyjaciel – ktoś, kto powie prawdę. A zatem problem relacji z innymi jest przez cały czas obecny w rozwoju troski o siebie". *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, [w:] *Dits et écrits*, vol. 4, *op. cit.*, s. 714-715.

77 *Ibidem*.

Foucault, Kant i „ontologia teraźniejszości"

W naszych rozważaniach o „estetyce egzystencji" i „dawaniu przykładu" nie tylko *Historia seksualności* (drugi i trzeci tom) odgrywa istotną rolę. Bo oto okazuje się, że w bardzo licznych, rozproszonych tekstach z początku lat osiemdziesiątych Foucault mówi rzeczy niezwykle dla nas ważne. Chociaż są one, powiedzmy, satelickie w stosunku do głównego projektu rozpisanego w *Użytku z przyjemności* i *Trosce o siebie*, to z naszej perspektywy stają się niezwykle istotne. Na przykład dwie kluczowe postacie, Kant i Baudelaire, pojawiają się jedynie w owych satelickich drobiazgach, nie wchodząc bezpośrednio do głównego projektu, chociaż przecież ich miejsce w idei etyki jako estetyki jest wprost kluczowe.

Idea etyki jako estetyki czy estetyki egzystencji narzuciła Foucaultowi redefinicję jego stosunku do Oświecenia, odczytywanego właśnie poprzez postacie Kanta i Baudelaire'a. Estetyka egzystencji kierowała zatem Foucaulta nie tylko (jak to widać w drugim i trzecim tomie *Historii seksualności*) ku starożytnej Grecji i ku starożytnemu Rzymowi, ale również ku Oświeceniu poprzez Kanta i nowoczesności poprzez Baudelaire'a. Etyka oświeceniowa prezentowana przez Kanta w krótkim tekście *Co to jest Oświecenie?* daje Foucaultowi pojęcie autonomii, dojrzałego i samodzielnego czynienia użytku z własnego rozumu – „zasadę krytyki i stałego stwarzania siebie w naszej autonomii."[78] Foucault znajduje w nim możliwość etyki, która byłaby zarazem „ontologią teraźniejszości", nastawieniem, *ethosem*, filozoficznym życiem, która otwierałaby przed doświadczeniem nowe możliwości, bowiem chodziłoby o to, aby „przekształcić krytykę przeprowadzaną w formie koniecznego ograniczenia w *praktyczną krytykę*, która przyjmuje formę możliwej *transgresji*."[79] I doświadczenie transgresji, i praktyczna krytyka wzywają do ustawicznego zmieniania siebie, nadawania sobie innego kształtu. Zmienianie siebie, kreatywność, estetyka zostają w paradoksalny sposób – proponowany przez Nietzschego, który pragnął przecież, abyśmy byli „poetami w życiu" i nie zatrzymywali się w tworzeniu na granicy dzieło/ życie, jak artyści – przesunięte od kultury ku życiu. I jeśli Foucault mówi o „życiu jako dziele sztuki", to właśnie estetykę wprowadza w życie (nie określając dokładnie jej nowego i niekonwencjonalnego sensu), a nie życie wy-

---

[78] Michel Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières?*, „Magazine littéraire", avril 1993, s. 70.

[79] *Ibidem*, s. 70, kursywa moja – M.K.

nosi na miejsce zajmowane dotąd przez dzieła sztuki.[80] Samo słowo „estetyka" musi sobie znaleźć tu nowy sens, zwłaszcza w kontekście wspominanej ascezy moralnej.

Wydaje się oto, że – jak często u Foucaulta w całym jego pisarstwie bywa – tradycyjne określenia po prostu nie oddają sedna jego zamierzeń. I moralność, i etyka, i estetyka, i asceza – jak również przecież filozoficzny sposób życia i krytyka – otrzymują znaczenia, które tkwią silnie we wspólnej sieci, jaką jest jego późne dzieło.[81] Jeśli bowiem brać je oddzielnie, to okazać się może, że pozostaje jedynie elitarny, na poły prywatny projekt estetyzacji siebie. Trudno pisać o „innej" moralności, etyce, estetyce, ascezie czy krytyce; potrzebny byłby chyba jakiś nowy język, wykraczający poza tradycyjne gry językowe na takiej samej zasadzie, na jakiej transgresja poszukiwała języka, który byłby tym, czym dialektyka była dla sprzeczności. Wspomnijmy o tych problemach: już w *Przedmowie do transgresji* Foucault myśląc o Bataille'u, ale i o Blanchocie i Klossowskim, pisał o „zakłopotaniu, dogłębnej niemocie języka filozoficznego" i o tym, że filozof odkrywa, że przecież „istnieje wokół niego *język, który mówi, ale którego nie jest panem*"[82], podobnie jak Lévinas myśląc o sprzeciwie wobec dialektyki Hegla zauważył, że jest on niełatwy „nie tylko dlatego, że myśli brak śmiałości, lecz dlatego, że język jakby odmawia posłuszeństwa"... A więc w naszym myśleniu o późnym Foucault – uważam – język odmawia nam posłuszeństwa i grozi niemotą, a ponieważ obiektywnie mówi się o nim dużo, pozostaje strategia najbardziej sprawdzona i dająca najlepsze rezultaty: sprowadzanie tego, co nieznane do tego, co znane, podciąganie nowych znaczeń pod znaczenia już utrwalone. Czyż nie tak jest z przywoływanym już tu „estetyzującym liberalizmem" Tadeusza Komendanta? Doskonałym hasłem, które zaczyna przemawiać swoim głosem dopiero wtedy, gdy umieści się je w kontekście rozważań o „sposobie rządzenia", wykładów z Collège de France, zwłaszcza z lat 1978-1984 (od „Naissance de la biopolitique", przez „Subjectivité et vérité", „L'herméneutique du sujet" po „Le gouvernement de soi et des au-

---

[80] Jak pisze Lois McNay w swojej książce o Foucault: „Foucaulta interesują w idei estetycznej reinwencji siebie te momenty, w których sztuka przenosi się do sfery życia i bezpośrednio rodzi formy życia". Zob. Lois McNay, *Foucault. A Critical Introduction*, Cambridge: Polity Press, 1994, s. 147.

[81] Przyjmuję tu dość częsty podział na „wczesnego" (od *Historii szaleństwa i Narodzin kliniki*), „średniego" (od *Nadzorować i karać* po *Wolę wiedzy*) i „późnego" Foucaulta (z ostatnich dwóch tomów *Historii seksualności*).

[82] Michel Foucault, *Przedmowa do transgresji*, tłum. T. Komendant, [w:] *Osoby. Transgresje 3*, red. M. Janion i S. Rosiek, Gdańsk: Wyd. Morskie, 1984, s. 311, kursywa moja – M.K.

tres" i „Le courage de la vérité") i ostatnich tomów *Historii seksualności*. Bo przecież specyficzny był to liberalizm i równie specyficzny estetyzm – a jednak innymi określeniami nie dysponujemy.[83] Błądzimy w ciemnościach, chwytając się po omacku znanych określeń, bo innych przecież nie mamy; co to za esteta, który jest klasycznym ascetą; estetyka, która okazuje się etyką (i to nieprawodawczą[84]), co to za krytyka, która zdaje się nie pozostawiać sobie ani jednego solidnego punktu oparcia – chyba, żeby posądzać Foucaulta o kryptonormatywizm...

Gdy tak poszukuje się dla Foucaultowskich określeń bardziej upowszechnionych odniesień (a i śledzi się wysiłki, jakie podejmowane są w tym celu w całym niemal świecie, a zwłaszcza i szczególnie w Ameryce), można dojść i do takiego, dla niektórych może zdumiewającego wniosku, że może Foucault po prostu sam należy do tych, których określił kiedyś w tekście *Kim jest autor?* mianem „fundatorów dyskursywności"? Powiedział o nich tak – a spróbujmy prowizorycznie i warunkowo odnieść te słowa do niego samego: „Są oni wyjątkami w tym, że nie są jedynie autorami swoich prac. Stworzyli oni coś innego: możliwości i reguły formowania innych tekstów. W tym sensie różnią się oni np. od powieściopisarza, który, w gruncie rzeczy, nie jest nikim innym jak tylko autorem swojego tekstu. Freud nie jest tylko autorem *Objaśniania marzeń sennych* czy *Dowcipu i jego stosunku do nieświadomości*; Marks nie jest tylko autorem *Manifestu komunistycznego* czy *Kapitału*: obaj oni ustanowili nieskończoną możliwość dyskursu", i jeszcze kawałek dalej w tym samym tekście: „stworzyli oni możliwość czegoś innego niż ich dyskurs, a jednak należącego do tego, co ufundowali."[85] A zatem powracając do tej hipotezy: Marks, Freud... Foucault? A może jeszcze Marks, Nietzsche, Freud... Foucault? Dzieła

---

[83] Zob. szczególnie tom *Foucault and Political Reason. Liberalism, neo-liberalism and rationalities of government*, A. Barry, Th. Osborne, N. Rose (eds.), Chicago: Chicago University Press, 1997. Poszukiwania foucaultowego „rozumu politycznego" trwają, ale wciąż warto choćby na marginesie pamiętać, że dla niego liberalizm to praktyka, a nie teoria i nie ideologia, że współbrzmi on z zasadą *on gouverne toujours trop*, „rządzenia zawsze za wiele", że jest narzędziem krytyki rzeczywistości, a nie niezrealizowaną utopią oraz, że pytania w społeczeństwie mają się przesuwać od „jak rządzić" do „dlaczego trzeba rządzić", dlaczego w ogóle musi istnieć rząd. Foucaulta rozważania o liberalizmie trzeba umieszczać w szerszym kontekście rozważań o „biopolityce", i z *Woli wiedzy*, i z wykładów z Collège de France. Zob. np. wykład „Naissance de la biopolitique" z roku 1978-1979, [w:] *Resumé de cours, 1970-1982*, *op. cit.*, s. 109-122.

[84] Jak to rozumie Zygmunt Bauman w swoich rozważaniach o „etyce ponowoczesnej".

[85] Michel Foucault, *What Is An Author?* , [w:] *The Foucault Reader*, *op. cit.*, s. 114.

„fundatorów dyskursywności" otwierają nowe możliwości dyskursu i zarazem pozostają przedmiotem studiów. Odnoszę wrażenie, że tak właśnie może być z Foucaultem, chociaż dzisiejsza perspektywa jest wciąż jeszcze krótkoterminowa. Poczekajmy więc, aż zostaną wykute nowe słowa, a póki co, powróćmy do „estetyki egzystencji".

Baudelaire i Kant: pochodnie w ciemnym labiryncie późnego Foucaulta; Baudelaire i Kant, konwersacyjni partnerzy projektu *Historii seksualności*, w samym projekcie nieobecni; Baudelaire i Kant: dwa pomosty łączące starożytność z tego projektu z teraźniejszością, dwa otwarte marginesy, dwie czekające na rozwinięcie możliwości. Dwie reinterpretacje – mocne odczytania, czy może raczej jedynie ich początki – pozwalające przyjrzeć się modelowi filozofa i modelowi intelektualisty, proponowanym na marginesie dwóch ostatnich tomów *Historii seksualności*: pozwalające pytać o Foucaulta „etykę intelektualisty", o jego „wolność" i wreszcie jego miejsce na szachownicy dostępnych społecznych i kulturowych ról. Refleksje o Kancie i Baudelairze dają tu stosunkowo mocne odpowiedzi.

Kluczowe pytania na marginesie rozważań o Kancie, Oświeceniu i rewolucji dotyczą „teraźniejszości": „Czym jest moja teraźniejszość? Jaki jest sens tej teraźniejszości? I co robię, kiedy mówię o tej teraźniejszości?"[86] Foucault uważa, że Kant po raz pierwszy starał się problematyzować swoją własną dyskursywną aktualność, pytając, czym jest owo „teraz", w którym się znajdował. Zarazem pytania Kanta – a zwłaszcza dwa („Co to jest Oświecenie?" i „Czym jest Rewolucja?", postawione odpowiednio w *Co to jest Oświecenie?* właśnie i w drugiej części *Sporu fakultetów*) – prześladować mają myśl europejską aż po współczesność. Oświecenie, *Aufklärung*, to nie jedynie epizod w historii idei. To filozoficzne pytanie, wpisane w nasze myśli od osiemnastego wieku. Oba pytania mają wspólnie definiować pole filozoficznego badania, które określa to, czym jesteśmy dzisiaj, w naszej teraźniejszości. Paradoksalnie, ten sam Foucault, który w *Słowach i rzeczach* chłostał Kanta za pogrążenie myśli europejskiej w „antropologicznym śnie" (kiedy to do trzech kwestii krytycznych – co mogę wiedzieć? co powinienem robić? na co mi wolno mieć nadzieję? – dorzucił czwartą i do niej je odniósł: *Was ist der Mensch?*), który powiedział tam, że „filozofia znów popadła w uśpienie, choć tym razem to nie sen Dogmatyzmu, ale Antropologii", która stanowiła „uporczywą przeszkodę", jaka stanęła

[86] Michel Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières?* (drugi tekst pod tym samym tytułem – fragment wykładu z Collège de France), [w:] *Dits et écrits*, vol. 4, *op. cit.*, s. 681.

na drodze nadchodzącemu myśleniu[87] – w drobnych tekstach Kanta odczytywanych na początku lat osiemdziesiątych znajduje w nim jeśli nie swojego prekursora, to przynajmniej inspiratora, czyniąc z niego fundatora dwóch wielkich tradycji krytycznych, na które podzielona ma być współczesna filozofia.[88] „Szantaż Oświecenia" – sytuacja, w której trzeba być albo za, albo przeciw „rozumowi" – wiązany jest przez Foucaulta z humanizmem, ostro oddzielanym od Oświecenia. Odpowiednikiem antropologizmu ze *Słów i rzeczy* jest teraz humanizm jako ciągłe pytanie o to, kim jest człowiek – nie pozwalające na osiągnięcie (Kantowskiej) „pełnoletności". Jednak teraz, po kilkudziesięciu latach, pojawia się w dyskursie Foucaulta „dobry" i „zły" Kant, a raczej Kant – fundator filozofii jako „analityki prawdy" i Kant – fundator filozofii jako „ontologii aktualności" czy „ontologii nas samych". Wybór stojący dzisiaj przed filozofią jest właśnie wyborem między tymi dwiema tradycjami, a co bardziej jeszcze zaskakujące, owa „ontologia aktualności" czy „ontologia nas samych" to „ta forma filozofii, która od Hegla, przez Nietzschego i Maxa Webera po Szkołę Frankfurcką ufundowała formę refleksji, w której starałem się pracować", powie Foucault.[89] Ostatnie lata pracy Foucaulta pokazują, jak wielką wagę przywiązywał on do Kanta i Oświecenia, odczytywanych w bardzo specyficzny sposób, co trzeba od razu przyznać[90]. Co to zatem był za Kant – która z jego twarzy, a może i która z jego (Gombrowiczowskich) „gąb" – i dlaczego Foucault tak bardzo go potrzebował?[91]

---

[87] Michel Foucault, fragment *Słów i rzeczy* zatytułowany *Człowiek i jego sobowtóry*, tłum. T. Komendant, "Literatura na Świecie" 6/1988 (203), s. 232, s. 233.

[88] Doprawdy warto tu przypomnieć zakończenie *Człowieka i jego sobowtórów*, pamiętając najogólniej, że przecież głośna *la mort du sujet* miała być śmiercią podmiotu tożsamego, który nie miał możliwości pracy nad sobą i nie mógł o estetyce egzystencji nawet marzyć: "Tym wszystkim, którzy chcą jeszcze mówić o człowieku, o jego panowaniu i jego wyzwalaniu, tym wszystkim, którzy stawiają jeszcze pytania, czym jest człowiek w swej istocie, tym wszystkim, którzy wychodząc od niego liczą na przystęp do prawdy, a i tym także, którzy każde poznanie sprowadzają do prawdy człowieka, tym wszystkim, którzy nie potrafią formalizować bez antropologizowania, którzy nie są zdolni mitologizować bez demistyfikowania, którzy nie mogą myśleć nie myśląc zarazem, czym jest człowiek, który myśli, tym wszystkim lewicowym i lewackim formom refleksji można przeciwstawić tylko filozoficzny śmiech...". *Ibidem*, s. 233.

[89] Michel Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières?*, [w:] *Dits et écrits*, vol. 4, *op. cit.*, s. 688.

[90] Jak napisał Christopher Norris, Foucault czytał „Kanta Baudelaire'm". Zob. Christopher Norris, *'What is Enlightenment?'. Kant According to Foucault*, [w:] *Cambridge Companion to Foucault*, Cambridge: CUP, 1994, s. 175.

[91] Przypomnijmy, że Foucaulta spotkania z Kantem trwały od tłumaczenia na francuski *Antropologii w ujęciu pragmatycznym* – do którego pierwotnie przed-

Kantowska odpowiedź na pytanie *Co to jest Oświecenie?* dla niemieckiego „Berlinische Monatsschrift" z 1784 roku wprowadza do historii myśli pytanie, na które filozofia nowoczesna ani nie mogła odpowiedzieć, ani od którego nie mogła się uwolnić, uważa Foucault. Wedle jego tekstu, zatytułowanego właśnie *Que-ce que les Lumières?*, od Hegla, przez Nietzschego, Webera, po Horkheimera i Habermasa prawie wszyscy o to pytali i nikomu nie udało się na to odpowiedzieć. Pyta więc i Foucault: „Czym zatem jest to wydarzenie zwane *Aufklärung*, które określiło, przynajmniej częściowo, *kim dzisiaj jesteśmy, co myślimy, i co robimy*?"[92] Dla Foucaulta pytanie o dzisiaj wręcz musi prowadzić do Kanta i jego definicji Oświecenia, skoro definiuje on (Foucault) filozofię nowoczesną jako filozofię starającą się odpowiedzieć na pytanie *Was ist Aufklärung?* Pytając o to, kim jesteśmy – pytamy najpierw, czy może zarazem, o tych, którzy po raz pierwszy (choćby jedynie w mocnym, czy wręcz „rewizjonistycznym" odczytaniu) o to pytali. Foucault z definicji Kanta („Oświeceniem nazywamy wyjście człowieka z niepełnoletności, w którą popadli z własnej winy. Niepełnoletność to niezdolność człowieka do posługiwania się własnym rozumem, bez obcego kierownictwa. Zawinioną jest ta niepełnoletność wtedy, kiedy przyczyną jej jest nie brak rozumu, lecz decyzji i odwagi posługiwania się nim bez obcego kierownictwa. *Sapere aude*! Miej odwagę posługiwać się swym własnym rozumem – tak oto brzmi hasło Oświecenia"[93]) wybiera słowo *Ausgang*, wyjście, i podkreśla negatywny charakter Kantowskiego określenia. Kant szukać ma

---

mową miały być *Słowa i rzeczy*. W pisanym po angielsku w 1982 roku posłowiu do głośnej książki Huberta Dreyfusa i Paula Rabinowa (*Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago: Chicago University Press, 1982) – *The Subject and Power* – powiada Foucault, że to Kant po raz pierwszy w tekście *Co to jest Oświecenie?* pytał jako filozof o sens współczesnego wydarzenia. „Kiedy w 1784 roku Kant pytał *Was heisst Aufklarung?*, rozumiał przez to: co się właśnie teraz dzieje? Co się dzieje z nami? Czym jest ten świat, ten okres, ten szczególny moment, w którym żyjemy? Innymi słowy: kim jesteśmy? Jako *Aufklarer*, jako część Oświecenia? Porównajmy to z pytaniem Kartezjańskim: kim jestem? Ja, jako niepowtarzalny, ale uniwersalny i niehistoryczny podmiot? Czy ja dla Kartezjusza jest każdym, wszędzie, w każdym momencie? Kant pyta o coś innego: kim jesteśmy w bardzo szczególnym momencie historii. Pytanie Kanta pojawia się jako analiza zarówno nas jak i naszej teraźniejszości". Zamierzenia Foucaulta są zupełnie jawnie sformułowane, gdy stwierdza, że „być może najpewniejszym ze wszystkich problemów filozoficznych jest problem aktualności i tego, czym jesteśmy właśnie w tym momencie" (s. 216). Patronem tych problemów jest dokładnie taki Kant, jak go widzi Foucault.

[92] Michel Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières?*, „Magazine littéraire", *op. cit.*, s. 63, kursywa moja – M.K.

[93] Immanuel Kant, *Co to jest Oświecenie?* , [w:] *Przypuszczalny początek ludzkiej historii*, tłum. A. Landman, Toruń: Comer, 1995, s. 53.

różnicy, jaką „dzisiaj" wprowadza w odniesieniu do „wczoraj". Owo „wyjście" to zarazem zjawisko, dziejący się proces, ale i zadanie i obowiązek. Foucault podkreśla, iż człowiek w tym tekście sam jest odpowiedzialny za swoją „niepełnoletność" i zauważa: „A zatem trzeba założyć, że będzie on w stanie przed nią uciec jedynie dzięki zmianom, jakie sam spowoduje w sobie."[94] A powodowanie zmian w sobie to przecież nic innego jak zmienianie siebie, długotrwała, autentyczna troska o siebie. Oświecenie to zatem proces, w którym ludzie uczestniczą zbiorowo, i akt odwagi, którego ludzie podejmują się indywidualnie. Chociaż Kant nie daje dużych szans osobistym wysiłkom jednostek w dochodzeniu do pełnoletności („Gdyby człowiek pojedynczy się od nich [dogmatów i formułek – M.K] uwolnił, nie potrafiłby w jakiś pewny sposób przeskoczyć nawet najwęższego rowu – nie przywykł bowiem do tak swobodnego poruszania się. Toteż tylko niewielu ludziom udało się wydobyć z niepełnoletności dzięki własnej pracy swojego ducha i stanąć pewnie na swych własnych nogach"[95]) – to Foucault w swoim odczytaniu przenosi akcent od zbiorowości do jednostki. Skoro sam człowiek jest odpowiedzialny za swoją „niepełnoletność", można by powiedzieć – to i sam człowiek musi wykazać się odwagą, aby z niej wyjść.

Foucault, stosownie do swoich potrzeb, znajduje w tym drobnym Kantowskim tekście punkt wyjścia do tego, czemu nadaje miano „nastawienia nowoczesności". To tutaj, w tym właśnie tekście, Kant staje na skrzyżowaniu dróg refleksji krytycznej i refleksji historycznej. Foucault stara się zredefiniować nowoczesność: potraktować ją jako „nastawienie" (*l'attitude*), a nie okres w historii. A nastawienie to wybór, sposób myślenia i odczuwania, jak również sposób działania i zachowania – w sumie „po trosze to, czemu Grecy nadali miano *ethos*."[96] Foucault stara się pokazać, że nić, która wiąże nas, dzisiaj, z Oświeceniem, to nie wierność jego doktrynalnym elementom, lecz raczej „stała reaktywacja nastawienia – to znaczy, filozoficznego ethosu, który można by określić jako stałą krytykę naszego historycznego bytu."[97] Ten ethos – „stała krytyka naszej ery historycznej" – wymaga wyraźnego dopowiedzenia. Po pierwsze, definiuje on pewien sposób uprawiania filozofii (analiza nas samych jako bytów historycznie zdeterminowanych w pewnej mierze przez Oświecenie); po drugie, musi unikać mieszania humanizmu z Oświeceniem (humanizmowi jako motywowi stale opie-

---

[94] Michel Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières?*, „Magazine littéraire", *op. cit.*, s. 64.
[95] Immanuel Kant, *Co to jest Oświecenie?*, *op. cit.*, s. 54.
[96] Michel Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières?*, „Magazine littéraire, *op. cit.*, s. 67.
[97] *Ibidem*, s. 69.

rającemu się na jakiejś koncepcji człowieka należy przeciwstawić „zasadę krytyki i stałego tworzenia siebie w naszej autonomii" – to znaczy zasadę leżącą w samym sercu świadomości Oświecenia).

Propagowany ethos wybrany z Kantowskiego projektu i odczytany jako ta część Oświecenia, którą trzeba ocalić, polegać ma na „krytyce tego, co mówimy, myślimy i robimy, poprzez historyczną ontologię nas samych."[98] Ethos to „krytyka praktyczna", a nie refleksja o granicach; pytanie podstawowe dotyczyłoby tego, co jest pojedyncze, przygodne, co stanowi wytwór arbitralnych ograniczeń – w tym, co dane nam jest jako „uniwersalne, konieczne, obowiązkowe."[99] Nie chodzi już zatem w takim praktycznym filozofowaniu o poszukiwanie formalnych struktur o uniwersalnej wartości, ale o historyczne badanie zdarzeń, które sprawiły, iż ukonstytuowaliśmy się i rozpoznaliśmy siebie jako podmioty tego, co robimy, myślimy, mówimy. O tym, jaki Kant należy do tradycji, w której chce pracować Foucault oraz o tym, jaka jest tej tradycji metoda, mówi chyba najdosadniej następujący, kluczowy fragment, z którego widać, jak daleko archeologii do filozofii transcendentalnej:

> Ta krytyka nie jest transcendentalna i jej celem nie jest umożliwienie metafizyki: *jest ona w swoim projekcie genealogiczna, a w swojej metodzie archeologiczna*. Archeologiczna – a nie transcendentalna – w tym sensie, iż nie będzie się ona starać identyfikować uniwersalnych struktur wszelkiej wiedzy czy każdego możliwego działania moralnego, lecz będzie starać się traktować dyskursy, które artykułują to, co myślimy, mówimy i robimy jako wiele zdarzeń historycznych. I ta krytyka będzie genealogiczna w tym sensie, że nie będzie dedukować z formy tego, czym jesteśmy, tego, czego nie możemy robić i wiedzieć, ale wydzieli ona z przygodności, która uczyniła z nas to, czym jesteśmy, możliwość, iż nie będziemy już tym, czym jesteśmy, nie będziemy już robić tego, co robimy, myśleć tego, co myślimy. (...) stara się ona *nadać nowy impet,* tak szeroki i tak daleki, jak to możliwe, *niezdefiniowanej pracy wolności.*[100]

Foucaulta archeologia i Kanta filozofia transcendentalna są tu sobie diametralnie przeciwstawione. Foucault stawia na głównym miejscu wolność, a pozornie metodologiczne odrzucenie transcendentalizmu może być w istocie etyczną zasadą opartą na postulacie afirmującym walkę z ograniczeniami. Jak pisze Andrew Cutrofello, „regulatywnym ideałem tej zasady byłaby maksymalizacja potencjału ludzkiej wolności."[101] Natomiast tradycja „ontologii aktualno-

---

98 *Ibidem*, s. 70.
99 *Ibidem*, s. 70.
100 *Ibidem*, s. 71.
101 Andrew Cutrofello, *Discipline and Critique*, *op. cit.*, s. 26.

ści" i „ontologii nas samych" to ta strona Kanta, którą Foucault najpierw odkrywa i eksponuje, a potem osobiście akceptuje i promuje.

Ethos, o którym tu mowa, jest zarazem podejściem eksperymentalnym: ma unikać globalnych i radykalnych projektów. Globalne projekty tworzenia innego społeczeństwa, innego sposobu myślenia, innej kultury, innej wizji świata, miały prowadzić tylko do powrotu niebezpiecznych tradycji. Foucault „całościowym programom" poszukującym nowego człowieka przeciwstawia „cząstkowe transformacje"[102], czynione w korelacji z analizą historyczną i nastawieniem praktycznym. A zatem, by podsumować słowami Foucaulta: „scharakteryzuję filozoficzny ethos właściwy krytycznej ontologii nas samych jako historyczno-praktyczny sprawdzian granic, które możemy przekroczyć, a zatem jako pracę przeprowadzaną przez nas samych na nas samych jako na wolnych istotach."[103]

Filozoficzny ethos – nastawienie nowoczesności, „ontologia nas samych" – okazuje się pracą wykonywaną na sobie samym, a zatem jeśli umieścić ją w szerszym kontekście trzech osi refleksji, o których tak często w ostatnich latach życia wspomina Foucault – osi wiedzy, osi władzy, osi etyki – to znajdzie się on zdecydowanie po stronie etyki. Musi odpowiadać na pytania o konstytuowanie siebie jako podmiotu wiedzy, konstytuowania siebie jako podmiotu wykonującego bądź poddanego relacjom władzy i wreszcie konstytuowania siebie jako moralnego podmiotu naszych działań.[104] Ów ethos to filozoficzne życie, „w którym krytyka tego, czym jesteśmy jest zarazem historyczną analizą narzuconych nam granic i próbą wykroczenia poza nie."[105] Krytyka to zarazem analiza i praktyka, dyskurs i permanentna kreacja siebie, ciągła autoinwencja, nieustanna próba transgresji. Zadanie, jakie widzi w tym tekście Foucault, to praca na granicach, na krańcach i krawędziach – to „cierpliwa praca, która nadaje formę wolności."[106]

Granice kuszą, wolność jest niecierpliwa, permanentna autoinwencja wymaga drugiego – wspominanego już tutaj – patrona: Baudelaire'a. Bo przecież relacje z aktualnością to jedna strona, a relacje ze sobą to druga strona nowoczesnej świadomości. Wolność wymaga badania granic podmiotowości, poszukiwania nowych subiektywnych doświadczeń. Etyka nie wiąże się z odkryciem do-

---

[102] Michel Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières?*, „Magazine littéraire, *op. cit.*, s. 71.

[103] *Ibidem*, s. 71-72.

[104] Zob. *ibidem*, s. 72

[105] *Ibidem*, s. 73.

[106] *Ibidem*, s. 73.

brze dotąd zakrytej natury, wyzwoleniem czegoś, co dotąd było stłumione; jest ona raczej zobowiązaniem do nieskończonego, bo pozbawionego *telos*, stwarzania siebie. Przypomnijmy konkluzję Foucaulta: skoro jaźń nie jest nam dana, to pozostaje jedna praktyczna konsekwencja: musimy stwarzać siebie jako dzieło sztuki (jak pisze Jerzy Kmita: zamiast pytań o to, „jacy musielibyśmy, musimy bądź będziemy musieli być?" – późny Foucault interesuje się pytaniem „jacy moglibyśmy być?"[107]). Nie Kant, a właśnie Baudelaire stanowi dla Foucaulta paradygmatyczny wręcz przykład nowoczesnego *rapport à soi*, stosunku do siebie: to dla Baudelaire'a nowoczesny człowiek, człowiek nowoczesności, to nie ktoś, kto odkrywa swoje tajemnice i ukrytą prawdę o sobie, swoją wewnętrzną naturę – a człowiek, który stara się wymyślać siebie, stwarzać siebie wciąż od nowa. To dopiero nowoczesność zmusza go do tego, aby stanął w obliczu „zadania stwarzania siebie."[108] Foucault przypisuje nowoczesności wolę „heroizacji" teraźniejszości, a Baudelaire zdaje się mu mówić to, czego nie może powiedzieć Kant. I Foucault idzie za Baudelaire'm, przywołuje go i wspiera nim swoją refleksję, zrównuje nowoczesność z duchem nieskończonej transformacji: „Baudelaire'owska nowoczesność jest ćwiczeniem, w którym skrajna uwaga skierowana jest na to, co rzeczywiste, skonfrontowana zostaje z praktyką wolności, która jednocześnie szanuje tę rzeczywistość i ją gwałci. Jednak nowoczesność dla Baudelaire'a nie jest jedynie formą stosunków z aktualnością; jest ona również formą stosunków, jakie należy ustanowić z samym sobą."[109] Wolność to możliwość zmiany świata i zmiany siebie. Być nowoczesnym to „wziąć siebie za przedmiot skomplikowanego i trudnego opracowywania."[110] Baudelaire ma sobie ten dandyzm wyobrażać nie

---

[107] W odkrywczym, a pisanym z perspektywy wyjaśniania funkcjonalnego (i swojej społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury) tekście *Jacy moglibyśmy być?* Jerzy Kmita pisze – komentując Foucaultowski nacisk na „odmowę bycia kimś takim, jacy jesteśmy": „Pytanie, j a c y m o g l i b y ś m y b y ć (...)?, sygnalizuje, że idzie nam nie o to, j a c y p o w i n n i ś m y b y ć, c z y j a k i m i p o d m i o t a m i b ę d z i e m y m u s i e l i (ze względów nomologicznych bądź teleologicznych) s t a ć s i ę, lecz o teoretyczne, uwzględniające nabytą wiedzę 'opisową', wyobrażenie sobie sytuacji nas dotyczącej w przyszłości, w której nie działałby już mechanizm *assujetissement* [ujarzmiania]". Tekst Kmity pokazuje rzadką dzisiaj rzecz: niezwykłą płodność myślenia analitycznego w odniesieniu do pozornie nieprzenikliwych Francuzów, w tym wypadku do Foucaulta. Zob. Jerzy Kmita, *Jacy moglibyśmy być?*, [w:] *'Nie pytajcie mnie, kim jestem..." Michel Foucault dzisiaj*, Marek Kwiek (red.), Poznań: Wyd. IF UAM, s. 109-138.

[108] Michel Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières?*, „Magazine littéraire, *op. cit.*, s. 68.

[109] *Ibidem*, s. 68.

[110] *Ibidem*, s. 68.

w społeczeństwie, lecz w sztuce. Foucault zdaje się przenosić hasło stwarzania siebie ze sztuki do życia (zupełnie tak jak Fryderyk Nietzsche zarzucający artystom, że zatrzymują się na granicy życie/sztuka); doktryna elegancji już nie dotyczy tworzenia z siebie dzieła sztuki – po przeformułowaniu przez Foucaulta ma służyć konstytuowaniu siebie jako podmiotu moralnego. Baudelaire w tekście o Kancie pojawia się jakby marginesowo, a jednak w kluczowym momencie rozważań: nie daje się wydobyć z Kanta motywu permanentnego stwarzania siebie, który obok „ethosu, filozoficznego życia" stanowi ośrodek nowoczesnej świadomości. Baudelaire jako drugi patron przedsięwzięcia późnego Foucaulta jest niezbędny i niezastąpiony.

Nie jest przypadkiem, że Foucault wspomina o opracowywaniu życia jako „*osobistego* dzieła sztuki"[111]; osobiste dzieło sztuki – *une oeuvre d'art personelle* – to nie dzieło sztuki po prostu, co więcej, jestem skłonny uważać, iż w tej zbitce trzech słów bodaj najważniejszym jest właśnie „osobiste", czyli, powiedzmy, indywidualne, niepowtarzalne, nieredukowalne, unikalne, idiosynkratyczne etc. etc. Słowem, uważałbym, że w życiu jako owym „osobistym dziele sztuki" chodzi o coś, co chciał przekazać nam już Nietzsche, kiedy pisał o przykładzie dawanym przez filozofów „raczej wyrazem twarzy, postawą, ubiorem, jedzeniem, obyczajami (niż tym, co mówili lub zgoła pisali)."[112] Człowiek w takim ujęciu jest przede wszystkim istotą obdarzoną prawem wyboru, prawem do kreacji poprzez nieskrępowany wybór, a osobiste dzieło sztuki mogłoby być po prostu wytworem osobistego wyboru. W tradycji dwudziestowiecznych awangard, a i w niektórych poglądach na sztukę z drugiej połowy dziewiętnastego wieku, taki motyw antymieszczańskiego wyboru i antyburżuazyjnej transgresji był bardzo silny; bo przecież kto kreował siebie w sposób najdalej idący i programowo podparty – a nawet z czasem społecznie akceptowany – jeśli nie artyści, w dziełach sztuki i w życiu? Przychodzą tu na myśl może najbardziej dadaiści i surrealiści (chociaż Foucault odrzucał w całości ich radykalną fascynację możliwościami stwarzania – poniekąd przy okazji – nowego człowieka, nowego społeczeństwa, odrzucał ich fascynację rewolucją), a estetyka egzystencji w takim kontekście okazywałaby się zarówno postmodernistyczna, jak i mocno modernistyczna. Zamieniać życie w dzieło sztuki chcieli i surrealiści, z tą jeszcze różnicą, że za ideami Foucaulta stoją mocne i czy-

---

[111] Michel Foucault, *Une esthétique de l'existence*, [w:] *Dits et écrits*, vol. 4, *op. cit.*, s. 731, kursywa moja – M.K.

[112] Friedrich Nietzsche, *Schopenhauer jako wychowawca*, *op*, *cit.*, s. 182.

telne imperatywy moralne.[113] Niech o tym, jak ważna jest motywacja moralna stojąca za estetyką egzystencji świadczy i takie stwierdzenie: „Przechodząc od starożytności do chrześcijaństwa, przechodzimy od moralności, która była zasadniczo poszukiwaniem etyki osobistej do moralności jako posłuszeństwa systemowi reguł. I jeśli zainteresowałem się starożytnością, to stało się tak dlatego, że idea moralności jako posłuszeństwa kodeksowi reguł właśnie teraz zanika, już zniknęła. *I tej nieobecności moralności odpowiada, musi odpowiadać, poszukiwanie, którym jest estetyka egzystencji.*"[114]

„Troska o siebie" jako praktyka wolności

Niepewność co do słów „estetyka" – zamienianego czasem za Nietzschem na „stylizację" – i „estetyzm" ujawnia się u Foucaulta wielokrotnie: estetyzm ma szerokie znaczenie „zmieniania siebie";[115] z kolei „przekształcanie siebie dzięki własnej wiedzy" ma być bliskie „doświadczeniu estetycznemu". „Dlaczego malarz miałby pracować – pyta Foucault – gdyby nie przekształcało go własne malarstwo?", powiada w jednym z kanadyjskich wywiadów.[116] To specyficzny estetyzm, za którym stoi wezwanie: „*Ludzie muszą budować swoją własną etykę*, biorąc za punkt wyjścia analizę historyczną, analizę socjologiczną itd, którą można im przedstawić."[117]

I po raz kolejny pojawia się motyw „dawania przykładu", bo przecież to Foucault jest owym historykiem czy owym socjologiem, który pokazuje, jak można kształtować aktywne jednostki, które mogłyby autonomicznie formować swoją egzystencję. „Zabiegi koło siebie" pozwalają mu na zaprezentowanie możliwości oporu na poziomie codziennych praktyk jednostek. Jeśli za najważniejsze motywy późnego Foucaulta uznamy „władzę" i „podmiot", to ostatecznie zaprowadzą nas one do „technik rządzenia" i „etyki jako estety-

---

[113] Nawiasem mówiąc, humanistyka wciąż ma problemy z lokowaniem Foucaulta w ramach toczącego się sporu między nowoczesnością a ponowoczesnością. Na polskim gruncie ta niepewność jest dość charakterystyczna, a świadczyć o niej może choćby nieobecność tekstów Foucaulta w dwóch ostatnio wydanych antologiach: *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów* (pod red. S. Czerniaka i A. Szahaja) oraz *Postmodernizm. Antologia przekładów* (pod red. R. Nycza).

[114] Michel Foucault, *Une esthétique de l'existence, op. cit.*, kursywa moja – M.K.

[115] Michel Foucault, *The Minimalist Self*, [w:] Politics, Philosophy, Culture, *op. cit.*, s. 14.

[116] *Ibidem*, s. 14.

[117] *Ibidem*, s. 16, kursywa moja – M.K.

ki egzystencji". Z kolei owa etyka opiera się na koncepcji indywidualizmu wspartej na ideach szacunku i tolerancji dla stylu życia innych, a prowadzącej wprost do wolności jednostki. Można uznać, że nie tylko władza jest motywem obecnym w całym dziele Foucaulta – takim wątkiem niezależnym od zmieniających się okoliczności, zmian w myśleniu (bardziej uskoków niż ewolucji) jest wolność. Będziemy tu rozważać Foucaulta koncepcje wolności intelektualisty oraz, szerzej, proponowaną przez niego nie wprost etykę intelektualisty.[118] Dopiero wtedy, gdy „estetykę" i „estetyzm" Foucaulta umieści się w szerszej perspektywie, jaką dają „wolność" i „etyka" intelektualisty, będzie można pokusić się o sformułowanie prowizorycznych wniosków, jakie płyną dla pytań o miejsce filozofa/myśliciela/intelektualisty we współczesnym społeczeństwie. Pisaliśmy w oddzielnym rozdziale o tym, jak nieskończona i niedomknięta propozycja zastąpienia intelektualistów „ogólnych" intelektualistami „szczegółowymi" wykraczała poza cały krąg problemowy, jaki rysował się we Francji od czasów Sartre'a, Barthesa i Blanchota, a od czasów Flauberta z jednej, a Zoli z drugiej strony. Jednak propozycja Foucaulta nie została w ostatnim projekcie – „historii seksualności" – podjęta; pominięta została również w tekstach satelickich z ostatnich lat i wywiadach udzielanych w tamtym okresie.

Rzecz jasna, Foucault nadal nie akceptował miejsca i roli, jaką przyznawano od czasów „sprawy Dreyfusa" intelektualiście ogólnemu jako rzecznikowi uniwersalności – jako sumieniu/świadomości społeczeństwa; natomiast, jak się zdaje, zaczął wycofywać się z idei, iż, jak powiedział w tekście w jednym z wywiadów, „próg pisania (*écriture*) jako sakralizujące znamię intelektualisty zniknął."[119] Przykład dawany przez Foucaulta – jego *exemplum* dane potomnym – był przykładem zdecydowanie piszącym, bo przecież Foucault był wyraźnie pisarzem, a nie uczonym czy ekspertem. Oczywiście nie

---

[118] Na temat tradycyjnego wizerunku intelektualisty we Francji (sięgając do różnych opcji) zob. zwłaszcza: Pascal Ory i Jean-François Sirinelli, *Les Intellectuels en France, de l'Affaire Dreyfus à nos jours* (Paris: Armand Colin, 1986), Pascal Ory (ed.), *Dernières questions aux intellectuels* (Paris: Olivier Orban, 1990), Bernard-Henri Lévy, *Les Aventures de la liberté. Une histoire subjective des intellectuels* (Paris: Grasset, 1991), Jeremy Jennings (ed.), *Intellectuals in Twentieth-Century France. Manadarins and Samurais* (New York: St. Martin's Press, 1993), Keith A. Reader, *Intellectuals and the Left in France since 1968* (London: MacMillan, 1987) oraz dwie książki z opcji bardziej rozliczeniowej – Tony Judt, *Past Imperfect. French Intellectuals, 1944-1956* (Berkeley: University of California Press, 1992) i Sunil Khilnani, *Arguing Revolution. The Intellectual Left in Postwar France* (New Haven: Yale University Press, 1993).

[119] Michel Foucault, *Entretien avec Michel Foucault*, [w:] *Dits et écrits*, vol. 3, *op. cit.*, s. 155.

piszącym z punktu widzenia uniwersalności, ale jednak piszącym przede wszystkim. W żaden sposób późny Foucault nie pasuje do opisów, jakimi obdarzał on *intellectuels spécifiques*. Przesunięcie to niezwykle interesujące, bowiem zarazem wskazuje na wagę pisania i wagę książek – od starożytnych notatników (*hupomnemata*), które stanowiły istotny moment „sztuki życia", będąc materialnym zapisem rzeczy czytanych, słyszanych czy myślanych po to, aby można było dalej nad nimi medytować, aż po teraźniejszość. Już w rozmowach z Duccio Trombadorim pod koniec 1978 roku Foucault powiada, że jest eksperymentatorem, a nie teoretykiem, a książki, które pisze, są dla niego jak najpełniejszymi doświadczeniami, z których ma zamiar wyjść zmienionym jako człowiek i jako pisarz. A doświadczenie to właśnie *quelque chose dont on sort soi-même transformé*.[120] Książka przekształca – „przekształca mnie i przekształca to, co myślę", dopowiada. Stąd bierze się wspominane już wcześniej rozróżnienie na książki-eksploracje i książki o metodzie (*livres d'exploration* i *livres de méthode*), czy też książki-doświadczenia i książki-prawdy (*livres-expériences* i *livres-vérités*). Najcenniejsze są dla Foucaulta oczywiście te pierwsze z podanych przeciwstawień, bowiem biorą się one z bezpośredniego, osobistego doświadczenia i są zaproszeniami dla innych, aby spróbowali podobnych doświadczeń. Jeśli Foucault mówi o *invitations* dla innych, to chciałbym odczytywać tę propozycję jako pozostającą w ramach motywu „dawania przykładu" (i właśnie dlatego *Słowa i rzeczy* to wedle niego książka „marginalna", „ćwiczenie formalne", bowiem pozostaje w rejestrze tych drugich, książek-prawd, książek-dowodów[121]). Pisanie jest w takiej mierze dawaniem przykładu, w jakiej nie korzysta z tradycyjnej, przypisywanej mu – zwłaszcza we Francji – aury uniwersalności, tego wspominanego przed chwilą „sakralizującego znamienia". Zarazem jednak przykładem nie jest ani uczony, ani ekspert (na sposób Darwina czy Oppenheimera, przywoływanych niegdyś przez Foucaulta) – tylko ten, kto w pisaniu widzi możliwość transformacji siebie i (potencjalnie) innych, na zasadzie posyłanego czytającym zaproszenia. Pisanie u późnego Foucaulta okazuje się uprzywilejowanym zabiegiem koło siebie, wręcz centralnym punktem tego, co w trzecim tomie *Historii seksualności* nazwał on „Kulturą Siebie". Pisanie tworzy istotny etap w procesie, do którego prowadzi asceza: pozwala na przekształcanie prawdy w ethos, przekształcanie akceptowa-

---

[120] Michel Foucault, *Entretien avec Michel Foucault*, [w:] *Dits et écrits*, vol. 3, *op. cit*, s. 42.

[121] *Ibidem*, s. 67.

nych dyskursów (uznawanych za prawdziwe) w racjonalne zasady działania.[122]

Ostatnie prace Foucaulta – i udzielane na początku lat osiemdziesiątych wywiady – przynoszą pewną propozycję miejsca i roli filozofa w kulturze i społeczeństwie. Z jednej strony jest to rola Sokratejska, z drugiej Kantowska – tak jak ich obydwu widzi Foucault. Sokrates w jego ujęciu uważa przekonywanie mieszkańców *polis*, aby troszczyli się o swoją cnotę i swoje dusze za misję, za swoje bezinteresowne zadanie. „Sokrates – powiada w *Hermeneutyce podmiotu* – to człowiek, który troszczy się o to, aby jego współobywatele zajęli się 'troską o siebie': ludzie troszczą się o swoje bogactwa, sławę, zaszczyty – a pomijają duszę."[123] Filozofia od strony krytycznej to właśnie walka ze zjawiskami dominacji, która ma wywodzić się wprost od imperatywu Sokratejskiego „troszcz się o siebie, tzn. ugruntowuj się w wolności poprzez opanowanie siebie"[124] – i zarazem z imperatywu Kantowskiego – dochodź do pełnoletności, osiągaj *Mündigkeit*, można dodać. Jeden z najważniejszych fragmentów u Foucaulta w moich obecnych rozważaniach prowadzi „etykę intelektualisty" dzisiaj wprost do Kanta z *Co to jest Oświecenie?*; przywołuję go tutaj *in extenso*, bowiem z wielu względów, o których za chwilę, jest on kluczowy dla całej książki. Posłuchajmy zatem fragmentu wywiadu z Gérardem Raulet'em zatytułowanego *Structuralisme et poststructuralisme* z 1983: „Dotykamy tutaj, jak sądzę, jednej z form – a może powinniśmy powiedzieć – jednego z najbardziej szkodliwych nawyków w myśli współczesnej, czy może lepiej w myśli nowoczesnej; w każdym razie w myśli poheglowskiej: analizy teraźniejszości jako dokładnie, w historii, w teraźniejszości, zerwania, szczytu, spełnienia czy powracającego świtu. Ta powaga, z jaką wszyscy, którzy angażują się w filozoficzny dyskurs, snują refleksje o swoim własnym czasie wydaje mi się piętnem (...)". Wynikają z tego bardzo

---

[122] Zob. Michel Foucault, *L'écriture de soi*, [w:] *Dits et écrits*, vol. 4, *op. cit.*, s. 418.

[123] Przypominając tu *Obronę Sokratesa* w polskim tłumaczeniu Władysława Witwickiego, która inaczej ustawia akcenty: „(...) ty, mężu zacny, obywatelem będąc Aten, miasta tak wielkiego i tak sławnego z mądrości i siły, nie wstydzisz się dbać i troszczyć o pieniądze, abyś ich miał jak najwięcej, a o sławę, o cześć, o rozum i prawdę, i o duszę, żeby była jak najlepsza, ty nie dbasz i nie troszczysz się o to?", i kawałek dalej: „Bo przecież ja nic innego nie robię, tylko chodzę i namawiam młodych spośród was i starych, żeby się ani o ciało, ani o pieniądze nie troszczył jeden z drugim przede wszystkim, ani tak bardzo, jak o duszę, aby była jak najlepsza". Platon, *Obrona Sokratesa*, tłum. W. Witwicki, Warszawa: PWN, 1988, s. 266, s. 267 (29e i 30b).

[124] Michel Foucault, *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, *op. cit.*, s. 729.

ważne konsekwencje dla myślenia filozoficznego: „Uważam – mówi Foucault – że powinniśmy mieć tyle skromności, aby, z jednej strony powiedzieć, że *czas, w którym żyjemy, nie jest jedynym czy fundamentalnym, czy wybuchowym punktem w historii, w którym wszystko się kończy i zaczyna od nowa.* Musimy jednak również mieć tyle skromności, aby powiedzieć sobie zarazem, że – nawet bez tej powagi – czas, w którym żyjemy jest bardzo interesujący, trzeba go analizować i deszyfrować, i że dobrze byśmy zrobili, gdybyśmy zapytali siebie 'Jaka jest teraźniejszość?'„A stąd z kolei biegnie już prosta droga do takiego Kanta, jak go odczytuje Foucault: „Zastanawiam się, czy jednej z wielkich ról myśli filozoficznej od czasów Kantowskiego „Was ist Aufklärung?" nie można by scharakteryzować powiadając, że *zadaniem filozofii jest opisywanie natury teraźniejszości i 'nas w teraźniejszości'.*"[125]

Takie przedstawienie zadania filozofii jest szeroko rozwijane przez Foucaulta w licznych tekstach rozproszonych i w szeroko udzielanych wywiadach. Przekonanie, że „nasza teraźniejszość" to nie moment całkowitego zatracenia, przepaści w ciemności – ale i nie moment triumfalnego brzasku (nowego) dnia: oto mocna odpowiedź Foucaulta na pokusy, jakie przed intelektualistą stawiał dwudziesty wiek, by przypomnieć tylko szerzej przywoływane w całej książce filozoficzno-polityczne perypetie (o różnym natężeniu, różnym stopniu zaangażowania i różnej akceptacji) filozofii niemieckiej, od Fichtego z *Mów do narodu niemieckiego*, przez Hegla z niektórych fragmentów *Fenomenologii ducha*, Nietzschego z *Ecce homo* aż po Heideggera z czasów *Mowy rektorskiej*. Foucault nigdzie nie podaje tak daleko idącej interpretacji wyboru (Kantowskiego) modelu szczegółowego badania teraźniejszości, ale motywacja rozsądnego, umiarkowanego, refleksyjnego udziały w „robieniu Historii" (jak pisze Cioran w *Historii i utopii*) jest tu wyraźna. Badanie teraźniejszości jest fundamentalnym zadaniem filozofa, ale i stanowi dla niego największe wyzwanie: zawsze przecież, tak jak analizowani tu przeze mnie Heidegger, de Man, czy Kojève, może dojść do zgubnego wniosku, że rewolucyjne zmiany świata mogą nastąpić właśnie teraz, że oto ważą się jego losy, że – przywołując Nietzschego – dzieje ludzkości „pękają na dwoje"... Foucault jest bodaj najbardziej konsekwentnym przeciwnikiem politycznego zaangażowania intelektualistów – w teorii, bowiem w swojej praktyce był bojownikiem wielu spraw, był *un vrai samuraï*, jak o nim napisał Pierre Kouchner.

---

[125] Michel Foucault, *Structuralisme et poststructuralisme*, *op. cit.*, s. 448, kursywa moja – M.K.

Cóż ma więc robić (w teorii) nie angażujący się filozof?[126] Przede wszystkim „zadaniem intelektualisty nie jest mówienie innym, co mają robić", bo przecież „praca intelektualisty nie polega na modelowaniu politycznej woli innych. Spełnia się ona w toku analiz, podejmowanych przezeń na gruncie znanych mu dyscyplin, których celem jest *stawianie pytań pod adresem oczywistości i badanie postulatów, wstrząsanie przyzwyczajeniami, sposobami działania i myślenia, rozpraszanie potocznych mniemań,* odnawianie kryteriów oceny zasad i instytucji, a w oparciu o tę re-problematyzację (...) – uczestnictwo w tworzeniu woli politycznej (która pozwala ujawnić mu się w roli obywatela)."[127] Dokładnie takiej roli był wierny Foucault w *Historii seksualności*, dokładnie z takiego punktu widzenia dałoby się przebadać ten ostatni, niedokończony projekt. Filozofia to wedle niego również ruch, dzięki któremu człowiek odrywa się od tego, co przyjmowane jest za prawdziwe – „i poszukuje innych reguł", w których chodzi o „inne rozmieszczanie i transformowanie ram myślenia, zmienianie przyjętych wartości". Filozofia to również praca prowadzona po to, aby „myśleć inaczej, robić coś innego, stać się kimś innym niż się jest."[128] Najważniejsze pytanie dla filozofa to „pytanie o dzisiaj", *la question d'aujourd'hui,* bo przecież „zamysł genealogii oznacza, że prowadzę analizy biorąc za punkt wyjścia aktualną kwestię."[129] Modelami, które wciąż prześladują piszących i mówiących są greccy mędrcy, żydowscy prorocy, rzymscy prawodawcy, natomiast Foucault marzy o takim intelektualiście, który „niszczy oczywistości i ogólności, który w inercjach i przeszkodach teraźniejszości lokuje i zaznacza słabe punkty, otwarcia, linie sił, który jest nieustannie w ruchu, nie wie dokładnie, gdzie będzie, ani nie wie, co będzie myślał jutro, bo zbyt troszczy się o teraźniejszość."[130]

Intelektualista ma za zadanie prezentowanie „instrumentów i narzędzi, które uważa się za użyteczne" – a zerwać musi z rolą

---

[126] Zob. mój tekst o „działającym" Foucault: *Michel Foucault – rozdział polski* w tomie *'Nie pytajcie mnie, kim jestem...' Michel Foucaul dzisiaj, op. cit.*, s. 289-302. Intelektualny kontekst filozofii wrażliwej na aktualne problemy kreśli doskonała książka Jean-François Sirinelli'ego, *Intellectuels et passions française. Manifestes et pétitions au XXe siècle*, Paris: Fayard, 1990.

[127] Michel Foucault, *Troska o prawdę (rozmowa François Ewalda z Michelem Foucault),* tłum. K. Żabicka, "Colloquia Communia" nr 1-3 (36-38), 1988, s. 152.

[128] Michel Foucault, *Le philosophe masqué*, [w:] *Dits et écrits*, vol. 4, *op. cit.*, s. 110.

[129] Michel Foucault, odpowiednio *Entretien avec Michel Foucault*, [w:] Bernard Henri-Lévy, *Les Aventures de la liberté*, Paris: Grasset, 1991, s. 382 i *Troska o prawdę*, *op. cit.*, s. 151.

[130] Michel Foucault, *Entretien avec Michel Foucault*, [w:] *Dits et écrits*, vol. 4, *op. cit.*, s. 382.

proroka w stosunku do tego, co „musi być."[131] Foucaulta ujęcie Kanta pokazuje, że nie uważa on, aby istniała jedna, ogólna historia filozofii Zachodu (jak słusznie pisze Jerzy Topolski: „Foucault nie odrzucał zatem historii, analizy historycznej czy historycznej metody, lecz proponował, nie dezawuując różnych praktykowanych sposobów pisania historii, inny jej model, choćby w funkcji swego rodzaju kuracji wyrywającej historiografię z zastoju"[132]); nie uważa on, że pozostającą w jej ramach tradycję można kreślić innymi kreskami, być może zgodnie z wyrażaną jeszcze w latach siedemdziesiątych opinię o Nietzschem: „Ja ludzi, których kocham, wykorzystuję. Jedynym znamieniem pokrewieństwa z myślą taką, jak nietzscheańska, jest właśnie jej wykorzystywanie, wykręcanie, zmuszanie do zaciskania zębów, do krzyku."[133] Zadaniem filozofa – chyba najpełniej zrealizowanym w rozważaniach o starożytności greckiej i rzymskiej – byłoby również rekontekstualizowanie dawnej filozofii tak, aby służyła bieżącym potrzebom, które Foucault, ów *diagnosticien du présent*[134], nazwał kiedyś „tworzeniem historii teraźniejszości."[135]

---

[131] Michel Foucault, *Enfernement, psychiatrie, prison*, [w:] *Dits et écrits*, vol. 4, *op. cit.*, s. 348.

[132] Jerzy Topolski, *Ta „pusta" kategoria zmiany: człowiek i historia, w koncepcji Michela Foucault* w zredagowanym przeze mnie tomie *'Nie pytajcie mnie, kim jestem...' Michel Foucault dzisiaj*, *op. cit.*, s. 191.

[133] Michel Foucault, *Gry władzy*, tłum. T. Komendant, „Literatura na Świecie" 6(203)/1988, s. 320.

[134] Jeannette Colombel, *Michel Foucault. La clarté de la mort*, Paris: Odile Jacob, 1994, s. 274.

[135] Michel Foucault, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, *op. cit.*, s. 38. Frontalną krytykę myślenia Foucaulta w odniesieniu do historii przedstawił niedawno Tadeusz Buksiński w prowokacyjnym tekście *Historia – władza – metoda*. Pomimo ostrości sformułowań pewne wysuwane przez niego zarzuty są warte ponownego przemyślenia. Powiada autor np: „Od innych historyków różni się między innymi tym, że nie wychodzi poza immanentne dzieje opisywanego przedmiotu. Nie próbuje odpowiedzieć na pytania: dlaczego następowały zmiany poglądów, obyczajów, praktyk? Ogranicza się do opisów ciągów faktów następujących po sobie w danej dziedzinie lub nakładających się na siebie. (...) Są to historie bez głębszego wymiaru. (...) Autor odrzuca interpretacje głębokie, doszukujące się powodów, niejawnych motywów czy nieobserwowalnych przedmiotów, ponieważ węszy w nich metafizykę, tendencje totalitarne i antropologiczne" (s. 142). Z kolei *Historia szaleństwa* ma pokazywać „do jakiego zubożenia historii rzeczywistych prowadzą historie strukturalistyczno-funkcjonalne" (s. 143), ponadto mamy w niej do czynienia z „prymitywizacją ujęć przemian dziejowych" (s. 143); natomiast w genealogiach Foucaulta „indywidua zniknęły, a wraz z nimi cała głębia, cały tragizm dziejów, cała problematyka moralna i etyczna, problematyka rozumności i nierozumności" (s. 146). Jest to jednak zdecydowany głos wzywający do *czytania* Foucaulta, choć zajmowany z pozycji jego krytycznego czytelnika. Zob. Tadeusz Buksiński, *Historia – władza – metoda* w tomie *'Nie pytajcie mnie, kim jestem...' Michel Foucault dzisiaj*, *op. cit.*, s. 139-152.

Foucaulta „etyka" zdecydowanie odrzuca rewolucję – stawiając na bunt wobec dominacji. Wydaje się, że nie bez racji John Rajchman nazywa go *the philosopher of freedom in a post-revolutionary time* – filozofem wolności w epoce porewolucyjnej.[136] Pytanie o wolność jest stałym motywem jego dzieła, zwłaszcza pytanie o taką wolność, która nie jest, bo nie może być, wyzwoleniem, kresem dominacji, lecz raczej buntem w ramach jej praktyk. Pytanie o wolność w ogóle zamienia się pod jego piórem w pytanie o wolność pisania, myślenia, działania i życia, a odpowiedzią na nie staje się etos permanentnego kwestionowania tego, co zastane, w nadziei „modyfikowania tego, co się myśli, a nawet kim się jest."[137] Wolność nie ma kresu, wymaga wciąż nowych sposobów myślenia i działania, wciąż nowych sposobów konstytuowania siebie jako podmiotów moralnych, promowania „nowych form podmiotowości poprzez odrzucenie tego rodzaju indywidualności, która jest nam narzucana od wielu stuleci"[138], praktycznej krytyki, przyjmującej formę „możliwej transgresji."[139] Wolność jest celem jego etyki, powie inny komentator.[140] Wreszcie „wolność jest praktyką" – *la liberté est une pratique* – powie sam Foucault w rozmowie z Rabinowem; z tego względu nie może istnieć projekt, który zapewni ją ludziom automatycznie – „wolność ludzi nigdy nie jest zapewniona przez instytucje i prawa, które w zamierzeniu mają ją gwarantować". (...) 'wolność' jest czymś, co trzeba ćwiczyć."[141] Gwarancją wolności, paradoksalnie, może być tylko praktykowanie wolności, bowiem wolność pozostaje zawsze „do zrobienia", „do praktykowania", a nigdy nie jest dana raz i na zawsze (choćby na drodze „wyzwolenia", które mogą przynieść rewolucje).

W tym miejscu po raz kolejny spotykają się Foucaulta rozważania o wolności i o etyce intelektualisty: praktyka wolności jest problemem moralnym (jak człowiek ma praktykować wolność?). W wywiadzie zatytułowanym *Etyka troski o siebie jako praktyka wolności* z 1984 roku, na pytanie, czy wolność musi być praktykowana etycznie, Foucault odpowiada: „Tak, bo przecież czym jest

---

136 John Rajchman, *Michel Foucault. The Freedom of Philosophy*, New York: Columbia UP, 1985, s. 50.

137 Michel Foucault, *Troska o prawdę*, *op. cit.*, s. 147.

138 Michel Foucault, *Afterword* do książki Huberta Dreyfusa i Paula Rabinowa, *Michel Foucautl: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, *op. cit.*, s. 216.

139 Michel Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières?*, „Magazine littéraire", *op. cit.*, s. 70.

140 Zob. James Bernauer, *Beyond Life and Death*, [w:] *Michel Foucault, Philosopher*, New York: Routledge, 1992, s. 271.

141 Michel Foucault, *Espace, savoir et pouvoir*, [w:] *Dits et écrits*, vol. 4, *op. cit.*, s. 275-276.

moralność jeśli nie praktyką wolności, przemyślaną praktyką wolności?"[142] Stąd wolność ma być ontologicznym warunkiem etyki, ale etyka jest przemyślaną formą, jaką przyjmuje wolność. Nowe pojęcie wolności – wolność jako nieustanna praktyka – zmienia zarazem rolę przyznawaną filozofowi (czy szerzej jeszcze: intelektualiście). W tej nowej roli filozof nie poszukuje – za Sartre'm i jego „autentycznością" – doświadczenia, na którym mógłby oprzeć swoje wybory, projekty, życie czy dzieła sztuki, ale stara się wciąż kwestionować to, kim jest i to, co myśli. Stara się zarazem „uciec od samego siebie", „zatracić się"[143], zupełnie tak jak w fascynującym wybuchu osobistego tonu w *Archeologii wiedzy* (przecież książki z rodzaju bezosobowych „książek o metodzie", „książek-prawd"): „Niejeden – jak ja zapewne – *pisze po to, by nie mieć twarzy. Nie pytajcie mnie, kim jestem, ani nie mówcie mi, abym pozostał taki sam*: jest to moralność stanu cywilnego; rządzi ona naszymi dokumentami. Niechże zostawi nam swobodę, kiedy mamy pisać."[144] Ucieczka przed samym sobą, ciągłe transformacje w sposobie myślenia, ciągłe poszukiwania nowych doświadczeń – a były nimi przecież i książki – to ethos intelektualisty. Foucault to „człowiek w ruchu", pisał Maurice Blanchot. Ruchu, któremu za cel przyświecało nowe pojęcie wolności intelektualisty. Moim celom w pełni odpowiada takie określenie filozofii Foucaulta, jakie zaproponował John Rajchman: „Foucault's philosophy is characterized by his attempts to rethink philosophical problems in terms of *the aims and obligations of the engaged secular intellectual* – of what he calls the 'ethic of the intelectual'"[145], z jednym zastrzeżeniem, którym opatrzyłbym nowe rozumienie słowa „zaangażowany".

Myślenie – niebezpiecznym aktem?

I gdyby zakreślić teraz duże koło i powrócić do projektu „historii seksualności" i „estetyki egzystencji", to można by w świetle powyższych rozważań uznać go za kolejną, tym razem ostatnią próbę „myślenia inaczej, niż się myśli, i postrzegania inaczej, niż się widzi,

---

[142] Michel Foucault , *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, *op. cit.*, s. 711.

[143] Michel Foucault, *Użytek z przyjemności*, *op. cit.*, s. 148.

[144] Michel Foucault, *Archeologia wiedzy*, tłum. A. Siemek, Warszawa: PIW, 1977, s. 43, kursywa moja – M.K.

[145] John Rajchman, *Michel Foucault. The Freedom of Philosophy*, *op. cit.*, s. 97, kursywa moja – M.K.

aby móc potem znów patrzeć i rozmyślać"... Z perspektywy późnego Foucaulta całe jego dzieło nabiera innego wyrazu – jakiejś konsekwencji w niekonsekwencji, stałości w niestałości, trwania przy swoim w obliczu ciągłych poszukiwań. Trajektoria Foucaulta jest niepowtarzalna, jego zerwania, kolejne projekty, kolejne wolty i transformacje można jedynie z mniejszym czy większym trudem odtwarzać i analizować. Pozostaje jednak również pewien zupełnie osobisty ethos, zupełnie osobisty sposób na życie intelektualisty (już nie tylko *modus vivendi* ale i *modus scribendi*), jednostkowy przykład, jak zmagać się z samym sobą po to, aby być kimś innym niż się jest. Kiedy Paul Veyne pisze jako o zadaniu: „dać żyjącym exempla", to chwyta niezwykle istotny motyw specyficznej Foucaulta pedagogii. Bo przecież to nie pisać mielibyśmy tak, jak on, ani nie podążać śladami jego analiz – o ile prostsze byłoby to zadanie od przyjęcia jego ethosu, jego filozoficznego sposobu życia: praktykowanej i poddawanej nieustannej refleksji wolności, indywidualnego nacisku na możliwość i powinność egzystencjalnego wyboru, niekończącej się troski o siebie po to, aby troszczyć się o innych (po to, aby owi inni troszczyli się o siebie), etyki jako ascetyki. Kiedy przywołuje się późnego Foucaulta jako przykład myśliciela apolitycznego, kwietystycznego, estetyzującego takie kwestie jak polityka, moralność czy społeczna sprawiedliwość – w sumie jako przykład nihilisty i amoralisty, to warto mieć w pamięci odpowiedź, jaką dał on takim oskarżeniom już w *Słowach i rzeczach*, czyli na początku swojej filozoficznej drogi:

> Niech sobie gadają ci, którzy nalegają, aby myśl wyszła z samotni i sformułowała swój wybór; niech sobie działają ci, którzy chcą, choć zabrakło obietnic i nie ma już cnót, ustanowić moralność. W myśli współczesnej nie istnieje moralność możliwa, ponieważ na początku XIX wieku myśl sama 'wyszła' we własny byt, przestała być teorią: kiedy myśli – obraża i jedna, zbliża i oddala, rozpuszcza, przerywa, wiąże i rozwiązuje, nie może powstrzymać się od ujarzmiania i wyzwalania. *Myślenie* – zanim zarysuje, naszkicuje przyszłość, powie, co należy czynić, zanim zachęci lub tylko zaalarmuje, *już w chwili narodzin jest samo w sobie działaniem – niebezpiecznym aktem*. Sade, Nietzsche, Artaud i Bataille doświadczyli tego w imieniu tych, którzy woleliby nie wiedzieć – choć przecież wiedzieli o tym Hegel, Marks i Freud. Czy należy sądzić, że nie wiedzą o tym ci, którzy w swojej głębokiej głupocie twierdzą, że nie istnieje filozofia bez politycznego wyboru, że każde myślenie jest 'postępowe' lub 'reakcyjne'? Ich tępota polega na przekonaniu, iż każda myśl wyraża ideologię klasową.[146]

[146] Michel Foucault, fragment *Słów i rzeczy* zatytułowany *Człowiek i jego sobowtóry*, *op. cit.*, s. 220, kursywa moja – M.K.

A zatem myślenie – działaniem. Myślenie – niebezpiecznym aktem. Teoria już w chwili narodzin – praktyką. I może wcale nie wymaga ona odpowiedzi na wszystkie aktualne pytania, na wszystkie bieżące wątpliwości, chociaż jej domeną jest właśnie teraźniejszość. Jak złączyć Sokratesa z Kantem, Baudelaire'm i Nietzschem? Jak wymyślić taki ethos – taki filozoficzny sposób życia – który z każdego brałby potrzebną cząstkę, bo z kolei w przeciwnym razie piszący i myślący znajdą się „poza tradycją"[147], poza kwestiami „tradycyjnie" uznawanymi za filozoficzne? Foucault daje nam indywidualną odpowiedź, którą tylko w ogólnych zarysach możemy powtórzyć, tak jak nie możemy powtórzyć autokreacji Nietzschego poprzez jego dzieła, bo są one jego właśnie, a nie kogoś innego. A przecież przykład pozostaje, i pozostaje ogólna rama, do której przykład przystaje. Nie ma niezgodności między życiem i dziełem, praktykowaniem wolności i pisaniem o wolności, teorią i praktyką; zacierają się granice, i to tym bardziej, im bardziej zgodzimy się z opinią Foucaulta, gdy stwierdził: całe życie „pisałem tylko fikcje". Gdyby całe życie „pisał tylko prawdę", nie mógłby być exemplum dla potomnych, bo przecież chodziło o to, że ja – to rzecz do zrobienia poprzez pracę nad sobą, że ja – to nowa strategiczna możliwość, że ja – „podtrzymuje moralność, której nie wspiera już ani tradycja, ani rozum" (Paul Veyne). Skoro natury człowieka nie można odkryć, to może człowieka trzeba wciąż i od nowa stwarzać? Foucault stworzył siebie i pokazał możliwość istnienia etyki stwarzania siebie, dał siebie jako przykład i dostarczył potrzebne narzędzia. Czy łatwo z obydwu darów skorzystać? To zależy od tego, w jakim punkcie dziejów się znajdujemy (i nie ma chyba myśliciela, który dzisiaj w sposób bardziej otwarty niż Zygmunt Bauman prezentowałby konsekwencje, do jakich przywiodła nas myśl Michela Foucaulta, ten Bauman, który prowadzi nas na grzęzawiska „moralności bez etyki" czy „etyki ponowoczesnej"). Foucault, jak się zdaje, nie miał jeszcze pełnej świadomości możliwego przewrotu w etyce, takiej świadomości, jaka sto lat wcześniej zaświtała Nietzschemu. Do nas, dzisiaj, świadomość ta zaczyna po trochę docierać. Stajemy, bezradni, uzbrojeni w wolność wyboru, obarczeni przygniatającą odpowiedzialnością, w obliczu chaosu... ale to już inna historia.

---

[147] Tak jak piszący powieść znajdzie się poza „tradycją powieści", jeśli nie weźmie pod uwagę osiągnięć wielkich, dawnych powieści, jak napisze Milan Kundera w *Sztuce powieści*, a rozwinie w *Zdradzonych testamentach*. Zob. również rozmowę Lecha Witkowskiego z Richardem Rortym zatytułowaną *Liberalizm, lewica i mądrość powieści*, [w:] Lech Witkowski, *Edukacja wobec sporów o (po)nowoczesność*, Warszawa: IBE, 1997, s. 241.

Bibliografia

Adorno, Theodor W. i Horkheimer, Max, *Dialektyka Oświecenia. Fragmenty filozoficzne,* tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa: IFiS PAN, 1994

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

Arendt, Hannah, *Prawda i polityka,* [w:] *Między czasem minionym a przyszłym,* tłum. M. Godyń i W. Madej, Warszawa: Aletheia, 1994

Arendt, Hannah, *Myślenie,* tłum. H. Buczyńska-Garewicz, Warszawa: Czytelnik, 1991

Arendt, Hannah, *Korzenie totalitaryzmu,* tłum. D. Grinberg, D. Szawiel, Warszawa: Nowa, 1989

Aron, Raymond, *Widz i uczestnik,* tłum. A. Zagajewski, Warszawa: Czytelnik, 1992

Aron, Raymond, *Esej o wolnościach,* tłum. M. Kowalska, Warszawa: Aletheia, 1997

Auffret, Dominique, *Alexandre Kojève. La philosophie, l'État, la fin de l'Histoire,* Paris: Grasset, 1990

Banasiak, Bogdan, *Filozofia „końca filozofii". Dekonstrukcja Jacquesa Derridy,* Warszawa: Spacja, 1995

Banasiak, Bogdan, *Filozofia / dekonstrukcja / literatura,* „Sztuka i Filozofia", 1990, nr 3

Barnes, Julien, *Papuga Flauberta,* tłum. A Szymanowski, Warszawa: Czytelnik, 1992

Barry, A., Osborne, Th., Rose, N. (eds.) *Foucault and Political Reason. Liberalism, neo-liberalism and rationalities of government,* Chicago: Chicago UP, 1997

Barthes, Roland, *Sade, Fourier, Loyola,* tłum. R. Lis, Warszawa: KR, 1996

Barthes, Roland, *Przyjemność tekstu,* tłum. A. Lewańska, Warszawa: KR, 1997

Barthes, Roland, *Mit i znak. Eseje,* tłum. J. Lalewicz, Warszawa: PIW, 1970

Bataille, Georges, *Oeuvres complètes,* vol. 1, Paris: Gallimard, 1967

Bataille, Georges, *Oeuvres complètes,* vol. 7, Paris: Gallimard, 1976

Bataille, Georges, *Oeuvres complètes,* vol. 12, Paris: Gallimard, 1988

Bataille, Georges, *Visions of Excess. Selected Writings 1927-1939,* trans. A. Stoekl, Manchester: Manchester UP, 1985

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

Bataille, Georges, *On Nietzsche,* trans. B. Boone, New York: Paragon House, 1992

Bataille, Georges, *Literatura i zło,* tłum. M. Wodzyńska-Walicka, Kraków: Oficyna Literacka, 1992

Bataille, Georges, *The Accursed Share. An Essay on General Economy*, trans. R. Hurley, New York: Zone Books, 1988.

Bataille, Georges, *Lettre à X., chargé d'un cours sur Hegel...*, [w:] Hollier, Denis, *Le Collège de Sociologie (1937-1939), op. cit.*

Bataille, Georges, *Nietzsche et le communisme*, „84", No 17, janvier-février 1951

Bataille, Georges, *Doświadczenie wewnętrzne*, tłum. M. Ochab, [w:] *Osoby. Transgresje 3*, red. M. Janion i S. Rosiek, Gdańsk: Wyd. Morskie, 1984

Bataille, Georges, *Historia oka i inne historie*, tłum. T. Komendant i I. Kania, Kraków: Oficyna Literacka, 1991

Bataille, Georges, *Historia erotyzmu*, tłum. I. Kania, Kraków: Oficyna Literacka, 1992

Bataille, Georges, *Teoria religii*, tłum. K. Matuszewski, Warszawa: KR, 1996

Bauman, Zygmunt, *Intimations of Postmodernity*, London: Routledge, 1992

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

Bauman, Zygmunt, *Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności*, Wykłady Kopernikańskie w Humanistyce, Toruń 1995

Bauman, Zygmunt, *Wieloznaczność nowoczesna. Nowoczesność wieloznaczna*, tłum. J. Bauman, Warszawa: PWN, 1995

Bauman, Zygmunt, *Wolność*, tłum. J. Tokarska-Bakir, Kraków: Wyd. Znak, 1995

Bauman, Zygmunt, *Etyka ponowoczesna,* tłum. J. Bauman i J. Tokarska-Bakir, Warszawa: PWN, 1996

Behler, Ernst, *Nietzsche in the Twentieth Century*, [w:] Magnus, Bernd i Higgins, Kathleen (eds.) *The Cambridge Companion to Nietzsche, op. cit.*

Bell, *The End of Ideology*, The Free Press of Glencoe, Illinois, 1960

Berlin, Isaiah, *Dwie koncepcje wolności*, tłum. D. Grinberg, Warszawa: Res Publica, 1991

Bernauer, James, *Beyond Life and Death*, [w:] *Michel Foucault, Philosopher*, New York: Routledge, 1992

Bernstein, Richard, *The New Constellation. The Ethical-Political Horizons of Modernity / Postmodernity*, Cambridge, MA: MIT Press, 1992

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

Besnier, Jean-Michel, *Georges Bataille in the 1930s: A Politics of the Impossible*, „Yale French Studies", No 78, 1990

Blanchot, Maurice, *Penser l'Apocalypse*, „Le Nouvel Observateur", *dossier, op. cit.*

Blanchot, Maurice, *Wokół Kafki*, tłum. K. Kocjan, Warszawa: KR, 1996

Blanchot, Maurice, *La communauté inavouable*, Paris: Minuit, 1983
Blanchot, Maurice, *Michel Foucault, tak jak go widzę*, tłum. T. Komendant, „Colloquia Communia" nr 36-38 (1988)
Blanchot, Maurice, *L'Entretien infini*, Paris: Gallimard, 1969
Blanchot, Maurice, *Les Intellectuels en question*, „Le Débat", 49, 1984
Bloom, Allan, *Pytanie o przyszłość*, [w:] *Czy koniec historii?*, Konfrontacje 13, tłum. B. Stanosz, Warszawa: Pomost, 1991
Bloom, Allan, *Umysł zamknięty*, tłum. T. Bieroń, Poznań: Zysk i S-ka, 1997
Bogue, Ronald, *Deleuze and Guattari*, London: Routledge, 1989
Boldt-Irons, Leslie Anne (ed.), *On Bataille. Critical Essays*, Albany: SUNY Press, 1995
Bollon, Patrice, *Les frilosités des anti-nietzschéens*, „Magazine littéraire", No 298, avril 1992
Boncenne, Pierre i Blain, Jean oraz Jaubert, Alain, *L'affaire Heidegger. Peut-on encore croire les philosophes?*, „Lire", 153/1988
Borreil, Jean, *On Georges Bataille: An Escape from Lameness?*, [w:] Boldt--Irons, Leslie Anne (ed.), *On Bataille. Critical Essays, op. cit.*
Bourdieu, Pierre, *Homo Academicus*, trans. P. Collier, Cambridge: Polity Press, 1988
Bourdieu, Pierre, *The Political Ontology of Martin Heidegger*, trans. P. Collier, Stanford: Stanford UP, 1991
Boyer, Alain et al. (red.), *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*, Paris: Grasset, 1991
Buksiński, Tadeusz, *Historia – władza – metoda*, [w:] Kwiek, Marek (red.), *'Nie pytajcie mnie, kim jestem...' Michel Foucault dzisiaj, op. cit.*
Buksiński, Tadeusz (red.), *Idee filozoficzne w polityce*, Poznań: Wyd. IF UAM, 1998
Butler, Judith P., *Hegelian Reflection in Twentieth-Century France*, New York: Columbia UP, 1987
Camus, Albert, *Człowiek zbuntowany*, tłum. J. Guze, Kraków: Oficyna Literacka, 1991
Camus, Albert, *Dramaty*, tłum. W. Natanson i in., Kraków: Wyd. Literackie, 1987
Canguilhem, Georges, *Hegel en France*, „Magazine littéraire", No 293, novembre 1991,
Cioran, Emil, *Historia i utopia*, tłum. M. Bieńczyk, Warszawa: Wyd. IBL, 1997
Culler, Jonathan, *Roland Barthes*, New York: Oxford UP, 1983
Cutrofello, Andrew, *Discipline and Critique*, New York: SUNY Press, 1994
David, Catherine, *Heidegger et la pensée nazi*, „Le Nouvel Observateur", 22-28 janvier, 1988

Deleuze, Gilles, *Foucault*, trans. S. Hand, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988

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

Deleuze, Gilles, *Difference and Repetition*, trans. P. Patton, New York: Columbia UP, 1995

Deleuze, Gilles, *Nietzsche: sa vie, son oeuvre*, Paris: PUF, 1965

Deleuze, Gilles i Parnet, Claire, *Dialogues*, trans. H. Tomlinson i B. Habberjon, New York: Columbia UP, 1987

de Graeff, Ortwin, *Serenity in Crisis. A Preface to Paul de Man, 1939-1960*, Lincoln: University of Nebraska, 1993

de Man, Paul, *The Rhetoric of Romanticism*, New York: Columbia UP, 1984

de Man, Paul, *Critical Writings, 1953-1978*, ed. by Lindsay Waters, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989.

de Man, Paul, *The Resistance to Theory*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984

de Man, Paul, *Blindness and Insight*, Oxford: Oxford UP, 1971

de Man, Paul, *Allegories of Reading*, New Haven: Yale UP, 1979

de Man, Paul, *The Aesthetic Ideology*, ed. by Andrzej Warminski, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996

Derrida, Jacques, *Une 'folie' doit veiller sur la pensée*, [w:] *Points de suspension. Enteriens*, Paris: Galilée, 1992

Derrida, Jacques, *This Strange Institution Called Literature*, [w:] Attridge, Derek (ed.), *Acts of Literature*, New York: Routledge, 1992

Derrida, Jacques, *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

Derrida, Jacques, *Pozycje*, tłum. B. Banasiak, „Colloquia Communia", 36-38/1988

Derrida, Jacques, *Like the Sound of the Sea Deep Within a Shell: Paul de Man's War*, [w:] Hamacher, Werner (ed.), *Responses, op. cit.*

Derrida, Jacques, *Eperons. Les styles de Nietzsche*, Chicago: the University of Chicago Press, 1979

Derrida, Jacques, *The Ear of the Other*, trans. P. Kamuf, New York: Schocken Books, 1985

Derrida, Jacques, *Kwestia stylu*, [w:] Przybysławski, Artur (red.), *Nietzsche 1900-2000, op. cit.*

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

Derrida, Jacques, *Otobiographies*, [w:] *The Ear of the Other*, trans P. Kamuf, New York: Schocken Books, 1985

Derrida, Jacques, *Heidegger, piekło filozofów*, [w:] *Heidegger dzisiaj, op. cit.*

Derrida, Jacques, *Points... Interviews, 1974-1994*, trans. P. Kamuf i in., Stanford: Stanford UP, 1995

Derrida, Jacques, *Of Spirit. Heidegger and the Question*, trans. G. Bennington i R. Bowlby, Chicago: The University of Chicago Press, 1989

Derrida, Jacques, *Comment donner raison?*, „Diacritics", vol. 19, no 3-4 (1988)

Derrida, Jacques, *Pismo filozofii*, tłum. B. Banasiak, Kraków: inter esse, 1992

Descombes, Vincent, *Le moment français de Nietzsche*, [w:] Boyer, Alain (éd.), *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*, *op. cit.*

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

Dreyfus, Hubert i Rabinow, Paul, *Michel Foucautl: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago: Chicago UP, 1982

Dreyfus, Hubert i Harrison, Hall (eds.), *Heidegger: A Critical Reader*, Oxford: Blackwell, 1992

Drury, Shadia B., *Alexandre Kojève. The Roots of Postmodern Politics*, New York: St. Martin's Press, 1994

Fanon, Frantz, *Wyklęty lud ziemi*, tłum. H. Tygielska, Warszawa: PIW, 1985

Farias, Victor, *Heidegger i narodowy socjalizm,* tłum. P. Lisiecki i R. Marszałek, Warszawa: Fundacja Aletheia, 1997

Fédier, François, *Heidegger: Anatomie d'un scandal,* Paris: Robert Lafont, 1988

Ferry, Luc i Renaut, Alain, *Heidegger and Modernity*, trans. F. Philip, Chicago: The University of Chicago Press, 1990

Ferry, Luc i Renaut, Alain *French Philosophy of the Sixties*, trans. M.H.S. Cattani, Amherst: The University of Massachusetts Press, 1990.

Fichte, Johann Gottlieb, *Mowy do narodu niemieckiego,* [w:] *Zamknięte państwo handlowe i inne pisma*, tłum. W. Marszałek, Warszawa: Aletheia, 1996

Flaubert, Gustaw, *Słownik komunałów,* tłum. J. Gondowicz, Kraków: Fundacja „brulionu", 1993

Foucault, Michel, *Dits et écrits 1954-1988*, sous la direction de Daniel Defert et François Ewald, Paris: Gallimard, 1994, vols. 1-4

Foucault, Michel, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, tłum. T. Komendant, Spacja/Aletheia, 1993

Foucault, Michel, *Qu'est-ce que les Lumières?,* „Magazine littéraire", No 309, avril 1993

Foucault, Michel, *L'ordre du discours*, Paris: Gallimard, 1971

Foucault, Michel, *Nietzsche, Freud, Marks*, tłum. K. Matuszewski, „Literatura na świecie", 6/203 (1988)

Foucault, Michel, *Power/Knowledge*, Brighton: Harvester, 1981

Foucault, Michel, *Historia seksualności*, tłum. T. Komendant, Warszawa: Czytelnik, 1995

Foucault, Michel, *Governmentality*, [w:] *The Foucault Effect. Studies in Governmentality*, G. Burchell et al. (eds.), Chicago: The University of Chicago Press, 1991

Foucault, Michel, *Przedmowa do transgresji*, tłum. T. Komendant, [w:] *Osoby. Transgresje 3*, red. M. Janion i S. Rosiek, Gdańsk: Wyd. Morskie, 1984

Foucault, Michel, *Gry władzy*, tłum. T. Komendant, „Literatura na świecie", 6(203)/1988

Foucault, Michel, *Remarks on Marx,* New York: Semiotext(e), 1989

Foucault, Michel, *Politics, Philosophy, Culture. Interviews and Other Writings 1977-1984*, ed. Lawrence D. Kritzman, New York: Routledge, 1988

Foucault / Blanchot, New York: Zone Books, 1990

Foucault, Michel i Deleuze, Gilles, *Intelektualiści a władza*, „Miesięcznik literacki", 10-11/1986

Foucault, Michel, *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, tłum. H. Kęszycka, Warszawa: PIW, 1987

Foucault, Michel, *Troska o prawdę* (rozmowa François Ewalda z Michelem Foucault), tłum. T. Komendant, „Colloquia Communia" 36-38 (1988)

Foucault, Michel, *Power / Knowledge*, Brighton: Harvester Press, 1980

Foucault, Michel, *Resumé de cours, 1970-1982*, Paris: Julliard, 1989

Foucault, Michel, *Człowiek i jego sobowtóry*, tłum. T. Komendant, „Literatura na świecie", 6/1988 (203)

Foucault, Michel, *Archeologia wiedzy*, tłum. A. Siemek, Warszawa: PIW, 1977

Fraser, Nancy, *Michel Foucault: A 'Young Conservative'?*, [w:] *Critique and Power. Recasting the Foucault / Habermas Debate,* M. Kelly (ed.), Cambridge, MA: the MIT Press, 1994

Freud, Zygmunt, *Kultura jako źródło cierpień*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa: KR, 1992

Fukuyama, Francis, *Koniec historii,* tłum. T. Bieroń i M. Wichrowski, Poznań: Zysk i s-ka, 1996

Gadamer, Hans-Georg, *Back from Syracuse?,* „Critical Inquiry", Winter 1989, vol. 15, no 2

Gide, André, *Dziennik*, tłum. J. Guze, Warszawa: Krąg, 1992

Godzich, Wlad, *Introduction: Caution! Reader at Work!*, [w:] Paul de Man, *Blindness and Insight*, second edition, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983

Goldford, Dennis J., *Kojève's Reading of Hegel*, „International Philosophical Quarterly", Vol. xxii, No. 4

Goldthorpe, R. *Understanding the committed writer*, [w:] *The Cambridge Companion to Sartre,* Ch. Howells (ed.), Cambridge: CUP, 1992

Guillaume, Marc, *Bataille économiste: une fresque grandiose des societés humaines*, „Magazine littéraire", No 243, juin 1987

Habermas, Jürgen, *The Philosophical Discourse of Modernity*, trans. F. Lawrence, Cambridge, MA: the MIT Press, 1987

Habermas, Jürgen, *Life-Forms, Morality and the Task of the Philosopher*, [w:] Peter Dews (ed.), *Autonomy and Solidarity. Interviews*, London: Verso, 1986

Habermas, Jürgen, *On the Publication of the Lectures of 1935*, [w:] Richard Wolin (ed.), *The Heidegger Controversy: A Critical Reader, op. cit.*

Habermas, Jürgen, *Heidegger – człowiek i światopogląd*, [w:] Farias, Victor, *Heidegger i narodowy socjalizm, op. cit.*

Hadot, Pierre, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum. P. Domański, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 1992

Hamacher, Werner, *Lectio: de Man's Imperative*, [w:] *Reading de Man Reading, op. cit.*

Hamacher, Werner, Neil Hertz i Thomas Keenan (eds.), *Responses. On Paul de Man's Wartime Journalism*, Lincoln: University of Nebraska Press, 1989

Hamacher, Werner, Neil Hertz i Thomas Keenan (eds.), *Paul de Man, Wartime Journalism 1939-1943*, Lincoln: University of Nebraska Press, 1988

Hamsun, Knut, *Na zarośniętych ścieżkach*, tłum. A. Marciniakówna, Poznań: SAWW, 1994

Hardt, Michael, *Gilles Deleuze: An Apprenticeship in Philosophy*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993

Hartman, Geoffrey, *Judging Paul de Man*, [w:] *Minor Prophecies*, Cambridge, MA: Harvard UP, 1990

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Fenomenologia ducha*, tłum. A. Landman, Warszawa: PWN, 1963, 1965

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Wykłady z filozofii historii*, tom I, tłum. Ś. F. Nowicki, Warszawa: PWN, 1994

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Wykłady z filozofii dziejów*, tłum. A. Landman, Warszawa: PWN, 1958

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Ustrój Niemiec i inne pisma polityczne*, tłum. A. Ochocki i M. Poręba, Warszawa: Spacja/Aletheia, 1994

Heidegger, Martin, *Przyczynki do filozofii (Z wydarzania)*, tłum. B. Baran i J. Mizera, Kraków: Baran i Suszczyński, 1997

Heidegger, Martin, *Tylko Bóg mógłby nas uratować*, tłum. M. Łukasiewicz, [w:] *Heidegger dzisiaj, op. cit.*

Heidegger, Martin, *Fakty i myśli*, [w:] *Heidegger dzisiaj, op. cit.*

Heidegger, Martin, *Samoutwierdzenie się niemieckiego uniwersytetu*, tłum. J. Garewicz, [w:] *Heidegger dzisiaj, op. cit.*

Heidegger dzisiaj, Marciuszuk, Piotr i Wodziński, Cezary (red.), „Aletheia", 1(4)/1990

Heidegger. Questions ouvertes, Paris: Osiris, 1988

Herman, Luc i in (ed.), *(Dis)continuities: Essays on Paul de Man*, Amsterdam: Rodopi, 1989

Hill, Charles G., *Jean-Paul Sartre. Freedom and Commitment*, New York: Peter Lang, 1992

Hirsch, David H., *The Deconstruction of Literature. Criticism after Auschwitz*, Hannover & London: Brown UP, 1991

Historikerstreit. Spór o miejsce III Rzeszy w historii Niemiec, pod red. M. Łukasiewicz, Londyn: Aneks, 1990

Hollier, Denis, *From Beyond Hegel to Nietzsche's Absence*, [w:] *On Bataille. Critical Essays*, *op. cit.*

Hollier, Denis, *Le Dispositif Hegel/Nietzsche dans la bibliothèque de Bataille*, „L'Arc", 38

Hollier, Denis, *Le Collège de Sociologie (1937-1939)*, présentés par Denis Hollier, Paris: Gallimard, 1979

Hollier, Denis, *Les dépossédés (Bataille, Caillois, Leiris, Malraux, Sartre)*, Paris: Minuit, 1993

Hollier, Denis (ed.), *A New History of French Literature*, Cambridge, MA: Harvard UP, 1989

Hollier, Denis (éd.), *Georges Bataille, après tout*, Paris: Édition Belin, 1995

Hollier, Denis, *The Politics of Prose. Essay on Sartre*, trans. J. Mehlman, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986

Hoy, David C.(ed.), *Foucault: A Critical Reader*, Oxford: Blackwell, 1986

Hyppolite, Jean, *Genèse et structure de la Phénomenologie de l'esprit de Hegel*, Paris: Aubier, 1946.

Hyppolite, Jean, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, Paris: Librairie Marcel Rivière et Cie, 1948

Jay, Martin, *Downcast Eyes. The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought*, Berkeley: University of California Press, 1994

Jay, Martin, *Georges Bataille: granice doświadczenia granicznego*, [w:] Kwiek, Marek (red.), *„Nie pytajcie mnie, kim jestem..." Michel Foucault dzisiaj*, *op. cit.*

Jamroziakowa, Anna, *Z labiryntu w labirynt*, Poznań: Humaniora, 1995

Jamroziakowa, Anna, *Obraz i metanarracja. Szkice o postmodernistycznym obrazowaniu*, Warszawa: Instytut Kultury, 1994

Jamroziakowa, Anna (red.), *Inspiracje postmodernistyczne w humanistyce*, Warszawa-Poznań: PWN, 1993

Jamroziakowa, Anna (red.), *Rewizje-kontynuacje. Sztuka i estetyka w czasach transformacji*, Poznań: Humaniora, 1996

Janicaud, Dominique, *L'ombre de cette pensée. Heidegger et la question politique*, Grenoble: Editions Jérôme Millon, 1990

Jaspers, Karl, *Autobigrafia filozoficzna*, tłum. S. Tyrowicz, Toruń: Comer, 1993

Jaspers, Karl, *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, tłum. D. Stroińska, Warszawa: KR, 1997

Jawłowska, Aldona (red.), *Różnica i różnorodność. O kulturze ponowoczesnej – szkice krytyczne*, Poznań: Humaniora, 1996

Jennings, Jeremy (ed.), *Intellectuals in Twentieth-Century France. Mandarins and Samurais*, New York: St. Martin's Press, 1993

Judt, Tony, *Past Imperfect. French Intellectuals, 1944-1956*, Berkeley: University of California Press, 1992.

Kafka, Franz, *Dzienniki*, tłum. J. Werter, Londyn: Puls, 1993

Kant, Immanuel, *Co to jest Oświecenie?*, [w:] *Przypuszczalny początek ludzkiej historii*, tłum. A. Landman, Toruń: Comer, 1995

Kant, Immanuel, *O niedawno powstałym, wyniosłym tonie w filozofii*, [w:] *Koniec wszystkich rzeczy. O niedawno powstałym, wyniosłym tonie w filozofii*, tłum. M. Żelazny, Toruń: Comer, 1992

Kant, Immanuel, *Der Streit der Fakultäten*, wydanie niemiecko-angielskie, New York: Abaris Books, 1979

Kant, Immanuel, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, trans. Mary J. Gregor, the Hague: Nijhoff, 1977

Karsenti, Bruno, *Bataille anti-hégélien?*, „Magazine littéraire", novembre 91, No 293

Khilnani, Sunil, *Arguing Revolution. The Intellectual Left in Postwar France*, New Haven: Yale UP, 1993

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

Klossowski, Pierre, *Sade mój bliźni*, tłum. B. Banasiak i K. Matuszewski, Warszawa: Spacja/Aletheia, 1992

Klossowski, Pierre, *Nietzsche, politeizm i parodia*, tłum. K. Matuszewski, „Colloquia Communia" 1-3 (36-38), 1988

Kmita, Jerzy i Banaszak, Grzegorz, *Społeczno-regulacyjna koncepcja kultury*, Warszawa: Instytut Kultury, 1995

Kmita, Jerzy, *Jak słowa łączą się ze światem. Studium krytyczne neopragmatyzmu*, Poznań: Wyd. IF UAM, 1995

Kmita, Jerzy, *Jacy moglibyśmy być?*, [w:] Kwiek, Marek (red.), *'Nie pytajcie mnie, kim jestem...' Michel Foucault dzisiaj*, *op. cit.*

Kmita, Jerzy, *Destrukcja społecznej przestrzeni dzieła sztuki*, [w:] *Przemiany współczesnej praktyki artystycznej*, A. Zeidler-Janiszewska (red.), Warszawa: Instytut Kultury, 1991

Kmita, Jerzy, *Świat jako przedmiot uzgodnień społecznych*, [w:] *Kulturowe konteksty idei filozoficznych* pod red. A. Pałubickiej, *op. cit.*

Kofman, Sarah, *Nietzsche and Metaphor*, trans. D. Large, London: Athlone Press, 1993

Kojève, Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénomenologie de l'esprit*, Paris: Gallimard, 1947

Kojève, Alexandre, *Hegel, Marx et le christianisme*, „Critique", 3-4, août-septembre 1946

Kojève, Alexandre, *Christanisme et communisme*, „Critique", 3-4, août-septembre 1946

Kojève, Alexandre, *Tyranny and Wisdom*, [w:] Strauss, Leo, *On Tyranny*, *op. cit.*

Kojève-Fessard Documents, „Interpretation", Winter 1991-92, vol. 19, no. 2

Komendant, Tadeusz, *Władze dyskursu. Michel Foucault w poszukiwaniu siebie*, Warszawa: Spacja, 1994

Kott, Jan, *Szekspir współczesny*, Warszawa: PIW, 1965

Kowalska, Małgorzata, *W poszukiwaniu straconej syntezy. Jean-Paul Sartre i paradygmaty filozoficznego myślenia*, Warszawa: Spacja, 1997

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

Kozłowski, Roman (red.), *Hegel a współczesność*, Poznań: PTPN, 1997

Kronick, Jospeh G., *Dr. Heidegger's Experiment*, „boundary 2", vol. 17, no. 3, Fall 1990

Kubicki, Roman, *Zmierzch sztuki. Narodziny ponowoczesnej jednostki?*, Poznań: Wyd. Fundacji Humaniora, 1995

Kubicki, Roman, *W poszukiwaniu odzyskanego czasu*, [w:] A. Zeidler-Janiszewska (red.), *Postmodernizm w perspektywie filozoficzno-kulturoznawczej*, *op. cit.*

Kundera, Milan, *Zdradzone testamenty*, tłum. M. Bieńczyk, Warszawa: PIW, 1996

Künzli, Rudolf E., *Nietzsche i semiologia: nowe kierunki we francuskich interpretacjach Nietzschego*, tłum. P. Pieniążek, [w:] Przybysławski, Artur (red.) *Nietzsche 1900-2000*, *op. cit.*

Kwiek, Marek, *Włóczęgostwo filozoficzne. Esej o Zygmuncie Baumanie*, [w:] *Trudna ponowoczesność. Rozmowy z Zygmuntem Baumanem*, Anna Zeidler-Janiszewska (red.), Poznań: Wyd. Fundacji Humaniora, 1995

Kwiek, Marek, *Rorty i Lyotard. W labiryntach postmoderny*, Poznań: Wyd. IF UAM, 1994

Kwiek, Marek, *Rorty's Elective Affinities. The New Pragmatism and Postmodern Thought*, Poznań: Wyd. IF UAM, 1996

Kwiek, Marek (red.), *'Nie pytajcie mnie, kim jestem...' Michel Foucault dzisiaj*, Poznań: Wyd. IF UAM, 1998

LaCapra, Dominick, *Representing the Holocaust. History, Theory, Trauma*, Ithaca: Cornell UP, 1994

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

Lacoue-Labarthe, Philippe, *Transcendence Ends in Politics*, [w:] *Typograhy. Mimesis, Philosophy, Politics*, ed. by Christopher Fynsk, Cambridge, MA: Harvard UP, 1989

Lacoue-Labarthe, Philippe, *La poésie comme expérience*, Paris: Bourgeois, 1986

Lecercle, Jean-Jacques, *Philosophy Through the Looking-Glass. Language, Nonsense, Desire*, London: Hutchinson, 1985

The Lesson of Paul de Man, „Yale French Studies", P. Brooks, S. Felman i J. Hillis Miller (eds.), 69, 1985

Levebvre, J.-P., *L'oeuvre en mouvement*, „Magazine littéraire", novembre 1991, No 293

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

Lévinas, Emmanuel, *Comme un consentement à l'horrible*, „Le Nouvel Observateur", dossier, *op. cit.*

Lévinas, Emmanuel, *„Mourir pour..."*, [w:] *Heidegger. Questions ouvertes*, Paris: Osiris, 1988

Lévinas, Emmanuel, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, tłum. M. Kowalska, Warszawa: PWN, 1998

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

Lévy-Strauss, Claude, *Myśl nieoswojona*, tłum. A. Zajączkowski, Warszawa: PWN, 1969

Lévy-Strauss, Claude i Eribon, Didier, *Z bliska i z oddali*, tłum. K. Kocjan, Łódź: Opus, 1994

Lilla, Mark (ed.), *New French Thought: Political Philosophy*, Princeton: Princeton UP, 1994

Loesberg, Jonathan, *Aestheticism and Deconstruction. Pater, Derrida, and de Man*, Princeton: Princeton UP, 1991

Lorenc, Iwona, *Kant ponowoczesny. Lyotarda i Derridy recepcja „Krytyki władzy sądzenia"*, [w:] A. Zeidler-Janiszewska (red.), *Estetyczne przestrzenie współczesności*, *op. cit.*

Lorenc, Iwona, *Dlaczego sztuka? Wprowadzenie do filozofii sztuki*, Warszawa: PWN, 1990

Lorenc, Iwona, *Logos i mit estetyczności*, Warszawa: Wyd. IF UW, 1993

Lorenc, Iwona, *Logos estetyczny. Merleau-Ponty'ego ejdetyka języka sztuki*, „Sztuka i Filozofia", 6/1993

Lorenc, Włodzimierz, *Hegel i Derrida. Filozofia w wersji radykalnej*, Warszawa: IF UW, 1994

Lorenc, Włodzimierz, *W poszukiwaniu filozofii humanistycznej. Heidegger, Foucault, Lévinas, Rorty, Gadamer*, Warszawa: Scholar, 1998

Löwith, Karl, *My Last Meeting with Heidegger in Rome, 1936*, [w:] *The Heidegger Controversy. A Critical Reader*, *op. cit.*

Löwith, Karl, *Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger*, „Les Temps modernes", (1) 1946

Lukács, György, *Młody Hegel. O powiązaniach dialektyki z ekonomią*, tłum. M. J. Siemek, Warszawa: PWN, 1980

Lyotard, Jean-François, *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, tłum. M Kowalska i J. Migasiński, Warszawa: Aletheia, 1997

Lyotard, Jean-François, *Heidegger and „the jews"*, trans. A. Michael & M.S. Roberts, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991

Lyotard, Jean-François, *Heidegger et 'les juifs'. Conférence à Vienne et Fribourg*, Wien: Passagen Verlag, 1989

Lyotard, Jean-François, *Lectures d'enfance*, Paris: Galilée, 1991

Magnus, Bernd i Higgins, Kathleen, (eds.), *The Cambridge Companion to Nietzsche*, Cambridge: Cambridge UP, 1996

Maier, Charles S., *The Unmasterbale Past. History, Holocaust, and German National Identity*, Cambridge, MA: Harvard UP, 1988

Margański, Jerzy, *Martin Heidegger i narodowy socjalizm*, „Res Publica", 1/1990

Margolis, Joseph, *Discarding and Recovering Heidegger*, [w:] *The Heidegger Case. On Philosophy and Politics*, Margolis, Joseph i Rockmore, Tom (eds.), op. cit.

Markowski, Michał Paweł, *Efekt inskrypcji. Jacques Derrida i literatura*, Bydgoszcz: Homini, 1997

Matuszewski, Krzysztof, *Wśród demonów i pozorów. Monomania Pierre'a Klossowskiego*, Warszawa: Spacja, 1995

Matuszewski, Krzysztof, *Pato(s)logia Nietzschego*, [w:] Klossowski, Pierre, *Nietzsche i błędne koło*, *op. cit*

McNay, Lois, *Foucault. A Critical Introduction*, Cambridge: Polity Press, 1994

Mehlman, Jeffrey, *Blanchot at „Combat": Of Literature and Terror*, [w:] *Legacies of Anti-Semitism in France*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987

Merleau-Ponty, Maurice, *Humanism and Terror*, trans. John O'Neill, Boston: Beacon Press, 1969

Meunier, Jacques, *L'horizon azteque*, „Magazine littéraire", No 243, juin 1987

Michel Foucault. Une histoire de la vérité, Paris: Syros, 1985

Migasiński, Jacek, *W stronę metaetyki. Nowe tendecje metafizyczne w filozofii francuskiej połowy stulecia*, Wrocław: Leopoldinum, 1997.

Miłosz, Czesław, *Braterski rozmówca*, dodatek do: Thomas Merton, *Siedem esejów o Albercie Camus*, Bydgoszcz: Homini, 1996

Miś, Andrzej, *O genezie współczesnego antyhumanizmu*, [w:] *Derridiana*, wybr. i oprac. B. Banasiak, Kraków: inter esse, 1994

Mizera, Janusz, *Wokół mowy rektorskiej Martina Heideggera z 1933 roku*, [w:] *Heidegger dzisiaj*, *op. cit.*

Morawski, Stefan, *Czy modernizm rzeczywiście zmierzcha?*, [w:] *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*, pod. red. S. Czerniaka i A. Szahaja, *op. cit.*

Morawski, Stefan, *Z dziejów samookaleczonego umysłu*, „Literatura na Świecie", 6/1985

Morawski, Stefan, *O swoistym procesie estetyzacji kultury współczesnej*, [w:] A. Zeidler-Janiszewska (red.), *Estetyczne przestrzenie współczesności*, Warszawa: Instytut Kultury, 1996

Morawski, Stefan, *Komentarz do kwestii postmodernizmu*, cz. I, „Studia Filozoficzne", 1990, nr 4

Morawski Stefan, *Trzy i pół refleksji o filozoficznym postmodernizmie*, [w:] *Czy kryzys wartości?*, J. Mizińska, T. Szkołut (red.), Lublin: Wyd. UMCS, 1992

Nancy, Jean-Luc, *Our History*, „Diacritics", 20.3, Fall 1990

Nancy, Jean-Luc, *La communauté désoeuvrée*, Paris: Christian Bourgeois, 1986

Nehamas, Alexander, *Nietzsche. Life as Literature*, Cambridge: Harvard UP, 1985

Neske, Günter i Kettering, Emil (eds.), *Martin Heidegger and National Socialism. Questions and Answers*, New York: Paragon Press, 1990

Nietzsche, Fryderyk, *Ecce Homo. Jak się staje – kim się jest*, tłum. Leopold Staff, w wydaniu Mortkowicza

Nietzsche, Fryderyk, *Listy*, tłum. B. Baran, Kraków: inter esse, 1994

Nietzsche, Fryderyk, *Ludzkie, arcyludzkie*, tłum. K. Drzewiecki, w wydaniu Mortkowicza

Nietzsche, Fryderyk, *Poza dobrem i złem*, tłum. S. Wyrzykowski w wydaniu Mortkowicza

Nietzsche, Friedrich, *O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie*, [w:] *Pisma pozostałe. 1862-1875*, tłum. B. Baran, Kraków: inter esse, 1993

Nietzsche, Friedrich, *Pisma pozostałe 1876-1889*, tłum. B. Baran, Kraków: inter esse 1994

Nietzsche, Friedrich, *Schopenhauer jako wychowawca*, [w:] *Niewczesne rozważania*, tłum. M. Łukasiewicz, Kraków: Znak, 1996

Nietzsche. Cahier du Royaumont, Paris: Minuit, 1967

Norris, Christopher, *„What is Enlightenment?". Kant According to Foucault*, [w:] *Cambridge Companion to Foucault*, Cambridge: Cambridge UP, 1994

Norris, Christopher, *Paul de Man, Deconstruction and the Critique of Aesthetic Ideology*, New York: Routledge, 1988

„Le Nouvel Observateur", dossier *Heidegger et la pensée nazi*, 22-28 janvier 1988

Nowak-Juchacz, Ewa, *Obecność Hegla. Pięć ćwiczeń z filozofii kultury*, Poznań: Humaniora, 1996

Nycz, Ryszard (red.), *Postmodernizm. Antologia przekładów*, Kraków: Baran i Suszczyński, 1997

O filozofowaniu, perypetiach dzisiejszej kultury i rebus publicis. Z Profesorem Stefanem Morawskim rozmawiają Andrzej Szahaj i Anna Zeidler-Janiszewska, Toruń 1995

O odpowiedzialności filozofa, „Znak" 6 (240)/1974

Ory, Pascal (éd.), *Dernières questions aux intellectuels*, Paris: Olivier Orban, 1990

Ory, Pascal i Sirinelli, Jean-François, *Les Intellectuels en France, de l'Affaire Dreyfus à nos jours* , Paris: Armand Colin, 1986

Ott, Hugo, *Drogi i bezdroża. O krytycznym studium Victora Fariasa na temat Heideggera*, [w:] *Heidegger dzisiaj*, *op. cit.*

Ott, Hugo, *Martin Heidegger. W drodze ku biografii*, tłum. J. Sidorek, Warszawa: Volumen, 1997

Pałubucka, Anna, *Habermasowska teza o neokonserwatywnym charakterze postmodernizmu*, [w:] *Kulturowy wymiar ludzkiego świata obiektywnego* pod. red. A. Pałubickiej, Poznań: Wyd. IF UAM, 1990

Pałubicka, Anna (red.), *Szkice z filozofii kultury*, Poznań: Wyd. IF UAM, 1994

Pałubicka, Anna (red.), *Kulturowe konteksty idei filozoficznych*, Poznań: Wyd. IF UAM, 1997

Pefanis, Julian, *Heterology and the Postmodern. Bataille, Baudrillard, and Lyotard*, Durham: Duke UP, 1991

Perroux, François, *La Part maudite et le silence*, „L'Arc", 44

Pieniążek, Paweł, *Subwersywne poplecznictwo: Foucault a Nietzsche*, [w:] Przybysławski, Artur (red.), *Nietzsche 1900-2000, op. cit.*

Platon, *Państwo,* tłum. W. Witwicki, Warszawa: Akme, 1991

Platon, *Gorgias. Menon*, tłum. P. Siwek, Warszawa: PWN, 1991

Pomian, Krzysztof, *Przeszłość jako przedmiot wiedzy*, Warszawa: Aletheia, 1992

Pomian, Krzysztof, *Heidegger i wartości burżuazyjne*, [w:] *Heidegger dzisiaj, op. cit.*

Pöggeler, Otto, *Martin Heidegger's Path of Thinking*, trans. D. Magurshak & S. Barber, Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1987

Poster, Mark, *Existential Marxism in Postwar France*, Princeton: Princeton UP, 1975

Pourquuoi nous ne sommes pas nietzschéens par Alain Boyer et al., Paris: Grasset, 1991

Przybysławski, Artur (red.), *Nietzsche 1900-2000*, Kraków: Aureus, 1997

Puszko, Hanna, *Sartre: filozofia jako psychoanaliza egzystencjalna*, Warszawa: Instutut Filozofii UW, 1993

Puszko, Hanna, *Sartre i Aron czyli artysta i uczony*, „Sztuka i Filozofia", 1990, nr 3

Puszko, Hanna, *Czy Jean-Paul Sartre był egzystencjalistą?*, „Sztuka i Filozofia", 1995, nr 10

Quincey, Thomas, de, *Ostatnie dni Immanuela Kanta,* tłum. A. Przybysławski, Kraków: Oficyna Literacka, 1996

Queneau, Raymond, *Premières confrontations avec Hegel*, „Critique", 195-196, 1963

Rabinow, Paul (ed.), *The Foucault Reader*, New York: Pantheon, 1985

Rajchman, John, *Michel Foucault. The Freedom of Philosophy*, New York: Columbia UP, 1985

Reader, Keith A., *Intellectuals and the Left in France since 1968*, London: MacMillan, 1987

Renaut, Alain, *Sartre, le dernier philosophe*, Paris: Grasset, 1993

Richardson, Michael, *Georges Bataille*, London: Routledge, 1994
UP, 1989

Richels, Laurence, *Looking After Nietzsche*, Albany: SUNY Press, 1990

Ritter, Joachim, *Hegel and the French Revolution. Essays on the „Philosophy of Right"*, trans. R. D. Winfield, Cambridge, MA: MIT Press, 1982

Rockmore, Tom, *Heidegger and French Philosophy. Humanism, Anti-humanism and Being*, London: Routledge, 1995

Rockmore,Tom, *Heidegger and French Philosophy*, London: Routledge, 1995.

Rockmore, Tom i Margolis, Joseph (eds.), *The Heidegger Case. On Philosophy and Politics*, Philadelphia: Temple UP, 1992

Rosen, Stanley, *Hermeneutyka jako polityka*, tłum. Jacek Zychowicz, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria", 1992, nr 2

Rorty, Richard, *Filozofia a zwierciadło natury*, tłum. M. Szczubiałka, Warszawa: Aletheia, 1994

Rorty, Richard, *Przygodność, ironia i solidarność*, tłum. W. J. Popowski, Warszawa: Spacja, 1996

Rorty, Richard, *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis: the University of Minnesota Press, 1982

Rorty, Richard, *Philosophical Papers*, vols. 1-2, Cambridge: Cambridge UP, 1991

Rorty, Richard, *Taking Philosophy Seriously*, „New Republic", April 11, 1988

Rorty, Richard, *Moralna tożsamość i prywatna autonomia: przypadek Foucaulta*, tłum. M. Kwiek, „Etyka", 26 (1993)

Rosset, Clément, *Secheresse de Deleuze*, „L'Arc", 49.

Roth, Michael S., *Knowing and History. Appropriations of Hegel in Twentieth-Century France*, Ithaca: Cornell UP, 1988

Rousseau, Jan Jakub, *Wyznania*, tłum. T. Żeleński (Boy), Kraków: Ossolineum, 1978

Rutkowski, Krzysztof, *„Sprawa Heideggera" i „sprawa Fariasa"*, [w:] *Heidegger dzisiaj*, *op. cit.*

Sartre, Jean-Paul, *Czym jest literatura?* Warszawa: PIW, 1968

Sartre, Jean-Paul, *Baudelaire wobec czasu i bytu*, [w:] Sartre, *Czym jest literatura?*, op. cit.

Sartre/Merleau-Ponty: Korespondencja, tłum. J. Migasiński, „Sztuka i Filozofia" 10/1995

Sartre, Jean-Paul, *A Plea for Intellectuals*, [w:] *Between Existentialism and Marxism*, New York: Pantheon, 1974

Sartre, Jean-Paul, *Przedmowa* do Fanon, Frantz, *Wyklęty lud ziemi, op. cit.*

Sartre, Jean-Paul i Lévy, Benny, *Czas nadziei,* tłum. H. Puszko, Warszawa: Spacja, 1996

Schneeberger, Guido, *Nachlese zu Heidegger. Dokumente zu seinem Leben und Denken*, Bern, 1962

Schrift, Alan D., *Nietzsche's French Legacy. A Genealogy of Poststructuralism,* New York: Routledge, 1995

Sheehan, Thomas, *Heidegger and the Nazis*, „The New York Times Book Review", June 16, 1988

Siemek, Marek J., *Filozofia spełnionej nowoczesności – Hegel*, Toruń: UMK, 1995

Silverman, Hugh J., *The Autobiographical Textuality of Nietzsche's Ecce Homo*, [w:] O'Hara, Daniel (ed.), *Why Nietzsche Now?*, Bloomington: Indiana UP, 1985

Sirinelli, Jean-François, *Intellectuels et passions française. Manifestes et pétitions au XXe siècle*, Paris: Fayard, 1990.

Sluga, Hans, *Heidegger's Crisis. Philosophy and Politics in Nazi Germany*, Cambridge: Harvard UP, 1993

Skarga, Barbara, *Filozofia i gwałt*, [w:] *Heidegger dzisiaj*, *op. cit.*

Skarga, Barbara, *Wstęp* do: Lévinas, Emmanuel, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, *op. cit.*

Skarga, Barbara (red.), *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, t. 1 i 2, Warszawa: PWN, 1994

Sontag, Susan (ed.), A Barthes Reader, New York: Noonday Press, 1988

Spanos, William V., *Heidegger and Criticism. Retrieving the Cultural Politics of Deconstruction*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993

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

Stoekl, Allan, *Politics, Writing, Mutilation: The Cases of Bataille, Blanchot, Roussel, Leiris and Ponge*, Minneapolis: Univ. of Minnesota Press, 1985

Strauss, Leo, *On Tyranny*, revised and expanded edition, Victor Gourevitch and Michael S. Roth (eds.), New York: The Free Press, 1991

Surya, Michel, *L'arbitraire, après tout. De la 'philosophie' de Léon Chestov à la 'philosophie' de Georges Bataille*, [w:] Hollier, Denis, *Georges Bataille après tout*, *op. cit.*

Szahaj, Andrzej, *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda Rorty'ego w kontekście sporu o postmodernizm*, Wrocław: Leopoldinum, 1996

Szahaj, Andrzej (red.), *Między pragmatyzmem a postmodernizmem*, Toruń: Wyd. UMK, 1995

Szahaj, Andrzej i Czerniak, Stanisław (red.), *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*, Warszawa: IFiS PAN, 1996

Taylor, Charles, *Hegel and Modern Society*, Cambridge: Cambridge UP, 1979

Tischner, Józef, *Spowiedzi rewolucjonisty. Czytając* Fenomenologię Ducha *Hegla*, Kraków: Znak, 1993

Topolski, Jerzy, *Ta „pusta" kategoria zmiany: człowiek i historia, w koncepcji Michela Foucaulta*, [w:] Kwiek, Marek (red.), *'Nie pytajcie mnie, kim jestem...' Michel Foucault dzisiaj*, *op. cit.*

Towarnicki, Frederick, de, *Traduir Heidegger*, „Magazine littéraire", No 222, septembre 1985

Walicki, Andrzej, *Zniewolony umysł po latach*, Warszawa: Czytelnik, 1993

Walzer, Michael, *The Company of Critics. Social Criticism and Political Commitment in the Twentieth Century*, New York: Basic Books, 1988

Waters, Lindsay i Godzich, Wlad (eds.) *Reading de Man Reading*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989

Weil, Eric, *Le cas Heidegger*, „Les Temps modernes", (4) 1947 (reprint: „Lignes", No 2, février 1988)

Wiener, Jon, *Professors, Politics and Pop*, London: Verso, 1991

Winchester, James J., *Nietzsche's Aesthetic Turn. Reading Nietzsche After Heidegger, Deleuze, Derrida*, New York: SUNY Press, 1994

Witkowski, Lech, *Homo idiosincraticus. Richard Rorty, czyli spór o (po)wagę ironii*, [w:] *Inspiracje postmodernistyczne w humanistyce*, A. Jamroziakowa (red.), *op. cit.*

Witkowski, Lech, *Przygodność, ironia, solidarność i...? (Ku nowej estetyce pedagogii w post-pedagogice)*, [w:] *Między pragmatyzmem a postmodernizmem* pod red. A. Szahaja, Toruń: UMK, 1995

Witkowski, Lech, *Postmodernizm: między czkawką a dnem. Uwagi nieprześmiewcze*, [w:] *Oblicza postmoderny* pod red. A. Zeidler-Janiszewskiej, *op. cit.*

Witkowski, Lech (red.), *Dyskursy rozumu: między przemocą a emancypacją*, Toruń: Wyd. Marszałek, 1990

Witkowski, Lech, *Edukacja wobec sporów o (po)nowoczesność*, Warszawa: IBE, 1997

Witkowski, Lech, *W kręgu pedagogiki radykalnej (dekonstrukcja, walka, etyczność)*, [w:] *Spory o edukację*, Z. Kwieciński i L. Witkowski (red.), Warszawa: IBE, 1993

Wodziński, Cezary i Marciszuk, Piotr (red.), *Heidegger dzisiaj, Aletheia* 1(4), 1990

Wodziński, Cezary, *Heidegger i problem zła*, Warszawa: PIW, 1994

Wolin, Richard (ed.), *The Heidegger Controversy: A Critical Reader*, New York: Columbia University Press, 1991

Wood, David (ed.), *Of Derrida, Heidegger, and Spirit*, Evanston: Northwestern UP, 1993

Zeidler-Janiszewska, Anna, *Między melancholią a żałobą. Estetyka wobec przemian w kulturze współczesmej*, Warszawa: Instytut Kultury, 1996

Zeidler-Janiszewska, Anna, *Postmodernistyczny wizerunek (zaangażowanego) intelektualisty*, [w:] *Oblicza postmoderny. Teoria i praktyka uczestnictwa w kulturze współczesnej*, red. A. Zeidler-Janiszewska, Warszawa: Instytut Kultury, 1992

Zeidler-Janiszewska, Anna, *Hegel, romantyczna ironia, ponowoczesność*, [w:] *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*, pod. red. S. Czerniaka i A. Szahaja, *op. cit.*

Zeidler-Janiszewska, Anna (red.), *Trudna ponowoczesność. Rozmowy z Zygmuntem Baumanem. Część I*, Poznań; Humaniora, 1995

Zeidler-Janiszewska, Anna (red.), *Sztuka i estetyka po awangardzie a filozofia postmodernistyczna*, Warszawa: Instytut Kultury, 1994

Zeidler-Janiszewska, Anna (red.), *Postmodernizm w perspektywie filozoficzno-kulturoznawczej*, Warszawa: Instytut Kultury, 1991

Zeidler-Janiszewska, Anna (red.), *Estetyczne przestrzenie współczesności*, Warszawa: Instytut Kultury, 1996

Summary

The present book is devoted to the changing (social and political) self-image of the philosopher in French culture from Georges Bataille and Alexandre Kojève to late Michel Foucault and recent debates about postmodernity. My point of departure is to analyze a general passage from the French Hegel to the French Nietzsche in the sixties from the perspective of the questions of social and political role, place, tasks and obligations of the philosopher in culture. I am drawing a sketch in which a general change of a „master thinker" results in a change in the philosopher's self-image: from a „community-oriented" to a „text-oriented" (or from a „Hegelian" to a „Nietzschean") one. The self-image of the philosopher who wants to revolutionize the social world with the immediate help of his/her philosophy (analyzed on the basis of Kojève) is shown to be gradually being replaced with the self-image of the philosopher who wants to get rid of social burden he used to carry and social mission he used to be engaged in and to produce philosophical texts (analyzed on the basis of French Nietzscheans: Deleuze and Klossowski). I am discussing different formulations of this basic opposition: from Jean-Paul Sartre („the aesthete"/„the engaged writer") to its reversal in Roland Barthes („authors"/„writers") to its criticism in Georges Bataille and Maurice Blanchot to Michel Foucault's attempt to go beyond the very oppositions pertaining to „writing" as such in his dichotomy of „universal intellectuals"/„specific intellectuals". I am also redescribing the French „Heidegger affair" and the American-French „Paul de Man affair" from the perspective of the two opposing self-images of the philosopher in culture: a communitarian and textual one, as well as I am presenting and criticizing an attempt to go beyond this very opposition in Michel Foucault's „aesthetics of existence". The present book is devoted to relations between philosophy and politics, between history and knowing, writings and revolutions, thought and action, changing and interpreting the world – seen from the point of view of the figure of the philosopher; at the same time the modernity/postmodernity debate is redescribed in terms of differing

self-images philosophers feel obliged to impose on themselves. Pertaining to French culture, the book asks subsequent, carefully selected philosophers questions that are equally well valid elsewhere e.g. in America or in Poland of the times of transformation and the choice of French thinkers for its analyses is determined by the French shadow of great intellectual debates from the „Dreyfus affair" to recent „silence of the intellectuals" debate that falls on the figure of the „philosopher" today.

CONTENTS

Introduction: "HEGEL'S TYRANNY" AND POSTMODERN THOUGHT IN THE CONTEXT OF QUESTIONS OF THE PHILOSOPHER'S SELF-IMAGE 9

"To flee from Hegel"? 10

A panoramic view 15

The "future of the world" vs. the "interpretation of Hegel's writings" 24

The philosopher of action, philosophy of action 27

Chapter 1. A COMMUNITARIAN EXAMPLE: ALEXANDRE KOJÈVE'S PHILOSOPHER CHANGING THE WORLD (FRENCH HEGEL) 37

Anthropology, mastery, servitude 41

Kojève/Strauss: the debate of the century? 44

The philosopher according to Strauss 47

The philosopher according to Kojève 50

History, philosophy, violence. "Humanism" and "terror" . 57

Ruling: capabilities and obligations 61

The end of history 63

Summary 68

Chapter 2. A TEXTUAL EXAMPLE: DELEUZE'S AND KLOSSOWSKI'S PHILOSOPHER PRODUCING TEXTS (FRENCH NIETZSCHE) 70

"What adversary, what enemy is to be defeated?" 73

"There is no compromise between Hegel and Nietzsche" . 77

Nietzsche, Freud, Marks 90

History and genealogy 96

The question of style 99

Chapter 3. GEORGES BATAILLE BETWEEN HEGEL AND NIETZSCHE? 106
The "integral man" vs. action 110
Revolution, extasy, blood 115
In Nietzsche's company 124
The economy of excess 128

Chapter 4. ON ENGAGEMENT. FROM THE COMMUNITY TO THE TEXT AND BEYOND: SARTRE, BARTHES, BLANCHOT, FOUCAULT 133
The "love of wisdom" vs. politics 133
Philosophy, politics – text, community 136
Authors and writers 138
"What is writing?" 142
Writing – pure passivity on the margins of history? . . . 151
Beyond the aesthete/engaged writer opposition 157
Intellectuals – power. 161
Experience-books and truth-books 166
The "tyranny of truth" 168

Chapter 5. THE PHILOSOPHER AND CRITICAL TIMES. FRENCH "HEIDEGGER AFFAIR" FROM THE PERSPECTIVE OF THE PLACE OF PHILOSOPHY IN THE CIVIC SPHERE . . 172
A prelude 172
Heidegger – a French "master thinker" 180
"Can one still believe philosophers?" 184
Heidegger's dream of leadership 188
Discussions, discussions 205
The philosopher's specific nimbus? 210
"Come to us and we will help you to change your thoughts into action" 230

Chapter 6. ON PAUL DE MAN – CONTINENTAL ISSUES OF WORDS AS DEEDS 233
A European context – an intellectual revolution 238
A new order, a new beginning 248
A "constructive" attitude to revolution and „humanism" . 255
A European shadow of the man of action 257
The aesthetic ideology 262

PUBLIKACJE WYDAWNICTWA NAUKOWEGO INSTYTUTU FILOZOFII
Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
PISMA FILOZOFICZNE

1. Tadeusz Buksiński (red.), *Szkice z filozofii działań,* 1991
2. Jan Such (red.), *Poszukiwanie pewności i jego postmodernistyczna dyskwalifikacja*, 1992
3. Roman Kubicki, Jacek Sójka, Paweł Zeidler, *Problem destrukcji pojęcia prawdy*, 1992
4. Tadeusz Buksiński (red.), *Prawda i wartości w poznaniu humanistycznym*, 1992
5. Jan Such, Janusz Wiśniewski (red.), *Teoria i eksperyment*, 1992
6. Bolesław Andrzejewski (red.), *Language and Interpretation*, 1992
7. Stanisław Cieniawa, *Świat bez ateistów i miłość bez kłamstwa*, 1992
8. Jan Such (red.), *Zur Fragen der heutigen Theorie und Methodologie der wissenschaftlichen Erkenntnis*, 1992
9. Paweł Zeidler, *Spór o status poznawczy teorii,* 1993
10. Tadeusz Buksiński (red.), *Wolność a racjonalność*, 1993
11. Barbara Kotowa, Jan Such (red.), *Z filozoficznej problematyki badań nad rozwojem*, 1993
12. Janusz Goćkowski, Marek Sikora (red.), *Modele nauki*, 1993
13. Stanisław Cieniawa, *Mit raju i raj mitu*, 1993
14. Tadeusz Buksiński, *Essays in the Philosophy of History*, 1994
15. Danuta Sobczyńska, Paweł Zeidler (red.), *Nowy eksperymentalizm–teoretycyzm–reprezentacja*, 1994
16. Ewa Piotrowska, Jan Such (red.), *Filozoficzne problemy rozwoju nauk matematyczno-przyrodniczych*, 1994
17. Gerhard Funke, *Hermeneutyka i język*, 1994
18. Tadeusz Buksiński (red.), *Filozofia w dobie przemian*, 1994
19. Anna Pałubicka (red.), *Szkice z filozofii kultury*, 1994
20. Marek Kwiek, *Rorty a Lyotard. W labiryntach postmoderny*, 1994
21. Dane Gordon, *Filozofia i wizja*, 1994

22. Jerzy Kmita, *Jak słowa łączą się ze światem*, 1995
23. Piotr Orlik, *Fenomenologia świadomości aksjologicznej,* 1995
24. Danuta Sobczyńska, Ewa Zielonacka-Lis, Jerzy Szymański (red.), *Teoria – technika – eksperyment*, 1995
25. Tadeusz Buksiński (red.), *Wspólnotowość wobec wyzwań liberalizmu*, 1995
26. Ernst Cassirer, *Symbol i język*, 1995
27. Barbara Kotowa, Jan Such (red.), *Kulturowe konteksty poznania*, 1995
28. Herman Schmitz, *Nowa fenomenologia*, 1995
29. Włodzimierz Heller (red.), *Świat jako proces*, 1996
30. Jan Such, Janusz Wiśniewski (red.), *Kulturowe uwarunkowania wiedzy*, 1996
31. Bolesław Andrzejewski (red.), *Symbol a rzeczywistość*, 1996
32. Reiner Wiehl, *Fenomenologia, dialektyka, hermeneutyka*, 1996
33. Janusz Goćkowski, Przemysław Kisiel (red.), *Oglądy i obrazy świata społecznego*, 1996
34. Tadeusz Buksiński, *Racjonalność współdziałań*, 1996
35. Marek Kwiek, *Rorty's Elective Affinities. The New Pragmatism and Postmodern Thought*, 1996
36. Anna Pałubicka (red.), *Kulturowe konteksty idei filozoficznych*, 1997
37. Bolesław Andrzejewski (red.), *Tradycja i postęp,* 1997
38. Honorata Korpikiewicz, Ewa Piotrowska (red.), *Alternatywy i przewartościowania we współczesnej filozofii nauk*, 1997
39. Marek Sikora, *Problem interpretacji w metodologii nauk empirycznych*, 1997
40. Tadeusz Buksiński (red.), *Rozumność i racjonalność*, 1997
41. Seweryn Dziamski, *Trzy szkice o wartości praktyki,* 1997
42. Seweryn Dziamski, *Aksjologia. Wstęp do filozofii wartości*, 1997
43. Piotr Leśniewski, *Zagadnienie sprowadzalności w antyredukcjonistycznych teoriach pytań*, 1997
44. Jerzy Kmita, *Jak słowa łączą się ze światem* (II wyd.), 1998
45. Ewa Zielonacka-Lis (red.), *Nauki pogranicza*, 1998
46. Jan Such, Małgorzata Szcześniak, Antoni Szczuciński, *Filozofia kosmologii,* 1998
47. Barbara Kotowa, Janusz Wiśniewski (red.), *Racjonalność a nauka*, 1998

48. Marek Kwiek (red.), *Nie pytajcie mnie, kim jestem. Michel Foucault dzisiaj,* 1998
49. Jan Such, Małgorzata Szcześniak (red.), *Z epistemologii wiedzy naukowej*, 1998
50. Tadeusz Buksiński (red.), *Idee filozoficzne w polityce*, 1998
51. Bolesław Andrzejewski, *Esbozos sobre la filosofia polaca*, 1998
52. Mariusz Moryń, *Transcendentalizm, intencjonalność, język. O Husserlowskiej koncepcji sensu*, 1998
53. Jarema Jakubowski, *Racjonalność a normatywność działań (Alfred Schutz a Talcott Parsons)*, 1998
54. Norbert Leśniewski, *O hermeneutyce radykalnej*, 1998
55. Ryszard Liberkowski (red.), *Filozofia a polityka,* 1998
56. Marek Kwiek, *Dylematy tożsamości. Wokół autowizerunku filozofa w powojennej myśli francuskiej*, 1999