

O AUTOWIZERUNKU FILOZOFA

Między tekstem a wspólnotą

Marek Kwiek

1.

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

Będę się w tym tekście odwoływał do powojennej filozofii francuskiej, ale sądzę, że powyższy podział można by stosować nieco szerzej, a byłby on równoległy do takich wielokrotnie dyskutowanych w filozofii par pojęć, jak myślenie/działanie, teoria/praxis, literatura zaangażowana/poezja, pisarze/piszący, autokreacja/solidarność etc. etc. Weźmy na początek pod uwagę postawionych w opozycji do siebie Hegla (w wersji jego genialnego powojennego komentatora Alexandra Kojève'a) i Nietzschego (w wersji Gillesa Deleuze'a czy Pierre'a Klossowskiego). Powiadał Kojève w kluczowym tu dla mnie fragmencie, łącząc przyszłość świata z filozofią: „przyszłość świata”, a tym samym sens teraźniejszości i znaczenie przeszłości, zależy, w ostatecznej analizie, od „sposobu, w jaki interpretujemy dzisiaj pisma Hegla”.² Czyli skracając i pomijając niuansy – przyszłość świata zależy od tego, czy i w jaki sposób będziemy czytać Hegla. Pytania o tego niemieckiego filozofa zdominowały dużą część powojennej filozoficznej myśli francuskiej: powiadał jeszcze w 1970 r. Michel Foucault, kiedy został wybrany do Collège de France – „cała nasza epoka (...) próbuje uwolnić się od Hegla”. Gwałtownym przeciwieństwem Hegla – i antidotum na jego hegemonię – okazał się Nietzsche, taki właśnie, jakim widzieli go wspomniani powyżej Francuzi, a następnie w Ameryce choćby Alexander Nehamas w głośnej książce *Nietzsche. Life as Literature* i Richard Rorty w *Przygodności, ironii i solidarności*.

Przejście od Hegla do Nietzschego dokonało się w kulturze francuskiej w latach sześćdziesiątych i od tamtej pory, jak się zdaje, mało komu przychodziło do głowy twierdzić, że (Kojève'ańska) „przyszłość świata” może zależeć od „sposobu, w jaki interpretujemy pisma Nietzschego” czy pisma jakiegokolwiek innego filozofa. (Najgłośniejszą mową o tym właśnie Richard Rorty, ściągając na siebie burzę ze wszystkich stron, tak z prawicy, jak i z lewicy, filozoficznej i politycznej.)

MAREK KWIEK – filozof. Adiunkt w Instytucie Filozofii UAM w Poznaniu. Opublikował m.in. *Rorty i Lyotard. W labiryncie postmoderny* (1994), *Rorty's Elective Affinities. The New Pragmatism and Postmodern Thought* (1996), *Dylematy tożsamości. Wokół autowizerunku filozofa w powojennej myśli francuskiej* (1999).

Przejście owo było w moim ujęciu przejściem między dwiema interpretacjami miejsca filozofa w kulturze. Wraz ze zmianą miejsca zmieniły się również typy filozoficznej perswazji: od myśli uniwersalistycznej, powszechnodziejowej, mesjanistycznej i abstrakcyjnej – do myśli idiosynkratycznej, ambiwalentnej, jednostkowej, lokalnej i konkretnej; od mowy wygłaszanej z wyżyn filozoficznego autorytetu do mowy niepewnej swoich konsekwencji i samoograniczającej się w kwestiach społecznych i politycznych; od (Platońskiego jeszcze) „oświeclania mroków” do niezobowiązującego dawania przykładu (formuły exemplum³), namawiania czy wręcz retorycznego uwodzenia. Zarazem nowa strategia filozoficzna wiąże się z pogłębioną odpowiedzialnością i samotnością

bił Nietzsche, oraz jak myśl francuska dokonała radykalnego zwrotu od pierwszego do drugiego w latach sześćdziesiątych, pytamy o (nowy) wizerunek filozofa dzisiaj, gdyż zmiana jego statusu wydaje się konsekwencją również i tego zwrotu. Nietzsche może okazać się punktem kluczowym w dzisiejszych dyskusjach, od Derridy i Deleuze’a, przez *Anty-Edypa* Deleuze’a i Guattario, Lyotarda z *Economie libidinale* czy „w USA – Allana Blooma z jednej strony (z przerysowaną wizją „nietzscheanizowanej Ameryki”⁵) i Richarda Rorty’ego z filozofią ponowoczesną jako „ponietzscheańską” z drugiej. „Nowy Nietzsche” w tym kontekście okazuje się ważnym zagadnieniem, a splot „filozofa”, „wolności”, „odpowiedzialności” i Nietzschego to dla moich potrzeb splot o wadze pierwszorzędnej.⁶

2.

Prezentowane tu rozważania w warstwie najogólniejszej dotyczą relacji między filozofią a polityką, politycznego zaangażowania filozofii bądź jej ucieczki przed owym zaangażowaniem. W moim ujęciu pytania o autowizerunek filozofa (zwłaszcza) w XX wieku są pytaniami o jego uwikłania i uwikłania jego filozofii w politykę. Nigdy wcześniej filozofowie nie żyli takich nadziei na przemodelowanie społeczeństwa z pomocą polityki (i tym różnili się od licznych wcześniejszych utopistów), zgodnie ze swoją filozoficzną wizją, jak właśnie w XX wieku. Dlatego jeśli mówię tu o autowizerunku filozofa, to mam na myśli jego autowizerunek ujmowany z punktu widzenia polityki i interesują mnie odpowiedzi na pytanie o stosunek między filozofią a polityką, bowiem to pytanie uważam dzisiaj za racji historycznych za fundamentalne (i zgadzam się w tym punkcie z Krzysztofem Pomianem, który powiada na marginesie rozważań o uwikłaniach myśli Martina Heideggera w nazizm: „problem stosunku filozofii i polityki w XX w stał się problemem ‘być albo nie być’ filozofii”⁷). Dlaczego jednak pytam tu o autowizerunek filozofa? Autowizerunek to platforma, z której korzysta filozof, to pewien horyzont konstytuujący jego tożsamość, podający zakres możliwych do przyjęcia ról w kulturze. Zupełnie inny jest autowizerunek filozofa w filozofii odniesionej do „teraz”, a zupełnie inny w filozofii nastawionej na uniwersalność.

Dlatego kluczowe słowa w takiej perspektywie to choćby rewolucja intelektualna, przemoc, nowy świat, nowy człowiek, nowa era, zmiana, postęp, konstruktywny wkład, przyłączenie się czy zaangażowanie. Pytam tutaj o chęć wywoływania zmian politycznych mocą filozofii i poprzez filozofię jako narzędzie, pytam o filozofa jako potencjalnego politycznego „zbawcę” (jak Jürgen Habermas wyraził się o roli, jaką wyznaczył sobie w 1933 roku Martin Heidegger), o filozofa jako egzekutora wyroków historii, dysponującego pełną świadomością doniosłości chwili, która nikomu poza filozofami nie może się w pełni odsonić i ujawnić (w doskonałej monografii o Kojève Ewa Nowak-Juchacz pisze w tym kontekście o „wkraczaniu na grunt historii” połączonym z „ochoczym sposobieniem się do zmiany jej biegu”⁸).

Zapytajmy jednak, dlaczego filozofia potrzebuje siły. Skąd bierze się jej odwieczne marzenie o wykroczeniu poza uniwersum teorii, myśli, kontemplacji – ku realnemu światu, w którym filozof działa? Trzeba by tu podjąć się analizy marzeń o filozofii działającej, o filozofii czynu – o filozofie preko-

Grzegorz Stachańczyk • Ułożenie świata w zaświatach – Dumanie cnoty • 1989, płótno, olej, akryl, instalacja



moralną (najszerzej pisze o tym Zygmunt Bauman w swoich rozważaniach o „etyce ponowoczesnej”⁴).

Tak właśnie odczytywaną dzisiaj francuską parę „Hegel/Nietzsche” uważam za pewną paralelę dwóch przeciwstawnych autowizerunków filozofa w kulturze (nie tylko francuskiej); oczywiście taki Hegel, za którym stoi marksista i heideggerysta Kojève, oraz taki Nietzsche, którego Heglowi najostrzej przeciwstawia chyba Gilles Deleuze w *Nietzsche i filozofii*. Pytając o to, co robił w kulturze Hegel w takim ujęciu – i co ro-

A zatem można by pomyśleć – w największym przybliżeniu i w najbardziej nieostrych konturach – o dwóch biegunach w myśleniu o politycznej roli filozofa w powojennej Francji: na jednym stałby Hegel (w wersji Kojève’a), uzależniający losy świata od losów filozofii; na drugim biegunie znalazłby się Nietzsche jako wzór pracy tekstualnej i autokreacyjnej, który o uniwersum polityczne i publiczne zbytnio nie dba, bo ma wiele innych (filozoficznych) zainteresowań.

nanym o swoim posłannictwie jako posłannictwie człowieka działania. Pojawia się więc tutaj ciągle nieostra opozycja tekstu i wspólnoty. Filozof działający to człowiek oddany wspólnocie – przekonany o politycznie sprawczej roli wypowiedzianego 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 kolejnych interpretacji wcześniejszych interpretacji tekstów filozoficznych (a więc zajmujący się kolejnymi redeskrpcjami filozoficznymi, by odwołać się do terminologii Richarda Rorty'ego)... Jednak oprócz nich w perspektywie autowizerunku politycznego filozofa pojawiają się i inni: tekstualści marzący o drobnym, 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. Można by dopasowywać nazwiska filozofów do powyższych opisów. Tekst, wspólnota – to jednak ogólne hasła wywoławcze mające ewokować pewne marzenia o miejscu filozofii i filozofa w kulturze. Z jednej strony stoi autowizerunek, w ramach którego naczelnym hasłem jest „robienie historii” (by odwołać się do hasła Emila Ciorana⁹) czy „robienie rewolucji”, z drugiej autowizerunek z naczelnym hasłem „robienia tekstów”, czyli bycia – zwyczajnie i po prostu – ważnym czytelnikiem tekstów filozoficznych i ważnym ich autorem. A oprócz tego pomiędzy nimi jest miejsce na autowizerunki pośrednie, mieszane i mniej czy bardziej skłaniające się ku któremuś ze skrajnych wyborów, oraz na autowizerunki, których powyższe przeciwstawienie (z założenia zamazane i nie aspirujące do szerokiego zastosowania) w ogóle nie respektuje. Można, rzecz jasna, starać się je rozbudowywać, opatrując odpowiednimi dookreśleniami.

Za obydwojema motywami stoi długa, filozoficzna tradycja, korzystająca na przesłuzeniu 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 intelektu-

alny kontekst, stanowić jej awangardę i mazarzyn niezbędnych pojęć, legitymizować jej przemoc i uzasadniać jej terror, dawać jej broń w walce i podtrzymywać marzenia o jej nieuchronności, wyjątkowości, celowości i wartości? Alexandre Kojève, Martin Heidegger, Paul de Man czy Georges Bataille (w niektórych tekstach i w ściśle określonych okresach) – byli o tym przekonani.¹⁰ Dlaczego odpowiadał im właśnie taki autowizerunek? Co więcej – albo co innego – daje filozofowi „filozofia wspólnoty” i czym przewyższa „filozofię tekstu”? 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?¹¹ W ciągu ostatnich 200 lat filozofia niemal dotknęła świata – tego świata, a nie świata „w ogóle”. Filozof poczuł na sobie dławiącą odpowiedzialność za jego losy: już nie w odległej przyszłości, ale dokładnie tu i teraz (z tych marzeń i z tych tęsknot zrodziła się nowoczesna postać intelektualisty). A zatem czyn i działanie – to kolejne kluczowe słowa dla analizowanego tu wizerunku filozofa. W jakich warunkach można przejść od filozofii do działania opartego na filozofii? W jaki sposób można przykrwać świat do filozoficznych projektów, które niespodziewanie mogą przestać być utopiami? Z kim się sprzymierzać, na jakich warunkach, przy jakich ustępstwach i na jak długo?

Filozof-tekstualista nie wziął się znikąd; powstał bowiem, jak się zdaje, jako odpowiedź na filozofa-wspólnotowca. Oba typy można uznać za idealne, żaden z nich nie występował w kulturze w czystej formie. Filozof odwracający się od politycznych i społecznych dylematów tego świata nie kierował się ku wyborom tradycyjnym – czyli ku poszukiwaniu wiecznie obowiązujących odpowiedzi filozoficznych na wiecznie ważne filozoficzne kwestie. Ta droga, po Heglu i Nietzschem, po Heideggerze, została mu odebrana. Świat filozofii został na tyle „odczarowany”, że jego powrót do (Rortiańskich) „perennial, eternal problems of philosophy” został uznany za niemożliwy. Pozostał mu więc filozoficzny warsztat, tekst – książka, lektury, czyli uniwersum (pozornie przynajmniej i w sposób bezpodrelni) politycznie i społecznie niezobowiązujące. Nie byłoby przypuszczalnie tekstualistów, gdyby nie pojawili się wcześniej wspólnotowcy.

Tekst stał się odpowiedzią na pomysł na rewolucję 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 również silnie przeżywa swoją społeczną potęgę.

Jest wiele możliwych perspektyw w patrzeniu na filozofię, ale spojrzenie na autowizerunek filozofa – na rolę, miejsce, zadania, nadzieje i oczekiwania filozofa w kulturze, wiele mówi nie tylko o filozofii, ale również o samej kulturze.

Można by pytać tak: czy szukać przejść – a jeśli tak, to jakie powinny one przyjmować formy – między uniwersum zagadnień filozoficznych a światem rzeczywistym? Jaka relacja wiąże filozofa ze światem realnym: z historią, postępem, zmianą? Kim jest filozof zanurzony w historii, kim jest filozof „robiący historię”? W jakiej mierze filozofia jest niezbędnym fundamentem społecznych transformacji i społecznych rewolucji? Jak związać ją z czynem i z działaniem? Jak związać spekulację i kontemplację z aktywnością? Jaki stosunek wobec gwałtownych i radykalnych zmian w świecie społecznym ma zajmować filozof – i w jakim charakterze? Filozofa? Obywatela? Obywatela-filozofa? Czy umieszczać filozofię w głównym nurcie zmian społecznych – w ramach toczących się rewolucji – czy przyjmować w niej postawę wyczekującą i obserwującą, która pozwala spoglądać na akcydentalne zawirowania świata rzeczywistego z perspektywy jego istoty? Czy filozofia ma brać na siebie odpowiedzialność za zmienianie świata? Czy ma się do niego dostosowywać, czy może wręcz je ugruntowywać, znajdując dla niego szeroki metafizyczny kontekst?

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

Namysł nad autowizerunkiem filozofa uważam za ważny, ponieważ stanowi on namysł nad odpowiedziami na pytanie, kim je-

stem jako filozof, a co za tym idzie (w różnych tradycjach i z różnym natężeniem), jako obywatel, pedagog, polityk, humanista, myśliciel, pisarz itd. – i jakie jest moje miejsce w kulturze. O podstawowych wyborach ideowych i politycznych podejmowanych przez dużą część filozofów w XX w. decydowała odpowiedź właśnie na to pytanie. Często była to odpowiedź pośrednia, często pozostawała ona do końca nie zwerbalizowana, często również ulegała zmianom i ewolucjom. Od miejsca filozofii w kulturze zależy jej – filozofii – przyszłość. Analogicznie, jak pisaliśmy, od miejsca filozofa w kulturze zależy jego przyszłość. Poprzez pytanie o filozofię można więc pytać o filozofa: można założyć, że ujmowanie przez filozofię swojej przeszłości jest sposobem zajmowania stosunku wobec swojej teraźniejszości i przyszłości, ujmowanie przez nią tradycyjnych pytań jest sposobem konstruowania pytań nowych, wybór dawnych filozofów płynnie 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 przez lata – odpowiedzi na tzw. podstawowe kwestie filozoficzne. W sytuacji, w której, jak się zdaje, coraz bardziej gubi się wspólna odpowiedź na pytanie, czym są owe podstawowe kwestie, w sytuacji eksponowania zupełnie nowych pytań i dyskredytacji części pytań dawnych, autoidentyfikacja filozofa może płynąć z pytań w sposób bezpośredni, jak dotąd, trochę zaniedbywanych.

3.

Wracając do przykładu Francji: od burzliwych lat trzydziestych (do lat pięćdziesiątych) duża część filozofów francuskich, poszukując źródła prawdy o świecie, kryteriów sądenia oraz związków między myśleniem a działaniem, zaczęła zwracać się w stronę **historii**. Był to wyraźny odwrót od Kanta i zwrot do Hegla. Alexandre Kojève, Jean Hyppolite, Eric Weil – najwybitniejsi 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.¹² Heglizm został wprowadzony we Francji jako nowy środek przemyślenia sensu przeszłych, bieżących i przede wszystkim przyszłych zmian historycznych. To, co jednostkowe, miało się tu zintegrować z tym, co ogólne, to, co osobiste, z tym, co polityczne. Heglizm miał pomóc zrozumieć i pomóc wpływać na gwałtownie zmieniający się świat. Pytanie o to, w jaki sposób działanie w historii ma być ro-

zumne, znalazło taką odpowiedź, iż pewne programy polityczne mogą być uprawomocnione przez filozofów, a inne nie. Pewne kierunki społecznego rozwoju były poniekąd podżywane przez filozoficzną profesję, a swoją rolę odegrał tu właśnie Hegel jako narratywista z *Fenomenologii ducha* (ale już nie Hegel, systematyk z *Logiki*). Zwrot ku historii pozwolił odświeżyć filozofowanie i nadać mu nowy, aktualny impet.

Jednak już w latach pięćdziesiątych – i to jest kluczowe dla mnie przejście – historia stała się ciężarem, myślenie dialektyczne zaczęło niektórym filozofom ciążyć coraz mocniej i przeszkadzać coraz bardziej. Jak to ujął Foucault w tekście o Deleuze'ie: „il faut penser problématiquement” („trzeba myśleć problematycznie, a nie pytać i odpowiadać dialektycznie”).¹³ I wtedy jako filozoficzna alternatywa pojawił się Nietzsche. Jean-Michel Besnier, autor doskonałej książki o Bataille'u (a przy okazji i o Kojève), powiada, iż już w przededniu wojny, chociaż nikt nie wiedział, czy nadchodzący wiek będzie nietzscheański, czy heglowski, wszyscy wiedzieli, że właśnie następuje zerwanie ze **wszystkimi** poprzednimi sposobami myślenia.¹⁴ Historia przestała być sensownym – chociaż krwawym – marszem ducha poprzez dzieje, marszem, który prowadzi do szczęśliwego kresu, nawet jeśli wiecie, niejako po drodze, przez nieszczęścia i cierpienia. Gdy Gilles Deleuze w latach sześćdziesiątych frontalnie zaatakował Hegla w *Nietzsche i filozofii*, atakując pojęcie negatywności, trafił w Heglowskie pojęcie historii.¹⁵

A przecież cierpienia miały mieć sens, a historia miała goić rany, które okazać się miały „historycznie” konieczne. Działanie polityczne można, jak w *Humanizmie i terrorze* Merleau-Ponty'ego, oceniać jedynie z punktu widzenia logiki historii, zwłaszcza zaś dopiero historia ocenić może poszczególne przypadki przemocy. Odpowiedzialność moralna i polityczna jest zdeterminowana przez historię, która posiada swój sens i swój kierunek. Zarazem to historia nadaje znaczenie naszym działaniom, umieszczając je w ramach szerszych zmian politycznych. Taka wiara w historię – o wy-

raźnie heglowskiej proveniencji – prowadzić może do legitymizacji przemocy, jeśli tylko można wskazać, iż wnosi ona wkład w „postęp”. Jednocześnie o tym, czy tak jest, czy nie jest, decyduje odległa przyszłość. Powiązanie historii z poznaniem i filozofii z politycznym działaniem prowadzi do skrajnych konsekwencji. Kojève i inni hegliści tego okresu znaleźli u Hegla taki język, który pozwalał im rozumieć, osądzać i projektować rzeczywistość polityczną, i nie dziwi nikogo szczerość, z jaką

Grzegorz Stachańczyk, z cyklu „Noc siły” 1994, papier, technika mieszana



autor *Wprowadzenia do czytania Hegla* wyznał w liście do przyjaciela, iż odczytanie owo to „oeuvre de propagande destinée à frapper les esprits”.¹⁶ Istotnie, to dzieło propagandy poruszyło niejedną umysł... Po wyzwoleniu Francji konceptualną pustkę, jaka wytworzyła się po klęsce 1940 roku (a

która u Georges'a Bataille'a zaowocowała zwrotem ku jednostce, doświadczeniu wewnętrznemu i osobiście czytaniu Nietzschemu¹⁷), zajął melanz 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 zasiłowało społeczną wyobraźnię w stopniu o wiele mocniejszym niż komentarz do Hegla pióra Jeana Hyppolite'a.

Alexandre Kojève stanowi tu dla mnie paradygmatyczny wręcz przykład wiary w polityczną i społeczną potęgę filozofii. Wiara ta jest wspólna, nie szukając daleko i sięgając do różnych tradycji, późnemu Husserlowi, Berlinowi, Heideggerowi z okresu *Rektorsrede* i wielu innym. Edmund Husserl w *Kryzysie europejskiego człowieczeństwa* przypomina o „kierowniczej” i „archontycznej” funkcji filozofii, a jedyną szansę na przewyższenie barbarzyństwa widzi w „odrodzeniu Europy z ducha filozofii przez heroizm rozumu”.¹⁸ Podobnie Isaiah Berlin w głośnych *Dwóch koncepcjach wolności* pisał o ideach filozoficznych pielęgnowanych w zaciszu profesorskich gabinetów, które mogą zniszczyć cywilizację – retorycznie pytając, czy jeśli profesorowie dzierżą tak porażającą władzę, nie oznacza to, że „tylko inni profesorowie, lub przynajmniej inni myśliciele (...) są w stanie ich rozbroić?”¹⁹ Zmagania o świat toczyłyby się zatem – na odpowiednio abstrakcyjnym poziomie – między profesorami filozofii... Podobne przekonanie wyraża Heidegger w *Samoświadomości 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 polityce.

Patrząc z perspektywy przełomu wieków, rację moim zdaniem miał natomiast Michel Foucault, zauważając w jednym z wywiadów, iż wyjątkowo destrukcyjnym nawykiem nowożytnej myśli jest tendencja do ujmowania chwili obecnej jako chwili „przesilenia dziejów”: „Trzeba przypuszczać mieć dużo pokory, aby przyznać, że czas własnego życia nie jest

czasem jedynym, nie jest podstawowym, rewolucyjnym momentem dziejów, w którym wszystko się zaczyna...” I Hegel, i Kojève (i Heidegger) zdali sobie w pewnym momencie z tego sprawę – Hegel przestał być „młodym Heglem” i stał się bardziej 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 nietscheanizm następnego pokolenia filozofów francuskich. Bez Hegla Kojève'a trudno zrozumieć radykalne wybory dokonywane przez kolejne pokolenie „nietscheanistów”, zwanych szerzej postmodernistami czy ponowoczesnymi.²⁰ Przejdźmy więc teraz na moment do owych „nietscheanistów” i ich rodzącego się tekstualizmu.

4.

Pokolenie Foucaulta i Derridy, Deleuze'a i Klossowskiego uważa, że między Heglem i Nietzschem nie ma kompromisu. Jest to jednak wciąż powojenny Hegel francuski i na nowo odczytywany we Francji Nietzsche, dwa metakonstrukty, potrzebne zwłaszcza owemu drugiemu pokoleniu, a ostatnio wręcz trzeciemu, do ustalenia swoich relacji z poprzednikami. Trochę racji ma Vincent Descombes, kiedy powiada w swojej krótkiej historii powojennej myśli francuskiej (*To samo i inne*), że oto zmienił się w latach sześćdziesiątych znak stawiany przy Heglu i przy Nietzsche: tam, gdzie był minus, pojawił się plus, i odwrotnie.²¹ Można przyjąć wiele równoległych interpretacji heglowsko-nietscheańskiego przełomu, jaki dokonał się w myśli francuskiej w latach sześćdziesiątych za sprawą wymienianych tu przed chwilą postaci. Prawdą jest, że w latach pięćdziesiątych Nietzsche stanowił niezwykle rzadko poruszany margines francuskiej filozofii (i gdyby nie Bataille czy Blanchot, bardzo mało byłoby o nim słychać). I kiedy czyta się wspomnienia na przykład Michela Foucaulta o tamtym okresie, to okazuje się, że Nietzsche w latach pięćdziesiątych pociągał filozofów przede wszystkim swoją niefilozoficznością czy może bardziej obokfilozoficznością, jak również innością, metodofobią, idiosynkrazją, osobistością tonu, żywością metaforyki, zmiennością stylu, mnogością gatunków oraz, mówiąc bardziej filozoficznie, krytyką myślenia opozycyjnego (binarnego), eksponowaniem roli stylu w

dyskursie filozoficznym, podkreśleniem perspektywizmu, możliwościami sądenia pod nieobecność kryteriów etc. etc.

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

5.

Filozofowie, od samych swoich greckich początków, otoczeni byli specyficzną aurą. Wielcy filozofowie otoczeni byli wielką i specyficzną aurą, aurą niemal religijną czy mistyczną, aurą moralną, którą wysłedzić można wstecz aż do etosu Sokratesa i filozofii. W filozofii bowiem nie tylko liczyły się propagowane twierdzenia i idee; liczyła się również postać samego filozofa, który

ne (jeśli pominąć, rzecz jasna, filozofię pozytywistyczną, neopozytywistyczną, fenomenologię, której stawianiu takich pytań przeszkadzały pretensje do obiektywności i naukowości, wyrażane skrótowo przez Husserla w tytułowym ideale *Philosophie als strenge Wissenschaft*). Ta specyficzna aura w największym stopniu otaczała właśnie „wielkich filozofów”, klasyków. Wiek dwudziesty był (pozwolę sobie użyć czasu przeszłego) wiekiem niezwykle traumatycznym i bolesnym; wymagał ciągłych wyborów między skrajnymi możliwościami politycznymi i społecznymi, między przeciwnymi obozami, zwalczającymi się, jakby to ujął Kojève, „na śmierć i życie”. Był zarazem wiekiem zdominowanym przez politykę i wielkie spory ideologiczne. Filozofia, chcąc nie chcąc, została w owe wielkie spory wciągnięta, zwłaszcza po wybuchu rewolucji rosyjskiej. Ideologiczne ciśnienie rodziło konieczność pisania (i decydowania) o tym, „dlaczego jestem/nie jestem komunistą, marksistą, narodowym socjalistą” bądź dlaczego nie chcę mieć nic wspólnego z imperializmem, rasizmem, nacjonalizmem, kolonializmem; na porządku dziennym filozofii i filozofów stawały pytania o burżuazję i proletariat, władzę dla mas i dyktaturę, wolność w Trzecim Świecie, „humanizm i terror”, uzasadnioną przemoc rewolucyjną i nie uzasadnioną przemoc imperialistyczną itd. Od wybuchu rewolucji 1917 roku francuscy intelektualiści wpatrywali się w Rosję – to tam były prawdziwe zadania, prawdziwe, realne, bezpośrednie zaangażowanie w realizację marzeń o stworzeniu nowego człowieka, nowego ładu społecznego, wręcz nowej religii... Francuski intelektualista, w tym często również francuski filozof, był człowiekiem sprawiedliwym w czasach sprawy Dreyfusa, walecznym awanturnikiem w Hiszpanii w latach trzydziestych, bojownikiem „Résistance” w la-

Przypominam 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); było winne jak pewnie w żadnym innym wieku, bowiem nie rozgrywało się, bo rozgrywać się nie mogło, w spokojnej atmosferze uczonych dysput. Humanistyka stała się na wiele dziesięcioleci polem bitwy, przyjmując często bitwy reguły, bitwy zwyczaje i konsekwencje. (Nieprzypadkowo nawiązując tu do tego, co Michel Foucault nazwał „politycznym modelem polemiki”: „Polemika definiuje przymerza, rekrutuje zwolenników, jednoczy interesy czy opinie, reprezentuje jakąś partię; ustanawia przeciwną stronę jako wroga, społecznika przeciwstawnych interesów, z którym trzeba walczyć do chwili, w której wróg ów zostanie pokonany i albo się podda, albo zniknie”²⁴). Wiek dwudziesty dla filozofii był czasem niezwykle wymagającym. Liczyła się miejsce filozofa w społeczeństwie, liczyła się moralna aura wokół jego osoby.

6.

Chciałbym przytoczyć w tym miejscu jeszcze raz pewną wypowiedź Krzysztofa Pomiana, który powiada, rozważając relacje między filozofią i polityką, iż „sprawa stosunku filozofii do polityki stała się dla filozofii sprawą zasadniczą, zwłaszcza że zorganizowane masowe ruchy polityczne takie, jak komunizm, faszyzm czy nazizm, apelowały do filozofów: ‘przyjdźcie do nas, a będziecie mogli przekuć waszą myśl w czyn’ (...). Chodzi również o być albo nie być filozofii, o jej autonomię wobec polityki, o to, czy filozofowie są od tego, żeby zmieniać świat, czy od tego, żeby ten świat rozumieć, wiedząc, że te dwie czynności prawdopodobnie pozostają ze sobą w stosunku wzajemnego wykluczania się. Jak się świat zmienia, to się rozumieć przestaje.”²⁵ Jest w tej wypowiedzi bardzo mi bliska optyka, i kiedy proponuję przeciwstawienie tekstualistów i wspólnotowców, nietzscheanistów i heglistów oraz przywołuję odpowiadające im liczne opozycje istniejące w kulturze francuskiej, pytam zarazem o nieznaną przyszłość tego zawołania: „przyjdźcie do nas, a będziecie mogli przekuć waszą myśl w czyn”. Spojrzenie wstecz na powojenną kulturę intelektualną Francji daje szansę na dostrzeżenie wyostzonych konturów owych spierających się ze sobą opozycyjnych i antagonistycznych autowizerunków. Uprawianie filozofii w tamtym miejscu i w tamtym czasie wymagało przyjęcia pewnej definicji siebie: napięcia towarzyszące takim wyborom widać we wszystkich prezentowanych dyskusjach. Da-

Grzegorz Stachańczyk, z cyklu •Drzewa żywota• 1993, papier, technika mieszana



wreszcie, po licznych perypetiach, stał się przedmiotem swoistej (intelektualnej) czci. Filozof w pewnym momencie stał się nie tylko postacią głoszącą mniej czy bardziej ogólne tezy filozoficzne – ale stał się zarazem świeckim wzorem i świeckim autorytetem w dziedzinie moralności i kultury.²² Pytania o filozofa i pytania o to, „jak powinno się żyć”, były ze sobą zawsze ściśle związa-

tach czterdziestych, stalinistą w pięćdziesiątych, maoistą w sześćdziesiątych.²³ Można by się zastanowić, czy przypadkiem u niektórych dzisiejszych myślicieli końcowym etapem tej skomplikowanej i kilkukoleniowej trajektorii nie jest dzisiaj – zwłaszcza w USA – postać zaangażowanego dekonstruktywisty, foucaultysty, „nowego historycyisty” czy feministy?

leko wciąż do uspokojenia sytuacji – jest może trochę tak, jak François Furet napisał o historyku Rewolucji Francuskiej: „Musi się określić. Zanim przystąpi do pracy, musi powiedzieć, z jakich pozycji zabiera głos, co myśli, czego szuka.”²⁶

Warto zatem, jak sądzę, tropić wiarę w nieograniczone możliwości kultury (zwłaszcza i szczególnie filozofii i literatury) w rewolucjonizowaniu świata społecznego i politycznego; naiwność, iż można wpływać na wielkie dziejowe kataklizmy – wojny, przewroty, rewolucje – tak samo gładko, jak gładko formuje się opinie w kwestiach tejże kultury (filozofii, literatury). Warto wskazywać również na utratę wrażliwości, tego swoiście ludzkiego pierwiastka, tradycyjnie przypisywanego literatom i filozofom, która to utrata pozwalała pisać w oderwaniu od świata, pozwalała poświęcać jedne dobra na rzecz dóbr rzekomo wyższych i dostrzegać niektóre fragmenty rzeczywistości, a innych nie widzieć. Ta wiara, ta naiwność i ten brak wrażliwości bierze się z przecenienia swojej roli i roli swojej dyscypliny, swojej profesji. Trudno w dominującej retoryce kryzysu grożącego zerwaniem „ciągłości europejskiej cywilizacji”²⁷ stanąć obok, nie podjąć wyzwania, nie stracić głowy czy nie dać się „ogłupić” (jak napisał Philippe Lacoue-Labarthe o lewicowych intelektualistach²⁸). Przypomnieć wypada mądre słowa Hansa Slugi z książki o Heideggerze, filozofii i polityce; krytyka postawy niemieckich filozofów w 1933 roku przyjmuje tam taką oto postać: „Filozofowie, którzy się tak mocno zaangażowali, nigdy nie pytali (przynajmniej nie pytali w sposób wystarczająco poważny), jak powinni się zachować w tym ‘decydującym’ momencie. Chcieli być duchowymi przywódcami i nigdy nie zastanawiali się nad tym, czy jest to dobra droga. (...) Naiwnie zakładali, że ich najbardziej pożyteczny wkład polegać ma na pomocy w przyspieszeniu politycznej rewolucji.”²⁹

7.

Przechodząc do konkluzji moich wywodów: radykalne opowiedzenie się po stronie któregoś 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 autowizerunki owe będą istnieć zawsze i zawsze, mam nadzieję, będą się ze sobą gwałtownie spierać, przyjmując mniej czy bardziej skrajne formy. Ich równoległa obecność jest żywotna dla kultury

i niezbędna dla filozofii zorientowanej społecznie i politycznie. Zanik któregośkolwiek ze skrajnych modeli pociągałby za sobą, jak sądzę, zubożenie istotnego fragmentu myśli filozoficznej. Pytania fundamentalne nigdy nie znajdują prostych i jednoznacznych odpowiedzi. Otóż wydaje mi się, że to właśnie ze ścierania się ze sobą obydwu autowizerunków – jakkolwiek byśmy je tu nazywali: nietzscheańskiego i heglowskiego, tekstualnego i wspólnotowego, solidarnościowego i autokreacyjnego – i z toczonych między nimi potyczek rodzą się konieczne w filo-

cyduje o tym, jakie weźmie na siebie zobowiązania w obliczu swoich minionych przygód z nowoczesnością (najciemniejsze strony tych przygód pokazują nam Michel Foucault i Zygmunt Bauman). Do prawdy 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

Grzegorz Stachańczyk • Ułożenie świata w zaświatach • 1990, płótno, olej, akryl, instalacja



zologii napięcia. Moja odpowiedź przypomina odpowiedź, jakiej udzieliłbym w sporze o miejsce filozofii (i filozofii ponowoczesnej) między nauką a literaturą: paradoksalnie, oddalając się od modelu nauki, a zbliżając się do modelu literatury, filozofia ponowoczesna ma szansę stać się – już się gdzieś tam staje – moralistyką. Odwrót od nauki i związanego z nią ślęczenia epistemologicznego w filozofii czy „prawodawczego” w etyce, paradoksalnie, otwiera przed częścią filozofii zupełnie nieznaną dotąd możliwość, sytuując ją, przynajmniej potencjalnie, bliżej jednostki i bliżej wspólnoty. Filozofia sama zde-

konceptji filozofii, ich ciągłe wzajemne ścieranie się i zmaganie. Przewaga któregośkolwiek modelu byłaby niezdrowa, a dla dyscypliny być może wprost, na dłuższą metę, zabójcza.³⁰

Na podobnej zasadzie radykalna przewaga jednego z prezentowanych tu autowizerunków filozofa w kulturze byłaby fatalną próbą rozwiązania rodzących się napięć. Są to, przypomnijmy jeszcze raz, autowizerunki polityczne i społeczne. Wielu filozofii i wielu filozofów wręcz w ogóle nie obejmuje – jednak dla mnie jest on tutaj ważny, bowiem pytam o uwikłania filozofa w **politykę**. Filozof to homo politi-

cus – zanurzony w politykę nie jako obywatel, lecz jako filozof właśnie. Zajmuję się tu stosunkowo wąskim fragmentem działalności filozoficznej, chociaż posiada ów fragment podstawowe konsekwencje praktyczne, etyczne i polityczne. To właśnie w tych sprawach pojawia się największej emocji, padają najostrzejsze określenia i najcięższe zarzuty, bowiem to one pozostają w bezpośrednim styku ze sferą obywatelskości; dlatego poniekąd w tle rozważanej tu postaci filozofa tkwi wciąż postać intelektualisty, bo w XX wieku to właśnie on przede wszystkim rozpatrywał analizowane tu kwestie.

Pytania o relacje filozofa z polis są pytaniami filozofów uważających dziedzictwo francuskiej „sprawy Dreyfusa” za swoje, uznających za swoje tradycyjne brzemie intelektualistów – bądź pytaniami tych, którzy pragną pozostawać wobec owego dziedzictwa w opozycji. Ale już nie są to pytania tych, którzy pozostają wobec niego obojętni. Francja stanowi świetny obiekt analiz, bo to właśnie tu pojawiała się w XX wieku najwięcej filozofów traktujących z najwyższą powagą polityczne konsekwencje działań filozoficznych. Rozważane problemy występują we Francji w najostrzejszej formie, ale można by je pokazać również gdzie indziej. Pytania o powinności i zobowiązania, zadania i obligacje filozofa w dzisiejszej kulturze są aktualne wszędzie tam, gdzie ostateczna odpowiedź jeszcze nie padła. W momencie, w którym stanie się jasne, „po co” jest filozof w kulturze i jaka jest jego dzisiejsza „rola”, gdy ustalona zostanie lista obowiązkowych pytań, na które będzie musiał odpowiadać społeczeństwu, jego miejsce w historii stanie się miejscem specjalisty: oczywiście, specjaliści „od idei”, ale jednak tylko specjaliści. Na tej samej zasadzie nie wspieram rozwiązania, w ramach którego filozof to (tylko) czytelnik dawnych i współczesnych „tekstów filozoficznych”, bowiem widzę zagrożenia płynące z jego wąskiej, (wewnątrz)tekstualnej specjalizacji. Jeszcze bardziej zdecydowanie oponuję jednak przeciwko ściśle nowoczesnej, mesjanistycznej, posłanniczej, profetycznej czy zbawczej roli filozofa w kulturze. Gdyby odwołać się do najważniejszych w tym tekście nazwisk, stanąłbym po stronie – francuskiego – Nietzschego, a nie – francuskiego – Hegla.

Chociaż prezentowane tu refleksje pokazują na przykładzie Francji ustępowanie filozoficznego myślenia stawiającego sobie za cel rewolucyjne zmienianie świata, ów ruch nie jest ani do końca przesądzony, ani nieodwracalny. Podobnie rosnąca akceptacja myślenia zrzucającego z siebie

ciążący gorset społecznych zobowiązań nie musi być tendencją trwałą. Jak pisał wiele lat temu Leszek Kołakowski w *Obecności mitu*: „Los kultury jest epopeją wspaniałą przez swoją chwiejność”.³¹ Historia, wbrew Kojève’owi czy Francisowi Fukuyamie, bynajmniej się nie kończy, a tym samym nie kończą się przygody filozofii z historią i polityką.

PRZYPISY

1. Opozycję tę rozwijam szerzej w książce *Dylematy tożsamości. Wokół autowizerunku filozofa w powojennej myśli francuskiej*. Poznań 1999.
2. Alexandre Kojève: *Hegel, Marx et le christianisme*, „Critique” 1946, nr 3-4, s. 366, podkreśl. moje – M.K. Fragment ten przypominał Vincent Descombes w swojej historii powojennej myśli francuskiej, niedawno przetłóżonej na polski (*To samo i inne*. Przeł. B. Banasiak i K. Matuszewski. Warszawa 1996).
3. Zob. szerzej mój tekst *Kant – Nietzsche – Foucault. Rzecz o dawaniu przykładu w filozofii*. W: „Nie pytajcie mnie, kim jestem...” *Michel Foucault dzisiaj*. Red. M. Kwiek. Poznań 1998.
4. Zob. zwłaszcza Zygmunt Bauman: *Life in Fragments. Essays in Postmodern Morality*. Oxford 1995.
5. Allan Bloom: *Umysł zamknięty*. Przeł. T. Bieroń. Poznań 1997, s. 176-177.
6. Zob. *The New Nietzsche, Contemporary Styles of Interpretation*. New York 1977.
7. Krzysztof Pomian: *Heidegger i wartości burżuazyjne*. W: *Heidegger dzisiaj*. Red. P. Marciszuk, C. Wodziński. T. 1(4)/1990, s. 471.
8. Ewa Nowak-Juchacz: *Hegel Alexandra Kojève’a, czyli o filozoficznym jakobinizmie*. Poznań 1999, s. 63.
9. Zob. Emil Cioran: *Historia i utopia*. Przeł. M. Bieńczyk. Warszawa 1997.
10. Zob. poszczególne, poświęcone im rozdziały rozdziałów w mojej książce *Dylematy tożsamości. Wokół autowizerunku filozofa w powojennej myśli francuskiej*, dz. cyt.
11. Pytania o „pracę” filozofa (inspirowane Heglem) były kluczowe w powojennych dyskusjach na temat jego miejsca w kulturze i społeczeństwie. Warto w tym kontekście prześledzić spory, jakie toczyli ze sobą Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Georges Bataille, Maurice Blanchot, Roland Barthes, a później Pierre Klossowski i Gilles Deleuze. Szczególnie ciekawe są rozważania Blanchota z tekstu *Literatura i prawo do śmierci (Wokół Kafki)*. Przeł. K. Kocjan. Warszawa 1996) oraz Bataille’a z *Lettre a René Char sur les incompatibilités de l’écrivain (Oeuvres complètes, vol. 12, Articles II, 1950-1961)*, Paris 1988, s. 25, zwłaszcza w kontekście Sartre’owskiego pytania: „Czym jest literatura?”
12. „Historia” i „poznanie” to tytułowe problemy doskonalej książki Michaela S. Rotha poświęconej przyswajaniu Hegla przez Francuzów przed i po drugiej wojnie światowej: *Knowing and History. Appropriations of Hegel in Twentieth-Century France*. Ithaca 1988.
13. M. Foucault: *Theatrum Philosophicum*. W: *Dits et écrits, 1954-1988*, sous la direction de Daniel Defert et François Ewald. Paris 1994. T. 2, s. 91.
14. Jean-Michel Besnier: *La politique de l’impossible. L’intellectuel entre révolte et engagement*. Paris 1988, s. 41.
15. G. Deleuze: *Nietzsche i filozofia*. Przeł. B. Banasiak. Warszawa 1993, s. 154 i nast.
16. Zob. M.S. Rorth: *Knowing and History*, dz. cyt., s. 97.
17. Zob. mój tekst: *Bataille – między Heglem a Nietzschem? „Opcje”* 1997, nr 4.
18. Zob. E. Husserl: *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*. Przeł. J. Sidorek. Warszawa 1993, s. 51 i nast.
19. I. Berlin: *Dwie koncepcje wolności*. W zbiorze: *Dwie koncepcje wolności*. Przeł. D. Grinberg. Warszawa 1991, s. 109-110.
20. Warto tu odwołać się do myśli wyrażonej przez Descombesa: „Otóż wielką sprawą jakiegoś pokolenia jest uregulowanie długu zaciągniętego u pokolenia poprzedniego. ‘Ojcowie jedli niedojrzałe winogrona, synowie mają zepsute zęby’. Ażeby więc ustalić, czym jest dla nas owo ‘dzisiaj’, należy wziąć pod uwagę dwa pokolenia: pokolenie terażniejsze, to, które jawi się jako aktywne, ale też i to, które je bezpośrednio poprzedzało” (*To samo i inne*, dz. cyt., s. 9).
21. Tamże, s. 19.
22. Tak, jak kresli tę ewolucję np. Richard Rorty (*Konsekwencje pragmatyzmu*. Przeł. C. Karkowski. Warszawa 1998) oraz *Filozofia a zwierciadło natury*. Przeł. M. Szczubińska. Warszawa 1994).
23. Zob. Bernard-Henri Lévy: *Les Aventures de la liberté. Une histoire subjective des intellectuels*. Paris 1991.
24. M. Foucault: *Polémique, politique et problématisations*. W: *Dits et écrits*. T. 4, dz. cyt., s. 592.
25. K. Pomian: *Heidegger i wartości burżuazyjne*, dz. cyt., s. 471.
26. F. Furet: *Prawdziwy koniec Rewolucji Francuskiej*. Przeł. B. Janicka. Kraków 1994, s. 7.
27. P. de Man: „Le Soir” 16.03.1942. W: *Paul de Man, Wartime Journalism 1939-1943*. Red. W. Hamacher, N. Hertz i T. Keenan. Lincoln 1988, s. 207.
28. P. Lacoue-Labarthe: *Heidegger, Art and Politics. The Fiction of the Political*. Przeł. Ch. Turner. Oxford 1990.
29. Hans Sluga: *Heidegger’s Crisis. Philosophy and Politics in Nazi Germany*. Cambridge. MA: Harvard UP, s. 255.
30. Zob. szerzej mój tekst: *Filozofia a nauka i literatura w ponowoczesności, „Principia”* T. XXI-XXII. Kraków 1998.
31. Leszek Kołakowski: *Obecność mitu*. Wrocław 1994, s. 151.

OPCJE



W numerze: Dariusz Bitner
ŁAP MNIE • Przemysław Czapliński
MAPA, CÓRKA NOSTALGII • Dariusz
Nowacki SCYZORYKIEM W MAPĘ •
Piotr Zawojski JARON LANIER
• **POZA TEATREM** • Jolanta
Ciesielska POD DRZEWEM ŻYCIA •
Marek Kwiek O AUTOWIZERUNKU
FILOZOFA • Dodatek *KURSYWA*

SPIS TREŚCI

PROZA

Dariusz Bitner
ŁAP MNIE 2

LITERATURA

Przemysław Czapliński
MAPA, CÓRKA NOSTALGII 7

Dariusz Nowacki
SCYZORYKIEM W MAPE 15

RECENZJE

Hannibal Lektor, Renata Jochymek,
Hanna Ratuszna, Karol Maliszewski,
Magdalena Kokoszka 72

FILM

LUBIĘ PROWOKOWAĆ, NIE ZNOSZĘ MANIPULACJI
Z *Mariolą Brillowską* rozmawia Bogusław Zmudziński 19

MÓWI JARON LANIER 22

Wybór i przekład: Piotr Zawojski

Piotr Zawojski

JARON LANIER

Szkic do (wirtualnego) portretu 27

RECENZJE

Łacek Korusiewicz, Agnieszka Cwikel,
Radosław Kotapka, Piotr Zawojski 86

POZA TEATREM

Tomasz Kubikowski
ZACHOWANIE (SIĘ) 34

Krzysztof Moraczewski

TEATR EGZYSTENCJI 38

Beata Popczyk

MIĘDZY OBSERWACJĄ A KREACJĄ

O aktywności widza we współczesnych widowiskach 41

TEATR

RECENZJE

Monika Żółkoś, Jarosław Jordan, Magda Hasiuk,
Marzenna Wiśniewska, Artur Duda 80

PLASTYKA

Jolanta Ciesielska
POD DRZEWEM ŻYCIA 46

RECENZJE

Magdalena Rabizo-Birek, Katarzyna Młynarczyk 96

NOTY

(RM), Marta Romanowska 99

MUZYKA POWAŻNA

Maciej Jabłoński
AKTOR W TEATRZE OPEROWYM 52

RECENZJE

Magdalena Dziadek 76

Walentyna Węgrzyn, Władysław Malinowski,
Jagna Dankowska, Magdalena Dziadek 91

SOCJOLOGIA/FILOZOFIA

Marek Kwiek
O AUTOWIZERUNKU FILOZOFA
Między tekstem a wspólnotą 60

Łukasz Zwoliński

PRZECIW TOTALITARYZMOM

Rzecz o Andrzeju Bobkowskim 68

RECENZJE

Piotr Wróblewski, Bartosz Korzeniewski 77

POEZJA

R.S. Thomas
WIERSZE 30

Przeł. Andrzej Szuba

Jolanta Stefko
WIERSZE 32

Piotr Smolak
WIERSZE 45

KURSYWA

Dodatek

RADA PROGRAMOWA:

Kazimierz KUTZ,
Lech MAJEWSKI,
Jerzy NOWOSIELSKI,
Antoni WIT,
Zdzisław ŻYGULSKI jun.

OPCJE

DWUMIESIĘCZNIK KULTURALNY

Wydawca:

Gómośląskie Centrum Kultury w Katowicach, Pl. Sejmu Śląskiego 2.
Dyrektor: Tomasz Janikowski
Z-ca Dyrektora: Wojciech Skwira.

OPCJE – dwumiesięcznik kulturalny

Nr 4 (33), sierpień 2000

Redakcja: Konrad C. Kęder (redaktor naczelny), Alina Świeściak (sekretarz redakcji), Roman Maciuszkiewicz (opracowanie graficzne, dział plastyki).

Redaktorzy: Agata Adamiecka, Magdalena Dziadek (dział muzyki), Krzysztof Łęcki (dział nauki), Dariusz Nowacki (dział literatury), Violetta Sajkiewicz, Piotr Zawojski (dział film/media).

Współpracują: Robert Borkowski, Magdalena Jordan, Bogusław Karpowicz, Radosław Kotapka, Barbara Kita, Danuta Kurdziel, Roman Lewandowski, Marta Michalska-Gzik, Grzegorz Mucha, Beata Nowacka, Jarosław Nowosad, Joanna Ostrowska, Anita Skwara, Stefan Szymutko, Mirosław Tyl, Juliusz Tysza.

Korekta: Magdalena Jordan.

Redaktor prowadzący numeru: Agata Adamiecka.

Numer zamknięto 31 sierpnia 2000 r.

Adres redakcji: 40-032 Katowice, Pl. Sejmu Śląskiego 2, II piętro, p. 207.

Tel./fax +48 (32) 255 38 06, 255 43 69, w. 118.

e-mail: gckopcje@free.ngo.pl oraz opcje@gck.org.pl.

www: <http://www.gck.org.pl/gck/opcje.htm> oraz <http://free.ngo.pl/gckopcje>

Przygotowanie offsetowe i druk: Biuro Usług Informatycznych i Poligraficznych „EWITAR” 41-412 Mysłowice, ul. ks. J. Nygi 1a/17, tel. 0 602 244448.

Tekstów nie zamówionych nie odsyłamy, zastrzegamy sobie prawo do skrótów i zmian.

Warunki prenumeraty:

Cena rocznej prenumeraty dwumiesięcznika „Opcje” wynosi 35 zł.

Prosimy o wpłaty na konto Gómośląskiego Centrum Kultury:

Bank Śląski VII O/ Katowice 10501214-0702162207 z dopiskiem: „OPCJE”.

Redakcja przyjmuje reklamy na okładkę oraz do wnętrza numeru.

„Opcje” są do nabycia w kioskach „Ruch”-u w całym kraju, w sieci „EMPIK”-ów oraz w wybranych księgarniach.

Numery archiwalne można nabyć w redakcji oraz w „Księgarni Marzeń”, Katowice, Pl. Wolności 14.

Cena: 8 zł

ISSN 1230-9982

Nr indeksu 323306