

Damian Leszczyński

Podmiot, historia, krytyka
Uwagi o filozofii Alaina Renauta

Urodzony w 1948 roku Alain Renaut, uchodzący za jednego z najważniejszych współczesnych myślicieli francuskich, jest autorem wielu książek, którym wspólna jest „niemodernistyczna” krytyka postmodernizmu oraz refleksja nad filozoficznym statusem podmiotu i miejscem człowieka we współczesnym społeczeństwie demokratycznym. Jego wieloletnia współpraca z Lucem Ferrym zaowocowała tłumaczeniami klasycznych dzieł filozoficznych (m.in. Kanta, Fichtego, Schellinga, Cassirera, Adorna) oraz wspólnymi pracami, takimi jak *Des droits de l'homme à l'idée républicaine* (III tom *Philosophie politique*), *Système et critique*, *La Pensée 68*, *Heidegger et les modernes*. Sam Renaut opublikował ponadto poświęcony Fichtemu *Le système du droit*, oraz *Philosophie du droit*, *L'ère de l'individu*, *Sartre le dernier philosophe*, *Les Révolutions de l'Université*, *L'individu: réflexions sur la philosophie du sujet*, *Kant aujourd'hui* oraz, całkiem niedawno, wraz z Sylvie Mesure, *Alter Ego. Les paradoxes de l'identité démocratique*. Mimo tak znaczącego dorobku Renaut pozostaje w Polsce filozofem prawie nieznanym. Być może wynika to stąd, że cały czas jeszcze nadrabiamy zaległości w dziedzinie tłumaczeń tekstów filozoficznych, w związku z czym najpełniej reprezentowana jest u nas dziś myśl francuska lat sześćdziesiątych (w ostatnim czasie ukazały się takie choćby przeboje tamtego okresu, jak *Narodziny kliniki Foucaulta*, *Różnica i powtórzenie Deleuze'a* czy *O gramatologii Derridy*), myśl, z którą Renaut akurat dość ostro polemizuje. Nasza terażniejszość filozoficzna, w dużej mierze ukształtowana przez rynek przekładów, w jego pismach jawi się już jako przeszłość: jako filozof Renaut krytykuje ją, jako zaś historyk filozofii stara się ukazać jej źródła i konsekwencje.

Alain Renaut należy do filozofów, których można określić mianem post-postmodernistów, a zatem tych, którzy dyskutując z ogólnie pojętą myślą postmodernistyczną i nieraz podważając jej podstawowe przekonania, nie przemawiają ze stanowiska modernizmu, lecz, jak stwierdza sam Renaut, podejmują walkę z pełną świadomością przebytej drogi i niemożności prostego „powrotu” do utraconych wartości. Zakwestionowana zostaje w ten sposób jedna z fundamentalnych idei postmodernizmu, choć wyjątkowo rzadko wyrażana przezeń wprost: przekonanie, iż postmodernizm jest ostatecznym sposobem rozwiązania wszelkich problemów, nie tylko filozoficznych, ale problemów szeroko rozumianej kultury i nauki. Przekonanie owo, wyrażające się w zapowiedziach „końca wielkich narracji”, postulatach konieczności przyjęcia wielu równoprawnych „gier językowych”, z których żadna nie może rościć sobie prawa do prawdy, jest kolejną wersją mitu o kresie dziejów, powtarzanego w coraz to nowej postaci przez następujące po sobie pokolenia. O tym, iż jest to tylko mit, Renaut wie doskonale i dlatego jego dyskusja z postmodernizmem jest faktycznie dyskusją z przeszłością filozofii, przeszłością, której absolutnie nie odrzuca się w całości, ale której nie ma powodu uważać za najwyższy i niemożliwy do przekroczenia etap w dziejach myśli.

Chodzi zatem o to, by skonfrontować postmodernizm jako pewien prąd myślowy, jeden z wielu, z innymi prądami, a przede wszystkim, będąc świadomym jego słabości i prowadzących go w ślepe uliczki antynomii, spróbować rozwiązać problemy, z którymi się zmagał, w sposób nowy, nie odrzucając wszakże lekcji przeszłości. I właśnie ten stosunek do przeszłości, przeszłości filozoficznej, umiejętność dostrzeżenia jej zróżnicowania, a co za tym idzie, odejście od łatwych schematów interpretacyjnych, pozwalających za jednym zamachem odrzucać wszystko, co było, jedynie po to, by zdemaskować kolejny skryty w naszym myśleniu „centryzm” lub „-izm” – to właśnie stanowi o oryginalności pracy Renauta. Być może ktoś rozmiłowany w klasykach powie: to przecież normalne, cóż w tym nowatorskiego? Niewątpliwie, odpowiemy, to rzecz niemalże oczywista, jednakże coraz rzadsza i coraz trudniej dochodząca do głosu, szczególnie w czasach, gdy tekst, aby został zauważony, przypominać musi rewolucyjny manifest. Niewiele było okresów w dziejach, kiedy tak często pisano na nowo historię.

Wśród wielu zagadnień, jakie znajdujemy w pismach Renauta, z pewnością dwa uznać można za podstawowe: po pierwsze, refleksję nad źródłami oraz charakterem owej postawy filozoficznej (czy, ogólniej, intelektualnej), którą zwie „myślą 68” i, po drugie, możliwość ugruntowania nowego humanizmu pozbawionego metafizycznych i teologicznych roszczeń. Dwa tematy wiodące, dwa zjawiska powiązane w taki sposób, iż analiza pierwszego czyni koniecznym próbę realizacji drugiego. Diagnoza orzekająca chorobę, a zaraz za nią próba znalezienia lekarstwa. Z pewnością nie dostrzegamy tu nic ponad to, co od dawna właściwe było członkom *republique des lettres*: jest źle, panowie, czas z tym skończyć, zróbmy coś, żeby było lepiej. I w tym sensie można by stwierdzić, że Renaut nie sytuje się daleko od swoich intelektualnych przeciwników: każda z krytykowanych przezeń koncepcji, nazwijmy je raz jeszcze ogólnie i dla wygody postmodernistycznymi, *de facto* nie miała niczego innego na celu. Jest źle, zróbmy tak, żeby było lepiej. Problem, a zarazem to, co zdecydowanie różni Renauta od jego oponentów, leży w obszarze poszukiwań możliwego i zalecanego „lepszego wyjścia”. Nie mówi on bowiem: „wszystko, co było dotąd, było złe, trzeba sięgnąć po coś lepszego, odrzucając mity przeszłości”, lecz twierdzi raczej, że to właśnie przeszłość filozofii, właśnie dzięki swemu bogactwu i różnorodności, pozwala nam, po pierwsze, uniknąć myślenia o terażniejszości w kategoriach konieczności historycznej, a co za tym idzie, nie podporządkowywać się biernie temu, co właśnie uznane zostało za „dominujący prąd intelektualny”, z drugiej zaś, oferuje bogaty zbiór rozwiązań, które, nie zawsze i nie wszystkie w tej samej mierze, służyć mogą za wsparcie lub inspiracje rozwiązań nowych. Oczywiście nie chodzi tu o żaden wariant myśli o wiecznym powrocie: aberracje nie powracają z cykliczną regularnością, która dawałaby nam prawo stosować za każdym razem te same środki naprawcze. Nie powinniśmy nadmiernie ufać analogiom. Przeszłość jest interesująca – napisze Renaut – dlatego, że możemy postawić jej nasze, „współczesne” pytania. Dzięki temu właśnie zetknięciu terażniejszości z przeszłością ma szansę zrodzić się nowa myśl.

Mówiłem o dwóch tematach wiodących w myśli Renauta. Pierwszy – analiza i krytyka filozoficznego „pokolenia 68” – pozwala go dość łatwo zlokalizować na politycznej mapie filozofii. Daleko od oflagowanych radykałów, nieobecny na sabatach bojowników i aktywistów, zabiera głos bez owej demaskatorskiej i oskarżycielskiej pasji, która zawładnęła dziś częścią „nauk społecznych”; znajdujemy go w sąsiedztwie tych, którzy ze sceptycyzmem spoglądają zarówno na socjalistyczne państwo opiekuńcze, jak i na skrajny libertarianizm, mając pełną świadomość, iż społeczne rewolucje przeprowadzane na papierze przez, jak powiedział Erich Voegelin, „małych parakletów”, „którzy w dobrej wierze krytyczną wiedzę zastąpili swymi przekonaniem”, kiedy zostają zrealizowane, okazują się ostatecznie – odwołajmy się teraz do słów Leszka Kołakowskiego – „farsową stroną ludzkiej niedoli”. Tocqueville, Raymond Aron, Leo Strauss, Alain Bloom, Leszek Kołakowski, ale też Ernest Cassirer i Emmanuel Lévinas – mimo dzielących ich różnic obecni są na horyzoncie tego, co próbuje dokonać Renaut.

Dziwnie może więc zabrzmieć w tym kontekście stwierdzenie samego Renauta, iż napisana przezeń wraz z Lucem Ferrym *La Pensée 68*¹ była książką kwestionującą „aprioryczne zasady pewnego pokolenia intelektualnego”, co dla wielu jego przedstawicieli było równoznaczne z „przewartościowaniem wszystkich ich wartości”. Dwuznaczność i w pewnej mierze również ironia owego, na pierwszy rzut oka rewolucyjnego, zabiegu polegała na tym, iż oto podawano w wątpliwość „aprioryczne zasady” oraz „absolutne wartości” tych koncepcji filozoficznych, które z tryumfem oznajmiały, że zasadom i wartościom w żadnej mierze nie przysługuje powszechność, że są one wypadkową sytuacji społecznej, historycznej, ekonomicznej, kulturowej, płciowej itp., traktując zarazem twierdzenie to – mniej lub bardziej świadomie – właśnie jako zasadę absolutną.² Książka Renauta i Ferry’ego wywołała we Francji spore zamieszanie, jednakże – jak wspominają autorzy – ataki wiązały się zazwyczaj z niezrozumieniem jej właściwego celu.³ Nie cho-

¹ Alain Renaut, Luc Ferry, *La Pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain*, Paris: Gallimard 1988.

² Alain Renaut, *L'ère de l'individu*, Paris: Gallimard 1989, s. 14.

dziło bowiem o odrzucenie szerokiego nurtu filozofii określanej mianem „myśl 68” ani podważenie całego jego dorobku. Renaut i Ferry pragnęli raczej zwrócić uwagę na trzy rzeczy: po pierwsze, zapytali o to, jakie założenia stoją u jej podstaw, jakie są główne schematy rozumowań, refreny, które możemy usłyszeć za każdym razem; po drugie, chodziło o to, by wykazać wpływ, jaki filozofia ta, dokonując destrukcji idei podmiotu oraz kategorii obiektywności, miała na praktyczne działania polityczne; po trzecie wreszcie, biorąc pod uwagę właśnie płaszczyznę polityczną, Renaut i Ferry w jasny sposób pokazali, iż deklaracje teoretyczne stały w zupełnej niezgodzie z postawami praktycznymi i, co więcej, polityczne konsekwencje płynące z pewnych teoretycznych koncepcji były całkowicie odmienne od faktycznej postawy politycznej ich autorów. I, żeby było zabawniej, to nie myśl teoretyczna, lecz praktyka zostaje w tym kontekście oceniona pozytywnie, innymi słowy: „dobrze, że nie robili tak, jak pisali”. Powstała bowiem zadziwiająca sytuacja, w której ci sami ludzie z jednej strony obwieszczali rozpad podmiotu, kres idei podmiotowości, z drugiej zaś walczyli o ludzką godność w imię praw człowieka. Owa antynomia tkwiąca u podstaw szerokiego nurtu myśli współczesnej stanowi również jeden z punktów wyjścia napisanej w 1989 r. *L'ère de l'individu*: „w jaki sposób – pyta we wstępie Renaut – idea podmiotu może jednocześnie ukazywać się jako potencjalne źródło iluzji, ewentualnie niebezpieczeństw, i jako niezaprzeczalna wartość?”⁴.

Wszelako *La Pensée 68*, (podobnie jak wiele innych prac Renauta, również tych pisanych z Ferrym) jest przede wszystkim pracą analityczną, w której pytania krytyczne pojawiają się w zasadzie na marginesie. Konstruując „typ idealny” myśli „pokolenia 68”, autorzy wymieniają jej cztery zasadnicze elementy: tematyka „końca filozofii” podnoszona zarówno przez myślicieli inspirowanych marksizmem, jak też przez uczniów Heideggera; analiza genealogiczna w nietzscheańskim sensie jako podstawowa metoda badawcza (marksizm, freudyzm i nietzscheanizm, a także w pewnej mierze myśl

³ Alain Renaut, Luc Ferry, „Y a-t-il une pensée 68?” (wywiad z Renautem i Ferrym przeprowadzony przez Krzysztofa Pomiana i Alaina Finkielkrauta), *Débat* 1996, 39.

⁴ *L'ère de l'individu*, op. cit., s. 18 n.

posthegłowska); rozpad idei prawdy, co wiąże się z odrzuceniem wszelkiej metafizyki jako ujarzmiającej jednostkę ideologii, i wreszcie, uhistorycznienie wszelkich kategorii (tak w sposób heglowski, jak i nietscheańsko-heideggerowski) oraz odrzucenie jakiegokolwiek uniwersalnego punktu odniesienia.⁵ Te cztery założenia przynoszą dwojakiego rodzaju skutki: stylistyczne, związane z formą przekazu myśli, oraz teoretyczne. W pierwszym wypadku można więc mówić o „kulcie paradoksu i nawet jeśli nie całkowitym odrzuceniu przejrzystości przekazu, to przynajmniej żądaniu jego złożoności” oraz o „poszukiwaniu tego, co marginalne, i o fantazmacie spisku”.⁶ Owe zabiegi retoryczne znane są każdemu, kto kiedykolwiek zetknął się z tekstami takich myślicieli, jak Althusser, Derrida czy Lacan. Komplicacja i nieprecyzyjność wypowiedzi częstokroć zdają się jedyną ich wizą wjazdową do krainy naukowości, jak gdyby istniało niepisane prawo, iż każdy dość nudny i wystarczająco niezrozumiały tekst zyskuje automatycznie rangę głębokiego i wyrafinowanego intelektualnie. Druga rzecz, o czym już była mowa, to destrukcja pojęcia podmiotu oraz odebranie wartości wszystkiemu, co mogłoby uchodzić za „humanizm”, a zatem udowodnienie, iż „humanizm” nie jest niczym więcej jak tylko „metafizyką”, a ta, zgodnie z prawem konieczności dziejowej, już dawno trafiła na śmietnik historii.

Analizy zawarte w *La Pensée 68*, mimo iż ograniczone do kilku nazwisk, były próbą charakterystyki szerokiego i dominującego również dziś sposobu myślenia, którego „pokolenie 68” stanowi modelowy wręcz przykład. Kilka lat później, w *L'ère de l'individu*, Renaut powraca do tego tematu wskazując, iż cztery wspomniane cechy myśli francuskiej lat sześćdziesiątych (temat końca filozofii, genealogia, rozpad idei prawdy i odrzucenie jakiegokolwiek uniwersalnego punktu odniesienia) są jedynie szczególnym wyrazem dominującego nurtu

⁵ *La Pensée 68*, op. cit., ss. 43–51. R. Aron w *La Révolution introuvable* pisze, że „Inteligencja lat sześćdziesiątych miała za boga [...] mieszaninę Lévi-Straussa, Foucaulta, Althussera i Lacana” (Paris: Fayard 1968, s. 136), sam zaś Foucault po latach twierdził, iż chodziło tu o pewien *freudo-strukturalno-marksizm* („Structuralisme et post-structuralisme”, w: *Dits et écrits*, Paris: Gallimard 1994, t. IV, s. 435). Doskonały opis atmosfery intelektualnej roku 1968 daje R. Aron w: *Widz i uczestnik*, przeł. A. Zagajewski, Warszawa: Czytelnik 1992, ss. 245–260.

⁶ *La Pensée 68*, op. cit., ss. 51–53.

myśli współczesnej, którego kontekst wyznaczają dwa zasadnicze tematy: przekonanie o istnieniu pewnych *nieświadomych* przyczyn ludzkiego zachowania oraz założenie skończoności ludzkiej wiedzy i poznania.⁷ O ile to drugie, będąc wyrazem sprzeciwu wobec koncepcji człowieka jako „pana i władcy natury” rozprawia się przede wszystkim z humanizmem jako leżącą u jej podstaw metafizyką, o tyle pierwsze przekonanie zmierza wprost do destrukcji podmiotu, co pociąga za sobą nie tylko teoretyczne, lecz także praktyczne – społeczne i polityczne – skutki. Mechanizm, na jakim opierają się rozmaite koncepcje nieświadomości, jest podobny: oto istnieje poza nami coś, co nas determinuje, a czego poznać ani uchwycić nie sposób. Chodzi tu – jak pisze Renaut – o to, ażeby ukazawszy, iż podmiot nie jest przejrzysty dla samego siebie, odebrać mu jego tożsamość: jakże „ja” może być suwerenem, skoro decyzje przezeń podejmowane faktycznie determinuje pewne nie-ja, które wymyka się naszemu skończonemu poznaniu? Musimy uznać więc za naiwne i przestarzałe mówienie o podmiocie tożsamym ze sobą i zdolnym do samopoznania.

Skutki tego twierdzenia dalece przekraczają obszar rozważań filozoficznych, staje się ono bowiem trwałym elementem całej refleksji nad człowiekiem i społeczeństwem, a jego ślady znajdujemy również w samej rzeczywistości społecznej. Zastosowanie w naukach społecznych schematu, w myśl którego istnieje jakaś zewnętrzna instancja determinująca nawet jeśli nie całe, to przynajmniej przeważającą część ludzkiego zachowania (Renaut wskazywał będzie na powinowactwo tego rozwiązania z Leibnizjańską harmonią przedustawną, Hegłowską „chytrością rozumu” oraz liberalną doktryną „niewidzialnej ręki”) prowadzi do stwierdzenia, iż ludzie nie są świadomi tego, co robią, czy też nie mają wpływu na to, co robią, a w konsekwencji do wykluczenia pojęcia odpowiedzialności. Skutki takiego postawienia sprawy nie ograniczają się do kwestii metod i interpretacji, lecz widoczne są w konkretnych ludzkich zachowaniach i funkcjonowaniu społeczeństwa, o czym pisał Leszek Kołakowski: „Widać w tej powszechnej postawie milczące uznanie i łatwą, a nawet chętną akceptację faktu, iż każdy z nas z osobna nie jest żywym, świadomym podmiotem, lecz biernym narzędziem ano-

⁷ *L'ère de l'individu*, op. cit., s. 14 n.

nimowych sił, bezosobowych i niezależnych jak odległe gwiazdy”. Odpowiedzialność bowiem ściśle wiąże się z podmiotowością: wykluczając jedno, pozbywamy się zarazem drugiego. Bez odpowiedzialności „nie możemy być podmiotami moralnymi – co znaczy, nie możemy być podmiotami w ogóle”, ale też, jeśli nikt z nas nie jest podmiotem, podlegającym sobie *subiectum*, to jakże można żądać od nas odpowiedzialności za własne czyny. Bezpodmiotowość rozgrzesza. Ostatecznie winne jest „anonimowe społeczeństwo”, sytuacja ekonomiczna, władza itd.⁸

Odrzucając pojęcie podmiotowości oraz autonomii jednostek, pozbawiamy je jednocześnie odpowiedzialności za własne czyny, czego negatywne skutki w sferze prawno-etycznej nietrudno dostrzec. „Czymże jest etyka i prawo bez odpowiedzialności?”⁹ – Renaut pokazuje nam rzecz istotną, choć nie zawsze dostrzeganą: rozważania teoretyczne nie są czymś obojętnym. Zwulgaryzowane i podsumowane sloganami mogą wywoływać, częstokroć wbrew intencjom ich autorów, fatalne następstwa. W związku z tym, przywołując R. Boudona, Renaut pyta: czy nie wyjaśnilibyśmy lepiej zdarzeń społecznych, gdybyśmy przyjęli, iż jednostki są świadome i odpowiedzialne za to, co robią, a zatem, że są podmiotami? I ze swej strony dodaje: skończmy z mówieniem o śmierci człowieka i rozpadzie podmiotu i zastanówmy się raczej, w jakich wypadkach interpretować zjawiska społeczne wedle schematu „harmonii przedustawnej”, a kiedy zakładać odpowiedzialność i świadomość badanych jednostek.¹⁰ Śmierć podmiotu, rzędy nieświadomego są składnikami współczesnej mitologii intelektualnej, podobnie jak idee końca wielkich narracji i gier językowych. Są to stereotypy, *idola theatri*, niedostrzegane właśnie przez tych, którzy najgłośniej nawołują do odrzucania stereotypów i pozbycia się uprzedzeń.

Dokonywana przez Renauta krytyka pewnych nurtów współczesnego myślenia połączona jest z próbą znalezienia podstaw teoretycznych dla takiej koncepcji, która pozwoliłaby uchronić pojęcie podmiotowości, a wraz z nim pojęcie odpowiedzialności, biorąc zarazem

⁸ Leszek Kołakowski, „Odpowiedzialność”, w: *Moje słuszne poglądy na wszystko*, Kraków: Znak 1999, s. 205 n.

⁹ *L'ère de l'individu*, op. cit., s. 297.

¹⁰ *Ibid.*, s. 67.

pod uwagę wszystkie problemy, jakie stawiają im idee nieświadomości i skończoności. Drugim tematem przewijającym się przez wszystkie prawie pisma francuskiego filozofa jest właśnie owa próba stworzenia nowej filozofii podmiotu, nowego humanizmu pozbawionego roszczeń metafizycznych, takiej koncepcji subiektywności, która mogłaby stać się wsparciem dla intersubiektywności, filozofii podmiotu, w ramach której będzie można postawić – choć niekoniecznie definitywnie rozwiązać – trzy wielkie kwestie: prawdy, dobra i piękna. Jest to więc problem teoretyczny, którego rozwiązanie jednakże mogłoby mieć wpływ na sferę praktyczną i który ponadto pociąga za sobą inną ważną kwestię: możliwość zaistnienia w czasach, w jakich żyjemy, i z całym bagażem doświadczeń, jaki posiadamy, intersubiektywnej etyki.

Dla Renauta teoretycznym punktem wyjścia będzie filozofia kantowska, nie chodzi jednak w żadnym razie, co wielokroć powtarza, o jakiś „powrót do Kanta” w dosłownym sensie. To, co wydarzyło się w filozofii w ciągu tych dwóch wieków, jakie dzieli nas od publikacji *Krytyki czystego rozumu*, w żaden sposób nie pozwala mechanicznie czerpać z kantowskiego dzieła gotowych rozwiązań. Kant daje nam jedynie ogólne wyobrażenie o tym, jak budować niemetafizyczną filozofię podmiotu, i zaledwie wskazuje kierunek, w którym można starać się podążać. Nie sam Kant zresztą musi być brany pod uwagę, lecz wszelkie dyskusje toczone wokół jego filozofii oraz wszystkie jej warianty, poczynwszy od Fichtego a na debacie Cassirera i Heideggera kończąc. I przede wszystkim w *L'ère de l'individu*, ale też w *Sartre le dernier philosophe* oraz *Kant aujourd'hui* Renaut stara się sprostać temu zadaniu, a więc odnaleźć w myśli Kanta to, co stanowić by mogło punkt wyjścia dla nowej koncepcji podmiotowości i nowego humanizmu. Tym punktem wyjścia byłoby jego zdaniem połączenie w kantowskiej filozofii dwóch, pozornie niewspółmiernych idei: skończoności i autonomii, sposobem zaś rozwiązania próba odczytania *Krytyki czystego rozumu* (gdzie uzasadniona zostaje skończoność) oraz *Krytyki praktycznego rozumu* (gdzie mowa o autonomii) przez pryzmat *Krytyki władzy sądzienia* i zawartej w niej teorii refleksji. Jeśli zabieg się powiedzie, być może uda nam się powołać do życia taką koncepcję podmiotu, która daleka będzie zarówno od nadawania mu statusu absolutu, jak i wieszczenia jego śmierci.¹¹

We wstępie do *L'ère de l'individu* Renaut zapewnia nas: „historia filozofii jako taka w ogóle mnie nie interesuje”¹². Czyżby? Jesteśmy zaskoczeni. Przeglądamy kilkusetstronicowy tom i cóż widzimy: drobiazgowo analizy prac Leibniza, Berkeleya, Hegla, Nietzschego, badania porównawcze, poszukiwanie pochodzenia idei, śledzenie ich rozwoju. Czy nie tak właśnie pracują historycy filozofii? Cóż zatem ma znaczyć ta deklaracja autora?

Renaut nie popada bynajmniej w sprzeczność, twierdząc, że nie interesuje go historia filozofii, a następnie dokonując drobiazgowych analiz historycznych. Głosi on bowiem potrzebę pewnej, jak sam to nazywa, „rewolucji epistemologicznej” w historii filozofii, rewolucji podobnej do tej, jaka dokonała się na przykład w obszarze historii nauki. Chodzi bowiem o to, aby w miejsce historii-galerii, historii-muzeum, która gromadzi eksponaty po to, by następnie uszeregować je zgodnie z chronologicznym porządkiem, w miejsce historii, która nieustannie prawi o konieczności bycia obiektywnym, o braniu w nawias swych zapatrywań i przekonań filozoficznych, pojawiła się historia świadoma swego punktu wyjścia, a zatem taka, która rozmyślnie zadaje pytania wywoływane przez dzisiejszą sytuację teoretyczną. Zamiast historii dziejopisarskiej, historiografii filozoficznej, zamiast *histoire historisante*, jak zwał ją Lucien Febvre, należałoby powołać do życia historię filozoficzną, która nie spoglądałaby w przeszłość obojętnie. W miejsce historii, która pomna przestróg o uciekaniu od wartościowania, analizuje kolejne doktryny pod względem ich wewnętrznej spójności lub wzajemnych związków, potrzeba nam historii wybierającej z przeszłości to, co interesujące z dzisiejszego punktu widzenia, historii wybiórczej, z założenia wartościującej i krytycznej. Historii, która nie będzie po prostu historią filozofii „jako taką”, lecz raczej filozofią usiłującą wyjaśnić swą obecną kondycję za pomocą własnej przeszłości.

Wysuwając postulat reformy historii filozofii, wpisuje się Renaut w długą tradycję francuskiej myśli filozoficznej, której jednym z naj-

¹¹ Zob. *ibid.*, ss. 258–299.

¹² *Ibid.*, s. 8.

bardziej znanych przedstawicieli był krytykowany przezeń Michel Foucault. Tradycja ta, zapoczątkowana pod koniec lat dwudziestych XX wieku przez Gastona Bachelarda i kontynuowana m.in. przez Alexandra Koyré i Georgesa Canguilhema, wprowadziła nowy typ refleksji nad dziejami wiedzy, odrzucający linearny, kumulatywny i ciągły charakter jej rozwoju. Zamiast tego zwrócono uwagę na zasadniczą rolę zerwań i cięć w historii, podkreślano mutacje, przegrupowania, przesunięcia kategoriałne, wielość linii rozwojowych, niewspółmierność kolejnych koncepcji i częstą niemożliwość wyprowadzania tego, co późniejsze, z tego, co wcześniejsze. Zasadniczą kwestią stał się również problem stosunku badacza-historyka do przeszłości. Wprowadzona przez Bachelarda i rozwijana potem przez Canguilhema metoda rekurencji historycznej zakładała, iż nie możemy być „obojętni” i traktować wszystkich minionych teorii z jednakową uwagą. Przeciwnie, powinniśmy porzucić jakiegokolwiek roszczenia do „obiektywnego” i bezzałożeniowego analizowania przeszłości i zawsze wychodzić od dzisiejszej problematyki.¹³ Kiedy więc Renaut dopomina się o reformę historii filozofii, to, po pierwsze, żąda pełnych praw dla takiej metody badania, która analizować będzie minione koncepcje przez pryzmat dzisiejszych pytań oraz, po drugie, domaga się odrzucenia linearnej koncepcji historii, w której doktryny dostojnie i wolno kroczą jedna za drugą wzdłuż jednorodnej podziałki czasowej odpowiadającej rzeczywistej chronologii. Nie ma – zdaje się mówić – jednej historii filozofii, lecz wiele poszczególnych historii, historii rozmaitych koncepcji, a nawet różnych pojęć, historii, których rytmy nie są takie same, historii, w których dostrzegamy nie tylko kontynuację, ale też zerwania, mutacje i nagłe zakończenia.

L'ère de l'individu stanowi realizację tych postulatów. I, co ważniejsze, zmiana postawy historyczno-filozoficznej spowodowała, że dokonana przez Renauta interpretacja dziejów filozofii nowożytnej rady-

¹³ Zob. szczególnie Gaston Bachelard, *L'activité rationaliste de la physique contemporaine*, Paris: P.U.F. 1951, ss. 21–49, „Actualité de l'histoire des sciences”, w: *L'engagement rationaliste*, Paris: P.U.F. 1972 oraz Georges Canguilhem, „L'objet de l'histoire des sciences”, w: *Études de l'histoire et de philosophie des sciences*, Paris: Vrin 1968 i „Le rôle de l'épistémologie dans l'historiographie scientifique contemporaine”, w: *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*, Paris: Vrin 1977.

kalnie podważa wizję, do której od tak dawna przywykliśmy, a którą odnajdujemy zarówno w tradycji heideggerowskiej, jak i u twórców i kontynuatorów szkoły frankfurckiej. Czyżbyśmy więc mieli tu do czynienia z owym „ponownym pisaniem historii”, które, jak już wspomniałem, jest tak charakterystyczne dla mijającego stulecia? I tak, i nie. Z jednej strony bowiem, Renaut pokazuje nam nowy obraz ostatnich czterystu lat europejskiej filozofii, obraz zupełnie różny od tych, do jakich nas przyzwyczajono, z drugiej jednak, jego interpretacja nie jest kolejną „monistyczną” wizją dziejów z gatunku tych, którym się sprzeciwia. Można rzec, iż przywraca ona nowożytnej historii filozofii jej wielowymiarowość, wielowątkowość i zróżnicowanie. Odrzucając interpretacje w swym mniemaniu upraszczające, homogeniczne i powierzchowne, Renaut stara się pokazać, iż idee filozoficzne nie rozwijają się w ramach jednego szerokiego nurtu, u podstaw którego odnajdujemy wciąż te same, najważniejsze kategorie, postulaty i problemy, lecz że mamy raczej do czynienia z wieloma potokami czy nawet strumykami, z płataniną ścieżek, gdzie pewne pojęcia pojawiają się i giną, aby za jakiś czas wypłynąć w innym miejscu i innym kontekście.

Co więc, sięgając już po konkrety, robi Renaut? Zaczniemy od tej wizji filozofii nowożytnej i jej historii, jaka wydaje się najbardziej rozpowszechniona, a którą krytykuje. Otóż, jak nas zapewniają, nowożytność jest okresem stałego i tryumfalnego pochodu człowieka, który uzbrojony w naukę i technikę pragnie zdominować przyrodę i brutalnie ją wykorzystać. Kult rozumu i racjonalności będący wyrazem przekonania, iż człowiek jest najdoskonalszą istotą na Ziemi, jej panem i nieograniczonym władcą, stanowi zarazem podstawę najważniejszej ideologii nowożytności – humanizmu. Taka sytuacja nieuchronnie prowadzi do fatalnych i negatywnych skutków: wynikiem nowożytnego uwielbienia rozumu i człowieka są dwudziestowieczne totalitaryzmy, to, co rozumne prowadzi do bezrozumnej zbrodni, to, co ludzkie – do nieludzkiego. Oto rezultaty „nierozzerwalnego sojuszu rozumu i zbrodni”, o którym pisali Theodor Adorno i Max Horkheimer w *Dialektyce oświecenia*¹⁴, będącej jednym z wzorców takiej interpretacji nowożytności. W wizji tej wszyscy nowożytni myśliciele nie robili w za-

¹⁴Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Dialektyka oświecenia*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa: IFiS PAN 1994, s. 136.

sadzie nic poza rozwijaniem i szerzeniem wspomnianego kultu rozumu i człowieczeństwa i nawet ci, którzy zdają się odbiegać od głównego nurtu (jak np. Nietzsche) *de facto* doprowadzili go do ostatecznych i skrajnych konsekwencji. Nic więc nie wymyka się poza równy szereg maszerujących i śpiewających hymny pochwalne na cześć człowieka i rozumu. Jedno, co im w głowie, to dominować, ujarzmić i panować, nad przyrodą, nad innymi ludźmi, nad sobą. A to niechybnie doprowadza do totalitaryzmu i niewoli.

Wniosek, jaki się nasuwa, jeśli potraktujemy tę interpretację jako słuszną, jest prosty: należy, jak się da i gdzie się da, walczyć z kultem rozumu i człowieka, a więc z racjonalizmem i humanizmem. Racjonalizm zostaje obrzucony najpotworniejszymi obelgami: scjentyzm, pozytywizm, formalizm – humanizm zaś, jak pisze Heidegger, „albo opiera się na metafizyce, albo sam czyni siebie podstawą jakiejś metafizyki” i przez to, że nie pyta o „prawdę bycia”, nie ma żadnej wartości¹⁵. Nic dziwnego zatem, że różnorakie koncepcje zmierzające do odebrania tożsamości podmiotowi i dążące do rozbitcia „ja” witane będą z aplauzem i kultywowane jako cudowna broń przeciwko straszliwemu ujarzmieniu przez podmiotowość i rozum. W tej logice antyhumanizm tożsamy będzie z antytotalitaryzmem, odebranie podmiotowości tożsamości stanie się czynnością przewencyjną, uniemożliwiającą kolejne zbrodnie, wszystko to zaś czerpać będzie siłę z mało wyrafinowanej, lecz wyjątkowo pociągającej interpretacji nowożytności jako tryumfalnego marszu nieustannie umacniającej się podmiotowości, *cogito* pragnącego zapanować nad tym, co „inne”. Nie powinniśmy więc dziwić się, kiedy zobaczymy, że podpisują się pod nią tak różni myśliciele, jak Heidegger, Adorno, Leo Strauss, Claude Lefort, Hannah Arendt, Herbert Marcuse czy Michel Foucault. Proste schematy wyjaśniające zazwyczaj zaakceptować najłatwiej, zwłaszcza gdy dzięki swej wszechobjemnej mocy są w stanie za jednym zamachem rozwiązać ogół problemów. Przykłady można by mnożyć.

Stając w obliczu takiego stanu rzeczy, Alain Renaut zadał sobie trud ponownego przestudiowania klasycznych dzieł filozofów nowożytnych, Kartezjusza, Leibniza, Berkeleyya, Kanta i Hegla, pytając: czy rzeczy-

¹⁵ Martin Heidegger, „List o humanizmie”, przeł. J. Tischner, w: *Znaki drogi*, Warszawa: Aletheia 1995, s. 135.

wicie czasy nowożytne są nieustającym umacnianiem się podmiotowości w sensie kartezjańskiego *cogito*? Czy faktycznie historia ta jest linearna i jednorodna? Czy uprawniona jest dzisiejsza walka z podmiotem i humanizmem? Na wszystkie te pytania odpowiedź była negatywna. Po pierwsze, nowożytność w żadnym razie nie jest okresem rosnącej dominacji podmiotowości, lecz raczej czasem jej powolnego rozpadu, tym zaś, co wyłania się i umacnia, jest kategoria jednostki, którą przeważająca większość myślicieli mieszała z podmiotowością: chodzi więc o tryumf jednostki i indywidualizmu, a nie podmiotu i humanizmu. Po drugie, historia filozofii nowożytnej, a w tym wypadku historia podmiotowości nie jest w żadnym razie linearna, ciągła i jednorodna. Oprócz tego, że odróżnić trzeba pojęcia podmiotu i jednostki, musimy mieć świadomość, że nie można mówić o czymś takim jak „podmiot nowożytny”; pojęcie podmiotu przybierało w rzeczywistości różnorodne, niesprowadzalne do siebie formy: podmiot kartezjański, podmiot empiryczny, podmiot krytyczny itd. Mówienie zatem o „ciągłym tryumfie podmiotu” jest po dwakroć nieuprawnione, albowiem nie dostrzega się, po pierwsze, różnicy między podmiotem a jednostką, między humanizmem a indywidualizmem, po drugie zaś, czyni się z podmiotu pojęcie jednorodne, podczas gdy w nowożytnej filozofii mamy wiele koncepcji podmiotu i tyleż ich historii. I po trzecie wreszcie, w związku z tym, że owa homogeniczna interpretacja nowożytności jest fałszywa, nie ma sensu walczyć z podmiotem i humanizmem, gdyż to nie one stanowią zagrożenie: powinniśmy raczej przyjrzeć się bliżej temu, co je wyparło, a więc jednostce i indywidualizmowi.

Krytyka indywidualizmu ma we Francji długą tradycję, sięgającą Tocqueville’a i jego *O demokracji w Ameryce*, w którym to dziele sformułował on w zasadzie kanon zarzutów przeciw nadmiernemu indywidualizmowi, doprowadzający do rozbicia więzi i atomizacji społecznej, i tym samym stanowiący zachętę do totalitaryzmu. „Myślę – pisał – że absolutny i despotyczny system łatwiej stworzyć w społeczeństwie, w którym możliwości są równe, niż w jakimkolwiek innym”¹⁶. Robert Nisbet przedstawił doskonałą diagnozę owej francuskiej niechęci do indywidualizmu, podkreślając jednocześnie, iż nie należy

¹⁶ Alexis de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, przeł. M. Król, Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1996, t. II, s. 333.

mieszać jego dwóch typów: tego, który powstał w wyniku rewolucji francuskiej, oraz tego, o jakim mówili dziewiętnastowieczni myśliciele amerykańscy, np. Emerson. Różnicę amerykańskich i francuskich ocen indywidualizmu przypisuje on przede wszystkim wpływowi rewolucji francuskiej: „Z nawarstwionych przez rewolucję przeczuć, obaw i śladów rozpadu społecznego zrodził się ów w XIX stuleciu swoiście francuski stan ducha, który indywidualizm kojarzy nie ze zdrowiem społecznym, lecz z chorobą, słabością, anomią i próżnią społeczną. Z tego punktu widzenia *individualisme* rewolucji sprowadzał się do rozbicia organizmu społecznego w bezładną masę atomów. Indywidualizm zyskał wymiar straszliwej ceny, jaką musi zapłacić społeczeństwo, jeśli, czy to środkami politycznymi, czy niepolitycznymi, zrujnuje własną strukturę.”¹⁷ W *L'ère de l'individu* Renaut nie mówi o tych dwóch typach indywidualizmu, mających swe źródła w dwóch wielkich rewolucjach i dwóch odmiennych sposobach skodyfikowania praw człowieka, zapewne przede wszystkim z tej przyczyny, iż ów drugi model, „emersonowski, wszechamerykański indywidualizm XIX wieku”, jak pisze Nisbet, „od początku był wiarą skazaną na upadek”¹⁸; rozważając bowiem jednostkę, indywidualność, nie brał pod uwagę całego kontekstu społecznego, w jakim ona funkcjonuje. Amerykańska wersja indywidualizmu była zatem młodzieńczym marzeniem demokracji, które rozwinęło się na dobre albo zrealizowało w takiej postaci, jaką krytykował Tocqueville. Nisbet podkreśla, że „współcześnie tego rodzaju przemianie, jaką po rewolucji przeszła myśl francuska, podlega cała myśl zachodnia”, geniusz zaś jego francuskiej interpretacji „polega na zrozumieniu komplementarności, wzajemności relacji między indywidualizmem a kolektywizmem”¹⁹.

Diagnoza, jaką stawia Renaut, jest więc następująca: to nie pojęcie podmiotu, lecz jednostki coraz silniej dominuje w naszej kulturze,

¹⁷ Robert Nisbet, *Przeszdy. Słownik filozoficzny*, przeł. M. Szczubińska, Warszawa: Aletheia 1998, s. 148.

¹⁸ *Ibid.*, s. 150. Na różnice między rewolucją amerykańską a francuską oraz ich skutki dla koncepcji człowieka wskazuje Hannah Arendt w *O rewolucji* (przeł. M. Godyń, Kraków: Wyd. „X”, Dom Wydawniczy „Totus” 1991). Renaut i Ferry ustosunkowują się do tej koncepcji w *Philosophie politique. De droits de l'homme l'idée républicaine*, Paris: P.U.F. 1988, ss. 35–38.

¹⁹ *Przeszdy. Słownik filozoficzny*, op. cit., s. 148 n

to indywidualizm, nie zaś humanizm wciąż się umacnia, powoli wprowadzając w miejsce szeroko rozumianej *autonomii* postulat *niezależności*. Podmiot nie dominuje, przeciwnie, rozpada się, tak samo jak więzi społeczne ufundowane na zasadzie autonomii i odpowiedzialności. Pozostają jedynie zawieszony w próżni jednostki, monady bez drzwi i okien, którym w imię wolności przyrzeczono niezależność, lecz rozumianą bardzo specyficznie: dokładnie tak, jak wyobrażał ją sobie Leibniz. Odrębne i pozbawione wpływu na siebie elementy wpisane w wielką maszynę zwaną harmonią przedustawną są niezależne, ale też nie podlegają swej władzy. Ten schemat będzie powtarzany wielokrotnie: „niewidzialna ręka”, „chytry rozum”, wreszcie tematy nieświadomości, fałszywej świadomości. Kiedy więc spojrzymy na dzieje nowożytnej filozofii, nie dostrzeżemy w nich żadnego tryumfalnego marszu podmiotowości, jak wmawiają nam ci, którzy czują się zobowiązani do wytaczania przeciwko niej najcięższych dział. To raczej myśl, którą głoszą, koncepcja, której kolejne warianty powtarzają, jest głównym bohaterem nowożytnej historii. Nie umacnianie się podmiotu, lecz wciąż ponawiane ataki na niego są tym stale powracającym tematem filozoficznym. Renaut z pewnością nie dostrzegł tego pierwszy, lecz jako jeden z niewielu opisał ów złożony proces, którego nie sposób zamknąć w jednej upraszczającej formule. Nie chodzi w żadnym bowiem razie o napisanie jakiejś antyhistorii czy też kontrhistorii, która byłaby rewersem, negatywem interpretacji dotychczasowych. Nakreślone przez Renauta nowożytne dzieje filozofii nie są opisem tryumfu indywidualizmu i zaniku podmiotowości, lecz charakterystyką procesu, na który składają się historie wielu pojęć (podmiot, jednostka, humanizm, indywidualizm, niezależność, autonomia), procesu, w ramach którego pewne idee umacniały się, aby zaraz wygasnąć, inne nieoczekiwanie powracały, jeszcze inne zmieniały postać; nie jest to wizja prosta i trudno przez to wydobyć z niej jasne i jednoznaczne rozwiązanie, tak ponętny, a zarazem tak niebezpieczny, podsumowujący całość slogan.