

Marek Kwiek

Filozofia a nauka i literatura w ponowoczesności. Kilka uwag

Podstawowe pytania, jakie chciałbym zadać w tym miejscu, brzmiałyby tak: jakie mogą być konsekwencje ponowoczesnego zawriowania dla statusu filozofii w dzisiejszej kulturze? Czy myślenie ponowoczesne wnosi nowe pytania do drażącego filozofię zagadnienia i w jakiej mierze, jeśli w ogóle, filozof jest naukowcem, a w jakiej, jeśli w ogóle, poetą? Otóż wydaje się, że relacje (ponowoczesna) filozofia – nauka – literatura są radykalnie nowe, i to nie tylko dlatego, że na naszych oczach zmienia się miejsce filozofii w kulturze; zmienia się również miejsce nauki w kulturze, a co za tym idzie, radykalnemu przeformułowaniu ulega cała kultura.

Pouczone jest w tym kontekście spojrzenie wstecz na relacje między filozofią a nauką. Krótko rzecz ujmując, aż do XIX wieku nie rysowały się między nimi radykalne opozycje: w starożytności do intuicji filozoficznych nie można było dojść inaczej jak poprzez naukę, w średniowieczu nie można było obejść się bez siedmiu *artes liberales* i dopiero XIX wiek po raz pierwszy przeciwstawił filozofię nauce. Bodaj najgłośniejsza była odpowiedź niemieckich idealistów – Kanta, a potem, już zmodyfikowana, Hegla – wedle której filozofia miała wykraczać zarówno poza religię, jak i poza naukę, stając się jakąś „nadnauką”, prezentującą ostateczne i niepodważalne spojrzenie na niezmienną naturę rzeczywistości. Niemiecki romantyzm po raz pierwszy w historii radykalnie wyniósł filozofię wysoko ponad naukę. To nie nauka (i nie religia), a właśnie filozofia dała nowoczesnemu, świeckiemu intelektualistom koncepcję siebie i to na

niej właśnie oparł on swój autowizerunek.¹ Nauka z takiej perspektywy stawała się dla filozofii dziedziną wręcz zbędną. Dodajmy, że z drugiej strony to od pozytywizmu Augusta Comte'a biegła droga do dwudziestowiecznego neopozytywizmu, w którym gwałtownie zakwestionowane zostały jako bezsensowne podstawowe dotąd pytania filozoficzne, uznane za niepotrzebny metafizyczny bagaż. Z jednej strony w tym ogólnym zarysie filozofia stawała się od nauki niezależna i utwierdzała się w przekonaniu o swojej autonomiczności, z drugiej natomiast starała się nauce dorównać, rezygnując ze swoich tradycyjnych, metafizycznych aspiracji (co najpełniej widać na początku XX wieku w Husserla ideałach filozofii jako ścisłej nauki i Russella ideałach filozofii naukowej).

Kiedy mówi się o filozofii i nauce, trzeba wciąż mieć w pamięci pytanie o to, jaką filozofię ma się na myśli: przecież filozofia analityczna i filozofia kontynentalna to twory, które nie mają ze sobą wiele wspólnego (wiąże je tylko nazwa filozofii właśnie). Filozofię można umieszczać w różnych konfiguracjach i stosować do jej opisu różne opozycje. Jedną z nich jest konfiguracja filozofii, nauki i literatury. W takiej perspektywie filozofia zdaje się poruszać pomiędzy dwoma skrajnymi wzorcami: wzorcem nauki i wzorcem literatury. Im bardziej oddala się od jednego, tym bardziej przybliża się do drugiego. Wzorce te są nieprzekładalne i niewspółmierne. Mocniejsze wychylenie w jedną bądź w drugą stronę rodzi natychmiast pytania o jej przyszłość, status, miejsce i rolę w kulturze. A to przecież zarazem przyszłość, status, miejsce i rola *filozofa*.

Co się zmieniło wraz z nadejściem filozofii ponowoczesnej? Oto niespodziewanie model literatury zaczął stawać się coraz bliższy filozofii. Filozofia nie miała za swój model nauki (bo przecież od czasów Hegla, a jeszcze mocniej Nietzschego, nauka do samoidentyfikacji filozofom nie była potrzebna), jednak z pewnością oddalona

¹ Powiada Richard Rorty: „Dla intelektualistów filozofia stała się substytutem religii. Była tym obszarem kultury, gdzie chwymano grunt, gdzie znajdowano słowa i niezachwiane przekonania pozwalające wyjaśnić i uzasadnić własną działalność jako intelektualisty i w ten sposób odkryć wagę własnego życia”; *Filozofia a zwierciadło natury*, przeł. M. Szczubiałka, Warszawa: Aletheia 1994, s. 10.

była od literatury. Filozofia ponowoczesna, jak się zdaje, przyniosła z sobą między innymi dowartościowanie literatury i jej modelu w dociekaniach filozoficznych. Wpływ ten widać przede wszystkim w filozofii kontynentalnej, ale widać go również w historiografii, socjologii czy antropologii. Czy filozofia staje się literaturą i co oznacza oddalanie się jej od modelu nauki a przybliżanie się ku modelowi literatury? Nie chodzi przecież o formę uprawiania refleksji, bo to rzecz uboczna, chodzi chyba, przede wszystkim, o wzrastającą skromność, umiarkowanie i ostrożność filozoficznego dyskursu w zestawieniu z tradycyjną pewnością siebie i tradycyjnym, oświeceniowym przekonaniem o nieomyślności nauki. Chodzi zatem, jak sądzę, o kierowane w stronę filozofii oczekiwania, pokładane w niej nadzieje, narzucane jej obligacje i podejmowane przez nią zadania.

Być może paradygmat fundujący dla tradycji Zachodu – wywodzący się od Platona paradygmat poznania – ulega właśnie erozji. Być może nie jest on już tak atrakcyjny dla dzisiejszej kultury jak dla kultur wcześniejszych; przecież choć dominował, to zawsze miał swoich przeciwników, wątpiących w to, że *man's essence is to be a knower of essences*, jak to ujął Richard Rorty w swojej fundamentalnej pracy *Filozofia a zwierciadło natury*. Jest może tak, że ponowoczesność przyniosła ze sobą wyeksponowanie wątpliwości co do hegemonii jednej wizji człowieka (w której jego paradygmatyczną działalnością jest właśnie poznawanie), a wątpliwości te podkopywać zaczęły dominującą koncepcję filozofii. Oprócz tego, że człowiek poznaje – paradygmatycznie poprzez naukę, ale i poprzez zorientowaną na naukę filozofię – to również odczuwa, również kreuje siebie, również troszczy się o siebie i innych. W kulturze ponowoczesnej rozumowi zostaje przeciwstawiona uczuciowość, solidarność zostaje równoważona przez autokreację (Rorty), Platońskiemu przykazaniu „będziesz poznawał!” przeciwstawiona zostaje (również Platońska) dewiza – „troszcz się o siebie!” (Foucault), „mądrość powieści” zostaje skonfrontowana z „mądrością filozofii” (Kundera). Filozofii zatem, posuwając rozważania do skrajności, nie grozi stanie się literaturą, natomiast może zmienić się jej dominująca koncepcja. Zmiana relacji z nauką niesie z sobą konieczność przemyślenia nowych aliansów, poszukiwania nowych sprzymierzeńców,

zawierania nowych, strategicznych układów. Skoro uniwersalna recepta na filozofię została zakwestionowana, być może trzeba szukać odpowiedzi filozoficznych, które byłyby bardziej ulotne, mniej zobowiązujące, o zasięgu bardziej lokalnym w czasie i przestrzeni.

Wydaje mi się, że największy wpływ na zmiany myślenia filozoficznego u kresu wieku miały najbardziej traumatyczne wydarzenia tego wieku. Nie można zrozumieć zmian w dzisiejszej kontynentalnej świadomości filozoficznej abstrahując od wojen, rewolucji, terroru i związanego z nimi zaangażowania społecznego i politycznego filozofów (również tego zaangażowania, o którym pisał Jean-Paul Sartre w *Czym jest literatura?* i z którym polemizowali Maurice Blanchot, Roland Barthes, Georges Bataille, Albert Camus czy Maurice Merleau-Ponty): filozofia była przecież polem ideologicznych bitew, zmagañ już nie tylko o jej przyszłość jako dyscypliny, ale o przyszłość uniwersytetu, narodu, państwa, Europy a nawet, bywało, świata. Myślenie ponowoczesne ujmuję – również – jako nawrót świadomości historyczności każdej myśli i nawrót paralizującej, indywidualnej odpowiedzialności filozofa za swoje filozoficzne propozycje.

Niezależnie od tego, czy kontynentalna filozofia ponowoczesna wzięła się z odejścia od Marksa, odejścia od Freuda, odejścia od strukturalizmu czy od francuskiego Hegla (tak jak go czytał Francuzom Alexandre Kojève i tak jak mu przeciwstawiono później francuskiego „nowego Nietzschego” autorstwa Gillesa Deleuze’a czy Pierre’a Klossowskiego), kieruje się ona wskazaniem, które stawia ją bliżej modelu literatury niż nauki. Zarazem zmienia się usytuowanie filozofii w kulturze: niegdyś gruntująca wiedza pozostająca w syntezie z nauką i teologią, następnie nadnauka o globalnych i uniwersalnych aspiracjach, wreszcie substytut religii dla świeckiego intelektualisty. A dzisiaj?

Odpowiedź na pytanie, czym mogłaby być filozofia ponowoczesna, pomaga zarazem odpowiedzieć na pytanie o jej relacje z nauką. Już po kilku aktualnie realizowanych możliwościach widać, że stosunki te są coraz luźniejsze: filozofia jako komentarz do kanonu książek filozoficznych; filozofia jako oręż w dekonstrukcjonistycznej walce z politycznym i ekonomicznym *status quo*; filozofia jako indywidu-

alistyczna „troska o siebie” czy (z ducha nietzscheańska) „estetyka egzystencji”; filozofia jako zaawansowana i erudycyjna krytyka kulturowa. Wszystkie powyższe, przykładowo wymienione, a obecne dzisiaj w kulturze możliwości, określane są wspólnym mianem „ponowoczesnych”. Rzecz jasna, różne to postmodernizmy i różne to filozofie. Jednak coraz powszechniejsza staje się świadomość, że filozofia nie posiada jakiegoś preegzystującego bytu, który określa co nią jest, a co nią nie jest. Filozofią jest raczej to, co w danej epoce filozofią nazywają sami uczestnicy filozoficznego dyskursu, sami filozofowie. To oni, uwikłani w dzisiejszą kulturę i zarazem w tradycyjne pytania filozoficzne, wykuwają nowe pojęcie filozofii na swoje, dzisiejsze potrzeby.¹

A zatem nie istnieje już jedna relacja łącząca naukę z filozofią, niezależnie od tego, czy byłaby to relacja pokrewieństwa, czy też obcości. Jest raczej tyle relacji, ile jest koncepcji filozofii – czyli odpowiedzi na pytanie, czym ona jest. A mnogość punktów widzenia, wielość możliwych deskrypcji, różnorodność spojrzeń, perspektyw, horyzontów, to jak dotąd gatunkowa cecha literatury, a zwłaszcza powieści od czasów Cervantesa. Powiada Milan Kundera w *Sztuce powieści* – powieść to utopia, to „raj indywidualności”, w którym każdy może mieć rację. Światy powieści i tradycyjnej filozofii nie przystawały do siebie, bowiem przyświecały im inne ideały. Dzisiaj, być może, ideowe pokrewieństwo obydwu sfer naszej kultury jest większe niż kiedykolwiek przedtem.

Nigdy jednak filozofia nie stanie się literaturą, bo przecież traktuje o dziełach filozofów. Ma inną historię, w stosunku do której chcąc nie chcąc określa swoje miejsce każdy kolejny filozof i każda

¹ Warto przypomnieć, co Pierre Bourdieu pisze o walkach w nauce – chodzi o możliwość narzucania własnej definicji: „Ta definicja polega na określeniu zakresu problemów, metod i teorii, które mogą być uznane za naukowe, a także za najbardziej zbieżne ze swoistymi interesami każdego uczestnika. A zatem chodzi tu o taką definicję, która by najbardziej sprzyjała walczącemu w uprawnionym zajmowaniu pozycji panującego, a to poprzez przypisanie najwyższej rangi w hierarchii wartości naukowych zdolnościom i umiejętnościom naukowym przez niego posiadanym”; *Specyfika dziedziny naukowej i społeczne warunki rozwoju wiedzy*, w: E. Mokrzycki (red.), *Kryzys i schizma*, Warszawa: PIW 1994, s. 96.

kolejna filozofia. Uczestniczyć w „historii powieści” to czuć się częścią wielkiej tradycji powieści; uczestniczyć w „historii filozofii” to czuć się częścią wielkiej tradycji filozofii. Powieściopisarz i filozof wybierają dla siebie inną tradycję i inną historię, ale zarazem eksponują i przekraczają najważniejszych swoim zdaniem poprzedników w literaturze i w filozofii. Dobór przekraczanych poprzedników jest początkiem poszukiwania własnej tożsamości, początkiem wykuwania własnego wizerunku. W takim sensie nie istniałaby jakaś powieść „w ogóle” czy filozofia „w ogóle”. Morały filozofii i morały powieści płyną z czytania historii filozofii i historii powieści (tak chce i Rorty, i Kundera). Czy zatem istnieje zagrożenie, że filozofia stanie się literaturą? Nie, bo różni je tradycja, bez której – czy poza którą – żadna z nich po prostu nie istnieje.

Co pozytywnego może nieść z sobą odwrót od modelu nauki w filozofii ponowoczesnej? Po pierwsze, zanika oświeceniowy – i w pełni związany z nauką – etos osobistego uczestnictwa w procesie niezmiennego postępu, etos indywidualnego kroczenia po nieomyślnej drodze, która w sposób konieczny zaprowadzić ma ludzkość do przyszłej szczęśliwości. Po drugie, pojawia się większa wrażliwość na to, co tu i teraz – w miejsce sankcjonowania przyszłego *telos*. Po trzecie, pojawia się świadomość heteronomiczności i heterogeniczności różnych dyskursów filozoficznych, świadomość bogactwa płynącego z odmienności i różnic kulturowych. Po czwarte, w centrum uwagi staje kwestia publicznej roli filozofa w społeczeństwie, kierowanych wobec niego oczekiwań i możliwości spełnienia pokładanych w nim nadziei. Po piątę wreszcie, powraca pytanie o autowizerunek filozofa: czy jest on inżynierem społecznym, naukowcem, czy poetą, czy jest myślicielem prywatnym, czy też myślicielem publicznym; powracają dawne pytania o człowieka kontemplacji i człowieka czynu, o *theoria* i *praxis*.¹ Każda z tych ról miała w dwudziestym wieku swojego wielkiego aktora, każda z nich niesie z sobą inne zagrożenia, ale i inne możliwości. Niezależnie od tego, jaki będzie los „zwrotu ponowoczesnego” i czy z perspektywy czasu bę-

¹ Zob. Jean-Michel Besnier, *La politique de l'impossible. L'intellectuel entre révolte et engagement*, Paris: Découverte 1988.

dzie to rzeczywiście zwrot, czy tylko okresowa zmiana wrażliwości filozoficznej u niektórych filozofów i w niektórych filozofiach spowodowana specyficzną sytuacją kulturową, pewne pytania o definicję filozofa i jego roli w kulturze, o jego zadania, zobowiązania, miejsce i wreszcie (społeczną, polityczną, moralną i intelektualną) odpowiedzialność, zostały z całą mocą postawione. Choć pomijane i lekceważone przez filozofię analityczną, w filozofii kontynentalnej w swoim wydaniu ponowoczesnym doprowadziły one do niezwykle ważnych dyskusji, tak we Francji, jak i w Ameryce. Uważam, że nie pozostaną one bez wpływu na filozofię jako całość, chociaż zapoczątkowały je lokalne zmagania, a sterowały nimi lokalne potrzeby (jak pod koniec lat osiemdziesiątych w przypadku ponowionej dyskusji wokół nazistowskich uwikłań filozofii Heideggera po opublikowaniu książki Victora Fariasa i wokół wojennych pism młodego Paula de Mana po odkryciu jego tekstów wojennych).

Pytanie o ruch filozofii pomiędzy wzorcem nauki a wzorcem literatury jest zarazem pytaniem o ruch filozofa pomiędzy modelem naukowca (w tym również inżyniera społecznego) a modelem poety. W starożytności spór filozofii z poezją wygrała filozofia, w efekcie czego Platon wygnał poetów z państwa. W ponowoczesności, być może, wygnani poeci powracają w glorii zwycięzców i starają się przegnać (tradycyjną, epistemologicznie zorientowaną i uniwersalistycznie nastawioną) filozofię. Od czasów antycznej *polis* zmieniło się jednak tyle, że i literatura, i poezja, i filozofia mają swoją historię, której z kultury przegnać po prostu się nie da. Być może filozof o takich aspiracjach, jakie zaproponował mu Platon, a podtrzymywał jeszcze Kant, jest w dzisiejszej kulturze postacią anachroniczną. Być może myśl ponowoczesna jest tylko wyrazem kolejnego, mocniejszego niż poprzednie, przypomnienia, że świat zmienia się bardziej radykalnie niż patrząc *sub specie aeternitatis* może to dostrzec tradycyjna filozofia.

Wydaje się, że filozofia dzisiaj nie tylko musi zmagać się z nauką, proponując alternatywne ujęcia rzeczywistości, lecz musi wręcz wciąż na nowo potwierdzać swoją żywotną rolę w kulturze. Bo oto o ile nauka swoim aspektem techniczno-użytkowym na co dzień daje znać o swojej wartości, o tyle filozofia musi się dzisiaj tłumaczyć i usprawiedliwiać, dawać się porównywać i zestawiać z litera-

turą i sztuką, nad którymi w kulturze jeszcze niedawno miała przewagę wręcz strukturalną. Z jednej strony filozofia staje się coraz bardziej wyobcowana z kultury, coraz bliższa nauce i coraz bardziej kulturowo jałowa; z drugiej strony filozofia (nie tylko ponowoczesna) od nauki coraz bardziej się oddala, przyjmując coraz częściej konwencje, formy, a nawet zadania i obowiązki literatury. Oferowany model tekstualizmu jest dla kultury bardzo pojętny, daleko mu jednak do tradycyjnie naukowego sposobu ujmowania świata. Nie ma jednej filozofii, tak jak nie ma jednej filozofii ponowoczesnej (są raczej, jak się zdaje, indywidualne, idiosynkratyczne i niepowtarzalne projekty poszczególnych ponowoczesnych filozofów – i lepiej chyba mówić o filozofii Rorty'ego, Lyotarda, Derridy czy Foucaulta niż o neopragmatyzmie, postmodernizmie, dekonstrukcji czy archeologii/genealogii). Natomiast z całą pewnością można powiedzieć, że wspólną cechą tych odmiennych ponowoczesnych propozycji filozoficznych jest niechęć, czasem wręcz awersja do metody naukowej, do dyskursu naukowego, do celów i środków, jakimi tradycyjnie posługuje się nauka, metodofobia połączona z podziwem dla celów i środków sztuki i literatury. Część filozofii obiera sobie innych bohaterów i inne stawia przed sobą zadania: ma zamiar „dawać świadectwo zatargom” (Lyotard), „podtrzymywać konwersację Zachodu” (Rorty), „przedstawiać nieprzedstawialne” (Lyotard), „oddawać głos uciemżonym” (Derrida o Foucault), dostarczać „skrzynkę z narzędziami” (Foucault), „dekonstruować zachodnią metafizykę” (Derrida) czy też być „oreżem w walce” z kulturowym, ekonomicznym, czy wręcz politycznym *status quo* (Rorty o de Manie). W tych zadaniach zasadniczo nie ma miejsca na inspirację nauką; niezmiennie pewna swoich celów i swoich metod nauka przestaje być akceptowanym wzorcem dla tej – drobnej – części filozofii. Z drugiej strony, filozofii jako całości za sprawą filozofii ponowoczesnej niespodziewanie ujawniają się pewne palące pytania końca wieku. Niezakłócony byt filozofii fundującej kulturę, filozofii zorientowanej epistemologicznie, jest przerywany spazmami wątpliwości co do własnej roli – od młodego Hegla z *Fenomenologii ducha*, przez Nietzschego, Heideggera – po myślicieli dzisiaj zwanych ponowoczesnymi.

Trudno mówić o przełomie ponowoczesnym; to nie paradygmat drży, grożąc zawaleniem, to wciąż jeszcze przybywa anomalii w jego ramach, ale do przekroczenia masy krytycznej jest jeszcze bardzo daleko. Pod koniec naszego wieku humanistyka znajduje się na kolejnym rozdrożu, ale nie jest to stan nowy, nieznany, do którego nie byłaby ona przez pokolenia przywyuczajana. Pytania wysuwane przez myśl ponowoczesną są fundamentalne, ale wciąż można je ignorować w głównym nurcie filozoficznym, trzymając się zasady *business as usual*. A przecież chodzi w nich o spojrzenie na filozofię i filozofów (ale zarazem i socjologię i socjologów, historię i historyków, antropologię i antropologów etc.) w nowym otoczeniu kulturowym, w którym poddać badaniu trzeba wszystko to, co poprzez wieki tak pilnie gromadzono, o czym tak intensywnie dyskutowano, co rodziło tak szeroki oddźwięk w kulturze. Są pewnie dwie główne drogi filozofii dzisiaj: albo staje się ona coraz bardziej naukowa, a tym samym wyobcowana z kultury, albo staje się coraz bliższa literaturze, a tym samym bezsilna (pomijam tutaj interesujący wariant filozofii praktycznej, znany choćby z „ćwiczeń duchowych” starożytnej Grecji w odczytaniu Pierrea Hadota czy z dzisiejszych prób popularyzacji *philosophical counseling* w Ameryce). Droga naukowa odsuwa filozofię od kultury, a tym samym powoduje, że jest ona coraz mniej zrozumiała dla społeczeństwa; droga literacka z kolei odbiera jej tradycyjnie przyznaną przez społeczeństwo kulturową siłę. Filozofia staje na bardziej dramatycznym rozdrożu niż inne dyscypliny humanistyczne, bo to ona była „królową nauk” i to ona ugruntowywała wszystkie inne dziedziny, z nauką włącznie. „Filozoficzny punkt widzenia” był niezmiennie bardzo ważny, a głos filozofa przez wieki starał się – co prawda z różnym skutkiem – dominować nad kulturową konwersacją. Natomiast filozofia ponowoczesna, jak się zdaje czytając jej przedstawicieli, nie chce dominować w konwersacji, nie chce fundować całości kultury i nie chce szukać „filozoficznych” rozwiązań wszystkich tradycyjnie „filozoficznych” kwestii.

A zatem relacje filozofii z nauką i literaturą ulegają zmianie. W głównym nurcie filozofii wiele się nie zmienia, natomiast największe zmiany rodzą się w jej drobnym nurcie ponowoczesnym. Nauka w tej nowej konstelacji nie jest już wzorcem, modelem, ideałem,

a wzajemne oddziaływanie może przebiegać, jak dotąd, tylko w jedną stronę. Mianowicie filozofia ponowoczesna może podmywać tradycyjne fundamenty nauki, podkopywać jej niewzruszoną wiarę w pewne i niezawodne metody, kwestionować jej przekonanie o własnej wadze dla rozwoju kultury i wyzwania ludzkości z przesądów, słowem, wykonywać negatywną, destrukcyjną robotę w celu poleśnienia świadomości zagrożeń płynących z oświeceniowej – i nowoczesnej – wiary w Rozum (tak jak sama, w różnym stopniu, przestaje wierzyć w Postęp, Historię czy Prawdę). Natomiast oddziaływanie filozofii i literatury może być wciąż jeszcze obustronne: pokazuje to z jednej strony fascynacja teoretyków literatury filozofią ponowoczesną, z drugiej strony inwazja motywów tradycyjnie uważanych za literackie w filozoficznych analizach kultury współczesnej. Pragmatyczne pytanie, czy drodze do liberalnej świadomości końca wieku bardziej przysłużyły się abstrakcyjne filozoficzne traktaty czy rozwijające wrażliwość społeczną powieści jest pytaniem otwartym. Zarazem pytanie o udział filozofii i literatury w najbardziej traumatycznych wydarzeniach naszego wieku, w zmienianiu świata i zmienianiu człowieka, tworzeniu raj na ziemi i przykrawaniu całych narodów i społeczeństw do obranego z góry wymiaru skłania do myślenia.

Krwawe rewolucje¹, dławiące wolność totalitaryzmy, naga przemoc nowego, wspaniałego świata – towarzyszyły jak cień filozoficznej nowoczesności. Dzisiejsze pytania o rolę filozofii i filozofów w historii muszą sięgać od Platona z jego pojęciem „filozofów-królów” po Heideggera z jego ideą *Führung* (czy nawet po powojenną lewicę francuską). W XX wieku częste jest przekonanie, iż w chwilach przełomowych dla historii, w momentach dziejowych tąpnięć, filozof i filozofia mają do spełnienia specyficzną i decydującą rolę. Muszą stanąć na wysokości zadania, jakie przygotowuje dla nich

¹ Bo przecież „la Révolution est non pas seulement en fait, mais encore essentiellement et nécessairement – sanglante”, powiada Alexandre Kojève w *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit*, Paris: Gallimard 1947, s. 573, podkr. moje – M.K. Z kolei, jak to ujął Rubaszow w swoim więziennym pamiętniku w *Ciemności w południe* Arthura Koestlera: „rewolucja prowadzona zgodnie z zasadami gry w krykieta, jest absurdem”.

historia. Jeśli do tego zadania nie dorosną, jeśli nie potraktują poważnie wyzwania chwili dziejowej, cywilizację może spotkać katastrofa. Pojawia się kryzys na skalę powszechnodziejową; czas właściwie można by mierzyć jak w okresie Rewolucji Francuskiej – od początku, od zera. Jest już tylko to, co przed przełomem i to, co po nim. Wszystkie inne podziały chronologiczne i historyczne tracą sens. I tak na przykład Heideggerowska wiara, iż żyje on w momencie przełomowym dla historii świata kazała mu wziąć na siebie w 1933 roku tragiczną rolę „zbawcy” (jak to ujmuje Habermas). Napięcie towarzyszące objęciu rektoratu na Uniwersytecie we Fryburgu przez Heideggera w rodzących się nazistowskich Niemczech można również porównać do napięcia towarzyszącego Heglowi przy pisaniu *Fenomenologii ducha* przy odgłosach bitwy pod Jeną, Fichtemu wygłaszającemu *Mowy do narodu niemieckiego* w 1807 roku, w momencie straty Prus na rzecz zwycięskiej Francji napoleońskiej, czy też Nietzschemu, który widział historię świata przełamaną na dwie części¹ przez swoją krytykę chrześcijaństwa i wreszcie – w o wiele mniejszym stopniu – francuskim adoratorom, *compagnons de route*, komunistycznej rewolucji na Wschodzie, a potem na całym świecie.²

Zawsze, gdy filozof odczuwał wyższą potrzebę czynu, chęć aktywnego włączenia się do zmieniania otaczającego świata, przyspieszenia wydarzeń historycznych, pokierowania tymi, którzy kierują społeczeństwem – ryzykował wpadnięciem 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 przechylić się musi w jedną lub w drugą stronę. Powszechnodziejowy kryzys,

¹ Nietzsche pisze o *Ecce Homo* w liście do Heinricha Köselitza z grudnia 1888: „tak dalece wykracza ta książka poza pojęcie ‘literatury’, że właściwie nawet w naturze brak porównania: rozbija ona, dosłownie, *dzieje* ludzkości na dwie części – stopień najwyższy od ‘dynamit’”; Friedrich Nietzsche, *Listy*, przeł. B. Baran, Kraków: Inter Esse 1994, s. 386.

² Zob. Bernard-Henry Lévy, *Les Aventures de la liberté. Une histoire subjective des intellectuels*, Paris: Grasset 1991, czy Tony Judt, *French Intellectuals, 1944-1956*, Berkeley: University of California Press 1992.

absolutna wyjątkowość chwili¹ – a myślę tu wciąż o Heideggerze i młodym Paulu de Manie, ale marginesem są jakobini i Hegłowski terror w ujęciu Charlesa Taylora czy Joachima Rittera – rodzą ekstremalne zachowania; zegary zaczynają odmierzać nowy czas. Po rewolucji – ma nastać brzask nowego świata, usprawiedliwiający cierpienia teraźniejszości (jak pisał Emil Cioran: „Od nadmiaru nadziei zacządeni przyszłością, czujecie się nagle odpowiedzialni za czas teraźniejszy i przyszły, czujecie, że tkwicie w samym sercu czasu rozelektryzowanego waszymi dreszczami”²). Chwila wymagała podjęcia natychmiastowej decyzji, wymagała „konstruktywnego”³ myślenia i działania, wymagała zaanagażowania. Jednak historia przyznała rację duchowym 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 filozoficznego działania bądź jego zaniechania, jest zgubna dla filozofów. 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 poli-

¹ Pod tym względem najbardziej pouczające (poza dziesiątkami książek-komentarzy) są dwie książki-dokumenty: Guido Schneebergera *Nachlese zu Heidegger. Dokumente zu seinem Leben und Denken*, Bern 1962 oraz Paul de Man, *Wartime Journalism 1939-1943*, pod red. W. Hamachera, N. Hertza i Th. Keenana, Lincoln: University of Nebraska Press 1988.

² Emil Cioran, *Historia i utopia*, przeł. M. Bieńczyk, Warszawa: Wyd. IBL PAN 1997, s. 33. Zob. w tym kontekście moje teksty: „Filozofia – polityka – zmienianie świata (francuski heglizm: między pracą tekstualną a propagandą polityczną)”, w: T. Buksiński (red.), *Idee filozoficzne w polityce*, Poznań: Wyd. IF UAM 1998); „Powinni tylko iść za tym, który prowadzi...”, czyli o filozofii i polityce (Sartre – Barthes – Foucault)”, w: A. Jamrozikowa (red.), *Rewizje – kontynuacje*, Poznań: Humaniora 1996 oraz „De Man, filozofia, polityka”, w: R. Liberkowski (red.) *Filozofia a polityka* (w druku).

³ Wątek ten rozwija Hans Sluga w *Heidegger's Crisis. Philosophy and Politics in Nazi Germany*, Cambridge: Harvard University Press 1993.

tyczne; korzystają z brutalnego języka polityki i ideologii; dzielą uniwersum filozoficznych stanowisk na swoich i obcych, „nas” i „onych”, współwalczących i wrogów, których trzeba zniszczyć; mówią, a czasem i piszą rzeczy, których w zwykłych czasach by nie powiedzieli ani nie napisali. Tolerują zbrodnie i okrucieństwa, przymykają oczy na niesprawiedliwości i gwałty, nie dostrzegają jawnego zła, podłości, małości (to Knut Hamsun w dramatycznych *Zarośniętych ścieżkach*, a nie Martin Heidegger, miał odwagę powiedzieć: „Mój ojciec także miał kiedyś obiecującego syna. [...] Ale nie popadajmy w tragizm, my, którzyśmy zawiedli”). A wszystko to w imię wielkiej sprawy – narodu, klasy, rasy czy państwa – bądź Niemiec, Europy, Zachodu czy świata.

Jednak nigdy 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, kolejnego zac zadzenia czy uwiedzenia. (Dziwnym tworem jest filozof; wiecznie pozbawiany złudzeń, a jednak 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 przelomu, kiedy wszystko się zaczyna i wszystko się kończy. Rewolucyjnym momentem w historii¹. A może rację miał i Hegel, kiedy powiedział w *Wykładach z filozofii dziejów*, że okresy szczęścia w dziejach to „puste karty historii”.² Być może naturalną kolejną rzeczą 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 pojawiła się w filozofii dopiero wraz z Heglem (i równolegle

¹ Michel Foucault, *Structuralisme et poststructuralisme*, w: *Dits et écrits 1954-1988*, sous la direction de Daniel Defert et François Ewald, Paris: Gallimard 1994, vol. 3, s. 448.

² Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, przeł. J. Grabowski i A. Landman, t. I, Warszawa: PWN, 1956, s. 41.

z Rewolucją Francuską); to w *Fenomenologii ducha* uznał on przecież, że historia znalazła się właściwie w punkcie zwrotnym: świat przechodził do nowej epoki.¹ Podobnie u Nietzschego z *Ecce Homo* można znaleźć to samo przekonanie o udziale w wielkiej polityce i wielkich zmianach; o wielkim kryzysie i swojej – osobistej, filozoficznej – w nim roli²; o odmierzaniu nowego czasu. Jest to struktura myślowa, jak się zdaje, wspólna dużej części filozoficznej myśli niemieckiej, w której świetnie można również umieścić fragmenty *Manifestu komunistycznego* czy najgłośniejszą z Marksza tezę o Feuerbachu (wedle której „filozofowie dotąd jedynie *interpretowali* świat; chodzi jednak o to, aby go *zmieniać*”). Filozofia ponowoczesna zdaje sobie świetnie sprawę z nakreślonych powyżej zagrożeń, bowiem wyciąga lekcję z nowoczesnej epopei kultury, w której główna rola przypadła właśnie filozofii. A nie zawsze była to rola chwalebna. Natomiast każde spojrzenie abstrahujące od osadzenia filozofii w historii i w kulturze takich wątpliwości nie jest w stanie zrodzić.

Paradoksalnie, oddalając się od modelu nauki, a zbliżając się do modelu literatury, filozofia ponowoczesna ma szansę stać się – już się gdzieś tam staje – moralistyką. Takim moralistą może być Jacques Derrida z ostatnich prac, późny Michel Foucault z rozległego projektu „historii seksualności” i „estetyki egzystencji”, jest nim wreszcie z pewnością Zygmunt Bauman z niedawnych rozważań o „etyce ponowoczesnej”³. Odwrót od nauki, od myślenia epi-

¹ „To ciągle, ale stopniowe rozkruszanie budowli, które jeszcze nie zmieniło fizjonomii całości, zostaje nagle przerwane przez wschód słońca, który, jak błyskawica, od razu ukazuje nam postać świata nowego” – Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenologia ducha*, przeł. A. Landman, Warszawa: PWN 1963, tom I, „Przedmowa”.

² Posłuchajmy Nietzschego z *Ecce homo* (zestawiając to choćby z dramatyczną mową rektorską Heideggera): „Znam swój los. Kiedyś przyłgnie do imienia mego wspomnienie czegoś potwornego – *przesilenia, jakiego zgoła nie było na ziemi* [...] Jam zgoła nie człowiek, jam dynamit [...] Pojęcie polityki rozplynie 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 *wielka polityka*”; *Ecce Homo. Jak się staje – kim się jest*, przeł. L. Staff, w wydaniu Mortkowicza s. 114n, kursywa moja – M.K.

³ Zwłaszcza *Etyka ponowoczesna*, przeł. J. Bauman i J. Tokarska-Bakir, Warsza-

stemologicznego w filozofii czy „prawodawczego” w etyce, paradoksalnie, otwiera przed częścią filozofii zupełnie nieznaną dotąd możliwość, 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 dyskusjach 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 oddźwięk w społeczeństwie. 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). Chyba najlepsze byłoby współistnienie wielu odmiennych koncepcji filozofii, ich ciągle 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, sytuacja, w której filozofia po prostu wciąż balansuje między jedną a drugą, natomiast w zależności od swojej wersji kładzie większy nacisk raz na jedną, a raz na drugą stronę. Hegemonia w kulturze któregośkolwiek modelu byłaby niezdrowa, a dla dyscypliny być może wprost, na dłuższą metę, zabójcza. Niech 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 łagodno-

ści i wrażliwości tonu literatury. Niech więc będzie miejsce i na dzisiejszego Russella i dzisiejszego Kierkegaarda, dzisiejszego Husserla, ale i dzisiejszego Nietzschego. Niech filozofia będzie owym „rajem indywidualności”, którego siła przyciągania bierze się z udziału w konwersacji wielości głosów jednej, wielkiej dziedziny kultury, nazwanej kiedyś nieopacznie „miłością mądrości”.

Marek Kwiek
