Jan P. Hudzik – filozof kultury, prowadzi badania z zakresu teorii polityki oraz metateorii nauk społecznych. Autor m.in. *Prawda i teoria* (2011), *Trzy studia o metafizyce, pamięci i demokracji* (2009). Ostatnio zajmuje się transformacją współczesnej filozofii politycznej, filozofią mediów oraz relacjami intelektualistów w sferze publicznej.

JAN P. HUDZIK

PRZEOBRAŻENIA DYSKURSU TOŻSAMOŚCIOWEGO UCZONYCH

Z genealogii filozofii

Krótkie wprowadzenie do poniższego artykułu zacznę od tego, żeby poinformować, o czym on nie jest. Otóż nie zajmuję się tutaj społecznymi rolami uczonych, nie badam ich socjologicznie, nie podejmuję więc perspektywy intensywnie eksploatowanej w polskiej nauce od czasów klasycznego już dziś

opracowania Floriana Znanieckiego[1]. Pytając o „ludzi wiedzy", „uczonych", „intelektualistów", nie proponuję też żadnej klasyfikacji, nie mam ambicji precyzyjnego określania tych pojęć, nie badam ich ani w ramach historii kultury, ani historii idei. Za to interesuje mnie coś, co chciałbym nazwać dyskursem tożsamościowym uczonych prowadzonym przez filozofów. Na podstawie dzieł/konkretnych wypowiedzi pytam o podmiot twórczy i o jego samorozumienie – analiza ma ujawnić konteksty problemowe, z których padają pytania o to, kim on jest. Natomiast na poziomie praktyki dyskursywnej, to jest myśli, tematów, wyobrażeń, które przenikają indywidualne dzieła, stosuję metodę genealogiczną – chodzi o analizę wzajemnego oddziaływania na siebie pewnych tekstów, o ich współistnienie oraz reguły rządzące warunkami ich historycznego zjawiania się. W łańcuchu tych wypowiedzi, powiązań i następstw między nimi głównym ogniwem jest oczywiście Platońska koncepcja ludzi „mownych z prawdy". Co musiało się wydarzyć w dziedzinie myśli, żeby stali się oni krytycznymi intelektualistami?

Sytuacja problemowa: intelektualiści i koniec teorii

Pytanie o miejsce (znaczenie, rolę, funkcję?) intelektualistów w sferze publicznej jest zagadnieniem bardzo skomplikowanym. Trudno potraktować je dziś jako problem badawczy – na pewno było ono tak traktowane jeszcze w połowie minionego wieku. Obecnie jest raczej intuicyjne, bliższe tekstom publicystycznym niż naukowym[2]. W tym ostatnim przypadku należałoby wstępnie ustalić pewne wskaźniki trafności – kim właściwie mają być owi intelektualiści? Czy stanowią jakąś grupę społeczną mającą świadomość odrębności, czym jest rzeczona sfera publiczna, wreszcie trzeba by się też zgodzić co do tego, jak, według jakiej metodologii, określać znaczenie, rolę czy funkcję badanych „obiektów". Jakiekolwiek rozstrzygnięcie w każdej z tych kwestii podlega dziś, w epoce pluralizmu paradygmatów w naukach społecznych/humanistycznych, automatycznie oprotestowaniu. Co więcej, nie da się też ukryć, że systematyczny, akademicki wykład na ten temat prawdopodobnie przyniósłby odwrotny od zamierzonego skutek – najpewniej bowiem nie byłby szalenie interesujący dla sfery publicznej, zakładając, że jej rozumienie musi sięgać po media, wśród których nadal królują te masowe: telewizja i prasa skonwergowane z internetem. W najlepszym razie te ostatnie zamieściłyby w swoich serwisach wnioski z omawianych badań – co nastąpiłoby najprawdopodobniej wtedy, gdyby były one przeprowadzone przez te same pracownie badań opinii publicznej, z których korzystają również zainteresowane media. A to znaczy, że wnioski musiałyby być „medialne", dające się wizualizować nie tylko w postaci kostycznych wykresów i tabel, lecz także obrazów oddziałujących na emocje (tele)widzów. Skuteczność całego przedsięwzięcia, z punktu widzenia jego potencjalnej in-

1 F. Znaniecki, *Społeczna rola uczonego*, przeł. J. Szacki, [w:] tegoż, *Społeczne role uczonych*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1984.

2 Zob. np. J. Goćkowski, *Uczony i polityk: zbieżność i rozbieżność interesów oraz aspiracji*, „Nauka" 4/2006, s. 73-83.

gerencji w zastane w sferze publicznej porządki konceptualne, można by więc potraktować jedynie jako kolejny dowód na znaną tezę, że media najlepiej żywią się dziś same sobą i same sobie wystarczają. Czego należałoby dowieść.

Jeśli, upraszczając, wywołanych intelektualistów zdefiniujemy jako akademików – ludzi zatrudnionych na uczelniach wyższych, dziś zwanych niemal powszechnie „uniwersytetami" (klasyczne i przymiotnikowe: przyrodnicze, techniczne, artystyczne) – to przynajmniej w pewnym stopniu stanie się jasne, dlaczego postawione na wstępie pytanie budzi tyle wątpliwości. Otóż akademików łączą obecnie wspólne problemy: ich tożsamość związana z badaniami naukowymi, które prowadzą, oraz z metodami, narzędziami i aparaturą pojęciową, którymi się posługują. Chodzi o to, że na ich oczach rozpływają się stabilne dotąd granice ich dyscyplin naukowych, dzisiaj coraz bardziej wykazujących tendencje do hybrydyzacji, opisywane za pomocą takich pojęć jak, powiedzmy, interdyscyplinarność, transdyscyplinarność czy – ze względu na organizację badań (instytuty, centra, projekty) – klasterowość. Są to tendencje integracyjne, zachodzące zarówno w sferze nauk społecznych jak i ścisłych, powstające w reakcji na nadmierną specjalizację, mnożenie dyscyplin naukowych, słowem – na zjawiska, które już w XIX wieku były przedmiotem krytyki ze strony pozytywistów, między innymi Auguste'a Comte'a czy Émile'a Durkheima. Zarzucali oni naukom społecznym anarchię i domagali się ich metodologicznego ujednolicenia. I czynili to bezskutecznie, skoro w wieku XX problem ten nadal narastał, a wymienione sposoby jego rozwiązania w pewnym momencie zaczęły być postrzegane jako formuły praktykowania wiedzy znamionujące już nową epokę i wieszczące kres „wielkich opowieści" (Jean Francis-Lyotard[3]) legitymizacyjnych nowoczesności. Wraz z diagnozą schyłku „projektu oświeceniowego" idzie w parze zmiana dotychczasowej pozycji architektów tegoż projektu – intelektualistów właśnie. Intelektualistów, jako „prawodawców", dysponujących dotąd całościową wizją świata i mających dostęp do (odkrywania) praw jego rozwoju. Mają ich teraz zastąpić „tłumacze" – jak brzmi głośna teza Zygmunta Baumana z lat osiemdziesiątych – pracownicy w sektorze usług „społeczeństwa opartego na wiedzy", zawodowi pośrednicy między różnymi językami/dyskursami naukowymi i kulturowymi. W miejsce wspomnianych „wielkich opowieści/narracji" lub „wielkich teorii" (Charles Wright Mills), które – w nowym odczytaniu – miały totalizować i homogenizować rzeczywistość, dzięki owym tłumaczom w myśli społecznej pojawiają się teorie o ambicjach zgoła przeciwnych. Ich zadanie ma bowiem polegać na ujawnianiu pluralistycznego i hybrydowego charakteru rzeczywistości, a nawet na braniu współodpowiedzialności za jej pluralizowanie i hybrydyzowanie. Wszystkie ruchy tektoniczne, które zaburzają porządek – a przynajmniej sposoby jego rozumienia i praktyki jego utrwalania – nowoczesnego świata w zakresie rządzących nim logik/racjonalności – naukowej, moralnej, artystycznej, religijnej i innych – w ostatniej ćwierci XX wieku zwykle łączy się z postmoder-

3 Zob. J.-F Lyotard, *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997.

nizmem. Również w latach osiemdziesiątych XX wieku Fredric Jameson czyni takie oto obserwacje na temat ówczesnej sztuki, połączone – na jednym oddechu – z uwagami w sprawie tego, co nazwano wtedy „teorią":

> Postmoderniści „cytują" takie „teksty" [kultury popularnej: seriale, reklamy itd. – przyp. autor] zupełnie inaczej niż Joyce czy Mahler; oni je wtapiają w utwór, aż granica pomiędzy sztuką wysoką i formami komercyjnymi staje się prawie niemożliwa do określenia. Nieco odmienny ślad owego rozmycia dawnych kategorii gatunku i dyskursu znaleźć można w tak zwanej „współczesnej teorii". Jeszcze pokolenie temu istniał – w wielkich systemach Sartre'a i fenomenologów, w dziełach Wittgensteina, w filozofii analitycznej i filozofii języka codziennego – specjalistyczny dyskurs profesjonalnej filozofii, od którego można było odróżnić dyskursy pozostałych dyscyplin uniwersyteckich: na przykład politologii, socjologii albo literaturoznawstwa. Dziś coraz częściej spotykamy się z rodzajem pisania nazywanym po prostu „teorią", która jest każdą z tych dyscyplin i zarazem żadną z nich. Ten nowy rodzaj dyskursu, zasadniczo kojarzony z Francją i tak zwaną teorią francuską, staje się coraz powszechniejszy, wyznaczając koniec filozofii jako takiej[4].

Teza o „końcu filozofii" miałaby tu znaczyć ni mniej ni więcej tylko „koniec filozoficzności", co wiąże się ze znacznie szerszym poglądem o końcu myślenia w kategoriach dualistycznych typu substancja – atrybut, istota – zjawisko, słowo – rzecz itp. Ich odrzucenie/podważenie oznacza zerwanie metafizycznego kaftana bezpieczeństwa dla dotąd stabilnej, hierarchicznie i dyscyplinarnie uporządkowanej rzeczywistości we wszystkich jej wymiarach. Dlatego pozwala ono mówić także o „końcu nauki", powiązanym z ujawnieniem konstrukcyjności/arbitralności tego, co socjologiczne, historyczne, teorio-literackie czy etyczne. Jak do tego doszło? Co pozostaje wówczas czynić uczonym – poza gestem obrażenia się na świat, który zwykł ich traktować co najwyżej jako „ekspertów", a to kategoria tak płynna, że niewiele w gruncie rzeczy mówiąca, dziś do zbioru jej desygnatów zaliczają się bowiem zarówno celebryci, dziennikarze, politycy, jak i profesorowie. Cóż zatem po „ludziach wiedzy" w takich „marnych" czasach?

Uczeni i poeci – mowni i nieśmiertelni

Uczeni przednowocześni identyfikowali się z uniwersytetem i Kościołem. Miarą ich cnót, sprawności intelektualnych były kryteria w tych instytucjach obowiązujące i przez nie ustanawiane, jednak za każdym razem legitymizowane metafizycznie. Najbliżej władzy, spełnianej przez bożego pomazańca, znajdują się ci, którzy używają rozumu – boskiego składnika w ludzkiej substancji. Są to uczeni, intelektualni arystokraci, specjaliści od kosmosu – zgłębiania boskiego ładu wszechświata. Rzeczą zastanawiającą jest to, że tak samo – w równym stopniu – uzależnieni są oni od horyzontu transcendentalnego, jak i empirycznego, czyli… od siebie nawzajem. Swoją aktywność poznawczą (rozumianą jako akt/proces/czynność) od początków tego, co dziś nazwalibyśmy

4 F. Jameson, *Postmodernizm i społeczeństwo konsumpcyjne*, przeł. P. Czapliński, [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. R. Nycz, Baran i Suszczyński Sp. z o.o., Kraków 1997, s. 192.

ich dyskursem tożsamościowym, postrzegają bowiem jako zależną od wzajemnej komunikacji za pomocą rozmowy – medium żywej mowy. Prawdą jest, że sam język stał się osobnym przedmiotem zainteresowania filozofii dopiero w XX wieku – od tak zwanego zwrotu lingwistycznego – ale nie oznacza to, że był on dawniej w ogóle pomijany[5]. Otóż tak nie było, o czym świadczy właśnie interesujący nas tu dyskurs uczonych, zresztą najważniejszy chyba dla historii idei komunikacji. To z myślą o nich – o ludziach wiedzy – Platon powie, „że jedynie mowy, mówione w drodze nauki i dla nauki, istotnie pisane w duszy, mowy o sprawiedliwości, o pięknie, o dobru posiadają coś naocznego, doskonałego, godnego powagi" tylko one są „warte zachodu"[6]. Są takie, ponieważ mowa jest medium m ą d r o ś c i z p r a w d y, a ta dotyczyć może tylko rzeczywistości, czyli świata idei, charakteryzuje się dlatego tymi samymi właściwościami, co i one: trwałością, niezmiennością i koniecznością, natomiast pismo jest środkiem komunikowania m ą d r o ś c i z d o m n i e m a n i a, to jest wiedzy o tym, co zmienne i przygodne.

Transcendentalność, uruchomiona niejako przez Platona, zmienia w historii swoje znaczenie – od rzeczywistości transcendentnej przechodzi do transcendentalnych warunków możliwości poznania, zawsze jednak jest źródłem sensu dla świata, w którym człowiek żyje i który poznaje, źródłem uprzednim, niezależnym od tegoż życia i poznania. Tęsknota za pełną transcendentalnością to inwariant kulturowy, ono-teologiczny kod, który w zachodniej tradycji wiąże się z jej mowocentrycznym charakterem, jeśli można tak rzec. Nie opuszcza więc ona także budowniczych myśli nowożytnej, takich jak Hegel, który zamienia metafizykę na logikę dialektycznego rozwoju ducha, zmierzającego do samopoznania. Przy okazji to autor *Fenomenologii ducha* ma też się stać czołowym niemieckim intelektualistą, którego myśl będzie promieniowała na cały świat, głoszona z prestiżowej katedry filozofii najbardziej nowoczesnego uniwersytetu, ufundowanego w 1809 roku w stolicy Prus. Filozof zakłada, że za warstwą codziennych zachowań, działań i komunikatów każdego indywiduum ukrywa się jakieś „prawdziwe ja". Jego ujawnieniu się najlepiej ma służyć – i tu powtórzy frazę Platońską – mówienie, które ma być „istnieniem czystej jaźni", gdyż dopiero dzięki mówieniu stajemy się sobą: „w m o w i e i s t n i e j ą c a d l a s i e b i e j e d n o s t k o w o ś ć samowiedzy wstępuje jako taka w egzystencję, tak że jest czymś d l a i n n y c h". I dalej: „Mowa zaś zawiera to Ja w jego czystości, tylko ona wypowiada Ja, Ja samo. To jego istnienie (*Dasein*) [w mowie] jest jako istnienie pewną przedmiotowością, która zawiera w sobie jego prawdziwą naturę. Ja jest tym oto Ja, ale tak samo jest czymś ogólnym"[7].

5 Na temat „zwrotów" w humanistyce współczesnej, zob. m.in. *Język, dyskurs, społeczeństwo. Zwrot lingwistyczny w filozofii społecznej*, red. L. Rasiński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009; D. Bachmann-Medick, *Cultural Turns. Nowe kierunki w naukach o kulturze*, przeł. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 2012.

6 Platon, *Phaidros,* wstęp i przeł. E. Zwolski, Wydawnictwo Aureus, Kraków 1996, s. 169 (278 a – b).

7 G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, przeł. Ś.F. Nowicki, Fundacja Aletheia, Warszawa 2002, s. 328.

Ludzie wiedzy w kulturze zachodniej od ponad dwóch tysięcy lat konsekwentnie pracują nad utrwalaniem swojego wizerunku jako podmiotów, których istnienie zależy od medium mowy. Dla nowożytnej filozofii świadomości ma być ona najbardziej wiarygodnym – dla Hegla prawie pozbawionym właściwości medium, a więc niejako przezroczystym, bezpośrednim, nie zanieczyszczającym – przejawem lub postacią „Ja w jego czystości". Mowa wprowadza je bowiem w duchową całość, czyli w język, kulturę: domaga się zmysłu słuchu, usłyszane staje się już czymś ogólnym[8]; Ja oscyluje między konkretnością a ogólnością, samowiedza – użycie pojęć – znosi je, sprawia, że ono znika, wyzbywa się siebie. To dialektyczna, w wydaniu Heglowskim, wersja Platońskiej teorii mowy. Nie ma w niej już co prawda oddzielenia mowy od pisma, do którego przyjdzie jeszcze powrócić.

W XX wieku na tę samą ścieżkę wkracza Martin Heidegger, interpretując poezję Hölderlina, skądinąd wielkiego miłośnika starożytnych Greków. W jednej ze swych „mów" – wygłoszonej w 1936 roku – filozof na ten temat powiada: „Od kiedy mowa dzieje się właściwie jako rozmowa, do słowa dochodzą bogowie i pojawia się świat". A to by znaczyło – mniej poetycko, bardziej w żargonie filozoficznym – że mowa jak u Hegla ma wymiar ontologiczno-egzystencjalny, ma być nie tylko medium, narzędziem, środkiem porozumiewania się ludzi, lecz, więcej, stanowić także „rękojmię znalezienia się pośrodku otwartości Będącego". Wyszukana Heideggerowska fraza, ale sens zrozumiały *sub specie existentiae*: mowa daje nam poczucie bezpieczeństwa ontologicznego, oswaja z myślą, że jesteśmy u siebie, co oznacza nie tylko pośród „będącego", to jest tego, c o j e s t, co zdołamy pojąć, uchwycić, rozpoznać, kontrolować, lecz także tego – to już efekt ingerencji „bogów" otwierających przed nami to, co jest, na to, c z e g o n i e m a – co nieobecne i niepojęte. Mowa, o którą chodzi Heideggerowi, nie jest więc mową o czymkolwiek, nie jest zwykłą, codzienną „gadaniną" (*Gerede*) – i choć może w niej dojść do głosu także to, co pospolite, to przecież liczą się tylko słowa „istotne", zdolne „zaświadczać" o „przynależności [człowieka] do całości Będącego"[9]. Uczony gardzi więc codziennością i wszystkimi, którzy w niej znajdują ucieczkę – słabymi, nieautentycznymi, obłudnymi osobnikami[10], w jego dyscyplinie akademickiej na taką klasyfikację zasługują nowożytni twórcy „światoobrazów", odpowiedzialni za „spustoszenie" – opuszczenie bytu przez „bycie" – „funkcjonariusze własnej przeciętności", ludzie głoszący idee postępu, niepohamowanej wydajności,

8 Tamże, s. 329.

9 Cyt. kolejno: M. Heidegger, *Hölderlin i istota poezji*, [w:] tegoż, *Objaśnienia do poezji Hölderlina*, przeł. S. Lisiecka, Wydawnictwo KR, Warszawa 2004, s. 40, 38, 39, 36–37.

10 „(…) pole widzenia powszechnego mniemania jest bowiem u jednostek i u wielu nie tylko zawsze zbyt wąskie, lecz wydający sądy człowiek zbyt łatwo staje się tutaj łupem intryg i resentymentów, które go toczą; bywa też, że staje się niewolnikiem faryzeizmu (…)"; M. Heidegger, *Wieczorna rozmowa w rosyjskim obozie jenieckim między młodszym i starszym*, [w:] tegoż, *Rozmowy na polnej drodze*, przeł. J. Mizera, Wydawnictwo KR, Warszawa 2004, s. 219.

powszechnego dobrobytu i prawa do pracy[11]. Wyniosłemu radykalnemu intelektualiście bliższa jest transcendencja – to ona opromienia go, czyni tajemniczym i wyjątkowym.

Heideggerowi tak samo jak i Platonowi zależy szczególnie na tych osobach, które pojmują świat w całości, odsłaniającej się im w rozmowie z „bogami". W XX wieku – żeby zakończyć ten wątek – postrzegał on siebie jeśli nie wręcz jako jednego z takich „bogów", to przynajmniej jako bicz boży na nowoczesność i jej najcięższy grzech: zapomnienie bycia.

Pismo – niesamowite i dziwne

Klasycznemu dyskursowi uczonych towarzyszy od początku, jak widać, refleksja medioznawcza – nad przekaźnikami wiedzy. Wprawdzie Hegla i Heideggera interesuje już tylko mowa, jednak atrakcyjność ich rozważań w tym względzie nie była aż tak wielka, by mogła uciszyć fenomen pisma, odrębnej postaci języka, od czasów Platona służącej jako kontrapunkt dla mowy. Namysł nad pismem posłużył „ludziom wiedzy", także w wieku XX, do określenia swojej kondycji. Pismo a nowe media: najpierw fotografia, film, telewizja, a potem internet, hipertekst, cyberkultura – to z kolei dodatkowe konteksty problemowe, które tylko fragmentarycznie będę mógł tutaj przywołać.

Oto znamienne słowa włożone przez Platona w usta Sokratesa: „Niesamowite bowiem, Phaidrosie, jest pismo"[12] – niesamowite, ponieważ nas zwodzi, wzbudza w czytelniku nadzieję, że ze znaków „coś jasnego i trwałego się ułoży"[13]. Próżne to wszak obietnice, kiedy mamy do czynienia zaledwie z urządzeniem mnemotechnicznym, „środkiem przypomnienia" o opisywanych rzeczach dla piszącego i jego czytelników. Ale w historii idei medium to – w klimacie dominacji mowocentryzmu – nie zachowało statusu środka leczniczego na wspomaganie pamięci. Zostało posądzone o bardziej nikczemne działanie, zdemaskowane w XX wieku dzięki badaniom etnograficznym, w których pojawiło się jako narzędzie kolonizowania innych – niepiśmiennych – ludów.

Takie doświadczenie zarejestrował Claude Lévi-Strauss w trakcie swoich badań terenowych, łączących analizę strukturalną z semiotyką, i prowadzonych wśród autochtonicznych plemion Brazylii. Sam dyscyplinarnie nieokreślony – etnolog, filozof, socjolog i podróżnik w jednym – uczynił to w książce tak samo jak on, jego wiedza i kompetencje, nieokreślonej gatunkowo, hybrydowej, łączącej w sobie elementy reportażu podróżniczego, autobiografii i opracowania naukowego. *Smutek tropików*, pisany w latach pięćdziesiątych (pierwsze wydanie 1955 rok), gdy w naukach społecznych triumfuje scjentyzm, odbiega dlatego w swej formie od obowiązujących wówczas reguł akademickich. Stąd i śmiałość, z jaką autor – wolny od rygorów warsztatu naukowego w postaci odsyłaczy i wyjaśnień kategorii interpretacyjnych – powtarza tam niemal dosłownie frazę Platońską:

11 Tamże, s. 215.
12 Platon, dz. cyt., s. 164 (275 d).
13 Tamże, s. 163 (275 c).

„Dziwna to rzecz pismo”[14]. Powtarza po to, by raz jeszcze rozwiać związane z nim odwiecznie, aktualnie po nowoczesnym liftingu oświeceniowym, nadzieje na poznanie świata, przynoszące czytelnikom szczęście i wyzwolenie od wszelkich opresji jakoby ignorancją – ciemnotą, analfabetyzmem – powodowanych. Levi-Strauss uważa, że historia kultury dostarcza dowodów na twierdzenie wręcz odwrotne, wedle którego pismo zwykle „nie wystarczało do skonsolidowania wiedzy”, a więc nie służyło wzmacnianiu idei obiektywnego i bezinteresownego poznania, i okazywało się „konieczne do utrwalenia panowania”. Jako sztuczna pamięć bynajmniej nie przyczyniało się ono do „oświecenia” ludzi, raczej „do ich wyzysku”[15]. Wiedza piśmiennych daje im więc władzę – polityczne, społeczne, kulturowe panowanie – nad niepiśmiennymi.

W kilkanaście lat po opublikowaniu *Smutku tropików* Jacques Derrida podejmuje się interpretacji zawartej tam *Lekcji pisania* – poświęca jej jeden z rozdziałów swojej głośnej książki *O gramatologii* (1967), zdaje się równie prowokacyjnej jak *Smutek*, łamiącej konwencje gatunkowe (książka o „końcu książki”) i językowe (poetycki tytuł, neologizmy typu *gramatologie* czy *différance*) monografii naukowej, podważającej zastane w historii idei znaczenia takich pojęć jak przede wszystkim pismo czy nauka. Derrida traktuje poglądy Lévi-Straussa jako dziedzictwo antyracjonalistycznej tradycji oświeceniowej. Podczas przedstawionego w *Lekcji pisania* spotkania europejskich uczonych z prymitywnymi ludami Ameryki Południowej następuje niejako zamiana ról: piśmienni zachorowali na amnezję i przestali być strażnikami świętego ognia, dysponentami mądrości i prawdy; te właściwości – lepiej byłoby powiedzieć: cnoty – przejęły natomiast ich „obiekty” badań – niepiśmienni tubylcy, teraz autentyczni filozofowie miłujący (od grec. *philon*) to, co bliskie, kochane, własne. Pismu, linearnemu, fonetycznemu zapisowi, przypada w takim razie funkcja „zamaz[ywania] tego, co własne”, funkcja, która, jak wnioskuje Derrida, czyni je „źródłową przemocą”[16]. Mamy więc język „w pełni ustny”, „czysty, niewinny”, do którego następnie zostaje dołączone jego „przedstawienie” graficzne, jako „przypadkowe znaczące nowego typu, otwierające technikę ucisku”. Przypadek napierający z zewnątrz na „czystość niewinnego języka” ma być źródłem „zła i wyzysku”[17].

Temat krytyki przemocy jest kluczowy dla całej historii samoświadomości zachodnich uczonych. Pojawi się on w najnowszej odsłonie – gdzieś od lat sześćdziesiątych XX wieku do naszej współczesności – w przemodelowanej już wyobraźni koncepcyjnej. W ciągu tych przeobrażeń teoretycznych ważne miejsce zajmuje robota dekonstrukcyjna Derridy – o tym będzie jeszcze mowa. Ta nowa wyobraźnia i reprezentująca ją praktyka dyskursywna, paradoksalnie, albo raczej konsekwentnie, zostały ukształtowane w koncepcjach zawdzięczających swoje powstanie tej samej motywacji, która przyświecała powstaniu

14 C. Lévi-Strauss, *Smutek tropików,* przeł. A. Steinsberg, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2008, s. 311.
15 Wszystkie cyt.: tamże, s. 313.
16 J. Derrida, *O gramatologii*, przeł. B. Banasiak, Wydawnictwo Officyna, Warszawa 1999, s. 158.
17 Wszystkie cyt.: tamże, s. 171.

koncepcji starej. Toć to przecież mowa od początku namysłu nad nią miała być także medium wolnym od przemocy, zdolnym wymykać się mechanizmowi władzy, dominacji, panowania… Mającym dostęp do dobra – tego, co ukryte, wewnętrzne, słyszalne, przedstawialne nielinearnie, czyli obrazowo, metaforycznie, samo w sobie spontaniczne i konieczne zarazem. Jej przeciwieństwem miało być pismo – medium, które prowadzi nas wprost do zła: zlokalizowanego i ucieleśnionego w tym, co zewnętrzne, wizualne, dające się przedstawić linearnie za pomocą znaków fonetycznych, przygodne i niekonieczne. Za tą argumentacją musi kryć się jakaś kuglarska sztuczka.

Intelektualiści i nowoczesna niepewność

Wróćmy jednak do przerwanego wątku w historii „dia-lektikoi", owej garstki uczonych, boskich wybrańców. Otóż ich pozycja społeczna, miejsce w porządku doskonałości bytu i uprzywilejowany do niego dostęp – wszystkie te atrybuty tracą oni z chwilą, kiedy zostaje obnażona arbitralność ich legitymizacji – dyskursu esencjalistycznego. Wtenczas również i ich udziałem staje się doświadczenie przygodności i niepewności bytu. Gdy zatem dziś stawia się pytanie o tożsamość intelektualistów, jest to problem nienowy, bez wątpienia jednak nowoczesny. Intelektualista, jako nowoczesna figura społeczna biorąca udział w walce światopoglądowej w całym niemal minionym stuleciu, wchodzi na scenę publiczną w związku z aferą Alfreda Dreyfusa[18]. Miał on jednak swoich przodków, którzy pojawiają się pod szyldem *république des lettres* jako grupa i siła sprawcza zmian społeczno-politycznych w XVII i XVIII wieku. Łączący ich wówczas etos Krzysztof Pomian syntetycznie przedstawia tak:

> Całkowite podporządkowanie wszystkich własnych aspiracji dążności do bycia użytecznym dla społeczeństwa winno przejawiać się nie tylko w prowadzonej działalności badawczej i w uległości wobec racjonalnych argumentów krytyki, lecz nadto w utrzymywaniu kontaktów z innymi, w rozwijaniu pomocy wzajemnej i w kultywowaniu solidarności środowiskowej. Wolni i równi, uczeni winni również traktować się jak bracia, albowiem w społeczności, do której wszyscy należą, nie ma miejsca dla żadnych konfliktów i antagonizmów, które nie mogłyby być rozstrzygnięte przez odwołanie się do rozumu. Dążenie każdego osobnika do bycia użytecznym dla ogółu stanowi podstawę harmonii panującej w *république des lettres*[19].

Opisana sytuacja z punktu widzenia psychologii społecznej – tutaj jak najbardziej uprawnionego – jest zrozumiała: mamy przecież do czynienia z osobnikami, którzy wcześniej – w starożytności i średniowieczu – stanowili wspólnotę zintegrowaną przez instytucję akademii/szkoły/uniwersytetu, uprawiającą naukę – produkującą wiedzę – legitymizowaną za pomocą sfery transcendentalnej

18 Zob. np. J. Schlich, *Geschichte(n) des Begriffs „Intellektuelle"*, [w:] *Intellektuelle im 20. Jahrhundert in Deutschland*, red. J. Schlich, Niemeyer, Tübingen 2000. Szerzej piszę o tym w *Intelektualiści w sferze publicznej: konteksty niemieckie* (artykuł ukaże się w „Studia Philosophica Wratislaviensia").

19 K. Pomian, *République des lettres – jej wrogowie i sojusznicy*, [w:] tegoż, *Przeszłość jako przedmiot wiedzy*, Fundacja Aletheia, Warszawa 1992, s. 159.

(wybrańcy boga), reprezentowanej w ostatniej fazie historycznej rozwoju tego rodzaju wiedzy przez Kościół. Autorytet Kościoła dawał im poczucie bezpieczeństwa i rację istnienia zarówno w świecie kosmicznym, jak i społecznym. Nie jest to nadmierne psychologizowanie. Przypuszczenia te potwierdza także Hegel – jeden z największych teoretyków historii w czasach nowożytnych, który właśnie o nich, o swoich antenatach, pisze tak: „Dawniej mieli niebo wypełnione bogactwem bujnie rozwiniętych myśli i obrazów. Znaczenie każdego bytu tkwiło w nici świetlnej, którą był on powiązany z niebem"[20]. Ta nić została nagle zerwana – teraz czymś interesującym i ważnym stało się dla nich doświadczenie, ich myśl „zakorzeniła się w tym, co ziemskie"[21]. W wymiarze społecznym owo zerwanie doprowadziło do takich wydarzeń jak reformacja czy wojny religijne. Teorię zamieniło na medytowanie, które stało się metaforą epistemologiczną nowoczesności. Zerwana nić – mówiąc bardziej uczenie – to zatem dalekosiężny kulturowy efekt tak zwanego przełomu nominalistycznego, który – poczynając od Ockhama – podważa przekonanie o bezpośrednim związku między umysłem a rzeczą i przez to sieje w ludziach zwątpienie w faktyczność świata, pozbawia ich gruntu pod nogami… Myśl nowoczesna nie „dotyka" już bytu, napotykając na drodze do niego jego reprezentacje, czyli pojęcia, u swego zarania mierzy się więc dlatego nawet z hipotezą potężnego demona zwodziciela – co by było gdyby on miał rację? Aby jednak oddać sprawiedliwość, nie żegna się też ona raz na zawsze, niczym za dotknięciem czarodziejskiej różdżki, z sentymentami do nieba wypełnionego sensem, bogactwem myśli i obrazów, sentymentami nadal przecież pielęgnowanymi przez takich chociażby intelektualistów jak przyjaciel Hegla z czasów młodości, ten sam, którego poezja zainspiruje później myśl Heideggera. Poeta był przekonany, że mowa jest boskim darem, który „zaświadcza" o przynależności człowieka do natury – całości bytu. W jednym ze swoich listów z 1800 roku Hölderlin pisze: „Dlatego też/ należy nakazać mu [człowiekowi] samowolę/ i wyższą władzę, by dokonywał rzeczy podobnych bogom,/ i dlatego z dóbr najniebezpieczniejsze, mowa, została/ człowiekowi dana, aby tworząc, niszcząc, i ginąc, i powracając do wiecznie żyjącej, do mistrzyni i matki,/ zaświadczał, czym jest"[22].

Po zerwaniu nici świetlnej, łączącej byt z transcendencją, a ludzki umysł z samym bytem, kończy się opowieść o naturze, „mistrzyni i matce", a wezwanie do bycia bogom podobnym brzmi już tylko ironicznie. Każde jestestwo, zdolny do poznania i działania podmiot, zostaje w tych warunkach oswobodzone z konieczności zmierzania do urzeczywistnienia swojej istoty – *telosu*. Zakorzenione w tym, co ziemskie „utrzymuje się [teraz] przy życiu w sensie społecznym, kiedy racjonalnie kieruje się dobrze pojętym własnym interesem". Diagnoza to skądinąd potwierdzana przez założenia biologii darwinowskiej i teorii systemów, wedle których „organizm, populacja czy system utrzymuje się w swym istnieniu przez odgraniczanie się od oraz dostosowy-

20 G.W.F. Hegel, dz. cyt., s. 17.
21 Tamże, s. 18.
22 Cyt. za: M. Heidegger, *Hölderlin i istota poezji,* dz. cyt., s. 35–36.

wanie do zmiennych, nadzwyczaj złożonego otoczenia"[23]. Inaczej mówiąc: mechanizmy adaptacyjne i inżynieria społeczna zastępują tak oto odwieczne prawa natury – następuje to w długotrwałym – niezauważalnym dla zacytowanego poety – procesie wypierania z praktyk kulturowych rozumu obiektywnego, zajmującego się bytem, postrzeganiem rzeczywistości (transcendentnej) przy równoczesnym wstawianiu w jego miejsce rozumu subiektywnego, intelektu, zajmującego się sobą, myśleniem, medytowaniem, kalkulowaniem jedynie w oparciu o reprezentacje bytu: idee i pojęcia, rozumu określonego w XX wieku przez Adorna i Horkheimera jako instrumentalny. Podmiot takiego myślenia ślepo zmierza do zachowania swojego przygodnego istnienia, co czyni albo w agresywnej aktywności gospodarczej, politycznej czy militarnej, albo, jak zobaczymy, w równie wyniszczających dla siebie stanach pasywności i nudy – w obydwu tych wariantach obca staje mu się heroiczna w rzeczy samej klasyczna etyka cnót, uwikłana w myślenie zbudowane na dualistycznym schemacie: forma – materia (dusza – ciało).

Intelektualiści, którym nie wystarcza krucha tożsamość związana z posiadaniem obywatelstwa *république des lettres,* unoszą się w takim razie gniewem, w Oświeceniu widzą wyraz boskiej kary, źródło nihilizmu i arbitralności nowoczesnej świadomości moralnej – „ostateczną fazę dziejów upadku"[24]. Jeden spośród nich, Alasdair MacIntyre, określa więc typową nowoczesną osobowość jako „emotywistyczną", pozbawioną wszelkich kryteriów, jakichkolwiek ograniczeń w sprawach, w których wydaje sądy – jej wypowiedzi wartościujące nie mają innego celu poza wyrażaniem własnych uczuć i skłonności. Wobec tego, pisze etyk: „jedyną realnością dyskursu moralnego jest dążność jednej woli do dopasowania upodobań, uczuć, skłonności i wyborów innej woli do swoich własnych"[25]. W kształtowaniu i legitymizowaniu takiego dyskursu ma swój udział filozofia – nie może być ona moralnie/społecznie neutralna, ponieważ, jak uczą już klasycy, Platon i Arystoteles, „częścią każdej filozofii moralności jest pokazanie, na czym polegałaby społeczna realizacja jej poszczególnych tez moralnych"[26]. I faktycznie, dominujące w czasie powstawania *Dziedzictwa cnoty* (pierwsze wydanie w 1981 roku) kierunki filozoficzne – egzystencjalizm i filozofia analityczna – mają według jej autora odzwierciedlać właśnie taką naiwną świadomość moralną, prowadzącą do zacierania się w życiu społecznym różnic między instrumentalnymi i nieinstrumentalnymi relacjami międzyludzkimi.

Inaczej miało być w czasach przednowoczesnych. Wówczas – tłumaczy etyk – człowiek nie należał (bezpośrednio) sam do siebie, Ja było zawsze zapośredniczone: „jednostka identyfikowała się – i była przez innych identyfikowana – za pośrednictwem jej uczestnictwa" – przez przynależność do różnych grup

23 Oba cyt.: J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. I, przeł. A.M. Kaniowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999, s. 633–634.

24 Konkluzja Ernsta Tugendhata w sprawie poglądów Alasdaire'a MacIntyre'a. Zob. E. Tugendhat, *Wykłady o etyce*, przeł. J. Sidorek, Oficyna Naukowa, Warszawa 2004, s. 222.

25 A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, przeł. A. Chmielewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996, s. 62.

26 Tamże, s. 60.

społecznych: „jestem bratem, kuzynem, wnukiem, członkiem tego domostwa" – tego rodzaju cechy są „częścią mojej substancji i przynajmniej w jakieś mierze – a czasem w całej pełni – definiują moje zobowiązania i obowiązki"[27].

Trzeba jednak pamiętać – czego już szkocki filozof nie dopowiada – o tym, że ów moment identyfikacji, by stał się aktem, to jest integralną składową bytu, „mojej substancji", musi mieć swój zaprogramowany niejako przebieg. To nie grupa zaleca/przepisuje jednostce realizację określonych zobowiązań i obowiązków – to „natura", to ona określa jej miejsce w hierarchii doskonałości bytu: dzieci, rodzice, rodzina, wioska, miasto-wspólnota. Przynależność do każdej z tych grup nie domaga się od nikogo żadnych – przygodnych – deklaracji ani wysiłków umysłowych czy zachowań powodowanych myśleniem… krytycznym. Takie myślenie staje się aktualne dopiero w świecie nowoczesnym, który obrasta w wielość znaczeń, domagających się tłumaczenia, tworzenia kładek, czyli przekładów między poszczególnymi jego fragmentami, a nie stawiania im/jemu pytań o ostateczne przyczyny/racje. To wszystko – znów: dalekosiężne kulturowe – efekty wspomnianego przełomu, przejścia od myślenia preferującego sądy orzekające do myślenia bazującego na sądach hipotetycznych. Od myślenia o bycie, utożsamianym z jednością i całością, które miało go zapisane w swej pamięci, do myślenia anamnestycznego, któremu pamięć jest już niepotrzebna, ponieważ ciągłość/tożsamość rzeczy myślanych zapewniają mu ich reprezentacje[28] – w coraz bardziej zróżnicowanych formach przekazu: druk, fotografia, film, nagrania dźwiękowe. Stawianie na rozumowanie hipotetyczne kulminuje u Kanta – za nim nowoczesność demaskuje „ja" jako akt „czystej apercepcji", akt samoświadomości „ja myślę" – i nic więcej. O całej „reszcie" może ono myśleć tylko według schematu „jak gdyby…": Bóg istniał, dusza była nieśmiertelna, a wszelki byt miał swoją rację istnienia. Nowoczesny podmiot tak myśli o sobie – i tak też jest postrzegany przez innych: mam drugiego szanować t a k , j a k g d y b y był on celem samym w sobie (jak chce Kant) lub postępować wobec niego, j a k g d y b y był on rzeczą, która zagraża memu istnieniu (wariant Hobbesa czy Sartre'a). Ani w jednym, ani w drugim przypadku sposób postępowania nie jest już w żadnym stopniu zaiste determinowany przez przynależność „ja" do jakiejś zbiorowości.

Cóż jednak wnosi to do samowiedzy intelektualistów? Przed nimi nowe wyzwania w „nowym świecie", gdzie ich – tak jak i całej populacji – wyobraźnia, wysiłki i trudy poznawcze przestają być w gestii cnót, trwałych sprawności umysłowych i moralnych, gwarantujących im osiągnięcie dobrego i szczęśliwego życia. Teraz to jedynie kompetencje medytującego, zdystansowanego do siebie „ja" [29], walczącego przede wszystkim o przetrwanie – samozachowanie; kalkulującego poziom zagrożeń *survivora*, który, nie będąc nigdzie zakorzenionym – u siebie – wszędzie, gdzie tylko rzuci go los, musi walczyć o przychyl-

27 Tamże, s. 78–79.

28 Zob. J.P. Hudzik, *Pamięć istnienia i istnienie bez pamięci*, [w:] tegoż, *Trzy studia o metafizyce, pamięci i demokracji*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2009.

29 Zob. Ch. Taylor, *Moralna topografia jaźni*, przeł. P. Rymarczyk, [w:] *Komunitarianie. Wybór tekstów*, wybór i wstęp P. Śpiewak, Fundacja Aletheia, Warszawa 2004, s. 248.

ność i uznanie swojego otoczenia. Przywoływany tu Hegel to jeden – nie jedyny, oprócz niego trzeba by także wspomnieć przynajmniej o Kierkegaardzie – z najbardziej przenikliwych świadków dramatu nowoczesnego intelektualisty. Niemal proroczo, na początku XIX wieku, opisuje on sytuacje – następnie w ciągu całego stulecia potwierdzane przez liczne literackie świadectwa epoki – w których, jeśli życiu takiego osobnika nic bezpośrednio nie zagraża i jeśli nie znajduje się w okolicznościach wymuszających na nim myślenie w kategoriach ekonomicznych i utylitarnych, to popada w marazm, w jałowość medytowania, przeżywania stanów nudy, obojętności i lekkomyślności[30]. Nie są to zachowania charakterystyczne dla zintegrowanej, silnej osobowości – raczej dla emotywistycznej.

W toku genealogicznych dociekań nad strukturą dyskursu tożsamościowego uczonych wskazany tu typ osobowości i związany z nią zestaw zachowań i kompetencji jawi się jako realne zagrożenie dla intelektualisty z tego powodu, że zdawał on sobie sprawę z faktu, iż nauka nie spełni nadziei w niej pokładanych i nie doprowadzi go do ostatecznego wszechświata poznania. Zdolność tę nowoczesne imaginarium literackie zdążyło zamienić w mit i przypisać nadludzkiej mocy szatana[31]. Kompensacyjnie pozostaje więc intelektualiście opuścić głowę z chmur i zatroszczyć się o sprawy ziemskie, które same w sobie są zwykle mało ekscytujące, co potwierdzają skądinąd liczne dokumenty epoki, jak chociażby napisana mniej więcej w trzy dekady po *Fenomenologii ducha* (1807) *Pustelnia parmeńska* (1839), w której Stendhal donosi o ówczesnej nieubłaganej pladze małych miast i małych dworów: nudzie[32]. Jeszcze w latach pięćdziesiątych XIX wieku poeta francuski opisze jej degradacyjne działanie na kondycję ludzką: „W menażerii tych naszych zbrodni i szkarady/ Jest potwór bardziej wstrętny, ohydny zuchwały/ (…) To Nuda!"[33]. Baudelaire, w innym miejscu, na stan depresji, przeżywanej tym razem w wielkim mieście, lekkomyślnie będzie szukał lekarstwa w „upijaniu się": „Trzeba wciąż być pijanym. To cały sekret; w tym tkwi wszystko. Żeby nie czuć straszliwego ciężaru Czasu, który miażdży wam barki i zgina grzbiet ku ziemi, musicie wciąż się upijać"[34]. Zjawisko nudy stanie się niemal znakiem czasu, metaforą nowoczesności, w wieku XX zostaną mu poświęcone liczne rozważania z zakresu filozofii, socjologii czy pedagogiki.

30 G.W.F. Hegel, dz. cyt., s. 19–20.

31 Faust do Mefistofelesa: „chcesz, abym tobie z ognia wygarniał kasztany?!/ A no, niech będzie! Zgłębię świat nieznany;/ tak się przekonam, że twe nic, mój panie —/ to ostateczne wszechświata poznanie"; J.W. von Goethe, *Faust,* cz. II, przeł. E. Zegadłowicz, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1953, wersy 1806–1809.

32 Stendhal (Henri Beyle), *Pustelnia parmeńska*, t. II, przeł. T. Żeleński, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1974, s. 22.

33 Ch. Baudelaire, *Do czytelnika*, przeł. St. Korab-Brzozowski [w:] tegoż, *Kwiaty zła*, https://poema.pl/publikacja/7329-charles-baudelaire-do-czytelnika (27 kwietnia 2016).

34 Ch. Baudelaire, *XXXIII Upijajcie się*, przeł. R. Engelking, [w:] tegoż, *Paryski spleen. Poematy prozą*, http://senswina.pl/2015/04/charles-baudelaire-badzcie-pijani-paryski-spleen-1864 (26 kwietnia 2016).

Unikanie opisanych tu kulturowych scenariuszy na życie to wyzwanie dla intelektualisty, któremu faktycznie nie pozostaje nic innego, jak zostać obywatelem *république des lettres* i oddać się w ramiona korporacyjnej solidarności, stać się użytecznym dla ogółu, jak ujawnia jego motywacje Pomian. Ale sama potrzeba bycia użytecznym, oddania swej wiedzy na służbę społecznym celom i ideałom jeszcze niewiele mówi. Może być ona bowiem zaspokajana przynajmniej na dwa sposoby – jeden właściwy dla nowatorów, buntowników, umysłów krytycznych, którzy chcą uprawiać naukę na rzecz zmiany społecznej, „obiektywnie ważnej" – i w gruncie rzeczy to do nich bardziej, jak zauważy socjolog, przylgnęła etykieta „intelektualistów"; drugi – dla konserwatystów, którzy nastawiają się na obronę tradycyjnego ładu i pozostają w otwartym konflikcie ze swoimi ideowymi przeciwnikami[35]. Tak czy inaczej jednak, niezależnie z jakim typem uczonego mamy do czynienia, niewiele pozostaje mu miejsca na swobodę działania – solidarność zawodowa, która go obowiązuje, oznacza podporządkowanie się „zwyczajom i praktykom wspólnym całej korporacji"[36]. W warunkach nowoczesnego podziału pracy – patrząc jeszcze nadal socjologicznie – również uczony nigdy nie może być więc całkowicie oryginalny.

Wróćmy jednak do perspektywy filozoficznej, która zdaje się potwierdzać w tym względzie nowoczesne badania świadomości społecznej. Gdyby spróbować trzymać się przywołanej typologii uczonych, to Hegla trzeba by mimo wszystko – mimo całej jego teorii postępu i dynamicznej wizji świata – zaliczyć do grona konserwatystów, skoro według niego to „ogół" nadaje jednostce „znaczenie i rzeczywistość"[37], tym samym blokując pojawienie się indywidualności, a więc czegoś, co przez swą inność i nowość nie daje się zaprogramować, ani przewidzieć. Wszelkie próby interpretowania jego filozofii prawa jako jakiejś postaci liberalizmu – powiedzmy „reformistycznego"[38] – z tego powodu zdają się bardziej ideologiczne niż merytoryczne. Zmagają się one ze sprzecznościami obecnymi w samym Heglowskim wyjaśnianiu dynamiki społecznej i historycznej. Z jednej strony ma ona być wyrazem postępu: każde zniesienie sprzeczności i powstanie syntezy, nowej instytucji społecznej, ma być osiągnięciem doskonalszego szczebla w postępującym procesie racjonalizacji. Z drugiej – krytyczny i dialektyczny punkt widzenia Hegla jest faktycznie zachowawczy, co dałoby się zilustrować za pomocą mechanizmu opisanego przy innej okazji, przez Karola Marksa w jego polemice z francuskim socjalistą Pierre'em-Josephem Proudhonem, jako „nędzę filozofii". Nędza oznacza kapitulację: w miejsce „naukowej dialektyki" wdziera się stara filozofia spekulatywna, która wkłada kij w szprychy rozpędzonego rozumu absolutnego, zamiast pozwolić przeciwstawiać się dobru i złu, usuwa zło i wraca do bezpiecznej

35 Zob. F. Znaniecki, *Społeczna rola uczonego,* dz. cyt., s. 343–344, 349–350.

36 É. Durkheim, *O podziale pracy społecznej*, przeł. K. Wakar, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999, s. 167.

37 „Tym, co nadaje tu jednostce znaczenie i rzeczywistość, jest więc kultura", G.W.F. Hegel, dz. cyt., s. 318.

38 Zob. Z. Kuderowicz, *Wolność i historia. Studia o filozofii Hegla i jej losach*, Książka i Wiedza, Warszawa 1981, s. 240.

przystani tradycji, dialektykę zastępuje moralnością[39]. Podobnie postępuje Hegel – nie konfrontuje teraźniejszości z żadnym ideałem, nie wychodzi więc poza nią i *de facto* głosi apologię aktualnego stanu społeczeństwa[40].

Koniec końców, nie wchodząc w szczegółowe dywagacje historyczno-filozoficzne, można uznać, że filozofia Hegla daje podstawy, by twierdzić, że skuteczność ogółu, czyli nowoczesnego, praworządnego państwa, w pozbawianiu jednostki samodzielnego myślenia i działania zdaje się największa w przypadku obywateli poświęcających się życiu intelektualnemu. Przypuszczenia te potwierdziła zresztą historia zdarzeniowa, która była realizacją tez heglowskiego intelektualizmu etycznego. Okazało się, że to właśnie do intelektualistów najłatwiej przemawiają wartości związane z procesami racjonalizacji społeczeństwa, logika i piękno uniwersalnych praw rządzących światem i biegiem dziejów powszechnych. Jeden z najgłośniejszych dokumentów w dwudziestowiecznym dyskursie tożsamościowym uczonych tak między innymi rekonstruuje ich sposób rozumowania: „Tylko ślepi mogą nie widzieć tragicznej sytuacji, w jakiej znalazł się gatunek ludzki, kiedy zapragnął wziąć swoje losy we własne ręce i usunąć przypadek"[41]. A akurat tak się złożyło, że to intelektualistom ślepota nie doskwierała, co bynajmniej nie było dziełem przypadku ani ich zasługą, lecz skutkiem „heglowskiego ukąszenia", które wyostrzyło ich wzrok i pozwoliło im ukorzyć się przed Historią, pisaną z wielkiej litery. Nikt przecież tak jak oni, przedstawieni przez Czesława Miłosza w *Zniewolonym umyśle,* nie potrafi się adaptować do państwa totalitarnego i płynąć z nurtem postępowych przemian społecznych odzwierciedlających „naukową precyzję"[42]. Bardziej po Heglowsku mówiąc: nikt tak jak oni nie pragnie ziszczenia wolności w systemie prawnym, poddania się prawu dialektyki i zniesienia/unieważnienia/przekreślenia siebie jako indywiduum, nierozumną świadomość naturalną/empiryczną po to, żeby móc stać się dopiero sobą, rozumną tożsamością, utożsamić się ze świadomością ogólną/obiektywną, czyli ostatecznie nadać sobie te wszystkie znaczenia, które przypisuje jednostce władza państwowa. Miarą uznania ich dzieł jest „imprimatur", znak ich prawomyślności, zgodności z doktryną – dzięki niemu mogą być one publikowane lub głoszone, jako teorie naukowe, na państwowym uniwersytecie. Nieco wulgaryzując, można by powiedzieć, że w konkurencji na oportunizm i konformizm wobec rządzących intelektualiści nie mają sobie równych. Przypomnę, w prezentowanej diagnozie obowiązuje przecież założenie, że to „jednostka znajduje więc we władzy państwowej wyraz, organizacyjne ramy i rzeczywiste potwierdzenie tego, co stanowi jej podstawę i istotę"[43].

39 Zob. K. Marks, *Nędza filozofii,* przeł. K. Błeszyński, np. s. 33, 110. Cytuję za wydaniem internetowym: Maoistowski Projekt Dokumentacyjny 2012, https://maopd.files.wordpress.com/2012/02/nedza-filozofii-1847.pdf (25 kwietnia 2016).

40 Zob. Z. Kuderowicz, dz. cyt., s. 236–238

41 Cz. Miłosz, *Zniewolony umysł,* Instytut Literacki, Paryż 1953, s. 128.

42 Tamże, s. 10. Pojęcie „heglowskiego ukąszenia" Miłosz wprowadza później, w eseju *Biesy,* w którym pisze tak: „Napisałem jednak, dawno, dwadzieścia pięć lat temu, książkę pod tytułem *Zniewolony umysł,* w której starałem się przedstawić wypadki «heglowskiego ukąszenia» (…)". Zob. Cz. Miłosz, *Ogród nauk,* Książnica Literacka, Warszawa 1984, s. 118.

43 G.W.F. Hegel, dz. cyt., s. 324.

Ale ani bycie użytecznym, ani nadawanie znaczenia sobie i światu nie jest już tym samym, co branie udziału w (lub bycie częścią) mojej substancji. Są to bowiem teraz tylko formy naszych doświadczeń związane z działaniami i sferą językową – w obydwu postaciach zdolne jednak ingerować w świat społeczny, w zastane relacje władzy, utrzymywać i uzasadniać w nim panowanie i przemoc. Filozofia Heglowska na swój sposób tłumaczy i ujawnia ten mechanizm, wprowadzając po pierwsze temat walki o uznanie (*Anerkennung*), który ma rozwiązać problem strachu każdego ludzkiego istnienia przed śmiercią (wątek Hobbesowski), po drugie – figurę chytrego rozumu (*listige Vernunft*), który utrzymuje nas w fałszywym przekonaniu, że to my sami rozwiązujemy nasze partykularne sprawy, podczas gdy to on, idea ogólna, abstrakcyjne prawo, każe naszym namiętnościom i naszej woli działać dla siebie. Kolejne metamorfozy tego rozumu opiszą Marks, Nietzsche i Freud. Pozbawia nas on złudzeń – nikt z nas nie jest niepowtarzalnym indywiduum, każdy funkcjonuje bowiem w ramach jakichś historycznych porządków racjonalności. Te ramy to zaledwie kłębek nici wzajemnie ze sobą powiązanych – bez umocowania w transcendencji. Kompensacyjne świadczenie jak gdyby bezpieczeństwa spełnia w tych warunkach państwo, wspierające się intelektualistami – jego zaufanymi agentami i urzędnikami. To adekwatny opis świata nowoczesnego. Wiąże uczonych z przemocą – centralnym problemem ich dyskursu tożsamościowego.

Od *zauberhafte Menschen* do intelektualistów krytycznych

Bycie użytecznym bądź nadawanie znaczenia to rodzaje aktywności ujawniane przez funkcjonalne ujęcie omawianej grupy zawodowej. Nie mają więc one w sobie nic substancjalnego ani boskiego – powiedzmy takiego jak bezinteresowne poznanie, bezinteresowna miłość czy wolna wola – co by „zaświadczało" o ich przynależności do jakiejś całości bytu, matki natury.

To „nic", które się za nimi ukrywa, szturmem demaskuje i wyprowadza z jego odkrycia sobie właściwe wnioski Fryderyk Nietzsche. Inkryminuje on dlatego uczonych jako „urzędników nauki", których – jak twierdzi – nie sposób „umieścić na pewnym stanowisku i widzieć w nich narzędzia pożyteczne, mogą żyć tylko w swojej własnej atmosferze, na swoim własnym gruncie". Nieodpowiedzialni i ograniczeni mentalnie, uprawiają jedynie swoje własne, „oddzielne dziedziny nauki", i nie obchodzi ich „nauka, rozważana jako całość, [to, czy – przyp. autor] posiada [ona] okolice nieuprawnione lub źle opracowane". Tego rodzaju uwagi z zakresu socjologii wiedzy Nietzsche uzupełnia o analizę psychologiczną: według niego uczeni mają być „często zarozumiali", pomimo tego że pozbawieni są twórczych zdolności („posługują się tym, co inni opracowali i stwierdzili") i jakichkolwiek administracyjnych kompetencji („nie są to urzędujący ani też rządzący") – ma łączyć ich tylko jedna pozytywna cecha:

„niemal zawsze [są] do pewnego stopnia czarujący”[44]. Czarują – *zauberhafte Menschen* – stwarzają pozory, „wywołują owo złudzenie, że nauka (lub zgoła cała filozofia) jest gotowa i stoi u swego celu”[45]. Nie radzą więc sobie bez metafizycznych założeń, które są kwestią wiary, a nie poznania[46].

Król jest więc nagi. W tym demaskatorskim obrazie słychać zdwojone echo nowotestamentowej krytyki uczonych w Piśmie oraz Platońskiej krytyki mistrzów „mowy pisanej”: uczeni wyniesieni niemal na ołtarze przez tradycję okazują się hochsztaplerami, producentami złudzeń, bajek o krainach, w których sami nigdy nie byli i nigdy nie będą, nigdy – uwaga! – od kiedy zerwała się owa nić łącząca obiekty ich badań z transcendencją, a oni jęli zakorzeniać się w tym, co ziemskie. Od tego czasu zaczyna się ich nowa kampania wizerunkowa. „Nowa” to określenie może nie nazbyt właściwe – wcześniej przecież nie mieli oni problemu z tym, kim są. Ale prawdą jest też i to, co twierdzi Nietzsche, że nigdy do końca nie puszczają się tej nici, ponieważ po prostu nie wystarcza im bezpieczeństwo jak gdyby, nie czują się dostatecznie pewni w świecie, w którym brak wyraźnej linii demarkacyjnej między tym, co empiryczne a niedosięgłym horyzontem sensu. To coś jak inwariant kulturowy lub odruch atawistyczny – nadal aktywny w XX wieku, inspirujący powstawanie na przykład teorii – i może to nie przypadek, że autorstwa filozofów niemieckich – które w nowych mediach – fotografii i filmie – będą upatrywały szansy dotarcia do tegoż horyzontu, szansy zaprzepaszczonej jakoby przez medium druku i wygenerowaną przez niego „kulturę książki”. Wszystko, co ta kultura jedynie obiecywała, ma ziścić się dopiero za sprawą filmu. Chodzi o rzeczywiste czytanie w Księdze Natury, czytanie pojęte, jak ujmie to Siegfried Kracauer w podtytule swojej głośnej *Teorii filmu*, jako „wyzwolenie materialnej rzeczywistości”. Słowo drukowane zostanie tu posądzone o rozwijanie u swoich czytelników myślenia abstrakcyjnego, odpowiedzialnego za alienację i wykorzenienie człowieka współczesnego, mówiąc zaś jeszcze bardziej obrazowo: za to, że „dotyka [on] rzeczywistości jedynie czubkami palców”[47]. Tak wygląda kolejny przyczynek do nieśmiertelnej Platońskiej dyskredytacji pisma.

44 Wszystkie cyt.: F. Nietzsche, *Wędrowiec i jego cień*, przeł. K. Drzewiecki, VIS-A-VIS, Kraków 2013, s. 217 (fragment 171).

45 Tamże, s. 218 (fragment 171).

46 „Ściśle rzecz biorąc – pisze w innym miejscu Nietzsche – nie ma czegoś takiego jak nauka «bezzałożeniowa», idea nauki bezzałożeniowej jest niemożliwa do pomyślenia, paralogiczna; zawsze musi już istnieć jakaś filozofia, jakaś «wiara», aby nauka mogła z niej wywieść swój kierunek, swój sens, swe granice, swą metodę, swe prawo do istnienia”. Zob. F. Nietzsche, *Z genealogii moralności. Pismo polemiczne*, przeł. G. Sowiński, Wydawnictwo Znak, Kraków 1997, s. 158.

47 S. Kracauer, *Teoria filmu. Wyzwolenie materialnej rzeczywistości*, przeł. W. Wertenstein, Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, Warszawa 1975, s. 316. Przekonanie o istnieniu jakiejś pierwotnej, prawdziwej rzeczywistości podziela także przyjaciel Kracauera, Walter Benjamin, który w jednym ze swoich wczesnych tekstów, bardzo hermetycznym, dającym się merytorycznie zaklasyfikować do teologiczno-filozoficznej teorii języka, pisze, że chodzi mu o „język nie tylko jako komunikację tego, co komunikowalne, lecz zarazem – w każdym przypadku – jako symbol tego, co niekomunikowalne”. I jeszcze jedno zdanie: „Jedynie w Bogu rzeczy posiadają imiona własne”. Zob. W. Benjamin, *O języku w ogóle i o języku człowieka*, przeł. A. Lipszyc, [w:] tegoż, *Konstelacje. Wybór tekstów*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2012, s. 16–17.

I w rzeczy samej Kracauer jest nadal metafizykiem, szuka transcendentnych racji dla świata, „w którym żyjemy" i który „jest zasłany gruzami"[48]. Przypomnę, że mówi to autor z pokolenia doświadczonego przez dwie wojny światowe. Film – realistyczny, dokumentalny zapis codziennego życia – w tych bezprecedensowych warunkach jawi mu się jako medium przełomowe: „po raz pierwszy w dziejach obraz filmowy pozwala nam zachować przedmioty i zdarzenia, składające się na strumień materialnego życia"[49]. To swoista historiozofia mediów, wedle której film nie ma być jedynie jakimś kolejnym pojemnikiem do magazynowania obrazów tego, co minione – ale czymś więcej: ma scalać na nowo to, co się rozpada, wydobywać ze zniszczeń fizycznych i mentalnych całości sensu, przywracać nas światu i ponownie czynić go własnym domem.

Otóż z tego rodzaju transcendentną – wielce humanistyczną – perspektywą zrywają mniej więcej w tym samym czasie – od lat sześćdziesiątych minionego wieku – tak zwani poststrukturaliści, dalecy wnukowie Nietschego, dzięki jego formie krytyki i postawie ironicznej bardzo zaangażowani także w reformowanie autowizerunku intelektualistów, czasem też posądzani o antyhumanizm. Nie widzą szansy na ponowne rozciągnięcie „nici świetlnej" za pomocą jakiegokolwiek medium, a wszelkie próby bezpośredniego dotarcia do rzeczywistości – na wzór jakiejś poetyckiej „pra-mowy" czy filmowego zanurzenia się w „strumieniu materialnego życia" – traktują jako błąd naturalistyczny. Ich zdaniem nie ma i być nie może żadnego zrozumiałego absolutnego sensu. Wychodzą z założenia, że – pozostańmy przy metaforze n i c i – nie tylko przestaje już ona wiązać ze sobą świat z transcendencją, ale nawet wszelkie poznania, to jest językowe reprezentacje tego świata – sposoby jego przedstawiania: naukowe, artystyczne czy religijne – z nim samym lub inaczej – znaczące ze znaczonymi. Poststrukturaliści żegnają się w ten sposób z referencyjnością a wraz z nią – także z realnością. Inaczej niż dotychczas zaczynają postrzegać relacje między teorią a praktyką – twierdzą, że jedno i drugie wzajemnie ma stanowić dla siebie „wyzwanie"[50]. Odpowiednio też inaczej niż dotąd postrzegają samych siebie, jako twórców teorii.

Pytanie, czy ich głośne deklaracje o zacieraniu się granic między teorią a rzeczywistością, o „śmierci" realnego lub „tekście jak okiem sięgnąć" to tylko pusta retoryka, czy też coś więcej: ekspresja faktycznego doświadczenia, podobnego w swej sile do tego, które było udziałem poprzedzającego ich pokolenia, zaprezentowanego tutaj przez Kracauera i jego metaforykę dezintegracji, gruzów i rozproszenia. Dysponują oni innym niż poprzednicy kapitałem kulturowym (za Pierre'em Bourdieu). Wojny i totalitaryzmy XX wieku w świadomości grupy lewicowych paryskich intelektualistów – Foucaulta, Derridy, Barthes'a czy Baudrillarda – uzupełnią wydarzenia z maja 1968 roku, których byli oni aktywnymi uczestnikami. Jak mówią dziś ich biografowie, rewolta roku 68 po-

48 S. Kracauer, dz. cyt., s. 316.
49 Tamże, s. 318.
50 Zob. J. Baudrillard, *Przejrzystość zła,* przeł. S. Królak, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2009, s. 189; D. Mersch, *Teorie mediów,* przeł. E. Krauss, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2010, s. 163.

działała na nich „jak bodziec nie tylko do rozliczenia się z istniejącymi instytucjami, lecz także z dotychczasowymi strukturami myślenia w ogóle”[51]. Interesuje ich świat znaczeń, do jego badania używają kategorii humanistyki po tak zwanym zwrocie lingwistycznym, co czyni ich atrakcyjnymi dla „teorii” – przypomnę cytowaną we wstępie wypowiedź Fredrica Jamesona – szeroko pojętej współczesnej humanistyki, ich podejście „skupia uwagę na namacalnych cechach i szczególnych jakościach dzisiejszego życia, gdzie jesteśmy otoczeni, nawet zanurzeni w morzu znaków i symboli”[52]. A to już zupełnie coś innego niż gruzowisko.

Biografizm nie zwalnia nas jednak z zadawania dalszych pytań o to, czy nawet w tych okolicznościach odrzucenie realności nie jest tylko kuglarską sztuczką intelektualistów, która miałaby tłumaczyć ich zgodę na dowolność, relatywizm, nihilizm moralny, a w rezultacie – na własną nieokreśloność i nijakość? Skoro nie są już boskimi posłańcami, szczęściarzami znającymi wszystkie odpowiedzi na pytania o prawdę, sens i *logos*, to jaka jest teraz ich racja istnienia? Ale takie pytanie bynajmniej nie wprawi ich w zakłopotanie – szybko odpowiedzą, zgodnie zresztą ze swoimi przekonaniami, że są, ponieważ tego chcą, a ich chcenie nie wymaga żadnych motywów ani argumentacji, nawet takich, które odnosić by się miały do ich publicznej użyteczności. Jeśli zaś nie biorą udziału we władzy – a to nic nowego, ich przodkom sztuka ta udała się zaledwie parę razy – to czy w takim razie nie pozostała im faktycznie jedyna opcja: robienie na publiczności dobrego wrażenia w stylu owych *zaubarhafte Menschen* – urzędników na etatach (zwykle) państwowych, zatrudnionych w instytucjach zajmujących się tym, co same określają jako naukę?

Style intelektualizmu krytycznego

Chyba nie. Rozumują ogólnie tak: jeśli w świecie postmetafizycznym i postkantowskim w myśleniu o poznaniu i działaniu społecznym nie ma już szans na ich transcendentne uzasadnianie, to nie ma też zgody na rozziew między teorią i praktyką. Opozycję między transcendencją a immanencją zastępuje – nie opozycja, raczej – g r a między tym, co ogólne, a tym, co szczegółowe. Świat, rzeczywistość społeczno-kulturowa składa się z bytów – osób, rzeczy, zjawisk – mających charakter relacyjny – wobec kogoś/czegoś pozostają w pewnych zależnościach, coś wywołują itd. – myśl nigdy nie dociera w nim do ich n a g i e j b e z p o ś r e d n i o ś c i, zawsze zapośredniczona przez kulturowe ramy ich postrzegania. Pozostaje otwartym problem, jak z tego, co dane, może ona odczytywać nie tylko jego treści ogólne, lecz także partykularne, to, co własne, osobiste, różne, co czyni nas indywiduum? Jest to też pytanie o możliwość zachowania różnorodności sposobów bycia w tym świecie, o to (moment praktyczny w teorii), co można – co w szczególności filozof/intelektualista może

51 D. Mersch, dz. cyt., s. 153–154.
52 F. Webster, *Theories of Information Society,* Routledge, London–New York 2002, s. 227.

– uczynić, by nie dopuścić do sankcjonowania świata pod kątem narzucanych mu abstrakcyjnych konstrukcji, porządków/reżymów racjonalności.

Intelektualiści krytyczni postępują dlatego profesjonalnie, to znaczy naukowo, gdy łączą umiejętność demaskowania coraz to nowych mechanizmów opresji i dominacji społecznej z momentem zaangażowania w sprawy publiczne, wyjścia na agorę do pracy nad jej poszerzaniem, włączaniem do niej kolejnych nowych podmiotów, które same nie są zdolne tam się pojawić – z wielu różnych powodów: ekonomicznych, kulturowych, rasowych… Są mediatorami między różnicą i tożsamością. Jak rozumieją to, co uniwersalne, w imię czego – a to niezbyt szczęśliwe wyrażenie – mają bronić zagrożoną różnicę, decyduje o stylu uprawiania przez nich swojej profesji. Zanim więc powrócę do poststrukturalistów, spróbuję opisać style myślenia krytycznego – przynajmniej trzy z nich.

Wariant pierwszy: klasycy ze szkoły frankfurckiej, zarówno ci z pierwszego jej okresu, nadal ufni w świadomy krytyczny podmiot, zdolny do bycia autentycznym i pokonania w sobie fałszywej świadomości, jak i z drugiego – teorii komunikacji. Przypomnę w największym skrócie: diagnoza Adorna i Horkheimera jest prosta: *das Andere* jest zagrożone przez racjonalność instrumentalną i jej mechanizmy uprzedmiotowiania (reifikacji) – staje się ono funkcjonalne i absolutnie zastępowalne. Teoria krytyczna atakuje metafizykę nie tylko w wydaniu klasycznym, arystotelesowsko-tomistycznym, gdzie rozum tożsamy jest z prawami bytu, lecz także w wydaniu nowożytnego racjonalizmu, dla którego jest on właściwością zdystansowanego podmiotu, uprzedmiotawiającego siebie i całe zewnętrzne uniwersum[53]. W wymiarze społecznym taki podmiot tworzy liberalny system gospodarczy, oparty na wspólnocie interesów, który sprawuje kontrolę nad indywidualnymi świadomościami za pomocą ideologii, fałszywych obrazów pojednania tego, co ogólne z tym, co szczegółowe, odbierających im podmiotowość i zmuszających do bezmyślnej adaptacji. Ideologia, z definicji doktryna, zespół idei, przekonań, wartości i postaw służący do walki jednej grupy społecznej przeciw innej to typowy światoobraz wedle znanej formuły, który, w oczach swoich twórców, takich jak Karol Marks, miał zastępować dawne koncepcje metafizyczno-kosmologiczne. Zadanie krytycznego intelektualisty polega na ujawnianiu jej roli w oszukiwaniu ludzi i manipulowaniu nimi w każdej dziedzinie kultury i w każdym aspekcie codziennego życia. W ten sposób demaskuje on przymusowy charakter wyobcowanego społeczeństwa, pokazuje, że uniwersalne w rzeczy samej jest partykularne.

Ale uniwersalne może mieć także charakter niekonfliktowy i być interpretowane etycznie lub komunikacyjnie, przy czym nie jest to podział spełniający warunki rozłączności, odnosi się raczej do różnych tradycji badawczych. Za-

53 Zob. m.in. M. Horkheimer, *Krytyka instrumentalnego rozumu*, przeł. H. Walentowicz, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2007. Na temat nowożytnego rozumu i sprawowania przez niego instrumentalnej kontroli zob. też: Ch. Taylor, dz. cyt., s. 238–262.

cznę od pierwszej z nich. Uniwersalne, które ma naturę etyczną, wychodzi poza kulturę represji i dominacji silnych, poznających podmiotów i może być akceptowane – przynajmniej deklaratywnie – przez środowisko lokalne. Co w takim razie z teoretykiem-krytykiem społecznym? Ma on prowadzić badania, choć sam nie może należeć do grupy owych silnych podmiotów – jego problem przypomina kwadraturę koła. „Outsider może stać się krytykiem społecznym tylko wówczas – znajduje dla niego rozwiązanie w latach osiemdziesiątych XX wieku Michael Walzer, filozof społeczny o proweniencji analitycznej – gdy uda mu się przedostać do środka, ogarnąć wyobraźnią miejscowe praktyki i zwyczaje”[54]. Ogarnia „całość” władzą wyobraźni – nie poznaje jej! W innym miejscu ten sam autor dopowiada: krytyk, „który chce być lustrem dla społeczeństwa jako całości”, może je oskarżać o hipokryzję i złą wolę: „Chce nam pokazać, jacy jesteśmy naprawdę, a tym, co nadaje jego przekazowi siłę moralną, że to lustro staje się instrumentem krytyki wzbudzającym niepokój i poczucie winy, jest wszechobecny i głęboki idealizm społeczny”[55]. Walzer, jak widać, nie uzasadnia krytyki społecznej ani w sposób tradycjonalistyczny – przez odwołanie się do autorytetów takich jak kodeksy moralne – ani transcendentny odnoszący się do zasady rozumowej, niezależnej od doświadczenia, jak na przykład: nie traktuj ludzi przedmiotowo! Uzasadnia ją wobec konkretnego, moralnego *milieu*: zagnieżdżony w nim „wszechobecny i głęboki idealizm społeczny”, znany z doświadczenia, jest konstrukcją – zespołem przekonań i norm moralnych – pragmatycznie zrozumiałą – chcemy przecież postrzegać siebie raczej jako istoty szlachetne i dobre niż wyrachowane i złe – chociaż dla celów analizy domagającą się za każdym razem rekonstrukcji hermeneutycznej. Tak czy inaczej, badacz społeczny odwołujący się do takich doświadczeń jest wolny od zarzutu ideologizacji – i o to chodzi Walzerowi.

Teraz trzeci wariant. Uniwersalne może także wiązać się z tym wszystkim, co prowadzi ludzi do porozumienia i zgody. I to jest opcja Jürgena Habermasa. Krytykę państwowej przemocy i władzy – już w latach sześćdziesiątych – traktuje on jako wzajemną komunikację między naukowymi „ekspertami”, którzy „doradzają”, a instytucjami politycznymi, politykami, którzy „«zlecają» naukowcom zadania zgodne z potrzebami praktyki”[56]. Sam moment krytyki, jej normatywność bierze się – jak w całej teorii krytycznej – z założenia o zagrożonym przez s y s t e m indywiduum. Zadanie intelektualistów/ekspertów ma dlatego polegać na powstrzymywaniu s y s t e m u, to jest gospodarki i państwa, przed kolonizacyjnymi zapędami wobec ś w i a t a ż y c i a, to znaczy sfery prywatnej i publicznej. Habermas przedstawia się jako pragmatyk – nie pisze wtedy jeszcze o i d e a l n e j s y t u a c j i k o m u n i k a c y j n e j, lecz o „pragma-

54 M. Walzer, *Interpretacja i krytyka społeczna,* przeł. M. Rakusa-Suszczewski, M. Szuster, Fundacja Aletheia, Warszawa 2002, s. 48.

55 M. Walzer, *Moralne maksimum, moralne minimum,* przeł. J. Erbel, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2012, s. 49–50.

56 J. Habermas, *Unaukowiona polityka a opinia publiczna*, przeł. Z. Krasnodębski, [w:] tegoż, *Teoria i praktyka. Wybór pism,* Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1983, s. 407.

tycznym modelu" komunikacji między teorią i praktyką społeczną i o zachodzącym między nimi „sprzężeniu zwrotnym"[57]. Żeby „unaukowić politykę", sama nauka musi odnieść się do opinii publicznej, hermeneutycznych problemów dotyczących rozumienia celów, wartości, potrzeb dyskutowanych przez „szerokie kręgi obywateli"[58] – to warunek możliwości zarówno tej nauki, jak i „unaukowionej" przez nią polityki. Warunek transcendentalny – a właściwie trzeba by powiedzieć: quasi-transcendentalny[59], boć przecież dyskusje prowadzone przez „szerokie kręgi" to rzeczywistość jak najbardziej empiryczna, zinstytucjonalizowana w formie demokratycznej. Naukowcy nie porozumieją się zatem z politykami bez odniesień do tego rodzaju komunikacji, nie chodzi im już dlatego o oczyszczenie nauki z ideologii – która żywi się konfliktem wartości – ani o walkę z jakąś fałszywą świadomością, lecz raczej o walkę z wszelkimi praktykami władzy zmierzającymi do rozbicia opinii publicznej:

> Pozbawienie przeważającej części ludności świadomości politycznej, rozpad politycznej opinii publicznej są elementami systemu panowania, który zmierza do wyłączenia problemów praktycznych z publicznej dyskusji. Odpowiednikiem zbiurokratyzowanego sprawowania władzy jest opinia publiczna służąca wyłącznie celom pokazowym i wyrażająca aprobatę ubezwłasnowolnionej ludności[60].

Nauka nadal ma być więc narzędziem emancypacji – upodmiotowienia ludzi przez rozwijanie ich „świadomości politycznej", wolnej od logiki panowania, jaka obowiązuje w zarządzaniu biurokratycznym. Intelektualista krytyczny, w szczególności przedstawiciel nauk społecznych, musi w tym celu wyjść poza mury instytucji, w której pracuje – poza obieg tamtejszych opinii quasi-publicznych – i występować w sferze publicznej. A to znaczy wychodzić ku publiczności obywateli spotykającej się w mediach masowych i brać udział w autentycznych debatach – nie pokazowych, ustawianych zakulisowo przez biznes czy politykę albo przez jedno i drugie – które mają potencjalnie wpływ na sprawujących władzę polityczną[61].

Trudno stwierdzić, żeby z tych idei emancypacyjnych rezygnowali interesujący mnie tu poststrukturaliści, skądinąd wielce zadłużeni w nauczaniu szkoły frankfurckiej, choć skonfliktowani wprawdzie z Habermasem jako obrońcą „projektu oświeceniowego". Ich rozumienie krytyki jest jednak nieco inne niż teoretyków z Frankfurtu czy analityków amerykańskich – i choć głównym problemem dla nich jest również połączenie emancypacji z poszanowaniem dla różnicy, to jednak zagrożenia dla niej i przemocy wobec niej upatrują oni już na poziomie znacznie niższym niż ten, który zachodzi w ideologiach czy instytucjach

57 Tamże, s. 409.
58 Tamże, s. 409–410.
59 Na temat quasi-transcendentalności. Zob. np. E. Laclau, *Tożsamość i hegemonia: rola uniwersalności w ustanawianiu logiki politycznej*, przeł. S. Królak, [w:] J. Butler, E. Laclau, S. Žižek, *Przygodność, hegemonia, uniwersalność: współczesne debaty na lewicy*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2014, s. 94–95.
60 J. Habermas, *Unaukowiona polityka a opinia publiczna*, dz. cyt., s. 417.
61 Zob. także J. Habermas, *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*, przeł. W. Lipnik, M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, s. 430–438.

demokratycznych. Kiedy żegnają się oni z „realnością" i ze związanymi z nią – fundującymi i legitymizującymi ją – instytucjami i strukturami myślenia, to zaczynają mówić o rzeczywistości w kategoriach rozprzestrzeniania się znaków, tekstów, dyskursów, formacji i praktyk dyskursywnych itd. W sieci tych odniesień to producenci konkretnych dzieł/wypowiedzi mają rozstrzygać o tym, co chcą z nimi zrobić, co przez nie nagłośnić, wydobyć na światło dzienne, a co przyciszyć i przesunąć do strefy cienia. Uwaga: to chcenie jest momentem, który nie tyle waży w sprawie tożsamości – kim chcę być, na czym zależy mi w życiu? – a zatem także i przynależności do jakiejś grupy, wspólnoty intelektualnej czy moralnej, ile w sprawie decyzji o zawiązaniu sojuszu/solidarności przeciw przemocy, dominacji, odrzuceniu, upokorzeniu… Przeciw wszelkim zagrożeniom, jakie niesie ze sobą mechanizm rozpoznany jako relacje prawda – władza.

Mówi o nim w latach siedemdziesiątych Michel Foucault, rozróżniając wtenczas między intelektualistą „uniwersalnym" – pisarzem, wolnym podmiotem, posiadaczem uniwersalnej świadomości, zawierającej uniwersalne rozwiązania dla wszelkich bolączek ludzkiego, jednostkowego i zbiorowego życia – a „lokalnym", zatrudnionym zwykle w jakiejś instytucji państwowej. Ten drugi mimo wszystko musi mieć jednak pewne afiliacje z czymś „uniwersalnym", żeby móc cieszyć się jednocześnie pozycją „outsidera". Jak to możliwe? Foucault odpowiada: ponieważ ma on do czynienia z tym samym przeciwnikiem, państwem, z którym zmagają się także „masy", na co dzień doświadczane przez funkcjonowanie wymiaru sprawiedliwości, aparatu policyjnego, służby zdrowia, szkolnictwa itd. Intelektualista „lokalny" nie jest dlatego skazany na bycie obrońcą tylko „lokalnych", partykularnych interesów:

> Działa on lub walczy na poziomie ogólnym tego reżymu prawdy, tak istotnego dla struktur i funkcjonowania naszego społeczeństwa. Istnieje walka „o prawdę" lub przynajmniej „wokół prawdy", przy założeniu, że przez prawdę nie pojmuję tutaj „zbioru rzeczy prawdziwych do odkrycia lub do zaakceptowania", lecz „zbiór reguł, dzięki którym oddziela się prawdę od fałszu i łączy z prawdą określone efekty władzy". A także przy założeniu, że nie chodzi o walkę „w imię" prawdy, lecz o walkę dotyczącą statusu prawdy i ekonomiczno-politycznej roli, jaką ona odgrywa. O politycznych problemach intelektualistów trzeba więc myśleć nie w terminach „nauka/ideologia", lecz w terminach „prawda/władza"[62].

Intelektualista, o którym mowa, nie walczy już w imię żadnej ideologii, „w imię prawdy" i nie zamierza też oczyszczać nauki z ideologii niesłusznych. To ktoś, kto nie ma złudzeń co do tego, że istnieje nauka wolna od polityki, interesuje się zaś za to tylko tym, „czy możliwe jest ustanowienie nowej polityki prawdy". „Nie chodzi [bowiem] – wyjaśnia dalej Foucault – o uwolnienie prawdy od wszelkich systemów władzy – co byłoby mrzonką, ponieważ prawda sama jest władzą – lecz o oddzielenie władzy prawdy od form hegemonii (społecznych, ekonomicznych, kulturalnych), wewnątrz których tymczasem ona funkcjonu-

62 M. Foucault, *Kim pan jest, profesorze Foucault? Debaty, rozmowy, polemiki,* przeł. K.M. Jaksender, Wydawnictwo Libron, Kraków 2013, s. 245.

je”[63]. Prawda ma władzę tymczasową – nie zmienia się jej w imię uniwersalnych idei i wartości, ale wchodzi się z nią w interakcję przez wprowadzanie innego sposobu myślenia niż ten, który obecnie obowiązuje i legitymizuje zastane porządki rzeczy wraz z „formami hegemonii”, to jest niesprawiedliwościami i opresjami, z którymi one się wiążą. Porządki te – polityki prawdy – oferują bowiem określone tożsamości, w tym także tożsamości podmiotów różnic: kulturowych, moralnych, politycznych, estetycznych i innych. Judith Butler przestrzega:

> Jeśli nie przeprowadzimy krytyki państwowej przemocy i władzy używanej do skonstruowania podmiotu różnicy kulturowej, ryzykujemy, że nasze roszczenia do wolności zostaną przejęte przez państwo, które z kolei stara się usunąć nam z pola widzenia wszystkie inne powody zaangażowania. Tylko dzięki tego rodzaju krytyce państwa zyskujemy możliwość odnalezienia i potwierdzenia istniejących już sojuszy i punktów styczności z innymi mniejszościami. Tylko wtedy też zaczniemy rozumieć, jak pracuje wpisany w system przymus, by nas rozdzielać i odwracać z dala od krytyki przemocy jako takiej[64].

Brzmi to dramatycznie. Zatem najsilniejsi dzierżawcy władzy prawdy to nadal Heglowscy bohaterowie: państwo i jego instytucje, ale do ich grona dochodzą dziś korporacje międzynarodowe, kościoły i media. Relacja między nimi a intelektualistą krytycznym, walczącym z produkowaną przez nich wiedzą o tych, którzy są inni, słabsi, w mniejszości – o owych podmiotach różnicy – jest niesymetryczna, a siła nagłośnień, jaką on dysponuje – niewielka. Idzie zatem tylko o zawiązywanie doraźnych sojuszy i koalicji z nimi, co pozwoli krytykom zrozumieć mechanizm przymusu uniwersalny także w państwach demokratycznych mających naturalną tendencję do utrzymania stanu sprawiedliwości *de iure* – statycznej, formalnej, nastawionej na przestrzeganie litery prawa przy jednoczesnym odwracaniu uwagi obywateli od aktów naruszania sprawiedliwości *de facto* – dynamicznej, biorącej się z nierówności ludzi w prawie, w możliwości korzystania z niego, tudzież z braku rozwiązań prawnych dla wciąż nowych, nieznanych dotąd ludzkich problemów, postaci cierpienia i upokorzenia. Krytyk ingeruje w te stany rzeczy, jeśli jego teksty, wypowiedzi stają się działaniami dyskursywnymi, aktami oporu przeciw konwencjom językowym potwierdzającym i utrwalającym praktyki państwowego przymusu – umieszczanie imigrantów w zamkniętych obozach, tortury itp. Nie pozostawia przez to inicjatywy, swobodnej ręki instytucjom państwowym w sferze polityczności, czyli dyskursywnych praktyk związanych z definiowaniem pojęć, fundamentalnych kategorii ontologicznych, stanowiących podstawę świata społecznego, takich jak: prawo, kultura, natura, tożsamość, wolność, rzeczywistość itd. To kluczowe pojęcia służące państwu do usprawiedliwiania przemocy. Żeby móc stawić im opór, krytyk, o którym mowa, musi przestać być „czarujący” – lekcję Nietzschego bierze więc poważnie – i wejść w konflikt, prowokować stylem i formą swoich wypowiedzi, naruszać kano-

63 Tamże, s. 246.

64 J. Butler, *Ramy wojny. Kiedy życie godne jest opłakiwania?*, przeł. A. Czarnacka, Wydawnictwo Książka i Prasa, Warszawa 2011, s. 211–212.

ny akademickich poprawności, być obrazoburczy wobec tradycji, proponując inne, dotąd nieznane sposoby jej odczytywania, stosując też wobec niej inne niż obowiązujące dotąd kryteria jej wartościowania, to, co było w jej centrum, przesunąć na obrzeża, a to, co kanoniczne, zmarginalizować. To inne myślenie ma wyłonić alternatywną naukę i inne pisanie[65]. Skłania też krytycznego intelektualistę, Brunona Latoura, inspirowanego poststrukturalizmem, do łączenia pracy z „palącą ochotą, by wykryć nowe byty, powitać je i dać im schronienie". „Paląca ochota" to metafora, figura retoryczna opisująca ludzki, egzystencjalny typ motywacji, która – jak czytamy – „wręcz zdaje się być jedynym naukowym i politycznym powodem, dla którego warto żyć"[66]. Jest to motywacja integralna, hybrydowa, myślowo-emocjonalna, kategoria zarazem deskryptywna, jak i etyczno-normatywna, która nie bierze się więc wprost z kantowskiego *als ob*, myślenia poszukującego sytuacji idealnej, ostatecznego ugruntowania.

Inna sprawa, na ile taką „palącą ochotą" faktycznie kierują się dziś uczeni nie tylko francuscy, lecz także polscy. Tych pierwszych już w latach osiemdziesiątych minionego wieku bezlitośnie demaskował Pierre Bourdieu[67]. Ci drudzy nadal jeszcze cierpliwie czekają na swój portret zbiorowy – równie krytyczny. Strukturalnie spacyfikowani i spauperyzowani nie tworzą ruchu oporu przeciw społecznym niesprawiedliwościom – do debaty publicznej wnoszą zwykle co najwyżej krytycyzm salonowo-dekoracyjny, w rzeczywistości bowiem bratają się z łaskawymi dla nich politykami i dziennikarzami i jako „grupa zawodowa" stają się w rezultacie zakładnikami jednych i drugich. Sfera publiczna pustoszeje. Od ćwierćwiecza każda ekipa rządząca – niezależnie od strony sceny politycznej – traktuje prawdziwie autonomiczny uniwersytet jako zagrożenie

65 „Spróbujmy wypracować wspólnie nowe sposoby krytyki, nowe sposoby stawiania pytań, spróbujmy czegoś nowego. Oto jest mój stosunek do teorii i praktyki" – powiada Foucault w jednym ze swoich wywiadów w 1981 roku. Zob. M. Foucault, *Kim pan jest, profesorze Foucault?...,* dz. cyt., s. 206. Zob. też D. Mersch, dz. cyt., s. 154. I jeszcze fragment refleksji Derridy z końca lat dziewięćdziesiątych minionego wieku na temat roli uniwersytetu w kreowaniu tego rodzaju myślenia: „(…) w zasadzie i w zgodzie z jego deklarowanym powołaniem oraz wyznawaną istotą [uniwersytet] powinien pozostać ostatecznym miejscem krytycznego oporu – a nawet więcej niż krytycznego – wobec wszelkich sił dogmatycznego i niesprawiedliwego zawłaszczenia". Zob. J. Derrida, *The future of the profession or the university without condition (thanks to the „Humanities", what could take place tomorrow),* [w:] *Jacques Derrida and the Humanities. A Critical Reader*, red. T. Cohen, Cambridge University Press, Cambridge 2001, s. 25. Zob. tłumaczenie francuskiej wersji tego wykładu: J. Derrida, *Uniwersytet bezwarunkowy*, przeł. K.M. Jaksender, Eperons-Ostrogi, Kraków 2014. Na temat języka jako działania zob. np. prezentację poglądów Judith Butler przez Sybille Krämer. Por. S. Krämer, *Eine Transformation der Performativität oder: Über das Sprechen als Rezitierung,* [w:] S. Krämer, *Sprache, Sprechakt, Kommunikation. Sprachtheoretische Positionen des 20. Jahrhunderts,* Suhrkamp, Frankfurt am Mein 2001, s. 241–260.

66 B. Latour, *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora-sieci,* przeł. A. Derra, K. Abriszewski, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2010, s. 377. Zob. też koncepcję „krytycznego intelektualnego obywatelstwa" przedstawioną przez Dominicka LaCaprę w jego eseju *Uniwersytet w ruinie?*. Zob. D. LaCapre, *Uniwersytet w ruinie,* [w:] tegoż, *Historia w okresie przejściowym. Doświadczenie, tożsamość, teoria krytyczna*, przeł. K. Bojarska, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2009, s. 247–311.

67 Zob. P. Bourdieu, *Homo academicus,* Les éditions de Minuit, Paris 1984. Wśród licznych książek tego autora, tłumaczonych na język polski, akurat tej niestety jak dotąd nie ma.

dla istniejących relacji władzy i układów polityczno-biznesowych. Moja teza brzmi więc tak oto, że nie tyle skutkiem ubocznym, ile po prostu zamierzonym efektem „zrośnięcia" się polityków, ludzi mediów oraz grupy reżymowych intelektualistów jest degradacja polskiej nauki i instytucji uniwersytetu, do której przyczyniają się wszystkie kolejne „reformy" szkolnictwa wyższego. To już jednak temat odrębny[68].

Struktura przemocy

Na koniec raz jeszcze powróćmy do teorii (praktyki). Jednym z wyśmienitych przykładów wspomnianego innego myślenia i innego pisania jest „gramatologia" jako nauka o „arbitralności znaku", która dekonstruuje zachodnią metafizykę i zajmuje się pismem niedającym się sprowadzić do rzeczy/bytu jako czegoś „obecnego". Sam pomysł na redefinicję pisma wziął się z idei przeciwstawienia się tendencjom cywilizacyjnym, mówiąc ogólnie, zagrażającym różnicy – rozpoznawanym zarówno przez Heideggera, jak i przez frankfurtczyków. Nowe znaczenie pisma ma się dlatego właśnie odnosić do różnicy i nie ma być nośnikiem relacji wiedzy – tej, która zakłada stosunek poznawczy podmiot-przedmiot a wraz z nim i „władzę", czyli zdolność manipulowania światem (figura majsterkowicza). Słownik tego pisma tworzy sieć wzajemnych odniesień, śladów pozbawionych stałej referencji, t e k s t j a k o k i e m s i ę g n ą ć.

Na zakończenie krótko wróćmy do przerwanego tu wątku platońsko-lévi-straussowskiej krytyki pisma skomentowanej przez Derridę. Dla pewnego porządku chronologicznego, który próbuję wprowadzić do tych rozważań, przypomnę tylko, że pierwsze wydanie *O gramatologii* ukazało się w 1967 roku, cytowane teksty Habermasa są trochę wcześniejsze – pochodzą z początku lat sześćdziesiątych, a wypowiedzi Foucaulta – z lat siedemdziesiątych. Widać, że te dwie dekady drugiej połowy XX wieku były szczególnie ważne dla dyskursu tożsamościowego uczonych.

W komentarzu Derridy do *Lekcji pisania* pojawia się *passus*, w którym mówi on o złożonej strukturze przemocy i wyróżnia trzy jej poziomy. Spróbuję je omówić i wyjaśnić. Pierwsza przemoc wiąże się z samym aktem nazywania, nadawania imion własnych. Ma to być akt „źródłowej przemocy dokonany w obrębie języka, a polegający na wpisaniu w różnicę, na zaklasyfikowaniu, na zawieszeniu absolutnego wołacza"[69]. Pamiętajmy: wszelką określoną treść ma poprzedzać „różniczość" (*différance*), czyli „czysty ruch, który wytwarza róż-

68 Szerzej piszę o tym w: J.P. Hudzik, *Filozofia w zgiełku sfery publicznej,* „Filo-Sofija" 1(24)/2014; *Uniwersytet i problem krytycznego intelektualnego obywatelstwa,* „Filo-Sofija" 2-I(29)/2015. Zob. i por. m.in.: A. Walicki, *Najświętszy sojusz biurokracji z rynkiem,* „Wyborcza.pl", http://wyborcza.pl/magazyn/1,132938,14014327,Nieswiety_sojusz_biurokracji_z_rynkiem.html (25 kwietnia 2016); M. Karwat, *Uniwersytet psuje się od ministerstwa,* „Decydent & Decision Maker", http://decydent.pl/polemika-z-prof-lena-kolarska-bobinska (25 kwietnia 2016).

69 J. Derrida, *O gramatologii,* dz. cyt., s. 161.

nicę”[70]. Nie sposób nawet o tym powiedzieć „coś”, ponieważ to wprawdzie zaimek nieokreślony, ale wskazujący na osoby, przedmioty bądź cechy – a to wszystko „byty” w języku tak zwanej metafizyki obecności. Forma „absolutnego wołacza” stosuje się do bytów *sensu stricto*, to znaczy substancjalnych, które w języku gramatyki są rzeczownikami: „o Janie!” „o mamo!”. Źródłowa przemoc zawiesza tę formę, unieważnia, hamuje „czysty ruch”, powoduje, że wywołany Jan zostaje czegoś pozbawiony i nie jest już „tym” Janem, a mama – „tą oto” mamą. Różnicość nie jest bytem obecnym, nie daje się więc wywołać, zakomunikować przez znaki – sama jest uprzednia wobec znaku, pojęcia lub działania, „umożliwia artykułowanie mowy i pisma”, umożliwia dualizmy tego, co zmysłowe i tego, co intelligibilne, znaczące i znaczone[71]. Skoro tak, to wszelkie próby nadawania imion własnych, kategoryzowania, selekcjonowania, wyodrębniania bytów są więc już same w sobie gestem przemocy, prowadzącym do „utraty tego, co własne”[72]. Odwołują się do innych imion, biorą udział w grze wzajemnych odniesień, językowych reprezentacji. I tyle. Ale jest też i drugi poziom przemocy – druga przemoc, o której Derrida powiada, że jest „reparacyjna, protekcyjna, ustanawiająca «moralność», nakazująca ukrycie pisma, zatarcie i zamazanie tak zwanego imienia własnego, które już podzieliło to, co własne”[73]. A to już musi dziać się w świecie znanym chociażby z opisów psychoanalitycznych, wedle których kultura jest „źródłem cierpień”, zachowań kompensacyjnych i działań naprawczych, lub z analiz fenomenologiczno-egzystencjalnych, w których przedstawia się ją jako „kulturę immanencji” (Lévinas) – represji, wiedzy racjonalnej i uniwersalnej, unicestwiającej wszelką osobliwość, promującej naturalizm: normy, reguły i prawa przedstawiające się jako prawdziwe. Wreszcie trzecia przemoc ma wiązać się z tym, „co obiegowo nazywane jest złem, wojną, niedyskrecją, gwałtem”[74] – to dla Derridy postaci „przemocy źródłowej”, w potocznym tego słowa znaczeniu, a więc empirycznej, związanej z naruszaniem norm moralnych, zadawaniem komuś cierpień fizycznych lub psychicznych.

Według poststrukturalistów problem przemocy wiąże się więc nie tylko z ideologią czy funkcjonowaniem instytucji państwowych, lecz także z samym językiem, uważają oni bowiem, że każde ludzkie działanie jest jednocześnie działaniem znakowym. A to samo w sobie jest już niebezpieczne, o czym filozofia od dawna wiedziała. Powiedzmy to na przykład po heglowsku: żaden obiekt nie pokrywa się z własnym pojęciem, samo uświadomienie go sobie prowadzi do jego dialektycznego samozniesienia. Uświadomiony, zmediowany za pomocą pojęcia/językowej reprezentacji przestaje być sobą – jest już innym obiektem. Każdy moment orzekania/predykacji stwierdzającej – a więc także klasyfikowania – przypisuje odnośnemu obiektowi właściwości uwarunkowane zastanymi praktykami i kontekstami językowymi i kulturowymi, za-

70 Tamże, s. 95.
71 Tamże.
72 Tamże, s. 161.
73 Tamże.
74 Tamże.

wsze dokonuje się w ich horyzoncie. Każde orzekanie narzuci obiektowi inne/obce znaczenie, ale też i każde – zabierze mu coś z tego, co jego własne. Jacques Derrida nazwie dlatego ten moment przemocą źródłową. Poststrukturaliści wnioskują stąd, że bezzasadne jest myślenie według binarnych podziałów na słowa i rzeczy, na język i rzeczywistość – w rezultacie nie traktują również tego, co mówią i piszą jako neutralnych utopii, lecz jako działania performatywne. Sprawcza siła ich wypowiedzi polega na takim przekształcaniu i zmienianiu praktyk językowych – przez ich parodiowanie, dramatyzowanie, hiperbolizowanie, rekontekstualizowanie: wstawianie w inne, obce im konteksty – które pociągnie za sobą przekształcenia i zmiany pozajęzykowych relacji władzy i konwencji społecznych. Każda spekulacja ma więc dla nich wymiar pragmatyczny, potencjalnie uczestniczy w polu polityczności/polityki prawdy, przenika do jurydycznych systemów władzy, do jej formuł legitymizacyjnych, do programów edukacyjnych itd. Wszystkie te praktyki lub formacje dyskursywne stanowią dla teorii społecznej swoisty „horyzont oczekiwań", który nadaje jej znaczenie i stanowi warunki możliwości jej zaistnienia[75].

Intelektualizm krytyczny w tym stylu nie musi więc od razu wiązać się z intencją „zniesienia" stanu instytucjonalnego przymusu i zniewolenia, emancypację dostrzega bowiem także w pracy nad rozproszeniem, niejako upłynnieniem tego stanu – zakłada, że zdekonstruowane w tekstach humanistów pojęcia i kategorie wiodą dalsze własne życie, sam proces ich destabilizacji stwarza szanse dla uruchamiania kulturowych praktyk polityki oporu wobec zastanych relacji władzy i opresji.

Zakończenie

Genealogię dyskursu tożsamościowego uczonych dałoby się przedstawić graficznie na układzie prostopadłych osi współrzędnych – na poziomej zapisane są figury protagonistów, na pionowej – ich praktyki dyskursywne. To, kim są, co o sobie wiedzą, pojawia się na przecięciu tych dwóch wymiarów rozmaitości. Galeria obrazów uczonych/teoretyków/twórców ma swój punkt odniesienia w kanonicznej figurze platońskich „ludzi wiedzy". Przeobrażenia ich dyskursu tożsamościowego dokonują się w ramach historycznie uwarunkowanej wyobraźni koncepcyjnej zogniskowanej wokół pojęć – i pól problemowych – tożsamości, różnicy, przemocy i mediów komunikacyjnych: mowy i pisma. Badania genealogiczne odsłaniają ich aspekty diachroniczne i synchroniczne – wyobrażenia, tematy, problemy tworzące omawiany dyskurs są niestabilne, podlegają nieustannie powtórzeniom, przekształceniom, reinterpretacjom, dekonstrukcjom. W perspektywie diachronicznej najważniejsze wydarzenia w dziedzinie myśli, z których wyłania się pytanie o to, kim jest jej twórca, wią-

75 Na temat „horyzontu oczekiwań" i znaczenia tej kategorii dla nauki, zob. K.R. Popper, *Wiedza obiektywna. Ewolucyjna teoria epistemologiczna*, przeł. A. Chmielewski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1992, s. 440 i nast.

żą się z załamaniem metafizycznej wizji świata i towarzyszącą temu utratą poczucia bezpieczeństwa ontologicznego w funkcjonalnej strukturze społecznej. Od fundatorów mocnych podstaw ontologii społecznej przez nowoczesnych intelektualistów, użytecznych społecznie, bezbarwnych urzędników państwowych po demaskatorów przygodnego charaktery tych podstaw; od deklaratywnie bezinteresownych teoretyków bytu substancjalnego do intelektualistów krytycznych zaangażowanych po stronie różnicy bardziej fundamentalnej od tożsamości, chociaż kruchej, zawsze jakoś zależnej od innych – nie tyle od ich wiedzy, ile od wyobraźni, zaangażowania, gotowości do stawienia oporu wobec przemocy szczególnie instytucji państwa. Ci ostatni, po doświadczeniach schyłku wielkich narracji, nadal stają przed zadaniem dochowania wierności ideom oświeceniowym – emancypacji i poszanowaniu różnicy. Koncepcyjnie pomaga im przy tym tak zwany zwrot językowy – pozwala im postrzegać siebie jako twórców działań dyskursywnych – aktów oporu przeciw konwencjom językowym usprawiedliwiającym relacje władzy i stosunki społeczne, które powodują wykluczenia, cierpienie i upokorzenia wśród „nienormalnych", słabszych i niedostosowanych – imigrantów, bezdomnych, biednych… Różnica nie pojawia się im w horyzoncie transcendencji – gotowego, uniwersalnego sensu, jej sens wyłania się w dialektyce racjonalizowania i przeżywania, normatywnych treści i praktyk codzienności.

Badania krytyczne zamieniają problemy poznawcze na problemy praktyczne, odnoszą się do siebie samych i zarazem są konieczne do regulacji życia społecznego. Krytyczni intelektualiści poszerzają w ten sposób pole akademickie, wchodzą na teren innych instytucji, wzmacniają poliarchiczny porządek społeczny, życiodajny dla demokracji.

TRANSFORMATIONS OF THE SCHOLARS' IDENTITY DISCOURSE: FROM THE GENEALOGY OF PHILOSOPHY

The theme of the article is the identity discourse of scholars-philosophers. The author tries to discover what had to happen in the field of thought for scholars to become critical intellectuals. Originally, spoken and written media were supposed to provide them with direct access to the truth and consequently give them a special position in the order of excellence of being and hierarchy of power. Modernity exposes the illusory nature of this project – shut off from transcendence, its former messengers become lost, looking for support in corporate solidarity of the république des lettres, and searching for a reason for their existence in being useful to the public. In a post-metaphysical and post-Kant world, the line between theory and practice is blurred – critical thought, expressed as a critique of ideology and theory of resentimental sources of culture, strips cognition of its emancipatory power and presents it as a form of social practice based on violence and enslavement. Critical intellectuals view reality as a challenge: How can we preserve the diversity of ways of existence and prevent sanctioning the world based on imposed abstract constructions, orders and rationalities? They combine the ability to continually uncover new mechanisms of oppression and social dominance with a moment of engagement in public matters, entering the agora to work on its expansion and including new subjects who cannot enter it on their own. They are mediators between difference and identity.