

Przemysław Tacik

Uniwersytet Jagielloński

O JEDNOKIERUNKOWOŚCI W FILOZOFII NOWOCZESNEJ

La nuit dévore ceux-là seuls qui tombent.

Edmond Jabès, *Chanson pour une amoureuse secrète*¹

Tekst, każdy tekst, także filozoficzny, zajmuje miejsce; przychodzi po tekście i zamyka się przed tym, jaki po nim nastąpi. Jeśli wyobrazić sobie ogół wszystkiego, co kiedykolwiek zostało zapisane, niezmierną przestrzeń odcisniętych śladów, jaką Edmond Jabès nazywał Księgą², to wówczas miejsce wyznaczone pojedynczemu tekstowi zdaje się zatrważająco skromne. Tak skromne, że tylko dzięki ochronnemu złudzeniu, pozwalającemu na chwilę nie widzieć bagażu przeszłości, w ogóle daje się zauważyć. W tej skąpej przestrzeni lokuje się piszący, którego *zapomnienie* osłania przed wszystkim, co już napisane; zapomnienie otwiera przed tekstem chwilę swobody, dającej nadzieję znalezienia jego własnego, wyjątkowego rozwiązania. Być może więc filozoficzne rozwiązanie przychodzi tylko dzięki niepamięci, która wykrawa dlań przestrzeń i odcina od rozwiązań już istniejących. Walter Benjamin sugerował niegdyś, że każde dzieło kultury okupione jest wyzyskiem i upokorzeniem pokonanych, którzy nie mają własnej, ciągłej i jasnej historii powszechnej, których historia tonie w mroku, stanowiąc drugą stronę tego, co z przeszłości się dla nas przechowało³. Czy analogicznej pracy nie wykonuje wobec

¹ E. Jabès, *Le Seuil Le Sable. Poésies complètes 1943–1988*, Paris 1991, s. 56.

² Por. np. E. Jabès, *Aeli*, przeł. A. Wodnicki, Kraków 2006, s. 41.

³ „Panujący wszakże są zawsze dziedzicami tych wszystkich, którzy kiedykolwiek zwyciężyli. Wczuwanie się w zwycięzców wychodzi zatem na korzyść właśnie panującym. Historycznemu materialście dość tego, co powiedziano. Kto zawsze, aż po dzień dzisiejszy odnosi zwycięstwa, ten maszeruje w triumfalnym pochodzie, ponad tymi, którzy dziś są na dnie. Zdobycz, jak zawsze było w zwyczaju, w tym pochodzie uczestniczy. Zwykło się ją nazywać dobrami

filozoficznego rozwiązania zapomnienie? Analogicznie do Hegłowskiego Pana⁴, staje ono między nieograniczoną przestrzenią nagromadzonych przeszłych sensów, z którą filozofia nie może bezpośrednio obcować, jak nie może wprost obcować ze śmiercią – a polem, jakie zostaje otwarte dla żmudnej pracy rozumienia. Filozoficzne rozwiązanie, jakkolwiek byłoby trudne, nie da się porównać z niemym, nieprzynoszącym bezpośrednich wyników, a jednak umożliwiającym je aktem zapomnienia. Praca rozumienia jest zatem możliwa dzięki zapomnieniu: *możemy rozumieć tylko dlatego, że wpieryw zapomnieliśmy*. Ten wniosek lokuje się daleko od idei Platońskiej anamnezy, dla której wszelka wiedza stanowi „odpamiętanie” wiedzy, która istniała wcześniej, lecz została zapomniana. Rozumienie nie jest odtworzeniem tego, co zapomniane. *Filozoficzne rozumienie to unikatowe rozwiązanie całości pewnego sensu, powstającego dzięki jednorazowemu wydzieleniu jego obszaru przez zapomnienie*. I to ten obszar otwiera się przed nowym filozoficznym tekstem – zdefiniowany miejscem, jakie tekst ma zająć.

Zadaniem *tego* tekstu, rozwiązaniem, jakiego szuka w otwartym dla siebie obszarze niepamięci, jest pokazanie, że w centralnym nurcie filozofii nowoczesnej – definiowanej za Michelelem Foucaultem jako myśl rozpoczynająca się w drugiej połowie XVIII wieku⁵ – prawda filozoficzna przestaje być czymś

kultury. W materializmie historycznym mają one jednak do czynienia z obserwatorem, który zachowuje dystans. O tym bowiem, co dostrzega on w dobrach kultury, o pochodzeniu ich wszystkich i każdego z osobna, nie może myśleć bez zgrozy. Swoje istnienie dobra te zawdzięczają wszak nie tylko trudowi wielkich geniuszy, którzy je stworzyli, ale także bezimiennej harówce ludzi im współczesnych. Nie ma takiego dokumentu kultury, który nie byłby zarazem dokumentem barbarzyństwa. I jak on sam nie jest wolny od barbarzyństwa, tak nie jest też wolny od niego proces przekazu, w toku którego przechodzi on z jednych rąk w drugie” (W. Benjamin, *O pojęciu historii*, przeł. K. Krzemieniowa [w:] W. Benjamin, *Anioł historii*, red. H. Orłowski, Poznań 1996, s. 417).

⁴ Chodzi naturalnie o Pana uwikłanego w dialektyczną relację z Niewolnikiem – ze słynnego fragmentu *Fenomenologii ducha*. Pan „istnieje dla siebie”, podczas gdy Niewolnik „przykuty jest do samoistnego bytu”, od którego „nie potrafi abstrahować” – „jest czymś niesamoistnym”, istnieje dla innego (G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, przeł. Ś.F. Nowicki, Warszawa 2002, s. 136–137). Poddanie Niewolnika bierze się z niezdołności zniesienia strachu przed śmiercią (tamże, s. 138). Jeśli więc sugeruję, że zapomnienie ma się do filozofii jak Pan do Niewolnika, to dlatego, że filozofia nie może wystawić się na ogrom już istniejących przeszłych sensów; podważałoby to jej zdolność do kontynuowania swej teraźniejszej działalności – jak sugerował już Nietzsche w szkicu *O pożytku i szkodliwości historii dla życia* (F. Nietzsche, *Niewczesne rozważania*, przeł. L. Staff, Kraków 2003, s. 61–122). Owa przeszłość byłaby więc dla filozofii śmiercią, przed którą chroni ją zapomnienie. Jednak z tej racji filozofia musi działać w z góry ograniczonym polu, odnosić się nie sama do siebie, ale do *miejsc*, jakie jej wyznaczyło zapomnienie.

⁵ Tę myśl Foucault powtarzał wielokrotnie, pokazując cezurę drugiej połowy XVIII wieku także w innych dyscyplinach i dyskursach. Jednak najwyraźniej przełomowi XVIII wieku w filozofii – a raczej w samym *systemie myślenia*, który ją funduje (*episteme*) – poświęcone są *Słowa i rzeczy*. Por. M. Foucault, *Słowa i rzeczy*, przeł. T. Komendant, Gdańsk 2006.

pozaczasowym, stałym, niezależnym od sposobu, w jaki zostaje wyrażona. Zbliża się natomiast do *całościowego rozumienia rzeczywistości*, które mimo to powstaje w określonej chwili i wraz z nią przemija. Prawda jest rezultatem pracy filozofii, podobnej do Heglowskiego niewolnika – umożliwionej zapomnieniem i przez zapomnienie pochłanianej.

W swoich dwóch ostatnich cyklach wykładów w Collège de France, w latach 1983–1984, Foucault podjął tematykę samokonstituowania się podmiotu w odniesieniu do prawdy. Na tle jego wcześniejszych zainteresowań – analizy problematyki instytucji penalnych, medycznych, psychiatrycznych i karceralnych, wytwarzających podmioty jako przestępców, szaleńców, chorych i włóczęgów⁶ – ów zwrot może dziwić. Od rozważań nad kształtującymi się od XVI do XIX wieku przemianami praktyk władzy Foucault uznał za stosowne zwrócić się do tekstów antycznych, opisujących sposoby tworzenia siebie jako podmiotu. Podmiot uwikłany w machinę instytucji, podmiot produkt instytucji, został odsunięty w cień przez świadomie kształtującą się jednostkę, uprawiającą – jak głosi podtytuł III tomu *Historii seksualności* – „troskę o siebie”, *souci de soi*, tłumaczenie greckiego *epimeleia heautou*⁷. Późna myśl Foucaulta sprawia wrażenie poszukiwania dróg wyjścia z wszechobejmującej mocy instytucji, choćby przez praktykowanie antycznej sztuki tworzenia samego siebie jako jednostki. Niemniej między jego wcześniejszymi tekstami a ową *via antiqua* istnieje poważna nieciągłość. Analiza dyskursów i powiązanych z nimi praktyk ustępuje miejsca drobiazgowym lekturom Platónskich dialogów, klasycznych sztuk i innych starożytnych tekstów. W żadnym miejscu nie pojawia się idea, która spoiłaby prezentowane wcześniej mechanizmy strukturalne tworzenia podmiotów – ze żmudnie interpretowanymi słowami Platónskiego Sokratesa.

Powyższemu rozdziwłkowi między rozważaniami nad kształtowaniem się dyskursów a szukaniem antycznego wzorca samodzielnie tworzącej się jednostki odpowiada jeszcze jedna różnica, mianowicie różnica w zakresie statusu prawdy. Do początku lat osiemdziesiątych XX wieku Foucault interpretował prawdę (a raczej praktykę orzekania o tym, co jest prawdą, *véridiction*) jako immanentny wytwór dyskursu, ściśle powiązanego z instytucjami, natomiast w owym ostatnim okresie orzekanie o prawdzie przestaje być działaniem dyskursu. Jednostka zdobywa względem niego autonomię. Może odtąd wypracowywać w sobie zdolność samodzielnego orzekania o praw-

⁶ Owe analizy wyznaczają centralne zainteresowania Foucaulta od początku lat sześćdziesiątych aż do połowy lat siedemdziesiątych; ich plonem są takie klasyczne już dzieła, jak *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, *Narodziny kliniki*, *Nadzorować i karać*, a także pierwszy tom *Historii seksualności*.

⁷ Por. M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France 1984*, Paris 2009, s. 6.

dzie. Przeciwno prawdzie tłumy, prawdzie zgromadzenia – która dziedziczy w tym opisie pewne cechy prawdy dyskursu (np. bezosobowość i dominującą pozycję) – Foucault konstruuje idealny model parezjasty⁸, to jest człowieka cechującego się odwagą mówienia prawdy, także przeciw władzy, z narażeniem własnego życia. Kto posiada *parresia*, ta/ten zna wolność wypowiadającej/wypowiadającego prawdę: niezależnie od potęgi władzy, przeciw której występuje, niezależnie od tego, jak bardzo rozpowszechniona jest fałszywa w jej/jego mniemaniu opinia, prawda dla niej/niego istnieje i pozwala się wyrazić. Akt *parresia* to zarazem wypowiedzenie prawdy i związanie samej/samego siebie tym aktem, wyznanie swojej prawdy w całkowitej szczerości⁹. *Parresia* to kształtowanie samej/samego siebie w relacji do prawdy¹⁰.

Jest to jednak prawda jawiąca się jednostce, a przy tym prawda, która wiąże ją *właśnie*. W odróżnieniu od bezosobowej prawdy dyskursów, jest ograniczona grą między jednostkami, kształtując się w relacjach między nimi i nie pretendując do bycia prawdą uniwersalną. Tutaj, jak sądzę, nieciągłość w myśli Foucaulta odzwierciedla przemieszczenie w relacji prawdy i jednostki między starożytnością a filozofią nowoczesną. Prawda starożytności, jaką opisuje Foucault, mogła być „osobista”, powiązana z kształtowaniem się jednostki w relacji do innych, a przede wszystkim *zmienna*, ponieważ jej zasięg pozostawał ograniczony. W nurcie (po)sokratejskim zaznacza się wyraźna różnica między prawdą „ogólnofilozoficzną” – na przykład z zakresu filozofii natury czy epistemologii – a praktykowaniem prawdy jako częścią etyki i sposobem tworzenia samego siebie. Pierwsza, raz odkryta, pozostaje stała; druga to prawda dotycząca jednostki w danej chwili, w jej relacji do innych, świata, w którym uczestniczy. Bez wątplenia, występuje między tymi prawdami ścisły związek – modelowo ukazujący się w Platońskiej figurze filozofa wydobywającego się z jaskini i poznającego prawdę jako taką, by następnie kształtować własne życie w odniesieniu do niej, mając stale na względzie relację do wspólnoty¹¹. Niemniej taka praktyka prawdy jest jej zastosowaniem do tego, co konkretne i chwilowe; pragmatycznym kształtowaniem przestrzeni, w której będzie mogła oddziaływać – *sama pozostając niezmienna*.

Niezmiennność postulowanej prawdy „ogólnofilozoficznej”, jej niezależność od wyprowadzanych z niej praktycznych wniosków, a przede wszystkim niezależność od sposobu przekazu – w szczególności pisma, w jakim zostaje umieszczona – nie ustąpiła naturalnie wraz z nastaniem nowoczesności; wydaje się, że współcześnie nadal pozostaje na przykład paradygmatem filozofii

⁸ M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France, 1982–1983*, Paris 2008, s. 42–125.

⁹ Tamże, s. 64.

¹⁰ M. Foucault, *Le courage de la vérité...*, s. 15.

¹¹ Por. Platon, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Kęty 2001, ks. VII.

analitycznej. Dokonane przez Fregego rozróżnienie aczasowego sądu i konkretnego, empirycznego zdania, w jakim znajduje on swój wyraz, zapewnia takiemu pogładowi fikcję stanowiącą dlań teoretyczne ufundowanie. Prawda funkcjonuje w nim na zasadzie zewnętrznej interwencji w czas: jej empiryczne postaci, przynależne do określonych momentów, nie wpływają na status, jaki jej przysługuje. Tekst filozoficzny pełni funkcję akcesoryjnego wobec prawdy narzędzia.

Niemniej kontynuacja aczasowego statusu prawdy dokonuje się w przypadku tego obszaru filozofii tylko za cenę zapomnienia dziedzictwa, które ukształtowało filozofię nowoczesną. Filozofia bowiem, jaką w nawiązaniu do sugestii Foucaulta nazywam tu nowoczesną, znacząco komplikuje relacje zarówno pomiędzy prawdą a czasem, w jakim zostaje odkryta oraz odtworzona, jak i między prawdą a jednostką, która ją odkrywa. Jeśli bowiem czas nie ma żadnego wpływu na prawdę filozoficzną – jeśli może ona zostać odtworzona w tej samej postaci, w jakiej została zapisana – to również jednostka, jaka ją znajduje, zdaje się tylko przypadkowym miejscem manifestacji prawdy. Dzięki swej uniwersalności prawda czyni anonimową odnajdującą ją jednostkę; prawda jest ważna sama z siebie, niezależnie od konkretnych postaci, w jakich znalazła wyraz. Odkrycie prawdy unicestwia partykularność odkrywcy, unicestwia także wszelkie błędy innych jednostek, pozbawia znaczenia chwilę, w jakiej odkrycie się dokonało, skoro prawda nie zależy od czasu. A jednocześnie przecież, z *punktu widzenia nie sensu, a czystych stosunków między elementami faktyczności*, odkrycie prawdy to ustanowienie dominacji określonej chwili (chwili, w której prawda się przejawiała) nad wszystkimi innymi. Prawda rodzi się w czasie, a jednak z chwilą swego ukonstytuowania zakrywa czas, uniezależnia się od niego. Wysuwanie roszczenia do prawdziwości to oddanie momentu myślenia, momentu pisania i momentu lektury pod uniwersalną ważność prawdy, pozbawienie znaczenia czasu, jaki między nimi upłynął.

Można tak uczynić tylko wówczas, gdy się założy, że filozoficzny namysł ujmuje swój przedmiot z zewnątrz. Według takiego założenia w każdej chwili i w każdym miejscu prowadzić można refleksję nad pewnym zagadnieniem, a czas, jaki poświęcamy na wypracowanie rezultatu, nie ma znaczenia dla jego istoty, o ile – rzecz jasna – rezultat jest prawdziwy. Wystarczy wspomnieć Popperowskie rozróżnienie kontekstu odkrycia i kontekstu uzasadnienia. Należyte uzasadnienie tezy, wykazujące jej – choćby warunkową – prawdziwość, całkowicie pozbawia znaczenia kontekst odkrycia. Gdy wynik refleksji jest prawdą, dla jego sformułowania równie dobrze mogły być potrzebne stulecia, jak i godziny.

Tymczasem przełom inaugurujący filozofię nowoczesną – krytyczna filozofia Kanta wraz ze swym przekształceniem w dziele Hegla – czyni taki status

prawdy filozoficznej dalece problematycznym. Kant bowiem jako pierwszy zastępuje bezpośrednią filozoficzną wypowiedź o rzeczywistości – rozpatrzeniem jej *warunków możliwości*¹². Przedmiot filozofii nie może być przez nią ujęty wprost; właściwy trybunał rozumu wpierw musi ocenić sposób, w jaki ukształtowany jest *a priori* sam ten przedmiot, a także jaką pozycję zajmować może wobec niego filozofia. Wraz z problematyzacją pozycji podmiotu przez Kantowską krytykę naruszeniu ulega ów zewnętrzny w stosunku do wypowiedzi punkt odniesienia, zapewniający niezależność prawdy filozoficznej od czasu. W tym zakresie sam Kant nie wyciągnął jeszcze ostatecznych wniosków ze swej krytyki, uznając, iż wprawdzie opisuje ona warunki możliwości poznania – a więc nie *questio facti*, a *questio iuris* – ale może je opisywać w sposób powszechnie ważny i niezależny od czasu.

Dopiero Hegel, radykalizując dzieło krytyki, rozpoznał w *każdej* filozofii nie abstrakcyjny, aczasowy opis, ale korelat określonego przedmiotu, jaki jej się jawi. Co więcej, zarówno ów przedmiot, jak i odpowiadająca mu filozofia są dłońmi jednymi z wielu historycznych form poznania. Dla Hegła, prócz myślenia o swym przedmiocie, filozofia musi się zastanowić, dlaczego ma taki, a nie inny przedmiot; jaką pozycję sama zajmuje, że kształtuje się on w określony sposób. Na dodatek właśnie owo *jednoczesne wzajemne ukształtowanie się filozofii i jej przedmiotu stanowi właściwe zadanie dla filozoficznego rozumienia*. Wykorzystując znaną Hegłowską figurę Pana i Niewolnika, można powiedzieć, że analiza ukształtowanego przedmiotu to praca niewolnicza w z góry uformowanym polu. Natomiast równoważna z działaniem Pana byłaby filozofia rozpoznająca moment rozdzielenia się uniwersum na podmiot i przedmiot, *rozumiejąca sposób wyłonienia się określonego, chwilowego świata, do którego sama należy*¹³. Tego typu filozofia nie ma już niezależnego od siebie przedmiotu. Świat, którego część stanowi, jest całością nierozdzieloną na podmiot i przedmiot – całością, która nie posiada już nic zewnętrznego wobec siebie. Zjednoczona i samorozpoznana, jest jednocześnie ruchem swojego samorozpoznania.

¹² Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Warszawa 1956, t. I, s. 59–90.

¹³ Domeną takiej filozofii jest to, co Hegel nazywa *pojęciem* – ujęcie przez filozofię swego przedmiotu i rozpoznanie, w jaki sposób sama go tworzy: „W *pojęciu* otwarło się przede królestwo *wolności*. Pojęcie jest czymś wolnym, gdyż stanowiąca konieczność substancji *identyczność istniejąca sama w sobie i dla siebie* występuje teraz jako zniesiona, czyli jako *założoność*, i założoność ta, jako odnosząca siebie do siebie samej, jest właśnie ową *identycznością*. Ciemność wzajemnego odnoszenia się do siebie substancji pozostających w stosunku przyczynowym znikła, gdyż pierwotność ich własnego trwałego istnienia przeszła w założoność i stała się przez to przejrzystą dla siebie samej *jasnością*. Rzecz *pierwotna* jest *rzeczą pierwotną* tylko o tyle, o ile jest *przyczyną siebie samej*, a taką jest *substancja, która wyzwołała się w pojęcie*” (G.W.F. Hegel, *Nauka logiki*, przeł. A. Landman, Warszawa 1968, t. II, s. 353).

Dlatego właśnie dla Hegla filozofia nie jest już pozaczasowa. Nie ma własnej puli czasu, niezależnej od czasu historycznego, którą zużywałaby w toku myślenia, bez wpływu na jego rezultat. Przeciwnie: myślenie odbywa się w ściśle określonym momencie, a przedmiot myślenia powstaje poprzez odrzucenie na zewnątrz – w Heglowskim języku: założenie (*Voraussetzung*)¹⁴ – wszystkiego, czym on nie jest, na czele z każdą inną chwilą czasu, do której ów przedmiot nie przynależy. Filozofia dialektyczna stara się za każdym razem uświadomić sobie, że jej określony wynik pozostaje w ciągłym napięciu z własnym zewnętrzem. Cokolwiek wypowiada, zdaje sobie sprawę, że wygłaszając dane zdanie, zarazem negatywnie zakłada wszystkie inne zdania. Z kolei w odniesieniu do czasu – każda z jej wypowiedzi, powstała w określonym momencie, jest możliwa za cenę usunięcia wszelkich innych wypowiedzi w przeszłość. Warunkiem możliwości terażniejszości jest nieobecność przeszłości. To pozornie banalne zdanie ma wielką wagę od czasu Hegla. Każda powstała w określonym momencie prawda filozofii możliwa jest dlatego, że istniejące wcześniej prawdy odeszły w przeszłość wraz ze swoimi warunkami możliwości. Filozofia, która wraz ze swoją prawdą ujrzy jako jej drugą stronę wszystkie swoje warunki możliwości – włącznie z przeminięciem wszelkich innych prawd – znajdzie się w centrum terażniejszości. Przeszłość nie będzie dla niej ciężarem, *bowiem istnieć będzie tylko jako druga strona terażniejszości*. Taka właśnie filozofia zmienia obszar swego działania z rozważań nad niezależnym, już uformowanym przedmiotem – na rozpoznanie całości tej postaci świata, do której przynależy; całości, *która zawiera w sobie wszelką przeszłość taką, jaka jej właśnie się jawi*. Dlatego w myśli Hegla zawiera się fundamentalny paradoks: każda prawdziwa filozofia jest według niej ostateczna, ponieważ przynosi zrozumienie historii, która upłynęła do chwili jej powstania. Stąd dla samej myśli Hegla tylko ona jest prawdziwa; wskazuje bowiem kryteria prawdziwej filozofii i *samym tym ruchem* te kryteria wypełnia.

Co więcej, owego paradoksu nie da się przekroczyć – na przykład odrzucając filozofię Heglowską – ponieważ właśnie przekroczenie go potwierdza. Przeminięcie filozofii Heglowskiej usuwa ją co prawda jako rozwiązanie, ale przesuwają do obszaru zagadki, która znów domaga się stosownego dla danej chwili rozwiązania. Dlatego też model prawdy filozoficznej, która istnieje poza swoimi empirycznymi manifestacjami, niezależnie od upływającego czasu – zostaje zastąpiony przez takie funkcjonowanie prawdy, która ściśle przynależy do określonej chwili. Stanowi ona bowiem rozwiązanie stosowne tylko do chwili takiej, jaka ukształtowana jest negacją wszystkich pozostałych momentów.

¹⁴ Por. np. tamże, s. 21–25.

Z tego też powodu centralny prąd filozofii nowoczesnej – usiłujący prze-myśleć dziedzictwo Kanta i Hegla bądź poddany odkrytym przez nich pra-widłowościom – staje się w pewien sposób *filozofią jednokierunkową*. Przed-miot jej refleksji nie trwa w czasie, podobnie jak w czasie nie utrzymuje się raz zdobyta o nim filozoficzna prawda. Owym przedmiotem nie jest już bo-wiem żadne wydzielone filozoficzne zagadnienie, ale *całość specyficznego dla danej chwili niezrozumienia, które filozofia powinna w tym właśnie momencie rozwiązać*. Prawda nie może trwać poprzez czas, ponieważ za każdym razem stanowi bądź prawdę przeszłości, a wtedy jest częścią zagadki, bądź też jej aktualne rozwiązanie – nie zaś utrzymującą się niezmienną konstatację. Dla-tego struktura filozofii nowoczesnej przypomina mechanizm dziejów, jaki Walter Benjamin opisywał za pomocą figury anioła historii,

[...] który wygląda, jak gdyby chciał się oddalić od czegoś, w co się uporczywie wpa-truje. Oczy szeroko rozwarte, usta otwarte, skrzydła rozpięte. [...] Zwrócił oblicze ku przeszłości. Gdzie nam ukazuje się łańcuch zdarzeń, on widzi jedną wieczną kata-strofę, która nieustannie piętrzy ruiny na ruinach i ciska mu pod stopy. Chciałby za-trzymać się, zbudzić zmarłych i złączyć to, co rozbite. Ale od raję wieje wichur, który napiera na skrzydła i jest tak silny, że anioł nie może ich złożyć. Ten wichur pędzi go niepowstrzymanie w przyszłość, do której jest zwrócony plecami, podczas gdy przed nim rośnie stos ruin. Tym wichur jest to, co nazywamy postępem¹⁵.

Jak najwyraźniej wyartykułował to Hegel, zadaniem filozofii jest patrzeć nie naprzód, ale wstecz: „sowa Minerwy wylatuje o zmierzchu”, jak głosi jego słynna maksyma. Co więcej, *filozofia nie ma mocy spoglądać naprzód*. Pozo-staje zwrócona – jak Benjaminowski anioł historii – wstecz, ku temu, co prze-minęło, ku ruinom sensów, prawd, wiar, tworzących w swej masie jedno wiel-kie niezrozumienie. Pragnie przynieść zbawienie temu, co rozbite: znaleźć, jak uczynił to Hegel, rozumienie wszelkiej przeszłości, której panorama ruin rozciąga się aż do miejsca, w którym ona sama się znajduje. Filozofia wierzy w definitywność swego rozwiązania – inaczej nie byłoby ono możliwe – ale, inaczej niż ufał Hegel, w rzeczywistości nie przynosi go raz na zawsze. Jak tego dowiodły losy samego dzieła Hegla, *czas po rozwiązaniu filozoficznym trwa nadal, trwa w sposób stanowiący skrajne doświadczenie niezrozumienia, rujnując całość osiągniętego rozwiązania*. Klęska owego rozwiązania nie jest już porażką jednej tezy, określonej koncepcji, wypracowanego poglądu – jak w filozofii przednowoczesnej. Przeciwnie, tak jak rozwiązanie, które filozofia starała się odnaleźć, chciało definitywnie położyć kres całości niezrozumie-nia – tak klęska owego rozwiązania kładzie mu kres w pełni. Myśl Hegla jest modelem takiej klęski: ponieważ nie da się wypręparować z owej myśli tez, które funkcjonowałyby niezależnie od jej całości, porażka dotyka tu rozwią-

¹⁵ W. Benjamin, *O pojęciu historii*, s. 418.

zania jako takiego. Pozostaje po nim jedynie zapis, pismo filozoficzne, będące świadectwem tego, iż rozumienie liczyło na uchwycenie pełni rzeczywistości, a tymczasem poniosło porażkę i przetrwało tylko jako ślad.

Jednokierunkowość filozofii, tak specyficzna dla filozofii nowoczesnej, polega więc na nieodtwarzalności jej konkretnej prawdy. Albo pozostaje ona zaledwie zapisem, dowodzącym, że chwila, do której przynależała, przeminęła – albo też, jako część ruin rozumienia, stanowi punkt wyjścia do opracowania nowego, aktualnego rozwiązania. Jednokierunkowość filozofii nowoczesnej – zwłaszcza tej, która pozostaje najbliższej ujawnionych w dziele Hegla prawidłowości – znacząco ogranicza albo wręcz eliminuje filozoficzną debatę. Jeśli bowiem prawda nie przechowuje się bezstratnie w czasie, to wspólna refleksja, dotycząca kwestii istniejącej w formie uformowanego przedmiotu filozofii, nie może się utrzymać. Zostaje zastąpiona ciągiem kolejnych prób rozumienia, które ponoszą porażki, powiększając Benjaminowskie ruiny i dostarczając jeszcze więcej materiału dla przyszłych takich prób.

Jeśli istotnie tak wygląda ośrodkowa prawidłowość filozofii nowoczesnej, to możemy dodać, że *owa filozofia zwraca się zawsze ku przeszłości, usiłując ją zrozumieć. Natomiast przyszłość filozofii zostaje w ogóle wykluczona z rozumienia, pozostając tylko Benjaminowskim wichrem postępu, który pcha filozofię właśnie tam, gdzie nie może ona spojrzeć. Być może wręcz przyszłość filozofii leży właśnie w tym miejscu, które pozostaje przez nią najbardziej wykluczone, w miejscu, jakie aktualnie jawiłoby się jej jako ostateczna klęska.*

Możemy więc teraz zrozumieć, czym filozofia nowoczesna różni się od przednowoczesnej w zakresie ujęcia prawdy, a więc również w zakresie stosunku jednostki do niej. Jeśli istotnie, jak pisał Foucault, starożytność opracowała nurt filozoficzny, w którym prawda, mówienie prawdy, opracowywanie prawdy pozostawały w ścisłym związku z pożądanym ideałem życia, to jednak były to prawdy „lokalne”, dotyczące jednostki, jej stosunku do innych i do świata. Prawdy „ogólnofilozoficzne” – na przykład z zakresu filozofii natury czy ontologii – nie wchodziły w ten ściśle osobisty stosunek do jednostki. Tymczasem filozofia nowoczesna burzy jasne oddzielenie prawd jednostkowych od prawd ogólnych. Wszelkie filozoficzne rozwiązanie jest rozwiązaniem całościowym, które nie daje się wpasować w różnicę jednostka – świat. Filozofia Hegla, jaskrawy przykład tej prawidłowości, dotyczy przecież całej rzeczywistości i całej historii, a jednak jest kluczowa dla ukształtowania się osoby jej twórcy, *stanowiąc rozwiązanie jego samego jako części zagadki.* To zupełnie inna sytuacja niż ta, w której badacz dokonuje odkrycia naukowego; odkrycie może być powtórzone, ma powszechną ważność, a jednostka jest tylko miejscem jego empirycznej manifestacji. Badacz nie jest jednak sam częścią zagadki. Tymczasem filozofia nowoczesna traci – w porównaniu ze swymi poprzedniczkami – zdolność klarownego oddzielania jednostki od

uprzedmiotowionego świata: w zakres jej refleksji wchodzi całość rzeczywistości. Zdolność włączenia w myślenie o podmiocie samego myślenia o podmiocie, będąca esencją dialektyki, stawia filozofię nowoczesną bądź przed koniecznością znajdowania ogólnych rozwiązań, *dotyczących jednostki na równi z całą rzeczywistością* – bądź też konstatacji własnej niemocy wobec owej konieczności. Nawet niemoc filozofii nie odtwarza jednak prostej granicy jednostki i świata, prawdy prywatnej i prawdy ogólnofilozoficznej. Owa niemoc jest konstatacją istnienia ruin, powiększania się ruin, ale nie aktem, który zatrzymałby wiatr historii. Także ona przynależy do pewnego etapu, obrócona w przeszłość i niezdolna do ujęcia przyszłości.

Ów wiatr historii objawia się w filozofii nowoczesnej niepowstrzymanym ruchem w nieznanym kierunku, niszczącym osiągnięte rozumienia. Wraz z usunięciem różnicy jednostki i świata, także ów ruch dotyczy całej rzeczywistości. Jest to jednocześnie pęd historii i niezrozumiały pęd indywidualnego życia: nie bez przyczyny problematyka „życia” towarzyszy narodzinom zagadnienia historii u młodego Hegla, a w toku XIX wieku rozwija się z nią w ścisłym powiązaniu.

Związek prawdy, historii oraz życia uwyrażnia się i radykalizuje na przykład w myśli Nietzschego, z pozoru tak odległej od Heglowskiej. Hegel mógł jeszcze pojmować własną filozofię jako całość odpowiadającą jednej epoce. Tymczasem dla Nietzschego wszelka prawda, którą zdobywa umysł, także ta najdrobniejsza, związana jest ściśle ze swoim czasem. Życie myślącego polega na przebywaniu czasu za pomocą kolejnych prawd, co wyraźnie ukazuje się w *Ecce homo*, będącej retrospektywą życia *poprzez znalezione prawdy*¹⁶. Są one nie tylko zwierciadłem swojej epoki, jak dla Hegla – ale i tym, na co w danej chwili pozwala ciało¹⁷. Każdej zdobytej prawdzie towarzyszy, jako jej ciemna strona, określona konstelacja sił popędowych, wzmoczenie lub osłabienie organizmu¹⁸. Filozofia jest więc u Nietzschego zależna nie tylko od historii w wymiarze makro i od pozycji myślącego w społeczeństwie, ale również od kondycji ciała, nieustannie zmieniającej się w czasie – czyli od historii w wymiarze mikro. Zapisana prawda filozofii nie stanowi już zatem pomnika epoki, ale pomnik krótkiej chwili określonego piszącego ciała. Dlatego właśnie, jak dowodził Alexandre Nehamas¹⁹, dla Nietzschego życie staje się literaturą: całość poszczególnych etapów tego życia wchodzi w skład filozoficznego zapisu. Dopiero patrząc wstecz na swój korpus pism, rekonstruuje się swoją biografię: i to taką biografię, która nie jest ani ciągiem czysto cieles-

¹⁶ F. Nietzsche, *Ecce homo*, przeł. L. Staff, Kraków 2003.

¹⁷ Por. F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, przeł. L. Staff, Kraków 2003, s. 15.

¹⁸ Por. P. Klossowski, *Nietzsche i błędne koło*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski, Warszawa 1996, s. 63.

¹⁹ A. Nehamas, *Nietzsche. La vie comme littérature*, trad. par V. Béghain, Paris 1994.

nych stanów, ani czysto intelektualnych osiągnięć, *ale kolejnych filozoficznych rozwiązań dotyczących całej rzeczywistości, którego filozofujące ciało stanowi część*. W *Wiedzy radosnej* znaleźć można taką myśl Nietzschego:

Filozof, który przez różne zdrowia wędrował i ciągle jeszcze wędruje, przewędrował także tyle filozofii: nie może nic innego, jak tylko stan swój każdym razem przenosić w najbardziej duchową formę i dal – ta sztuka transfiguracji jest właśnie filozofią²⁰.

Dla Nietzschego każde ciało funkcjonuje w świecie, a zależnie od swych sił, stara się go sobie podporządkować lub też odeń ucieka. Filozofia jest zaś takim specyficznym funkcjonowaniem ciała, które swoje stosunki ze światem transfiguruje w dążące do uniwersalności prawdy. Przemijają one wraz z życiem, pozostając tylko w formie zapisów w tekstach filozoficznych. Dlatego też dla Nietzschego, podobnie jak dla Hegla, prawda nie pozwala się przenieść bezstratnie w inny moment. Pozostaje „przygodą przeżyta”, jak czytamy w *Wiedzy radosnej*²¹; to jest materiałem do nowego rozpoznania. Rozpoznanie, które filozofia Hegłowska przynosiła historii, strukturalnie odpowiada Nietzscheańskiemu samorozpoznaniu życia w biografii. W obu przypadkach nie ma mowy o odtworzeniu przeszłości. Myślenie to aktywność jednokierunkowa, jej kierunkiem jest bowiem życie.

Można zatem założyć, że Benjaminowski wicher historii stanowi ten sam ruch, który Nietzsche identyfikuje z życiem. To ruch, który sam w sobie nie ma sensu, lecz objawia się jako czyste trwanie. Rujnuje on rozumienie, jakie starało się go pojąć i ustalić, jak też i przynosi nową chwilę, a z nią szansę nowego rozumienia. *Odpowiada więc za jednokierunkowość filozofii nowoczesnej, która nieodwracalnie traci możliwość odtwarzania swoich prawd*. Ów wicher historii jest właśnie zapomnieniem, o którym nadmieniliśmy na początku: czyni określoną chwilę wyjątkową szansą dla rozumienia, ponieważ usuwa w cień wszystkie pozostałe momenty i ich rozwiązania. Wykonuje za filozofię trudniejszą część jej dzieła, tak jak Hegłowski Pan w stosunku do Niewolnika. *Ponieważ zaś osiągnięte zrozumienie samo przemija i zostaje zapomniane, toteż i filozofia nowoczesna może być ostatecznie uznana za niewolniczą pracę, którą zapomnienie umożliwia i której wynik pochłania*. Dlatego też najbliższej prawdy są kolejne kłęski filozofii.

Ten tekst także przychodzi w określonym miejscu. Wraz z całym tomem, który to miejsce mu oferuje, ma upamiętniać dziesiątą rocznicę pewnej instytucji – która, jak każda instytucja, nie działa tylko na płaszczyźnie prawa, formalnych konwencji i oficjalnych obowiązków, ale też splata się z życiem wielu osób, jakie się z nią zetknęły.

²⁰ F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, przeł. L. Staff, Kraków 2003, s. 8.

²¹ Tamże, s. 5.

Jednak w przeciwieństwie do pozostałych tekstów, nie pragnie on upamiętniać, lecz w duchu filozofii nowoczesnej zaznaczyć zapomnienie, jakie w postaci warunku możliwości towarzyszy pamiętanej przez nas historii. Zaznacza więc nie tylko tekst, który był jego zapomnianym – wraz ze swą chwilą – konferencyjnym poprzednikiem, ale i cały ogrom przestrzeni ruin, jaki pozostawiło dziesięć lat postępu.