ANNALES
UNIVERSITATIS MARIAE CURIE-SKŁODOWSKA
LUBLIN – POLONIA
VOL. XXV SECTIO I 2000

Wydział Filozofii i Socjologii

ANDRZEJ KAPUSTA

Intelektualiści i władza

Intellectuals and Power

„Mniemają, że chodzi o »prawdę« – w istocie zaś chodzi tylko o nich".

F. Nietzsche

„Świat zupełnie pozbawiony intelektualistów? Nie, nie przyjmuję takiej ewentualności".

B. H. Lévy

Pytania o status dzisiejszego intelektualisty, o jego miejsce i rolę we współczesnej kulturze, są częścią szerszej dyskusji dotyczącej statusu pracy intelektualnej, możliwości wpływania elit intelektualnych na samoświadomość współczesnych społeczeństw postindustrialnych, pytań o relację między wiedzą i władzą, między ekspertami–specjalistami a zwykłymi obywatelami, między filozofią a polityką. Pytania o współczesnego intelektualistę padają w kontekście zanikania etosu intelektualisty klasycznego, który wyłonił się w wieku XIX i prawdopodobnie spełnił już swą rolę. Padają one w kontekście dyskusji dotyczącej statusu humanizmu i wartości humanistycznych, przyświecających tym, którzy chcieli zmieniać świat i z optymizmem spoglądali w przyszłość ludzkości.

Filozofia pojmowana jako nieustanna próba krytycznego myślenia ma nas uwrażliwić na bezkrytyczną afirmację tradycji oraz uległość wobec opinii i oczywistości. Jednocześnie jej nieustanne odniesienie do świata, „próba wniesienia rozumu do świata" ujawnia przepaść między ideą a rzeczywistością, czyniąc każdą ponadindywidualną, uzurpującą sobie prawo do bycia uniwersalną wartość – dwu-

znaczną i kontrowersyjną. Albowiem sfera polityczna w pewnym sensie wypacza pierwotność idei. Idee, wychodząc w świat, stają się bezsilne wobec rzeczywistości oraz bezbronne wobec „fałszywych" interpretacji. Związany z tym szereg kryzysów, dewaluacja wartości humanistycznych oraz ujawniona „niemoc" filozofii, w kontekście wydarzeń współczesności, postawiły ją pod pręgierzem opinii publicznej. Jak w roku 1940 pisał Max Horkheimer: „[…] cała dynamika historyczna postawiła dziś filozofię w centrum rzeczywistości społecznej, a rzeczywistość społeczną w centrum filozofii".[1] Nie powinno nas więc dziwić, że w XX wieku w obliczu zafałszowania i bezsilności niektórych idei rozpowszechnił się model filozofii, która dłużej nie chce już wygłaszać tez pozytywnych, nie wskazuje miejsc prawdy, lecz eksponuje zagrożenia i konsekwencje dotychczasowych założeń – wskazuje na koszty myślenia. W postaci skrajnej następuje wręcz estetyzacja filozofii, czyli zwrot intelektualisty ku sobie samemu. Niczym poeta nie szuka on uzasadnień dla swoich tekstów i zwraca się w kierunku „prywatnej autonomii", jednocześnie wierząc, że możliwość indywidualnej autokreacji wyjdzie wszystkim na dobre. Jednakże upadek dotychczasowych autorytetów niekoniecznie wiąże się z upadkiem każdego autorytetu. Francuscy powojenni estetyzujący nietzscheaniści również posiadali etos myślenia. Przykładem jest myśl Foucaulta, który uprawiał rodzaj „przykładowej krytyki" i podobnie jak Hanna Arendt traktował filozofię jako esej, ćwiczenie siebie w myśleniu. Otóż filozof ten nie tyle wskazuje, „co" należy myśleć, lecz „jak" należy myśleć, aby uniknąć niebezpieczeństw, na jakie naraziły się dotychczasowe sposoby myślenia.

W niniejszym tekście staram się nakreślić genezę współczesnych intelektualistów, zaznaczając szczególnie „trudne" momenty tej historii. Wskazuję również na pewne zależności między filozofią a polityką oraz kreślę ewolucję filozofa–intelektualisty w powojennej Francji, traktując ten obszar jako szczególnie cenny dla dyskusji nad współczesnym intelektualistą. Jako że każda epoka i każda społeczność winna rozwiązywać problem relacji między filozofią a polityką na swój własny sposób, badane przeze mnie relacje są przykładami, których nie można w łatwy sposób ekstrapolować do „naszej" tradycji. Dlatego bliska jest mi w tym względzie wypowiedź Marka Kwieka:

> „Nie jestem pewien, czy rozwiązanie leży w radykalnym oddzieleniu sfery prywatnej od publicznej, filozofii od polityki, czy rzeczą najważniejszą jest zredukowanie filozofii do roli bezużytecznego komentarza, do tradycyjnych tekstów i odcięcie filozofii – razem z poezją – od realnego świata".[2]

W swych analizach szczególnie koncentruję się na postaci Michela Foucaulta, który w propozycji intelektualisty „szczegółowego" stara się nakreślić możli-

[1] M. Horkheimer, *Społeczna funkcja filozofii*, przekł. J. Doktór, Warszawa 1987, s. 239.

[2] M. Kwiek, *Rorty's Elective Affinities. The New Pragmatism and Postmodern Thought*, Poznań 1996, s. 246. Kwiek powiada wręcz: „my final view belongs to future".

wość utrzymania przez współczesnego myśliciela krytycznej postawy wobec rzeczywistości pomimo zakwestionowania jego dotychczasowej roli.

POWSTANIE INTELEKTUALISTY

Powstanie intelektualisty wiąże się z całokształtem przemian społeczeństw Zachodu, w wyniku których dokonała się profesjonalizacja pracy intelektualnej w sferze nauki, nauk społecznych, a także w sferze polityki i administracji państwowej. Z jednej strony praca intelektualna poprzez profesjonalizację i „wewnętrzną" standaryzację zyskała pewną autonomię wobec społeczeństwa, z drugiej zaś wiązała się z pewnym autorytetem i społecznymi oczekiwaniami wobec pracowników uniwersytetów oraz instytucji badawczych.

Trudność definiowania i wyznaczenia autentycznej funkcji intelektualistów ukazuje ich powiązanie z pojęciem ideologii, początkowo używanej neutralnie w znaczeniu pola wiedzy, by następnie za Napoleonem i Marksem przybrać odcień normatywny i socjologiczny. Pojęcie intelektualisty oscyluje więc między normatywnym projektem a neutralnym opisem, to pojęcie „mgławicowe", któremu trudno wyznaczyć kontury. W szerokim znaczeniu intelektualiści to twórcy kultury, przyczyniający się do rozwoju nauki, techniki, publicyści i pisarze. W znaczeniu węższym, to ci, którzy rozwijają ogólną wiedzę o człowieku i społeczeństwie – humaniści, „nosiciele nowej prawdy o ludzkich sprawach".[3] Zygmunt Bauman podkreśla, że każda próba znalezienia dla nich definicji jest próbą **autodefinicji**, każda chęć dowartościowania czy zdemaskowania statusu intelektualisty jest próbą „autokonstrukcji". Nie przypadkiem Bernard Henry-Lévy pisze *Un histoire subjective de intellectuels* – subiektywną historię francuskich intelektualistów, pisaną „od wewnątrz". Warto w tym miejscu podkreślić, że historia francuskich intelektualistów zdominowała i ograniczyła dyskusję do humanistyczno-artystycznej odmiany intelektualistów, ignorując w ten sposób problem statusu przedstawicieli nauk przyrodniczych.

Prace o intelektualistach koncentrowały się albo na ich psychologicznej i behawioralnej charakterystyce, albo też na ich **systemowym ulokowaniu**, na roli i funkcjach społecznych. Podejściom fenomenologicznym określającym rozumienie samych siebie i własnych sposobów myślenia i działania towarzyszyły podejścia strukturalne, gdzie próbowano nakreślić ich obiektywne miejsce we współczesnej kulturze.

Drugi rodzaj ujmowania problemu intelektualistów obecny jest w klasycznej już książce *The Future of Intellectuals and the Rise of the New Class* Alvina Gouldnera. Starał się on określić nową klasę, która składa się zarówno z ludzi idei (humanistów), jak i techników oraz inżynierów. Ich odrębność jest zapewniona po-

[3] J. Kozielecki, *Intelektualiści – miejsce na ziemi*, Wrocław 1989, s. 6.

przez wyższe wykształcenie oraz wspólny stosunek do środków produkcji. Posiadają swój własny techniczny język oraz wspólny stosunek na rynku pracy: żyją z własnej pracy intelektualnej. Intelektualiści Gouldnera dzięki swojej wiedzy mają możliwość rządzenia światem. Ich wykształcenie jest „kapitałem kulturowym" porównywalnym z „kapitałem materialnym", który poprzez środki symboliczne ma wpływ na kształtowanie relacji społecznych. Rola intelektualisty jest tutaj jednak ambiwalentna. Z jednej strony jest on strukturalnym elementem społeczeństwa, mającym za zadanie utrzymanie dotychczasowego *status quo* poprzez środki symbolicznej przemocy. Z drugiej zaś dzięki „kulturze krytycznego dyskursu" jest w stanie przekroczyć strategiczne oraz instrumentalne cele.

Podobnie postrzega powstanie odrębnej klasy intelektualistów Zygmunt Bauman. Rozpoczęta w wieku XVI **autoseparacja elit** przyczyniła się do powstania nieoswojonych i nieposkromionych „mas". Aby je ucywilizować i przywrócić stanowi człowieczeństwa, potrzebna była grupa „instruktorów", którzy mieli czuwać nad budową i ochroną nowego porządku społecznego. Powstanie oddzielnej klasy intelektualistów nie było jednak jedynie strukturalnym gładkim procesem modernizacji, czyli zamiany siły tradycji i obyczaju na nowoczesne formy życia. Status i funkcja intelektualistów pojawiły się w opozycji do profesji, kiedy to „ci, którzy wiedzą" podzielili się na tych, którzy jako uczeni wychowawcy, politycy i urzędnicy państwowi wtopili się w nowoczesne państwo jako jego elita, oraz tych, którzy nabrali krytycyzmu do obowiązującego porządku społecznego, którzy szczególnie mocno przejęli się hasłem budowania „Nowego Porządku", którzy „polityce rozsądku" przeciwstawili „politykę Rozumu". Intelektualiści wyodrębnili się w procesie buntu, braku zakorzenienia i niepewności co do własnego statusu. Buntu wobec zacofania i opóźnienia społeczeństwa, wobec dewaluacji siły słów i idei (co wiązało się z rozpowszechnieniem panoptycznych, nieideologicznych mechanizmów rządzenia), przeciwko nadmiernej specjalizacji wiedzy i w efekcie jej oderwaniu od życia i problemów człowieka. Ich powstanie wiązało się z próbą dowartościowania znaczenia idei, podjęcia dyskusji na temat zasad etycznych i wartości kulturowych. Intelektualiści (szczególnie francuscy) chcieli wyraźnie oddzielić się od dobrze osadzonych w społeczeństwie profesjonalistów, przy jednoczesnym poczuciu własnej misji i przywództwa wobec „ludu". Jak powiada B. Lévy, intelektualista to „prawda, rozum, sprawiedliwość i tak dalej. Iluzja takiego świata, w którym wartości ogólnoludzkie potrafiłyby odnieść zwycięstwo".[4]

Jedność intelektualistów, przejawiająca się w politycznym zaangażowaniu w imieniu prawdy, dobra publicznego i wolności, od początku była czymś fikcyjnym (rodzajem czynnej utopii). To zaangażowanie miało charakter polemiczny,

[4] B.-H. Lévy, *Pochwała intelektualistów*, przekł. M. Żurowska, „Literatura na Świecie" 1988, nr 8–9 (205–206), s. 435.

polegało na zjednoczeniu się w imię walki z istniejącym porządkiem, niesprawiedliwością, złem. Bauman powiada, że jedynie zjednoczenie wokół specjalnej misji trzymało wspólnotę intelektualistów razem. W rzeczywistości byli oni podzieleni:

„[…] całej historii intelektualistów towarzyszyła dzika, braterska rywalizacja, prowadząca do radykalizacji skrajnych stanowisk politycznych […]. Intelektualiści narodzili się już podzieleni".[5]

Ich samoświadomość własnego statusu ulegała wielokrotnie załamaniu. Intelektualista walczący przeciw idolom i przeciw przesądom, „książę obłoków" (Maurras), kosmopolita „bez domu, bez miejsca własnego" okazywał się częstokroć „prawodawcą", „doradcą Księcia", któremu chodziło jedynie o „kulturowe przywództwo". Bauman wyraża to w sposób nadzwyczaj ostry:

„[…] istnieje konstytutywne powinowactwo między władcami politycznymi a przywódcami kulturowymi – strażnikami prawa i porządku a strażnikami prawdy, dobra i piękna".[6]

Na intelektualistów czyhają niebezpieczeństwa dwojakiego rodzaju: **droga władzy** oraz **droga samotności**. Droga władzy to pragnienie zmiany i urabiania świata w imię uznawanych przez siebie wartości. Urabianie świata przy wspólnictwie Państwa i jego instytucji, stawanie w imię rozsądku i przezorności po stronie aktualnego porządku i władzy. Droga samotności to brak posłuchu ze strony mas, lekceważenie głoszonych przez intelektualistów haseł przez zwykłych ludzi. Intelektualiści mają za sobą dwóch sprzymierzeńców i wrogów zarazem: Państwo i jego środki przymusu. Państwo może potrzebować głosicieli pewnych haseł i idei, ale równocześnie może bojkotować, a nawet ignorować tych, którzy nie są aktualnie użyteczni. Masy mogą czuć szacunek wobec tych, którzy głoszą szczytne idee i przypominają, iż „Mickiewicz wielkim poetą był", ale również mogą sobie uzurpować prawo do własnych „nieuczonych" wyborów i gustów. Intelektualiści z jednej strony czują się zobowiązani do przyjęcia odpowiedzialności za wartości ogólnospołeczne, do głoszenia wizji nowego świata, wbrew wszystkim i wbrew wszystkiemu. Chcieliby mieć jednak słuchaczy i odbiorców tych idei oraz możliwości ich realizacji za pomocą środków i narzędzi przymusu. Jak mawiał Raymond Aron, intelektualista może stać się „powiernikiem Opatrzności", czyli tym, który stając po stronie uciskanych, oskarża istniejący porządek w imię wartości uniwersalnych, sensu historii i „dobrego społeczeństwa". Może zostać także „Doradcą Księcia" prowadzącym politykę rozsądku, który pomaga władcy rozpoznać sytuację, nie zna przyszłości, ale próbuje prowadzić „okręt" jak najlepiej.[7]

---

[5] Z. Bauman, *Nie odwzajemniona miłość: o państwie i intelektualistach* [w:] *„Nie pytajcie mnie kim jestem…" Michel Foucault dzisiaj*, red. M. Kwiek, Poznań 1998, s. 165.

[6] *Ibid.*, s. 167.

[7] R. Aron, *Widz i uczestnik*, przekł. A. Zagajewski, Warszawa 1992, s. 307.

Współczesny atyhumanistyczny i dekonstruktywistyczny ruch, który pragnie się wyzwolić spod ucisku społecznej służby, łatwo może paść ofiarą własnych założeń, to znaczy doprowadzić do izolacji i hermetyczności własnej myśli, która dłużej nie chce głosić ogólnoludzkich wartości. Tym bardziej, że chociaż w filozofii coraz częściej spotykamy się z krytyką wartości humanistycznych i próbą poszukiwania nowego humanizmu (czy antyhumanizmu), to w społecznej świadomości pojęcia i wartości humanistyczne – wiara w człowieka i człowieczeństwo jako wartość, która winna stać się przedmiotem szczególnych zabiegów – znajdują wciąż uznanie i szacunek.

FILOZOFIA I WŁADZA

Zależność między myślą i czynem, teorią i praktyką, władzą i wiedzą przybierała najgłębszy wymiar w filozofii. Nie tylko dlatego, że częstokroć (szczególnie w powojennej Francji) filozofowie byli równocześnie intelektualistami: włączali się w protesty przeciwko niesprawiedliwości i w obronie wolności. Głębsza zależność przejawia się w specyficznym dla filozofii XX-wiecznej definiowaniu jej **wobec polityki**, a nie tylko wobec religii czy nauki. Jak pisał Krzysztof Pomian w kontekście politycznego uwikłania Heideggera, „problem stosunku filozofii i polityki w XX wieku stał się problemem »być albo nie być« filozofii".[8] Z kolei Hans Sluga, amerykański badacz „sprawy Heideggera", sugeruje, żeby badać ją nie tylko w kontekście „specyficznie niemieckich czynników" (katastrofizm, nacjonalizm). Zwraca uwagę na „czynnik filozoficzny", który związany jest z tradycyjną rolą filozofa jako szczególnego rodzaju duchowego przywódcy:

> „Filozofowie z dawien dawna, z pewnością od Arystotelesa i Platona, wierzyli, że zadaniem filozofa jest dostarczenie jakiegoś obiektywnego i absolutnego uzasadnienia dla społeczeństwa, usprawiedliwienia porządku społecznego i reżimów politycznych […]. Owa wiara w przewodnictwo wydaje mi się bardzo antydemokratycznym sposobem myślenia o filozofii czy o jakimkolwiek innym ludzkim przedsięwzięciu, jest ona bliska pojmowaniu polityki charakterystycznemu dla faszystowskiego, totalitarnego ruchu".[9]

Uwikłanie filozofii w politykę, szczególnie intensywnie dyskutowane w kontekście marksizmu i stalinizmu, „sprawy Heideggera" czy tradycyjnego platońskiego wizerunku Filozofa–króla, nie wydaje się czymś wobec filozofii marginalnym, ale częścią jej samoświadomości i miejsca w świecie współczesnym. „Ideologiczny" sposób myślenia o filozofii jako dziedzinie posiadającej ścisłe implikacje polityczne był dla tradycji filozoficznej trudny do przyjęcia, jako że ta kładła nacisk na jej ahistoryczną oraz neutralną wobec polityki rolę. Jednocześnie

---

[8] K. Pomian, *Heidegger i wartości burżuazyjne* [w:] *Heidegger dzisiaj*, red. P. Marciszuk, C. Wodziński, „Aletheia" 1990, nr 1(4), s. 471.

[9] H. Sluga, *Filozofia a polityka*, „Odra" 1997, nr 2(423), (Rozmowa z L. Koczanowiczem), s. 47.

taka „ideologiczna" postawa była słuszna, ponieważ relacje między filozofią i polityką czy po prostu współczesnością, owym „tu i teraz" zawsze występują, aczkolwiek są skomplikowane i niejednoznaczne. Jak powiada M. Horkheimer, „nauka filozoficzna ma wiele stron, a każda z nich może oddziaływać historycznie w najróżniejszy sposób".[10] Podobnie mówi wcześniej już cytowany Hans Sluga:

„[…] filozofia i polityka stanowią jednak historyczne konfiguracje podlegające zmianom wraz z upływem czasu, jak również w efekcie powstają zarówno nowe związki, jak i nowe podziały między nimi".[11]

Ogólnie rzecz biorąc, można stwierdzić, że złożone związki filozofii i polityki są częścią tożsamości filozofa, jego „kim jesteś i co robisz?". Zgodnie z hermeneutyczną zasadą, rozumienie swojego miejsca w świecie, projektowanie swoich relacji ze światem jest częścią samotożsamości filozofa, który w obliczu przemian, a niektórzy powiadają – kryzysu kultury, musi na nowo definiować swoje powołanie czy na nowo poszukiwać źródeł zapomnianej tradycji. Jak powiada Marek Kwiek, „Autowizerunek to platforma, z której korzysta filozof, to pewien horyzont konstytuujący jego tożsamość, podający zakres możliwych do przyjęcia ról w kulturze".[12]

INTELEKTUALIŚCI WE FRANCJI

Samoświadomość intelektualisty i filozofa uległa szczególnie ważnej przemianie w myśli francuskiej, gdzie ewoluowała od **Heglowskiego publicznego zaangażowania po antyheglowską i nietzscheańską beztroskę** oraz indywidualną autokreację. Nietzsche na nowo odczytany (w latach 60.) stał się lekki i perspektywiczny (Deleuze), zapytującym o własny styl samostwórcą (Derrida), myślicielem wypowiadającym swe fantazmatyczne obsesje (Klossowski), filozofem pełnym ironii (Rorty). Nietzsche stał się filozofem, który w sposób beztroski spogląda na publiczny i polityczny świat.

Społeczny kontekst filozofii oraz uznawanie pewnych filozofów i pewnych myśli za aktualne i warte czytania jest istotnym wymiarem filozofii każdego czasu. We Francji ten aspekt był szczególnie ważny dla zrozumienia życia intelektualnego i funkcji, jaką przypisywano tam samej filozofii. Powojenne (francuskie) interpretacje Hegla, na które miała wpływ zarówno rewolucja rosyjska i zainteresowanie marksizmem, jak i cykl wykładów Alexandre'a Kojève'a w *École Pratique des Études* (1933–1939), doprowadziły od interpretacji jego myśli w kategoriach negatywnych, ze znakiem „minus", po wielki prestiż pojęcia „dialektyka" i nadziei, że „Hegel nas

[10] M. Horkheimer, *op. cit.*, s. 247.
[11] H. Sluga, *op. cit.*, s. 45.
[12] M. Kwiek, *Dylematy tożsamości*, Poznań 1999, s. 28.

połączy".[13] Jak mówił Kojève, „Albowiem rzeczywiście jest możliwe, że przyszłość świata, a zatem sens teraźniejszości i znaczenie przyszłości, zależy ostatecznie od sposobu, w jaki interpretujemy dziś pisma heglowskie".[14]

To odczytanie Hegla podkreśla fakt, iż działanie, a nie sam byt rozstrzyga o prawdzie i fałszu. Jest to w pewnym sensie pragmatyczna definicja prawdy czy jak powiada Vincent Descombes: „terrorystyczna definicja historii", o ile głosi apologię i możliwość wyjaśnienia i zrozumienia przemocy i terroru. Jak mówi Kojève, „Rezultat uniewinnia zbrodnię, ponieważ rezultat, to nowa rzeczywistość, która *istnieje*".[15] W ten sposób filozofia Hegla, wcześniej pojmowana jako idealizm absolutny, czy panlogizm, teraz może znaleźć pokrewieństwo z „filozofią konkretną" (np. egzystencjalizmem). Filozofia konkretna widzi swego wroga w idealizmie, który zakłada, że fakt odkrycia przez niego ideału zwalnia go od działania. Nie kwestionuje się tutaj ideału, faktu, że idealista, który dzisiaj wydaje się głupcem i szaleńcem, jutro będzie miał rację. Nastąpi to jednak dopiero poprzez „dialektyczne" działanie. Dlatego filozof Kojève'a potrzebuje tyrana, który pozwoli mu urzeczywistnić jego ideały, z kolei władca potrzebuje duchowego przewodnika po to, aby stać się dobrym władcą. Widać tu krytykę i dyskusję z wizją filozofa oferowaną przez Leo Straussa. Filozof był dla Straussa postacią z innego świata, oddzielony od spraw ludzkich, nie przejawiający zainteresowania życiem publicznym, szukający przyjaciół jedynie wśród innych filozofów. Jest to, jak powiada Horkheimer, „fałszywy idealizm", według którego „wystarczy trzymać wysoko w górze ideał doskonałości, by nie trzeba było zastanawiać się nad tym, jak można go osiągnąć".[16] Jedyną „polityką filozoficzną", jaką się tutaj stosuje, jest umożliwienie filozofom uprawiania w ciszy i spokoju filozoficznej profesji, niezależnie od panującego ustroju, przekonywanie, że filozofowie nie są ateistami, nie szargają świętości, nie są rewolucjonistami (nie stanowią zagrożenia dla społecznego porządku).

Kojève krytykuje wizerunek filozofa–intelektualisty, który kwestionuje wagę świata społecznego w imię ideału i jednocześnie nie daje tyranowi wskazówek co do możliwości zmiany tego świata. Proponowana przez francuskiego filozofa utopia „czynna", rewolucyjna, wskazuje na możliwości przekształcenia konkretnej rzeczywistości, mając ostatecznie na uwadze realizację pewnego ideału. Filozof ma przygotowywać grunt pod rewolucję, jest niezbędnym elementem społecznych transformacji.

Zauważmy, że wizerunek filozofa jako tego, który winien zajmować się odwiecznymi filozoficznymi problemami, był nieustannie podważany przez samych

[13] Zob. V. Descombes, *To samo i inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933–1978)*, przekł. B. Banasiak i K. Matuszewski, Warszawa 1996, s. 19.

[14] A. Kojève, „Critique" 1946, nr 2–3, s. 366.

[15] Id., *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris: Gallimard 1947, s. 95.

[16] M. Horkheimer, *op. cit.*, s. 241.

filozofów. Szczególnie widoczne było to w postawie francuskich powojennych „nietzscheanistów", którzy zakwestionowali tradycyjny model filozofa i możliwości zmiany świata siłą filozoficznego słowa. Nietzsche wiek wcześniej pytał:

„Czy »filozof« jest jeszcze dzisiaj możliwy? Czy to, co wiemy, jest nazbyt rozległe? Czy nie jest raczej prawdopodobne, że nie może on wszystkiego ogarnąć spojrzeniem, i to tym [mniej], im bardziej będzie skrupulatny? […] Co oznacza dziś dla nas istnienie filozoficzne? Czy nie jest to niemal sposób na zręczne wycofanie się? Swego rodzaju ucieczka, czy prawdopodobne jest, że ktoś, kto żyje w ten sposób na uboczu i w prostocie, wskazał najlepszą drogę do siebie? Czy nie powinien doświadczyć stu innych sposobów życia, by zyskać upoważnienie do mówienia o wartości życia […] Zbyt długo mylono Mędrca z człowiekiem nauki, a jeszcze dłużej z człowiekiem wychowanym religijnie".[17]

We Francji pojawiła się grupa myślicieli, którzy w nietzscheańskim duchu podkreślali, że obok woli prawdy czaiła się zazwyczaj wola władzy albo mówiąc bardziej łagodnie – pragnienie urzeczywistnienia głoszonych idei. W roku 1969 Klossowski pisał:

„Jaką wartość mają myśl i doświadczenie myśliciela, gdy służą jako **poręczenie** społeczeństwu, z którego on pochodzi! Społeczeństwo czuje się moralnie usprawiedliwione przez uczonych i artystów".[18]

Michel Foucault był jednym z tych myślicieli, którzy chcieli podważyć dotychczasowy wizerunek filozofa, wskazując na wzajemne związki między władzą a wiedzą, na brak fundamentów każdej wiedzy, na uwikłanie prawdy w społeczno-historyczny kontekst. Inspirowane przez niego nawoływania do rekontekstualizacji filozofii miały na celu podważenie jej dotychczasowego wizerunku. W dobie zmiany, czy jak niektórzy twierdzą – kryzysu kultury, na nowo trzeba zdefiniować sens bycia intelektualistą. Kiedy okazało się, że intelektualiści pełnili funkcję legitymizowania aktualnej władzy i politycznego reżimu, zaistniała potrzeba intelektualisty, który uniknie uwikłań i niebezpieczeństw, jakie niósł jej dotychczasowy wizerunek. Częścią dyskusji na temat współczesnego intelektualisty, jego statusu i związków z władzą, są próby zrozumienia intelektualnego zaplecza faszyzmu, stalinizmu, a w formie bardziej wyrafinowanej i niejednoznacznej dyskusja wokół sprawy Heideggera i Paula de Mana.

Subtelne związki między filozofią, jej duchowym powołaniem, związki między budowaniem wizji świata jako całości a totalitaryzmem, jakie wielu filozofów dostrzegało w przypadku Heideggera, nakazywały przemyśleć funkcję filozofii pod kątem jej odpowiedzialności. Możliwość przejścia między całościową totalną wizją a totalitarną jej realizacją była impulsem dla całego pokolenia francuskich filozofów „różnicy" ku nowemu myśleniu, ku filozofii antyfundamentalnej, nihilistycznej a zarazem etycznej i wrażliwej na wszelkie totalitarne tony.

---

[17] F. Nietzsche, *Pisma pozostałe 1876–1889*, przekł. B. Baran, Kraków 1994, s. 117 (–163).

[18] P. Klossowski, *Nietzsche i błędne koło*, przekł. B. Banasiak i K Matuszewski, Warszawa 1996, s. 62.

INTELEKTUALISTA „SZCZEGÓŁOWY"

Efektem tych nietzscheańskich poszukiwań jest zakwestionowanie przez Foucaulta wizerunku intelektualisty ogólnego (*intellectuel universal*), postaci, która w związku ze swoją pozycją ma uprzywilejowany wgląd w rzeczywistość, wie lepiej i więcej. Idea intelektualisty uniwersalnego wzięła się z potrzeby ponadpartykularnej wizji, z przekonania o konieczności poprawienia aktualnej kondycji ludzkości, o „dziejowej roli" w obliczu kryzysu czy upadku kultury. Podobno w roku 1933 Heidegger napisał osobisty list do Hitlera, w którym sugerował, że winni razem podyskutować na temat przyszłości Niemiec i świata. W postaci intelektualisty ogólnego Foucault łączy to, co w tradycji myśli francuskiej traktowane było rozłącznie, a więc działacza, aktywistę, reformatora czy mówiąc inaczej wspólnotowca, który posiadał wizję zmiany świata i oczekiwał, że masy podążą za nim; on lepiej wiedział, czego inni potrzebują i jaką drogą winni podążać. W tej kategorii mieścił się także pisarz, który nie chciał zamieniać pióra na karabin – jego misja wyrażała się w pisaniu.[19]

Intelektualista szczegółowy (*intellectuel spécifique*), w odróżnieniu od uniwersalnego, nie stara się mówić, co inni mają robić, stara się raczej myśleć w obliczu braku jakiegoś pozaczasowego archimedesowego punktu odniesienia. W tym kontekście zbawcza funkcja intelektualisty okazuje się nie tyle rzeczywistą rolą, ile raczej rolą wyimaginowaną, jeśli miała na celu dowartościowanie pewnej grupy uczonych i artystów, była częścią ideologii skierowanej do tych, którzy winni słuchać i podążać w wyznaczonym kierunku, oraz częścią samoświadomości intelektualistów. Ponadto tak pojmowana grupa intelektualistów była czymś użytecznym dla państwa, dla legitymizowania jego władzy.

Zapewne na zmianę roli, jaką przypisywano dotychczas pisarzowi i filozofowi, miały wpływ wydarzenia roku 1968, kiedy „intelektualista stwierdził, że masy go nie potrzebują dla zdobycia świadomości: wiedzą dobrze, o co chodzi, nie mają złudzeń, wiedzą lepiej od niego i z pewnością są w stanie wyrażać swe poglądy".[20] To, co dotychczas rozpatrywano jako uniwersalne i konieczne, należy postrzegać teraz jako pojedyncze i arbitralne; uprawiać lokalny krytycyzm, problematyzować, a nie legitymować to, „co jest słuszne". „Zadaniem intelektualisty – stwierdza Foucault – nie jest mówienie innym, co mają robić. Jakie miałby do tego prawo?".[21]

Nowy typ intelektualisty powstał jako efekt społeczno-historycznej zmiany roli jednostki, jej politycyzacji (intensyfikacja mechanizmów obiektywizacji i su-

[19] Można także przypuszczać, ze ta rola intelektualisty, który nie angażuje się, a jedynie włada piórem, jest efektem rozczarowania co do jego możliwości politycznych.

[20] M. Foucault, G. Deleuze, *Intelektualiści a władza*, przekł. S. Magala, „Miesięcznik Literacki" 1985, nr 10(228)–11(229), s. 175.

[21] M. Foucault, *Troska o prawdę* (rozmowa François Ewalda z Michelem Foucault), przekł. T. Komendant, „Colloquia Communia" 1988, nr 1(36)–3(38), s. 152.

biektywizacji jednostek) i zmiany roli dotychczasowych fachowców: lekarzy, psychiatrów, socjologów, techników laboratoryjnych; ich wiedza stała się ważniejsza w ramach lokalnych sieci władzy. Upadek instytucji „prawodawcy" (Bauman) opartej na autorytecie, spowodowany był rozwojem nowych metod sprawowania władzy i kontroli. Przemianę ową często przedstawia się jako przejście od nowoczesności do ponowoczesności. Zasadniczo wiąże się to ze współczesną trudnością poszukiwania podstaw wiedzy, jej legitymizacji. Zmiana ta doprowadziła do kryzysu tradycyjnego modelu intelektualisty, chociaż okazało się, że wobec nowych technologii władzy i kontroli potrzeba nowej kategorii ludzi niezbędnych do jej podtrzymywania. Ta nowa grupa to eksperci. Jeśli wcześniej intelektualiści byli nie tylko ludźmi wykształconymi, artystami i twórcami – lecz mieli czynić „coś więcej", to i teraz Foucault oczekuje od ekspertów i specjalistów „czegoś więcej". Nowa kategoria intelektualisty *intellectuel spécifique* działa w swych specjalistycznych konkretnych sektorach: szpital, uniwersytet, laboratorium itp.; interesuje się specyficznymi problemami, jednakże troszczy się o codzienne, lokalne walki i konflikty; interweniuje we współczesną walkę polityczną w imię swej lokalnej wiedzy naukowej (np. ewolucjonizm Darwina miał wpływ na rozwój socjalizmu, wpływ na psychiatrię i kryminalistykę).

Jednakże stosunek między obydwoma typami intelektualnej działalności nie jest dla Foucaulta jednoznaczny. Lokalny i specjalistyczny rodzaj działalności ma również swoje niebezpieczeństwa[22], np. w postaci manipulacji ze strony partii politycznych i koncernów czy związków zawodowych.[23] Ograniczenie do lokalnych walk i grup może doprowadzić do izolacji i braku wsparcia ze strony sił i sektorów zewnętrznych, do braku jakichś globalnych strategii działania, braku integracji (autor podaje przykład walk wokół systemu penalnego we Francji, który ograniczył się do pracowników społecznych i byłych więźniów). Okazuje się bowiem, że twórcy kultury, wywodząc się spośród ekspertów, nieustannie skazani są na coraz większą specjalizację, zamykającą ich w ramach funkcji i obowiązków wobec własnej profesji.

---

[22] Z. Bauman, *op. cit.*, s. 172: „Foucault zdaje sobie sprawę z tego, że potwierdzenie publicznej roli intelektualistów szczegółowych może zostać powitane z niedowierzaniem. Zaiste, można im jej odmawiać na takiej zasadzie, że intelektualiści szczegółowi było nie było zajmują się kwestiami specjalistycznymi, które zbytnio nie dotyczą mas, a nawet gdyby dotyczyły, to krucjaty prowadzone przez profesjonalistów z wielkim trudem przemawiałyby do mas jako walka wzywająca ich do udziału; albo też na takiej zasadzie, że tacy intelektualiści ogólnie biorąc służą interesom Państwa czy Kapitału, albo wąsko ograniczonym, poniekąd zaściankowym, interesom danej profesji".

[23] M. Foucault, G. Deleuze, *op. cit.*, s. 175: „Istnieje jednak system władzy, który blokuje, zabrania i unieważnia ten dyskurs i tę wiedzę, władzy wykrywalnej nie tylko w jawnym autorytecie cenzury, ale i władzy głęboko i subtelnie przenikającej całą sieć stosunków społecznych. Sami intelektualiści stanowią ogniwa tego systemu władzy – *idea, że są oni odpowiedzialni za świadomość i dyskurs wchodzi w skład systemu*".

Francuski myśliciel, odrzucając dotychczasową tradycyjną funkcję pisma, zarówno awangardową (tekstualną) jak i polityczną (wspólnotową), ma trudność w zaoferowaniu czegoś w zamian.[24] Nie chcąc być *intellectuel universel*, którym był zarówno Sartre'owski esteta i pisarz zaangażowany czy Barthes'owski pisarz i piszący, nie może być również *intellectuel spécifique*, jako że nie jest przedstawicielem żadnej szczegółowej dyscypliny; oscyluje więc między dwiema skrajnymi postawami, chociaż jednocześnie podejmując historyczno-polityczny dyskurs, nie może być neutralny, musi stanąć po którejś stronie, nie może zajmować pozycji „arbitra, sędziego, uniwersalnego świadka" (DIT, t. 3, s. 29).[25]

Bauman wykazuje, że współczesne tendencje są zasadniczo odmienne (od tych, których spodziewał się Foucault). Okazuje się, że intelektualiści „szczegółowi" są dzisiaj przede wszystkim (1) ekspertami, „operatorami", którzy „zawiadują ludzkim postępowaniem", posiadają przy tym ezoteryczną wiedzę, stanowiącą nieprzekraczalną granicę między ekspertem a odbiorcą usług. Nie mamy więc do czynienia z niwelacją tej granicy, procesem „oświecania mas", upolitycznia fachowej wiedzy, na co wskazywałaby postulowana przez Foucaulta funkcja intelektualisty poszczególnego. (2) Klasy wykształcone mają też tendencje do podziału i specjalizacji; mają zadanie wykonywania swych zawodowych obowiązków:

> „Każda specjalność z pewnością pozostanie ezoteryczna (oraz zaiste pozostanie ściśle strzeżoną tajemnicą, której, której należy używać jako instrumentu do obniżania wartości i trzymania na odległość »niewtajemniczonych« i chronienia »swoich« przed zewnętrznymi szarlatanami) nie tylko dla ludzi niewykształconych, ale również w stosunkach z innymi specjalnościami, które obecnie są w rzeczywistości albo potencjalnie, współzawodnikami w nieustannej walce toczącej się o bardziej korzystny podział niewystarczających środków".[26]

KRYTYCZNA FUNKCJA INTELEKTUALISTY

Foucaulta próba zdefiniowania intelektualistów jest pytaniem o własną rolę oraz funkcją jego własnych historyczno-metodologicznych poszukiwań, tym bar-

---

[24] Zob. M. Kwiek, *„Powinni tylko iść za tym, który prowadzi…", czyli o filozofii i polityce (Sartre – Barthes – Foucault)* [w:] *Rewizje–kontynuacje: sztuka i estetyka w czasach transformacji*, red. A. Jamroziakowa, Poznań 1996, s. 63. „Co w takim razie pozostaje? Bardzo niewiele, jak się zdaje, chociaż zarazem rzecz niewykonalna: lokalne zmagania opisane powyżej i – chyba niemożliwe na dłuższą metę – zmagania ze swoim poprzednim wcieleniem jako intelektualistą uniwersalnym. Bo jak generalizować z pozycji lokalnych o tych właśnie pozycjach, jak uogólniać nie odwołując się do niedawnej roli (której niedwuznacznie krytykowanym przedstawicielem jest oczywiście Jean-Paul Sartre, guru powojennej Francji), ganiąc ją, wykazując jej niekonsekwencję, nieuprawnioność, wręcz – szkodliwość? Jak być zarazem lokalnym specjalistą i teoretykiem owej lokalnej, intelektualnej specjalizacji? Jak przekonywać do tej roli, będąc funkcjonalnie – człowiekiem »z poprzedniej epoki«?" (s. 63).

[25] *Dits et écrits. 1954–1988*, Paris: Gallimard 1994 (dalej jako DIT).

[26] Z. Bauman, *op. cit.*, s. 174.

dziej że autor uważał swe książki za część własnej biografii (DIT, t. 4, s. 667). Postawa krytyczna realizowana w ramach konkretnych dziedzin i pól, nie mogła się obyć bez jakiegoś ogólniejszego przesłania (w jakim mimo wszystko pojawiają się elementy intelektualisty uniwersalnego), które autor określa jako „filozoficzny etos" czy „postawa nowoczesności". Próba sformułowania minimalnego programu metodologicznego i etycznego jest efektem utożsamienia się z oświeceniową tradycją, która chce uczynić współczesne jednostki i społeczeństwa dojrzałymi i autonomicznymi. Jak więc uprawiać nieligitymizujący i lokalny rodzaj krytyki tak, żeby był efektywny? Jak uprawiać krytykę nie ustanawiając wcześniej jakiejś teorii? Foucault w rozmowie z Deleuzem stwierdza:

„[…] nasza działalność jest równoległa do wysiłków tych, którzy walczą o władzę, nie rozjaśnia jej z bezpiecznej odległości. **»Teoria« to regionalny system tych zmagań**".[27]

Okazuje się więc, że teoria nie poprzedza praktyki, nie stanowi dla niej podbudowy.[28] Foucault stwierdza wprost: „ona jest praktyką".[29] To w krytykowanym przez niego dyskursie humanistycznym wychodzi się od pewnej gotowej już koncepcji bytu czy ludzkiej natury, które należy jedynie potwierdzić i zrealizować.

U Foucaulta **teoria i praktyka są jednym i tym samym**, albowiem jego genealogie funkcjonują jedynie w ramach konkretnych historycznych analiz, stanowiąc „skrzynki z narzędziami" dla współczesnych walk. Genealogiczna krytyka, która w swym ogólnym przesłaniu czy filozoficznym ethosie stanowiącym, jak gdyby, formalną strukturę jego analiz, domaga się ludzkiej autonomii, wyrażanej poprzez sprzeciw wobec szeregu (bardziej ogólnych) praktyk i dyskursów konstytuujących naszą subiektywność, musi być zrealizowana (dopełniona) w ramach konkretnych genealogicznych analiz (np. dotyczących medykalizacji chorych psychicznie), gdzie pewne dyskursy i praktyki dotyczą konkretnej grupy jednostek. Aktywność krytyczna Foucaulta zawiera więc dwa momenty: (1) **formalną ideę** autonomii i wolności, jako możliwości autokreacji (autotransformacji), która wyraża się w ethosie nowoczesności, (2) **konkretną treść** odnoszącą się do walk poszczególnych grup jednostek.

Esej o oświeceniu kończy się następującym stwierdzeniem: „Nie wiem, czy dzisiejsze zadanie krytyki wymaga zaufania wobec *Aufklärung*; stale myślę, że to zadanie wymaga pracy nad naszymi granicami, to znaczy, uważnej pracy nadającej formę naszym zniecierpliwieniom wobec wolności" (DIT, t. 4, s. 578). Ogólny postulat wolności musi zawsze przyjąć jakąś konkretną formę, wolne podmioty

[27] M. Foucault, G. Deleuze, *op. cit.*, s. 175 (podkreślenie moje – A. K.).

[28] Już w *Słowach i rzeczach* Foucault stwierdza: „Myślenie – zanim zarysuje, naszkicuje przyszłość, powie, co należy czynić, zanim zachęci lub tylko zaalarmuje, już w chwili narodzin jest samo w sobie działaniem i niebezpiecznym aktem" – [w:] *Człowiek i jego sobowtóry*, przekł. T. Komendant, „Literatura na Świecie" 1988, nr 6 (203), s. 220.

[29] M. Foucault, G. Deleuze, *op. cit.*, s. 175.

mogą być bardzo różne. Nie ma więc czegoś takiego jak wolność w ogóle i nic jej nie zapewni, choćby najlepsza teoria, prawo czy instytucja.

Genealogia jest więc już od początku zaangażowana:

„Wychodzę od problemu ujętego w terminach, w jakich staje on przed nami dzisiaj, i próbuję tworzyć jego genealogię. Zamysł genealogii oznacza, że prowadzę analizę, biorąc za punkt wyjścia aktualną kwestię".[30]

Według Foucaulta, nawet „najlepsza" teoria nie posiada wystarczającego zabezpieczenia przeciwko błędnym wyborom politycznym, czego przykładem jest humanizm, który mógł być jednocześnie faszyzmem (przypadek Pohlenza). Już Deleuze w swej książce o Nietzschem (1961) stwierdził, że gdyby Nietzsche żył dłużej, „zobaczyłby, jak najbardziej krytyczne pojęcia zostają obrócone w najbardziej płaski, najpodlejszy konformizm ideologiczny".[31] Nie znaczy to, że w imieniu teorii można robić wszystko, ale że według autora *Historii seksualności,* konieczna jest roztropna **postawa „eksperymentalna"** („*expérimentale*"):

„[W] każdym momencie, krok po kroku, należy konfrontować to, co się myśli i mówi z tym, co się robi i kim się jest. […] Zawsze skłonny byłem łączyć razem, tak ściśle jak to możliwe, historyczne i teoretyczne analizy stosunków władzy, instytucji, i wiedzy, z ruchami, krytykami, i eksperymentami, które w rzeczywistości stawiają je pod znakiem zapytania. Jeśli upieram się co do tej »praktyki«, to nie po to, aby »stosować« idee, lecz aby je przetestować (*éprouver*) i zmodyfikować (*modifier*)" (DIT, s. 585).

Dla Foucaulta nie jest ważna całościowa teoria (*de théorie d'ensemble*) czy totalizacja, chce podejmować problemy, które są „konkretne i ogólne (*généraux*), na ile to możliwe" (DIT, t. 4, s. 587). Badanie relacji między rozumem i szaleństwem (*raison/folie*) jest przykładem analiz, które dotyczyły konkretnego problemu politycznego, a jednocześnie próbowały ukazać konstytutywny moment naszej historii. Problematyzacje, które analizował Foucault: obłęd, choroba, zbrodnia i seksualność, dotyczyły zarówno teorii, jak i praktyki. Dlatego stwierdza:

„Koniecznym było podnosić je jako zarówno pytania dotyczące dnia dzisiejszego (*questions d'actualité*), i jako pytania historyczne, jako problemy moralne, epistemologiczne i polityczne" (DIT, t. 4, s. 587).

Foucault nie nakazuje traktować swych analiz jako prawdziwych i fundamentalnych („Jakie miałby do tego prawo?"), lecz **przykładowych**, gdzie **pokazuje się**, jak można by realizować praktyczną krytykę w ramach konkretnych dziedzin. Jak stwierdza w jednym z wykładów, „jesteście całkowicie wolni i możecie robić, co wam się podoba z tym, co wam powiem. Są to tropy badawcze, pomysły, schematy, zarysy, narzędzia – wykorzystajcie je, jak chcecie".[32] Owen w związku z powyższym stwierdza:

---

[30] M. Foucault, *op. cit.*, s. 151.

[31] G. Deleuze, *op. cit.*, s. 61.

[32] M. Foucault, *Trzeba bronić społeczeństwa*, przekł. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 13.

„Genealogie Foucaulta są politycznie zaangażowane, co zapewnia ich etyczną odpowiedzialność wobec inności przez odmowę gestu legislacji i ich ograniczenie do ekonomii przykładowości (*exemplarity*), która usiłuje tworzyć uogólnioną społeczność formalną oceny oraz lokalną rzeczową (*substantive*) społeczność oceny".[33]

Ostatecznie okazuje się, że Foucault w poszukiwaniu swej intelektualnej funkcji, nie jest w stanie utrzymać trudnego zadania intelektualisty poszczególnego. Staje się, w interpretacji Rorty'ego, „rycerzem autonomii", któremu chodzi o „przekształcanie siebie dzięki własnej wiedzy", natomiast „praca intelektualna jest związana z tym, co można by nazwać estetyzmem, w znaczeniu zmieniania siebie".[34] Marek Kwiek (idąc za interpretacją Rorty'ego) stwierdza, że autor *Historii seksualności* nie był w stanie utrzymać zarysowanego podziału na intelektualistę uniwersalnego i poszczególnego, nie jest również w stanie poza te opozycje wykroczyć. Jak wcześniej francuski filozof oscylował pomiędzy antyfundamentalizmem a miejscami fundamentalistyczną, bo ontologizującą „analityką" władzy (władzy–wiedzy), następnie między antyoświeceniową nietzscheańską postawą a poczuciem bycia intelektualnym spadkobiercą Oświecenia czy między jednostką – artefaktem historycznych relacji władzy a wolnym, autonomicznym i autokreatywnym podmiotem, tak teraz oscyluje między różnymi skrajnymi funkcjami intelektualisty. M. Kwiek stwierdza:

„Intelektualista w klasycznym sensie wygoniony – powrócił, a więc Foucault *piszący*, a nie (»lokalnie i regionalnie«) *działający*. Okazało się, iż nawet pomysł etyki jako estetyki jest pomysłem pisarza, który oczywiście, w dzisiejszej ponowoczesnej aurze ma inne miejsce i inne zobowiązania, a nie pomysłem tego, kto wyrósł z »eksperta« i »uczonego«. Gdy zniknął zgiełk (pomajowych) zmagań z władzą, gdy przyszła świadomość skromnych możliwości filozofa jako filozofa, pozostało uwodzenie pisaniem i dawanie siebie za przykład: klasyczny pomysł dostarczania *exemplum* dla potomnych".[35]

Mimo wszystko warto podkreślić, że samoświadomość Foucaulta co do społeczno-politycznych funkcji i możliwości swego dyskursu była nieco inna. Zainteresowanie „subiektywnością" i „podmiotem", „troską o siebie" wcale, według niego, nie koliduje z rolą krytyka teraźniejszości, nie chce zajmować się tylko sobą samym. W eseju odwołującym się do kantowskiego Oświecenia, autor stwierdza, że jego dzieło i postawa ontologii teraźniejszości posiada pewną spójność metodologiczną, która zachowana jest przez wzajemnie dopełniające się analizy wiedzy, władzy i subiektywności. Kiedy więc Paul Veyne przypisuje Foucaultowi postawę filozofów antycznych „Dać żyjącym exempla"[36], postawę tę można od-

[33] D. Oven, *Maturity and Modernity: Nietzsche, Weber, Foucault and the Ambivalence of Reason*, Publisher: Routledge, New York 1994, s. 217.

[34] M. Foucault, *The Minimalist Self* [w:] L. D. Kritzman [ed.], *Politics, Philosophy, Culture: Interwiews and Other Writings 1977–1984,* New York: Routledge 1988, s. 14.

[35] M. Kwiek, *„Powinni tylko iść za tym, który prowadzi…", czyli o filozofii i polityce*, s. 68.

[36] P. Veyne, *Ostatni Foucault i jego moralność*, przekł. T. Komendant, „Literatura na Świecie" 1988, nr 6 (203), s. 328.

nieść nie tylko do indywidualnej pracy nad sobą, nie tylko do życia, jako dzieła sztuki, jako rękodzieła i ciężkiej pracy rzemieślnika–ascety. Foucault chciał zapewne **dać przykład potomnym** również na gruncie społecznej i kulturowej krytyki. Mimo że wiedział, iż nie jest w stanie uzasadnić swych wyborów, „nie może podeprzeć się ani naturą ludzką, ani rozumem, ani funkcjonalizmem, ani przedmiotową adekwatnością", „próbował narzucić jedną ze swych preferencji […]. Nie twierdzi, że ma rację; chce wygrać i ma nadzieję, że jest aktualny", ma nadzieję, że „wpłynie na wybór walczących stron".[37]

* * *

Postać Foucaulta jest przykładem dylematów, przed którymi stoi współczesny intelektualista. Wraz z wieloma francuskimi filozofami pozbawił nas wiary w obecność głębokiej istotnej rzeczywistości, którą próbował wydobyć na światło dzienne lub o którą walczył intelektualista klasyczny. Co więcej, starał się wykazać, że ten „idealistyczny" sposób opisywania rzeczywistości niesie za sobą zagrożenia; jest atrakcyjny nie tylko dla filozofa, ale i dla człowieka władzy, który chciałby mieć za sobą nie tylko możliwość rządzenia i kontroli jednostek, lecz także słuszność i prawdę. Nie chcąc być więc „wspólnikiem władzy", autor *Historii seksualności* staje się, po części, bezbronny wobec zarzutów o beztroskę wobec spraw społecznych, które znajdowały się na pierwszym miejscu w hierarchii intelektualisty dotychczasowego. Dla Foucaulta i jego niektórych francuskich kolegów problematyzacja i destabilizacja naszych opisów rzeczywistości wydaje się ważniejsza niż jej legitymizacja i szukanie fundamentów. Co więcej, ta problematyzacja rzeczywistości ma wymiar etyczny, albowiem uwrażliwia nas na wszelakie przejawy ludzkiego cierpienia, wskazuje na to, co jest już „nietolerowalne". Koncepcja intelektualisty szczegółowego jest ponadto szansą dla dyskusji co do roli i funkcji naukowców i ekspertów, a nie tylko humanistów i artystów.

Z kolei Baumanowska propozycja intelektualisty jako „tłumacza", który staje się tłumaczem między różnymi tradycjami, preferuje hermeneutyczny model intelektualisty. Ta hermeneutyczna tradycja w swojej klasycznej postaci świadoma jest historycznego uwikłania filozofii, a jednocześnie dąży do totalizacji i uniwersalizacji. Zachowuje się tutaj rolę filozofii jako „substytutu religii" (S. Morawski), przy jednoczesnym nacisku na nieuchronną subiektywność ocen. Jednakże współczesna nietzscheańska hermeneutyka (tzw. hermeneutyka „krytyczna" czy „radykalna") podkreśla konieczność interpretacji, ale bez tendencji uniwersalizujących, bez wiary w źródłowość prawdy, czy obecność ostatecznej interpretacji. Ta, jak powiada Bauman, „hermeneutyka syfonowa", kwestionuje obecność fundamentów oraz ukazuje nam nieskończoność interpretacji i perspekty-

[37] *Ibid.*, s. 325 i 326.

wiczność. Richard Rorty – również sympatyk hermeneutycznej funkcji filozofii – chociaż w swej antymetafizycznej i antyepistemologicznej postawie kwestionuje wiarę w głębokie i ostateczne prawdy, to wciąż kładzie nacisk na społeczną i wspólnotową funkcję intelektualisty. Tak jak wcześniejszy intelektualista w swojej utopijnej wizji szukał racji dla „dobrego społeczeństwa", uzasadnień typu „dlaczego nie być okrutnym?", tak jego „liberalna ironistka" po prostu cierpienie zauważa, nie szukając racji czy uzasadnienia dla sprzeciwu wobec niego (Taką społeczną funkcję może pełnić Foucaulta intelektualista szczegółowy, który z racji swej kompetencji i dostępu do pewnych społecznych mechanizmów jest w stanie rozpoznawać ukryte formy przemocy, a nawet im zapobiegać). „Liberalna ironistka" dostrzega jednak, że funkcja intelektualisty nie może czy raczej nie musi się ograniczyć do społecznych działań, chce on także być autokreatywny, chce mieć prawo do własnego opisu siebie oraz rzeczywistości (przykładem jest tutaj Foucaulta estetyka egzystencji). Dla Rorty'ego obie funkcje: „tekstualna" i „wspólnotowa", nie stanowią zdecydowanej alternatywy, są częścią rzeczywistości współczesnego myśliciela. Koncentracja na jednym z biegunów tego podziału może być przyczyną niebezpieczeństw. Dominacja autokreacji może doprowadzić do ekstrapolacji własnych prywatnych pomysłów na całą społeczność (np. Hitler, Mao, Heidegger). Z kolei koncentracja na pewnej wizji społeczności, wyjście od jakiegoś „my", stanowi groźbę „apologii" pewnego sposobu życia i społecznego systemu i zamknięcie drogi dla radykalnej krytyki stojącej w obronie grup społecznie marginalizowanych.

„Ironiczna" postawa wobec rzeczywistości nie daje możliwości jej opisu za pomocą ostatecznego języka, nie daje szansy na ostatecznie zamkniętą interpretację. Rzeczywistość staje się nieprzezroczysta i każda próba uniwersalnego jej opisu jest już nadużyciem, jest gwałtem zadanym ludzkiej kreatywności. Ironistka ma świadomość ograniczoności i względności własnej interpretacji i jednocześnie do niej dystans. Ta umiejętność przyjęcia dystansu różni intelektualistę od przeciętnego śmiertelnika, od człowieka zdrowego rozsądku, który wierzy w istnienie „finalnego języka", który wierzy w możliwość „prawdziwego" opisu rzeczywistości. W ten sposób łatwo może go rozczarować mowa intelektualisty, który nie jest w stanie ujawnić hierarchii ostatecznych słów, a jedynie wskazać na konsekwencje i niebezpieczeństwa pewnych założeń. Jak powiada Rorty, „Ironistkę cały czas niepokoi ewentualność, że urodziła się w niewłaściwym plemieniu, że nauczono ją grać w niewłaściwą grę językową".[38] Pozostaje więc wolne miejsce dla demagoga czy ideologa, którzy oferują pewność i dają nadzieję, że pośród wielu interpretacji kryje się jakaś prawdziwa Absolutna Wiedza, oraz że bolesny pluralizm poglądów nie jest nieskończony: istnieje opowieść, która jest w stanie pogodzić istniejące różnice i ukazać sekretne źródło Prawdy.

[38] R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, przekł. W. J. Popowski, Warszawa 1996, s. 110.

SUMMARY

The present study attempts to outline the origins of present-day intellectuals, indicating especially difficult moments in their history. The author also points out certain interrelations between philosophy and politics, and he outlines the evolution of the philosopher-intellectual in post-war France (from Hegelian public involvement to anti-Hegelian and Nietzschean carefreeness and individual self-creation), treating this area as particularly valuable for a discussion on the present-day intellectual.

In his analyses, the author concentrates primarily on the person of Michel Foucault, who tries, in his proposition of the 'specific intellectual' (*intellectuel specifique*), to define the possibility of preserving the contemporary thinker's critical attitude towards reality despite having his hitherto role called into question. The study points out the difficulties in the conception of Foucault himself, beyond which the French philosopher was unable to go. However, his proposals are a source of questions and discussions (e.g. by Rorty or Bauman) over the role of philosophy and of the intellectual in the present-day world.