

# Wyjątkowo uniwersalne Posłowie frankocentryka po słowie z Derridą

Gdybym wynalazł był własny styl pisania, wymyśliłbym go jako niekończącą się rewolucję. W każdej sytuacji należy stworzyć właściwy sposób przedstawiania [exposition], wynaleźć prawo jednostkowego wydarzenia, brać pod uwagę domniemanego lub pożądanego odbiorcę, a jednocześnie zakładać, że owo pisanie określi czytelnika lub czytelniczkę, która nauczy się czytać to - i „żyć” tym - czego nie zwykł/a otrzymywać skądś indziej. Jest tu zatem oczekiwanie i nadzieja, że dzięki temu narodzi się on/a ponownie określając się inaczej: na przykład niepowodujące zamieszania szczepy tego, co poetyckie, na tym, co filozoficzne, lub niektóre sposoby wykorzystywania homonimów, tego, co nierozstrzygalne, sztuczek języka, które wiele osób czyta w stanie zmieszania nie rozpoznając ich ściśle i czysto [proprement] logicznej potrzeby. Każda książka jest lekcją [pédagogie], której przeznaczeniem jest kształtowanie czytelnika.

Jacques Derrida, *Apprendre à vivre enfin. Entretien avec Jean Birnbaum*

Gdy podczas gali, na której ogłoszono zwycięzcę IV edycji Konkursu o Nagrodę im. Barbary Skargi, przysłuchiwałem się recenzji niniejszego eseju, uderzyła mnie uwaga

o frankocentryzmie mojego wywodu<sup>179</sup>. Nie dlatego, że była ona w swej ogólności szczególnie zaskakująca; szczególnie była raczej jej siła, która uświadomiła mi, że ów frankocentryzm jest do tego stopnia widoczny. Rozpoznaję go ponieważ: po uderzeniu [*après coup*], jak powiedzieliby Francuzi, które zresztą nie jest bez związku z pewną formą naznaczenia wstecznego [*après-coup*] – jak powiedzieliby Francuzi tłumaczący Freuda; rozpoznaję go więc i uznaję za coś fundamentalnego nie tylko dla mojego myślenia o wspólnocie, ale dla mojego myślenia w ogóle. Mógłbym w zasadzie powiedzieć, iż ów frankocentryzm, który – jak usłyszałem – nie przesłania uniwersalności podjętej przeze mnie refleksji, stanowi podstawowy składnik mojej tożsamości, przynajmniej tej związanej z uprawianą przeze mnie profesją, a zatem z tym, co wyznaję i głoszę [*professio*]. Zdobywając się na taką deklarację należy jednak – zerkając w stronę Derridy, a jednocześnie pytając z nim o uniwersytet<sup>180</sup> – przyrzec się uważniej relacji łączącej wyznanie zawodowe, które jest kwintesencją profesji profesora jako głosiciela prawdy, i wyznanie siebie. A następnie – zastanowić się jak właściwie trzeba wyznaczyć siebie, chcąc przy tym, aby takie wyznanie pozostawało wyznaniem akademickiego profesjonalisty, nawet jeśli nie jest on profesorem.

Takie wyznanie, bez względu na miejsce, w którym do niego dochodzi, zawsze będzie trochę *nie na miejscu*, nawet jeśli wydaje się wyznaniem *na ten czas*. Dlatego też w świetle przywołanego wyżej podwójnego rozpoznania chciałbym mój *własny* i *właściwy* mi frankocentryzm dookreślić oraz uczynić przedmiotem krótkiej auto/refleksji, co umożliwi

<sup>179</sup> Niniejsze posłowie powstało i zostało tutaj dodane już po rozstrzygnięciu Konkursu.

<sup>180</sup> Zob. J. Derrida, *Uniwersytet bezwarunkowy*, przeł. K.M. Jaksender, Kraków 2015.

jednocześnie dookreślenie istoty *sensu* relacji pomiędzy tym, co inne, a tym, co wspólne, w kształcie, w jakim starałem się ją opisać w eseju. Z drugiej strony frankocentryzm rozpoznany jest również w tym przypadku frankocentryzmem odnalezionym. *Objawia się* on jako „punkt o kapitalnym znaczeniu” [*point capital*]<sup>181</sup>, pozwalający mi podnieść kwestię, którą w eseju pomiąłem w poczuciu pewnej porażki. Tą kwestią jest religia i – zwracając się ku derridiańskiemu słownikowi – jej kapitał oraz koncentracja tegoż kapitału<sup>182</sup>, który pozostaje do odzyskania dla wspólnoty, jeśli ta ostatnia ma być dobrym miejscem do życia dla wszystkich nas.

Uchwycenie *sensu* frankocentryzmu miałoby zatem na celu uwypuklenie *zmysłu* myśli wokół relacji inne/wspólne, kreślonej w horyzoncie i u źródła *jednego* francuskiego słowa: *sens*, wraz z jego *wszystkimi* znaczeniami, które w polszczyźnie ulegają konkretyzacji, a przez to tracą swój relacyjny charakter. *Zmysł* myśli, *poczucie*, które wyznacza jej *kierunek* i nadaje *sens* – wszystko to razem wzięte pozostaje wciąż do pomyślenia. *Zmysłu* i *poczucia* wspólnoty trzeba nam bowiem szukać w tych staro-nowych splotach *sensu*. Trzeba nam ją zatem znaleźć poza wszelkim centryzmem, bez względu na to, czy przybierze on formę egocentryzmu, etnocentryzmu, czy też będzie „swoistym «naszymem» (nasza rodzina, nasz naród, nasza kultura, nasze interesy)”<sup>183</sup> lub antropocentryzmem, który nie chce *układać się* z tym, co nie-ludzkie. To właśnie tutaj drzemie paradoksalna siła frankocentryzmu, który w swej istocie jest radykalnie decentralizujący, bo decentralizuje również swoje własne centrum. Frankocentryzm jest frankodecentryzmem

<sup>181</sup> Zob. J. Derrida, *Inny kurs*, przeł. T. Załuski, Warszawa 2017.

<sup>182</sup> Zob. tamże.

<sup>183</sup> M. Herer, *Pochwała przyjaźni*, Warszawa 2017, s. 22.

i tylko dzięki temu wciąż może utrzymać swe roszczenie do uniwersalności.

Dla poststrukturalistycznych umysłów karmionych za młodu amerykańskimi odczytaniem *French Theory* słowo „uniwersalność” może do dzisiaj wzbudzać nieufność. Decentralizująca siła francuskiej myśli, czytanej *en bloc*, jako teorii, nie tylko przecież znosiła centrum, lecz przede wszystkim kwestionowała kształtowane w nim pojęcie uniwersalności, o której orzekać można tylko wtedy, gdy w sferę nieistnienia zostaną zepchnięte elementy niepasujące do uniwersalnej wspólnoty ludzkiej. W takiej perspektywie Francuzi stali się teoretycznym gwarantem walki o głos i prawa dla wszelkich eks-centryków, podczas gdy walka z centrum – bez względu na to, czy była toczona za pomocą denaturalizowania tego, co nigdy nie było naturalne (Derrida), obnażania mechanizmów władzy i wiedzy (Foucault), czy też przy użyciu nomadycznych machin wojennych zewnętrznych względem aparatu państwowego (Deleuze i Guattari) – była walką z fałszem i pułapką myślenia uniwersalistycznego, w swej prawdziwej istocie totalizującego, wykluczającego, kolonizującego i opresyjnego. Była to walka z pewnością potrzebna, ożywcza i niezwykle pouczająca. Jednak prowadzenie jej dzisiaj w niezmiennym optyce nie ma wspólnego jutra. Stawką w tej walce nie była bowiem wspólnota, lecz raczej wyswobodzenie się z obszaru jej oddziaływania, a także – bardziej abstrakcyjnie – upodmiotowienie siebie w oderwaniu od logiki tego samego i w relacji z innym.

Tymczasem pomyślenie wspólnoty poza sztucznie konstruowanymi tożsamościami zbiorowymi nie jest możliwe bez kategorii uniwersalności. Najprostsza z możliwych lekcji płynących z pism Derridy, do którego w sposób pośredni lub bezpośredni tutaj nawiązuję, mogłaby brzmieć następująco: trzeba nam dzisiaj bronić sensu tego, co uni-

wersalne, w imię „wierności ideałowi Oświecenia, *Lumières*, *Aufklärung*, *Iluminismo*, a jednocześnie dostrzegać jego granice, właśnie po to, aby pracować nad Oświeceniem tych czasów, w epoce, która jest naszym czasem – dzisiaj”<sup>184</sup>. Innymi słowy zapytać jeszcze raz, za Kantem, „Was ist *Aufklärung?*”, jednak sformułować takie pytanie z wyostrożonym przez poststrukturalizm<sup>185</sup> zmysłem krytycznym

<sup>184</sup> J. Derrida, *Inny kurs*, dz. cyt., s. 86.

<sup>185</sup> Termin poststrukturalizm traktuję tutaj szeroko. Nie tyle wskazuje on na szczególnie i stosunkowo krótki moment w historii teorii, ile na typ myślenia o charakterze paradygmatycznym, leżący u podstaw humanistyki drugiej połowy dwudziestego wieku, która przybrała postać rozmaitych odmian *studies* i jest często opisywana, zwłaszcza przez literaturoznawców, pod postacią zwrotów. Źródłem owych z gruntu deklaracyjnych zwrotów pozostaje jednak *to samo* myślenie poststrukturalistyczne, a zatem myślenie nieufne wobec pojęć, takich jak centrum, całość, norma, system i tożsamość. Odwołania do francuskiej filozofii – rozumianej jako teoria, a nie myśl – odgrywają w tym myśleniu kluczową rolę, ponieważ je teoretycznie legitymizują. Zwrócenie myślenia o wspólnocie w odniesieniu do relacji inne/wspólne ku macierzystemu kontekstowi, filologiczna krytyka coraz mniej refleksyjnej humanistyki napędzanej przez zwroty, powrót do autorów i tekstów, a nie dyskusja ze sztucznie tworzonymi nurtami lub kierunkami myśli – wszystko to nie ma na celu zakwestionowania form wiedzy, które – ukształtowane w paradygmacie poststrukturalistycznym – trwale zmieniły współczesną humanistykę. Chodzi raczej o próbę odejścia od *theory* na rzecz *pensée*, od uprawiania teorii na rzecz *ważnego* myślenia, które nie przestaje być formą politycznego zaangażowania (zob. s. 21). Być może nadszedł czas, aby zwrócić się ponownie – z krytyczną ostrożnością jako schedą po poststrukturalizmie – ku kategorii prawdy. Prawda nie musi być totalna, totalizująca lub totalitarna, a odrzucenie rozumu instrumentalnego – odrzuceniem rozumu jako takiego, jak można było wywnioskować z niedoczytanych, potraktowanych hasłowo i liberalnie (sic!), a następnie zestawionych ze sobą kilku tekstów, które złożyły się na poststrukturalistyczną *antologię* i uprzywilejowały myślenie fragmentaryczne, nie-całościowe. Programowo wręcz kategorię prawdy odrzucając, poststrukturalizm przygotował miękki grunt pod postmodernistyczne/ponowoczesne *anything goes*, w którym z kolei, z perspektywy czasu, można dostrzec uwerturę do „post-prawdy”. Nie sposób nie przyznać racji

i rozszerzonym spojrzeniem oraz świadomością wszystkich „wstrząsów”, które doprowadziły nas do tego, że trwamy w „symbolicznej nędzy”<sup>186</sup>. A zatem postawić pytanie z gruntu *polityczne*, które nie może nie być pytaniem o *uniwersytet*. Uniwersytet jest polityczny albo nie ma go w ogóle, bowiem *universitas* nie sposób pomyśleć poza *politikos*. Nie ma żadnego przypadku w tym, że samozwańczy strażnicy apolityczności uniwersytetu milczą na temat wartości uniwersalnych, a niezwykle dużo mają do powiedzenia na temat poszanowania tradycji. To, co uniwersalne, jest w swej istocie postępowe i trwale wpisuje się w oświeceniowego ducha, który nie jest ani lewicowy, ani prawicowy, lecz jest dojrzałością skorelowaną ze zbiorowością [*majoritas*] i odwagą w posługiwaniu się własnym rozumem. Przytoczmy niemal w całości znany *passus*, gdyż w zdumiewający sposób jawi się jako komentarz do aktualnej sytuacji politycznej, w której przychodzi nam odzyskać *polityczność uniwersyteckości*:

Stieglerowi, który zauważa, że jeżeli dzisiaj tak trudno jest postawić pytanie o „suwerenność, niedojrzałość [*minorité*], dojrzałość [*majorité*], oświeceniowy rozum, a nawet historię”, dzieje się tak dlatego, że ponowoczesność „opróżniła je z ich zawartości”. I – ciągnie dalej Stiegler – „to dlatego w momencie, gdy okazuje się, że [...] bardzo duże uniwersytety uczestniczyły we wdrażaniu systemu zaprojektowanego przez «konserwatywną rewolucję», która leży u podstaw finansjeryzacji odpowiedzialnej za *ekonomię niedbalstwa* opierającego się – w skali planetarnej – na systemowym szerzeniu głupoty, a więc również uległości [*soumission*], infantylizacji i uwsteczniającej niedojrzałości, dziedzictwo dwudziestowiecznego myślenia wydaje się pozostawiać ludzi żyjących w dwudziestym pierwszym wieku w stanie zupełnego rozbrojenia w obliczu sytuacji, która jawi się od tej pory jako beznadziejna (B. Stiegler, *États de choc*, s. 13). To dlatego również ponowna lektura tekstów określanych jako „poststrukturalistyczne” – lektura dokonana w horyzoncie problemów, które poststrukturalizm porzucił – wydaje się taka pilna.

<sup>186</sup> Zob. B. Stiegler, *États de choc. Bêtise et savoir au XXI<sup>e</sup> siècle*, Paris 2012, i *De la misère symbolique*, Paris 2013 (2004).

Oświecenie to wyjście człowieka z zawinionej przez niego niedojrzałości. Niedojrzałość jest nieumiejętnością w posługiwaniu się własnym rozumem bez przewodnictwa innych. Niedojrzałość ta jest zawiniona przez człowieka, jeśli jej powód tkwi nie w braku rozumu, ale zdecydowania i odwagi, by swym rozumem posługiwać się bez zwierzchnictwa innych [...].

Gnuśność i tchórzliwość są przyczynami tego, że tak wielu ludzi, którzy choć z natury wolni od obcego przewodnictwa (*naturaliter maiorenes*), to jednak chętnie przez całe życie pozostają niedojrzali, dlatego też inni stają się tak łatwo ich opiekunami (*Vormündern*). A jakże wygodnie jest być niedojrzałym. Jeżeli mam księgę, która myśli za mnie, duszpasterza, który ma za mnie sumienie, doktora, który decyduje za mnie o diecie itd., wówczas sam nie muszę się o nic starać<sup>187</sup>.

Wierność tradycji, w kontekście uniwersytetu, a zatem w horyzoncie i u źródła tego, co uniwersalne i wspólne, może być tylko zdecydowanym opowiedzeniem się po stronie postępu, który zmierza ku temu, „ażeby publiczność [nie tylko uniwersytecka – przyp. MK] sama się oświeciła”<sup>188</sup>. Natomiast szacunek dla tradycji pojmowanej w oderwaniu od ducha *universitas* rodzi w przestrzeni uniwersytetu miejsce dla obskurantyzmu wspartego na prze(d)sądach charakterystycznych dla czasów przednowoczesności; jest sprzeniewierzeniem się uniwersalnej idei uniwersytetu.

Mit apolityczności uniwersytetu jest tym, co tej partykularnej tradycji najlepiej sprzyja, bowiem zagłusza on jej intelektualne niedomaganie poprzez głośne forsowanie potrzeby modernizowania uniwersytetu, aby dostosować go do uwarunkowań rynku, który w tego typu dyskursie staje się właściwie synonimem współczesnego świata. Uniwersytet

<sup>187</sup> I. Kant, *Odpowiedź na pytanie: czym jest Oświecenie*, w: tegoż, *Przypuszczalny początek ludzkiej historii*, przeł. A. Landman, Toruń 1995, s. 44.

<sup>188</sup> Tamże, s. 45.

ma zatem iść „z duchem czasu” (ale jakiego ducha ma ów czas, z którego duchem mamy iść? czy duch czasu może być jeszcze czasem ducha?), ponieważ – jak głoszą jego apolityczni i *ekonomicznie myślący* reformatorzy – pewne czasy się skończyły. Jednak apolityczność jest groźna nie tylko dlatego, że uzasadnia przekształcanie tego, co uniwersalne, w to, co konkurencyjne, abyśmy wreszcie mieli uniwersytety „na światowym poziomie”. Apolityczność jest groźna również dlatego, że odwraca się od tego, co uniwersalne, na rzecz fałszywie pojmowanej otwartości, która rzekomo sprzyja różnorodności stanowisk głoszonych w przestrzeni uniwersytetu w imię wolności debaty. Jeżeli jednak to, co uniwersalne, nie wyznacza ram takiej debaty, uniwersytet przestaje być miejscem głoszenia prawdy [*professio*] i staje się miejscem głoszenia prawd w postaci opinii oraz dogmatów, które skutecznie *konkurują* z wiedzą i umiejętnościami, ponieważ są tanie i łatwe w obsłudze.

Najprostsza z możliwych lekcji, z którą zostawił nas Derrida, okazuje się zatem dzisiaj lekcją najtrudniejszą do odrobienia. Nie tyle nawet dlatego, że jest to lekcja z niemożliwego, ile dlatego, że jej odrobienie jawi się jako niezwykle złożone. Wiąże się ono dla nas – ludzi uniwersytetu – z obowiązkiem przekonania tych, którzy w obliczu poczucia destabilizacji i bezsilności zerkają w stronę traktujących się wrogo lub co najwyżej połączonych wspólnym interesem szczelnych wspólnot narodowych, że taki zwrot ku dawnemu porządkowi prostego świata tylko pozornie niesie za sobą bezpieczeństwo, a w bliższej niż odległej perspektywie prowadzi do katastrofy o nieprzewidywalnym zasięgu. Jednak odrobienie tej lekcji oznacza również konieczność dania odporu tym spośród nas, którzy – głosząc apolityczność uniwersytetu – pchają go, świadomie lub nie, w stronę drenującego uniwersytet z tego, co uniwersalne i wspólne, kapitału. I wreszcie – rzecz najtrudniejsza – chodzi



o przekonanie tych z nas, których poruszana tutaj kwestia w ogóle nie zajmuje.

Przypominając, że tym, co definiuje uniwersytet i pracującego w nim profesora, jest głoszenie i wyznawanie [professor] prawdy, Derrida pisze o

bezwarunkowym oporze, [który] mógłby przeciwstawić uniwersytet wielkiej liczbie władz: władzom państwowym (a więc władzom politycznym państwa narodowego, z jego fantazmatem niepodzielnej suwerenności: dzięki temu uniwersytet byłby od razu nie tylko kosmopolityczny, ale też uniwersalny, i w ten sposób rozszerzałby się poza obywatelstwo ogólnoswiatowe oraz obywatelstwo państwa narodowego w ogóle), władzom ekonomicznym (koncentracji kapitału narodowego i międzynarodowego), medialnym, ideologicznym, religijnym, kulturowym etc., krótko mówiąc, władzom ograniczającym demokrację, która ma nadejść<sup>189</sup>.

Czy jest to jednak zadowalająca propozycja w czasach, gdy demokracja jest w odwrocie, a ograniczającym ją władzom wyjątkowo sprzyja „kapitalizm kulturowy, informacyjny lub poznawczy”, który prowadzi do „zaniku indywidualności w wyniku utraty uczestnictwa w produkcji symboli będących zarówno owocami pracy umysłu (koncepty, idee, teorematy, umiejętności), jak i owocami życia zmysłowego (sztuka, umiejętności [savoir-faire], obyczaje)”<sup>190</sup>? Co nam po bezwarunkowym uniwersytecie, jeżeli „krytyka władzy sądenia” staje się nie tyle umiejętnością, ile przede wszystkim przywilejem nielicznych w świecie kulturowej konfekcji, która stępia wyobraźnię, a w ostateczności zabija umiejętność krytykowania władzy jako takiej? Czy nie

<sup>189</sup> J. Derrida, *Uniwersytet bezwarunkowy*, dz. cyt., s. 19–20. Przekład zmodyfikowany.

<sup>190</sup> B. Stiegler, *De la misère symbolique*, dz. cyt., s. 25–26.