

Małgorzata Kowalska

Francuskie widma Hegla. (Zarys problemu)

Motto: *quoi du reste aujourd'hui, pour nous, ici, maintenant, d'un Hegel?* („co zostaje dziś dla nas, tutaj, teraz, z niejakiego Hegla?") — Jacques Derrida, *Glas. Que reste-t-il du savoir absolu?* (Podzwonne. Co zostało z wiedzy absolutnej?)

Niemal dziesięć lat po próbie rozprawienia się z Heglem w nader osobliwej książce *Glas*¹, Derrida sięgnął do metafory widma w swoich *Spectres de Marx*, stanowiących z kolei próbę rozprawy z Marksem. Zgodnie z tematem, nawiązał przede wszystkim do pierwszych słów *Manifestu Komunistycznego*: „Widmo krąży po Europie...” itd. Tak, jak w czasach Marksa krążyło po Europie widmo komunizmu, tak dzisiaj, twierdzi autor, krąży po niej — zwłaszcza po intelektualnej Francji — widmo Marksa i/lub marksizmu. Widmo, czyli jeszcze nie-byt (jak komunizm dla współczesnych Marksa) albo już nie-byt (jak komunizm i marksizm dzisiaj), ale niebył na tyle mimo wszystko istniejący lub odczuwalny — obecny, choć nieobecny — że wciąż oddziałuje, że już albo jeszcze można się nim inspirować, albo się go obawiać i trzeba go egzorcyzmować, jeżeli życzymy sobie świata wolnego od widm. Stąd, zdaniem Derridy, intensywność nowych praktyk ideologicznych, nowego dogmatyzmu — tym razem w wersji neoliberalnej lub neokonserwatywnej. Beznadziejność tego przedsięwzięcia, przynajmniej na poziomie filozoficznym, jeśli nie bezpośrednio praktycznym czy politycznym, polega wszelako na tym, że wyzwolenia od widm nie ma i być nie może. W najlepszym wypadku jedno widma zastępujemy innymi. Kultura bowiem — powiada

¹ Rezygnując z przypisów, wszystkie zawarte w tym artykule odniesienia bibliograficzne pozwalam sobie umieścić w sumarycznej bibliografii na końcu tekstu.

Derrida — jest z istoty „widmowa”, to znaczy utkana z niby-bytów, z idei, z projektów, z interpretacji, z pamięci. W pewnym istotnym sensie marksizm — i może bardziej jeszcze komunizm — zawsze był widmem, tylko i aż widmem, podobnie jak dowolna filozofia i dowolny element kultury. Jego historia jest historią spektralną. Albowiem innej historii po prostu nie ma. Postulat, aby widma odrzucić na rzecz rzeczywistości, opiera się na filozoficznym, a raczej prefilozoficznym złudzeniu, na naiwnej nadziei, że istnieje coś takiego, jak „prawdziwa”, „naga”, „twarda” lub „naturalna” rzeczywistość. Skoro tak, nie chodzi o to, by z widmami walczyć jak z wiatrakami (czym skądinąd zgrzeszył sam Marks, piętnując szczególną widmowość rzeczywistości rynkowej), ale by spośród licznych widm — idei, projektów, inspiracji, interpretacji, tradycji — wybrać te, które z pewnych powodów są nam bliższe od innych. Takiego wyboru sam Derrida dokonuje wobec marksizmu, zachowując zeń, po prawdzie, niezwykle mało, bo samą tylko „intencję krytyczną” i „nadzieję emancypacyjną”. Czy jest to jeszcze marksizm raczej niż krytyczny liberalizm, a może po prostu zarazem krytyczna i utopijna istota wszelkiej filozofii? Takiego pytania Derrida oczywiście nie stawia, bo na gruncie jego szczególnej anty-ontologii nie ma ono sensu. Do sposobu bycia widm należy przekształcanie się i przemieszczanie. Widmo zawsze jest mnogie. Dlatego w szczególności nie istnieje jedno widmo marksizmu, lecz od początku wielka ich różnorodność. Ostatecznie to, czym jest marksizm, widmowy od zawsze, zależy tylko od interpretatora: wyznawcy, przeciwnika, krytyka.

Zaczęłam od przypomnienia książki Derridy raczej dla porządku — skoro w tytule artykułu figurują widma — niż dlatego, bym w filozoficznie istotnym sensie podzielała stanowisko autora. Choć wiele jego szczegółowych uwag dotyczących marksizmu — a także heglizmu — wydaje mi godnych namysłu, cała prezentowana w książce koncepcja cierpi w moim przekonaniu na tę samą słabość, co dekonstruktywizm w ogóle. Jednym z aspektów tej słabości jest fakt, że radykalizm dekonstrukcji prowadzi ostatecznie do nierozróżnialności zjawisk, które, nawet jeśli pod pewnym względem pokrewne, zdają się przecież leżeć na bardzo różnych poziomach. W przypadku filozofii, która chce być filozofią różnicy, jest to niechybnie paradoks, można jednak zasadnie twierdzić — choć na uzasadnienie tej tezy nie ma tu miejsca — iż jest to paradoks nieuchronny. Nie będąc dekonstruktywistą, a przynajmniej nie będąc nim w sensie po Derridiańsku radykalnym, nie sposób się zgodzić, że widmowość marksizmu dzisiaj jest problemem z tego samego porządku, co widmowość kultury w ogóle albo że korpus jakiejś doktryny czy filozofii jest w tym samym sensie widmowy, co odległe inspiracje ową doktryną czy filozofią. Chociaż określanie natury, a raczej anty-natury widma autor poświęca w książce sporo miejsca, nigdzie, niechybnie z założenia, nie kusi się o ich typologię czy hierarchię. Stroni nawet od przyznania, że widmowość jest stopniowalna, że istnieją widma mniej i bardziej „ucieleśnione”, mniej i bardziej obecne. Albo, że choć na pewnym poziomie to pewnie prawda, iż „wszystko jest interpretacją”, istnieją jednak interpretacje mniej lub bardziej odległe i mniej lub bardziej

dopuszczalne. Tych trywialnych twierdzeń autor *Spectres de Marx* wypowiedzieć nie może pod groźbą zaprzepaszczenia całego radykalizmu dekonstrukcji, to znaczy pod groźbą przyznania, że „był” albo „rzeczywistość” (albo obecność, albo pełnia sensu, albo prawda), choćby nie wiedzieć jak nieuchwytnie i zmedia-tyzowane, są jednak czymś więcej niż metafizyczną fikcją i przynajmniej jako idee regulatywne nieustannie nas dotyczą, kształtując nasze myślenie o czymkolwiek, w szczególności zaś pozwalając dokonywać stopniowania i oceniania; także stopniowania i oceniania rangi rozmaitych widm.

Trudno skądinąd przeczyć, że zjawiska składające się na kulturę w ogóle, a idee filozoficzne w szczególności mają charakter w tym sensie widmowy, że tylko w nader dwuznaczny sposób wiążą się z materią, że są — jak to się zwykle mówi — duchowe lub idealne. I że jako takie krążą z różną intensywnością w kulturalnym świecie, przekształcając się i przemieszczając, tworząc, a przynajmniej współtworząc rzeczywistość samą. To, co w jakimś sensie martwe lub nieistniejące, uobecnia się tu na swój sposób i żyje, żywiąc nas i żywiąc się nami. Ten ogólny mechanizm dotyczy tyleż Marksa, co Platona, św. Tomasza, Kartezjusza czy Locke’a. Oczywiście widma każdego z nich, wymienionych tu przykładowo, krążą ze zwiększoną intensywnością w nieco innych rejonach, w innych środowiskach i polach problemowych. Ale choć nie da się rozstrzygnąć, które z widm jest w sensie absolutnym ważniejsze od innych, wolno chyba stwierdzić, że przynajmniej z punktu widzenia samowiedzy XX wieku, podstawowe znaczenie miały przede wszystkim dwa z nich: dla sfery w szerokim sensie politycznej — Derrida ma tu bez wątpienia rację — były to i w jakiejś mierze są nadal widma Marksa, w dziedzinie filozoficznej zaś — widma Hegla. Kształty owych widm oraz sposób ich przemieszczania się w znakomitym stopniu określają ewolucję politycznej i filozoficznej nowoczesności.

Badanie widm Hegla w myśli współczesnej w ogóle byłoby zadaniem praktycznie nieskończonym, jeśli przyjąć, że każdy, kto tworzył po Heglu, w szczególności w XX wieku, jakoś się do autora *Nauki logiki* odnosił, choćby lekceważąco lub ignorancko, co dla historii heglowskich widm jest przecież nie mniej znaczące niż nabożne studiowanie i powtarzanie słów mistrza. Ambicje, jakie mogą mi przyświecać w tym miejscu, są nieporównanie skromniejsze. Chciałabym jedynie wskazać, a i to w sposób niemal hasłowy — rozwinięcie tematu odkładając na później, tymczasem zaś poprzestając na skreśleniu mapy problemu — jak pewne widma Hegla współokreślają kształt współczesnej (z grubsza biorąc powojennej) myśli francuskiej. Z pewnością nie jest ona całkowicie reprezentatywna dla filozofii współczesnej, zwłaszcza dla jej wersji anglosasko-analitycznej. Wydaje się jednak, że przynajmniej na pewnym poziomie dokonuje modelowego dla współczesności rozrachunku z Hegłem. Także i może przede wszystkim w swoich interpretacyjnych uproszczeniach, w uprzedzeniach, jakie względem Hegla żywi. Dlatego, choć filozofowie, o których będę dalej mówić, są z różnych względów szczególni, a nawet osobliwi na tle całej współczesnej filozofii, sposób, w jaki po

ich myśleniu krążyć widma Hegla, uważam za znaczący nie tylko z ograniczonego punktu widzenia historii XX-wiecznej filozofii francuskiej.

Na początek wypada jednak uściślić — na ile to możliwe — metaforę widma. Rozwijając ją we wspomnianej książce (proponując wręcz „spektrologię” jako alternatywę dla ontologii), Derrida nie wykorzystuje w pełni, jak się zdaje, otwieranych przez nią możliwości znaczeniowych. Ogranicza się właściwie do wariacji na temat obecności-nieobecności, to znaczy szczególnego statusu bytu widma, które jest, choć go nie ma. Synonimy lub parasynonimy, jakie podaje, należą zasadniczo do rejestru języka potocznego i są rozmaitymi wariantami słowa „duch” (*esprit*) z całą jego wieloznacznością. Duchy, zjawy, mary, widziadła, upiory... (Język polski, dodajmy na marginesie, jest w tym zakresie bodaj bogatszy od francuskiego). Tego rodzaju skojarzenia pozwalają w szczególności wydobyc moment groźby, a niekiedy wręcz grozy, jaki wiąże się z krążeniem widm. Marks straszy. Hegel również straszy, a przynajmniej straszył i odstraszał wielu w XX wieku. Zwłaszcza współczesna myśl francuska odprawiała nad Heglowskim upiorem coraz to nowe egzorcyzmy.

Ale ten obdarzony silnym ładunkiem emocjonalnym sens słowa „widmo”, choć dobrze służy pokazaniu zasadniczego tonu recepcji, z jaką w XX wieku spotykała się filozofia Hegłowska, nie jest chyba sensem podstawowym. „Widmo” można rozumieć — jak zresztą w wielu miejscach robi to sam Derrida — bardziej neutralnie jako parasynonim cienia, echa, śladu. Filozofia Hegla obecna jest w myśleniu współczesnym jako wielokształtny ślad, jako seria i konfiguracja śladów. Fakt, że te ślady przybierają kształt raczej taki niż inny i że zdają się prowadzić w pewnym kierunku, określa na swój sposób ducha naszych poheglowskich czasów.

Wreszcie, istnieje trzeci sens słowa „widmo”, który dla naszych rozważań wydaje się zasadniczy, a który w książce Derridy został nie wiedzieć dlaczego pominięty. Nazwijmy go sensem fizycznym, bo wywodzi się właśnie z pojęć fizyki. Widmo w tym znaczeniu to tyle, co rozkład częstotliwości określonej jakości fizycznej, np. promieniowania. Najlepiej znany jest przykład widma optycznego: jest to światło rozszczerpione na zespół barw stanowiących jego proste składowe. *Per analogiam*, widmem Hegla byłby rozkład na elementy składowe, jakiemu system autora *Encyklopedii nauk filozoficznych* podlega w obróbce późniejszych myślicieli. Jest zaiste rzeczą uderzającą, jak dalece system Hegłowski rozpada się niemal natychmiast po śmierci autora i funkcjonuje w rozmaitych kontekstach w postaci kawałków, wybranych wątków lub pojęć, wyrwanych z zamierzonej całości i nierzadko przeciwstawianych jedno drugiemu (*vide* chociażby generalne przeciwstawianie „systemu” i „metody”, które od Marksa stanowi jeden z kanonów pewnej interpretacji Hegla, a także istotne dla francuskiej recepcji heglizmu przeciwstawianie Hegla „romantycznego” lub „egzystencjalnego” z *Fenomenologii Ducha* Heglowi „panlogistycznemu” z późniejszych dzieł). Zwłaszcza we współczesnej myśli francuskiej objawy rozpadu i rozkładu heglizmu wydają się wszech-

obecne. Poczynając od Kojève'a, na Derridzie kończąc, Hegłowska spuścizna jest wytrwale kawałkowana, rozrywana, rozkładana, a także wywracana na nice i poddawana rozmaitym zabiegom, w wyniku których rekonstrukcja systemu jako całości staje się niemożliwa. Ściśle rzecz biorąc, ze względu na ten krytyczny rezultat, ów rozkład heglizmu stanowi tylko luźną analogię z rozkładem charakteryzującym widmo optyczne. W istocie różne sensy słowa „widmo” nakładają się tu na siebie tak, że niepodobna ich od siebie oddzielić: rozszczepienie heglizmu na elementy składowe oznacza jednocześnie jego transformację albo deformację, jego postępujące „odcieleśnianie”, jego przekształcanie się w echo i w cień o bardzo nieostrych konturach. Właśnie w tej rozbitej oraz zniekształconej postaci filozofia Hegla staje się też widmem w emocjonalnym sensie słowa, to znaczy straszającym upiorem.

Warto może zauważyć, że w przyjmowanej tu perspektywie mniej lub bardziej szkolne podziały, jeśli nie przełomy, jakie zdają się charakteryzować współczesną myśl francuską (fenomenologia i egzystencjalizm *versus* strukturalizm *versus* „postmodernizm”) znacznie tracą na ostrości. Rozprawianie się z Heglem stanowi w istocie łącznik różnych następujących po sobie lub współistniejących ze sobą nurtów powojennej, a nawet już przedwojennej filozofii francuskiej. Co więcej, rodzaj lektury Hegla i sposób jego krytykowania są często — oczywiście tylko w pewnym zakresie lub na pewnym poziomie — zdumiewająco podobne u autorów bardzo skądinąd różnych, krytykujących się nawzajem i pod innymi względami stanowiących filozoficzne przeciwieństwa, jak Sartre i Foucault albo Lévi-Strauss i Lévinas. W uproszczeniu można jednak przyjąć, że pomimo wspólnoty pewnych wątków antyheglowskich od Sartre'a po Derridę i Lyotarda, krytyka Hegla we współczesnej filozofii francuskiej przeszła przez kilka faz, dających się z grubsza utożsamiać z okresową dominacją następujących po sobie nurtów. Fazy te różniłyby się przede wszystkim stopniem radykalizmu krytyki (od stosunkowo najłagodniejszej, będącej dziełem egzystencjalistów, po najbardziej zajadłą, która stała się udziałem „postmodernistów”), a także zestawem pojęć, w odniesieniu do których i za pomocą których dokonywano rozkładu systemu.

Przykładowy jest tu los pojęcia dialektyki. Fenomenologiczny egzystencjalizm w wersji Sartre'a i Merleau-Ponty'ego wykazywał jeszcze ogromne przywiązanie do tego pojęcia, nawet jeśli poddawał je zasadniczej reinterpretacji. Dokładniej mówiąc, takie przywiązanie znajdujemy w całej twórczości Merleau-Ponty'ego i u „drugiego” Sartre'a, tj. u Sartre'a, który poczynając od lat 50. nanosił marksistowskie lub *quasi*-marksistowskie poprawki do filozofii wyłożonej w *L'Être et le Néant*. Natomiast wraz ze strukturalizmem zaczyna się generalny odwrót od dialektyki, tak że z synonimu myślenia prawdziwie filozoficznego (wszechstronnego, głębokiego, niedogmatycznego itp.) staje się ona, z pewnością stopniowo, ale szybko, synonimem dogmatyzmu właśnie i intelektualnego nadużycia, jeśli nie myślowego kręactwa. Do takiej zmiany frontu doszło przede wszystkim za sprawą Lévi-Straussa i Foucaulta. Ciekawy jest przypadek Althus-

sera, który, uważając się za marksistę, idei dialektyki nie mógł po prostu odrzucić, ale starał się przededefiniować ją tak, by nie tylko nie miała nic wspólnego z sensem heglowskim, ale by służyła właśnie zerwaniu z Heglem. Postmodernizm w wydaniu Lyotarda, a skądinąd nowa metafizyka Lévinasa, pod tym względem przypieczętowały jedynie coś w rodzaju nowej filozoficznej oczywistości: dialektyka, uznana za kwintesencję idealizmu, totalizmu i filozoficznej ułudy, zasługuje tylko na potępienie i odrzucenie.

Dialektyka to jednak tylko bardzo ogólne i samo przez się niewiele lub zgola nic nie mówiące określenie filozofii Hegla. W gruncie rzeczy to, jak rozumiano Heglowską dialektykę, zawsze było pochodną rozumienia niektórych szczegółowych treści heglizmu (np. sławnego fragmentu o panowaniu i niewoli z *Fenomenologii Ducha*, który od Kojève'a przez Sartre'a robił filozoficzną furorę) albo pochodną znaczenia, jakie przypisywano wybranym pojęciom systemu. Wśród tych pojęć znaną karierę we współczesnej myśli francuskiej zrobiły zwłaszcza dwa: całości i negacji.

Całość i grupa pojęć z nią związanych: jedność, system, synteza, a także tożsamość, nawiedzają współczesną myśl francuską jak widma nad widmami, rychło stając się dla większości jej przedstawicieli istnym straszakiem intelektualnym. Walka z Heglowską totalnością wybuchła we Francji na długo przed pryncypialnym atakiem, jaki przypuścił na nią Lévinas w swojej *Całości i Nieskończoności*. Dodajmy od razu, iż była to walka tym bardziej zajadła, im bardziej kategoria całości była w jej ramach i na jej użytek odrywana od innych Heglowskich pojęć, im prościej, by nie powiedzieć prostodusznie ją rozumiano jako synonim zamkniętej jedni, wykluczającej lub redukującej wszelką rzeczywistą wielość i odmienność.

W gruncie rzeczy krytyka zaczęła się już u Kojève'a, autora sławnych wykładów o *Fenomenologii Ducha* wydanych potem jako *Introduction à la lecture de Hegel*, które wywarły znaczny wpływ na wielu francuskich intelektualistów, od Bataille'a przez Merleau-Ponty'ego po Lacana. Kojève zasłynął wprawdzie jako propagator idei „końca historii”, zakładającej historyczne dokonanie się sensu, a zatem całości historii, ale — pomijając nawet fakt, że w świetle niektórych wypowiedzi jego stosunek do tej idei zgola nie był jednoznaczny — hipotetyczna całość historii nie jest tu wcale równoznaczna z całością bytu. Przeciwnie, proponowana przez Kojève'a antropologiczna i egzystencjalna reinterpretacja Hegla opiera się na ontologicznym dualizmie, na przeciwstawieniu człowieka przyrodzie i w tym sensie na zanegowaniu kategorii całości. Co prawda owo rozdarcie całości nie jest tu postrzegane na modłę tragiczną i nie przekreśla — raczej ją warunkuje — możliwości spełnienia się sensu istotnego dla ludzkości, jeśli nie dla jednostek. Bataille i Sartre, każdy na swój sposób, pójda o krok dalej, nie tylko akcentując ontologiczną niemożność całości, pozorność „ostatecznej syntezy”, ale też wiążąc ową niemożność z nieusuwalnym tragizmem egzystencji.

Krytyka Heglowskiej (lub rzekomo Heglowskiej) całości, którą nazwę tu umownie egzystencjalną, nie jest oczywiście jednolita. Wprawdzie za każdym ra-

zem chodzi, w duchu Kierkegaarda, o protest przeciwko systemowi w imię wyjątkowości egzystencji, ale szczegóły tego protestu bywają bardzo odmienne. Poważne różnice dzielą zwłaszcza myśl Sartre'a od myśli Bataille'a. Chodzi nie tylko o to, że Bataille, kontestujący możliwość i sens filozoficznego dyskursu, nie troszczy się o pojęciową spójność. Mimo wszystko jego myśli, wyrażone, zależnie od dzieła, w sposób mniej lub bardziej dyskursywny, składają się na pewną filozoficzną koncepcję. Z interesującego nas punktu widzenia rdzeniem tej koncepcji jest jej antyheglizm inspirowany przede wszystkim przez pewną lekturę Nietzschego. Bataille przejmując w ogólnych zarysach Kojève'owską interpretację Hegla, ale w odróżnieniu od Kojève'a za najistotniejsze dla człowieka uważa właśnie to, o czym tak rozumiany heglizm milczy lub o czym traktuje marginalnie: materialność, a zarazem wyjątkowość jednostki, nade wszystko zaś drzemiacą w nas otchłani chaosu. Podkreślając, że całość albo system nie są tożsame z bytem, lecz co najwyżej z historią i ze światem pracy, autor *La part maudite* interesuje się właśnie tym, co leży poza systemem, a co nazywa zarazem sferą *sacrum* i „stroną wyklętą”. Po tej stronie mieści się nie tylko śmierć, ale też erotyzm, śmiech, ekstaza — różne oblicza nierozumu, niewiedzy, bezużyteczności, świętego chaosu. Ostatecznie dramat człowieka polega na tym, że jego życie rozgrywa się na pograniczu dwóch sfer, dwóch światów: świata historii lub użyteczności, dającego się ująć jako system, i wyklętego świata *sacrum*, który wymyka się wszelkim kategoriom. Tego rozdarcia można wprawdzie uniknąć, zatracając się *quasi*-mistycznie w otchłani nierozumu, lecz takie zatracenie jest równoznaczne z utratą podmiotowej tożsamości. Uderzającym rysem Bataille'owskiej wizji jest wszelako upodobanie do zatraty, a nawet przewrotne uznawanie jej za jedyną możliwą realizację pojednania podmiotu z przedmiotem, jedyne możliwe pojednanie z bytem, które nie prowadzi jednak do ustanowienia żadnej całości, ale wszelką nadzieję na całość unieważnia. Na tym między innymi polega specyfika Bataille'owskiego rozszczepienia heglizmu: kategoria pojednania, oderwana od kategorii całości, zmienia tu radykalnie sens. I odwrotnie: oderwana od kategorii pojednania, całość zamienia się w gruncie rzeczy w część, w wysepkę historycznie dokonującego się sensu na oceanie heterogenicznych i chaotycznych sił bytu.

Obraz rysowany przez ontologię Sartre'a jest pod pewnym względem podobny, a przecież przeciwstawny. Także tutaj człowiek jako byt-dla-siebie, jako (Hegłowska, a bardziej jeszcze Kojève'owska) negatywność, zostaje oderwany od bytu-w-sobie bez szans na dokonanie ontologicznej syntezy, na rekonstrukcję rozbitej, a raczej na konstrukcję nigdy nieistniejącej całości (czyli, w Sartre'owskim języku, bytu-w-sobie-dla-siebie). Sartre'a, inaczej niż Bataille'a, nie kusi jednak otchłani jako swoista alternatywa całości. Interesuje go nie to, co poza systemem, lecz to, co niejako w obrębie systemu nie pozwala mu się domknąć, a zatem stać się prawdziwie systemem. Egzystencjalizm Sartre'a stanowi studium ontologicznego rozdarcia. Inaczej mówiąc, Sartre nie pragnie wyjść poza całość (lub poza część zwaną całością), lecz skupia się na pokazaniu, dlaczego całość

— choćby rozumiana tylko jako całość historii — jest filozoficzną chimera. Skoro udziałem ludzkiej egzystencji i synonimem wolności jest negowanie bytu, cała nasza godność — nasza „autentyczność” — na tym tylko polega, by nie dać się wchłonąć przez jego pozytywność. Z tego punktu widzenia jedyne możliwe pojednanie z bytem to śmierć, ale śmierć jest tylko absurdem. Nie jest to chyba przypadek, że autor *L'Être et le Néant* dał się „nawrócić” na marksizm, wprowadzie dość szczególnie rozumiany, i stał się wzorem permanentnego kontestatora lub rewolucjonisty: bunt lub rewolucja stanowią postulat, który zdaje się bezpośrednio wyrastać z założeń Sartre'owskiej ontologii i antropologii. Przy tych założeniach całość jest nie tylko niemożliwa, ale w gruncie rzeczy również niepożądana. Negacja, przeciwstawiona całości, staje się wartością samą w sobie — oto inny przykład rozszczepienia heglizmu. Co prawda, gdyby wchodzić w szczegóły, tę ogólną tezę trzeba by zniuansować. Dla Sartre'a z *Critique de la raison dialectique*, tj. dla Sartre'a-„marksisty”, który na pewnym poziomie stał się znacznie bardziej heglowski niż w okresie *L'Être et le Néant*, pytanie o całość rozumianą jako jedność historii, jako ostateczna spójność możliwego sensu ludzkich działań, nabiera nowej aktualności. Tym razem wiele wskazuje na to, że Sartre chciałby móc udzielić na to pytanie odpowiedzi pozytywnej: jedność historii i ostateczne spełnienie ludzkich dążeń — powszechne uznanie wolności i zapanowanie nad przypadkowością bytu — stają się dla niego perspektywą filozoficznie atrakcyjną. Ale z naszego punktu widzenia podstawowy jest fakt, iż ostatecznie takiej odpowiedzi filozof nie udziela, nie tylko w tym banalnym sensie, że pozostawia dzieło niedokończonym, ale przede wszystkim dlatego, że jego konkretne analizy historycznych alienacji i „dewiacji” najwyraźniej przeczą nadziei na ostateczny sens. Chciałoby się powiedzieć, że Sartre-egzystencjalista nie pozwala Sartre'owi-marksistcie na optymizm. Albowiem zgodnie z Sartre'owskimi założeniami ontologicznymi alienacja i konflikt z bytem są stanem nieuchronnym i nie dającym się przezwyciężyć. Pojednanie, nawet na gruncie samej tylko historii, to w najlepszym wypadku idea regulatywna, a w gruncie rzeczy *focus imaginarius*. Dlatego Sartre przeciwstawił pojęciu całości lub totalności pojęcia „totalizacji bez totalności” i „totalności zdetotalizowanej”. Słowem, w świetle jego filozofii — na wszystkich jej etapach — zarówno ludzka jednostka, jak wszelka wspólnota i historia oraz ich związek z naturą lub bytem-w-sobie nigdy nie tworzą systemu, lecz strukturę nieuchronnie rozbitą i w tym sensie zawsze otwartą, zawsze niedokończoną.

Pod pewnymi względami podobnie, pod innymi zupełnie inaczej wypowiada się na temat możliwej całości — całości bytu i całości sensu — Merleau-Ponty. Mówiąc w uproszczeniu, zaczął on od tego, na czym Sartre skończył, tj. od pragnienia wiary w całość lub jedność historii pojmowanej w duchu nieortodoksyjnego marksizmu. Właśnie takie pragnienie wiary — raczej niż szczerą wiarą — przyświeca książce z 1946 roku, *Humanisme et Terreur*, skłaniając autora do kontrowersyjnych prób usprawiedliwienia stalinowskiego terrorku w imię realnego humanizmu. Ale już w tej książce Merleau-Ponty po wielokroć odżegnuje się od

dogmatyzmu, który „twardym” marksistom kazał uznawać istnienie rzekomo dialektycznych praw rządzących historią i prowadzących ją do szczęśliwego finału. Oczywiście dla Merleau-Ponty’ego żadne takie prawa nie istnieją. Dialektyka nie działa za naszymi plecami, lecz opisuje złożone interakcje między ludźmi oraz między człowiekiem i resztą bytu. Te interakcje zakładają jednoczesną wspólnotę i konflikt, tożsamość i różnicę. O tym, czy zwycięży element wspólnoty czy konfliktu, decydują ludzie, chociaż ich wybory zawsze ogranicza historyczny kontekst i — co dla Merleau-Ponty’ego jest faktem metafizycznie podstawowym — nieusuwalna przypadkowość. W świetlaną przyszłość rysowaną przez komunizm można wprawdzie wierzyć, ale musi to być wiara krytyczna, wrażliwa na fakty i gotowa do rewizji własnych przesłanek. Według autora *Humanisme et Terreur* marksizm tym właśnie różni się od heglizmu, że, nie będąc idealizmem, nie uznaje metafizycznych gwarancji dla realizacji swoich postulatów. Nic dziwnego, że tak niedogmatycznie rozumiany marksizm rychło dokonuje w myśli Merleau-Ponty’ego swoistego samoprzełamania, prowadząc filozofa — poczynając od *Les aventures de la dialectique* — na pozycje demokratycznego liberalizmu. Za ewolucją polityczną kryje się jednak istotniejsza z naszego punktu widzenia ewolucja filozoficzna. Nie dostrzegając w historii dostatecznej ilości znaków pozwalających wierzyć w możliwość jej dokonania się jako sensownej całości, Merleau-Ponty zdaje się zwracać swoją tęsknotę za jednością w stronę prehistorycznego, „nieoswojonego” bytu. Rozważania zawarte w *Le visible et l’invisible*, a po części już w *Fenomenologii percepcji*, dotyczą niejasnego obszaru, uznanego za fenomenologicznie i metafizycznie pierwotny, na którym podmiot dopiero się wyłania, pozostając w intymnej więzi z resztą bytu. Ów byt, w odróżnieniu od Sartre’owskiego bytu-w-sobie, bynajmniej nie przeciwstawia się człowiekowi, ale się przez niego ujawnia i rozwija. Filozof nazywa go ostatecznie „intercielesnością” i „splotem”. Czy jest to obszar heglowskiego pojednania? Przy wystarczająco liberalnym rozumieniu tego pojęcia pewnie można by tak powiedzieć. Dziwne to jednak pojednanie, które nie rysuje się jako cel działań, a tylko jako źródło, w gruncie rzeczy zawsze już utracone. Odsłania się ono tylko przed filozoficzną refleksją, która cofa się w głąb tego, co niewypowiedziane i w gruncie rzeczy niewypowiadalne. Swoisty mistycyzm zbliża Merleau-Ponty’ego raczej do Bataille’a niż do Hegla, choć tonacja jest tu zupełnie inna niż w *Doświadczeniu wewnętrznym*. W każdym razie także i tutaj nie może być mowy o całości. Byt jako splot podlega wprawdzie swoistej dialektyce widzialnego-niewidzialnego, jednak ta dialektyka — a raczej, jak chce Merleau-Ponty, hiperdialektyka — nie zakłada i nie prowadzi do żadnej (ostatecznej) syntezy. Co więcej, sam jej „mechanizm” dość istotnie różni się od mechanizmu opisanego przez Hegla. Chociaż bowiem widzialne rozbłyśkuje tylko na gruncie niewidzialnego, nie jest jego antytezą lub negacją, a tylko jego zawsze częściowym (samo)ujawnieniem. W przeciwieństwie do Sartre’a, Merleau-Ponty, zwłaszcza w swojej późniejszej twórczości, zdecydowanie dystansuje się od pojęcia negacji. Dialektyka w jego rozumieniu to przede wszyst-

kim ruch skomplikowanego wzajemnego przenikania się „momentów”, które ani się sobie nie przeciwstawiają, ani się nie dopełniają w ramach nadrzędnej jedności. W tej perspektywie traci sens idea pojednania jako „pojednania przeciwieństw”. Tak oto Merleau-Ponty — nie pragnąc wyjść poza całość, jak Bataille, i nie delektując się z masochistyczną przyjemnością jej nieusuwalnym pęknięciem, jak Sartre — dokonuje najdalej idącej transformacji heglizmu. Jej istotą jest reinterpretacja dialektyki, która odrzuca zarówno kategorię całości, jak i kategorię negacji.

Na tym tle strukturalistyczna krytyka Hegla — pośrednio obecna u Lévi-Straussa, a wprost przeprowadzona zwłaszcza przez Althussera i Foucaulta — wyróżnia się przede wszystkim swoim antyhistoryzmem i „antyzmianizmem”. Uderzająca jest przy tym charakterystyczna różnica, jaka dzieli zakładaną tu wizję heglizmu od wizji przyjmowanej w krytyce egzystencjalnej. Te aspekty systemu Hegla — nazwijmy je umownie idealistycznym immanentyzmem, redukcjonizmem, teleologizmem i totalizmem — które w ujęciu egzystencjalistów kolidują z autentyczną filozofią podmiotu lub egzystencji, w świetle krytyki strukturalistycznej okazują się, przeciwnie, ścisłym korelatem „humanizmu”, czyli myślenia o bycie i historii w kategoriach podmiotowych. Wedle Hegla i jego spadkobierców, powiadają strukturaliści, za istotę człowieka uznawano wolność, z reguły utożsamianą z negatywnością lub negacją. Koncepcja historii jako możliwej całości byłaby w gruncie rzeczy pochodną takiej koncepcji człowieka: wolny i sensotwórczy podmiot poprzez serię negacji uczłowiecza przyrodę, tworząc historię jako swoje właściwe „u siebie”. Rzekoma dialektyczna logika dziejów nie jest w istocie niczym innym, jak logiką teleologicznych intencji, nawet jeżeli przypisuje się je ponadjednostkowej idei czy duchowi. Jednakże, twierdzą strukturaliści, człowiek nie jest wolny, jego świadome intencje nie tworzą historii, są raczej rodzajem epifenomenu i właśnie dlatego historia ani nie tworzy sensownej całości, ani nie podlega mechanizmowi negacji.

Struktury w „klasycznym” sensie Lévi-Straussa wyznaczają wprawdzie — przynajmniej w intencji autora — pewną jedność bytu, ale jest to jedność czysto formalna i całkowicie ahistoryczna. Co do historii, autor *Myśli nieoswojonej* jako jeden z pierwszych piętnuje europocentryzm obecny w jej dotychczasowym, w szczególności Heglowskim pojmowaniu. Tymczasem historii jest wiele, mniej lub bardziej „gorących”, mniej lub bardziej „zimnych”; istnieją nawet społeczeństwa na tyle statyczne, że wydają się pozbawione historii, a w istocie nadają jej nowy, nieheglowski sens. Jakakolwiek synteza rozmaitych historii lokalnych jest zarazem niemożliwa i niepożądana, mogłaby bowiem oznaczać tylko triumf zachodniego kolonializmu, czyli pogardę dla inności. Skądinąd żadna historia nie jest areną projektów, lecz polem złożonych uwarunkowań strukturalnych, którym nie przyświeca ani subiektywny, ani obiektywny czy absolutny sens.

Idea historii pozbawionej wewnętrznego sensu, niezależnej od ludzkich projektów, a przy tym mnogiej, wielopłaszczyznowej i nieciągłej (tj. podzielnej na wiele „przekrojów poprzecznych”, których następowanie po sobie nie ma nic wspólne-

go z dialektyczną logiką negacji i negacji negacji) zostanie zradykalizowana przez Althussera i doprowadzona do postaci skrajnej przez Michela Foucault. U obu autorów rozbicie i pluralizacja dotyczą już nie tylko historii w ogóle, ale dziejów samego Zachodu (które zresztą europocentryczna filozofia utożsamiała z historią globalną). Althusser, w ramach swojej karkołomnej reinterpretacji marksizmu, zgodnie z którą Marks miałby dokonać w stosunku do Hegla prawdziwego „cięcia epistemologicznego”, tj. skokowego przejścia od ideologii do nauki, odrzuca szereg kategorii uznawanych za kluczowe dla Heglowskiej dialektyki: celowość, negacja, alienacja, przeciwieństwo, a nade wszystko jedność i całość, związane z pojęciem metafizycznego źródła, w którym sens i mechanizm historii byłyby już zawarte. Do pewnego stopnia krytyka ta, nieświadomie, a nawet wbrew sobie, powtarza zarzuty formułowane przeciwko Heglowskiemu systemowi już przez Merleau-Ponty’ego, a nawet Sartre’a. Różnica — pokrywająca się ostatecznie z różnicą między „humanizmem” i „antyhumanizmem” — dotyczy zwłaszcza stosunku do pojęcia alienacji. O ile dla Sartre’a jedność historii jest niemożliwa właśnie za sprawą nieuchronnej alienacji, o tyle dla Althussera, przeciwnie, ta antropologiczna kategoria sama jest głęboko uwikłana w totalizujące myślenie metafizyczne lub ideologiczne. Mówić o alienacji może wszak tylko ktoś, kto zakłada jej przeciwieństwo, czyli stan harmonijnej jedności, a skądinąd tylko ktoś, kto zakłada istnienie podmiotu, który może, a przynajmniej powinien móc „powrócić do siebie”. Tymczasem podmiot, a raczej rzekomy podmiot nie ma żadnego „u siebie”, historia zaś — będąc „procesem bez podmiotu” — stanowi tylko serię oddziaływań i przesunięć między lokalnymi determinacjami strukturalnymi.

Antyheglizm Foucaulta przybiera różne kształty zależnie od okresu i konkretnego dzieła. W *Historii szaleństwa w dobie klasycyzmu* przejawia się w sposób nie mający jeszcze wiele wspólnego ze strukturalizmem, przede wszystkim jako odrzucenie idei uniwersalnego lub absolutnego rozumu, który ostatecznie miałby wszystko przeświećlać i wszystko wchłaniać. W „romantycznym” ujęciu Foucaulta rozum jest efektem wykluczenia nierozumu i jako taki zakłada nieredukowalne pęknięcie pierwotne. Koncepcja ta ma wiele wspólnego z myślą Bataille’a, którego Foucault bardzo sobie cenił: szaleństwo leży poza historią i poza możliwym systemem. Z tego też powodu krążące po *Szaleństwie...* widmo Hegla jest stosunkowo bardzo bliskie widmu egzystencjalistycznemu: całość zostaje tu odrzucona jako rodzaj ograniczenia i ucisku. Kiedy, poczynając od *Les mots et les choses*, Foucault przejmuje podstawowe tezy strukturalizmu (co prawda poddając je zarazem dość swobodnej i daleko idącej reinterpretacji), jego krytyka Hegla staje się zarazem bardziej radykalna i inaczej ukierunkowana. Bardziej radykalna w tym sensie, że Foucault nadaje coraz szerszy zasięg idei pęknięcia lub zerwania: chodzi już nie tylko, i nie przede wszystkim, o nieusuwalny rozdział między rozumem i nierozumem, ale też o zerwania między rozmaitymi epokami lub *episteme*, a ostatecznie między niezliczonymi seriami zjawisk (dyskursów i praktyk), jakie można wyodrębnić w dowolnym momencie historycznym. Chciałoby

się powiedzieć, że zerwanie lub pęknięcie — które u „pierwszego” Foucaulta było, podobnie jak u Sartre’a, jakby podstawowym wydarzeniem ontologicznym, dzielącym byt na dwie rozchodzące się strony — w kolejnych jego dziełach staje się zjawiskiem zarazem bardziej banalnym i bardziej skomplikowanym: zamiast wizji świata rozpołowionego przedstawia nam się świat poszatowany, pocięty w wielu kierunkach na mnóstwo nieredukowalnych elementów. Od dualizmu przechodzimy do pluralizmu, od rozdarcia — do rozproszenia. Natomiast inne ukie-runkowanie tej krytyki polega w szczególności na tym, że idea całości jest teraz odrzucana nie w imię wykluczonych, lecz w imię wiedzy, która wyzwoliła się od humanistycznych przesądów. Ten nowy Foucaultowski antyheglizm wyraża się bodaj najpełniej w *Archeologii wiedzy*. Rysowana tu wizja historii jako wielopłaszczyznowej struktury (jeśli można jeszcze użyć tego terminu) lub gmatwani-ny bezosobowych dyskursów, współlistniejących ze sobą i następujących po sobie w sposób absolutnie nieciągły, to znaczy poprzez szereg zerwań, uskoków i zu-pelnie niedialektycznych transformacji, chce być radykalną alternatywą — ale nie dialektycznym przeciwieństwem! — wizji Hegłowskiej.

W porównaniu z krytyką heglizmu, przeprowadzoną z jednej strony przez egzystencjalistów, zwłaszcza zaś przez Merleau-Ponty’ego, z drugiej strony przez strukturalistów, w tym przede wszystkim przez „drugiego” Foucaulta, my-śliciele obejmowani (mniejsza o to, na ile słusznie i zgodnie z ich intencjami) mia-nem „postmodernistów” — Deleuze, Derrida, Lyotard — w gruncie rzeczy nie wnio-są już, w ramach swojego „uogólnionego antyheglizmu”, wiele nowego. Na swój sposób łączą krytykę egzystencjalną, akcentującą redukcjonistyczny i opre-sywny charakter idei całości, z krytyką strukturalistyczną — a skądinąd Heideg-gerowską — która wiązała tę ideę z metafizyką podmiotu. Kompilacja, a zara-zem dalsza radykalizacja argumentów różnej proveniencji nie stanowi tu proble-mu, skoro wszystkie one pozwalają podbudować generalną tezę o nieredukowal-ności różnicy. „Postmoderniści” pójdą co prawda o krok dalej, decydujący o ich oryginalności: nie chodzi już o samą nieredukowalność różnicy, ale o jej pierw-szeństwo, o jej bezwzględny prymat nad tożsamością. Modelowe są pod tym względem wywody Deleuze’a z książki *Różnica i powtórzenie*: w ich świetle wszelka tożsamość jest tylko „powierzchnowym efektem” różnicy, a „filozofie toż-samości” — w tym oczywiście system Hegla — wyrastają z *sui generis* transc-ndentalnego złudzenia. Tożsamość zwana dialektyczną, czyli jedność tożsa-mości i różnicy, nie stanowi przy tym nic innego, jak bardziej wyrafinowany i dlatego szczególnie niebezpieczny przypadek zwykłej tożsamości. Deleuze w sposób sys-tematyczny atakuje też związek między kategoriami całości i negacji: negacja jest zależna od tego, co neguje i ostatecznie stanowi tylko moment wewnętrznego ruchu tożsamości. Tak samo rozumuje Derrida, krytykując Hegłowską kategorię zniesienia (*Aufhebung*): skoro zniesienie jest zarazem zachowaniem, i to zacho-waniem tego, co istotne, służy triumfowi tożsamości, zwycięstwu redukcjonis-tycznego systemu. Choć łączne odrzucanie kategorii całości i negacji nie jest sa-

mo przez się nowością, wypada odnotować istotną różnicę między koncepcjami „filozofów różnicy” a myślą Merleau-Ponty’ego: ten ostatni krytykował pojęcie negacji — raczej zresztą Sartre’owskie niż Hegłowskie — nie jako funkcję pojęcia całości, ale jako przeszkodę (na równi z pojęciem całości) w ujmowaniu faktycznej złożoności związków między momentami czy aspektami bytu. Merleau-Ponty’ego interesowały właśnie te związki, wzajemne zależności, współprzenikanie się. Tymczasem „filozofowie różnicy” kładą nacisk na heterogeniczność, na brak związków, na inność. Dlatego pojęcie negacji odrzucają jako synonim lub parasynonim pojęcia mediacji, to ostatnie zaś jako synonim lub parasynonim pojęcia całości.

Oczywiście także i w tym nurcie — nigdy zresztą nie pretendującym do intelektualnej jednolitości, przeciwnie — różnice stanowisk bywają znaczne. Sformułowana przez Lyotarda filozofia konfliktu lub poróżnienia (*le différend*) przypomina „nomadologię” Deleuze’a albo „gramatologię” Derridy tylko na ogólnym poziomie jako zdecydowane opowiedzenie się za wielością przeciwko jedności. Jednak struktura owej postulowanej wielości ma w każdym wypadku inny charakter. W gruncie rzeczy z interesującego nas punktu widzenia myśl Lyotarda jest najbliższa koncepcjom „drugiego” Foucaulta: w miejsce całości zakłada serię nieredukowalnych zerwań między elementami dyskursu. Lyotard w o wiele większym stopniu niż Foucault podkreśla jednak antagonistyczny charakter różnicy: każdy rodzaj dyskursu i każdy jego element rywalizują z innymi o miejsce w szeregu zdań. Głównym hasłem tej filozofii jest więc konflikt bez możliwej mediacji. Na tym poziomie przypomina ona mimowolnie myśl wczesnego Sartre’a, choć zostaje sformułowana w zdecydowanie innym, „antyhumanistycznym” języku i dokonuje niebywałego rozszerzenia idei konfliktu. W każdym razie, chociaż różnica nie jest tu nazywana negacją, ma ona charakter aktywnego poróżnienia. Natomiast w myśli Deleuze’a i Derridy różnica zostaje związana z powtórzeniem i jako taka nie ma — w każdym razie mieć nie musi — charakteru konfliktowego.

Zgodnie z wizją Deleuze’a, pierwotne różnice czy różniczki współlistnieją wirtualnie lub idealnie w stanie „zwinięcia” i dopiero aktualizując się, rozwijając się na płaszczyźnie empirycznej, zaczynają się rozchodzić. Proponowana przez autora *Różnicy i powtórzenia* ontologia nie ma więc nic wspólnego z Sartre’owskim studium rozdarcia i przypomina raczej ontologię Hegłowską — której chce być niedialektycznym odwróceniem — swoistym immanentyzmem, jeśli nie wręcz monizmem. Jest to jednak osobliwy monizm rozproszenia i gry: jedność bytu ma być ostatecznie jednością „Chaosmosu”. Różnicujące, swobodne, niekończące się powtórzenie zamiast przeciwieństwa i jedności przeciwieństw — oto odpowiedź Deleuze’a na widma negacji i całości.

Filozofia różnicy w wersji Derridy jest pod wieloma względami podobna. Autor *Ecriture et différence* z nie mniejszym niż Deleuze zacięciem krytykuje ideę przeciwieństwa (na przykład przeciwieństwa mowy i pisma, oryginału i kopii, początku i tego, co zapoczątkowywane), proponując w zamian pojęcie różni

i serię jego bliskoznaczników: ślad, archipismo, suplement itd. Różnia (*la différence*) jest jakby zasadą powstawania różnic, a zarazem czymś w rodzaju zasady nierozstrzygalności między z pozoru przeciwnymi jakościami: oryginałem i kopią, obecnością i nieobecnością itd. Jako taka, Derridiańska różnia wydaje się, przynajmniej na pewnym poziomie, swoistą wersją Heglowskiej jedności przeciwności, w ramach której przeciwności okazują się nieodróżnialne. Jednak w opozycji do Hegla Derrida widzi w tej „jedności przeciwności” — w tej nierozstrzygalności — kres możliwej spekulacji filozoficznej, kres systemu. System jest niemożliwy właśnie dlatego, że wszelka tożsamość — także jego własna — nieuchronnie zakłada i wytwarza swoją różnicę, nieuchronnie staje się własną różnicą. W tym sensie w ramach „jedności” prymat przysługuje ostatecznie różnicy. Taki wydaje się ostateczny sens rozważań zawartych w *Glas*.

Wspomnijmy na koniec o filozofii Lévinasa. Choć ze względu na swój radykalnie etyczny charakter jest ona trudna do zaklasyfikowania na mapie współczesnej filozofii francuskiej, wykazuje sporo pokrewieństw z „filozofią różnicy”. Nieprzypadkiem znalazła żywy oddźwięk w myśli zarówno Derridy, jak Lyotarda. Z „postmodernistami” łączy ją w szczególności teza o prymacie inności, czyli radykalnej różnicy, nad tożsamością. Podobnie jak Derrida, Deleuze i Lyotard, Lévinas widzi w dialektyce narzędzie służące triumfowi całości, której przeciwstawia nieskończoność: nieskończoność Boga, urzeczywistniającą się w doświadczeniu jako nieskończona różnica i nieskończona wyższość innego człowieka, który mnie wzywa i za którego jestem absolutnie odpowiedzialny. Podobnie jak „postmoderniści”, Lévinas uważa Heglowski system za spełnienie całej zachodniej metafizyki ze wszystkimi jej „totalitarnymi” grzechami, które wiąże z przywiązaniem do „egologizmu”, czyli do koncepcji podmiotu jako zdobywcy i twórcy sensów, oraz do historyzmu. Tej tradycji przeciwstawia ideę podmiotu fundamentalnie biernego i zależnego, stojącego się sobą tylko o tyle, o ile oddaje się Innemu, oraz ideę eschatologicznej sprawiedliwości ponad historią. Jednak radykalne przeciwstawienie Tego Samego i Innego, całości i nieskończoności, historii, a nawet samego bytu i transcendencji Dobra nadaje myśli Lévinasa charakter dualistyczny. Ten swoisty dualizm jest oczywiście antyheglowski, ale jest również „antypostmodernistyczny”, stawiając myśl autora na antypodach filozofii gry i nierozstrzygalności. Na swój sposób Lévinas powraca do krytyki systemu w duchu Bataille’a: całość, poza którą pragnie wyjść, nie tylko traktuje poważnie, ale ją wręcz demonizuje, zamiast — w duchu postmodernistycznym — zdekonstruować i unieważnić samo jej pojęcie.

Podsumujmy. Antyheglowska krucjata objęła we współczesnej myśli francuskiej szerokie i nader zróżnicowane kręgi. Najogólniejszy sens wszelkich krytyk jest zawsze taki sam: system Hegla trzeba odrzucić przede wszystkim jako system, to znaczy jako myślenie całości. Jednak powody, a także konkretne *modi* tego odrzucenia bywają bardzo odmienne. Chociaż wszyscy mają za złe Heglowi jego „totalizm”, różnie, a nawet przeciwnie pojmują jego źródła i przejawy:

dla jednych system oznacza redukcję różnicy, jaką jest jednostkowa egzystencja, dla innych, przeciwnie, wyrasta właśnie z bezprawnego przeniesienia na całą rzeczywistość struktury podmiotu, dla jeszcze innych (Lévinas) wiąże się nade wszystko z pogardą dla transcendencji Innego. Jedni zarzucają Heglowi jego „panlogizm” i niedostatek subiektywizmu, inni — pseudologizm i wybujały subiektywizm. Z drugiej strony, jedni (Kojève, Sartre) przeciwstawiają całości negację, inni starają się wykazać ścisły związek między tymi pojęciami. Nade wszystko zaś różnie pojmuje się alternatywę dla całości: od dualistycznego rozdarcia poprzez wielość pęknięć i nieciągłych przesunięć po dwuznaczność „różni” i nierozstrzygalność. Krytyka systemu przyjmuje też, zależnie od krytykującego myśliciela, charakter bardziej ontologiczny, bardziej epistemologiczny i metodologiczny lub bardziej etyczny: całość jest odrzucana jako niemożliwa ontologicznie, jako nieosiągalna albo złudna poznawczo i jako groźna moralnie.

Ile warta jest tego rodzaju krytyka? Tak postawione pytanie ma oczywiście tylko względny sens, skoro w rzeczywistości krytyk jest wiele, a każda z nich zakłada nie tylko inną wizję heglizmu, ale też inny stopień faktycznej znajomości dzieła Hegla. Mimo to można zaryzykować tezę, że wszystkim wspólne są pewne upraszczające *a priori*: Hegłowska całość jest tu rozumiana jako synonim zamkniętej jedni, a zarazem pełnej obecności sensu; negacja jako bądź wykluczenie, bądź narzędzie całości; pojednanie jako redukcja różnicy; Hegłowski podmiot jako samoistna i samowystarczalna substancja. Pytanie brzmi, czy istotnie taką całość, taką negację, takie pojednanie, taki podmiot itp. Hegel miał kiedykolwiek na myśli. I czy zatem system w sensie Hegłowskim, to znaczy dialektyka, rzeczywiście oznacza „totalitarne” zamknięcie?

Gdyby jednak obecność Hegla we współczesnej myśli francuskiej miała charakter czysto negatywny, tj. tylko jako krytyka i to krytyka tendencyjna, problem byłby zbyt prosty, aby być ciekawym, a tytuł tego artykułu nie musiałby być tak wieloznaczny. Interesujące w naszym problemie jest wszelako to, że krytyka, także powierzchowna i stronnicza, rzuca zarazem, choćby bezwiednie, nowe światło na swój przedmiot. W istocie widma Hegla są we współczesnej myśli francuskiej obecne na dwa podstawowe sposoby: jako upiory w rodzaju zamkniętej całości oraz jako cała paleta o wiele bardziej złożonych sensów, jakie można by nadać Hegłowskim kategoriom. Właśnie krytykując to, co uważają za istotę heglizmu i proponując alternatywne koncepcje, myśliciele od Sartre’a po Derridę odkrywają może tylko pewne możliwości ukryte w samym heglizmie. Czy na przykład Sartre’owskie „studium rozdarcia” nie jest w istocie wariacją na wybitnie Hegłowski temat świadomości nieszczęśliwej? Przeciwwstawiając, wbrew Heglowi, negację i całość, Sartre dokonał gwałtu na sensach, jakie tym pojęciom chciał ostatecznie nadać sam Hegel, szukający wyjścia poza świadomość rozdartą. Czy nie wynika stąd, że Hegłowska negacja i Hegłowska całość pozostają ze sobą w związku nieporównanie bardziej skomplikowanym, niż wydawało się Sartre’owi? Czy, z drugiej strony, krytyka pojęcia negacji w wydaniu strukturalistów i „postmodernis-

tów”, niemal utożsamiająca negację z całością, nie dopuszcza się podobnego gwałtu, skoro zupełnie pomija Hegłowski problem rozdarcia? Czy w sumie każdy z tych przeciwstawnych rodzajów krytyki, a zwłaszcza ich konfrontacja, nie skłania do ponownego przemyślenia pojęcia negacji, które wcale przecież nie musi oznaczać ani odwrotnego biegu całości, ani jej narzędzia, ani pogardy dla „swobodnych” różnic? Czy także krytyka pojęcia całości — a w istocie jego karykatury — nie pozwala sformułować i odkryć u samego Hegla zgola nietotalitarnej koncepcji systemu? I czy skoro jedni zarzucają Hegłowi niedostatek, drudzy zaś nadmiar subiektywizmu, nie wynika stąd przypadkiem, że Hegłowska koncepcja podmiotu nie jest wcale tak prosta, jak chcieliby jej niejednomysłni, ale jednakowo stronnicy adwersarze? Nie jest to wszak wcale koncepcja podmiotowości zamkniętej i samowystarczającej. I może nawet Lévinasowska teza o prymacie Innego nie jest zupełnie obca Hegłowi.

Pytań tego rodzaju można by zadać jeszcze wiele. Nie miejsce tu, by je mnożyć. Nie chcę też na nie odpowiadać. Dość powiedzieć, że po okresie dość jednołośnego antyheglizmu przyszedł chyba czas, jeśli nie na obronę Hegla, w każdym razie na bardziej zniuansowaną refleksję o jego filozofii. Ta refleksja doszła już zresztą do głosu w samej Francji — na przykład w zbiorowym tomie *Hegel aujourd'hui* albo w bardzo interesującej pracy G. Jarczyk i J. Labarrière'a *De Kojève à Hegel*, której autorzy przeciwstawiają się różnym „klasycznym” uproszczeniom w lekturze Hegla i proponują odczytanie jego systemu jako systemu otwartego. Nie chodzi zresztą o to, by do Hegla powracać, odrzucając pomysły jego współczesnych krytyków, ani by dokonywać kolejnej jedynie słusznej interpretacji jego dzieła. Hegel jest wieloznaczny, jego widma tworzą szerokie spektrum. Chodzi o to, by z tych widm korzystać, by — jak skądinąd mówi Derrida — żywić się nimi i wybierać spośród nich te, które służą rozumieniu dzisiejszego świata, zamiast postrzegać Hegłowską spuściznę wyłącznie jako upiora. Wiele wskazuje na to, że francuscy krytycy Hegla w gruncie rzeczy byli i są bardziej heglowscy, niż sądzą. W każdym razie ich własne koncepcje, w zamierzeniu antyheglowskie, pozwalają retrospektywnie dostrzec ukryte możliwości samego heglizmu. Odczytanie filozofii Hegla poprzez jej krytyczne odrośla, jej reinterpretacja przez siatkę nowych pojęć i problemów — to kolejne możliwe i pożądane stadium w krążeniu jego widm. Tak czy owak, skomplikowana wędrówka Hegłowskich cieni ma jeszcze długą przyszłość.

Podstawowa bibliografia:

1. Louis Althusser, *Pour Marx*, Maspero, Paris 1965.
2. Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, Gallimard, Paris 1943 (*Doświadczenie wewnętrzne*, przeł. O. Hedemann, KR, Warszawa 1998); *La part maudite*, w: *Oeuvres complètes*, t. 7, Gallimard, Paris 1976.

3. Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, PUF, Paris 1968 (*Różnica i powtórzenie*, przeł. K. Matuszewski i B. Banasiak, KR, Warszawa 1998).
4. Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, Galilée, Paris 1993; *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris 1967; *De la grammatologie*, Minuit, Paris 1967 (*O gramatologii*, przeł. B. Banasiak, KR, Warszawa 1999); *Glas. Que reste-t-il du savoir absolu?*, Galilée, Paris 1974.
5. Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, [wydanie drugie, zmodyfikowane] Gallimard, Paris 1972 (*Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, przeł. H. Kęszycska, PIW, Warszawa 1987); *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Paris 1966; *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris 1969 (*Archeologia wiedzy*, przeł. A. Siemek, PIW, Warszawa 1977).
6. Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris 1947 (*Wstęp do wykładów o Heglu*, przeł. S. F. Nowicki, Aletheia, Warszawa 1999).
7. Gwendoline Jarczyk, Pierre-Jean Labarrière, *De Kojève à Hegel. 150 ans de pensée hégélienne en France*, Albin Michel, Paris 1996.
8. Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye 1961 (*Całość i Nieskończoność. Esej o zewnętrżności*, przeł. M. Kowalska, PWN, Warszawa 1998); *Autrement qu'être ou au delà de l'essence*, La Haye 1978.
9. Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris 1962 (*Myśl nieoswojona*, przeł. A. Zajączkowski, Warszawa 1969); *Anthropologie structurale I*, Paris 1958 (*Antropologia strukturalna*, przeł. K. Pomian, Warszawa 1970); *Anthropologie structurale II*, Plon, Paris 1973.
10. Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne*, Minuit, Paris 1979 (*Kondycja ponowoczesna*, przeł. M. Kowalska i J. Migasiński, Aletheia, Warszawa 1997); *Le Différend*, Minuit, Paris 1983.
11. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945 (*Fenomenologia percepcji*, fragmenty, przeł. J. Migasiński i P. Stefańczyk, IFiS PAN, Warszawa 1993); *Humanisme et terreur*, Gallimard, Paris 1946; *Les aventures de la dialectique*, Gallimard, Paris 1955; *Le Visible et l'Invisible*, Gallimard, Paris 1979 (*Widzialne i niewidzialne*, tłum. Różni, red. J. Migasiński, Aletheia, Warszawa 1996).
12. Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant*, Gallimard, Paris 1943; *Critique de la raison dialectique*, t. 1, Gallimard, Paris 1960, t. 2, Gallimard, Paris 1985.

The French phantoms of Hegel. (An Outline of the problem)

The author draws a mental map on which she charts the itineraries of some of the Hegelian concepts in the French philosophy. She focuses on completeness and negation, and shows how various French authors coped with these categories. She refers to Bataille, Sartre, Merleau-Ponty, Althusser, Foucault, De-

leuze, Derrida, Lyotard and Lévinas. She is particularly attracted by the linguistic implications for philosophy of such terms as „specter”, „spectrum” or „speck”, which all seem to evoke related connotations in the French language. Thus phantoms of Hegel’s philosophy can appear in an emotional disguise as specters, in a neutral sense as specks or traces, and in a physical sense as a spectrum or a gamut of possibilities. When these three meanings are superposed on Hegel’s philosophy, it is transformed into a multifaceted thought that seems to have dominated in the French philosophy. Although a literal interpretation of such Hegelian transformations can lead to a caricature of Hegel’s own philosophy, it also serves as a proof that Hegel’s philosophy has a rich hidden potential that is revealed in such a treatment.