

Cnota omylności. O miejscu intelektualisty w kulturze

«The necessity of fallibility. A role of intellectuals in the cultural dynamics»

by Ewa Łukaszyk

Source:

Anthropos? (Anthropos?), issue: 18-19 / 2012, pages: 48-58, on www.ceeol.com.

The following ad supports maintaining our C.E.E.O.L. service

eBooks on Central, East and Southeast Europe



**Minorități etnoculturale.
Mărturii documentare.
Evreii din România. 1945-1965**
**Ethnocultural Minorities. Documents.
The Jews of Romania. 1945-1965**
By **Andreea Andreescu, Lucian Năstasă,
Andrea Varga**

Centrul de Resurse pt Diversitate
Etnoculturală, Cluj, 2003 (in Romanian)

The book contains 256 so far unpublished documents, collected from different archives in Romania and abroad, from the end of WW II – with issues related to the acceptance of the Jews returning from concentration camps in Poland – to the death of communist leader Gh. Gheorghiu-Dej.

more on:

www.dibido.eu

Cnota omylności. O miejscu intelektualisty w kulturze

Po co intelektualista? Padają różne odpowiedzi na to pytanie, odzwierciedlające różne oczekiwania wobec tej postaci. Często mianowicie oczekuje się od intelektualisty rozwiązań, jasnych odpowiedzi. Zwłaszcza w Stanach Zjednoczonych daje się często odczuć zapotrzebowanie na futurystę, intelektualistę wyrocznię, zdolnego przepowiedzieć przyszły rozwój wypadków. W latach 70. i 80. ubiegłego stulecia taką funkcję pełnił z wielkim powodzeniem Alvin Toffler. Jednak wzrastające tempo zmian i coraz większa nieprzewidywalność świata sprawiła, że podobnej roli niepodobna już dziś wypełnić. Stąd też liczne głosy wyrażające rozczarowanie omylnością intelektualistów, lub tym, co się za tę omylność bierze. Dobrym przykładem tego tonu rozczarowania i wynikającego z niego sceptycyzmu mogłaby być książka Marka Lilli, *Lekkomyślny umysł*.

W 2001 roku Lilla, w nawiązaniu do eseju Miłosza sprzed blisko półwiecza, przedstawił sylwetki ośmiorga spośród wielkich intelektualistów XX wieku, którzy wdali się w niefortunne jego zdaniem flirty i mariaże z polityką. Pod znakiem lekkomyślności znalazł się nie tylko Heidegger, ale i Hannah Arendt, nie tylko Kojeve, ale też Foucault i Derrida. Co więcej, w przedmowie do książki autor zapewnia, że zjawisko ma charakter powszechny, a na jej bohaterów "można by wybrać dowolną liczę dwudziestowiecznych europejskich myślicieli"^[1]. Czytając Lillę, można odnieść wrażenie, że myślenie niemal zrównało się z lekkomyślnością, przynajmniej wówczas, gdy próbuje się z niego zrobić jakikolwiek użytek na planie życia zbiorowego. Już sam platoński pomysł ustanowienia rządów królów-filozofów uznaje Lilla krótko mówiąc za "szalony"^[2]. Nic więc dziwnego, że cały dalszy wywód jest niczym innym, jak wyrazem głębokiego rozczarowania intelektualistami. Lilla widzi w nich albo aktywnych przedstawicieli "filotyranii", albo w najlepszym przypadku ludzi oderwanych od rzeczywistości, słabo orientujących się w świecie, którego sprawy usiłują roztrząsać. Koniec końców, dochodzi do wniosku, że "ktokolwiek weźmie na siebie ciężar napisania uczciwej intelektualnej historii dwudziestowiecznej Europy, będzie musiał mieć żelazne nerwy", a być może także mocny żołądek, by "przezwyciężyć swój niesmak"^[3].

Lilla gotów jest natrząsać się ze wszystkich, którzy ośmielali się zaprzeczać klarownym obrazom rzeczywistości, kreślonym przez fakty, które "były oczywiste dla każdego, kto czytał gazety i miał poczucie moralnej miary"^[4]. Po cóż doszukiwać się we wszystkim drugiego dna, wybielać to, o czym wiadomo, że jest czarne i uporczywie zaciemniać to, co wszyscy widzą jako białe, wybierać się wiecznie do jakiejś Moskwy z biletem powrotnym w kieszeni?^[5] Wydaje się jednak, że nakreślony w *Lekkomyślnym umyśle* czarny obraz wynika tyleż z ludzkich ułomności tych, o których tam mowa, co z zupełnego niezrozumienia przez Lillę podstawowego mechanizmu działania intelektualistów i pełnionej przez nich funkcji, z niedostrzeżenia roli, jaką pełni w kulturze kwestionowanie właśnie tych punktów widzenia, co do których panuje najszerszy konsensus.

Na wiszącą nad intelektualistami groźbę lekkomyślności zupełnie inaczej spoglądał przecież kilka lat wcześniej Edward Said. W jednym z wykładów wygłoszonych w 1993 roku i wydanych w tomiku pod tytułem *Representations of the Intellectual* ujął tę pokusę w prostych, aż nazbyt zrozumiałych słowach: "Nie chcesz wyglądać na rozpolitykowanego; boisz się wypaść kontrowersyjnie; potrzebujesz zatwierdzenia przez szefa czy innego zwierzchnika; chcesz utrzymać swoją reputację kogoś wyważonego, obiektywnego, umiarkowanego; masz nadzieję, że zaproszą cię ponownie, że będziesz udzielać konsultacji, uczestniczyć w panelu czy prestiżowym gremium i w ten sposób pozostaniesz w głównym,

decyzyjnym nurcie; spodziewasz się, że pewnego dnia otrzymasz tytuł honorowy, ważną nagrodę, może nawet fotel ambasadora"^[6]. Tym niemniej, Said jest daleki od uznawania intelektualistów za sprzedawczyków, gotowych ochoczo wpisywać się w dyskurs politycznej poprawności, byle tylko osiągnąć osobiste korzyści. Znacznie silniejszym impulsem jest dla nich pokusa wolności, dziwna skłonność do trzymania się peryferii, którą dostrzega bezpośrednio w swoim własnym przypadku i której nie waha się również poddać pod dyskusję: nie można wykluczyć, że swoją własną pochwałę outsiderstwa zbudował w gruncie rzeczy na braku talentu do przenikania w zakłętę kręgi władzy^[7].

Tak czy owak, intelektualista jest przede wszystkim outsiderem, i właśnie ta pozycja pozwala mu na stawianie niewygodnych pytań. Wyłania się więc kwestia różnych wymiarów "zewnętrzności", w jakiej musi, a zarazem chce pozostawać. Niemal z definicji jest kimś stojącym poza wspólnotą, wykluczonym, umieszczonym na marginesie, wygnanym. Wszystko jedno, czy chodzi o dosłownie rozumiany wyrok banicji, czy tylko o wewnętrzną emigrację. W przestrzeni publicznej reprezentuje zawsze prywatną wrażliwość, wnosi głos jednostki wyłamującej się z instytucji, ogółu, głosu większościowego. Tylko w ten sposób można mówić o wypełnianiu etycznego posłannictwa, jakim jest reprezentacja ludzi i spraw przemilczanych, nieobecnych w większościowych dyskursach, a zwłaszcza w tym rozbuchanym, wiecznie tryumfalistycznym, przytłaczającym "my" narodowym, które Said, na amerykańskim przykładzie, tak ostro krytykuje. Być może w gruncie rzeczy Said mówi, tyle, że z większym zrozumieniem, o tym samym niesmaku, jaki przyprawiał Lillę o mdłości. Intelektualista może u wielu wywoływać torsje swoim wiecznym wypowiadaniem lojalności wobec wspólnoty: narodu, kultury, cywilizacji. Podobnie jak wymioty, jest tym, co w przykry sposób usiłuje naruszyć naturalny porządek przełykania świata, kierując się uporczywie na zewnątrz.

Nic więc dziwnego, że Said tyle uwagi poświęcił wygnaniu. Jako Palestyńczyk mógł uznać je za los szczególny, paradygmatyczny, a jednak osobny i wyjątkowy. Okazuje się wszakże, że intelektualista sam na siebie nakłada wyrok banicji, jeszcze zanim wspólnota, do której przynależy i którą nieustannie kwestionuje, postanowi o jego wydaleniu. Brak zadomowienia, zapożyczona od Adorno moralność "czucia się nie u siebie we własnym domu" jest wyjściowym postulatem. Fizyczne przebywanie poza granicami może więc zostać przedstawione jako źródło osobliwej rozkoszy, jako forma życia zgodnego z naczelną tendencją powodującą każdym intelektualistą jako "reprezentantem zmiany, pójścia naprzód, niestania w miejscu"^[8]. Wygnanie jest więc nie tylko narzuconą kondycją, ale też swoistym rodzajem spełnienia.

Rysuje się więc zasadniczy paradoks. Intelektualista stoi poza wspólnotą; kierowany wewnętrznym impulsem przekracza jej granice symboliczne, a faktyczne wypędzenie może być tylko przypieczętowaniem tego stanu rzeczy. Ale z drugiej strony jego związek ze wspólnotą pozostaje głęboki i nienaruszalny. Nieustannie przecież o tę wspólnotę chodzi, to do niej zwraca intelektualista swój prywatny głos z marginesu. Nie istnieje, jak dobitnie stwierdza Said, intelektualista prywatny; podobnie jak nie istnieje też intelektualista wyłącznie publiczny^[9]. Krótko mówiąc, cała specyfika sytuacji intelektualisty wynika z interakcji tych dwóch sfer, prywatnej i publicznej, czy może lepiej, z interakcji wnętrza i zewnątrz wspólnoty. Wyłania się tu wieloznaczna metafora "bycia wewnątrz wieloryba", zapożyczona od Orwella^[10].

Z jednej strony intelektualista nie godzi się na bierną akceptację doświadczenia kształtowanego i dyktowanego przez wspólnotowy los. Z drugiej, jego usiłowanie wydostania się na zewnątrz jest ze wszech miar trudne i być może ostatecznie skazane na niepowodzenie, choćby dlatego, że jak zauważa Said, każdy intelektualista pozostaje z urodzenia przypisany do języka, którym operuje i który wyznacza pewną ostateczną granicę jego możliwości ekspresji^[11].

Ale czy rzeczywiście chodzi tu wyłącznie o przynależność do języka, noszącego zawsze znamię tego czy innego narodu? Wydaje się, że język, o którym pisze Said jest synekdochą szerszej całości, wieloryba, którego trafniej byłoby nazwać kulturą, rozumiejąc pod tym mianem szerszą całość symboliczną, określającą nie tylko możliwości ekspresji, ale już samą modalność doświadczania świata. Intelktualista nie stara się więc wydostać na zewnątrz wspólnoty wyłącznie jako osoba, jako człowiek wykluczony i samowykluczający się ze zbiorowości; nie jest też wyłącznie uciekinierem z więzienia języka. Chodzi o coś więcej. Dochodzi tu do paradoksalnego, niemożliwego na pozór przekroczenia granicy kulturowości. Można tu mówić o niemożliwości, ponieważ do najbardziej podstawowych ograniczeń człowieczeństwa należy kulturowy charakter naszego bytowania. Nie istnieje "czyste" człowieczeństwo poza kulturą, ani pełna kulturowa neutralność. A więc śmiałek, który usiłowałby przekroczyć granice kultury, w której został wychowany, ukształtowany i w której w pewnym sensie "nabył człowieczeństwo", osiągające pełnię dopiero wraz z kulturowością, jest pozbawiony danej *a priori*, neutralnej przestrzeni zewnętrznej, w której mógłby szukać schronienia. Nic więc dziwnego, że intelektualista tak często bywa oskarżany właśnie o paktowanie z wrogiem, choćby o ten bilet do Moskwy wystający mu z kieszeni (w zimnowojennych czasach), skoro poza granicami kultury własnej mogą się rozciągać wyłącznie terytoria kultur obcych. Jego sympatie w naturalny sposób kierują się ku Innemu, u którego gości zarówno w swoich realnych, podyktowanych nakazem opuszczenia kraju, jak i wewnętrznych, dobrowolnych wędrówkach. Intelktualista nie jest, o co podejrzewał go Lilla, "filotyranem", lecz raczej "heterofilem"^[12], miłośnikiem obcości i człowiekiem wiecznie ubiegającym się o gościnę u obcych, co niekoniecznie jednak przekłada się na perwersyjne pragnienie służby obcym władcom.

Cóż jednak może przyjść z tego wszystkiego wypędzającej kulturze? Czyż skazując swych intelektualistów na banicję (lub zgadzając się na ich dobrowolne odejście) nie ponosi ona czystej straty, dobrowolnie wyzbywając się tych skądinąd cennych, utalentowanych indywiduów i oddając je za darmo obcym? Łatwo byłoby w tym miejscu orzec, że prześladowania mędrców są zawsze błędem i należy robić wszystko, aby do nich nie dochodziło. Ale przecież to właśnie utrzymywanie napięcia (dystansu, konfliktu) między wspólnotą a intelektualistą jest źródłem potencjału umożliwiającego zmianę. Intelktualista wchłonięty i strawiony przez wspólnotę, właśnie ten lekkomyślny umysł w znaczeniu Saidowskim, zasiadający w gremiach i otrzymujący ważne nagrody, niczemu istotnemu z punktu widzenia wspólnoty już nie służy; można nim co najwyżej obsadzić jakąś placówkę dyplomatyczną. Tylko intelektualista nie dający się przełknąć, stojący w gardle spraw wspólnotowych, pomiędzy tym, co wewnątrz i tym, co na zewnątrz, staje się katalizatorem zmiany.

Zmiana w kulturze wiąże się z kolejnym paradoksem. Można zaryzykować twierdzenie, że w gruncie rzeczy kultura jest niczym innym, jak pewnym złożonym sposobem poszukiwania homeostazy. Jej przeznaczeniem wydaje się być zapewnianie człowiekowi niezmienności w dynamicznym świecie naturalnym, z jakim jest nieustannie konfrontowany. Stanowi źródło pewności, stabilności, ciągłości, jest metodą opierania się zmianie. Człowiek kulturowy nieustannie próbuje przekształcić świat tak, aby uniknąć konieczności adaptowania się do jego wymogów. A jednak kultura bez wątpienia też jest pewnego rodzaju całością dynamiczną; ponosząc nieuchronną porażkę w kontrolowaniu świata, musi dostosowywać się do jego zmiennych warunków. Mimo to dynamika kultury pozostaje jednak obciążona skłonnością do stagnacji, do repetycji, do kontynuowania form, norm i obyczajów, które utraciły funkcjonalność. W kulturowym pejzażu aż roi się od anachronizmów. W większości są one niegroźne, jak językowy zwyczaj mówienia o wschodzie i zachodzie słońca kilka stuleci po odkryciu Kopernika. A jednak zbyt duża ociążałość kultury sprawia, że z biegiem czasu coraz trudniej w niej żyć; w coraz większym bowiem stopniu nie nadąża ona za

światem, aż w końcu zaczyna przypominać ciasny gorset narzucony zmieniającemu się życiu. Stąd też koniecznością jest nieustanne ustanawianie na nowo wydzielonych przestrzeni kontrkulturowych wewnątrz kultury, miejsc kwestionowania i dynamizowania kostniejących schematów. Życiową koniecznością jest więc pielęgnowanie tej wewnętrznej zewnętrzności, jaka jest naturalnym ośrodkiem bytowania intelektualisty.

Mówiąc o intelektualistach mamy zwykle na myśli społeczeństwa świata zachodniego. Jeszcze kilkadziesiąt lat temu można było ulec iluzji, że intelektualista jest w gruncie rzeczy postacią "rdzennie europejską". Tymczasem widać coraz wyraźniej, że przełom tysiącleci przyniósł ogromne upowszechnienie się tej postaci na świecie. Stanowi to dowód, że obecność intelektualisty jest czymś więcej niż "nadbudową", luksusem posiadania "pięknoduchów", na jaki mogą sobie pozwolić bogate społeczeństwa. Wszystko wskazuje raczej na to, że intelektualista okazuje się niezbędny wszędzie tam, gdzie dochodzi do przyspieszenia życia i gdzie rzeczywistość ulega szybkim i głębokim zmianom. W szczególności przejście z zachowawczego świata kultur tradycyjnych na zupełnie inny poziom kulturowej złożoności, na jakim funkcjonuje relatywizm i namysł sceptyczny jest niełatwym przedsięwzięciem. Właśnie postać intelektualisty umożliwia tego rodzaju transformację, jest jej niezbędnym katalizatorem. Nic więc dziwnego, że w wielu społeczeństwach pozaeuropejskich wyłania się świadomość potrzeby posiadania intelektualistów, chronienia ich przed aż nadto zrozumiałymi odruchami zbiorowej niechęci i wrogości, stworzenia dla nich specjalnych immunitetów czy miejsc wydzielonych.

W tradycji europejskiej taką przestrzenią wydzieloną od dawna była literatura, zwłaszcza powieść. Pojęcie fikcji, pakt rozdzielnosci światów przedstawionych i świata realnego, uczyniło z powieści niezwykle wygodny nośnik mniej lub bardziej wywrotowych idei. Nie przypadkiem Said rozpoczął swoje wykłady o intelektualistach od przedstawienia ich wewnątrztekstowych reprezentacji, takich jak postać Bazarowa u Turgeniewa czy Stephena Dedalusa u Joyce'a. Zrywając z typowo amerykańskim traktowaniem intelektualisty jak proroka, od którego oczekuje się nieomylnych przepowiedni przyszłego rozwoju wypadków, Said przypisał mu inną, na poły magiczną władzę: miał być panem języka, w którym tkwi i z którego nie udaje mu się wydostać, ponieważ właśnie to pozwala mu na wyartykułowanie, ujęcie w słowa, tych wszystkich niewypowiedzianych problemów, jakie kryją się za rozlicznymi stłumieniami obecnymi w życiu i dyskursach zbiorowości. Miał być zdolny do wypowiedzenia tabu w takiej postaci, by estetyczna doskonałość niejako maskowała dokonaną transgresję.

Kultura, której dane byłoby bytować w stanie niezaburzonym mogłaby na dobrą sprawę obejść się bez intelektualistów. Tylko kultury intensywnie się zmieniające tak naprawdę ich potrzebują. Być może właśnie dlatego przez długi czas można było odnosić wrażenie, że figura intelektualisty jest typowym wytworem cywilizacji zachodniej. Said obserwował jej wyłanianie się w kontekstach postkolonialnych. Wydaje się to nie tyle kulturowym importem, skutkiem transferu zachodnich wzorców i instytucji kulturowych do kolonialnego świata, co nieuchronnym rezultatem dynamiki zmian, do jakich zostały zmuszone lokalne społeczeństwa po rozpadzie imperiów, gdy wyłoniła się pilna konieczność odbudowy systemów kulturowych rozbitych przez przemoc symboliczną epoki kolonialnej. Rzeczy, które się rozpadły, jak w tytule powieści Chinui Achebe^[13], nie mogą zrosnąć się w dawnej postaci. Tak więc, choć wiele głosów lamentuje nad dogorywaniem tradycyjnych kultur czy śmiercią lokalnych języków, twierdzą, że żyjemy także, a może przede wszystkim, w niezwyklej epoce kulturotwórczej, wypełnionej przez stawanie się i zmianę.

Wspomniany fakt, że postać intelektualisty upowszechniła się na świecie, jest symptomem tej epoki. Nie sposób już wiązać jej wyłącznie ze światem zachodnim, nawet jeśli w potocznej świadomości takie przeświadczenie często jeszcze pokutuje. Na gruncie polskim próbuje z nim walczyć Marek Dziekan w *Złoty ch stolicach Arabów*^[14], szkicu

prezentującym zaledwie kilka postaci i nie pretendującym nawet do panoramicznego przedstawienia intelektualistów świata arabskiego, zarysowującym jednak znakomicie zasadniczy rys zjawiska, a mianowicie wprowadzanie przez intelektualistę elementu niepewności. Zakwestionowane przez niego prawdy nie zostają zastąpione nowym pewnikiem, lecz pozostawione w zawieszeniu, w stanie otwarcia. Już samo to otwarcie, dopuszczenie wątplenia oznacza zniszczenie oparcia, jakie można było znaleźć w funkcjonujących dotąd dogmatach. Wprowadza to element głębokiego dyskomfortu, z którym wielu ludzi nie potrafi sobie poradzić. Postać intelektualisty skupia więc gwałtowne emocje czy wręcz nienawiść prowadzącą do aktów otwartej przemocy, jak w opisanym przez Marka Dziekana przypadku kairskiego myśliciela Faradża Faudy, zabitego przez analfabetę. Kwestia możliwych inspiracji mogących się kryć za czynem owego prostego człowieka zapewne długo jeszcze pozostanie otwarta. Dziekan nie bez racji zwraca jednak uwagę na istotny wymiar głosu Faudy, będącego rzecznikiem "nieobecnej prawdy"^[15]. Otóż ta prawda, za którą zginął nie jest właściwie jednoznacznym twierdzeniem, lecz przeciwnie, przypomnieniem o niemożności jednoznacznego twierdzenia. Niepewność, którą zasiał Fauda i która stała się kamieniem obrazy wiąże się z przypomnieniem o braku historycznych danych, które by mówiły o już ukształtowanych, poznawalnych strukturach społeczeństwa muzułmańskiego pierwszych dziesięcioleci, a więc tego społeczeństwa, które fundamentaliści chcieliby przyjąć za wzór. Innymi słowy, kairski intelektualista nagłośnił nieobecność ideału.

Dziekan żałuje faktu, że o postaci Faudy, pomijając jego tragiczną śmierć, napisano niewiele. Ale mamy do czynienia z postacią, która wniosła niewiele pozytywnej treści, niewiele sformułowała tez, nie zaproponowała rozwiązań, nad którymi można byłoby debatować. Podważając salaficki ideał, Fauda nie zaproponował w zamian żadnej innej wizji idealnego społeczeństwa, bo też nie do końca takim miało być w jego myśli społeczeństwo spod znaku sekularyzacji. Niemniej podstawowa misja intelektualisty została wypełniona: pewnik został zakwestionowany. Nie obalony i nie zastąpiony przez nowy pewnik, ale właśnie tylko tyle: zakwestionowany, podany w wątpliwość.

Rysuje się tu z całą wyrazistością to, co można byłoby bez wielkiej przesady nazwać skandalem intelektualisty. Z pozoru jego działanie ma posmak kulturowego wandalizmu: ograbia ludzi z wiary, nie głosząc nowych dogmatów; niszczy, nie budując. Może to częstokroć wyglądać na bezmyślne niszczenie dorobku przeszłości, demontaż idei pracowicie składanych w jedną całość wysiłkiem stuleci, co do których osiągnięto *consensus sapientium*. Dlaczegożby miano by tolerować takie postępowanie, jeśli intelektualista nie jest w stanie dać niczego w zamian? Jego rola ogranicza się do wyprowadzania ludzi na manowce i pozostawiania ich tam, z dala od wszelkiego duchowego schronienia. Przychodzi tu nieodparcie na myśl paradygmatyczna figura zwodziciela młodzieży, któremu miasto musiało w końcu ufundować kielich cykuty. I rzeczywiście, Sokrates rysuje się jako intelektualista paradygmatyczny, jako stawiacz pytań, a nie dawca rozwiązań. I raz jeszcze powraca tu rola trudnego pośredniczenia między wewnątrz a zewnątrz, tak dobrze wyrażona w położniczej metaforze.

Działalność intelektualisty jest w gruncie rzeczy niczym innym, jak wojną wytoczoną oczywistości, naruszeniem statyki porządków wartościowania, właśnie dlatego, że w najszerszym pejzażu kultury jawi się ona jako to, czego naruszać nie wolno. Właśnie aksjologiczna hierarchia jest szkieletem nośnym kultury, a więc atak na nią grozi katastrofalnym zawaleniem się wszystkiego. Intelektualista igra więc z wielkim ryzykiem i dokonuje poważnej transgresji tam, gdzie bezwarunkowa wierność owym ustalonym z pozoru raz na zawsze i niepoddającym się modyfikacji regułom wydawałaby się o wiele bardziej na miejscu. To kret ryjący u fundamentów. Jednakże tylko intelektualista jest w stanie przerwać zakłęty krąg tautologii, ograniczający twórczą aktywność do wiecznego przeformułowywania raz znalezionej prawdy. Zwodziciel irytuje, jest nie do zniesienia dla

statecznych umysłów, ale nieodparcie pociąga za sobą młodzież, pragnącą wyprowadzenia z bezpiecznego domostwa ku nowym horyzontom. Powabem intelektualisty jest w gruncie rzeczy fakt, że tak łatwo obalić jego prowizoryczne tezy. Formułując to, co podważalne, stwarza bowiem w góry miejsce na odpowiedź, na refutację, a więc daje przestrzeń zaistnienia tej zwiedzionej i uwiedzionej młodzieży. Często bywa przecież, że doskonały profesor nie miewa wybitnych studentów, ponieważ jego skończona i ostateczna racja pozostawia im jedynie miejsce na przytaknięcie. Trafienie w sedno, spointowanie, znalezienie najlepszego sformułowania zmusza do zamilknięcia. Dlatego jest głęboki sens w mówieniu rzeczy chybionych, przechodzących tuż obok ostatecznego celu, nie do końca trafionych.

Aby dobrze pełnić swoją funkcję, intelektualista nie musi, a wręcz nie może być nieomylny. Właściwa mu rola jest daleka zarówno od futurystyki, jak i od dyktowania politycznych czy jakichkolwiek innych rozwiązań. Przeciwnie, właśnie omylność jawi się tu jako cnota najwyższa, skoro jest odpowiedzialny za zaspokojenie potrzeby otwarcia, którego celem czy następnym etapem nie jest natychmiastowe znalezienie i zaproponowanie lepszego rozwiązania. Przede wszystkim chodzi o wprawienie w ruch mechanizmu umożliwiającego kulturową zmianę, stworzenie szczeliny. Nieomylny intelektualista natychmiast spychałby swoją kulturę w nową fazę stagnacji. Po udzieleniu przez niego nowej, doskonalszej odpowiedzi na podstawowe pytania, raz jeszcze nie pozostawałoby nic innego, jak przestać myśleć. Tymczasem omylność intelektualisty gwarantuje, że powstała szczelina nie zasklepi się zbyt szybko kolejnym niepodważalnym, jednoznacznym i niemożliwym do poruszenia pewnikiem.

Skoro podstawową rolą intelektualisty jest uruchamianie i nieustanna dbałość o dobry stan samego mechanizmu myślenia, to rysuje się w tej perspektywie jako całkiem logiczna możliwość pojawienie się intelektualisty bez poglądów, takiego, który nie broni żadnego określonego punktu widzenia, a jedynie zajmuje się ich nieustannym konfrontowaniem różnych dyskursów i koncepcji światopoglądowych. Skoro jego rolą jest nieustanne powracanie do punktu wyjścia, to wartościowym atrybutem mogłaby być gumka Rauschenberga, pozwalająca na powrót do stanu czystej potencjalności. W 1953 roku Robert Rauschenberg, wówczas jeszcze młody artysta, wytarł tą gumką rysunek De Kooninga, będącego już w tym czasie twórcą uznanym i cieszącym się sporym powodzeniem. Co znaczące, w odzyskanej w ten sposób przestrzeni nie umieścił wcale własnego dzieła, lecz wprost przeciwnie, pozostawił ją pustą, w stanie zawieszenia, otwarcia, gotowości czy nowego początku. Ten akt, zakrawający na formę artystycznego wandalizmu, jest w gruncie rzeczy symbolem nieustannego unieważniania, dzięki któremu sztuka jako swoista przestrzeń wydzielona kultury może się odradzać i generować nowe formy.

Wycieranie gumką na poziomie kultury jako całości bez wątpienia jest o wiele trudniejsze, a zejście do stanu potencjalności, który byłby odpowiednikiem czystej karty papieru wydaje się tyleż nieprawdopodobne, co może wywoływać nieprzyjemny dreszcz jako wizja swoistej duchowej katastrofy, oznaczającej ostateczne ogołocenie człowieka. Łatwo więc zdać sobie sprawę z ryzyka, jakim operuje intelektualista. Nic dziwnego, że stan mentalny, jaki reprezentuje Lilla, bywa dość rozpowszechniony. Ma przecież podwójne źródła: z jednej strony wynika z braku zrozumienia dla samej potrzeby kwestionowania ustalonych punktów widzenia, a z drugiej, z zawiedzionych oczekiwań, jakie się wiąże z figurą intelektualisty. Tak potrzebne rozwiązania nie padają, a jeśli już, to często okazują się mylące. Skoro więc intelektualisci nie mogą dać gwarancji niezawodności, to po co w ogóle są, czemu miałyby służyć ich obecność? Na to pytanie, jak widzieliśmy, próbowano odpowiadać różnorako. Said przypisywał intelektualistom rolę "dawania głosu" wszelkim stronom stłumionym w obowiązującym porządku. Przedstawiał intelektualistę jako mistrza języka, i to właśnie mistrzostwo miało mu umożliwiać wprowadzanie do rozbrzmiewających dyskursów tych głosów, które dotąd były niedosłyszane. Chodziłoby więc

o wyartykułowanie, o przekonujące i słyszalne przedstawienie zaniedbanych punktów widzenia. O ile kontekstem oczekiwań na intelektualistę nieomylnie dyktującego rozwiązania czy przepowiadającego przyszłość jest pragmatyka, o tyle naturalnego miejsca Saidowskiego rozumienia intelektualisty trzeba byłoby szukać w etyce. Miałby on być swego rodzaju instancją gwarantowania jakiejś fundamentalnej formy sprawiedliwości. Tymczasem okazuje się, że intelektualista nie tylko myli się co do rozwiązań i nie gwarantuje spełnienia przepowiedni, ale też nie ustanawia sprawiedliwości. Czyż nie ponosi więc porażki na całej linii?

A jednak ten dualizm pragmatyki i etyki nie wyczerpuje funkcji i znaczeń bycia intelektualistą. Jego rola polega na czymś innym, nie tyle na uniwersalnej obronie wszystkich poszkodowanych, ile na otwieraniu przestrzeni kwestionowania w kulturze, naruszaniu skostniałego ładu pewników. Rysuje się więc trzecia funkcja, którą można byłoby nazwać dynamizującą czy kulturotwórczą. Intelektualista jako dysponent kulturowego otwarcia wydaje się niezbędną postacią niemal wszędzie na świecie, skoro coraz więcej kultur, żyjących do tej pory w rytmie tradycyjnym, w którym ciągłość przeważała nad zmianą, zachowując i przechowując normy i obyczaje z pokolenia na pokolenie, teraz wymaga zdynamizowania. Potrzeba więc wielu chybiających i omylnych intelektualistów. Nieomylny mędrzec, jakiego w domyśle życzyłby sobie Lilla, byłby z punktu widzenia dynamiki kultury całkowicie zbędny, a być może nawet wysoce szkodliwy. Nie dynamizowałby, lecz przeciwnie, stabilizowałby status quo.

Jednakże bytowanie w wiecznej prowizoryczności, choć twórcze, wchodzi w nieuchronną sprzeczność z dążeniami większości, spragnionej wytchnienia, oparcia i zakorzenienia. Toteż intelektualista i wspólnota toczą ze sobą niekończącą się grę w kotka i myszkę. W wąskiej perspektywie, intelektualista zwodziciel może się wydawać postacią irytującą, zbędną, jeśli nie wręcz szkodliwą. Płynący z jego istnienia pożytek często bywa niedostrzegany, gdyż można go uchwycić jedynie w bardzo szerokim kontekście ewolucji kultury, a to z kolei jest skalą nie na miarę przeciętnego człowieka. Ten ostatni tęskni zawsze za mędrce nieomylnym właśnie dlatego, że chciałby zrzucić z siebie dyskomfort myślenia, głęboką niewygodę łączącą się z wiecznym kwestionowaniem, a omylnego intelektualistę bierze za hochsztaplera usiłującego przywdziać skórę wytęsknionego objawiciela prawdy. Stąd powracające odruchy agresji. Dlatego też zarówno kluczowa rola, jaką odgrywa intelektualista w kulturze, jak i wysokie ryzyko łączące się z jego specyficzną pracą, skłaniają do nieustannego przyznawania mu coraz to nowych form ochrony i immunitetu.

[1] M. Lilla, *Lekkomyślny umysł. Intelektualiści w polityce*, przeł. Janusz Margański, Warszawa, Prószyński i S-ka, 2006, s. 11.

[2] Ibidem, s. 159.

[3] Ibidem, s. 162.

[4] Ibidem, s. 11.

[5] Aluzja Lilli do książki J. Derridy, *Moscou aller-retour*, La Tour d'Aigues, Editions de l'Aube, 1995.

[6] E. Said, *Representations of the Intellectual*, The 1993 Rooth Lectures, London, Vintage, 1994, s. 74; (przeł. E.Ł.).

[7] Por. ibidem, s. 80.

[8] Ibidem, s. 47.

[9] Ibidem, s. 9.

[10] Por. G. Orwell, *Inside the Whale and Other Essays*, London, Victor Gollancz, 1940.

[11] Por. E. Said, *Representations of the Intellectual*, op. cit., s. 20.

[12] Nawiązuję tu w dość dowolny sposób do terminu "heterofilia", ukutego przez Zygmunta

Bauman na określenie szerszej tendencji obecnej we współczesnej kulturze. Por. Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa, Sic!, 2000, s. 60.

[13] Por. Ch. Achebe, *Świat się rozpada*, przeł. Małgorzata Żbikowska, Warszawa, Iskry, 1989.

[14] Por. M. Dziekan, *Złote stolice Arabów. Szkice o współczesnej myśli arabskiej*, Warszawa, Czytelnik, 2011.

[15] Por. ibidem, s. 171-179.