

Podmiot i przedmiot nie pozwalają dobrze przybliżyć myślenia. Myślenie nie jest ani nicią rozpiętą między podmiotem a przedmiotem, ani obracaniem się jednego wokół drugiego. Myślenie dokonuje się raczej w relacji z terytorium i ziemią. Kant jest w mniejszym stopniu, aniżeli się sądzi, więźniem kategorii przedmiotu i podmiotu, ponieważ jego idea rewolucji kopernikańskiej wiąże bezpośrednio myślenie z ziemią; Husserl widzi w pierwotnej intuicji grunt dla myślenia, który byłby jak gdyby ziemią, gdyż nie porusza się ani nie pozostaje w spoczynku. Widzieliśmy jednak, że ziemia stale wykonuje ruch deterytorializacji w miejscu, wraz z którym wykracza poza wszelkie terytorium: deterytorializuje i jest deterytorializowana. Sama stapia się z ruchem tych, którzy masowo opuszczają swoje terytorium, langust przemieszczających się na dnie morza jedna za drugą, pielgrzymów lub rycerzy jadących konno wzdłuż niebiańskiej linii perspektywicznej. Ziemia nie jest jednym z wielu elementów, lecz obejmuje wszystkie elementy naraz, posługuje się jednak jednym lub drugim, ażeby zdetytorializować terytorium. Ruchy deterytorializacji nie dają się oddzielić od terytoriów otwierających się na jakieś „gdzieś indziej”, a procesy reterytorializacji nie dają się oddzielić od ziemi przywracającej terytoria. Są to dwa składniki, terytorium i ziemia wraz z dwoma strefami nierozróżnialności (terytorium od ziemi). Nie można powiedzieć, który jest pierwszy. Należy zapytać, w jakim sensie Grecja jest terytorium filozofa lub ziemią filozofii.

Państwa i Miasta-Państwa były często definiowane jako terytoria, które zastępowały zasadę pochodzenia zasadą te-

rytorialną. Ale nie jest tak do końca: grupy rodowe zostają efektywnie określone tylko wówczas, gdy wiążą się z jakimś terytorium lub siedzibą w „lokalnym rodzie”. Natomiast Państwo i Miasto-Państwo dokonują deterytorializacji, ponieważ pierwsze zestawia obok siebie i porównuje terytoria wiejskie, odnosząc je do arytmetycznie wyższej Jedności, a drugie przystosowuje terytorium do przestrzeni geometrycznej, dającej się rozciągnąć na obieg handlowy. *Spatium imperial* Państwa lub *extensio politique* miasta-państwa to raczej zasada terytorialna niż deterytorializacja, która jest namacalna, gdy Państwo zajmuje terytorium lokalnych grup albo gdy miasto-państwo odwraca się od swego zaplecza; reterytorializacja dokonuje się w jednym wypadku w odniesieniu do pałacu i niezbędnych dla jego funkcjonowania zapasów, w drugim zaś – do agory i sieci handlowych.

W państwach cesarskich deterytorializacja jest transcendentą: dąży do tego, by dokonać się w górze, wertykalnie, zgodnie z niebiańskim składnikiem ziemi. Terytorium stało się ziemią niezamieszkaną, ale niebiański Obcy ponownie ustanawia terytorium lub reterytorializuje ziemię. Natomiast w mieście-państwie deterytorializacja jest immanentna: wyzwała ona Tubylca, to znaczy moc ziemi poddająca się składnikowi morskemu, przesuwająca się pod wodą, ażeby ponownie ustanowić terytorium (Erechtejon, świątynia Ateny i Posejdona). Prawdą jest, że rzeczy są bardziej złożone, ponieważ cesarski Obcy sam potrzebuje pozostałych przy życiu tubylców i ponieważ Tubylec-obywatel odwołuje się do obcych-uciekierów – ale właśnie nie są to wcale te same typy psychospołeczne, tym bardziej że politeizm cesarski i politeizm miasta-państwa nie są tymi samymi figurami religijnymi<sup>1</sup>.

Można by powiedzieć, że Grecja ma strukturę fraktalną, raz każdy punkt półwyspu leży blisko morza, a raz długość brzegów jest znaczna. Ludy egejskie, miasta-państwa an-

tycznej Grecji, a zwłaszcza Ateny tubylcze nie są pierwszymi miastami handlowymi. Ale są pierwszymi znajdującymi się zarazem dość blisko archaicznych imperiów wschodnich i dość daleko od nich, by móc odnieść z tego pożytek, bez konieczności naśladowania modelu: zamiast osiedlić się w ich porach, zanurzają się w nowym składniku, nadają znaczenie szczególnemu sposobowi deterytorializacji, który odwołuje się do immanencji – tworzą środowisko immanencji. Jest to jak gdyby „międzynarodowy rynek” na brzegu Orientu, zorganizowany wśród wielości niezależnych miast-państw lub odrębnych, ale wzajemnie powiązanych społeczeństw, w których rzemieślnicy i kupcy znajdują wolność, możliwość przemieszczania się, jakiej nie znaleźli w cesarstwie<sup>2</sup>. Przychodzą oni znad brzegów świata greckiego, są obcymi-uciekierami, którzy zerwali z cesarstwem, skolonizowanymi z Apollonu. Nie tylko rzemieślnicy i kupcy, lecz i filozofowie; jak powiada Faye, trzeba stulecia, ażeby miano „filozof”, wymyślone zapewne przez Heraklita z Efezu, znalazło swój odpowiednik w słowie „filozofia”, wymyślonym zapewne przez Platona z Aten; „Azja, Italia, Afryka stanowią etapy trasy odyseuszowej, łączącej *philosophos* z filozofią”<sup>3</sup>. Filozofowie są obcymi, ale filozofia jest grecka. Cóż takiego znajdują ci emigranci w środowisku greckim? Co najmniej trzy rzeczy, będące faktycznymi warunkami filozofii: czystą towarzyskość jako środowisko immanencji, „wewnętrzna natura związku”, która przeciwstawia się imperialnej suwerenności i nie implikuje żadnej wcześniejszej korzyści, ponieważ rywalizujące ze sobą interesy właśnie ją zakładają; pewne zadowolenie ze zrzeszania się, budujące przyjaźń, ale również ze zrywania więzi, konstytuujące rywalizację (czy nie istniały już „związki przyjaciół”, utworzone przez emigrantów, na przykład Pitagorejczyków, wprowadzie w niewielkim stopniu tajemne – które zostałyby zapoczątkowa-

ne w Grecji?); upodobanie do mniemania, które było nie do pomyślenia w cesarstwie, upodobanie do wymiany mniemań, do rozmowy<sup>4</sup>. Immanencja, przyjaźń, mniemanie – to trzy greckie cechy, które stale napotykały. Nie dostrzeżemy w tym świata bardziej łagodnego, ponieważ towarzyskość związana jest z okrucieństwami, przyjaźń z rywalizacjami, mniemanie z antagonizmami i krwawymi przewrotami. Cud grecki – to Salamina, gdzie Grecja wymknęła się Imperium Perskiemu i gdzie tubylczy lud, który utracił swoje terytorium, triumfuje nad morzem, reterytorializuje się na morzu. Związek Delijski jest jak gdyby fraktalizacją Grecji. Przez dość krótki okres zawiązała się najgłębsza więź między demokratycznym miastem-państwem, kolonizacją, morzem i nowym imperializmem, który nie widzi w morzu granicy swego terytorium lub przeszkody dla swojego przedsięwzięcia, lecz zanurzenie w rozszerzonej immanencji. Wszystko to, a przede wszystkim więź między filozofią a Grecją, wydaje się bezsprzeczne, ale zarazem naznaczone obejściami i przypadkowością...

Fizyczna, psychiczna lub społeczna deterytorializacja jest *względna* w takiej mierze, w jakiej dotyczy historycznego związku ziemi z terytoriami zarysowującymi lub zacierającymi się na niej, jej geologicznego związku z erami i katastrofami oraz astronomicznego związku z kosmosem i systemem gwiazdnym, którego stanowi część. Deterytorializacja jest jednak *absolutna*, gdy ziemia przechodzi w czystą płaszczyznę immanencji jakiegoś Bytu-myślenia, Natury-myślenia o nieskończonych, diagramatycznych ruchach. Myślenie polega na rozciąganiu płaszczyzny immanencji, która absorbuje (albo raczej „adsorbuje”) ziemię. Deterytorializacja takiej płaszczyzny nie wyklucza reterytorializacji, lecz ustanawia ją jako tworzenie nowej, przyszłej ziemi. W każdym razie, absolutna deterytorializacja może zostać pomyślana tylko zgodnie z pewnymi związka-

mi, które należy określić, i ze względnymi deterytorializacjami, nie tylko kosmicznymi, lecz również geograficznymi, historycznymi i psychospołecznymi. Absolutna deterytorializacja na płaszczyźnie immanencji zastępuje zawsze w taki czy inny sposób deterytorializację względną w danym polu.

Właśnie tutaj występuje wielka różnica w zależności od tego, czy deterytorializacja względna sama ma charakter immanentny, czy też transcendentny. Gdy jest transcendentna, wertykalna, niebiańska, dokonana przez imperialną jedność – element transcendentny musi się zgiąć lub poddać swego rodzaju rotacji, aby wpisać się w zawsze immanentną płaszczyznę Natury-myślenia: pionowa linia niebieska kładzie się spiralnie na poziomej linii płaszczyzny myślenia. Myślenie implikuje tutaj projekcję transcendentnego w płaszczyznę immanencji. Transcendencja może być w samej sobie całkowicie „pusta”, a wypełnia się w takiej mierze, w jakiej się zgina i przecina różne, zhierarchizowane poziomy, które w całości projektują się w obszar płaszczyzny, to znaczy w jakiś aspekt odpowiadający nieskończonemu ruchowi. Nie inaczej jest, gdy transcendencja pochłania absolut lub kiedy monoteizm zastępuje jedność imperialną: transcendentny Bóg pozostałby pusty lub przynajmniej *absconditus*, gdyby nie projektował się w płaszczyznę immanencji tworzenia, na której zaznacza etapy swej teofanii. We wszystkich tych wypadkach imperialna jedność lub duchowe cesarstwo, transcendencja, projektująca się w płaszczyznę immanencji, wyklada ją Figurami albo je na niej umieszcza. Może to być mądrość lub religia. Tylko z tego punktu widzenia możliwe jest porównanie chińskich heksagramów, hinduskich mandali, żydowskich sefirotów, islamskich „wyobrażeń”, chrześcijańskich ikon: czyli *myślenia obrazowego*. Heksagramy są połączeniami cech ciągłych i nieciągłych, dających się wywieść jedne z drugich



zgodnie z poziomami spirali obrazującej wszystkie momenty, w których transcendencja się zgina. Mandala jest projekcją w powierzchnię, na której odpowiadają sobie poziomy: boski, kosmiczny, polityczny, architektoniczny, organiczny – jako wartości tej samej transcendencji. Właśnie dlatego figura ma odniesienie, i to zgodnie z jej naturą odniesienie wielogłosowe i okrężne. Nie określa jej z pewnością zewnętrzne podobieństwo, które zostaje zakazane, lecz wewnętrzne napięcie, odnoszące ją do transcendentnego na płaszczyźnie immanencji myślenia. Jednym słowem, figura jest zasadniczo paradygmatyczna, projekcyjna, hierarchiczna, referencyjna (również sztuki i nauki tworzą potężne figury, od religii odróżnia je jednak nie to, że nadają ważność zakazanemu podobieństwu, lecz to, że wyzwalają taki czy inny poziom, ażeby przekształcić go w nowe płaszczyzny myślenia, na których odniesienia i projekcje, jak zobaczymy, zasadniczo się zmieniają).

Wcześniej powiedzieliśmy – by szybciej posuwać się do przodu – że Grecy wymyślili absolutną płaszczyznę immanencji. Oryginalności Greków należy jednak poszukiwać raczej w związku tego, co względne, i tego, co absolutne. Gdy względna deterytorializacja sama jest horyzontalna, immanentna, łączy się z absolutną deterytorializacją płaszczyzny immanencji, która przekształca ruchy pierwszej (środowisko, przyjaciel, mniemanie), kierując je ku nieskończoności, pchając je ku absolutnemu. Immanencja zostaje podwojona. Tutaj myśli się nie obrazowo, lecz za pomocą pojęć. To pojęcie zajmuje płaszczyznę immanencji. Nie dokonuje się już projekcja w postać, ale połączenie w pojęciu. Właśnie dlatego samo pojęcie traci jakiegokolwiek odniesienie, zachowując tylko połączenia i powiązania, które tworzą jego spójność. Pojęcie nie ma innej reguły niż sąsiedztwo, wewnętrzne albo zewnętrzne. Sąsiedztwo lub

wewnętrzna spójność jest zapewniona przez połączenie jego składników w strefach nierozróżnialności; jego sąsiedztwo zewnętrzne lub egzospójność zostają zapewnione przez mosty łączące jedno pojęcie z drugim, gdy składniki jednego zostają nasycone. I właśnie to oznacza tworzenie pojęć: połączyć nierozdzielne składniki wewnętrzne, aż do zakończenia lub nasycenia, tak ażeby nie można już było żadnego do nich dołączyć lub z nich usunąć, nie zmieniając pojęcia; połączyć pojęcie z innym tak, aby inne powiązania zmieniły swoją naturę. Wielogłosowość pojęcia zależy jedynie od sąsiedztwa (pojęcie może mieć ich wiele). Pojęcia są płaskimi powierzchniami bez poziomu, rzędnymi bez hierarchii. Stąd w filozofii znaczenie następujących pytań: Co umieścić w pojęciu, i co powinno zostać wraz z nim współumieszczone? Jakie pojęcie powinno zostać umieszczone obok niego i jakie składniki w każdym z nich? Są to pytania związane z tworzeniem pojęć. Presokratycy traktują żywioły fizyczne jako pojęcia: uznają je za niezależne od jakiegokolwiek odniesienia i szukają tylko właściwych reguł sąsiedztwa między nimi i w ich ewentualnych składnikach. Różnią się w swych odpowiedziach, ponieważ nie tworzą w taki sam sposób tych elementarnych pojęć wewnątrz i na zewnątrz. Pojęcie nie jest paradygmatyczne, lecz syntagmatyczne; nie projekcyjne, lecz łączące; nie hierarchiczne, lecz sąsiadujące; nie referencyjne, lecz spójne. Toteż filozofia, nauka i sztuka nie organizują się już odtąd jako poziomy tej samej projekcji i nawet nie różnicują się na podstawie wspólnej matrycy, ale bezpośrednio ustanawiają się lub odtwarzają niezależnie od siebie w podziale pracy prowadzącym do powstania wzajemnych powiązań.

Czy należy wnioskować, że istnieje radykalne przeciwieństwo między figurami i pojęciami? Większość prób określenia różnic między nimi wyraża tylko sądy oparte na nastrojach, które zadowolają się deprecjacją jednego z dwóch

terminów: raz przypisuje się pojęciu wartość rozumu, podczas gdy figury zostają zwrócone nocy irracjonalnego i jego symbolom; raz nadaje się figurom przywileje życia duchowego, podczas gdy pojęcia zostają zwrócone sztucznym ruchom martwego rozsądku. A jednak na wspólnej, jak się wydaje, płaszczyźnie immanencji ukazują się powodujące zaburzenia podobieństwa<sup>5</sup>. Myśl chińska wpisuje w płaszczyznę – w swego rodzaju ruchu tam i z powrotem – diagramatyczny ruch Natury-myślenia, *yin* i *yang*; heksagramy są cięciami płaszczyzny, intensywnymi rzędnymi tych nieskończonych ruchów wraz z ich składnikami w postaci cech ciągłych i nieciągłych. Jednak takie odpowiedniości nie wykluczają granicy, nawet trudnej do rozróżnienia. Dlatego figury są projekcjami na płaszczyźnie, implikującymi coś wertykalnego lub transcendentnego; natomiast pojęcia implikują tylko horyzontalne sąsiedztwa i połączenia. Oczywiście transcendentne dokonuje się poprzez projekcję „absolutyzacji immanencji”, jak to pokazał już François Jullien w odniesieniu do myśli chińskiej. Czymś innym jest jednak immanencja Absolutu, do której odwołuje się filozofia. Możemy powiedzieć jedynie tyle, że figury zmierzają do pojęcia, tak aby się nieskończenie do nich przybliżyć. Chrześcijaństwo z XV–XVII wieku uczyniło z *impresa* osłonę jakiegoś „*concetto*”, lecz *concetto* nie osiągnęło jeszcze spójności i zależy od sposobu, w jaki zostaje obrazowo przedstawione, a nawet zakryte. Powtarzające się okresowo pytanie „czy istnieje filozofia chrześcijańska?” oznacza: czy chrześcijaństwo jest w stanie stworzyć własne pojęcia? Wiary, bojaźni, winy, wolności...? Widzieliśmy to u Pascala i Kierkegarda: być może wiara staje się rzeczywistym pojęciem tylko wówczas, gdy staje się wiarą w ten świat i gdy tworzy powiązania, zamiast projektować siebie. Możliwe, że myślenie chrześcijańskie tworzy pojęcie tylko na gruncie swego ateizmu, na gruncie ateizmu, który wytwarza ono w większym stopniu

niż jakakolwiek inna religia. Dla filozofów nie jest problemem ani ateizm, ani śmierć Boga; problemy zaczynają się dopiero wówczas, gdy dochodzi się do ateizmu pojęcia. Dziwne, że tylu filozofów przyjmuje jeszcze śmierć Boga tragicznie. Ateizm nie jest dramatem, lecz stanem pogody ducha filozofa i zdobyczą filozofii. Również z religii można wydobyć jakiś ateizm. Odnosi się to już do myśli żydowskiej: rozwija ona swoje figury aż po pojęcie, dochodzi jednak do niego dopiero wraz z ateistą Spinozą. I jeśli figury zmierzają w ten sposób ku pojęciu, to jest również przeciwnie: pojęcia filozoficzne odtwarzają figury, zawsze gdy immanencja zostaje czemuś przypisana – przedmiotowości kontemplacji, podmiotowi refleksji, intersubiektywności komunikacji, czyli trzem „figurom” filozofii. Należy jeszcze stwierdzić, że religie dochodzą do pojęcia, nie zaprzeczając sobie, tak samo jak filozofie dochodzą do figury, nie zdradzając samych siebie. Między figurami i pojęciami istnieje zasadnicza różnica, lecz również wszystkie możliwe różnice stopnia.

Czy można mówić o „filozofii” chińskiej, hinduskiej, żydowskiej, islamskiej? Tak, jeśli myślenie przebiega na płaszczyźnie immanencji, którą mogą zajmować zarazem figury i pojęcia. Płaszczyzna immanencji nie jest jednak ściśle filozoficzna, lecz przedfilozoficzna. Zostaje naruszona przez to, co ją zajmuje i na nią reaguje, w taki sposób, że staje się filozoficzna wskutek działania pojęcia: zakładana przez filozofię, jest jednak przez nią tworzona i rozwija się w filozoficznym związku z niefilozofią. Natomiast w wypadku figur to, co przedfilozoficzne, pokazuje, że tworzenie pojęć lub filozoficzne kształcenie nie było nieuniknionym przeznaczeniem samej płaszczyzny immanencji, lecz że mogła się ona rozwijać w mądrościach i religiach zgodnie z rozgąłżeniem, które z góry egzorcyzmowało filozofię z punktu widzenia samej jej możliwości. Przeczmy, że w filozofii –



czy to w niej samej, czy u Greków – występuje wewnętrzna konieczność (idea cudu greckiego stanowiłaby tylko inny aspekt tej pseudokonieczności). A jednak filozofia była rzeczą grecką, aczkolwiek została przyniesiona przez migrantów. Ażeby narodziła się filozofia, potrzebne było spotkanie i środowiska greckiego i płaszczyzny immanencji myślenia. Potrzebne było połączenie dwóch bardzo odmiennych ruchów deterytorializacji – względnego i absolutnego, przy czym pierwszy występowałby już w immanencji. Absolutna deterytorializacja płaszczyzny myślenia musiała się dostosować do względnej deterytorializacji greckiego społeczeństwa lub się z nią bezpośrednio połączyć. Potrzebne było spotkanie przyjaciela i myślenia. Innymi słowy, istnieje *ratio* filozofii, ale jest to *ratio* syntetyczne i przypadkowe – spotkanie, połączenie. Samo w sobie nie jest ono niewystarczające, ale przypadkowe. Nawet w pojęciu – *ratio* zależy jednak od połączenia składników, które mogłoby przecież być inne, występując z innymi sąsiedztwami. Zasada racji dostatecznej, która pojawiła się w filozofii, to przypadkowa zasada racji dostatecznej, brzmiąca: dobra racja jest tylko przypadkowa, historia uniwersalna jest tylko przypadkowa.

#### PRZYKŁAD VII

Próżno szukać, tak jak Hegel czy Heidegger, *ratio* analitycznego i koniecznego, wiążącego filozofię z Grecją. Ponieważ Grecy są ludźmi wolnymi, jako pierwsi ujęli Przedmiot w związku z podmiotem: byłoby to, powiada Hegel, pojęcie. Ponieważ jednak przedmiot nadal jest kontemplowany jako „piękny”, przy czym jego związek z podmiotem nie został jeszcze określony, trzeba czekać na następne stadia, ażeby związek ten sam został poddany refleksji, a następnie wprawiony w ruch lub zakomunikowany. Jest jednak faktem, że Grecy wymyślili pierw-

sze stadium – wychodząc od niego, wszystko rozwija się w obrębie pojęcia. Orient z pewnością myślał, lecz myślał przedmiot w sobie jako czystą abstrakcję, pustą uniwersalność, identyczną z prostą jednostkowością; brakowało mu związku z podmiotem jako konkretną uniwersalnością lub uniwersalną indywidualnością. Orient nie zna pojęcia, ponieważ wystarcza mu niczym niezapośredniczone współistnienie najbardziej abstrakcyjnej pustki i najbardziej trywialnego bytowania. Trudno jednak stwierdzić, co odróżnia przedfilozoficzne stadium Orientu od filozoficznego stadium Grecji, ponieważ myślenie greckie nie uświadamia sobie związku z podmiotem, który zakłada, nie umiając jeszcze poddać go refleksji.

Toteż Heidegger przemieszcza problem i sytuuje pojęcie raczej w różnicy między Byciem i bytem niż w różnicy między podmiotem i przedmiotem. Widzi w Greku raczej autochtona aniżeli wolnego obywatela (i cała refleksja Heideggera nad Byciem i bytem zbliża się do Ziemi i do terytorium, o czym świadczą tematy budowania, zamieszkiwania): Greków cechuje to, że zamieszkują Bycie i mają na nie słowo. Jako zdeterytorializowani, Grecy reterytorializują się we własnym języku i w jego lingwistycznym skarbie, czasowniku „być”. Dlatego też Orient nie istnieje przed filozofią, lecz obok niej, bo chociaż myśli, nie myśli Bycia<sup>6</sup>. Sama filozofia zaś w mniejszym stopniu urzeczywistnia się poprzez sukcesywne przejście przez podmiot i przedmiot i w mniejszym stopniu się rozwija, a raczej nawiedza strukturę Bycia. Grekom Heideggera nie udało się „wyartykułować” ich związku z Byciem; Grekom Hegla nie udało się poddać refleksji ich związku z Podmiotem. U Heideggera nie chodzi jednak o to, by pójść dalej niż Grecy; wystarczy podjąć ich ruch w nieustannie ponawianym, początkowym powtórzeniu. Dlatego że na gruncie swej struktury Bycie stale się odwraca, gdy zwraca się ku nam, i dlatego że historia Bycia

- lub Ziemi - jest historią jego odwracania się, jego deterytorializacji w techniczno-światowym rozwoju cywilizacji zachodniej, zapoczątkowanej przez Greków i zreterytorializowanej w narodowym socjalizmie... Wspólne Heglowi i Heideggerowi jest to, że związek Grecji i filozofii pojęli jako źródło, a tym samym jako punkt wyjścia wewnętrznej historii Zachodu, tej, w której filozofia miesza się nieodwołalnie z własną historią. Tak mocno, że zbliżywszy się do niej, Heidegger zdradza ruch deterytorializacji, ponieważ unieruchamia go raz na zawsze między byciem a bytem, między terytorium greckim a zachodnią Ziemią, nazwaną przez Greków „Byciem”.

Hegel i Heidegger pozostają historycykami w takiej mierze, w jakiej ustanawiają historię jako formę wewnętrzności, w której pojęcie rozwija lub koniecznie odsłania swoje przeznaczenie. Konieczność polega na abstrakcji elementu historycznego uczynionego cyrkularnym. Trudno wówczas zrozumieć nieprzewidziane tworzenie pojęć. Filozofia jest jakąś geofilozofią, tak jak historia jest jakąś geohistorią z punktu widzenia Braudela. Dlaczego filozofia pojawia się w Grecji w takim momencie? To samo dotyczy kapitalizmu według Braudela: dlaczego powstał w takich miejscach i w takich momentach, dlaczego nie w Chinach w innym momencie, skoro występowało tam już tyle składników? Geografia nie zadowala się dostarczaniem formie historycznej - materii i różnych miejsc. Jest nie tylko fizyczna i ludzka, ale też mentalna, tak jak krajobraz. Odrywa ona historię od kultu konieczności, ażeby nadać znaczenie nieusuwalnej przypadkowości. Odrywa ją od kultu źródeł, ażeby potwierdzić moc „środowiska” (to, co filozofia znajduje u Greków, nie jest - powiedział Nietzsche - źródłem, lecz środowiskiem, atmosferą, atmosferą otaczającą: filozof przestaje być kometa...). Wyrwa ją ze struktur, ażeby nakreślić linie per-

spektywiczne, przecinające świat grecki przez Morze Śródziemne. Wreszcie odrywa historię od niej samej, ażeby odkryć stawania się, które nie są historią, nawet jeśli w nią upadają: historia filozofii w Grecji nie powinna ukrywać, że Grecy musieli za każdym razem stać się przede wszystkim filozofami, tak jak filozofowie - Grekami. „Stawanie się” nie jest historią; jeszcze dzisiaj historia oznacza tylko całość warunków (niezależnie od tego jakkolwiek byłyby aktualne), od których należy się oderwać, ażeby stawać się, to znaczy, tworzyć coś nowego. Grecy to uczynili, lecz nie istnieje oderwanie ważne raz na zawsze. Nie można sprowadzać filozofii do jej własnej historii, ponieważ filozofia stale się od niej odrywa, ażeby tworzyć nowe pojęcia, które upadają w historię, ale z niej nie pochodzą. Jak coś mogłoby pochodzić z historii? Bez historii stawanie się pozostałoby nieokreślone, bezwarunkowe, lecz stawanie się nie jest historyczne. Typy psychospołeczne należą do historii, ale postacie pojęciowe należą do stawania się. Samo zdarzenie potrzebuje stawania się jako elementu niehistorycznego. Element niehistoryczny - powiada Nietzsche - „to jak gdyby atmosferyczna otoczka, w której powstaje życie, a wraz ze zniszczeniem tej atmosfery zanika”. To jak gdyby moment łaski: „gdzie czyny, których [człowiek] zdołałby dokonać, gdyby nie zanurzył się uprzednio w oparach ahistoryczności?”<sup>7</sup>. Jeśli filozofia pojawiła się w Grecji, to raczej wskutek przypadku niż konieczności, atmosfery lub środowiska niż źródła, stawania się niż historii, geografii niż historiografii, łaski niż natury.

Dlaczego filozofia przeżyła Grecję? Nie można powiedzieć, że kapitalizm był - przez wieki średnie - następstwem greckiego miasta-państwa (nawet formy handlowe dają się w niewielkim stopniu porównać). Jednak z zawsze przypadkowych powodów kapitalizm wciąga Europę w fantastycz-



na względną deterytorializację, która odsyła przede wszystkim do miast-państw i która również przebiega i m m a n e n t n i e. Terytorialne produkcje odnoszą się do wspólnej, immanentnej formy, mogącej przemierzyć morze: „bogactwo w ogóle”, „praca po prostu” i połączenie się obu w towarze. Marks konstruuje dokładnie pojęcie kapitalizmu, określając dwa podstawowe składniki, czystą pracę i czyste bogactwo, wraz z ich strefami nierozróżnialności, gdy bogactwo kupuje pracę. Dlaczego kapitalizm pojawił się na Zachodzie, a nie w Chinach w trzecim czy choćby nawet w ósmym wieku<sup>8</sup>. Otóż kapitalizm na Zachodzie zestawia i powoli dostosowuje te składniki, podczas gdy Orient uniemożliwia ich zgranie się. Jedynie Zachód rozszerza i rozprzestrzenia ogniska swej immanencji. Pole społeczne nie odsyła już, tak jak w cesarstwach, do granicy zewnętrznej, ograniczającej je w górze, lecz do granic wewnętrznych, immanentnych, które stale się przemieszczają, powiększając system, i odtwarzają się, przemieszczając<sup>9</sup>. Przeszkody zewnętrzne mają już tylko charakter technologiczny, a rywalizacja – wyłącznie wewnętrzny. Jest to rynek światowy, rozciągający się po najdalsze zakątki ziemi, aż stanie się galaktyczny: nawet wiatry stają się horyzontalne. Nie jest to kontynuacja greckich usiłowań, ale powtórzenie na nieznanym wcześniej poziomie, w innej formie i za pomocą innych środków, które jednak ponownie aktywizuje owo zainicjowane przez Greków połączenie imperializmu demokratycznego i kolonizatorskiej demokracji. Europejczyk może więc – tak jak uczynił to już Grek – uznać siebie nie za jeden spośród wielu typów psychospołecznych, lecz za Człowieka jako takiego, tyle że może to zrobić z o wiele większą niż u Greka, ekspansywną mocą i silniejszą misjonarską wolą. Husserl powiedział, że ludy, nawet te pozostające we wzajemnej wrogości, łączą się w typy cechujące jakieś terytorialne „u siebie”

i rodzinne pokrewieństwo, tak jak ludy Indii; ale tylko Europa, pomimo rywalizacji pomiędzy narodami, zaproponowała sobie i innym, „by coraz bardziej się europeizować w niezłomnej woli duchowego samopotwierdzenia”, toteż na owym Zachodzie cała ludzkość staje się sobie bliska, tak jak niegdyś miało to miejsce u Greków<sup>10</sup>. Trudno jednak uwierzyć, że to pojawienie się „filozofii i zawartych w niej nauk” wyjaśnia ów przywilej specyficznie europejskiego transcendentalnego podmiotu. Aby tak się stało, nieskończony ruch myślenia, nazwany przez Husserla Telosem, musi się połączyć z wielkim względnym ruchem kapitału, który stale się deterytorializuje, by zapewnić panowanie Europy nad pozostałymi ludami i zreterytorializowanie ich w Europie. Związek filozofii współczesnej z kapitalizmem jest więc tego samego typu co związek filozofii antycznej z Grecją: połączenie absolutnej płaszczyzny immanencji ze względnyim środowiskiem społecznym, które również rozwija się w immanencji. Z punktu widzenia rozwoju filozofii nie istnieje konieczna, zapośredniczona chrześcijaństwem ciągłość między Grecją a Europą; jest to raczej przypadkowy początek tego samego przypadkowego procesu wykorzystujący wszakże inne dane.

Ogromna względna deterytorializacja światowego kapitalizmu musi się zreterytorializować w nowoczesnym Państwie narodowym, które znajduje spełnienie w demokracji, nowym społeczeństwie „braci” – kapitalistycznej wersji związku przyjaciół. Jak pokazuje Braudel, kapitalizm wywodzi się z miast-państw, te jednak doprowadziły deterytorializację do tego stopnia, że immanentne współczesne Państwa musiały utemperować ich szaleństwo, ponownie je odzyskać i wcielić w siebie, ażeby przeprowadzić konieczne reterytorializacje jako nowe granice wewnętrzne<sup>11</sup>. Kapitalizm reaktywuje świat grecki na gruncie ekonomicznym,



politycznym i społecznym. Są to nowe Ateny. Człowiek kapitalizmu nie jest Robinsonem, lecz Ulissem, podstępny plebejusz, przeciętnym mieszkańcem wielkich miast, autochtonicznym Proletariuszem lub obcym Migrantem, który włącza się w nieskończony ruch - w rewolucję. To nie jeden krzyk, lecz dwa rozlegają się w kapitalizmie i prowadzą do tego samego rozczarowania: Emigranci wszystkich krajów łączcie się... Proletariusze wszystkich krajów łączcie się... Na dwóch biegunach Zachodu, w Ameryce i w Rosji, pragmatyzm i socjalizm skutecznie powrócą Odyseusza, nowe społeczeństwo braci lub towarzyszy, które nawiązuje do greckiego marzenia i przywraca „demokratyczną godność”.

Połączenie filozofii antycznej z greckim miastem-państwem oraz połączenie filozofii współczesnej z kapitalizmem nie ma bowiem charakteru ideologicznego i w ich opisie nie wystarcza rozwijanie w nieskończoność określeń historycznych i społecznych, żeby wydobyć z nich duchowe figury. Zapewne może być czymś kuszącym widzieć w filozofii przyjemny handel duchowy, który znalazłby w pojęciu właściwy sobie towar lub raczej swą wartość wymienną, z punktu widzenia bezinteresownej i karmiącej się zachodnio-demokratycznym dialogiem towarzyskości, zdolnym zrodzić konsens opinii i dostarczyć komunikacji etykę, tak jak sztuka dostarcza jej estetykę. Jeśli to nazywa się filozofią, łatwo wówczas zrozumieć, że marketing opanowuje pojęcie i że specjalista w dziedzinie reklamy przedstawia się po prostu jako twórca pojęć, poeta i myśliciel: nie zasmuca tutaj to bezwstydną zawłaszczanie, lecz przede wszystkim umożliwiająca je koncepcja filozofii. Zachowując wszelkie proporcje, można powiedzieć, że Grecy doświadczyli podobnego wstydu za sprawą niektórych sofistów. Jednak na obronę filozofii współczesnej dodać należy, że nie jest już ona przyjaciółką kapitalizmu, tak jak i filozofia antyczna nie była

przyjaciółką miasta-państwa. Filozofia nadaje absolutne znaczenie względnej deterytorializacji kapitału, sprawia, że przemieszcza się on po płaszczyźnie immanencji jako ruch nieskończoności, i usuwa go jako granicę wewnętrzną, zwraca go przeciwko samemu sobie, ażeby odwołać się do nowej ziemi, do nowego ludu. W ten sposób dochodzi ona jednak do niepropozycjonalnej formy pojęcia, w której zanikają komunikacja, wymiana, konsens i mniemanie. Jest to więc bliższe tego, co Adorno nazwał „dialektyką negatywną”, i tego, co szkoła frankfurcka nazwała „utopią”. Albowiem to utopia łączy filozofię z jej epoką, kapitalizmem europejskim, czy wcześniej już z greckim miastem-państwem. To dzięki niej filozofia ma zawsze charakter polityczny i rozwija do końca krytykę swojej epoki. Utopia nie daje się oddzielić od nieskończonego ruchu; oznacza etymologicznie absolutną deterytorializację, lecz zawsze w owym krytycznym punkcie, w którym wiąże się ona z aktualnie istniejącym względnym środowiskiem, a zwłaszcza ze stłumionymi w nim siłami. Użyte przez utopistę Samuela Butlera słowo „*Erewhon*” odsyła nie tylko do „*No-where*”, Nigdzie, ale również do „*Now-here*”, tutaj-i-teraz. Nie chodzi tu o rzekome rozróżnienie socjalizmu utopijnego i socjalizmu naukowego, lecz raczej o różne typy utopii, ponieważ rewolucja jest jednym z tych typów. W utopii istnieje zawsze (tak jak w filozofii) ryzyko przywrócenia transcendencji, a niekiedy jej zarozumiałej afirmacji; toteż należy odróżnić utopie autorytarne lub utopie transcendencji od utopii anarchistycznych, rewolucyjnych, immanentnych<sup>12</sup>. Twierdzenie, że rewolucja jest sama w sobie utopią immanentną, nie oznacza jednak, że jednocześnie jest ona marzeniem, czymś, co się nie urzeczywistnia lub urzeczywistnia się, jedynie siebie zdradzając. Przeciwnie, oznacza ono ustanowienie rewolucji jako płaszczyzny immanencji, nieskończonego ruchu, absolut-

nego przelotu, pod warunkiem jednak, że owe cechy łączy się z tym, co w walce przeciwko kapitalizmowi jest rzeczywiste tu i teraz, i wzniesają nowe walki zawsze, gdy poprzednia została przegrana. Słowo „utopia” oznacza więc to połączenie filozofii lub pojęcia z istniejącym środowiskiem: filozofię polityczną (być może z powodu zniekształconego znaczenia, jakie nadała jej opinia publiczna, utopia nie jest najlepszym wyrażeniem).

Nie jest fałszem powiedzieć, że rewolucji „winni są filozofowie” (aczkolwiek to nie filozofowie ją urzeczywistniają). To, że dwie wielkie współczesne rewolucje, amerykańska i sowiecka, przybrały zły obrót, nie przeszkadza, by pojęcie mogło podążać swoją immanentną drogą. Jak pokazał to Kant, pojęcie rewolucji nie polega na sposobie, w jaki może ona zostać przeprowadzona w koniecznie względnym polu społecznym, lecz na „entuzjazmie”, z jakim na absolutnej płaszczyźnie immanencji zostaje ona pomyślana jako ukazanie się nieskończoności w tutaj-i-teraz, niezawierające nic racjonalnego ani nawet rozumnego<sup>13</sup>. Pojęcie uwalnia immanencję od wszelkich ograniczeń, jakie narzucił jej jeszcze (kapitał albo które narzuciła ona sobie samej w formie kapitału jawiącego się jako coś transcendentnego). W entuzjazmie tym mniej jednak chodzi o oddzielenie widza i aktora niż o rozróżnienie w samym działaniu czynników historycznych i „chmury niehistorycznej”, stanu rzeczy i zdarzenia. Jako pojęcie i zdarzenie, rewolucja odnosi się do samej siebie i przysługuje jej samoustanawianie dające się ująć w immanentnym entuzjazmie, toteż w stanach rzeczy lub w przeżyciu nic, nawet rozczarowanie rozumu, nie jest w stanie go osłabić. Rewolucja jest absolutną deterytorializacją w owym punkcie, w którym odwołuje się ona do nowej ziemi, do nowego ludu.

Absolutna deterytorializacja nie dokonuje się bez reterytorializacji. Filozofia reterytorializuje się w pojęciu. Poję-

cie nie jest przedmiotem, ale terytorium. Nie ma Przedmiotu, lecz terytorium. Właśnie dlatego ma formę przeszłą, teraźniejszą i być może przyszłą. Współczesna filozofia reterytorializuje się w Grecji jako formie własnej przeszłości. To właśnie przede wszystkim filozofowie niemieccy przeżyli związek z Grecją jako związek osobisty. Doświadczyli jednak siebie jako przeciwieństwo i odwrotną stronę Greków, jako symetryczne przeciwieństwo: Grecy utrzymywali się na płaszczyźnie immanencji, skonstruowanej z entuzjazmem i w upojeniu, ale – aby nie poddać się władzy figur Orientu – musieli szukać pojęć, którymi mogliby tę płaszczyznę wypełnić; my natomiast mamy pojęcia, wierzymy, że je mamy, po tylu stuleciach istnienia myśli zachodniej, nie wiemy jednak, gdzie je umieścić, ponieważ brakuje nam – oderwanym przez chrześcijańską transcendencję – prawdziwej płaszczyzny. Innymi słowy, w swojej przeszłej formie pojęcie jest tym, czego jeszcze nie było. Dzisiaj mamy pojęcia, Grecy zaś jeszcze ich nie mieli; mieli płaszczyznę, której my nie mamy. Właśnie dlatego Grecy Platona kontemplowali pojęcie jako coś, co jest jeszcze bardzo odległe i znajduje się gdzieś wyżej, podczas gdy my mamy pojęcie, mamy je w umyśle, wrodzone, wystarczy tylko pomyśleć. Właśnie to tak głęboko wyraził Hölderlin: to, co dla Greków jest „ojczyste”, dla nas jest „obce”, powinniśmy to zdobyć, podczas gdy to, co dla nas ojczyste, Grecy musieli zdobyć jako to, co dla nich obce<sup>14</sup>. Albo Schelling: Grecy żyli i myśleli w Naturze, ale Ducha pozostawili w „misteriach”, natomiast my żyjemy, odczuwamy i myślimy w Duchu, w refleksji, ale Naturę pozostawiamy w głębokim alchemicznym misterium, które stale profanujemy. Autochton i obcy nie przeciwstawiają się już sobie jako dwie różne osoby, lecz rozdzielają się jako jedna i ta sama, podwójna osoba, która z kolei sama rozdziela się na dwie wersje, aktualną i przeszłą: to, co było autochtoniczne, staje się



obce, a to, co było obce, staje się autochtoniczne. Hölderlin przywołuje ze wszystkich sił „społeczeństwo przyjaciół” jako warunek myślenia, czyni to jednakże tak, jak gdyby społeczeństwo to spotkała katastrofa, która zmienia naturę przyjaźni. Nie reterytorializujemy się u Greków, ale w zależności od tego, czego oni nie mieli i czym jeszcze nie byli; reterytorializujemy się więc w nas samych.

Reterytorializacja filozoficzna ma zatem również formę aktualną. Czy można powiedzieć, że filozofia reterytorializuje się w nowoczesnym, demokratycznym Państwie i w prawach człowieka? Ponieważ jednak nie istnieje uniwersalne Państwo demokratyczne, ruch ten implikuje partycularność Państwa, prawa lub ducha ludu, zdolnego wyrazić prawa człowieka w „swoim” Państwie i zaprojektować nowoczesne społeczeństwo braci. Albowiem nie tylko filozof ma jako człowiek swój naród, to raczej filozofia reterytorializuje się w narodowym Państwie oraz w duchu ludu (przeważnie filozofa, ale nie zawsze). W ten sposób Nietzsche ugruntował geofilozofię, usiłując określić narodowe cechy filozofii francuskiej, angielskiej i niemieckiej. Dlaczego jednak tylko trzy państwa mogły wspólnie stworzyć filozofię w świecie kapitalistycznym? Dlaczego nie Hiszpania albo Włochy? Szczególnie Włochy były w stanie wykażać się zespołem zdetytorializowanych miast i morską potęgą, wraz z którymi mogły ponownie pojawić się warunki „cudu”, i wyznaczyły początek nieporównywalnej filozofii, nierozwiniętej jednak, której dziedzictwo przeszło raczej (wraz z Leibnizem i Schellingiem) do Niemiec. Być może Hiszpania była za bardzo podporządkowana Kościołowi, a Italia znajdowała się zbyt „blisko” Świętego Miejsca; Anglię i Niemcy ocaliło duchowo być może zerwanie z katolicyzmem, a Francję gallikanizm... Włochom i Hiszpanii brakowało „środowiska” dla filozofii, toteż ich myśliciele pozostawali „kometami”, a państwa te były gotowe

spalić swoje komety. Włochy i Hiszpania były dwoma państwami zachodnimi, które mogły znacząco rozwinąć konceptyzm (*conceptisme*), to znaczy ów katolicki kompromis między pojęciem (*concept*) i figurą, mający wielką wartość estetyczną; zakryły one jednak filozofię, zwróciły ją ku reторыce i uniemożliwiły pełne posiadanie pojęcia.

Forma aktualna wyraża się następująco: mamy pojęcia! Tymczasem Grecy jeszcze ich nie „mieli”, a już kontemplowali je z oddali lub przeczuwali: stąd bierze się różnica między Platońskim wspomnieniem i Kartezjańską wrodzonością lub Kantowskim *a priori*. Posiadanie pojęcia nie zbiega się jednak, jak się wydaje, z rewolucją, Państwem demokratycznym i prawami człowieka. Jeśli to prawda, że w Ameryce filozoficzne przedsięwzięcie pragmatyzmu, tak bardzo zapoznane we Francji, jest następstwem rewolucji demokratycznej i nowego społeczeństwa braci, to nie da się tego powiedzieć o złotym wieku filozofii francuskiej w XVII stuleciu ani o Anglii z wieku XVIII czy o Niemczech z wieku XIX. Oznacza to jednak tylko, że historia ludzi i historia filozofii nie mają tego samego rytmu. A filozofia francuska odwołuje się już do republiki duchów i do zdolności myślenia jako „rzeczy najsprawiedliwiej rozdzielonej”, która znajdzie swój ostateczny wyraz w rewolucyjnym *cogito*; Anglia będzie stale poddawała refleksji swoje rewolucyjne doświadczenie i jako pierwsza zapyta, dlaczego rewolucje schodzą na złą drogę w sferze rzeczywistości, gdy tak wiele obiecują w sferze ducha. Anglia, Ameryka i Francja żyją niczym trzy kraje praw człowieka. Co się zaś tyczy Niemiec, to stale będą poddawać refleksji rewolucję francuską jako to, czego same nie mogą zrobić (brakuje im w dostatecznym stopniu zdetytorializowanych miast, ciąży im zaplecze, *Land*). Ale to, czego nie mogą uczynić, staje się zadaniem ich myślenia. Filozofia zawsze znajduje sposób, by zreterytorializować się w świecie współczesnym, zgodnie z duchem ludu



i jego koncepcją prawa. Historię filozofii cechuje zatem charakter narodowy albo raczej nacjonalitarny (*nationalitaire*), będący jak gdyby filozoficznym „mniemaniem”.

#### PRZYKŁAD VIII

Jeśli prawdą jest, że my, ludzie współcześni, mamy pojęcie, ale straciliśmy z pola widzenia płaszczyznę immanencji, to charakter francuski w filozofii łatwo odnajduje się w tej sytuacji, utrzymując pojęcia w zwykłym porządku poznania refleksyjnego, w porządku racji, „epistemologii”. Jest to jak gdyby spis ziem zamieszkanymi, dających się ucywilizować, poznać lub też – znanych, znajdujących swoją miarę w „akcie” uświadomienia lub *cogito*, nawet jeśli – ażeby móc uprawiać ziemię najbardziej jałowe – owo *cogito* musi stać się przedrefleksyjne, a owa świadomość nietetyczna. Francuzi są jak gdyby właścicielami ziemskimi, których renta jest *cogito*. Zawsze reterytorializowali się w świadomości. Natomiast Niemcy nie rezygnują z absolutu: posługują się świadomością, lecz jako środkiem deterytorializacji. Chcą ponownie zdobyć grecką płaszczyznę immanencji, ziemię nieznaną, którą odbierają teraz jako swoje *barbarystwo*, swoją *anarchię*, przekazaną *koczownikom* od czasu zniknięcia Greków<sup>15</sup>. Toteż muszą oni nieustannie przygotowywać i wzmacniać ziemię, to znaczy ją ugruntowywać. Filozofia ta jest opętana przez szaleństwo ugruntowywania, podbijania. To, co Grecy zawdzięczają swej autochtoniczności, będzie ona zawdzięczać podbojowi i ugruntowaniu, toteż immanencję uczyni immanentną *chemuś*, swojemu Aktowi filozofowania, swojej filozofującej podmiotowości (*cogito* uzyskuje więc zupełnie inne znaczenie, ponieważ podbija i wyznacza ziemię).

Z tego punktu widzenia Anglia jest obsesją Niemiec; Anglicy są bowiem tymi koczownikami, którzy traktują płasz-

czynną immanencji jako ziemię sypką i nietrwałą, pole radykalnego doświadczenia, a świat niczym archipelag, w którym przemieszczając się po morzu z wyspy na wyspę, zadowolają się rozbijaniem namiotów. Anglicy koczują na starej, porozbijanej, sfraktalizowanej, rozciągniętej na cały świat ziemi greckiej. Nie można nawet powiedzieć, że mają pojęcia, tak jak Francuzi lub Niemcy; nabywają je jednak, wierzą tylko w wiedzę nabytą. Nie dlatego że wszystko pochodziłoby ze zmysłów, ale dlatego że pojęcie nabywa się zamieszkując, rozbijając swój namiot, przyzwyczajając się do czegoś. W triadzie Gruntować-Budować-Zamieszkiwać budują Francuzi, gruntuja Niemcy, zamieszkują Anglicy. Wystarczy im namiot. Nawyk<sup>16</sup> przekształcają w nadzwyczajne przedstawienie: nabiera się nawyków, kontemplując i przyjmując to, co się kontempluje. Nawyk jest twórczy. Roślina kontempluje wodę, ziemię, azot, węgiel, chlorki oraz siarczany i wchłania je, ażeby nabyć pojęcie samej siebie i nim się wypełnić (*enjoyment*). Pojęcie jest nawykiem nabytym przez kontemplację żywiolów, z których bierzemy swój początek (stąd całkiem szczególna greckość filozofii angielskiej, jej empiryczny neoplatonizm). Wszyscy jesteśmy kontemplacjami, a więc nawykami. J a jest nawykiem. Pojęcie istnieje wszędzie tam, gdzie występuje nawyk, a nawyki powstają i zanikają na płaszczyźnie immanencji radykalnego doświadczenia: są „konwencjami”<sup>17</sup>. Właśnie dlatego filozofia angielska swobodnie i dziko tworzy pojęcia. Gdy dane jest twierdzenie, do jakiejże odsyła ono konwencji, jaki nawyk konstytuuje jego pojęcie? Takie jest pytanie pragmatyzmu. Prawo angielskie to prawo zwyczajowe i oparte na konwencji, tak jak prawo francuskie jest prawem opartym na umowie (system dedukcyjny), a niemieckie – instytucjonalnym (całość organiczna). Gdy filozofia reterytorializuje się w Państwie prawa, filozof staje się profesorem filozofii, lecz Niemiec jest nim na gruncie instytu-

cji i ugruntowania, Francuz dzięki umowie, Anglik zaś jedynie na gruncie konwencji.

Jeśli nie istnieje uniwersalne Państwo demokratyczne, pomimo właściwego filozofii niemieckiej marzenia o ugruntowaniu, to dlatego że jedyną uniwersalną rzeczą w kapitalizmie jest rynek. W przeciwieństwie do archaicznych imperiów, które przystępowały do transcendentnego nadkodowania, kapitalizm funkcjonuje jako immanentna aksjomatyka zdekodowanych strumieni (strumienia pieniędzy, pracy, produktów...). Państwa narodowe nie są już paradygmatami nadkodowania, lecz „modelami realizacji” tej immanentnej aksjomatyki. W aksjomatyce modele nie odsyłają do transcendencji, wręcz przeciwnie. Jest tak, jak gdyby deterytorializacja Państw łagodziła deterytorializację kapitału i dostarczała mu kompensacyjnych reterytorializacji. Modele realizacji bowiem mogą być bardzo różne (demokratyczne, dyktatorskie, totalitarne...), rzeczywistość heterogenicznie, a jednak izomorficzne w odniesieniu do rynku światowego, o ile ten nie tylko zakłada, ale i tworzy decydujące nierówności rozwoju. Właśnie dlatego – na co często zwracano uwagę – Państwa demokratyczne są tak kompromitująco bliskie Państwom dyktatorskim, że obrona praw człowieka musi koniecznie odwoływać się do wewnętrznej krytyki każdej demokracji. Każdy demokracja jest również „drugim Tartuffe'em” Beaumarchais'go, Tartuffe'em humanitarnym, jak powiedział Péguy. Z pewnością nie ma podstaw, by sądzić, że nie możemy już myśleć po Oświęcimiu, bo wszyscy jesteśmy odpowiedzialni za nazizm i żyjemy w niezdrowym poczuciu winy, przytłaczającym zresztą tylko ofiary. Primo Levi powiada: nie skłoni się nas do tego, byśmy uznali ofiary za katów. Ale to, że nazizm i obozy koncentracyjne wywierają na nas wpływ – powiada – jest w o wiele mniejszym lub większym stopniu: „wstydem, że jest się człowiekiem” (ponieważ nawet ci, którzy przeżyli, musieli paktować, kom-

promitować się...)<sup>18</sup>. To nie tylko nasze Państwa, ale każdy z nas, każdy demokracja nie jest wprawdzie odpowiedzialny za nazizm, lecz przezeń zbrukany. Jest to zapewne katastrofa, polega ona jednak na tym, że społeczeństwo braci lub przyjaciół przeszło przez taką próbę, iż jego członkowie nie mogą już patrzeć na siebie bez „zmczenia”, a być może i podejrzliwości, które stają się nieskończonymi ruchami myślenia – nie niweczą przyjaźni, ale dają jej ów współczesny koloryt i zastępują zwykłą „rywalizację” Greków. Nie jesteśmy już Grekami, a przyjaźń nie jest już taka sama; Blanchot, Mascolo dostrzegli znaczenie tej przemiany dla samego myślenia.

Prawa człowieka są aksjomatami: na rynku mogą współistnieć z wieloma innymi aksjomatami – zwłaszcza dotyczącymi zabezpieczenia własności – które istnieją zupełnie niezależnie od nich lub w jeszcze większym stopniu je zawieszają, niż im zaprzeczają: „nieczyste pomieszczenie” lub „nieczyste obok-siebie” – powiedział Nietzsche. Któż może zajmować się oraz zarządzać nędzą i deterytorializacją-reterytorializacją dzielnic biedy, jeśli nie policja i potężne armie, współistniejące z demokracjami? Jaką socjaldemokracja nie wydała rozkazu strzelania, gdy nędza opuściła swoje terytorium lub swoje getto? Prawa nie ratują ani ludzi, ani filozofii, która reterytorializuje się w Państwie demokratycznym. Prawa człowieka nie skłaniają nas do pobłogosławienia kapitalizmowi. I trzeba wielkiej niewinności lub przebiegłości, jeśli filozofia komunikacji ma przywrócić społeczeństwo przyjaciół, albo nawet mędrców, przez wykształcenie uniwersalnego mniemania jako „konsensu” zdolnego dostarczyć moralnych podstaw narodom, Państwom i rynkowi<sup>19</sup>. Prawa człowieka nie mówią nic o immanentnych sposobach istnienia człowieka posiadającego prawa. A wstydu, że jest się człowiekiem, nie odczuwamy jedynie w sytuacjach skrajnych, opisanych przez Primo Leviego, ale w warunkach pozbawionych większego znaczenia – wobec trywialności i banalności istnienia, które



pojawia się w demokracji, wobec rozpowszechniania się sposobów istnienia i myślenia rynkowego, wobec wartości, ideałów i mniemań naszej epoki. Haniebność zaoferowanych nam możliwości życia ukazuje się od wewnątrz. Nie doświadczamy siebie poza naszą epoką, przeciwnie – stale zawieramy z nią wstydlive kompromisy. To poczucie wstydu jest jednym z najsilniejszych motywów filozofii. Nie jesteśmy odpowiedzialni za ofiary, lecz przed ofiarami. I nie istnieje żaden inny sposób, aby uciec przed hańbą, jak tylko stać się zwierzęciem (chrząkanie, rycie, głupkowaty śmiech, tarzanie się po ziemi): samo myślenie jest często bliższe konającemu zwierzęciu niż żyjącego człowieka, nawet demokracji.

Jeśli filozofia reterytorializuje się w pojęciu, to nie znajduje jego warunku w aktualnej formie Państwa demokratycznego lub w *cogito* komunikacji, jeszcze bardziej wątpliwym niż *cogito* refleksji. Nie odczuwamy braku komunikacji, przeciwnie – mamy jej nadmiar, ale cierpimy na brak twórczości. Brak nam oporu wobec teraźniejszości. Tworzenie pojęć odwołuje się samo w sobie do przyszłej formy, przywołuje nową ziemię i jeszcze nieistniejący naród. Europeizacja nie tworzy stawania się, lecz tylko historię kapitalizmu, który uniemożliwia stawanie się podbitych narodów. Sztuka i filozofia łączą się w tym punkcie: w konstytuowaniu jakiejś ziemi i jakiegoś narodu, których jeszcze nie ma, jako korelatu twórczości. To nie autorzy populistyczni, ale najbardziej arystokratyczni wymagają tej przyszłości. Na ten naród i na tę ziemię nie będzie miejsca w naszych demokracjach. Demokracje są większościami, ale stawanie się jest z natury tym, co zawsze wymyka się większości – jest to złożone, dwuznaczne stanowisko wielu autorów wobec demokracji. Sprawa Heideggera skomplikowała rzecz: trzeba było rzeczywistej reterytorializacji wielkiego filozofa w nazizmie, aby krzyżowały się najdziwniejsze komentarze, raz, po to, by zakwestionować swoją filozofię, raz,

aby ją rozgrzeszyć w imię argumentów tak złożonych i przewrotnych, iż sądzi się, że się ona śni. Nie zawsze łatwo być heideggerystą. Bez trudu można by przecież zrozumieć, że wielki malarz, wielki muzyk zaczynają w ten sposób odczuwać wstyd (choć właśnie to nie miało miejsca). Musiał to być filozof, jak gdyby wstyd miał wpisać się w samą filozofię. Filozof ten chciał powrócić do Greków za pośrednictwem Niemców, w najgorszym momencie ich historii. Czy istnieje coś gorszego – pytał Nietzsche – niż to, że staje się przed Niemcem, gdy oczekiwało się Greka? Jak pojęcia (Heideggera) mogłyby nie być wewnętrznie splamione przez nędzną reterytorializację? Chyba że wszystkie pojęcia nie zawierają owej szarej strefy oraz nierozróżnialności, w których walczący splatają się przez chwilę na ziemi i w których zmęczone oko myśliciela bierze jednego za drugiego: nie tylko Niemca za Greka, lecz faszystę za twórcę istnienia i wolności. Heidegger zagubił się na drogach reterytorializacji, gdyż są to właśnie drogi nieoznakowane i bez balustrad. Być może ów surowy profesor był bardziej szalony, niż się to wydawało. Pomylił się co do ludzi, ziemi, krwi. Gdyż rasa przywoływana przez sztukę lub filozofię nie jest tą, która uznaje się za czystą, lecz jest rasą uciskaną, mieszaną, anarchiczną, koczowniczą, nieodwołalnie gorszą – właśnie tą usuniętą przez Kanta z dróg nowej Krytyki... Artaud powiedział: pisać dla analfabetów, mówić dla niemych, myśleć dla niemyślących. Co oznacza jednak owo „dla”? Nie „na rzecz...” ani nawet „w miejsce...”, lecz „wobec”. Chodzi o stawanie się. Myśliciel nie jest niemyślącym, niemym czy analfabetą, ale nim się staje. Staje się Indianinem, nieustannie się nim staje, być może „po to, aby” Indianin, który jest Indianinem, sam stał się czymś innym i wymknął się swej agonii. Myślimy i piszemy dla samych zwierząt. Stajemy się zwierzęciem, ażeby zwierzę również stało się czymś innym. Agonia szczura lub zabicie cielaka



są obecne w myśleniu nie z racji litości, lecz jako strefa wymiany między człowiekiem i zwierzęciem, w której coś przeszło z jednego w drugie. Oto konstytutywny związek filozofii z niefilozofią. Stawanie się jest zawsze podwójne i właśnie jako takie tworzy przyszły naród i nową ziemię. Filozof powinien stać się niefilozofem, ażeby niefilozofia stała się ziemią i narodem filozofii. Nawet tak uznany filozof jak biskup Berkeley stale mówi: my Irlandczycy, zbiorowość... Naród jest wewnątrz myśliciela, ponieważ jest to „stawanie-się-narodu”, o ile myśliciel istnieje wewnątrz narodu jako równie nieograniczone stawanie się. Artysta lub filozof są niezdolni, by stworzyć naród, mogą tylko ze wszystkich sił go przywoływać. Naród może tworzyć siebie jedynie w strasznych cierpieniach i nie może się już zajmować sztuką lub filozofią. Jednak książki filozoficzne i dzieła sztuki zawierają również niewyobrażalną sumę cierpienia, które pozwala przeczuć nadejście narodu. Wspólny jest im opór, opór stawiany śmierci, zniewoleniu, temu, co nie do zniesienia, wstydu, teraźniejszości.

Deterytorializacja i reterytorializacja krzyżują się w podwójnym stawaniu się. Nie można już rozróżnić autochtona i obcego, ponieważ obcy staje się autochtonem u innego, który nim nie jest, podczas gdy autochton staje się obcy samemu sobie, własnej klasie, własnemu narodowi, własnemu językowi: mówimy tym samym językiem, a jednak nie rozumiem ciebie... Stawać się obcym samemu sobie, własnemu narodowi i językowi - czy nie jest to właściwością filozofa i filozofii, ich „stylem”, tym, co nazywamy żargonem filozoficznym? Innymi słowy, filozofia reterytorializuje się trzykrotnie, raz w przeszłości w Grecji, raz w teraźniejszości w Państwie demokratycznym i raz w przyszłości - w nowym narodzie i na nowej ziemi. Grecy i demokraci podlegają osobliwej deformacji w tym lustrze przyszłości.

Utopia nie jest dobrym pojęciem, ponieważ - nawet jeśli przeciwstawia się Historii - odnosi się jeszcze do niej i w nią się wpisuje jako ideał i jako motywacja. Stawanie się jest jednak samym pojęciem. Rodzi się w Historii i w nią upada, ale nią nie jest. Nie ma w samym sobie początku ani końca, lecz tylko środowisko. Toteż jest bardziej geograficzne niż historyczne. Takie są rewolucje i społeczeństwa przyjaciół, społeczeństwa oporu, gdyż tworzenie jest stawianiem oporu: czyste stawanie się, czyste zdarzenia na płaszczyźnie immanencji. To, co w Historii pozostaje ze zdarzenia, to jego urzeczywistnienie się w stanach rzeczy lub w przeżyciu; lecz zdarzenie w jego stawaniu się, we właściwej mu spójności, w jego samoustanawianiu jako pojęcie wymyka się Historii. Typy psychospołeczne są historyczne, ale postacie pojęciowe są zdarzeniami. Raz starzejemy się z biegiem Historii i razem z nią, a raz stajemy się starsi w zupełnie nic nieznaczającym zdarzeniu (być może właśnie to zdarzenie pozwala postawić problem: „co to jest filozofia?”). I to samo dotyczy tych, którzy umierają młodo - tak można umrzeć na wiele sposobów. Myślenie jest eksperymentowaniem, ale eksperyment jest zawsze tym, co właśnie się staje - tym, co nowe, godne uwagi, interesujące, zastępującymi przejaw prawdy i bardziej wymagającymi niż ona. To, co właśnie się staje, nie jest tym, co się kończy, ani tym bardziej tym, co się zaczyna. Historia nie jest eksperymentowaniem, lecz tylko całością niemal negatywnych warunków, umożliwiających doświadczanie czegoś, co wymyka się historii. Bez historii eksperymentowanie pozostałoby nieokreślone, bezwarunkowe, niemniej jednak nie jest ono historyczne, ale filozoficzne.