



Paryż VIII: 1968–2018

50 lat filozoficznego zaangażowania

Wprowadzenie

Luc LEGUÉRINEL*

Numer *Argumentu*, który mają Państwo w ręku, nie prezentuje się tak, jak to zwykle bywa, bowiem artykuły w nim zawarte nie dotyczą jednego, konkretnego problemu. Tematy są rozmaite, o czym czytelnik będzie miał możliwość sam się przekonać, lecz gdybyście chcieli znaleźć jakiś wspólny dla nich mianownik, byłby nim bez wątpienia opór. Czymże bowiem jest myślenie, jeśli nie zarówno tworzeniem, jak i sprzeciwem? Samo rozmyślanie byłoby jałowe, podczas gdy sprzeciwianie się stanowi prawdziwe poruszenie umysłu. Dla filozofii początku XXI wieku najwłaściwszym sposobem oporu wobec procesu regresji w przestrzeni publicznej i obscenicznemu rasizmowi dominującemu w oficjalnych przemówieniach nie jest już tylko interpretowanie świata, ale zmienianie go, między innymi poprzez wielokrotne powtarzanie gestów otwarcia oraz przepływ ludzi i idei.

To właśnie pod tym kątem należy patrzeć na prezentowaną antologię filozofów francuskich, która dotyczy przede wszystkim autorów skupionych wokół Departamentu Filozofii Uniwersytetu Paryż VIII Vincennes — Saint-Denis, awangardowej instytucji powstałej w odpowiedzi na falę krytyki tradycyjnego uniwersytetu, jaka miała początek w maju 1968 roku. Zbudowane z zadziwiającą

* Dr, starszy wykładowca w Instytucie Neofilologii, Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie. E-mail: luc_leguerinel@yahoo.fr.

prędkością za sprawą Edgara Faurea¹ w celu usunięcia „lewicowców” z Paryża, eksperymentalne Centrum Uniwersyteckie Vincennes, pomimo żywego sprzeciwu ośrodka akademickiego Sorbony, otwiera swe podwoje 13 stycznia 1969 roku na terenie strzelnicy starego pola wojskowego (Hocquenghem, 1980: 47), aby „urzeczywistnić nowy sposób edukacji, nauczać nowych treści, rozwijać interdyscyplinarność i otwartość na świat, promować angażowanie się słuchaczy oraz stworzyć się na osoby pracujące i te bez matury” (Soulié, 1998: 47)².

Inauguracji Wydziału Filozofii Uniwersytetu Vincennes przewodniczył Michel Foucault, którego kandydatura w Katedrze Filozofii została poparta przez George’a Canguilhema. Po tej nominacji Foucault usiłował zgromadzić wokół siebie to, co w filozofii Hexagonu najlepsze. Najpierw zwrócił się do Gillesa Deleuza, potem skontaktował się z Michelelem Serresem, by następnie zająć się pozyskiwaniem młodej generacji filozofów z École Normale Supérieure (Ulm). Spośród studentów pozyskał wówczas między innymi Louisa Althussera i Jacques’a Lacana, działających w grupie, która założyła *Cahiers pour l’analyse* — czasopismo o obediencji maoistycznej. Oprócz Judith Miller do wydziału dołączyli Alain Badiou, Jacques Rancière, François Regnault i wielu innych. Ważną rolę w naborze odegrały kryteria polityczne, dlatego Foucault, w celu przeciwważenia bardzo wyraźnych wpływów maoistycznych w Wydziale, zwrócił się również do trockistów: Henry’ego Webera, Daniela Bensaïda i Alaina Brossata, jak również do Etienne’a Balibara, członka Francuskiej Partii Komunistycznej, libertarian Reného Schérera i Guy’a Hocquenghema oraz do Jeana Borreila, aktywisty skrajnej lewicy, który brał udział w działaniach zmierzających do pojednania chłopów z intelektualistami. W końcu, przyjmując postawę rozjemcy w tym zróżnicowanym środowisku, Foucault zwrócił się do François Châteleta, znanego ze zdolności pedagogicznych i zaangażowanego związkowca. W progi awangardy został kilka lat później wprowadzony Gilles Deleuze, a następnie Jean-François Lyotard, członek grupy Socialisme ou Barbarie, założonej przez Claude’a Leforta i Corneliusa Castoriadis. Został on jednak przyjęty z pewną obawą³.

Tenże nabór, czyniący z wydziału filozofii Vincennes jeden z najbardziej lewicowych wydziałów Uniwersytetu, zarówno w kręgu profesorskim, jak i studenckim, [...] wywarł również wpływ na programy edukacyjne. Kwestie polityczne jednoznacznie wzięły górę nad stanowiskiem akademickim i historią filozofii, które stanowiły dotąd podstawę uniwersyteckiego nauczania filozoficznego (Soulié, 1998: 51).

¹ Edgar Faure pełni w tym czasie urząd ministra edukacji narodowej w rządzie generała De Gaulle’a.

² Możemy tutaj również wspomnieć o tekście Annie Couëdel „68: Vincennes de ses origines à nos jours” pochodzącym z prezentacji „Movimiento estudiantil de 68 en Francia y el desarrollo histórico de la universidad de Paris 8” podczas Symposio continental: movimientos universitarios en América Latina, siglo XX pronunciée à Bogota, 17–19 listopada 1999, http://www.ipt.univ-paris8.fr/hist/Articles/Bogota_nov_99_symposium.pdf (29.10.2018).

³ Tutaj możemy sięgnąć po artykuł Déotte, 2005: 131.

Jednak obok nauczania skoncentrowanego wyłącznie na polityce i instytucjach zaczęła rozwijać się refleksja nad „pożądaniem” i seksualnością, zapoczątkowana właśnie przez Foucaulta i Deleuze’a, podobnie jak i powrotowi marksizmu z początkiem lat siedemdziesiątych XX wieku towarzyszył szybki wzrost dyscyplin skoncentrowanych wokół libido.

Program wydziału filozofii Vincennes zatem niespecjalnie pokrywał się z tradycyjnym kanonem filozoficznym nauczonym na uniwersytetach⁴, co zresztą skłoniło w styczniu 1970 roku ówczesnego ministra edukacji narodowej, Oliviera Guicharda, do krytyki „marksistowsko-leninowskiej” orientacji nauczycieli, jak i cofnięcia rządowej akredytacji dla dyplomów z filozofii wydawanych w Vincennes. Wobec zarzutów Foucault stwierdził, że filozofia nie polega na zwykłym komentowaniu tekstów „kanonicznych i scholastycznych”, ale że, przeciwnie, powinna stanowić „refleksję nad współczesnym światem, a więc i koniecznie nad polityką” (Foucault, 1970: 10), co oczywiście nie powstrzymało Guicharda, który nie mógł znieść poglądów politycznych panujących na Wydziale, przed zawieszeniem uznawania dyplomów absolwentów Vincennes na terenie Francji. Tego samego roku Foucault, sankcjonujący swą obecnością najbardziej radykalne praktyki Wydziału, porzuca Vincennes na rzecz Collège de France, potulnie ulegając wymaganiom stawianym w tej prestiżowej instytucji. Zostaje on zastąpiony przez Châteleta, który od początku swojego urzędowania będzie musiał zmagać się z gwałtownym spadkiem liczby studentów, wywołanym utratą uprawnień. W tej trudnej sytuacji będzie on musiał zapewnić przetrwanie i ciągłość instytucji antyinstytucjonalnej. Utrata uprawnień doprowadzi ponadto do zmiany profilu napływających studentów — o ile ci z początków uczelni, mimo sporego odsetka starszych aktywistów, byli bliscy typowym studentom innych uniwersytetów, nowi przychodzili na Uniwersytet Vincennes z uwagi na jego reputację placówki otwartej na studentów bez matury, robotników i obcokrajowców. Co więcej, studenci z innych uniwersytetów i osoby z zewnątrz również uczęszczali na zajęcia wydziału filozofii w celu wysłuchania jego „tenorów”, nie troszcząc się wcale o dyplom.

Wielka różnorodność studentów domagających się możliwości uczęszczania na zajęcia z „filozofii wyzwolonej”, niezamierzających podążać tradycyjną ścieżką akademicką, nie pozostała bez następstw pedagogicznych. Nie musząc przygotowywać studentów do konkursu *agrégation*⁵, profesorowie mieli możli-

⁴ By zorientować się, czym był uniwersytet Vincennes w tamtym czasie, radzimy czytelnikom obejrzeć film stworzony na podstawie archiwów: *Vingt scènes à Vincennes*, film n&b de Patrice Besnard / Laboratoire VAO / UFR Arts 2009 / długość 63 min., *Extraits de films et documents réalisés par Marielle Burkbalter, Yolande Robveille, Annie Couëdel, le Service des Moyens Audiovisuels / 1974–1980*, <http://www.archives-video.univ-paris8.fr/video.php?recordID=101> (29.10.2018).

⁵ Konkurs mający na celu rekrutację nauczycieli w liceum oraz w niektórych dziedzinach szkolnictwa wyższego.

wość zgodnego ze swymi przekonaniem nauczania na polu filozofii uniwersyteckiej. W *Vincennes ou le désir d'apprendre* (Châtelet, 1979: 126–129) Châtelet, gromadząc studentów na wszystkich poziomach i z wszelkich dziedzin, broni niehierarchicznego i nieprogresywnego modelu pedagogicznego. Inaczej mówiąc, broni on modelu niebiurokratycznego, alternatywnego wobec typowo francuskiego systemu biurokratycznego, którego najważniejszym elementem jest przeprowadzenie agregacji z filozofii, pozwalającej na reprodukcję zawodowych filozofów. System ten ignoruje fakt, że uczestnicy zajęć winni nie tylko uczyć się filozofii — muszą ją jeszcze praktykować, ponieważ jest ona przede wszystkim żywa, a żeby być żywą, nie może być skoncentrowana na samej sobie. Takim sposobem filozofia dla Châteleta może być żywa i silna tylko wtedy, kiedy łączy się z innymi obszarami myśli i tworzenia, w tym z osobistymi jej praktykami. Kwestia filozofii wpisuje się w inną, o wiele bardziej obszerną, a mianowicie w kwestię kultury, czyli sposobu samodzielnego uczenia się przez całe życie poprzez przyjemność, którą możemy czerpać dzięki wiedzy. Prawo do kultury jest ściśle związane z uniwersytetem oraz tym, czym chcemy, żeby był, i to właśnie dlatego, według Châteleta, winien on być miejscem kultury a nie przedsiębiorstwem, którego celem jest rentowność. To również z tego powodu uniwersytet powinien nauczać raczej umiejętności a nie wiedzy czy *savoir-faire*, rozpowszechnianych w dzisiejszym społeczeństwie i wpływających całościowo na kulturę.

Owa myśl o nauczaniu filozofii przypomina tę Deleuze'a, który mówi, że jeśli filozofia potrzebuje filozoficznego zrozumienia, poprzez pojęcia, potrzebuje również zrozumienia niefilozoficznego, poprzez percepty i afekty. Przeciwstawiając w ten sposób rozumienie nieprofesjonalne swoich studentów poprzez percepty i afekty profesjonalistom tejże dyscypliny, podejrzanym o trwanie w rozumieniu ściśle filozoficznym, „poprzez pojęcia”, czysto akademickim, Deleuze kładzie z jednej strony życie, czucie i postępowanie niefilozoficzne, a z drugiej pojęcie lub „nadmiar wiedzy”, podejrzanym o uśmiercanie „tego, co żywe w filozofii” (Soulié, 1998: 61). Wyjaśnia on tę opozycję na przykładzie Spinozy, który jest według niego najbardziej filozoficznym z filozofów i, paradoksalnie, tym, który zwraca się najbardziej do nie-filozofów, podczas gdy rozumienie specjalistów dyscypliny „poprzez pojęcia”, którzy są, *par excellence*, historykami filozofii, jest ewidentnie niewystarczające, bowiem to „nadmiar wiedzy” uśmierca u nich „to, co żywe w filozofii”. Deleuze ewidentnie krytykuje tutaj ortodoksję uniwersytecką „najwyższych kapłanów” Sorbony, którzy zamykają się na świat, spajając wiedzę ezoteryczną i pracę nad reprodukcją grona uniwersyteckiego (Soulié, 1998: 61).

W tym właśnie duchu François Châtelet, Jean-Pierre Faye, Jacques Derrida i Dominique Lecourt założyli w 1983 roku Collège International de Philosophie jako inne miejsce filozofii, które, będąc odgałęzieniem departamentu filozofii Vincennes, podejmuje dzieło uprawiania myśli żywej, niemogącej pozostać skupioną na sobie samej.

Sytuacja przedstawiała się tak samo w Departamencie Filozofii Uniwersytetu Paryż VIII, mimo zmian w latach osiemdziesiątych ubiegłego wieku, kiedy to, z inicjatywy Jacquesa Chiraca, wszystkie jego budynki na terenie Vincennes zostały zrównane z ziemią, a sam uniwersytet przeniesiony do Saint-Denis, zapomnianych przedmieść na północy Paryża (Robveille, 2004)⁶. Zmiany wiązały się również ze starzeniem się grona profesorskiego i ewolucją polityki pedagogicznej wydziału, ponawiającego prośby do ministerstwa o normalizację programu nauczania i powrót do uznawania dyplomów krajowych. Do tego dochodzi ewolucja społeczności studenckiej oraz zbieżność ideologiczna z lat osiemdziesiątych XX wieku, naznaczona regresem gosyzmu i konsekwencjami kryzysu ekonomicznego. Śmierć Châteleta w 1985 roku i liczne przejścia na emeryturę, między innymi Deleuze'a, przyspieszają wspomnianą ewolucję. Charles Soulier podkreśla, co napisał na ten temat komitet krajowy Uniwersytetu Paryż VIII:

Z intelektualnego i duchowego punktu widzenia filozofia na uniwersytecie Paryż VIII stoi na rozdrożu: przywrócić nowy sposób myślenia czy podporządkować się i stać się Departamentem Filozofii jakich wiele? Dla kultury kraju ważnym jest, by istniało jakieś miejsce z siłą ducha *un lieu où souffle l'esprit* (Comité national d'évaluation, 1998: 73, za: Soulié, 1998: 64).

Ewolucja personelu Wydziału Filozofii Uniwersytetu Paryż VIII uwydatnia ograniczenia starań mających na celu emancypację uniwersyteckiego nauczania filozoficznego z przymusu reprodukcji kadry profesorskiej. Auditorium, na które może liczyć ten typ instytucji, jest ograniczone, ponieważ o ile nauczyciele należący do strefy akademickiej mogą liczyć na

klientelę formalistycznie zagwarantowaną, sytuacja wygląda inaczej u nauczycieli awangardowych, którzy muszą przede wszystkim stawiać na własną charyzmę i odpowiadać na żądania publiki zmiennej i wrażliwej na intelektualne trendy (Soulié, 1998: 69).

Wydział został przejęty i poprowadzony od 1988 do 2010 roku przez Jacques'a Poulaina, który przez dwadzieścia lat uczył w Montrealu, gdzie również działał na rzecz kontaktów głównych tradycji filozoficznych języka francuskiego, niemieckiego i angielskiego, tworząc międzynarodową sieć dyskusyjną z filozofami świadomymi ograniczeń tychże tradycji. W latach 1989–1992 zarządzał również programami w Collège International de Philosophie, co pozwoliło mu na organizowanie międzynarodowych dyskusji nad filozofią języka. W tymże duchu, mając poparcie Fathiego Trikiego, Christoha Wulfa i Hansa Jörga Sandkühlera,

⁶ Zob. *A la recherche des bergers de Vincennes. Vicennis et Vicennis ego*, film kolorowy, wykonany przez Yolande Robveille w czerwcu 2004 roku na terenie Uniwersytetu Vincennes w lasku o tej samej nazwie, długość 16 min., *Université Paris 8 Vincennes — Saint-Denis, Restauration et conformation: Patrice Besnard / Labo VAO / 2010*, <http://www.archives-video.univ-paris8.fr/video.php?recordID=121> (29.10.2018).

zachęcał do dialogu filozofów europejskich z filozofami Bliskiego Wschodu, aby później opracować zjawisko transkulturalności, wtórujące z filozoficznego punktu widzenia „globalizacji ekonomicznej i przyspieszeniu migracji ludności” (Cany, 2013: 5), w międzykulturowej dyskusji, gdzie każda kultura mogła zaproponować „zaistnienie swoich wartości na równi z innymi kulturami” (Cany, 2013: 5). Owa idea transkulturalności polegała na przyznaniu głównej roli kreatywności w celu stworzenia ruchu oporu wyrażanego poprzez sztukę, będącą siłą sprzeciwiającą się światowemu kapitalizmowi, który stara się wszystko zredukować do ekonomii i rentowności oraz zarzucić sztuce i kulturze bycie pospolitymi towarami konsumpcyjnymi. Wbrew „presji liberalnej wobec integracji rynkowej uniwersytetu, znalazł on, dzięki swej mobilności, miejsce dla krytycznego myślenia i dyskusji, gdzie wolność myślenia ma możliwość rozwoju” (Cany, 2013: 5).

Artykuły, które prezentujemy w *Argumentie*, zaczerpnięte zostały z kolekcji *Cahiers critiques de philosophie*⁷, prowadzonej przez Bruna Cany’ego oraz wydanej przez wydawnictwo Hermann i wydział filozofii Uniwersytetu Paryż VIII.

Zbiór otwiera tekst *Reguły i paradoksy* Jeana-François Lyotarda, który pojawił się zimą 1982–1983 roku razem z *Appendice svelte* w pierwszym numerze czasopisma *Babylone* pod tytułem *Règles et paradoxes & Appendice svelte*. Lyotard definiuje w nim kilka ważnych dla niego terminów, począwszy od „postmodernistycznego”, które określa przede wszystkim jako stan ducha, zaznaczając odmiennosć swojego stanowiska wobec problematyki sensu oraz podkreślając, że nowe nie musi dawać znaczenia odpowiedzi, w przeciwieństwie do nowoczesności, która od zawsze próbowała odpowiedzieć, zarówno pod względem politycznym, jak i filozoficznym, wykorzystując do tego „wielkie narracje”. Autor będzie starał się wykazać w artykule, że współczesne społeczeństwa nie uznają już owych narracji za wiarygodne, bowiem nie zapewniają one, jak uważały wcześniej, żadnego związku na poziomie politycznym, społecznym i kulturowym. Lyotard kontynuuje swą argumentację, twierdząc, że prace badawcze czy artystyczne nawet powinny rodzić dzieła dziwne i z początku niezrozumiałe czy nic niemówiące oraz takie, których celem byłoby wyłącznie eksperymentowanie z regułami. Teza ta dotyczy również polityki. Sądzymy, że wymiana zdań powinna przestrzegać jakichś reguł, a tymczasem, jak mówi Lyotard, wręcz przeciwnie — język jest niewątpliwie mglisty i powinniśmy tej mglistości bronić przed próbami zredukowania języka do zwykłej, informacyjnej jednostki przetargowej.

Następny tekst to *Uwarunkowania nowości w filozofii* Corneliusa Castoriadis, niepublikowany wcześniej zapis wykładów w École des Hautes Études en Sciences Sociales z 1989 roku. Przedstawia on kluczowe kwestie myśli

⁷ W rzeczy samej, poza sporą liczbą filozofów pochodzących z Uniwersytetu Paryż VIII, magazyn ten otwiera swe strony na przedstawicieli różnych dyscyplin i uniwersytetów i, jeśli ma to jakieś znaczenie, różnych narodowości: kongijskiej, amerykańskiej, niemieckiej, gabońskiej, polskiej, rosyjskiej, włoskiej, hiszpańskiej, litewskiej, fińskiej, kameruńskiej, japońskiej, brazylijskiej i tak dalej.

Castoriadis na temat autonomii i twórczości ludzkiej. Aby to zrobić, wychodzi od problematyki „nowości”, wykazując, że nowe jest tym, co pozwala nam otworzyć to, co zamknięte, i że owo otwarcie jest nieodłącznie związane z kwestionowaniem, pytaniem i zdolnością do rozważań, czyli tym, na czym polega autonomia. Nie ma tu jednak mowy o indywidualności, bowiem według autora autonomia ma zawsze wymiar głęboko instytucjonalny. Dotyczy ona wszelkiej organizacji świata społeczno-historycznego i pewnej struktury ontologicznej bytu. Nowe, określone w wąskich splotach uwarunkowań społeczno-historycznych, jest więc tym, co powoduje przerwanie dawnego i nastanie nowego zamknięcia organizacji, tworząc w ten sposób nowe zależności pomiędzy jednostką a instytucją, ustanowionym a stanowiącym.

Tekst François Châteleta, *Szkic stanowiący wstęp do badań o Państwie wiedzy*, został opublikowany najpierw w wydawnictwie Presses Universitaires de France w 1985 roku w *Mélanges Gandillac. L'art des confins*, pod redakcją Lyotarda i Annie Cazenave. Na przekór tym, którzy przypisują racjonalności plagi naszych czasów (przemoc państwa, alienację indywidualną i zbiorową, wyczerpanie zasobów naturalnych itp.), Châtelet szkicuje genealogię mechanizmów rządzących obecnym związkiem pomiędzy Państwem a Wiedzą, mianując ogólny schemat tych mechanizmów „Państwem Wiedzy”. Pojęcie to nie oznacza wcale, iż Państwo posiada wiedzę obiektywną i progresywną, ale określa ono sposób, w jaki władze urzeczywistniają ideę jednoczącą i transparentną rozumu, aby kształtować działania tego, co nazywają „materią społeczną”. Autor zauważa, iż nie wystarczy domagać się od Państwa „siły ducha”, skarżyć się na wieczną dekadencję cywilizacji czy uważać, że owe zbawienie zostanie zapewnione, poprawiwszy stan rzeczy, poprzez naukę, jako *mathesis universalis*, marksistowską czy inną. O prawdziwym kierowaniu możemy mówić, kiedy aparat państwowy rości sobie prawo do posiadania jedynej Wiedzy, bycia jedynym Władcą, kiedy domaga się przejrzystości pomiędzy Wiedzą a Państwem, Państwem a społeczeństwem, naukami, umiejętnościami a technologią. Krótko mówiąc, pomiędzy tym, co pochodzi od politycznego, a tym, co od wiedzy. Rzekoma przejrzystość, która mimo wszystko pozwoliłaby dojrzeć, dzięki zgubnym następstwom działania Państwa uczonego, jego nagość, która to nie byłaby niczym innym, jak wielkością jego słabości.

Tekst *Niebezpieczna pobożność* Drissa Bellahcène'a odnosi się natomiast w sposób bardziej specyficzny do fenomenu fundamentalizmu religijnego, który załęgął się we współczesnym świecie arabsko-muzułmańskim, przedstawiając się wiernym tradycji ortodoksyjnej, podczas gdy tak naprawdę sprzeniewierza się poprzez nadmiar, przemoc i dosłowność sensowi islamu, ukonstytuowanemu jako krzewiciel umiaru i łagodności w stosunkach ludności z wiarą. Autor proponuje rozpracować sposób, w jaki „nowi ulemowie” manipulują tekstami religijnymi, sprowadzając je do stronniczych i ahistorycznych interpretacji. Bazując na nietzscheańskich konceptach filozoficznych w celu zanalizowania owego fenomenu stwierdza się, że zniecierplwienie i fanatyzm fundamentalistów

stanowią pewną formę reakcji, będącą gwałtownym odrzuceniem ustalonego porządku a przede wszystkim zanegowaniem życia. Poza analizą przejawów fundamentalizmu Bellahcène proponuje odnowienie dialogu z tradycją teologiczno-filozoficzną islamu w celu wykorzenia problemu i uchronienia się przed dogmatycznym uwięzieniem narzuconym przez manipulatorów sacrum.

Alain Brossat rozpoczyna swój artykuł pt. *Szczęście nie jest częścią przyjemności* przedstawieniem „odwróconej” perspektywy Theodora Adorna w kwestii tradycji filozoficznej wywodzącej się ze starożytnej Grecji. Nie chodzi mu już bowiem o podążanie za jakąś harmonią, która stanowiłaby „linię horyzontu pogoni za szczęściem”, ale o życie w prawdzie i krytycznym myśleniu, ażeby osiąść w pewnej dys-harmonii celem negacji wszelkiego „szczęścia”. Ono bowiem, jednocząc podmiot ze światem towarów i uzależniając go od fetyszy, stało się wybrakowanym przedmiotem handlu. Brossat pokazuje nam również sposób, w jaki Adorno przechodzi od pojęcia przewrotu do negatywnego afektu resentymentu, i proponuje wykroczyć poza stereotypowość, jaką dziś pociąga za sobą owe adornowskie „przyopuszczenie”. W tym celu podejmuje ryzyko podejścia krytycznego do relacji powstającej pomiędzy ogólnymi warunkami biopolitycznymi życia podmiotów społecznych a pojęciem szczęścia we współczesnym świecie, analizując z krytycznego punktu widzenia między innymi pewne badania usiłujące przekształcić szczęście w obiekt wiedzy, jako coś wymiernego, ale wyłączając go z rzeczywistości społecznych, politycznych i historycznych zainteresowanych społeczności. Dzięki temu Brossat pokazuje, że badania te zupełnie nic nie wnoszą, jeśli chodzi o warunki szczęścia naszych społeczności, na pewno nie więcej niż przesławne IQ, obrazujące ludzką inteligencję. Proponuje także odnowienie kontaktu z programem archeologii umiejętności w związku z ową kwestią szczęścia, odwołując się do warunku szczęścia, który stworzyłby z niego pewną możliwą acz niepewną formę w warunkach teraźniejszości, gdzie byłoby ono połączone z tym, co nadzwyczajne i niespodziewane.

Prezentowane artykuły pokazują, że o ile nie ma żadnych wątpliwości co do strukturalnych zmian zaszytych między początkami Uniwersytetu Paryż VIII a jego dzisiejszą formą, duch obecny przy jego narodzinach jest wciąż żywy w nastawieniu jego dzisiejszych wykładowców i naukowców. Świadczy o tym głównie *Powszechna deklaracja niezależności uniwersytetów*, podpisana przez Zespół XVII, napisana jako sprzeciw wobec reformy szkolnictwa wyższego, uchwalonej za prezydentury Nicolasa Sarkozy’ego. W tej kwestii możemy tylko przyznać rację Jacques’owi Poulainowi, który napisał w 2009 roku na temat wspomnianej reformy:

neoliberalna interwencja państwa, która wiezie prym w tej gonitwie za nagrodami i stosowaniem spekulatywnego benchmarkizmu na uczelniach wyższych, skazuje zawczasu autonomię uniwersytetu i jego wykładowców na sterylność myśli (Poulain, 2009: 216).

Otóż ten program jest skazany na niepowodzenie, bowiem

może mieć efekt jedynie odwrotny do zamierzonego: odstraszyć wszelkie grono pedagogiczne od tej maszyny skoncentrowanej na nieustannych konkursach, klasyfikacji czysto ilościowej i ewaluacji jednostek (Poulain, 2009: 216).

Nie wspominając o tym, że ewaluacja i klasyfikacja nauczycieli nie była nikomu potrzebna, by odślonić prawdy odkryte we Francji XX wieku dzięki naukom humanistycznym, filozofii, sztuce i naukom o komunikacji ani by zostały one uznane na arenie międzynarodowej. To właśnie z uwagi na rzeczywistą autonomię szkół wyższych, wyrażając uznanie ich kreatywności i realizowanym celom, promując użycie krytycznego rozumowania, a nie czysto rachunkowej klasyfikacji indywidualnych cech nauczycieli i badaczy, uniwersytet może służyć kształtowaniu człowieka.

BIBLIOGRAFIA

- Cany, B. (2013). Préface (s. 5–6). W: B. Cany & J. Poulain (Red.). *Recherches d'esthétique trans-culturelle* (= *Notes d'anthropologie esthétique*, 1). Paris: L'Harmattan.
- Châtelet, F. (1979). Disparité et non hiérarchie (s. 126–129). W: A. Moreau (Red.). *Vincennes ou le désir d'apprendre*. Paris: Université Paris VIII — Vincennes.
- Comité national d'évaluation: *Rapport d'évaluation*. (1988). Paris: Université de Paris VIII.
- Déotte, J.-L. (2005). De la différence entre une mésentente et un différend (Rancière-Lyotard). *Cahiers critiques de philosophie*, 1, 131–149.
- Foucault, M. (1970). L'enseignement de la philosophie est-il trop orienté à Vincennes?. *Le Monde*, 10 (January 27). Dostęp: http://www.rvdv.net/vincennes/?page_id=38 (29.10.2018).
- Hocquenghem, G. (1980). Vincennes reste sur sa fin. *Libération* (June 10). Dostęp: http://www.ipt.univ-paris8.fr/hist/Articles/Journaux/Demenagements/LIBERATION_1980_06_10_P4.jpg (29.10.2018).
- Poulain, J. (2009). Notre liberté n'est pas à vendre. Appel aux Etats généraux des universitaires. *Cahiers critiques de philosophie*, 8, 215–220.
- Robveille, Y. (2004). *A la recherche des bergers de Vincennes. Vicennis et Vicennis ego*, Université Paris 8 Vincennes — Saint-Denis, *Restauration et conformation: Patrice Besnard / Labo VAO / 2010*. Dostęp: <http://www.archives-video.univ-paris8.fr/video.php?recordID=121> (29.10.2018).
- Soulié, C. (1998). Le destin d'une institution d'avant-garde: Histoire du département de philosophie de Paris VIII. *Histoire de l'éducation*, 77(1), 47–69. Dostęp: http://www.persee.fr/doc/hedu_0221-6280_1998_num_77_1_2941 (29.10.2018).

*Z języka francuskiego przetoczyła
Kornela OLEJARZ***

** Studentka filologii francuskiej Uniwersytetu Jagiellońskiego. E-mail: kornelaolejarz@gmail.com.

