

Urszula Zbrzeźniak
Uniwersytet Warszawski

O polityczności filozofii

Niniejszy tekst uznać można za kolejną wariację dotyczącą problemu, który nie został chyba satysfakcjonująco rozwiązany, a jednocześnie stanowi bodaj najważniejsze zagadnienie, z jakim filozofia musi się uporać, a mianowicie problem jej natury, a także celu, jaki powinna realizować. To pytanie, jedno z najważniejszych chyba, na jakie powinna odpowiedzieć każda dziedzina wiedzy, pozostaje do dzisiaj przedmiotem spornym.

Niniejszy tekst pomyślany jest jako komentarz do tezy, która nie raz była już formułowana, zgodnie z którą istotę filozofii wyznacza jej relacja względem polityki. Przekonanie to z łatwością można krytykować, wskazując na najbardziej klasyczne teksty filozoficzne — i te najstarsze, i te należące do myśli nowożytnej — podkreślające istotowy związek filozofii z prawdą. Jednocześnie zdefiniowaniu zadań filozofii jako poszukiwań teoretycznych towarzyszyło nieustanne zainteresowanie filozofów życiem politycznym.¹ Pytanie, jakie należy chyba w tym miejscu zadać, brzmi następująco: czy uwikłanie filozofów w sprawy *polis* było jedynie historyczną, a zatem przygodną okolicznością, czy też uznać je trzeba za fundujący wymiar filozofii jako takiej? Wydaje się, że nieustannie powracające dociekania poświęcone charakterowi związków polityki i filozofii przemawiają na korzyść tezy, że związek między nimi jest czymś więcej niż tylko skutkiem konkretnej sytuacji historycznej. Co więcej, jeśli uznać częstotliwość pojawiania się tekstów poświęconych temu zagadnieniu za czynnik diagnostyczny, to wiek dwudziesty wypadaloby uznać za czas, w którym wspomniana kwestia stała się jedną

¹ Rzecz jasna przeciw takiemu twierdzeniu przywołać można kilka historycznie znaczących przykładów filozofów, a nawet całych szkół filozoficznych zalecających separację życia filozoficznego od życia politycznego. Jednak z wyjątkiem epikurejczyków trudno uznać, iż ów zalecany dystans wobec spraw *polis* został faktycznie wprowadzony.

z najważniejszych. Można nawet powiedzieć, że stało się ono pytaniem krytycznym, a od jego rozstrzygnięcia zależy przyszłość filozofii.

Zauważalna obecność dyskusji na temat powiązań filozofii i polityki ma jednak szczególny, jeśli nie paradoksalny, charakter. Otóż wielu myślicieli, uznając głębokie zobowiązanie filozofii wobec polityki, zaznacza konieczny dystans dzielący filozofię od bezpośredniego uwikłania w sprawy polityczne. Rzecz jasna, patrząc na biografie znaczących myślicieli łatwo zrozumieć powód takiej ostrożności i niechęć do uczynienia z filozofii służebnicy polityki. Być może istnieje poważniejsza racja dla osobliwego miejsca, jakie chce zajmować filozofia. Ten bardziej zasadniczy powód związany jest z czymś, co można nazwać topografią myśli i polityki, jaka ukonstytuowała się na Zachodzie. To usytuowanie przestrzeni politycznej i przestrzeni myślenia nie tylko nadaje charakter społeczeństwom zachodnim, ale odpowiada za paradoksalny stosunek filozofii wobec polityki. Owa paradoksalność przejawia się we wspomnianym przed chwilą dwuznacznym usytuowaniu względem polityki: jednoczesnym dystansowaniu się i poczuciu zobowiązania wobec polityki. Tę podwójność uchwycił Foucault, charakteryzując właściwy dla filozofii tryb wypowiedzi, określany przez niego jako prawdomówność. Według niego od samego początku filozofia pozostawała powiązana z polityką, ale też nie mogła nawiązywać z nią bezpośrednich relacji.² Zatem mamy tu do czynienia z dość paradoksalnym i kłopotliwym dla samej filozofii układem, w którym konieczny warunek istnienia filozofii — jej cel — pozostaje czymś wobec niej heterogenicznym i zewnętrznym. W diagnozie przedstawionej przez francuskiego myśliciela pojawia się jeszcze jeden, niezmiernie interesujący wątek, a mianowicie kwestia różnicy między prawdą filozofii a miejscem jej urzeczywistnienia. Wydaje się, że ten dziwny rozłam może wyjaśnić napięcie obserwowane bodaj w całych dziejach filozofii między wewnętrznym porządkiem filozofii zorientowanym na ideę prawdy a jej realnością manifestującą się właśnie w obszarze polityki.³

Dwoistość występująca w obrębie filozofii pojawiała się jako temat analiz u wielu myślicieli przed Foucaultem. Jednych można traktować jako postaci ucieleśniające filozoficzne roszczenie do wypowiedzania prawdy wobec polityki, zaś drugich jako teoretyków problematycznego statusu filozofii. W tym miejscu warto zatrzymać się przy tych drugich, ponieważ poddają oni analizie ową dwoistość czy osobliwe umiejscowienie samej filozofii. Za najwybitniejszą reprezentantkę tej grupy uznać należy Hannę Arendt. W eseju

² Podsumowuje on tę kwestię następująco: „Między filozofią i polityką musi zachodzić pewna relacja, korelacja, nigdy nie mogą się one zbiegać” (M. Foucault, *Rządzenie sobą i innymi*, przeł. M. Herer, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2018, s. 299).

³ *Ibidem*, s. 366.

Wprowadzenie w politykę dała ona wyraz nie tylko przenikliwości w kwestii dotyczącej genezy polityki, ustanowienia jej specyficznej przestrzeni, ale także w odniesieniu do osobliwego miejsca, jakie zajmuje filozofia. Podkreśla ona, że właściwe początki filozofii i jednocześnie początki filozofii polityki przypadają na moment, w którym filozofia odcina się — także w najbardziej fizycznym wymiarze — od przestrzeni polis. Symboliczny moment założenia Akademii Platońskiej jest przez nią interpretowany jako jednocześnie wyłączenie filozofii z przestrzeni politycznej i jej reguł oraz jako inauguracja filozofii polityki.⁴ Kluczowe dla odczytania genezy instytucji akademickich i właściwego im żądania do niezależności od sfery politycznej jest opisanie w istocie bardzo dwuznacznej relacji, jaka się zawiązuje między filozofią a polityką. Z jednej strony, filozofia uzurpuje sobie prawo do bycia najwyższą formą ludzkiej aktywności. Z drugiej zaś rozpoznaje swoje empiryczne uzależnienie od politycznych decyzji, które gwarantują jej istnienie.⁵ W kwestii istnienia takiego sporu oraz wzajemnych roszczeń wysuwanych przez jego strony Arendt bez wątpienia ma rację. Tym jednak, co może budzić pytania, jest sposób opisywania swoistej polityki filozoficznej, jaka pojawia się wraz z autonomiczną przestrzenią myślenia.

Pierwsze zastrzeżenie dotyczy statusu filozofii polityki, Arendt — w przeciwieństwie do Foucaulta — dostrzega w niej chęć ustanowienia polityki myślanej według norm filozoficznych, redukcję właściwej polityki do roli środka.⁶ Choć dostrzega ona i szczególne historyczne okoliczności ukonstytuowania się owej filozoficznej polityki i zasadniczą niewspółmierność filozofii oraz polityki.⁷ To, co pojawia się w analizach Foucaulta i to, co stanowi klucz do jego odczytania dziejów filozofii nowożytnej jako historii prawdomówności, u Arendt przybrało formę trafnej skądinąd obserwacji, że od czasów Platona filozofowie musieli odnieść się do idei filozofa-władcy, a także zmierzyć się ze wspomnianą przed chwilą niewspółmiernością wymagań filozofii oraz zasad rządzących polityką. Arystoteles i Kant pojawiają się jako figury symbolizujące próby pogodzenia tych dwóch dziedzin poprzez ustalenie granicy, jakiej filozofia nie powinna przekraczać.⁸ Pytanie, na które Arendt nie daje jednak odpowiedzi, dotyczy dążenia filozofii do wywierania,

⁴ H. Arendt, *Wprowadzenie w politykę*, [w:] *eadem*, *Polityka jako obietnica*, przeł. W. Madej, M. Godyń, Prószyński i S-ka, Warszawa 2007, s. 160.

⁵ *Ibidem*, s. 161.

⁶ *Ibidem*, s. 162.

⁷ H. Arendt, *Co to jest autorytet?*, [w:] *eadem*, *Między czasem minionym a przyszłym*, przeł. M. Godyń, W. Madej, Aletheia, Warszawa 2011, s. 129, 130, 139.

⁸ *Ibidem*, s. 128. Dodać trzeba, że to bardzo czytelne stanowisko w dalszych częściach eseju Arendt znacznie się komplikuje.

choćby nie wprost, wpływu na sferę polityczną. Odpowiedzi na pytanie, dlaczego Arendt zdecydowała się na pominięcie tej kwestii, można szukać w jej pracy poświęconej filozofii Kanta, w której myślicielka cytuje Cumminga podkreślającego, że newralgicznym punktem filozofii nowożytnej jest relacja między nią i polityką, ale także — rekonstruując myśl Kanta — podkreśla, że to u niego napięcie opisywane przez Cumminga znika.⁹

O ile diagnoza Arendt pozostaje niezwykle przekonująca w bardzo wielu punktach, w tym właśnie trudno na nią przystać. Wydaje się, iż mimo zniesienia hierarchii między życiem praktycznym a teoretycznym, jakiego Kant zdaniem Arendt miałby dokonać, wcale nie oznacza to, że zneutralizowany zostaje problematyczny do tej pory zbieg filozofii i polityki. Argumentów potwierdzających tę tezę można szukać choćby u Kanta, którego nienapisaną filozofię polityczną Arendt próbuje zrekonstruować w swojej pracy. Polemicznie wobec jej odczytania można twierdzić, że choć Kant pod wieloma względami zerwał z dotychczasową tradycją filozoficzną, to w odniesieniu do relacji filozofii i polityki wydaje się kontynuatorem tejże tradycji. Wydaje się, że można argumentować za tą tezę, wskazując na pomniejsze, ale jednak znaczące dzieła Kanta jak *Spór fakultetów*. Praca ta nie tylko do dziś bywa przywoływana przez filozofów¹⁰, ale można powiedzieć, że otworzyła pewien typ rozważań, od których filozofia współczesna uchylić się nie może.

Rozważania te przybierają zazwyczaj dwie formy: dociekań na temat natury samej filozofii oraz jej relacji wobec tego, co stanowi jej „zewnątrze” oraz badań dotyczących instytucji, która od czasów Kanta stała się synonimem przestrzeni filozoficznej, czyli uniwersytetu. Tym, co pozostaje niezmiennie, jest elementarne pytanie o władzę filozofii czy też o granice tej władzy. Nie należy przy tym dać się zwieść pozorowi, że debata o granicach wpływu filozofii oznacza porzucenie dawniejszych aspiracji, jakie zdradzali niektórzy jej przedstawiciele. Trzeba w tej transformacji widzieć inny sposób ochrony autonomii filozofii, lecz także prawa filozofii do wywierania wpływu na politykę. Śladów takiego oddziaływania szukać można u Kanta, który co prawda wielokrotnie zaznacza swój dystans wobec współczesnej mu polityki¹¹, ale

⁹ H. Arendt, *Wykłady o filozofii politycznej Kanta*, przeł. R. Kuczyński, M. Moskalewicz, Fundacja hr. Augusta Cieszkowskiego, Warszawa 2012, s. 41-53.

¹⁰ Dobrym przykładem takiego dziedzica jest choćby Derrida, który w *Mochlos* komentuje ów tekst Kanta, zaś w *Uniwersytecie bezwarunkowym* dyskutuje o miejscu uniwersytetu i humanistyki, posiłkując się różnymi tekstami Kanta, w tym także *Sporem fakultetów*.

¹¹ Mnożyć można cytaty, w których Kant marginalizuje filozofię i polityczne znaczenie filozofii. W przywołanym tu *Sporze fakultetów* Kant wyraźnie opisuje władzę fakultetu niższego, czyli filozofii jako władzę dawania rad rządowi (I. Kant, *Spór fakultetów*, przeł. M. Żelazny, Wydawnictwo Rolewski, Toruń 2003, s. 78). Z kolei w rozprawie *Do wiecznego pokoju*, z której pochodzi cytowany przez Arendt fragment o niewspółmierności myślenia i władzy,

jednocześnie stara się zagwarantować aktywności filozoficznej pełną autonomię. Ta ostatnia nie ogranicza się jedynie do kwestii związanych z funkcjonowaniem wspólnoty filozoficznej, ale obejmuje także relacje filozofii z innymi obszarami życia wspólnotowego. Innymi słowy, chodzi tu o określenie natury władzy przysługującej filozofii.

Z tekstów Kanta, a później także Derridy, wyłania się ona jako ambiwalentna siła, której nie przysługuje żadna realna moc, ale równocześnie ma ona charakter imperatywny. U Kanta ta ambiwalencja przejawia się w postaci jednoczesnego zaznaczania dystansu i podległości filozofii i jednoczesnym uzasadnianiu przysługującej jej wolności, należnego jej prawa do wytyczania granic innym fakultetom oraz potencjalnego pożytku, jaki może przynieść władzy uwzględnianie jej stanowiska¹². W podobnym tonie pisze też Derrida, gdy podkreśla on bezsilność uniwersytetu oraz jego nieprzystawalność do porządku władzy.¹³

Podkreśleniu niemocy filozofii czy uniwersytetu towarzyszy nieustanne akcentowanie jej nieskrępowanego prawa do głoszenia prawdy i jej obrony przed interesownością naturalną dla innych instytucji. Uniwersytet, a w domyśle filozofia, zostaje utożsamiona z prawem do swobodnego formułowania sądów nie tylko w kwestiach, które uznalibyśmy za jej domenę, ale także staje się synonimem aktywności krytycznej *par excellence*.

Kant w swoim tekście zwracał uwagę, że choć fakultet niższy nie dysponuje żadną kompetencją do wydawania rozkazów, to pozostaje ostatecznie nieskrępowany w wykonywaniu swych obowiązków, które odzwierciedlają cel dociekań filozoficznych, a mianowicie prawdę. U Derridy to uprawnienie przybiera postać nadrzędnego prawa do zadania każdego pytania i powiedzenia wszystkiego.¹⁴ Przestrzeń myślenia, czyli przestrzeń uniwersytetu chronić ma „absolutny immunitet”, choć jak dodaje filozof, traktuje tę przestrzeń „j a k g d y b y była ona nienaruszalna”¹⁵. Problem uniwersytetu i z uniwersytetem polega właśnie na tym, że to, co jest fundamentem jego działalności, jest nieustannie naruszane.

Najważniejsze pytanie dotyczy jednak tego, co sprawia, że uniwersytety, filozofia są jedynie j a k g d y b y autonomiczne? Derrida wskazuje kilka

Kant kładzie akcent na marginalną pozycję filozofów w tym, co można określić jako rzeczywiste gry władzy (I. Kant, *Do wiecznego pokoju*, [w:] *idem, Rozprawy z filozofii historii*, przeł. M. Żelazny, Wydawnictwo Derewecki 2005, s. 164, 188-189).

¹² I. Kant, *Spór fakultetów*, s. 58, 76, 79.

¹³ J. Derrida, *Uniwersytet bezwarunkowy*, przeł. K.M. Jaksender, Eperons-Ostrogi, Kraków 2015, s. 22.

¹⁴ J. Derrida, *op. cit.*, s. 20-21.

¹⁵ *Ibidem*, s. 57.

przyczyn historycznych: ekonomiczną presję prowadzącą do poważnej przebudowy funkcjonowania uniwersytetów¹⁶, cyfryzację niszczącą jego tkankę¹⁷, czy w końcu śmiercionośny mechanizm autoimmunizacji¹⁸. Wszystkie te zjawiska, być może z wyjątkiem mechanizmu autoimmunizacji, stanowią rzecz jasna znaczącą kwestię teoretyczną oraz poważny problem praktyczny, niemniej przesłaniają one zasadniczy problem władzy i polityki uniwersytetu czy też filozofii?

Co prawda należy podkreślić, że Derrida, pracując na tekście Kanta, bardzo trafnie rozrysowuje topografię uniwersytetu i fakultetu niższego, a także określa jej słabe punkty. Trzeba też pamiętać, że nie rekonstruuje projektu Kantowskiego, Derrida poddaje go przekształceniu. Nie znaczy to jednak, iż ta dekonstrukcyjna praca nie może zostać zakwestionowana.

Wątkiem stanowiącym ośnowę¹⁹ tekstu francuskiego myśliciela jest ostatecznie władza uniwersytetu, polityka myślenia. Oba problemy nie dają się odłączyć od kwestii topografii określającej przestrzeń, w której myślenie „jak gdyby” jest absolutnie wolne, a także wyznacza granice, jakich myślenie nie powinno przekraczać. Kompetencją, jaką nieustannie skłania myślenie do wykraczania poza wyznaczony mu obszar, jest aktywność krytyczna. Ta ostatnia zaś służyła najczęściej jako uzasadnienie społecznej funkcji filozofii, a następnie uniwersytetu.

Pozwolę sobie w tym miejscu na małą dygresję dotyczącą charakteru tej przestrzeni opisywanego przez francuskiego myśliciela jako „pole bitwy”. W tekście francuskiego myśliciela pojawia się ono jako nawiązanie do tradycyjnego przedstawienia działalności filozoficznej jako aktywności, dla której wewnętrzna debata prowadzona według pewnych reguł jest zasadą rozwoju. Jednak warto pamiętać, że owa idea, do tej pory mająca znaczenie dla debaty wewnątrzuniwersyteckiej, przybrała także nieco inną formę, a mianowicie uniwersytetu jako wspólnoty walki. Najpełniejszy, a zarazem najbardziej polityczny wymiar idea ta przybrała w tekście stanowiącym chyba jeden z najbardziej problematycznych dokumentów traktujących o relacjach myślenia, filozofii i uniwersytetu z polityką, a mianowicie w mowie rektorskiej Heideggera. Derrida gdzie indziej poddaje bardzo złożonej interpretacji teksty niemieckiego Heideggera, w których owo pytanie o uniwersytet i jego podstawy się pojawia, w tym także mowę z 1933 r.

¹⁶ W tym miejscu Derrida kroczy szlakiem wytyczonym znacznie wcześniej przez Lyotarda, podkreślając postępującą komercjalizację uniwersytetu oraz towarzyszącą mu marginalizację nauk humanistycznych. Tamże, s. 23-24.

¹⁷ *Ibidem*, s. 34

¹⁸ *Ibidem*, s. 58.

¹⁹ Chodzi, rzecz jasna o *Kryzysy*.

Warto podkreślić, że rozpoznaje w tym, jak to ujął Lyotard, „niefortunnym epizodzie legitymizacji” tekst wpisujący się w historię filozoficznych prób uchwycenia specyfiki uniwersytetu i zapewnieniu mu filozoficznego uzasadnienia.²⁰ Choć interpretacja Derridy skupia się na kwestiach zobowiązania uniwersytetu wobec społeczeństwa, państwa, to nie pojawia się tu równie istotny problem walki, o której mówi w swoim wystąpieniu Heidegger. Uniwersytet, jak podkreśla, nie tylko powinien zjednoczyć pracę, naukę i wojsko, ale także poddać je reżimowi walki. Jak pisze o nowej wspólnocie łączącej korporację nauczycieli i uczniów:

Wszystkie władze woli i myśli, wszystkie siły serca i wszystkie umiejętności ciała i wszystkie umiejętności ciała trzeba rozwinąć p r z e z walkę, spotęgować w walce i zachować j a k o walkę.²¹

Co zatem jest stawką owej walki i jaką metodą jest ona prowadzona?

Jeśli zastanawiamy się nad związkiem myślenia czy też filozofii i polityki, to właśnie aktywność krytyczna jest tym, co filozofia może zaoferować polityce, czy to w formie publicznego dyskursu, czy też poprzez nauczanie lub doradzanie władcom. W jednej i w drugiej formie filozofia miała do zaoferowania przede wszystkim swoją siłę krytyczną. Jeśli sięgnąć po teksty filozofów różniących się od siebie diametralnie w bardzo wielu kwestiach, to w tej jednej zdają się mówić jednym głosem. Tak Husserl w późnych pismach, czy jak pod wieloma względami polemicznie wobec niego nastawiony Horkheimer, piszą o krytyce jako najważniejszej funkcji filozofii. Horkheimer nawet w bardziej zdecydowany sposób niż Husserl wyraża nieprzystawalność filozofii do rzeczywistości, pisząc o tym, że „[o]pór filozofii wobec rzeczywistości wynika z immanentnych zasad samej filozofii”²². Jego zdaniem filozofia jako synonim pojęcia nie może z istoty przystawać do świata. Jej zadaniem jest wydobywanie i opisywanie sprzeczności²³, zaś formułowana przez nią krytyka zawsze ma charakter podstawowy.²⁴ Zarówno u Husserla, jak i u Horkheimera filozofia, myślenie zostają utożsamione z wysiłkiem zmierzającym do opisu rzeczywistości, ale ich funkcja jest czymś więcej niż tylko werbalizowaniem pewnych prawidłowości czy opisywaniem procesu. U obu pojawia się przeko-

²⁰ J. Derrida. *Mochlos*, [w:] *idem, Du droit à la philosophie*, Galilée 1990, s. 404.

²¹ M. Heidegger, *Samoutwierdzenie się niemieckiego uniwersytetu*, przeł. J. Garewicz, „*Aletheia*” 1990, nr 1 (4), s. 369.

²² M. Horkheimer, *Społeczna funkcja filozofii*, [w:] *idem, Społeczna funkcja filozofii*, przeł. J. Doktor, PIW, Warszawa 1987, s. 227.

²³ W podobnym tonie wypowiadał się Horkheimer także w swoich późniejszych tekstach, choćby w *Filozofii jako krytyce kultury*.

²⁴ M. Horkheimer, *Społeczna funkcja filozofii*, s. 231.

nianie, że poprzez aktywność krytyczną filozofia ostatecznie zmienia rzeczywistość.

Kwestią do rozstrzygnięcia pozostaje charakter tego wpływu. Z pism autora *Zmierzchu rozumu* wyłania się jasny komunikat: zadanie myślenia, filozofii kończy się na formułowaniu krytyki.²⁵ Negatywna siła filozofii, myślenia to jeden z argumentów za utrzymywaniem i filozofii, i myślenia w bezpiecznej odległości od polityki. Jest to właściwie dokładnie to samo stanowisko, które parę dziesięcioleci później Foucault będzie określał jako właściwą relację filozofii i polityki. Elementem umykającym uwadze zarówno Horkheimera, jak Foucaulta jest problematyczny status dyskursu filozoficznego. Obaj zdają się zakładać, że krytyka formułowana przez filozofów ma wewnętrzną siłę uzasadniającą jej znaczenie społeczne i przede wszystkim polityczne.²⁶ U Horkheimera, Foucaulta, ale także u innych myślicieli rozpoznających konieczność filozoficznego zaangażowania w kwestie polityczne²⁷, ta inherentna moc myślenia wynika i ze wspomnianej już wcześniej krytycznej własności myślenia i filozofii, ale także — co wydaje się niezwykle istotne — ze szczególnej diagnozy statusu filozofii.

Rzeczą trywialną wydaje się stwierdzenie, że kondycję myśli współczesnej wyznacza rozpoznanie jej historyczności. Chodzi tu o uznanie integralnej przynależności do procesów, które usiłuje ona opisać oraz towarzyszące mu uznanie jej krytycznej funkcji. O tej historycznej kondycji współczesnego myślenia pisali prawie wszyscy wspomniani w tym tekście filozofowie, zaś najpełniejszej diagnozy tego osobliwego położenia myśli współczesnej dokonali Foucault, Derrida i Vattimo. Foucault pod koniec życia dość często powracał do kwestii zmiany statusu filozofii, zmiany, która wyznacza miejsce współczesnemu myśleniu. Zmiana ta jest przez niego opisywana na przykładzie Kanta, który po raz kolejny²⁸ staje się postacią inaugurującą narodziny współczesnej filozofii. Tym razem jednak chodzi o połączenie dwóch aspektów, które staną się znakami rozpoznawczymi filozofii Kanta, a także wyznaczają kształt przyszłej refleksji. Wzięte z osobna oba te aspekty sankcjonują relację filozofii i polityki. Pierwszy z tych aspektów został już wspomniany,

²⁵ M. Horkheimer, *Krytyka instrumentalnego rozumu*, przeł. H. Walentowicz, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2007, s. 35.

²⁶ M. Foucault, *Intelektualista i świat władzy*, [w:] *idem, Kim pan jest, profeszorze Foucault?*, przeł. K.M. Jaksender, Eperons-Ostrogi, Kraków 2013, s. 203.

²⁷ Wśród filozofów wyrażających się aprobatywnie do społeczno-politycznego zaangażowania znajduje się Gianni Vattimo, który wyraził w najbardziej dobitny sposób konieczność politycznego zaangażowania filozofii. Pisze on wprost, iż: „philosophy, project, history, theory, emancipation — for me they all mean the same thing” (G. Vattimo, *The Responsibility of the Philosopher*, Columbia University Press, New York 2012, s. 108).

²⁸ Od czasów *Słów i rzeczy*.

chodzi mianowicie o uznanie historyczności samej filozofii oraz uznanie jej za część procesu dziejowego. Tezy te mogą wydawać się i banalne, i nieprawdziwe z uwagi na to, że przed Kantem proces dziejowy bardzo często pojawiał się jako problem filozoficzny. Foucault argumentuje, że chodzi tu raczej o nieznanie wcześniej powiązanie myślenia z momentem teraźniejszym. Stawką filozofii staje się określanie szczególnej natury owego teraz, w którym żyjemy. Jednak drugą stroną zadania wypowiedzenia prawdziwego *t e r a z* jest określenie roli dyskursu filozoficznego dla tego momentu.²⁹ Trzeba także pamiętać, że ów nowy typ dyskursu filozoficznego ma aspekt, który od zawsze mu przysługiwał, czyli aspekt krytyczny. Dla Foucaulta połączenie tych elementów sprawia, że celem filozofii staje się emancypacja.³⁰ Z tej perspektywy można zrozumieć, dlaczego u innych myślicieli, jak u wspomnianego wcześniej Vattima, tak często pojawia się utożsamienie filozofii — dotyczy to szczególnie hermeneutyki — z działalnością zmierzającą ku emancypacji. Ta ostatnia, rzecz jasna, nie może być już myślana w kategoriach metafizycznych, nie może zakładać istnienia natury ludzkiej czy obiektywnego istnienia wartości, jakie ów proces emancypacji miałby urzeczywistniać. Ku czemu zatem zmierzać ma ów proces? Innymi słowy, czym może być ta emancypacyjna polityka filozoficzna?

Odpowiedzi na to pytanie jest wiele, lecz nie można nie dostrzec, iż ciążą one ku pewnemu wyborowi, utożsamianemu zresztą z kulturą Zachodu. Foucault w swoich tekstach unika co prawda jasnych deklaracji, ale z fragmentów poświęconych krytycznej postawie oświeceniowej³¹ możemy wnosić, że sympatyzował z pomysłem, który obecnie nazywamy pogłębianiem lub pluralizacją demokracji. Derrida i Vattimo w przeciwieństwie do Foucaulta

²⁹ M. Foucault, *Rządzenie sobą i innymi*, s. 33. O aktualności tej diagnozy przekonują choćby pisma Derridy pochodzące z jego późnych lat. W pracy *Inny kurs* właściwie powtarza za Foucaultem tezy o konieczności zachowania dziedzictwa oświecenia, ale zachowania polegającego na przepracowaniu. Ta krytyczna praca niezbędna, by spadek oświeceniowy mógł pozostać aktualny, powinna być zdaniem Derridy skoncentrowana na problemie *d z i - s i a j* (J. Derrida, *Inny kurs*, przeł. T. Załuski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2017, s. 86-87).

³⁰ Takie stwierdzenia nie padają w cytowanych wcześniej wykładach, ale spotkać można je w dwóch innych tekstach poświęconych pojęciu oświecenia, a mianowicie w *Czym jest oświecenie?* i *Qu'est-ce que la critique?*. Zob. M. Foucault, *Czym jest oświecenie?*, [w:] *idem, Filozofia, polityka, historia*, przeł. D. Leszczyński, L. Rasiński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa-Wrocław 2000 i M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique?*, Vrin, Paris 2015.

³¹ W przywołanym już eseju *Czym jest oświecenie?*, filozof, określając stawkę swoich badań, pisze o nadawaniu impetu „nieskończonemu dziełu wolności”. Z kolei w *Qu'est-ce que la critique?* definiuje krytykę — w jej pierwszej postaci — jako sztukę „nie bycia aż tak bardzo rządzonym” (M. Foucault, *Czym jest oświecenie?*, s. 289 i M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique ?*, s. 37).

jasno określają swoje wybory. Obaj wpisują własne przedsięwzięcia w rozwój zachodniej demokracji³², co ma rzecz jasna nieco paradoksalny wymiar, bowiem obaj pozostają jej konsekwentnymi krytykami.

Mysłąc o politycznych deklaracjach składanych przez filozofów takich jak Derrida czy Vattimo, warto zwrócić uwagę na typ uzasadnień, jakie im towarzyszą. U obu dekonstrukcja czy hermeneutyka pozostają związane z tymi wyborami na poziomie zasadniczym, czyli stanowią historyczny wyraz pewnej epoki, pogłębiają istniejące w niej tendencje, a jednocześnie zarysowują etyczny horyzont dla możliwej polityki. Dekonstrukcja i hermeneutyka, będąc z zasady nastawione na dokonywanie krytycznego rozbioru założeń i zasad, na których wspiera się tradycja zachodnia, stają się narzędziami zachowania jej najważniejszych idei. Rzecz jasna, naczelnie idee takie, jak demokracja, sprawiedliwość tracą swoje dotychczasowe podstawy, przekształcając się w dość nieokreślony horyzont. Projektom filozoficzno-politycznym sformułowanym przez Derridę czy Vattimo można pewnie stawiać szereg zarzutów, jednak najbardziej interesujące w związku z pytaniem o relacje między polityką i filozofią jest połączenie refleksji z postulatem realizacji określonych idei. Cechą wyróżniającą obu myślicieli jest i charakter tego namysłu, i status celów politycznych.

Nieco wcześniej opisany został charakter dekonstrukcji, a także hermeneutyki Vattimo. W obu przypadkach mamy do czynienia z krytyczną refleksją o jednoznacznie antymetafizycznym nastawieniu, zmierzającą do ujawnienia uroszczeń i tradycji filozoficznej, i tradycji politycznej. Oba typy refleksji można za Ricoeurem nazwać hermeneutykami redukcyjnymi. O ile ich cel pozostaje jasny i akceptowalny w odniesieniu do krytykowanych przez nich tradycji, o tyle niekoniecznie tak samo jest w przypadku pojawiających się w nich postulatów politycznych i etycznych. Właściwie należałoby powiedzieć, że osłabienie i rozmycie owych etyczno-politycznych postulatów stanowi cenę, jaką należy zapłacić za genealogiczne dociekania. Derrida radzi sobie z tym kłopotem, opisując owe cele jako mające quasi-religijny charakter. Sprawiedliwość, demokracja czy komunizm stają się synonimami obietnicy. Obietnicy niemającej bardzo wyraźnej treści, ale jednocześnie zdolnej do mobilizowania naszych wysiłków.

Jak zatem można scharakteryzować związki między myśleniem a polityką we współczesnej filozofii? Najbardziej zauważalny jest dominujący wybór metody badań historycznych o jawnie krytycznym, antymetafizycznym

³² Pisząc o deklaracjach lojalności Derridy, warto pamiętać o podwójnej przynależności zadeklarowanej przez niego w *Widmach Marksa*, w których wpisuje on dekonstrukcję w tradycję marksizmu (poddawanego nieustannej wewnętrznej krytyce), ale równocześnie pisze o wierności demokracji, traktując je jako nośniki emancypacyjnej i mesjańskiej idei (J. Derrida, *Widma Marksa*, przeł. T. Załuski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2016, s. 106, 114, 166).

charakterze. Badania te poprzez ujawnienie historyczności pojęć, idei, ale także instytucji dostarczają narzędzi do kwestionowania tych decyzji politycznych, które traktują te idee jako swoje uzasadnienie. Trzeba dodać, że związki krytycznej refleksji i polityki pojawiają się na poziomie dociekań o charakterze historycznym. Oznacza to, że zatarciu ulega tu podział na teorię i praktykę. Podział ten, który u Kanta odgrywa jeszcze niezwykle istotną rolę, od czasów szkoły frankfurckiej uznawany jest za co najmniej wątpliwy. Wraz z jego zakwestionowaniem ujawnia się nieuchronnie polityczny aspekt wszelkiej refleksji. Jednak należy podkreślić, że uznanie obecności tego elementu żadnego ze wspomnianych w tym tekście filozofów nie skłoniło do zrównania aktywności filozoficznej z działalnością polityczną. Filozofia, choć nie tak często sami filozofowie angażujący się w życie instytucji czy zajmujący stanowiska w najrozmaitszych sprawach, powinna jednak zachować choćby minimalny dystans wobec empirycznej polityki. Ów dystans nie może jednak stać się odcięciem od polityki opisywanym przez Arendt.

Urszula Zbrzeźniak

On the Political Nature of Philosophy

Abstract

The purpose of this text is to outline a problem that arose in antiquity and remains relevant today, namely the relationship between philosophy and politics. According to the main thesis, this relationship is inevitable and, although it has taken various historical forms, philosophy cannot avoid referring to the political sphere. In the second part of the text, selected philosophical positions will be examined to identify the form this relationship takes today.

Keywords: philosophy, politics, democracy.



Fot. 2. Prezydent Lech Wałęsa z prof. Tadeuszem Buksińskim (1993 r.).