



## Kim jest klerk i na czym polega jego zdrada Kilka uwag na temat stosunku metafizyki do polityki

Jacek BRECZKO\*

### ABSTRACT

**Who is a clerk and what his betrayal consists in. A few remarks on the relation of metaphysics to politics:** In this article I discuss the concept of Julien Benda's "the betrayal of the soulful intellectuals", and then slightly modify the concept of a soulful intellectual to make this "betrayal" — as I understand it — more explicit. Soulful intellectual — in my understanding — is a philosopher endowed with a "metaphysical temperament" and a cognitive passion associated with contemplation and an attempt to understand the universe. The betrayal of the soulful intellectual consists in giving up this supreme goal and sacrificing it — broadly understood — "political". I distinguish between emotional (incidental) and structural (comprehensive) betrayal, which leads to the fact that metaphysics is subordinated to the philosophy of politics and is adjusted to it. I then give examples of such betrayals in the history of philosophy. I am also trying to understand the mechanism of their formation, focusing on the structural betrayal associated with the feeling of the horror of existence as a source of creating metaphysics. Such metaphysics usually has soothing functions, so it presents being as a cosmos, and thus order. Which usually leads to reduction and geometrization, omitting irregularities and randomness. When applied to the social world, it usually has a similar "reductive" character. This creates a metaphysically justified utopianism. This often leads to an attempt — the more tragic and the more consistent — to straighten this crooked piece of wood that is man. Finally, I wonder if the idea of making philosophy of politics "first philosophy" (that is, "politicize philosophical reason") is right.

### KEYWORDS

Julien Benda; Plato; Karl Marx; metaphysical temperament; philosophy of politics; utopia

---

\* Dr hab., adiunkt, Uniwersytet Medyczny w Białymstoku. E-mail: breczko@poczta.onet.pl.

Kiedy zastanawiam się nad stosunkiem filozofa do polityki (szczególnie filozofa uprawiającego „filozofię czystą”, czyli metafizykę lub epistemologię), przychodzi mi na myśl dwie sprzeczne opinie. Z jednej strony stwierdzenie stosunkowo młodego Karla Marxa, który w jedenastej tezie o Feuerbachu, stwierdził: „Filozofowie rozmaicie tylko interpretowali świat; idzie jednak o to, aby go zmienić” (Marks, 1975: 8). Z drugiej strony pogląd Julienu Bendy, że taka próba zmieniania świata — zaangażowania politycznego i praktycznego — jest zdradą powołania klerka, którego jedną z „odmian” jest filozof-metafizyk. Posługując się obrazową terminologią Bendy, można powiedzieć, że taki klerk przestaje klękać przed „ołtarzami Platona” i zaczyna składać hołd „ołtarzom Marxa” (albo też, a nawet częściej, staje się wyznawcą „kultu narodu”). Muszę przyznać, że rację (z pewnymi zastrzeżeniami, które wkrótce spróbuję wystawić) jestem skłonny przyznać Bendzie, a zatem raczej zdrada, a nie dopełnienie powołania.

Po pierwsze, myślę, że Marx nie miał racji w trzech wymiarach: historycznym, aksjologicznym i esencjalnym. Nieprawda, że filozofowie do połowy XIX wieku tylko interpretowali świat i nie próbowali go zmieniać. Próby politycznego zmieniania świata przez filozofów sięgają jego pradziejów (Liga KROTOŃSKA) i nigdy nie ustały, rodząc między innymi rozległy nurt utopijny o silnej — w intencjach twórców — „tendencji aplikacyjnej”. Po drugie, uważam, podobnie jak Benda, że — w hierarchii wartości — wyżej należy stawiać *vita contemplativa* niż *vita activa*, nauki czyste niż nauki stosowane, bezinteresowność poznawczą (poznawanie prawdy dla niej samej) niż — jakkolwiek ujętą — interesowność poznawczą i pragmatyzm. Nie miał też Marx — po trzecie — racji, sądząc, że rewolucyjna praktyka jest właściwym podsumowaniem i zakończeniem dziejów filozofii, albowiem w komunistycznym społeczeństwie, pozbawionym alienacji, ludzie będą zanurzeni we wspólnocie i nie będą ich zaprzętać problemy egzystencjalne oraz pytania o sens. Wydaje mi się, że tak jedne, jak i drugie, należą do istoty człowieczeństwa i żaden ustrój społeczny ich nie zlikwiduje. Miał natomiast Marx niewątpliwie rację, że aktywność polityczna może takie filozoficzne pytania przytłumić i odsunąć na dalszy plan, nad czym z kolei ubolewał Benda.

\*

Chciałbym w tym miejscu przybliżyć — siłą rzeczy w wielkim skrócie — koncepcję „zdrady klerków” Bendy, a następnie nieco zmodyfikować pojęcie klerka, aby ową „zdradę” — tak jak ją pojmuję — uczynić bardziej wyraźną. Koncepcji tej nie sposób zrozumieć bez odwołania się do pewnych filozoficznych założeń, na których została oparta. Mottem *Zdrady klerków*, najważniejszej książki francuskiego filozofa, była myśl jego mistrza i nauczyciela, Charlesa Renouviere: „Ludzie cierpią na brak wiary w transcendentną prawdę” (Benda, 2014: 39). Motto nie jest przypadkowe; Benda jest zwolennikiem transcendencji i platońskiego dualizmu, czyli istnienia dwóch rzeczywistości: duchowej (wiecznej,

niezmiennej, uniwersalnej) oraz materialnej (doczesnej). W związku z tym pojawia się też dualizm wartości. Z jednej strony istnieją wartości uniwersalne i idealne; Benda wymienia trzy: prawdę, sprawiedliwość oraz rozum<sup>1</sup>. Z drugiej strony znajduje się sfera partykularnych interesów — indywidualnych, narodowych czy klasowych — zanurzonych w świecie. Benda pisze więc, że owe wartości uniwersalne — w nawiązaniu do Biblii — są „nie z tego świata” i im właśnie służą klerkowie. Tym przyziemnym z kolei służą laicy. Powstaje zatem podobnie dualistyczny — przypominający państwo Boże i państwo ziemskie św. Augustyna — podział ludzi i ich głównych celów: jedni koncentrują się na transcendencji, inni na doczesności. Filozofią życiową laika jest zatem „realizm”, który polega na tym, że jego wyznawca poszukuje przede wszystkim korzyści praktycznych (Benda pisze o „religii doczesności”). Misja i postawa klerka są dokładnie odwrotne, celuje on w to, co wieczne i uniwersalne, pomijając skutki praktyczne (warto nadmienić, że obok Platona i Spinozy Benda powoływał się też na Immanuela Kanta).

Rzec więc można, że klerkowie to kasta swoistych ponadnarodowych świeckich kapłanów, kulturowo wywodzących się ze świata helleńskiego, służąca niezmiennym i uniwersalnym wartościom i zajmująca się — z chłodnym racjonalnym namysłem i bezinteresownie — sztuką, nauką oraz spekulacją metafizyczną. Główna teza Benda jest — jak się wydaje — następująca: „duch helleński” został w XIX wieku zastąpiony „duchem germańskim”, nastąpiła „epoka polityki” i zarazem epoka „rozbudzenia namiętności politycznych”, z akcentem na nienawiść do wroga, zogniskowaną wokół partykularyzmów narodowych lub klasowych. W tych okolicznościach wielu klerków zdradziło swoje powołanie, ulegając tym „namiętnościom politycznym”. Zatracili bezinteresowność i bezstronność i wkroczyli z wielkim emocjonalnym zaangażowaniem — jak to neofici — w świat „realizmu” i polityki. Benda — mając w pamięci aferę Alfreda Dreyfusa, gdzie prawda, sprawiedliwość i racjonalność zostały złożone na ołtarzu narodu — akcentuje zwłaszcza zdradę klerków wybierających prawicę i nacjonalizm, takich jak Maurice Barrès i Charles Maurras. Choć ma też na uwadze tych optujących za skrajną komunistyczną lewicą. Jego sympatie — bo jest jednak klerkiem zaangażowanym, czyli niekonsekwentnym, co mu zarzucano — sytuują się po stronie umiarkowanej, demokratycznej lewicy oraz wizji zjednoczonej Europy i powstania narodu europejskiego, który stałby się niejako narodem narodów; wedle jego określenia — byłby to nacjonalizm do drugiej potęgi. Ów naród narodów miałby wszakże cel klerkowski: „Europa będzie miała wagę moralną tylko wtedy, jeżeli nie będąc zgoła celem ostatecznym dla się, będzie tylko momentem naszego powrotu do Boga”<sup>2</sup>. Czyli — innymi

<sup>1</sup> Dodaje następnie — nieco komplikując swoją konstrukcję — trzy atrybuty owych wartości. Są one statyczne, bezinteresowne, racjonalne (Benda, 2014: 97–104).

<sup>2</sup> Jest to fragment jego *Listu o narodzie europejskim*, tekstu napisanego w roku 1936, który był żywo dyskutowany również w Polsce (cyt. za: Zięba, 2012: 225).

słowy — powrotu do „wiary w transcendentną prawdę”, bez której — powtórzmy motto — „ludzie cierpią”. Co ciekawe i ważne, snuje te swoje rozważania i marzenia w Europie międzywojennej, diagnozując zarazem narastanie agresywnych nacjonalizmów i przewidując „wielką rzeź narodów”.

Nie jest jednak — jak już powiedziałem — moim celem dokładne omówienie poglądów Bendy, ale nieco inne naświetlenie owej „zdrady klerów”. Inaczej bowiem rozumiem pojęcie klerka i inaczej pojmuję ową „zdradę”.

\*

Benda wylicza trzy główne dziedziny bezinteresownej działalności klerków: sztukę, naukę oraz spekulację metafizyczną, które jednocześnie mają służyć — powtórzmy — trzem niezmiennym i uniwersalnym wartościom: prawdzie, sprawiedliwości i rozumowi. Skoro jednak piękno nie należy do owych wartości, umocowanie klerów uprawiających sztukę jest słabe<sup>3</sup>. Mogliby — ewentualnie — aspirować do tego miana tylko twórcy „sztuki czystej”, „sztuki dla sztuki”. Również naukowcy uprawiający nauki stosowane nie mogliby uważać się za klerków. Wolno też wątpić, czy ci zajmujący się naukami szczegółowymi (nawet jeśli prowadzą w tych dziedzinach „badania podstawowe”, nie myśląc o praktycznych zastosowaniach) dążą do prawdy, tak jak ją pojmuje Benda. Współcześnie naukowcy zacierają raczej do uprawdopodobnienia pewnych hipotez, modeli badawczych, czyli stawiają sobie skromniejsze zadania. Cóż nam zatem pozostaje? Otóż najczystszy okazem klerka okazuje się być filozof-metafizyk. Wolno się jednak domyślać, że tylko taki, który zakłada transcendencję, bo tylko tam możemy znaleźć niezmienność i uniwersalność. Co więcej, taki filozof-metafizyk — wedle Bendy — musiałby się kierować tylko i wyłącznie intelektem, uprawiając czyste „ćwiczenie umysłu”, z pominięciem „entuzjazmu, odwagi, wiary, miłości ludzkiej, zachwyty nad życiem” (Benda, 2014: 103). Byłby to zatem platonik i stoik zarazem. Pojawia się pytanie (zasadnie stawiane przez krytyków koncepcji Bendy): „Czy taki klerk w ogóle istnieje?”.

Chciałbym więc — jako się rzekło — nieco inaczej zdefiniować pojęcie klerka, tak aby uniknąć zarzutu, że nie ma ono desygnatów, i zarazem zachować to, co wydaje mi się w nim cenne: mianowicie próbę wyodrębnienia pewnej ponadnarodowej, ponadreligijnej i ponadinstytucjonalnej elity poznawczej i mentalnej w skali ludzkości.

Aby to uczynić, proponuję cofnąć się do początków filozofii, albowiem niektóre wczesne zrozumienia są zdumiewająco trafne i poznawczo owocne. Mam na myśli rozmowę Pitagorasa z Leonem, władcą Fliuntu, o której wspomina

<sup>3</sup> Co prawda w przypisie — charakteryzując wartości klerkowskie — Benda zauważa: „chętnie dołączyłbym do tego abstrakcyjne piękno, o którym Sokrates mówił cudzoziemce z Mantineim, że nie jest «piękne tylko w danej epoce, ale nie w innej»” (Benda, 2014: 97).

Diogenes Laertios oraz Cyceron (w *Rozmowach tuskulańskich*). Pitagoras przedstawił się władcy jako filozof. Słowo to nie było wówczas znane i dlatego Leon pyta, kim jest „filozof”. Na co Pitagoras odpowiada: „Życie jest podobne do święta ludowego; jedni idą na nie, aby wziąć udział w igrzyskach, inni — żeby handlować, a jeszcze inni, i to najlepsi, jako widzowie; podobnie w życiu, jedni są niewolnikami sławy, inni władzy, inni natomiast są filozofami i szukają prawdy” (Diogenes Laertios, 1984: 474–475). A zatem najlepsi i najszlachetniejsi są ci, którzy przyszli na „igrzyska życia” tylko popatrzeć (nie pragnąc zwycięstwa lub zysku, nie pożądając ani sławy, ani władzy, ani bogactwa), kierowani przeto czystą ciekawością, być może też zachwytem i chęcią zrozumienia, o co w tej rywalizacji chodzi: jakie są jej zasady (prawa), cel i sens. Krótko mówiąc, elitą ludzkości, filozofami, byłiby bezinteresowni obserwatorzy „igrzysk życia”: kontemplatorzy. Współgra to z etymologicznym sensem słowa „filozof”, czyli miłujący mądrość. Jeśli mądrość powiążemy z prawdą, byłaby to miłość do prawdy, a skoro miłość zakłada bezinteresowność, bezinteresowne byłoby dążenie do prawdy — czysta ciekawość, chęć poznania prawdy dla niej samej, bez oglądania się na skutki praktyczne. Co więcej, takie pojmowanie filozofów jako tych, którzy przyszli tylko „popatrzeć”, doskonale pasuje do słynnego stwierdzenia Platona, że źródłem filozofii jest zdziwienie i że jest to stan ducha, który jest charakterystyczny dla filozofa<sup>4</sup>. Platon łączy go również z podziwem (co warto zapamiętać). Można więc powiedzieć, że źródłem filozofii jest „wypadnięcie” z rutyny poznawczej (że oto jest, jak jest, jest zwyczajnie, nie ma na co patrzeć, nie ma czym sobie głowy zawracać). Świat, „igrzyska życia” jawią się jako coś niezwykłego, dziwnego, jako jakaś „wielka zagadka”, którą pragnie się rozwiązać. Pytaniem najbardziej podstawowym jest pytanie (sformułowane przez Gottfrieda Leibniza) o samo istnienie: „Dlaczego jest raczej coś niż nic? Skoro nic wydaje się łatwiejsze”. Stan ducha tych, którzy kręcą się wokół tego pytania, świetnie oddaje następująca — wymyślona przez Witkacego (w pewnym sensie spadkobiercę Leibniza) — zbitka pojęciowa: „metafizyczne poczucie dziwności istnienia”.

Z tym wszystkim wiąże się z kolei pasja poznawcza: chęć poznania całości, poznania bytu, zajrzenia za kurtynę, poznania — powtórzmy — praw i sensu.

Przede mną był ten ogromny świat, który istnieje niezależnie od nas, ludzi, i stoi przed nami niczym olbrzymia, wieczna zagadka — przynajmniej częściowo dostępna naszym zmysłom i dociekaniom. Kontemplacja wszechświata kusiła perspektywą wyzwolenia i wkrótce odkryłem, że wielu ludzi, których nauczyłem się szanować i podziwiać, znalazło w niej wewnętrzną wolność i poczucie bezpieczeństwa. Zrozumienie tego pozaosobowego świata w ramach naszych możliwości przedstawiało się memu umysłowi, na pół świadomie, jako najwyższy cel (Einstein, 1996: 31).

<sup>4</sup> „To stan bardzo znamieny dla filozofa: dziwić się. Nie ma innego początku filozofii, jak to właśnie” (Platon, 2002: 113).

Wspomnienie Alberta Einsteina — zawarte w *Zapiskach autobiograficznych* — o młodzięcych źródłach jego pracy naukowej jest chyba niezłą ilustracją powyższych rozważań. Można powiedzieć, że ludzie o władnięci taką pasją poznania całości, która staje się dla nich najwyższym celem, obdarzeni — by tak rzec — „temperamentem metafizycznym” (często nawiedzani przez owo „metafizyczne poczucie dziwności istnienia”) są swoistą poznawczą elitą ludzkości. I tę elitę proponuję nazywać klerkami.

Inaczej niż u Bendy taki klerk nie musi być dualistą platonikiem; owa pasja może go doprowadzić do odmiennych wizji całości: może to być platoński dualizm, ale też spirytualizm, przeróżne odmiany panteizmu, a nawet naturalizm (zazwyczaj jednak nie w postaci czystej, ale jakoś ocierającej się o panteizm). Klerkiem może być teolog-mystyk poszukujący ostatecznej rzeczywistości w Bogu, „tradycyjny” filozof-metafizyk, ale też — co obecnie zdarza się chyba coraz częściej w związku z przesuwaniem się talentów z filozofii do nauki — badacz zajmujący się kwestiami podstawowymi (w makroskali i w mikroskali), szczególnie sąsiadujący z ontologią kosmolog, astrofizyk oraz badacz cząstek elementarnych i mechaniki kwantowej, który tam poszukuje fundamentów rzeczywistości.

Na czym zatem polega zdrada tak zdefiniowanego klerka? Otóż na rezygnacji z tej pasji, z tego najwyższego celu i poświęcenie go — szeroko rozumianej — „polityczności”. Może to być zdrada incydentalna, emocjonalna, która polega na zaangażowaniu się (często krótkim) w jakieś polityczne przedsięwzięcie. Może to być zdrada całościowa, strukturalna, najbardziej groźna, która polega na tym, że jej efektem jest prymat filozofii polityki nad metafizyką. Taki klerk metafizykę (swoją wizję całości) podporządkowuje filozofii polityki. Filozofia polityki staje się w ten sposób — na miejsce metafizyki — „filozofią pierwszą”. Wygląda to często z pozoru tak, że owa doktryna polityczna wynika z metafizyki, czyli jest efektem bezinteresownego poszukiwania prawdy w szerszym zakresie; jest jednak odwrotnie. Klerk wybiera taką metafizykę, która najlepiej uzasadnia jego doktrynę polityczną. Nie szuka on już prawdy, ale dąży do uzasadnienia dla swojej filozofii polityki, która staje się główną pasją, głównym celem i zwieńczeniem filozoficznej budowli.

W dziejach filozofii było dużo takich „zdrad”, zarówno emocjonalnych, jak i strukturalnych. Inaczej niż Benda dostrzegam je nie tylko w XIX i XX wieku (choć był to okres szczególnie obciążony, o czym jeszcze wspomnę), ale już od samych jej początków.

„Polityczność” obciążona jest wielką masą emocjonalną, która odchyła w swoją stronę ludzkie światło poznawcze i zakłóca poznawczą bezinteresowność. Kto został nawiedzony przez „demon polityczności”, temu bardzo trudno się uwolnić z jego objęć. Przestaje już tylko patrzeć na „igrzyska życia”, pragnie wziąć w nich udział i wygrać. Spada zatem w pitagorejskiej hierarchii szlachetności. Przytrafiło się to samemu Pitagorasowi.



\*

Wymieńmy zatem — w wielkim skrócie i hasłowo — przykłady takich zrad.

Przede wszystkim Pitagoras. Pitagorejczycy, jak wiadomo, po jakimś konflikcie (być może politycznym) z tyranem Polikratesem, władcą Samos, wyemigrowali do greckiej Italii i założyli swoją siedzibę w Krotonie. Nie ograniczyli się jednak do działalności badawczej, ale zajęli się też polityką, na tyle skutecznie, że stworzywszy — wspomnianą już — Ligę Krotońską, zdobyli władzę w różnych miastach „wielkiej Grecji”. O ile wiadomo, w imię porządku i ascetycznie pojmowanej moralności ograniczali wolność, co skończyło się wybuchem ludowej rewolty, spaleniem ich siedziby w Krotonie i rzezią pitagorejskich filozofów-władców, w której podobno — wedle jednej z wersji — zginął sam Pitagoras.

Platon obdarzony był — jak się zdaje — w bardzo wysokim stopniu „temperamentem metafizycznym”. Oddawał się kontemplacji niezmiennych bytów, ocierając się o mistyczne zrozumienia, których nie sposób ująć w słowa. I dlatego — jak przyznawał:

nie ma żadnego spisanego przeze mnie wykładu o rzeczach, związanych z tą wiedzą, i na pewno nigdy nie będzie. Nie daje się ona bowiem zgoła wyśłowić na podobieństwo innych nauk, lecz dzięki współobcowaniu z samym przedmiotem (*πρῶγμα αὐτό*) i współżyciu różni się nagle, jakby od iskry, światło w duszy i karmi się już samo (cyt. za: Krokiewicz, 1958: 121).

A jednak zdecydował się zająć polityką. Otóż kiedy nadarzyła się okazja, aby króla uczynić filozofem (co wydawało się łatwiejsze niż umieszczenie filozofa na tronie), po długim wahaniu — jak pisał — „przeważało przekonanie, że jechać powinienem: jeżeli się chce przystąpić kiedykolwiek do urzeczywistnienia swych koncepcji co do ustawodawstwa i ustroju państwowego, to teraz właśnie trzeba pokusić się o to” (Platon, 1987: 328bc). Decyzję o wyjeździe podejmował trzykrotnie. Odbył więc — jak wiadomo — trzy wyprawy do Syrakuz, włączając się aktywnie w politykę i ponosząc za każdym razem klęskę, ocierając się o niewolę i śmierć. Były to zdrady incydentalne, można jednak pokusić się o obronę poglądu, że dokonał też zdrady poważniejszej, całościowej, strukturalnej. Polega ona — powtórzmy — na tym, że w systemie filozoficznym podporządkowuje się filozofię bytu filozofii polityki, w wyniku czego filozofia polityki staje się celem; skrywanym niejednokrotnie zwieńczeniem systemu. Skrywanie polega zaś na tym, że filozof daje — tak czy inaczej — do zrozumienia, że jest to tylko boczna gałąź systemu. Nie bada, innymi słowy, bezinteresownie bytu w imię prawdy, ale tak konstruuje teorię bytu, aby wywieść z niej, czy też dzięki niej uzasadnić, swoistą filozofię polityki. Zarzut wobec Platona byłby więc następujący: teoria idei, koncepcja anamnezy i koncepcja trójpodziału duszy

zostały skonstruowane z myślą o wsparciu „koncepcji ustawodawstwa i ustroju państwowego”, czyli tzw. państwa platońskiego, które miało stać się oazą niezmienności w heraklitejskim strumieniu historii.

Mniej znany, choć wielce symptomatyczny, był przypadek Giovanniego Pica della Mirandoli. Ten renesansowy florencki humanista i autor *Mowy o godności człowieka*, która to godność — jego zdaniem — zasadza się na tym, że człowiek jest towarzyszącym Bogu wolnym „kontemplatorem wszechświata”, dał się ponieść emocjom politycznym — porzucił kontemplację i mistyczne dociekania zabarwione synkretyzmem, a nawet kabałą, i stał się żarliwym zwolennikiem Girolama Savonaroli, który okazał się nie tylko fałszywym prorokiem, ale też — wedle określenia Niccolò Machiavellego — „prorokiem bezsilnym”. Mirandola nie miał jednak tyle szczęścia co Platon, został bowiem otruty przez Medyceuszy, przeciwników politycznych Savonaroli, których zresztą był wcześniej ulubieńcem.

Spośród XVII-wiecznych filozofów najciekawszy — w kontekście omawianego zagadnienia — wydaje się przypadek Benedykta Spinozy. Jest to zresztą przypadek na tyle ważny i skomplikowany, że wymagałyby solidnego, odrębnego potraktowania. Jak mianowicie ma się jego metafizyka (zapisana w książce pod mylącym tytułem *Etyka*) do jego filozofii polityki, zawartej w *Traktacie teologiczno-politycznym*? Metafizyka Spinozy to — jak wiadomo, w wielkim skrócie — wizja boskiej substancji posiadającej nieskończoną liczbę atrybutów, z których każdy posiada nieskończoną liczbę modusów; ściśle wewnętrznie zdeterminowana, w której wszystko jest konieczne i dobre oraz — w istocie — ponadczasowe, pozbawione historii, rozwijania się. Substancja ta jest prawdziwym imieniem Boga. Na styku tak pojętej substancji oraz indywidualnej etyki i polityki pojawiają się pewne napięcia. I nie chodzi w tym przypadku o zdradę strukturalną — czyli o prymat filozofii polityki nad metafizyką oraz dopasowanie metafizyki do filozofii polityki — ale o niespójność systemu. Niektórzy interpretatorzy próbują negować ową niespójność, akcentując wątki wspólne, łączące<sup>5</sup>. Inni jednak dostrzegają tutaj (między *Etyką* i *Traktatem*) wyraźne pęknięcie prowadzące do antynomii czy sprzeczności. Taką — moim zdaniem trafną — interpretację przedstawił Leszek Kołakowski w książce *Jednostka i nieskończoność* (Kołakowski, 2011). Niewątpliwa natomiast w przypadku Spinozy jest zdrada emocjonalna. Jak zauważył jego biograf:

<sup>5</sup> Skoro bowiem — zgodnie z jego metafizyką — wszystkie „religie realne” są „sektami” i zabobonami, bo prawdziwy Bóg-substancja nie przypomina czczonych przez nie „bożków”, to słuszne są daleko posunięta tolerancja religijna i brak wpływu religii na władzę świecką. Innymi słowy, skoro wszystkie religie to kultury fałszywe, to żadna nie powinna rościć pretensji do wyłączności i wsparcia ze strony władzy politycznej. Skoro też wszyscy jesteśmy niejako wewnątrz boskiej substancji, to jesteśmy równi, co prowadzi do demokratyzmu (który w ówczesnych Niderlandach był koncepcją zdecydowanie bardziej radykalną niż liberalizm de Witt).



*Traktat teologiczno-polityczny* jest jednym z najzarliwszych wystąpień w obronie świeckiego, demokratycznego państwa w dziejach myśli politycznej. Spinoza bardzo emocjonalnie traktował zagadnienia, które omawia na stronicach *Traktatu*, i — w odróżnieniu od na ogół oziębłego stylu *Etyki* — daje temu niedwuznaczny wyraz (Nadler, 2002: 326).

Apogeum owej emocjonalnej zdrady, czyli porzucenia postawy chłodnego obserwatora (wszak wszystko, co się dzieje, jest konieczne i dobre), było następujące wydarzenie. Otóż w roku 1672, w czasie zamieszek, wściekły tłum zamordował braci de Witt i zbezczescił ich ciała. Spinoza — który sympatyzował z republikańską polityką Johana de Wittta — był tak wzburzony tym aktem barbarzyństwa, że postanowił czynnie zaprotestować. Leibniz, który rozmawiał ze nim kilka lat po owych wydarzeniach, wspominał:

Spędziłem ze Spinozą kilka poobiednich godzin. Powiedział mi, że w dniu masakry de Wittów chciał wyjść nocą z domu i w pobliżu miejsca zbrodni nakleić afisz ze słowami *ultimi barbarorum* [co znaczy mniej więcej: „Jesteście największymi barbarzyńcami” — przyp. aut.]. Jego gospodarz zamknął jednak drzwi, nie pozwalając mu wyjść, bo rozerwano by go na kawałki (cyt. za: Nadler, 2002: 349).

Gdyby więc nie przezorność i chłodny umysł gospodarza, polityczna akcja Spinozy mogłaby się zakończyć tragicznie. Gospodarz mógłby przekonywać go następującymi słowami: *non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere* („nie śmiać się, nie opłakiwać, nie nienawidzić, ale rozumieć”).

Zdrada klerków, tak jak ja ją pojmuję (zarówno emocjonalna, incydentalna, jak i strukturalna), stała się szczególnie widoczna w oświeceniu. W XVII wieku filozofowie wkraczali w politykę jeszcze stosunkowo rzadko, był to — z wyjątkiem Thomasa Hobbesa i garstki innych — raczej margines ich aktywności poznawczej i praktycznej. Jednak już w XVIII wieku (nazywanym „wiekiem filozofów” między innymi ze względu na ich wpływ na politykę) stało się to wręcz modą i głównym nurtem; jedni byli doradcami władców, inni (a nie-rzadko ci sami „po godzinach”) przygotowywali grunt pod wielką przemianę, odbierając królom fundamentalną legitymizację (czyli bycie władcami z „bożej łaski”), wymyślając różne wersje umowy społecznej oraz głosząc przyrodzoną — wbrew feudalnej hierarchii — równość ludzi. Wtedy też kiełkowała wiara w postęp (Antoine Condorset), a zatem w to, że religijny zabobon oraz przemoc i władza tyranów zamienią się w triumf rozumu i racjonalności oraz wielkie braterstwo ludzi i narodów. To właśnie marzenie, w różnych odmianach, stało się potężnym magnesem, który przyciągał filozofów i ludzi o „temperamencie metafizycznym” do polityki w XIX wieku. Pierwsza odmiana, romantyczna, akcentowała braterstwo narodów zjednoczonych przeciwko tyranom; druga, pozytywistyczna — postęp związany z rozwojem nauki i techniki; trzecia, utylitarnistyczna i liberalna — „bogactwo narodów” oparte na racjonalnym egoizmie,

własności prywatnej, bezcłowym handlu i kooperacji; czwarta, komunistyczna, głosiła powrót do „wspólnoty pierwotnej” na wyższym pięttrze historycznej spirali; piąta natomiast, oparta na swoistej interpretacji darwinizmu podkreślała — w przeciwieństwie do pierwszej — walkę narodów i ras w ramach wielkiej biologicznej batalii, czyli „walki o byt”, i dążyła do zwycięstwa najsilniejszych i najszlachetniejszych.

Pewnym łącznikiem i zarazem symptomem owej zdrady było coś, co można określić zbiorczo jako „filozofię czynu”: zdecydowany prymat aktywności nad refleksyjnością, prymat *vita activa* nad *vita contemplativa*. Przejawem tego był — cytowany już — pogląd Marxa, że filozofowie powinni przede wszystkim zmieniać świat, a nie tylko go poznawać. Owa filozofia czynu osiągnęła swoje apogeum w XIX-wiecznej Rosji, w której tradycyjny „wspólnotyzm” został połączony z filozofią Geорга Wilhelma Friedricha Hegla i jego uczniów. Miała to być zatem — jak to ujął w tytule swojej książki Nikołaj Fiodorow — „filozofia wspólnego czynu” (Fiodorow, 2012). Pytanie „Что делать?” i zarazem tytuł powieści Nikołaja Czernyszewskiego (powtórzone potem przez Władimira Lenina, również jako tytuł, w jego książce-manifeście) stało się, niezależnie od różnic ideowych, fundamentalnym pytaniem rosyjskiej inteligencji. „Inteligencja narodnicka — jak pisał Andrzej Wałicki — uważała, że zajmowanie się filozofią czystą (ontologią i teorią poznania) jest czymś niemoralnym, zdradą świętej sprawy ludu” (Wałicki, 1973: 6). W ten oto sposób nastąpiło „odwrócenie wartości”: wierność filozofii (brak klerkowskiej zdrady) okazywała się zdradą prawdziwą.

Wiek XX będzie można natomiast chyba uznać, patrząc nań z pewnego dystansu, jako wiek czynu dokonanego. Filozofowie zaiste przeszli od słów do czynów, popierając i uzasadniając teoretycznie różne ruchy i akcje polityczne, a nawet stając na ich czele. W efekcie pojawiły się ufilozoficznione tyranie czy też — jak pisał Benda — „ideologiczne dyktatury”, które okazały się bardziej wszechobejmujące, konsekwentne i bezwzględne niż tradycyjne dyktatury i tyranie. Dochodzimy w ten sposób do wielkiego zagadnienia: jaka mianowicie była rola filozofii w funkcjonowaniu państw autorytarnych, totalnych i totalitarnych XX wieku; czy była to tylko traktowana instrumentalnie ideologiczna fasada, czy też — w istocie — „utopia u władzy”. Muszę przyznać, że przynajmniej do śmierci Iosifa Stalina („koryfeusza wszystkich nauk”) rola filozofii i ideologii była moim zdaniem pierwszoplanowa i sprawcza. Z czasem natomiast stawała się coraz bardziej fasadowa. Niemniej jednak z tym etapem „utopii u władzy” wiążą się najbardziej chyba ewidentne, rzucające się w oczy przypadki „zdrady klerków”, uzasadniające — z perspektywy filozoficznej — faszyzm, nazizm, komunizm. Wymieńmy tylko dwóch najwybitniejszych i najbardziej wpływowych (z przeciwnych stron totalitarnego spektrum): Jeana-Paula Sartre’a oraz Martina Heideggera. Przypadek Sartre’a jest dosyć banalny, natomiast przypadek Heideggera intrygujący. Otóż „dziwność istnienia” była autentycznym

źródłem jego filozofowania. Był tym nie tylko zdziwiony (że jest coś, a nie nic), ale wręcz — jak ktoś zauważył — „olśniony”. Jeśli to prawda, posiadał temperament metafizyczny w krystalicznej postaci. Co zarazem czyni go modelowym przykładem zdrady klerka. Nasuwa się pytanie, czy była to modelowa zdrada emocjonalna i incydentalna, czy strukturalna. Czy uległ — kiedy Adolf Hitler dochodził do władzy — zbiorowym emocjom i przez rok aktywnie uczestniczył (jako rektor wygłaszający monumentalne mowy) w zdobyciu i umocnieniu władzy przez nazistów, a następnie oprzytomniał, wycofał się i zamilkł? Czy też cała jego metafizyka jest „od podszewki” polityczna i nacelowana na uzasadnienie jakiegoś elitaryzmu i autorytaryzmu, na co mogą wskazywać wątki nietzscheańskie? Nie potrafię na te pytania odpowiedzieć, mimo że przeczytałem sporo prac poświęconych nie tylko filozofii Heideggera, ale też niejako „sprawie Heideggera”. W skrócie: jak tak wielki filozof mógł tak nisko upaść?

Warto też odnotować niezwykle przypadkowy przypadek Simon Weil, która — podobnie jak Heidegger — miała temperament metafizyczny w krystalicznej postaci i która również porzuciła kontemplację i poświęciła się, aż do swoistego samobójstwa, akcji politycznej. Jeśli szukać „emocjonalnej zdrady klerka”, która ociera się heroizm i świętość, to Weil byłaby zapewne doskonałym przykładem. Nie wszystkie jednak emocjonalne i strukturalne zdrady klerków miały tak szlachetne motywy.

Można więc — rzecz jasna — dorzucić do tego zestawienia wielu innych wybitnych filozofów o temperamencie metafizycznym, którzy popierali — z pobudek nie zawsze wysokich — lewicowe lub prawicowe tyranie i oddawali na ich usługi swój czas, talent i wiedzę. Nie idzie mi tutaj jednak o tworzenie jakiegóż rozbudowanej ławy oskarżonych i wygłaszanie mowy prokuratorskiej, jak to uczynił — w sposób nieco karykaturalny — biorąc zresztą pod uwagę tylko polityczne lewicowe spektrum, Paul Johnson w książce *Intelektualiści* (Johnson, 2014). Bardziej mnie bowiem interesuje spojrzenie w głąb i dostrzeżenie mechanizmów powstawania oraz skutków owej zdrady.

\*

Zacznijmy od przyczyny i „mechanizmu” najgłębszego, niejako „istotowego”. Jeśli prawdą jest, że źródłem filozofii jest zdziwienie, a nade wszystko zdziwienie fundamentalne, czyli „metafizyczne poczucie dziwności istnienia”, to należy podkreślić, że jest to uczucie mieszane. Jest to mieszanka zachwytu i grozy w różnych proporcjach. Nie istnieje w języku polskim pojęcie zachwyto-grozy, istnieje jednak w języku angielskim i można się nim — w tym przypadku — posiłkować. Mam na myśli króciutkie słowo *awe*, przypominające westchnienie.

Zacznijmy od przypadku, kiedy przeważa groza. Świetnym opisem „grozy metafizycznej” jest myśl Blaise’a Pascala, zwana „straszliwą wyspą”.

Patrząc na cały wszechświat niemy, i człowieka bez światła, zdanego samemu sobie, jak gdyby zbłąkanego w tym zakątku świata, bez świadomości, kto go tam rzucił, ani co tam robi, co się z nim stanie po śmierci, niezdolnego do jakiej bądź wiedzy, doznając przerażenia, jak człowiek, którego by przeniesiono uspiętego na opustoszałą i straszliwą wyspę, i który by się obudził bez świadomości, gdzie jest, i bez sposobu wydobycia się stamtąd. I podziwiam, w jaki sposób może ktoś nie wpaść w rozpacz w tak opłakanym położeniu. Widzę inne osoby koło siebie, podobnej natury: pytam ich, czy więcej co wiedzą ode mnie; odpowiadają, że nie. I oto ci zbłąkani nieszczęśnicy, rozejrzawszy się dokoła siebie i zoczywszy jakieś powabne przedmioty, oddali się im i przywiązali do nich. Ja zaś nie umiałem się zdobyć na takie przywiązanie (Pascal, 1989: 197–198).

Groza Pascala była na tyle silna, że nie znalazł ukojenia w filozofii i „Bogu filozofów”, ale skoczył na oślep — świadomie wyrzekając się rozumu i krytycyzmu — w religię oraz w wiarę w Boga kapryśnego, „Boga Abrahama, Izaaka i Jakuba”. I to mu dało, jak notował, radość i spokój. Podobną ścieżką podążali później — o ile się nie mylę — Søren Kierkegaard i Lew Szestow. Filozof o temperamencie metafizycznym zazwyczaj jednak inaczej reaguje na ową odczuta grozę istnienia. Metafizyk próbuje oswoić „straszliwą wyspę”, nazywając różne rzeczy (bo nazywając rzecz trochę ją osławiamy). Innymi słowy tworzy metafizykę, czyli wielką mapę bytu czy też wielką opowieść o bycie (w zależności od tego, czy więcej w niej synchronii, czy diachronii). Skoro jednak kieruje nim chęć oswojenia „straszliwej wyspy”, jest to zazwyczaj opowieść budująca, czyli opowieść o świecie-ładzie, o kosmosie. Taka metafizyka jest rodzajem kojącego „plastra”. Metafizyk przywiązuje się zatem do tej opowieści i przykładu do niej wielką pewnością (asercją); idzie w końcu o sprawę o fundamentalnym znaczeniu, mianowicie o bezpieczeństwo duchowe. Owa wielka pewność przeradza się łatwo w dogmatyzm (u metafizyka i jego zwolenników, jeśli takich posiada). Prowadzi to do pewnego paradoksu; metafizyk zaczyna od zdziwienia (pomieszanego z grozą), kończy zaś na tym, aby niczemu się nie dziwić. Albowiem wszystko zostaje — przez ową budującą opowieść — wyjaśnione i uładzone (do bytu wprowadzony zostaje ład). Metafizyka stoików oraz metafizyka Spinozy są świetnymi przykładami takiej puenty. To jednak nie koniec. Powstaje nierzadko u metafizyka pokusa, aby pójść z tą opowieścią do ludzi, bo wśród ludzi rażniej, poza tym chciałby się podzielić tym swoim „kojącym plastrem”. Im zresztą więcej ludzi wierzy w tę jego kojącą opowieść, tym staje się ona — w jego oczach — bardziej pewna. Metafizyk schodzi zatem z filozoficznych wyżyn do pieczary i mówi: „To, na co patrzycie i co uważacie za prawdę, prawdą nie jest. Ja wam powiem, co jest prawdą”. Ale oni zwykle nie chcą słuchać. Metafizyk próbuje ich więc zmusić do posłuszeństwa i posłuchu. Co zazwyczaj kończy się źle albo dla niego (jeśli mu się nie udaje), albo dla nich (jeśli mu się udaje). Nakreśliłem w ten sposób pewien model i zarazem mechanizm „zdrady klerka”. Dlaczego skutki takiej działalności społecznej i politycznej metafizyka zazwyczaj są opłakane, szczególnie w przypadku, gdy udaje mu się skłonić ludzi

do posłuchu? Metafizyka, której źródłem jest groza istnienia, ma — powtórzmy — funkcje kojące, czyli przedstawia świat, byt, „straszliwą wyspę” jako jakiś ład-kosmos. Co zazwyczaj prowadzi do redukcji, uproszczenia i geometryzacji; krzywizny bytu są prostowane, przypadkowość „ukonieczniana”, bałagan zamiatany pod dywan. W zastosowaniu do świata społecznego i polityki — co jest operacją na tyle złożoną, że może odkształcić samą metafizykę, prowadząc do „zdrady strukturalnej” — ma to zazwyczaj podobny charakter, to znaczy: redukcja, geometryzacja, walka z bałaganem. Prowadzi to do próby — tym bardziej tragicznej w skutkach, im bardziej konsekwentnej — prostowania tego pokrzywionego kawałka drewna, jakim jest człowiek. Prowadzi — użyjmy jeszcze innej metafory — do niechęci wobec „pstrokatego płaszcza”, jakim jest spontanicznie kształtująca się społeczność, i do próby jej umundurowania. Powstaje w ten sposób metafizycznie uzasadniany utopizm. Zważmy, że redukcja i geometryzacja to cechy wspólne prawie wszystkich utopii (z wyjątkiem może Jeana Baptiste’a Josepha Fouriera). Zważmy też, że dwie najbardziej chyba radykalne i opresyjne utopie — Tommasa Campanelli i Dom Deschamps’a — mają w swoim uzasadnieniu fanatyczną wręcz wiarę w pewną metafizykę; w przypadku Campanelli była to metafizyka Mikołaja z Kuzy, w przypadku Deschamps’a metafizyka Spinozy, tym razem doprowadzona nie do liberalnych, ale totalistycznych konkluzji. Nieprzypadkowo władca „Państwa Słońca” nazywa się „Metafizyk”.

Chociaż źródłem filozofii jest zdziwienie, to nie wszyscy filozofowie czerpią z tego źródła. Liczni z nich są pozbawieni temperamentu metafizycznego, zasilając przede wszystkim wielki obóz filozoficznych minimalistów. Zazwyczaj bliżej im do sceptycyzmu niż dogmatyzmu, do naturalizmu niż antynaturalizmu, do nominalizmu niż realizmu pojęciowego, do empiryzmu niż aprioryzmu. I tak dalej. Nie są oni — zgodnie z moją definicją — klerkami, a zatem ich zajmowanie się polityką nie należy do „zdrady klerków”. Otóż chciałbym zaryzykować następującą tezę: mimo że nie są to zazwyczaj filozofowie „wielkich lotów”, nie tworzą porywających systemów, wielkich narracji, to kiedy zajmują się polityką — choćby w wersji najbardziej abstrakcyjnej, czyli filozofią polityki — ich działalność jest zazwyczaj mniej groźna (jej efektem jest mniej krwi, potu i łez) oraz bardziej budująca i efektywna; przyczynia się — poprzez odrzucenie wielkich celów i gwałtownych środków — do koncyliacyjności, roztropności, zmniejszania konfliktów społecznych. A jednak owym minimalistom brak rozmachu i wizji, a ta bywa niebezpieczna, ale też niezbędna.

W ten sposób chciałbym przejść do innego typu klerka (czyli filozofa o temperamencie metafizycznym), takiego mianowicie, u którego w metafizycznym poczuciu dziwności istnienia przeważa nie przerażenie i groza, ale zachwyty. Podobnie jak w przypadku pascalskiej „straszliwej wyspy”, próbowałem znaleźć wyrazisty przykład takiego zachwyty. I muszę przyznać, że przychodziły mi do głowy raczej fragmenty poetów metafizycznych niż proza filozofów. Na przykład

XXV pieśń Jana Kochanowskiego albo wiersz Walta Whitmana *Cudy*, a nade wszystko pewne fragmenty Czesława Miłosza, takie jak choćby ten:

Na to mi przyszło, że po tylu próbach nazywania świata umiem już tylko powtarzać w kółko najwyższe, jedyne wyznanie, poza które żadna moc nie może sięgnąć: ja jestem — ona jest. Krzyczcie, dmijcie w trąby, utwórzcie tysięczne pochody, skaczcie, rozdzierajcie sobie ubrania, powtarzając to jedno: jest! (Miłosz, 1976: 207)

Zachwyty bytem współgra z czystą ciekawością i bezinteresowną chęcią poznawania. Piękny, zachwycający obiekt przyciąga bowiem do siebie i skłania do bliższego poznania, wręcz wchłaniania go w siebie: „Zostałem z ogromem rzeczy istniejących. Gąbka, która cierpi, bo nie może napełnić się wodą, rzeka, która cierpi, bo odbicia obłoków i drzew nie są obłokami i drzewami” (Miłosz, 1976: 221). Metafizyk nie tworzy w tym przypadku mapy świata czy też wielkiej opowieści o świecie jako środka kojącego grozę istnienia, jego myśl nie jest obciążona myśleniem życzeniowym; nie istnieje zatem silna pokusa redukcji i geometryzacji; taki metafizyk jest przeto bardziej skłonny akceptować ogrom, wielość i nieregularność składające się na piękno całości. Co więcej, nie musi się tej swojej koncepcji kurczowo trzymać, znika zatem rys dogmatyzmu. Jest bardziej otwarty na inne mapy i inne wielkie opowieści. W takim przypadku temperament metafizyczny łączy się z otwartością i — by tak rzec — poznawczym liberalizmem. Odrzuca zarówno dogmatyczną wiarę w prawdziwość jakiejś koncepcji, jak też taką czy inną — często również dogmatyczną — negację metafizyki. Wierzy, że istnieje — cytując ponownie Einsteina — „wielka zagadka”, czyli „zagadka wszechświata”, oraz rozwiązanie tej zagadki, co nie znaczy, że jest ona w ludzkim zasięgu.

Dogmatyk metafizyk twierdzi: „Istnieje zagadka wszechświata i znam jej rozwiązanie”. Antymetafizyk powiada: „Nie istnieje żadna zagadka wszechświata, a jej poszukiwanie to strata czasu, ślepy zaułek ludzkiej aktywności poznawczej, a nawet bełkot”. Metafizyk poszukiwacz, czyli zetetyk (jak nazywano taką postawę w starożytności), powiada: „Może jest tak, może jest inaczej, ale zapewne jakoś jest. A skoro «jakoś jest» w największej skali, to istnieje jakaś zasadnicza prawda o bycie i warto spróbować ją odkryć, bo do tej pory nie została prawdopodobnie odkryta”. Jest to zatem metafizyka ostrożna, obarczona licznymi „prawdopodobnie”, „chyba” i „być może”; otwarta przeto (duchowo) na wykazanie błędów i odrzucenie. Metafizyka-zetetyka cechuje zatem — powtórzmy — postawa otwarta, jest ciekawy różnych wielkich opowieści, a swoich własnych dociekań nie traktuje ze śmiertelną powagą. Nie pociąga go stworzenie *philosophia perennis*, ale raczej tworzenie hipotez metafizycznych czy też — nawiązując do muzyki — pewnych metafizycznych improwizacji.

W przypadku takiego metafizyka istnieje tylko minimalne ryzyko zdrady strukturalnej (czyli dopasowywania metafizyki do filozofii polityki), istnieje, co



najwyżej, ryzyko zdrady emocjonalnej. Ma on bowiem zazwyczaj sympatię do pluralizmu; nie dąży wszak — podkreślmy raz jeszcze — przerażony grozą istnienia do redukcji, geometryzacji oraz kurczowego trzymania się jednej metafizyki lub wiary religijnej. Ma też często sympatię do liberalizmu, albowiem — jako zetetyk — ceni wolność poszukiwań. A zatem — myśląc o polityce — może emocjonalnie reagować na próbę narzucenia jednej wiary czy też metafizyki-ideologii oraz na próby ograniczania społecznej różnorodności w imię jakiegś — uzasadnianej metafizycznie i rzekomo jedynie słusznej — społecznej geometryzacji.

Był to — jak się zdaje — przypadek Juliena Bendy. Był on „poszukiwaczem” o temperamencie metafizycznym ze skłonnością do dualizmu platońskiego, był również zwolennikiem „demokratycznej lewicy”; a zatem — rzadkie połączenie — lewicowym liberalnym platonikiem. Dlatego też reagował emocjonalnie i z niechęcią na autorytarne i totalistyczne tendencje w Europie lat 20. i 30. XX wieku. Odchodząc zatem od kontemplacji bytu (choćby niezmiennych platońskich idei) i pisząc swoją *Zdradę klerków*, popełnił emocjonalną zdradę klerka, tak jak ja ją pojmuję.

Muszę przyznać, że ja ją również — od kilku lat — popełniam, nad czym ubolewam, ale też próbuję ująć to jakoś w słowa i zrozumieć, czego przykładem jest niniejszy artykuł.

\*

Na zakończenie krótka uwaga o „zdradzie strukturalnej”. Nie wszyscy filozofowie uważają, że uczynienie filozofii polityki filozofią pierwszą jest zdradą i czymś niewłaściwym. Przeciwnie, twierdzą, że to słuszne „przewartościowanie” w ramach filozofii. Są to często filozofowie nawiązujący do Marxa; wszak filozof powinien przede wszystkim zmieniać świat, a filozofia polityki najlepiej się do tego nadaje. Co więcej, skoro — zdaniem Marxa — „byt kształtuje świadomość”, iluzją jest bezinteresowne dążenie do prawdy i uprawianie filozofii czystej. Każdy filozof jest wyrazicielem swojego miejsca w świecie społecznym oraz swojego czasu. Co prowadzi do konkluzji, że powinniśmy być samoświadomi tej naszej mediumicznej roli. Co również wskazuje na prymat filozofii społecznej i filozofii polityki. Badając zaś dzieje filozofii, powinniśmy — w ramach „filozofii podejrzeń” — wychwytywać i dekonspirować ten, skrywany za abstrakcyjnymi koncepcjami, wpływ miejsca i czasu. Jednym z najbardziej wyrafinowanych zwolenników takiego podejścia był Marek Siemek. Jak czytamy do we wstępie do jego wykładów:

Siemek bowiem należał do tych filozofów współczesnych, dla których filozofia społeczna stanowiła fundament filozofii, rzec można filozofię pierwszą. Co więcej, był on skłonny podobnego sposobu myślenia doszukiwać się u swoich ulubionych autorów klasycznych i współczesnych (Poręba, 2012: VII).

Arystoteles jawi się tutaj jako ważny przeciwnik, dla którego polityczność nie stanowiła fundamentu filozofii, ale który dążył do bezinteresownego poznania bytu. Siemek powiada:

Myszę, że pora, byśmy zajęli się dziś pewnymi ogólniejszymi konsekwencjami, jakie wynikają z tego wydarzenia dziejowego — żeby použíwać sobie jeszcze trochę heideggerowskiej terminologii — jaką było zapomnienie rodzącej się filozofii o jej własnych, społeczno-dialogowych i polityczno-etycznych korzeniach. Wciąż mam na myśli arystotelizm jako pierwszy system zamkniętej filozoficzności, gotowej, do końca wytworzonej, we właściwej sobie postaci i formie dyskursu. To odpolitycznienie filozoficznego rozumu przejawia się... w uprzedmiotowieniu i zarazem zontologizowaniu wszystkich społeczno-ludzko-językowych treści, wartości i racji, na przemieszczeniu ich w substancjalny porządek natury lub bytu (Siemek, 2012: 77).

Czyżby zatem hylemorfizm Arystotelesa należało interpretować jako pochodną jego niechęci zarazem do tyranii i do demokracji oraz sympatii do klasy średniej? A może w takim razie teorię względności Einsteina należy interpretować jako pochodną jego sympatii do pacyfizmu?

Nie wydaje mi się, aby to było słuszne podejście. „Odpolitycznienie filozoficznego rozumu” jest nie skazą, a zaletą. Jest niczym umycie rąk przed posiłkiem czy też wyciszenie się, uspokojenie umysłu i skupienie się na jakiejś aktywności poznawczej (mam szczególnie na uwadze dociekania ontologiczne).

Z tego, że niemożliwe są absolutnie czysta filozofia i czysta bezinteresowność poznawcza, nie powinno się wyprowadzać wniosku, że nie należy do tego dążyć. To byłoby tak, że skoro zdiagnozowaliśmy — nawiązując do Francisca Bacona — iż ulegamy idolom plemienia, jaskini, rynku, teatru, to powinniśmy się im poddać, a nie się od nich wyzwolić albo przynajmniej zminimalizować ich — odciągający od prawdy — wpływ. Co gorsza, prymat filozofii polityki doprowadziłby zapewne w dłuższym czasie do upartyjnienia filozofii (co zresztą miało już miejsce). I cóż dalej? Po filozofii politycznej, jako zwieńczeniu ludzkiego gmachu poznawczego, kroczą polityka historyczna, polityka naukowa, polityka moralno-etyczna, polityka estetyczna. Polityka zaczyna decydować o wszystkich sferach życia. Filozofia polityki jako filozofia pierwsza nosi w swym łonie potworka o imieniu „totalitaryzm”.

## BIBLIOGRAFIA

- Benda, J. (2014). *Zdrada klerków*. (Przeł. M.J. Mosakowski). Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Diogenes Laertios. (1984). *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*. (Przeł. I. Krońska). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Einstein, A. (1996). *Zapiski autobiograficzne*. (Przeł. J. Biedroń). Kraków: Znak.

- Fiodorow, N. (2012). *Filozofia wspólnego czynu*. (Przeł. M. Milczarek & C. Wodziński). Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Kołąkowski, L. (2011). *Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Johnson, P. (2014). *Intelektualiści*. (Przeł. A. Piber). Poznań: Zysk.
- Krokiewicz, A. (1958). *Sokrates*. Warszawa: PAX.
- Marks, K. & Engels, F. (1975). *Dzieła* (t. 3). (Przeł. S. Filmus). Warszawa: Książka i Wiedza.
- Miłosz, Cz. (1976). *Utwory poetyckie. Poems*. Ann Arbor: Michigan Slavic Publications.
- Nadler, S. (2002). *Spinoza*. (Przeł. W. Jeżewski). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Pascal, B. (1989). *Mysli*. (Przeł. T. Żeleński-Boy). Warszawa: PAX.
- Platon. (1987). *Listy*. (Przeł. M. Pąksińska). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Platon. (2002). *Parmenides, Teajtet*. (Przeł. W. Witwicki). Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Poręba, M. (2012). Słowo wstępne (s. VII–IX). W: M. Siemek. *Wykłady z filozofii nowoczesności*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Siemek, M. (2012). *Wykłady z filozofii nowoczesności*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Walicki, A. (1973). *Rosyjska filozofia i myśl społeczna od oświecenia do marksizmu*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Zięba, J. (2012). Czy klerk istnieje? Międzywojenne spory o rolę inteligencji w społeczeństwie (s. 217–232). W: W. Mędrzecki & A. Zawiszewska (Red.). *Metamorfozy społeczne* (t. 4: *Kultura i społeczeństwo II Rzeczypospolitej*). Warszawa: Instytut Historii PAN.

