

Urszula Zbrzeźniak
Uniwersytet Warszawski

Genealogia i polityka

Pięć jest powodów, które każą mi mniemać, że
przesycenie danej epoki historią jest dla życia
czymś niebezpiecznym i wrogim mu [...].¹

Zmysł historyczny, gdy rządzi nieposkromiony
i ze wszystkimi konsekwencjami, wykorzenia
przyszłość i odbiera rzeczom istniejącym ich atmosferę,
bez której rzeczy te nie mogą żyć.²

Lecz nie ulega, niestety wątpliwości, że zbywa im na
samym historycznym duchu, że opuściły ich właśnie
wszystkie dobre duchy samej historii! Wszyscy oni
razem myślą, jak to już starym jest filozofów zwyczajem,
z gruntu niehistorycznie.³

Historyczność, epigonizm, nadmiar i niedomiar właściwego historycznego spojrzenia to wątki nieustannie pojawiające się w pracach Nietzschego, ale wprost konstytuujące charakter współczesnej filozofii. Rozpoznanie historycznego ukierunkowania refleksji współczesnej stanowi, obok ciągłego proklamowania nadchodzącego końca filozofii, integralny moment filozofii. Historyczny zwrot nie tylko wyznacza uprzywilejowany przedmiot refleksji, ale określa także sposób filozofowania. Oczywiście powiedzenie, że filozofia przekształciła się w rodzaj komentarza, nieskończonego dodajmy, tradycji i dziejów, może wydawać się nieco przesadne, ale jednocześnie w dużej mierze uzasadnione⁴. Niniejszy tekst,

¹ F. Nietzsche, *O korzyściach i szkodliwości historii dla życia*, [w:] *idem*, *Niewczesne rozważania*, przeł. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Znak, Kraków 1996, s. 115.

² *Ibidem*, s. 132.

³ F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, przeł. L. Staff, reprint, J. Mortkowicz (nakł.), Warszawa 1904, s. 17.

⁴ Nie należy zapominać o tym, że sama aktywność komentowania skrywa w sobie podwójną i paradoksalną celowość (wierność wobec komentowanego tekstu oraz oczekiwanie, iż komentarz ujawni coś zupełnie nowego) opisywaną przez Foucaulta. Zob. M. Foucault, *Porządek dyskursu*, przeł. M. Kozłowski, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańska 2002, s. 16-19.

choć jego cele są zdecydowanie skromniejsze w porównaniu z pracami, o których będzie traktował, wpisuje się w generalną tendencję rządzącą myśleniem współczesnym. Jest jedynie kolejnym komentarzem, nieskrywającym zresztą swojego z konieczności wtórnego charakteru, do tego, co na temat historii, jej znaczenia dla przyszłego myślenia, a także jej związku z polityką, napisali inni. Jest on epi-goński nie tylko ze względu na nieprzyzwoitą wręcz liczbę cytatów stanowiących jego motto, lecz także w tym głębszym znaczeniu, w jakim stanowi podwójny gest podjęcia i przekształcenia interpretacji problemu historyczności zaproponowanej przez Giannię Vattimo. Co prawda, włoski myśliciel uprzywilejowuje problem metafizyki, a raczej to, co należałoby nazwać koniecznością dokonania „zwinięcia metafizyki”, rozumianego jako rozpoznanie nieuchronności faktu przynależenia do pewnych dziejów (w tym przypadku chodzi, rzecz jasna, o uznanie związku z tradycją metafizyki), oraz jednoczesnego uzyskania pewnego dystansu względem tych ostatnich. Vattimo splata Heideggerowski wątek niemożliwego przekroczenia metafizyki z Nietzscheańskim postulatem „filozofii poranka”, będącej radykalnym uznaniem historyczności i przygodnego charakteru wszelkiej myśli. Niezależnie od przenikliwości, z którą autor *Końca nowoczesności* reinterpretuje dzieje projektu zwinięcia myślenia metafizycznego, innym – a z mojej perspektywy nawet istotniejszym wątkiem – jest podkreślenie zwrotu, jaki nastąpił w myśli Nietzschego odnośnie do znaczenia historii. Vattimo wskazuje, iż między *Niewczesnymi rozważaniami*, które piętnują nowoczesne przesycenie historycznością właściwe kulturze XIX w., a późniejszymi pismami rozpoznającymi nieuchronność owej „choroby historyzmu”, wobec której wcześniej zalecał Nietzsche remedia w postaci spojrzenia ahistorycznego⁵, pojawia się zupełnie nowa perspektywa filozoficzna, będąca początkiem postmodernizmu w filozofii⁶.

Dla celów niniejszego tekstu chciałabym uprzywilejować zmianę stosunku Nietzschego do historyzmu. O ile faktycznie w *Niewczesnych rozważaniach* nowoczesne przesycenie historią wydaje mu się niszczące dla życia, o tyle w późniejszych pismach, wśród których *Z genealogii moralności* ma zupełnie wyjątkowe znaczenie, domaga się wręcz wyostrenia zmysłu historycznego, radykalnego zastosowania postawy genealogicznej i zaleca jako antidotum, tym razem jednak wobec wszelkich niehistorycznych form myślenia, sztukę wykładania. Przyjęciu historyczności towarzyszy rozpoznanie interpretacyjnego charakteru dziejów, od tej chwili każda historia musi angażować właściwą sztukę wykładania⁷. Nie należy zapominać o najważniejszym celu tej nowej historii, a mianowicie o jej krytycz-

⁵ G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, przeł. M. Surma-Gawłowska, Universitas, Kraków 2007, s. 154-155.

⁶ Dla włoskiego myśliciela najważniejszą cechą postmodernizmu jest to, iż rezygnuje on z kategorii przewyżczania na rzecz alternatywnej strategii powolnego dystansowania się od niechcianego dziedzictwa filozoficzno-kulturowego, polegającej na wychodzeniu z niej poprzez zradykalizowanie właściwych tej tradycji tendencji. Nietzsche, proponując w *Ludzkiem, arcyludzkiem* „chemiczną analizę” nowoczesności, staje się prekursorem tej nowej strategii odnoszenia się do własnej przeszłości.

⁷ Nietzsche nie ogranicza się do sformułowania kilku naczelných zasad genealogii, ale pokazuje jednocześnie, jak takie badanie powinno być przeprowadzone. Trzecia rozprawa *Z genealogii moralności* stanowi

nym wymiarze. Warto jednak pamiętać, że krytyka, interpretacja i historyczność stanowią w późnych pismach Nietzschego pewną stałą konstelację pojęć i to ona właśnie zdaje się wyznaczać charakter filozofii współczesnej.

Jeśli poważniej zastanowić się nad charakterem refleksji współczesnej, to jednym z jej podstawowych wymiarów jest stałe zainteresowanie historią. Jednak ma ono dość szczególne cechy. Nie jest ono jedynie tym, co obecne jest w każdej kulturze, a mianowicie przestaje być tylko pieczołowitym zbieraniem i przechowywaniem śladów, dokumentów. Od roku XIX historia staje się osobnym zagadnieniem i dziedziną prowokującą do pytań filozoficznych. I chodzi tu o coś więcej, niż tylko budowanie zaplecza metodologicznego historii, ale fakt, iż sama historyczność staje się wyzwaniem dla rozumu filozoficznego.

Pojawienie się problemu historii oraz rozpoznanie historyczności nie jest jedynie zasługą Nietzschego, próby opisanie tych kwestii znajdziemy i u Kierkegaarda, ale także u Diltheya⁸. Tego ostatniego należałoby pewnie uznać wręcz za postać odwracającą tradycyjną zależność: rozum filozoficzny jako ostateczna instancja ujawniająca teleologię dziejów, porządek świata zostaje podporządkowany rozumowi historycznemu traktującemu filozofię jako jeden z elementów kultury, ale pozbawiony uprzywilejowanego znaczenia⁹. Pełnia filozoficznego gestu Diltheya w pełni ujawnia się w Heideggerowskim podejściu do dziejowości.

Wraz z rozwojem świadomości historycznej, uzmysłowieniem sobie, że historia nie tylko stanowi nieprzekraczalny horyzont wszelkich pytań filozoficznych, ale jest jednocześnie czymś, co nigdy nie będzie przedmiotem obiektywnego i jednoznacznego oglądu, zmienia się też miejsce samej filozofii względem historii. O ile wcześniej dzieje sprawiały poznaniu filozoficznemu kłopot, choćby dlatego, że włączenie różnorodnych zdarzeń i procesów w jeden schemat wyjaśnienia historii zazwyczaj było dość karkołomnym zadaniem. Niezależnie od ocen efektów takich filozoficznych poszukiwań ostatecznego schematu wyjaśnienia procesów i zdarzeń, niekwestionowanym założeniem było przekonanie, że taki

zapowiadaną ilustracją sztuki wykładania postulowanej przez Nietzschego. Widać zatem, że sam Nietzsche – ten sam gest dostrzec można także u Vattimo – nie skrywa tego, co stanowi „techniczną” stronę jego przedsięwzięcia.

⁸ Za uznaniem historii za jedno z uprzywilejowanych zagadnień filozoficznych kryje się coś znacznie istotniejszego niż tylko wskazanie, że obszar dziejów wyznacza jeden z najważniejszych problemów filozoficznych. Od wieku dziewiętnastego, a przynajmniej od jego drugiej połowy, historia staje się po raz kolejny problemem dla filozofii czy też, jak było to w przypadku Diltheya, dla nauk humanistycznych, ale staje się integralnym elementem samej filozofii. Badacze i filozofowie zaczynają w sposób radykalny włączać w sposób myślenia o historii ów oczywisty, jak się zdaje, fakt, że sami stanowią element opisywanego przez siebie procesu.

⁹ Elżbieta Paczkowska-Łagowska twierdzi, że umieszczenia przez Diltheya dziejowości w centrum refleksji wyznacza „doniosły punkt zwrotny w dziejach filozofii współczesnej”. Por. E. Paczkowska-Łagowska, *Logos życia*, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2000, s. 79. Z kolei Leszek Brogowski zwraca uwagę na osobliwą relację łączącą Diltheya z Heglem. Pisze, iż historiozofia Hegla paradoksalnie – ponieważ unicestwia kwestię dziejowości – stanowiła warunek możliwości myśli Diltheya, która odrzuca ten rodzaj podejścia do dziejów. Podkreśla też, że o ile Hegel nakłada pewną koncepcję rozumu na dzieje, Dilthey postępuje odwrotnie, tzn. wychodząc od dziejów (myślanych jako zróżnicowane i niepoddające się ostatecznej syntezie), wypracowuje następnie koncepcję rozumu hermeneutycznego (L. Brogowski, *Świadomość i historia*, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2004, s. 123).

porządek istnieje. Różnica zdań dotyczyła natury tego porządku lub metody jego badania i opisu.

Schyłek wieku dziewiętnastego oznacza rewolucję w myśleniu o historii i historyczności także w tym, że integralną cechą wszelkiej refleksji nad historią staje się jej tymczasowy status. Nie tylko uznaje się, że niemożliwa jest pełna i obiektywna rekonstrukcja wydarzeń historycznych, ale także nauka o historii wraz z jej założeniami i metodologią zostają uznane za otwarte projekty, które nieustannie muszą rewidować swoje podstawy i metody badawcze. Niepewny status wiedzy, w tym także wiedzy historycznej, to wątek, który pojawia się nie tylko u myślicieli wprost wątpiących w możliwość stworzenia obiektywnej wiedzy o świecie, w tym o przeszłości. Zakwestionowanie obiektywności wszelkiego poznania to przekonanie charakterystyczne i dla Kierkegaarda, nieustannie wskazującego na niedorzeczność aspiracji Hegla, ale i dla Nietzschego opowiadającego się za interpretacyjnym i nieuchronnie perspektywicznym charakterem każdego poznania. Pojawia się także u Diltheya. O ile obecność takiej krytycznej refleksji dotyczącej granic ludzkiego poznania może niespecjalnie dziwić w przypadku Kierkegaarda i Nietzschego¹⁰, o tyle u Diltheya, którego ambicją było przecież zapewnienie naukom humanistycznym należnego im miejsca w polu wiedzy, historia przekształca się w projekt otwarty, liczy się z możliwością konieczności rewizji zastosowanych podziałów, periodyzacji, a także gotowości do zakwestionowania osiągniętych wyników¹¹.

Pomijając kwestie związane z ewentualnym brakiem spójności lub nieskutecznością projektu Diltheya oraz postulatów Nietzschego, trzeba podkreślić, że typ myślenia o historii oraz możliwościach jej poznania, który pojawia się w ich dziełach bezpośrednio – tak jak jest to w przypadku Nietzschego – lub pośrednio – poprzez pogłębienie i zontologizowanie refleksji Diltheya dokonane przez Heideggera – zdominował współczesną filozofię kontynentalną.

Jeśli zastanowić się nad dominującym wzorcem myślenia o historii i praktycznych możliwościach wynikających z takiego ujęcia, to trudno zaprzeczać, że większość myślicieli współczesnych podziela najważniejsze założenia dotyczące charakteru procesu historycznego oraz granic i charakteru poznania historycznego.

W swoim artykule chciałabym odwołać się do twórczości myślicieli, którzy bardzo różnie określają swoje stanowiska, jednocześnie posługują się zblizonymi

¹⁰ Pozostawiam w zawieszeniu pytanie, na ile możliwe jest połączenie fundamentalnego zakwestionowania możliwości budowania rzetelnej wiedzy o świecie, w tym także wiedzy o przeszłości, z wymogiem zmysłu historycznego, który w późnej twórczości Nietzschego został wykorzystany nie tylko jako oręż w walce z wadliwymi formami myślenia genealogicznego, ale stał się niezbędnym warunkiem wielkiego projektu zmiany postulowanego przez autora *Niewczesnych rozważań*. Problem ten pojawia się także u Vattimo i uzyskuje u niego satysfakcjonujące rozwiązanie.

¹¹ Zwracam uwagę na ten wątek, ponieważ staje się on integralnym elementem wielu współczesnych projektów. Od czasów Nietzschego, który także dość swobodnie odnosił się do wymogu koherencji myśli, uznanie, iż myślenie musi pogodzić się ze swoim nie tylko z konieczności niepełnym charakterem, ale powinno uznać nieuchronność przekształceń metody oraz zmieniać obszary badania, stało się faktycznie obowiązujące.

konceptami dziejów, a także w podobny sposób postrzegają funkcję namysłu nad historią dla celów praktycznych. Vattimo wiąże swoje badania z szeroko rozumianą hermeneutyką, która obejmuje zarówno refleksję Gadamera, jak Heideggerowską wersję hermeneutyki oraz Nietzscheańską genealogię. Sam Vattimo nie ukrywa, że stale dokonuje reinterpretacji dzieł filozofów, do których się odwołuje. Zupełnie otwarcie przyznaje do wybiórczego odczytywania pewnych wątków. Celem zabiegów Vattimo nie jest bowiem odzyskanie jakiejś źródłowej postaci ich myśli, odkrycie „właściwego” Heideggera czy Nietzschego, ale zbudowanie kolejnej odslony w interpretacyjnej grze z tradycją.

Vattimo nie maskuje całej „technicznej” strony swojego przedsięwzięcia, a nawet czasami czyni z niej integralną część własnej myśli. Ten gest wydobywania warsztatu interpretacyjnego na powierzchnię ma charakter podwójny. Po pierwsze, służy pokazaniu, że refleksja filozoficzna jest z konieczności hermeneutyczna. Po drugie, w ten sposób Vattimo nawiązuje do długiej, bo datującej się co najmniej od czasów Nietzschego, tradycji pojmowania filozofii jako sztuki wykładania. Co więcej, postępując w ten sposób, Vattimo wprost sięga po retoryczny chwyt zastosowany przez samego Nietzschego w trzeciej rozprawie *Z genealogii moralności*. Widać zatem, że mamy tu do czynienia z otwarciem lub – i to chyba bardziej właściwe określenie – włączeniem się w grę z pewną specyficzną tradycją interpretacji.

Tym, co jest najbardziej interesujące w propozycji filozoficznej Vattimo, jest nie tyle samo uznanie interpretacyjności poznania za nieprzekraczalny horyzont, ale specyficzny sposób łączenia tak rozumianej refleksji z szeregiem praktycznych wymogów i celów, jakie się jej wyznacza. Wydawać by się mogło, że hermeneutyczny projekt Vattimo radykalizuje ten nurt myślenia, który podkreślał, że ostatecznym tworzywem wszelkich tożsamości – i indywidualnych, i wspólnotowych – jest język, kultura, historia. A zatem można spodziewać się, że włoski filozof zredukuje zadanie myślenia do pewnego zadania nieustannej reinterpretacji dziejów, prowadzenia wyszukanej gry nawiązań i przekształceń wątków konstytuujących tradycję. Tym samym wydawać się może, że pojawia się ryzyko przekształcenia filozofii w wyszukaną co prawda, ale, pozbawioną właściwie innego znaczenia, zabawę polegającą na proponowaniu coraz nowszych odczytań tradycyjnych tekstów. Trzeba bowiem pamiętać, że tym, co zdecydowanie różni Vattimo od bardziej umiarkowanej tradycji hermeneutycznej – reprezentowanej przez Ricoeura czy Gadamera¹² – jest przekonanie, że celem postępowania hermeneutycznego nie jest osiągnięcie lepszego, pełniejszego zrozumienia tradycji bądź odsłonięcie jej autentycznego, dotąd przysłoniętego znaczenia. Jak pisał John Caputo, największą tajemnicą współczesnej hermeneutyki jest to, iż nie istnieje żadna tajemnica¹³.

¹² Dotyczy to także Heideggera, który postulując we wczesnej twórczości dokonanie destrukcji tradycji ontologicznej czy później, wprost dokonując wykładni określonych tekstów czy fragmentów filozoficznych, poszukiwał już to przeoczonych możliwości lub też pewnego źródłowego sensu.

¹³ J. D. Caputo, *More Radical Hermeneutics*, Indiana University Press, Bloomington 2000, s. 55.

Hermeneutyka tym samym staje się, co zresztą wielokrotnie i chętnie przyznaje sam Vattimo, nihilistyczna. Powstaje zatem pytanie dotyczące możliwości praktycznych i politycznych działań wynikających z tak określonej filozofii.

Autor *Poza interpretacją*, ale także znani komentatorzy jego myśli, do których zalicza się choćby Richard Rorty, zwracają uwagę, że opowiedzenie się za nihilistyczną hermeneutyką nie oznacza wcale porzucenia jakiegokolwiek społecznej czy politycznej nadziei. Właściwe należałoby stwierdzić, że większość myślicieli współczesnych zupełnie inaczej postrzega właściwy grunt dla społecznej nadziei czy emancypacji.

Pytanie o konieczne podstawy dla nowych propozycji politycznych czy społecznych to zresztą jedno z bardziej kłopotliwych i dyskusyjnych zagadnień we współczesnej refleksji kontynentalnej. Jacques Derrida czy Simon Critchley unikają odwołań do ontologii, choć każdy z nich czyni to z odmiennych powodów. Derrida omija ontologię, by nie popełniać naiwnej metafizycznej recydywy, zaś Critchley uznaje ontologię za tradycyjne i najczęściej złudne narzędzie jedynie pozornie zapewniające właściwy fundament dla praktyki politycznej¹⁴. Podobny typ zastrzeżeń odnaleźć można także u Ernesta Laclaua oskarżającego myślicieli takich jak Antonio Negri o konstruowanie projektów teoretycznych, które są i fałszywe, i całkowicie nieużyteczne z praktycznego punktu widzenia¹⁵.

W przeciwieństwie do myślicieli programowo odrzucających pokusę zbudowania koncepcji polityki na podstawie jakiejś ontologii¹⁶, istnieją także myśliciele

¹⁴ Critchley, zamiast ontologii, uprzywilejowuje „metapolityczną etykę, którą uznaje za jedyne rzeczywiste zaplecze potrzebne i do ukształtowania podmiotowości politycznej, i do urzeczywistnienia radykalnej, demokratycznej polityki. O używaniu ontologii jako intelektualnej podstawy pisze dość zdecydowanie: [...] jeśli uprawiamy politykę, nie możemy i nie powinniśmy pokładać naszych nadziei w jakiegokolwiek ontologii, czy to w Marksowskiej istocie gatunkowej, w Spinozjańsko-Deleuzjańskiej obfitości, w Heideggerowsko-Lacanowskim braku, czy też w którejś z wersji z tego, co Stephen White określa ostatnio jako »słaba ontologia w polityce«” (S. Critchley, *Nieustające żądanie*, przeł. R. Dobrowolski, M. Gusin, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP, Wrocław 2006, s. 123).

¹⁵ Laclau dość złośliwie określa linię teoretyczną Negriego i Hardta jako strategię „Bóg da”. Jednak trzeba przyznać, iż większość argumentów przeciwko stanowisku Negriego i Hardta jest uzasadniona. Tym, co najbardziej niepokoi Laclaua w stanowisku autorów *Imperium*, jest to, iż usytuowanie się na tym, co nazywa „płaszczyzną immanencji” jest sprytnym, ale jednocześnie zgubnym posunięciem. Z jednej strony, czysto immanentystyczne odczytanie dynamiki rządzącej polityką oraz powstawaniem podmiotów politycznych ma tę zaletę, że pozwala na zbudowanie spójnej koncepcji polityczności. Natomiast z drugiej strony, charakter tego projektu prowadzi, zdaniem Laclaua w sposób nieunikniony, do zakwestionowania modelu działalności politycznej (dotyczy to także konstituowania się podmiotów politycznych) jako zdolności do wskazywania i realizacji politycznych celów. Opowiedzenie się za perspektywą immanencji u Negriego i Hardta oznacza dla autora *Emancypacji* faktyczne wyrzeczenie się polityki (rozumianej jako aktywność konstituowania tożsamości i wyborów wokół pustych znaczących).

Podobny typ argumentacji stosuje Laclau wobec Žižka, którego stanowisko – z podobnych powodów co Negriego – podsumowuje jako „oczekiwanie na Marsjan”. Ta cierpka konstatacja ma uwidocznić, że sposób myślenia o ekonomii i jej relacji do pola polityki zaproponowany przez Žižka prowadzi – analogicznie, jak ma to miejsce u autorów *Imperium* – do swoistej formy „politycznego nihilizmu”. Zob. E. Laclau, *Rozum populistyczny*, przeł. zespół pod kier. T. Szkudlarka, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław 2009, s. 197-207.

¹⁶ Odrębnym pytaniem pozostaje na ile skuteczne są alternatywne modele myślenia o polityce poszukujące swoich fundamentów w koncepcjach etycznych (wśród myślicieli zaliczających się do tej grupy należałoby

przekonani, że droga ontologiczna nie jest zamknięta, nie musi także wiązać się z ryzykiem naiwnego odtworzenia metafizyki lub swoistym paraliżem sfery politycznej. Rzecz jasna, nie chodzi tu o to, że uznaje się ontologię w którejś z jej dawniejszych form za całkowicie uprawnioną i korzystną, lecz jedynie, że nie kwestionuje się potrzeby – i co jeszcze ważniejsze – także możliwości stworzenia „słabej ontologii”. Hasło to jest właściwie utożsamiane z myślą Gianniego Vattimo, choć istnienie podobnej osłabionej formy ontologii wyczytuje się u innych współczesnych myślicieli.

Słaba ontologia, przynajmniej w takim znaczeniu, jakie nadał jej Vattimo, nie oznacza wcale zespołu założeń odnośnie do natury rzeczywistości. Właściwie jedyną niekwestionowaną tezą jest teza o radykalnej skończoności i historyczności świata. Oczywiście, Vattimo rozwijając swój pomysł nowej, osłabionej ontologii, lubi odwoływać się do słownika Heideggera. Należy jednak zaznaczyć, iż nie ma on zamiaru wprost odbudowywać pomysłu autora *Bycia i czasu*, ale po raz kolejny na sposób hermeneutyczny korzysta z jego dziedzictwa, redefiniując Bycie stanowiące temat nowej ontologii jako zbiór historycznych przesłań (oczywiście należy pamiętać, że włoski filozof po prostu eksponuje pewne wątki i pojęcia, które pojawiły się w późnej twórczości Heideggera)¹⁷. Vattimo łączy swoje hermeneutyczne odczytanie Bycia-historii otwarć z właściwym zadaniem współczesnego myślenia, dla którego najważniejszym określeniem jest, jego zdaniem, „ontologia terażniejszości”.

Ten ostatni termin to, rzecz jasna, kolejne zapożyczenie, tym razem dokonane z późnych pism Michela Foucaulta. Wątkiem, który najbardziej interesuje Vattimo u francuskiego filozofa jest podział, który pojawił się w tekście *Qu'est-ce que les Lumières?* We wspomnianym eseju Foucault stwierdził, iż prawdziwe znaczenie filozoficzne Kanta polegało na tym, że udało mu się zainaugurować dwie filozoficzne tradycje: jedna z nich to „analitka prawdy” (program realizowany w *Krytykach*), zaś druga to „ontologia aktualności” próbująca zbadać ów specyficzny zespół warunków konstytuujących naszą tożsamość¹⁸.

Ontologia aktualności jest zainteresowana zbadaniem wszystkich elementów składających się na konstelację zwaną „naszą terażniejszością”. Tym, co odróżnia

wymienić nie tylko Derridę i Critchleya, ale także Badiou, Rancièra, Lyotarda, również Rorty'ego). Być może rezygnacja z iluzji ontologicznych prowadzi do zastąpienia tej ostatniej, równie brzemiennej w skutki, iluzją o charakterze etycznym. Co ciekawe, nawet w ramach „obożu” zwolenników pojawiają się zarzuty o zbytne zaufanie do mitycznych kategorii Innego czy krzywdy. To właśnie zarzuca Lyotardowi Rancière, choć sam wykorzystuje w swojej koncepcji polityczności zarówno pojęcie heterologii oraz pojęcie krzywdy (polityczność to dla Rancièra nic ponad próby leczenia krzywdy). Niezależnie od intelektualnego długu, jaki względem Lyotarda ma Rancière, dostrzega on w etycznym radykalizmie autora *Poróżnienia* ryzyko popadnięcia w analogiczną pułapkę, w którą dają się złapać zwolennicy ontologii (dla Rancièra modelowym przykładem ontologii prowadzącej w ślepy zaułek jest filozofia Agambena). Zob.: J. Rancière, *Nienawiść do demokracji*, przeł. M. Kropiwnicki, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa 2008, s. 137-139, J. Rancière, *Na brzegach politycznego*, przeł. I. Bojadziejewa, J. Sowa, Korporacja Ha!art, Kraków 2008, s. 107, 111.

¹⁷ G. Vattimo, *op. cit.*, s. 165.

¹⁸ M. Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières ?*, [w:] *idem*, *Dits et écrits*, t. II, Gallimard, Paris 2001, s. 1506.

ją od klasycznego podejścia filozoficznego, jest to, że nie poszukuje ona w zbiorze tych znaków jakichś szczególnych cech ahistorycznych, uniwersalnych, pozwalających na odtworzenie ponad wszelkim zróżnicowaniem jakiejś formy jedności. Różnica, ukazywanie niewspółmierności owego „my” wobec poprzednich epok, to właściwe zadanie tak zdefiniowanej ontologii terażniejszości.

Ontologia ta ma jeszcze jedną, o wiele istotniejszą cechę, a mianowicie potwierdza interpretacyjny charakter rzeczywistości. Może się to wydawać nieco osobliwe, ale Foucault, uznając tak rozumianą ontologię aktualności za najpilniejsze zadanie naszych czasów, jednocześnie odmawia jej możliwości dotarcia do prawdy, odkrycia istoty terażniejszości. Z perspektywy Vattimo uznanie, że ontologia ta jest jedynie serią koniecznych reinterpretacji aktualności, potwierdza jedynie fundamentalną tezę o nieuchronnej historyczności naszego istnienia i związanej z nią cząstkowości każdego oglądu. Aktywność interpretacyjna staje się zatem przeznaczeniem współczesności, bowiem jedynie ona umożliwia nam – co prawda zawsze ograniczone i wybiórcze – zrozumienie tego, kim jesteśmy, i co nas konstytuuje oraz stwarza warunki dla przekroczenia naszej kondycji¹⁹.

Niezależnie od różnic między projektami wypracowanymi przez Foucaulta oraz Vattimo, który po raz kolejny dokonuje kolejnej reinterpretacji Foucaultowskiego pomysłu wpisując go w Heideggerowskie wątki rozpamiętywania przesłań Bycia²⁰, ujawnia się pewna wspólna – nie tylko dla Vattimo i Foucaulta, dodajmy – dyspozycja współczesnej myśli kontynentalnej.

Prawdopodobnie nie wszyscy zgodziliby się z Vattimo, że hermeneutyka stanowi współcześnie wspólny język i intelektualny horyzont, ale prawdopodobnie przystaliby na rozpoznanie zasadniczych cech współczesnego myślenia. Najważniejsza z nich to uznanie, że historyczność i przygodność to podstawowe wymiary rzeczywistości, ale również zakwestionowanie istnienia natury człowieka czy świata. Można powiedzieć, że historyczność, zakwestionowanie istnienia pewnych fundamentów, to swoiste wyznaczniki „współczesnej ontologii”²¹.

¹⁹ Foucault wprost stwierdza, że ontologia terażniejszości jest nieskończonym badaniem posiadającym praktyczne implikacje. To ona stwarza teoretyczne ramy pozwalające na praktyki emancypacyjne. Oczywiście, należy pamiętać, że owa emancypacja nigdy nie oznacza całkowitego porzucenia uwarunkowań, ale umożliwia przynajmniej przekształcenie jakiejś ich części, stąd Foucault uznaje ontologię terażniejszości za niezbędną podstawę dla strategicznych działań mających na celu transformację rzeczywistości. Zob. M. Foucault, *Czym jest Oświecenie?*, [w:] *idem*, *Filozofia, historia, polityka*, przeł. D. Leszczyński, L. Rasiński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa – Wrocław 2000, s. 292-293.

²⁰ Szerzej o swojej interpretacji ontologii terażniejszości pisze Vattimo w *Nihilism & Emancipation*. Zob. G. Vattimo, *Nihilism & Emancipation*, Columbia University Press, New York 2004, s. 3-21.

²¹ Umieszczam to określenie w cudzysłowie, ponieważ stosowanie go w odniesieniu do poszczególnych myślicieli bywa wysoce problematyczne. Po pierwsze, nie ma ono właściwie żadnej wartości opisowej, ponieważ i sami filozofowie, i całkiem pokażne grono interpretatorów i krytyków ich twórczości dość swobodnie posługują się terminem „ontologia”. Poza tym zarzut o nadmierne zaufanie do ontologii lub przeciwnie o nieobecność ontologii, służy jako oręż w polemikach między współczesnymi myślicielami.

Istnieją jednak prace starające się ukazać pewien specyficzny typ ontologii skrywającej się u wielu myślicieli zajmujących się problematyką tożsamości oraz polityki. Znakomitym przykładem takiego podejścia jest praca Olivera Marcharta, w której wykazuje, że wspólną płaszczyzną dla najbardziej znaczących myślicieli

Motywy, który ma – przynajmniej dla celów tego tekstu – znaczenie większe niż zawłości interpretacyjne związane z pytaniem o istnienie jednoczącej pewnych myślicieli współczesnych ontologii, jest kwestia genealogii. Oczywiście, trudno przeoczyć, iż jest ona ściśle związana z pewnymi założeniami dotyczącymi natury rzeczywistości. Wydaje się, że jeśli istotnie możemy twierdzić, że współczesna myśl polityczna, jeśli nie odwołuje się do pewnej ontologii, to przynajmniej dzieli wspólne podstawowe przekonania odnośnie do charakteru świata oraz naszych możliwości poznania go, to możemy stwierdzić, iż genealogia – tak jak „ontologia aktualności” – stanowi swoiste przeznaczenie refleksji współczesnej.

Niestety, te najbardziej newralgiczne kwestie dla zrozumienia charakteru współczesnej filozofii kontynentalnej pozostają nierozstrzygnięte ze względu na wspomniane już zamieszanie pojęciowe. Tendencja do proponowania własnych słowników stała się rodzajem mody filozoficznej, mody oczywiście pod pewnymi względami atrakcyjnej i czasami przynoszącej pozytywne rezultaty, ale jednocześnie wystawiającej czytelników i co gorsza uczestników toczących się sporów na ryzyko uwikłania się w zupełnie niepotrzebne spory. Dla celów niniejszego tekstu postanawiam pominąć pewne subtelnosci pojęciowe, choć trzeba pamiętać, że często mają one naprawdę charakter zasadniczy.

Wydaje się jednak, iż wspólnym horyzontem łączącym zróżnicowane stanowiska współczesnej filozofii politycznej²² mogłoby być uznanie genealogii za uprzywilejowaną metodę badania i jednocześnie działania politycznego lub, w nieco bardziej umiarkowanym rozumieniu, stwarzającą warunki dla przeprowadzenia takiego działania. Co więcej, większość filozofów uznaje, że refleksja filozoficzna zawsze rodzi się w pewnych warunkach, które przesądzają o jej kształcie. Jednocześnie filozofia powinna zmierzać do ujawnienia tych czynników oraz dzięki temu zapewnić możliwość przekształcenia ich lub uzyskania wobec nich dystansu. Z pewnością ten rodzaj nastawienia odnajdziemy nie tylko u omówionych wcześniej Vattimo i Foucaulta, a także u Agambena czy Negriego i Hardta.

Autor *Homo sacer* uznaje, iż bez przeprowadzenia skrupulatnej analizy warunków przesądzających o kształcie współczesności nie będziemy w stanie zaproponować skutecznych możliwości ominięcia najbardziej dotkliwych form współczesnej władzy. Genealogia terażniejszości stanowi konieczny element potencjalnej emancypacji, choć biorąc pod uwagę rozwiązania proponowane przez

politycznych (Marchart poświęca kolejne rozdziały swojej pracy Lefortowi, Laclauowi, Badiou i Nancy'emu, ale wspomina również o Rancière i Derridzie) jest post-fundacjonalistyczna ontologia, której źródła doszukuje się w rodzaju „lewicowego heideggeryzmu”. Widać więc, że odczytanie współczesnej refleksji kontynentalnej, zaproponowane przez Marcharta, potwierdza przekonania odnośnie do wyrażanego przez Vattimo, a dotyczące specyficznych cech współczesnego myślenia. Zob. O. Marchart, *Post-foundational Political Thought*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2007.

²² Dodać należy, że wielu współczesnych filozofów zajmujących się kwestiami politycznymi dystansuje się wobec samej filozofii politycznej, jako pewnej tradycji wadliwego myślenia o tym, czym jest i powinna być polityka. Widać zatem, że różnica zdań ujawnia się w naprawdę podstawowych kwestiach. Wydaje się jednak, iż wdawanie się w dyskusję, czy Rancière lub Badiou, pomimo czynionych zastrzeżeń, jednak przynależą do filozofii politycznej, jest wikłaniem się w niepotrzebne spory.

Agambena, samo użycie pojęcia „emancypacja” staje się kłopotliwe. Rozstrzygnięcie o skuteczności strategii oporu wypracowywanych przez włoskiego myśliciela nie jest zasadniczym tematem tego tekstu, więc nie zamierzam poświęcać mu uwagi. Pragnę jednak zwrócić uwagę na istotniejszą z mojego punktu widzenia zależność: Agamben podtrzymuje fundamentalny związek między poznawczą funkcją interpretowania historii a jej funkcją krytyczną. To, że wiedza genealogiczna jest zawsze wiedzą krytyczną, rodzajem interwencji w rzeczywistość, opowiedzeniem się po którejś ze stron, było widoczne już u Nietzschego. Foucault także nie ukrywa, że jego badania z pewnością nie zamierzają być niezaangażowanym opisem, lecz narzędziami transformującymi nasz ogląd świata.

Nawiązanie do tej Niezscheańsko-Foucaultowskiej tradycji, choć należałoby także stale pamiętać o miejscu Deleuze’a w jej ramach, widać także w *Imperium* Negriego i Hardta. Nie ogranicza się ono jedynie do twórczego wykorzystania hipotezy biopolitycznej Foucaulta, ale – podobnie jak było to w przypadku Agambena – do zachowania tej istotnej zależności. To wybór interpretacyjny przesądza o kształcie taktyki emancypacyjnej.

Obecność analogicznego związku daje się dostrzec również w pismach Badiou, szczególnie tych, w których analizuje konkretne wydarzenia polityczne, usiłuje nadać im pewne interpretacyjne ramy. Znakomicie widać to choćby w wystąpieniu Badiou poświęconym zamachom w Paryżu, w którym wypracowuje pewną typologię podmiotowości, odzwierciedlającą logikę rządzącą współczesnym światem²³. Propozycja Badiou, choć z pewnością mocno dyskusyjna, pozwala uchwycić tę głęboką zależność pomiędzy specyficznym typem interpretacji wydarzeń a możliwym polem rozwiązań. Sam Badiou problematyzuje zresztą tak pojętą funkcję filozofii w *La figure du soldat*²⁴. Perspektywa, jaką tam prezentuje, jest niezmiernie bliska projektowi genealogicznemu. Podkreśla, że myślenie, ale także działanie i również to, co moglibyśmy określić jako nadzieję emancypacyjną, każdorazowo zostają wpisane w pewną figurę, metaforę wyznaczającą i obszar myślenia, i możliwości działania. Do tej pory figurą spajającą praktykę polityczną i emancypacyjną był właśnie żołnierz, natomiast obecnie nie ma on już znaczenia. W obliczu końca dawnej metafory, organizującej praktykę i wyznaczającej zbiorowe cele, Badiou podkreśla konieczność wytworzenia nowej „bohaterskiej figury”. Nie znaczy to jednak, iż jej kształt zależy jedynie od naszej wyobraźni, ale musi ona uwzględniać ograniczenia związane z charakterem współczesnego świata.

Wydaje się, że analogiczne zależności pomiędzy analizami konkretnych języków lub wydarzeń historycznych oraz rysującymi się możliwościami wykroczenia poza istniejący porządek to wątki ważne dla Rancièra, ale także dla

²³ Zob. A. Badiou, *Notre mal vient de plu loin*, <http://la-bas.org/la-bas-magazine/textes-a-l-appui/alain-badiou-penser-les-meurtres-de-masse-du-13-novembre-version-texte> (dostęp: 09.06.2016).

²⁴ Zob. A. Badiou, *La relation énigmatique entre la philosophie et politique*, Germina, [brak miejsca wyd.] 2011, s. 47-65.

Laclaua. Ten ostatni zresztą wielokrotnie podkreślał, że jego własne stanowisko jest antyesencjalistyczne i antyfundacjonalistyczne. Wyrażał także akceptację dla rozpoznania historyczności, przygodności, jako zasadniczych cech rzeczywistości. Sam Laclau raczej nie posługuje się terminem „genealogia”, ale możemy zastanawiać się, czy w związku tym, że uznaje owe elementarne cechy świata, nie jest on w pewien sposób skazany na perspektywę genealogiczną. Oczywiście, można dyskutować, czy w *Hegemonii* lub w *Rozumie populistycznym* zasadniczym celem Laclaua nie jest wydobywanie uniwersalnych mechanizmów rządzących dynamiką polityczną. Trudno temu zaprzeczyć, ale jednocześnie w owych ogólnych prawach musimy uwzględnić szczególne okoliczności ujawniające się każdorazowo, gdy ta logika jest uruchamiana. Pytanie dotyczy tego, na ile Laclau byłby skłonny dopuścić możliwość radykalnej transformacji tej logiki pod wpływem owych szczególnych okoliczności.

Tę samą wątpliwość można sformułować w odniesieniu do Rancièra, który w „użytku”, jaki czyni z dziejów pojęcia *demosu*, postępuje niczym wytrawny genealog. Jednak nadrzędnym celem, jaki sobie stawia, jest pokazanie, iż *demos* to nieusuwalna część każdej polityki, a zatem ma on charakter uniwersalny. Można zapytać, na ile Rancière byłby gotów zaakceptować hipotezę, że jest on determinowany w zasadniczy sposób przez warunki zewnętrzne²⁵.

Niezależnie od różnic pomiędzy omówionymi stanowiskami wydaje się, że istnieje pewien rodzaj wspólnej przestrzeni teoretycznej, w której mieszczą się one. Wydaje się, że hipoteza, że wyznacza tę przestrzeń pewna ontologia, jest nieco ryzykowna ze względu na wieloznaczność terminów oraz na opisywaną wcześniej tendencję panującą wśród współczesnych filozofów do proponowania własnych słowników. Stąd założenie, iż to właśnie genealogia wyznacza taki obszar. Oczywiście, jak zostało to już podkreślone, opowiedzenie się za genealogią oznacza także zgodę na pewne elementarne założenia dotyczące rzeczywistości. Jednak są one na tyle skromne, że prawdopodobnie nie zostałyby przez żadnego z omówionych myślicieli odrzucone. Być może należałoby wręcz stwierdzić, że to właśnie genealogia stanowi *lingua franca* współczesnej refleksji politycznej.

²⁵ Nie mam na myśli okoliczności drugorzędnych (język, instytucje, prawa), bo o ich znaczeniu dla każdorazowej konstytucji *demosu* Rancière wspomina. Chodzi o możliwość fundamentalną, o której pamięta choćby Agamben. Warto przypomnieć, że Agamben w historii politycznej Zachodu dostrzega obecność konstytutywnego podziału na *populus* i *plebs*. Dzięki nałożeniu na tę fundamentalną różnicę analizy historycznej dotyczącej radykalnego przededefiniowania słownika suwerenności, jakie nastąpiło od czasów rewolucji francuskiej, jest on w stanie wyjaśnić, dlaczego nieznaczący społeczny podział stał się zasadniczym mechanizmem biopolitycznym.

Laclau podsumowuje ten problematyczny charakter *demosu* u Rancièra, pisząc o pewnej naiwności w przypisywaniu emancypacyjnych funkcji tak rozumianemu ludowi. Zob. E. Laclau, *op. cit.*, s. 209-210.

Urszula Zbrzeźniak

Genealogy and politics

Abstract

The aim of this paper is to discuss probably one of the most important problems in contemporary philosophy: the character of postmodern political philosophy. I'll try to show that the genealogy in its Nietzschean and Foucauldian version could be a common ground for diverse philosophical standpoints. I will argue that the genealogy is also necessary element of every contemporary project of emancipation.

Keywords: genealogy, history, emancipation, politics.