

W ł o d z i m i e r z L o r e n c

Zakres i możliwości filozoficznego myślenia w ujęciu Petera Sloterdijka

Słowa kluczowe: *antropologia, filozoficzne myślenie, immunologia ogólna, P. Sloterdijk*

Zamiarem artykułu jest rozważenie proponowanego przez Petera Sloterdijka ujęcia zadań i możliwości filozoficznego myślenia. W tym celu ukazuję głoszoną przez tego autora ideę poetycko zmodyfikowanej filozofii, analizuję propozycję nowej formy filozoficznego myślenia, a następnie opisuję stające przed tą myślą zadania. Podstawowym spośród nich jest zrozumienie współczesności i rozwinięcie problematyki antropologicznej. Kroki te mają prowadzić do stworzenia „systemu immunologicznego”, będącego odpowiedzią na negatywne aspekty ludzkiego istnienia, a więc celem jest podjęcie zagadnienia postawionego przez Friedricha Nietzschego. Ten ostatni, podobnie jak później Martin Heidegger, Ernst Bloch, Theodor Adorno i Jacques Derrida, przypisywał filozofii możliwości, jakich Sloterdijk nie aprobeuje. Sloterdijk nie docenia podejmowanych przez tych myślicieli prób wkroczenia filozofii na miejsce religii. Dlatego jest wątpliwe, czy udaje mu się uwolnić filozofię z jej dotychczasowego, racjonalistycznego samoograniczenia, co było jednym z jego istotnych zamiarów.

1. Idea filozofii poetycko zmodyfikowanej

Sloterdijk, jako autor filozoficznych bestsellerów, należy do nielicznej grupy najbardziej prowokujących i śmiałych żyjących filozofów (Couture 2015, s. 116). Określany on bywa, z jednej strony, jako pop-filozof (*pop-philosopher*), zaś z drugiej strony jako jedyny prawdziwy filozof we współczesnych Niemczech (Bolz 2009, s. 346; Gumbrecht 2009, s. 27) czy też jako niezwykle wpływowy europejski myśliciel, będący zarazem „gwiazdorskim performerem” (Żychliński 2008, s. 108). Ze względu na swą obecność w mediach, jak też sposób pisania, odgrywa on rolę publicznego intelektualisty, choć zarazem podejmuje niezwykle ważne problemy, odnoszące się do stanu współczesnej kultury i cywilizacji nie tylko na poziomie popularnym, lecz przede wszystkim na poziomie poważnego dyskursu filozoficznego, a problemy te związane są z dokonaniem myślowymi wielkich filozofów ostatnich pokoleń (m.in. Nietzschego, Heideggera i Derridy).

Z uwagi na to, że początkowo Sloterdijk nie był filozofem akademickim, można było dostrzec sporą wstrzeźliwość w poważnym traktowaniu jego dokonań (Pfaller 2009, s. 289) przez zawodowych filozofów niemieckich, nawykłych do przestrzegania ostrych rygorów myślowych; wstrzeźliwość ta związana jest też z tym, że wiele swoich tekstów nazywa on próbami myślenia i w podtytułach określa jako eseje (Gumbrecht 2009, s. 23) – inna sytuacja miała miejsce we Francji, gdzie przyjęty sposób filozofowania jest bardziej otwarty na pozaakademickie formy myślenia. Dla licznych filozofów jest problematyczne, czy myśl Sloterdijka naprawdę przynależy do filozofii, z uwagi na swą literackość¹, a zarazem skłonność do wywoływania intelektualnych skandali, jak też łączenia tego, co dotąd pozostawało bez związku². Dla wielu filozofów nie jest pewne, czy Sloterdijk naprawdę uprawia filozofię, czy też jest raczej pisarzem, w którego pracach jedynie pojawiają się filozoficzne nazwiska i problemy kojarzące się z filozofią. Zdarza się, że jest on oskarżany o błaznowanie czy o powracanie do mitologii, co w przypadku kogoś, kto określany bywa jako największy niemiecki filozof ostatnich dziesięcioleci (Gumbrecht 2009, s. 27), jest czymś niezwykle daleko wykracza poza dyskusje wywoływane przez poglądy znaczących filozofów, których twórczość zawsze budzi sprzeciw części filozoficznego środowiska.

Trudność lektury jego prac, z uwagi na cechującą je otwartość i związaną z tym niesprowadzalność do określonej formuły (Groys 2009, s. 34)³, częściowo

¹ Jego dzieło określane bywa jako „traktat poetycko-filozoficzny” (Hörisch 2009, s. 29).

² Odwołuję się tu do słów H.-J. Heinrichsa z książki będącej jego wywiadem ze Sloterdijkem (Sloterdijk, Heinrichs 2001, s. 291).

³ Przez jednego z autorów zajmujących się jego twórczością określone są one nawet jako „porowate” (*porös*) (Hörisch 2009, s. 33), co ma odpowiadać porowatości naszego człowieczeństwa, związanej z przynależnością do różnych sfer.

wo polega na tym, że nie jest pewne, z jakim gatunkiem mamy w ich przypadku do czynienia. W *Sferach (Sphären)*, będących jednym z dwóch głównych dzieł Sloterdijka (obok *Krytyki cynicznego rozumu*), a zarazem najbardziej obszernym (liczą one dwa i pół tysiąca stron), wprowadza on trzy postacie – teologa, metahistoryka i krytyka literackiego – które dyskutują nad treściami tego dzieła. Można z tego wnosić, że ma ono coś wspólnego z ich profesjami. Przy innej okazji broni się przed koniecznością dokonywania wyboru pomiędzy poezją a filozofią (Sloterdijk, Heinrichs 2009, s. 157) i przyznaje się do podejmowania pracy przynależącej do różnych zawodów: filozoficznego pisarza, nauczyciela akademickiego, mówcy i publicyisty. Skłonność do teoretyzowania łączy ze skłonnością do prowokowania, zaś ze sztuki i z filozofii stara się uczynić coś jednego. Eksploruje bowiem możliwość pisania łączącego „formę i zawartość, literaturę i filozofię, sztukę i myśl” (Couture 2015, s. 5). Odwołując się do środków retorycznych, nie rezygnuje wcale z wymogów racjonalności. Jak zauważa Hans-Jürgen Heinrichs, w przypadku Sloterdijka „myśliciela nie daje się odróżnić od pisarza” (Sloterdijk, Heinrichs 2001, s. 237), zaś jego twórczość stanowi badanie „multidyscyplinarne w zamiarze filozoficznym” (tamże), w ramach którego pojawiają się wątki filozoficzne, socjologiczne, teologiczne, psychoanalityczne, a także przynależące do innych dyscyplin. Niezależnie od obecności rysów narracyjnych, chodzi mu jednak, jak to sam zaznacza, o realizowanie przedsięwzięć o charakterze argumentacyjnym, co pozwala na przekonanie, iż modyfikuje on, co prawda, filozofię na sposób poetycki, ale pozostaje przy tym filozofem, gdyż odejście od systemowego filozofowania, antyakademickość i położenie nacisku na tworzenie nowych środków językowych nie są równoznaczne z opuszczeniem obszaru filozofii.

2. Propozycja nowej formy filozoficznego myślenia

Sloterdijk programowo odrzuca filozofię „profesorską” jako taką, neguje filozofię akademicką, która pragnie być czymś więcej, niż być może (Sloterdijk, Heinrichs 2001, s. 292). Filozofia ta odwołuje się bowiem do „wyniosłych fikcji bezinteresownego rozumu”, co przeczy „epistemologicznej nowoczesności”, która zdała sobie sprawę z problematyczności pozycji niezaangażowanego obserwatora⁴. Ta utrata dawnego dystansu prowadzi do nieprzewidywalnych konsekwencji dla filozofii. Odejście od filozofii ezoterycznej zbliża Sloterdijka do pozycji zajmowanej przez Nietzschego. Niektórzy z badaczy

⁴ Jak pisze Sloterdijk, „łoże czystej obserwacji pograżyły się w odmętach” (Sloterdijk 2014a, s. 612).

jego twórczości wyrażają nawet pogląd, że jest on najbardziej nietzscheańskim filozofem naszych czasów i dla mówienia o jego poglądach przydatne staje się określenie stosowane wcześniej do Nietzschego – „filozof-artysta”.

Sloterdijk, nie czując się reprezentantem filozofii akademickiej, poszukuje odmiennej formy wypowiedzi filozoficznej. Przyznaje się do tego, że pisze prace filozoficzne, które wcześniej w ogóle nie wydawały mu się możliwe, co nie oznacza jednak, by chciał się stać „teoretykiem samotności”, podobnym do Emila Ciorana, wyrażającym swe prywatne odczucia i nastroje. Dąży raczej, nawiązując do słów H.-J. Heinrichsa, do filozofii eksperymentalnej (i to określenie przywołuje poglądy Nietzschego), gdyż nie tylko nie czuje się zobowiązany do przestrzegania powszechnie akceptowanych zasad akademickich, lecz także często wypowiada się krytycznie na temat twórczości filozofów niezainteresowanych wykraczaniem poza ścisłe podziały studiów akademickich. Z drugiej strony nie oznacza to jednak, by zupełnie odchodził on od filozofii akademickiej, gdyż pełnił od początku lat dwutysięcznych ważne akademickie funkcje.

Sloterdijk wykazuje troskę o myślenie i podziela nadzieje przyświecające aktywności filozoficznej. Godność filozofii w ostatnim okresie ratowali często filozofowie zmarginalizowani i o ile filozofia akademicka stała się „zorganizowaną ucieczką z epoki”, to zamierza on przeciwdziałać tej tendencji. Opowiada się za myśleniem ukierunkowanym w przyszłość, a ponadto, co wyraża w trybie przypuszczającym, za filozofią przekraczającą przymus (*transgene*) łączony dotąd z jej uprawianiem. Zauważa bowiem, że „formy bogatszej [...] wiedzy o świecie żyją w literaturze pięknej, w poezji, w sztukach, w języku potocznym, w przysłowiach, w mitach i w ogólnych koncepcjach ducha «religii»” (Sloterdijk 2014a, s. 94). Dlatego wydaje mu się, że „myślenie filozoficzne w lepszym sensie tego słowa – wiele na to wskazuje – toczy się tylko w miejscach, gdzie filozofię jako zawód i reżim szkolny pozostawimy z boku, jak przebytą chorobę” (Sloterdijk 2014a, s. 94). Dlatego nie obawia się on zbliżenia do literatury pięknej czy też łączenia teoretyzowania z wyznawaniem swych osobistych przekonań.

Sloterdijk uważa, że błędem filozofii, od samego jej początku, był opór wobec tego, co nazywa „myśleniem otwartym”. Zmierza do prowadzenia badań multidyscyplinarnych, którym przyświeca zamiar filozoficzny, z tym że motywy filozoficzne pomieszane są z innymi, zaś filozofia i inne dziedziny humanistyki, wraz z teologią, konfigurują ze sobą, z czym musi iść w parze zmiana formy wypowiedzi filozoficznej, zbliżająca ją do eseju. Czymś najbardziej istotnym staje się dążenie do materialności myślenia, czyli nawiązanie do badań empirycznych, będące „zwrotem ku samym przedmiotom” (Couture 2015, s. 58), czemu bardziej sprzyja nawiązanie do nauk mówiących o kulturze niż dbałość o autonomię rozważań filozoficznych. Sloterdijk mówi ponadto, że stara się powstrzymać przed wyborem pomiędzy poezją a filozofią (Sloter-

dijk, Heinrichs 2001, s. 157), zaś jego głównym zamiarem jest przenoszenie wiedzy pozafilozoficznej, kojarzącej się z poezją i mitem, do filozoficznej formy wiedzy. Nie przechodzi on jednak na poziom w pełni literacki, gdyż pomimo rysów narracyjnych, obecnych w jego dziele, jego przedsięwzięcie odwołuje się do określonej argumentacji.

Jego intencją jest poetyckie zmodyfikowanie filozofii, nie zaś literatura o charakterze filozoficznym. Pragnie zaproponować formę filozoficznego myślenia będącego myśleniem wielodyscyplinarnym, odwołującego się do nieco odmiennych wzorców, niż było to w filozofii klasycznej, ale przynależącego do obszaru filozofii. O ile początkowo, w *Krytyce cynicznego rozumu* (1983), był on kontynuatorem teorii krytycznej, stanowiącej wyraz „rozkwitu drzewa filozofii” i postacią „Wiedzy Radosnej”, pozbawiającej nas wielu iluzji (czyli czymś podobnym do oświeceniowej krytyki) – choć czyniącej to w sposób zasadniczo stronniczy – o tyle później poszukuje on następstwa dawnej metafizyki, które określone zostaje jako „amfibijna antropologia” (z uwagi na składające się na nią treści) lub „immunologia ogólna” (z uwagi na funkcję pełnioną w ludzkim życiu) (Sloterdijk 2014a, s. 625). Propozycja ta zmierza do przywrócenia filozofii jej dawnego znaczenia. Filozofowanie „w lepszym sensie tego słowa” ma więc miejsce tam, gdzie filozofia przestaje być zawodem, co wcale nie łączy się z odejściem od teoretyzowania. Główne dzieło Sloterdijka, *Sfery* (t. I–III: 1998–2004) – będące postacią myślenia o przyszłości – zmierza przeciwko stworzeniu teorii sfer (Sloterdijk 1998, s. 68), zaś teoria ta, jako metafizyka sfer (Samsonow 2009, s. 132), ma wkroczyć na miejsce dawnej metafizyki. Wyraża on więc solidarność z metafizyką (Slunecko 2009, s. 236), gdyż przekształcenie jej w rozszerzoną immunologię nie stanowi jej prostego zanegowania. Z kolei *Musisz życie swe odmienić* (2009) stanowi pewną formę kontynuacji tamtego dzieła, ukierunkowaną bezpośrednio na zadania stojące w naszej epoce przed ludźmi. Sloterdijk jest zatem pewien, że filozofia ma przed sobą przyszłość, zaś proponowana przez niego nowa forma myślenia, korzystająca z doświadczeń literatury i poezji, będzie temu sprzyjać. Doświadczenia czynione w obrębie sztuki łączą się z jego poszukiwaniami i nieprzypadkowo w *Sferach* zamieszczonych zostaje kilkadziesiąt dzieł malarskich (albo ich fragmentów), rysunkowych i fotograficznych.

3. Zakres filozofii Sloterdijka i stojące przed nią zadania

Od początku twórczości, czyli począwszy od *Krytyki...*, zamierzeniem Sloterdijka było dokonanie diagnozy aktualnego czasu, co, jak zauważa Arkadiusz Żychliński, można potraktować jako próbę urzeczywistnienia Hegłowskiej wizji własnego czasu pochwyconego w myśleniu (Żychliński 2008, s. 99). Jego

praca myślowa jest wyrazem bardzo szczegółowego uwzględnienia treści naszej epoki w celu jak najbardziej wiernego zrozumienia współczesności. Przeciwwstawia się on zatem ucieczce współczesnych ludzi od znaków czasu, łączącego się z ich przekonaniem, że jest jeszcze za wcześnie na branie serio różnorodnych zagrożeń. Sloterdijk zmierza, jak to sam zaznacza, do sformułowania zarysów teorii współczesności, wykorzystując w tym celu „środki wielkiej narracji zainspirowanej filozofią” (Sloterdijk 2011c, s. 7), a zarazem odwołuje się do twórczości metafizyków sprzyjających podjęciu tego zadania. Swoją rolę rozumie on jako ostrzeżenie przed zagrożeniami łączącymi się z aktualną fazą ludzkiego istnienia, przy czym początkowo największym z nich wydawało mu się popadanie przez współczesnych ludzi w cynizm. Z kolei w *Sferach* rozszerza swe badania i zmierza do przedstawienia całego procesu ludzkiej cywilizacji (Sloterdijk 2004, s. 884), co według niego możliwe jest do urzeczywistnienia w sposób racjonalny i prowadzi do zapoczątkowania tego, co nazywa on „empiryczną ontologią”.

Na obu tych etapach Sloterdijk daleki jest od aprobaty tego, co jest. Tak jak jest, dalej być nie może, gdyż grozi nam globalny kryzys, a nawet katastrofa przerastająca ludzką zdolność pojmowania. W *Musisz...* globalizację, będącą zarazem postępującą dezintegracją, traktuje on jako swego rodzaju katastrofę. Twierdzi, że członkom światowego społeczeństwa brakuje „efektywnej struktury ko-immunizacyjnej” (Sloterdijk 2014a, s. 627), gdyż ludzkości nie udaje się stworzenie superorganizmu, zaś solidarność stanowi jedynie puste słowo. Do kultury światowej musimy się dopiero przygotować i właśnie to stanowi dziś główny problem (Sloterdijk 2004, s. 881). Jest on o tyle pilny, że na przygotowania brak jest nam już czasu, tym bardziej, że część ludzkości zupełnie utraciła orientację. Na statku, na jakim się znajdujemy, brak jest mostka kapitańskiego, co rozpoznane już zostało przez Heideggera (Sloterdijk 2011a, s. 488).

Motorem aktywności współczesnych ludzi musi być więc dążenie do samego przetrwania, gdyż na stawianie sobie bardziej ambitnych celów nie ma już czasu. Autorytetem, na jaki Sloterdijk się powołuje, jest aktualny kryzys, będący zapowiedzią globalnej katastrofy. Postulat zmiany sposobu życia jest skierowany do wszystkich, choć, być może, apel ten przez nikogo nie zostanie właściwie zrozumiany, gdyż może się wydawać, że odwołuje się on jedynie do wzniosłych pobudek moralnych. Tymczasem chodzi tu o coś niezbędnego dla samego przeżycia, dla podtrzymania dalszego istnienia cywilizacji.

Dlatego Sloterdijk stawia sobie za cel wyprowadzenie człowieka ze stanu ośpienia, w jakim się on obecnie znajduje. O ile „nowoczesność zmierzała, żeby człowieka sprowadzić na powrót do «rzeczywistości»” (Sloterdijk 2014a, s. 609), o tyle dziś jej zadanie staje się jeszcze bardziej pilne. Polemizuje on w sposób zasadniczy z przedsięwzięciem dekonstrukcji Derridy, gdyż ona, w istocie, pozostawia wszystko takim, jakim jest (Sloterdijk 2011b, s. 213). Tymczasem tego, co jest, nie daje się utrzymać na dłużej. Rysowany przez Sloter-

dijka obraz współczesności nie jest jednak całkowicie pesymistyczny, gdyż dostrzega on możliwość stworzenia prawdziwej wspólnoty pomiędzy ludźmi (Sloterdijk 2004, s. 885), choć nie możemy liczyć, że dokona się to drogą zwołania czegoś przypominającego „okrągły stół”. Istniejącą obecnie zgodę pomiędzy ludźmi, ograniczającą się jedynie do sformułowania wyrażonego kiedyś przez markizę de Pompadour, że „po nas choćby potop”, można więc przekształcić w coś bardziej pozytywnego. Stworzenie globalnego „systemu immunologicznego”, będącego odpowiedzią na negatywne aspekty istnienia, nie leży bowiem poza zakresem naszych możliwości. Pod względem teoretycznym, w centrum zainteresowań Sloterdijka znajduje się problematyka antropologiczna⁵.

Jego intencją jest jej rozwinięcie zupełnie od nowa, gdyż „ludzie muszą być wyjaśnieni ludziom na nowo od podstaw” (Sloterdijk 2004, s. 885). W *Sferach* odwołuje się on do terminu „antropologia”, a jej przedmiotem zainteresowania staje się wytwarzanie przez człowieka samego człowieka. Sloterdijk zmierza do pełnego ujęcia człowieka – dlatego badacze jego twórczości określają jego koncepcję jako całościową, globalną, integralną czy też pełną (*gesamte*) – gdyż człowiek jest „zwierzęciem, któremu należy wyjaśnić własne położenie” (Sloterdijk 2014a, s. 589). We wspomnianym przed chwilą dziele tworzy on zarys tej nowej antropologii, która różni się całkowicie od antropologii Maxa Schelera, oskarżanej przez Sloterdijka o naiwność. Jego poprzednik mówił w swej głównej pracy antropologicznej o „stanowisku człowieka w kosmosie”, choć trudno było się w niej doszukać jakiegokolwiek informacji na temat kosmosu.

Natomiast Sloterdijk bycie w świecie traktuje jako „bycie w niejasnym” (Sloterdijk 2011a, s. 9), a więc nie jest to dla niego właściwy kontekst mówienia o człowieku. Jego pomysłem staje się rozważenie przestrzennego wymiaru ludzkiego istnienia, co odpowiada zarówno naukowemu ujmowaniu życia, jak i poglądom obecnym w potocznej świadomości. Jego idea, której nie sposób w tym miejscu rozwinąć, jest więc dość prosta. Zgodnie z jego opinią filozof „na miarę czasu” musi się bowiem wykazać „odwagą do prostoty” (Sloterdijk 2014a, s. 589). Ma to zapewnić dostęp jego myśli do szerokiego grona odbiorców, wykraczającego poza środowisko zawodowych filozofów. Interesującym momentem antropologii Sloterdijka jest teza, zgodnie z którą konieczne jest pewne odrealnienie jednostki, gdyż bez tego nie radzi ona sobie z rzeczywistością. Niezbędne jest zatem, by „wziąć kurs na to, co niemożliwe”, choć nie chodzi tu o religijny sens tego określenia. Kwestia ta wymaga jednak osobnego rozwinięcia i zastępowania na szczegółowe przemyślenie⁶.

⁵ Początkiem jego zainteresowań antropologicznych były książki *Eurotaoismus* (1989) i *Weltfremdheit* (1994).

⁶ Szczególnie interesujący jest wskazywany przez niego status rozważań antropologicznych, które cechuje nieusuwalna stronniczość. Niemożność wycofania się do neutralnej pozycji powoduje zatem, że w pewnym sensie Sloterdijk przyznaje się do wychodzenia od rezultatu swych badań (Sloterdijk 2014a, s. 19–22).

Fakt nazywania przez Sloterdijka swej dziedziny badań antropologią nie oznacza, by obszar jego dziedziny zainteresowań ograniczał się do określonej dyscypliny filozoficznej. Antropologia filozoficzna, w jej XX-wiecznym rozumieniu, była zresztą od swego początku czymś znacznie więcej. Według jednego z autorów analizujących poglądy Sloterdijka należałoby powiedzieć, że uprawia on antropologiczną filozofię (Cohen 2009, s. 115), która nie posiada centralnego tematu (Gumbrecht 2009, s. 26). Sloterdijk podejmuje bowiem najogólniejsze zagadnienie filozofii, odnoszące się do tego, czym w ogóle jest filozoficzne myślenie, zmierzając do uwolnienia filozofii z jej minimalistycznego samoograniczenia (Oliveira 2009, s. 80). Postulując „odchudzone pojęcie rozumu”, zmierza on zarazem do tego, by zaproponować filozofii nową zasadę postępowania (*Devise*) (Cohen 2009, s. 112), a więc do czegoś znacznie więcej niż nowe rozumienie filozoficznej antropologii.

Proponuje on bowiem sposób myślenia wkraczający na miejsce dawnej metafizyki i pozostający z nią w funkcjonalnym związku. Twierdzi, że filozofia stanowi „*quasi*-naukę o totalizacjach i ich metamorfozach” (Sloterdijk 2011c, s. 11). Opowiada się za zbliżeniem nauki do literatury pięknej i za przemianieniem teorii w pewien rodzaj wyznania (Sloterdijk 2015, s. 126), będącego wyrazem zaangażowania w toczące się procesy. Dawna metafizyka podlega przekształceniu w dziedzinę określoną jako „immunologia ogólna”. Zaproponowane przez niego spojrzenie na człowieka sugeruje bowiem, iż nie może się on obyć bez porządku symbolicznego przeciwdziałającego negatywnym wyrokom losu (stało się to przesłanką zainteresowania Sloterdijka religią, której poświęcił kilka ze swych książek).

Moim zamiarem jest przeanalizowanie kwestii zakresu możliwości filozoficznego myślenia w ujęciu proponowanym przez Sloterdijka. Wydaje się bowiem, iż mimo nowatorstwa wielu jego antropologicznych pomysłów, jak też koncepcji nowej formy filozoficznego myślenia (tzn. jego wielodyscyplinarności, bliskości względem sztuki i daleko idącego zbliżeniu do empirii), nie chce on dostrzec istotnego pola filozoficznych rozważań wskazanego przez Nietzschego i jego następców.

4. Na czym polega ograniczoność filozoficznego projektu Sloterdijka?

Zarysowany kierunek myśli niemieckiego filozofa zbliżył go do Nietzschego, a odwołania do jego dokonań często są obecne w pracach Sloterdijka. Niektórzy sądzą nawet, że jest on głównym następcą Nietzschego z uwagi na dokonywanie odwrotu od fikcji poznawczej suwerenności. Opinia ta wydaje się przesadna, choć jest prawdą, że w pewnym sensie „Nietzsche patronuje właś-

ciwie wszystkim przedsięwzięciom Sloterdijka...” (Żychliński 2009, s. 269) i że podobieństwo pomiędzy nimi polega na zamiarze ratowania wertykalnego napięcia ludzkiego istnienia. Zasadnicza odmienność pomiędzy nimi polega jednak na tym, że Nietzsche tworzy koncepcje fundujące takie napięcie, podczas gdy Sloterdijk poprzestaje na postulacie ich tworzenia. Stawia się na pozycji lekarza kultury (Sloterdijk 2013, s. 215), lecz brakuje mu właściwego lekarstwa. Pilność zadania jego poszukiwania odwołuje się zaś do stanu „pacjenta”.

Wydaje się, że Sloterdijk zupełnie nie docenia środków oferowanych przez innych „lekarzy” i stara się dezawuować proponowane przez nich środki lecznicze. Nawiązując do Nietzschego, całkowicie pomija jego dwie główne idee – nadczłowieka (era nadczłowieka należy, jak pisze, do przeszłości) (Sloterdijk 2014a, s. 180) i wiecznego powrotu. W mowie wygłoszonej z okazji setnej rocznicy śmierci Nietzschego mówi o nim jako o „literackim nowoewangeliku”, który pozostaje w opozycji „do wszystkiego, co dotąd zwało się Ewangelią” (Sloterdijk 2010, s. 35), i przytacza opinie mówiące o infantylności Nietzschego. Zauważa, że Nietzsche, w odniesieniu do swego przesłania, oprócz słowa „ewangelia” (wziętego w cudzysłów), posługuje się także „terminami «poezja» oraz «coś, co jeszcze nie ma imienia»” (Sloterdijk 2010, s. 35). Zapomina przy tym, że Nietzsche występował także jako filozof, próbujący nadać temu określeniu nowy sens, a więc postępował analogicznie do tego, co czyni sam Sloterdijk. W pewnym sensie deprecjonuje on przedsięwzięcie Nietzschego, stwierdzając, przy innej okazji, że jego głównych idei nikt dziś nie bierze na poważnie. Do pewnego stopnia ma rację, choć przypisanie filozofii zadania wkroczenia na miejsce religii (w znaczeniu kreowania wertykalnego napięcia będącego odpowiedzią na wyroki losu) oddziało na wielu współczesnych filozofów. Sloterdijk nie docenia tego oddziaływania i poprzestaje na kpinach z ich dokonań.

W taki sposób traktuje on też dokonania Heideggera. Z jednej strony, nawiązuje do jego dzieła i zmierza do rozwinięcia zawartych tam pomysłów. Bycie-w-sferach jest przecież rozwinięciem bycia-w-świecie. O ile Heidegger poprzestał na analizach odnoszących się do relacji czasowych, o tyle Sloterdijk próbuje dopełnić jego projekt o relacje przestrzenne, jego zdaniem naprawdę osadzające nas w świecie. Z drugiej strony, zupełnie abstrahuje on jednak od projektu wczesnego Heideggera polegającego na zamiarze stania się „nowym Lutrem” (poprzestaje na zaznaczeniu, że Heideggerowi chodzi o ufundowanie „bezimiennej religii”) czy też od jego późniejszej próby wejścia we właściwe relacje z byciem. Zauważa, że Heidegger przypisuje sobie uprzywilejowaną pozycję i ma rację w tym, że nie dochodzi on do stworzenia „powszechnego kanonu wskazówek bycia” (Sloterdijk 2008b, s. 50), co uniemożliwia ukonstytuowanie nowej formy życia społecznego (oddanie się byciu bowiem do tego nie prowadzi). Zupełnie nie docenia jednak siły oddziaływania jego pro-

pozycji. Nie stara się przemyśleć fundamentalnych propozycji Heideggera, lecz poprzestaje na wskazaniu na jego anarchizm i uprawianie „pasterskich harców” (Sloterdijk 2008b, s. 51) – jest to komentarz do Heideggerowskiej metafory „bycia pasterzem bycia”.

W podobny sposób Sloterdijk odnosi się do propozycji Blocha, który starał się nadać naszemu istnieniu sens umożliwiający sprostanie marności czasu obecnego, skłaniający zarówno do pracy nad sobą, jak i do aktywności społecznej ukierunkowanej na daleką przyszłość. Intencje te Sloterdijk w pełni podziela, co powinno skłaniać do poważnego potraktowania jego poglądów. Koncentruje się on jednak na ich słabościach. Twierdzi, że Bloch „co najwyżej w sobie znajdować musi widoki pogodnego nieba...” (Sloterdijk 2008a, s. 144), tzn. odwołuje się on do swej prywatnej „tajemnicy pogodności” i zaufania do życia, gdyż tzw. „ciepły prąd” płynie tylko w nim samym. Nikogo natomiast nie jest on w stanie nakłonić do wiary w „zasadę nadziei”, jeśli tego motywu odbiorca nie odkryje w sobie samym i nie wypełni go sensem. Sloterdijk nie zauważa zatem, że nadzieja, zgodnie z poglądami Blocha, jest określeniem o charakterze antropologicznym, zaś intencją tego filozofa było jedynie pogłębienie tego motywu i przeniesienie go z obszaru religii na życie od niej wolne. Nie zważa też na to, że zamiarem Blocha było odwołanie do nadziei uprawnionej, tzn. niepozostającej w sprzeczności z wiedzą naukową, choć może nie tyle z jej aktualnym stanem, co tendencjami nauki i jej możliwościami. W sposób dość łatwy i szybki odrzuca on dokonania Blocha – na przykład kpi z jego przenoszenia się do „kosmicznego centrum”, w którym „materia śni w nas i poprzez nas” (Sloterdijk 2021, s. 171) – przy czym ma pełną rację co do tego, że konkretne pomysły Blocha są trudne do przyjęcia.

W sposób analogiczny postępuje Sloterdijk z myślą Adorna. W rozprawie *Was ist Solidarität mit Metaphysik im Augenblick ihres Sturzes? Notitz über kritische und übertriebene Theorie* koncentruje się na teologicznym motywie obecnym u Adorna. Dostrzega u niego emancypację zainteresowania zbawieniem od udziału ze strony Boga („transcendentnego pomocnika”) (Sloterdijk 2001, s. 243) oraz od treści religijnych. Nie docenia jednak wagi, jaką ma próba przeniesienia nadziei obecnych na gruncie religii na poziom niereligijny, co umożliwia przypisanie filozofii roli, której przed Nietzschem ona nie pełniła. Sloterdijk poprzestaje na stwierdzeniu, że myślenie Adorna jest „na wskroś metafizyczne” (Sloterdijk 2001, s. 246) i że tym, co ma on do zaproponowania, jest jedynie „odwrotność hiperboli platońskiej” (Sloterdijk 2001, s. 264). A zatem w miejsce poglądu, iż wszystko, co istnieje, jest dobre, wkracza u niego pogląd, iż całość jest nieprawdą. Wskutek tego, według Sloterdijka, teoria krytyczna Adorna jest jedynie połowicznie krytyczna. Wydaje mu się, że projekt Adorna jest na sposób formalny spokrewniony z systemami gnostyckimi, zaś stanowisko Adorna nazywa heglowskim nietzscheanizmem (*Hegelnietzscheanismus*).

Sloterdijk ma bezsprzecznie rację, twierdząc, że „dzieła są krytykowane jedynie przez dzieła”, tzn. Adorno projektuje jedynie nową postać filozofii oferującej to, co zostało utracone w ramach nowoczesności (czyli to, co na gruncie religii określane było jako zbawienie), natomiast nie jest w stanie projektu tego urzeczywistnić. Projekt ten domaga się jednak poważnego przemyślenia. Potraktowanie go wyłącznie jako wyrazu związku z metafizyką nie jest zadowalające, tym bardziej z tego powodu, że w późniejszym okresie sam Sloterdijk wykazuje pewną skłonność do metafizyki, czy też tego, co ma wejść na jej miejsce (chodzi o „immunologię ogólną”, której przesłanką są pewne tezy antropologiczne).

Kolejnym filozofem, którego twórczość Sloterdijk traktuje w sposób niedostatecznie poważny, jest Derrida. Dostrzega on u Derridy powrót pewnych motywów Blocha, choć opatrzonych odmiennym znakiem. Już sam tytuł *Myśliciel w nawiedzonym zamku. O Derridy interpretacji snów* jest oznaką tego, że według Sloterdijka, Derrida „odrzucił *in extremis* filozofię jako taką” (Sloterdijk 2021, s. 150) (z uwagi na odrzucenie mądrości), choć zarazem podkreślał, że jest spadkobiercą jej tradycji. Niekonsekwencję tę Sloterdijk dostrzega i u Gilles’a Deleuze’a. Sloterdijk dopatruje się natomiast u Derridy próby tematyzacji zaniedbywanej sfery procesów psychosemiotycznych.

O ile Bloch nawiązywał do snów ludzkości o lepszym świecie, a więc śnionych na jawie snów progresywnych, o tyle Derrida kieruje swą uwagę na sny metafizyki, zabezpieczające przed zagrożeniami płynącymi z niewiedzy i zamętu, w których „spekulacja metafizyczna wznosi się ponad różnice między życiem a śmiercią” (Sloterdijk 2021, s. 163). Intencją Derridy, jak czytamy we wspomnianej rozprawie, jest przeciwdziałanie groźbie utraty kontaktu z rzeczywistością (do czegoś takiego prowadzi „przeimmunizowanie”); zachęca on też do „odpowiedzialnego śnienia”, czyli przefiltrowanego przez rozum „stanowiska wobec tego, co na razie jeszcze niemożliwe” (Sloterdijk 2021, s. 184). Dla Derridy jest pewne, że „możliwość niemożliwego można tylko wyśnić” (Sloterdijk 2021, s. 185), co prowadzi Sloterdijka do tezy, zgodnie z którą myślenie Derridy jest odległe od filozofii, gdyż „filozofia jako ontologia wyczerpuje się w wypowiedaniu tego, co rzeczywiste” (Sloterdijk 2021, s. 185). Sloterdijk nie aprobuje więc przekonania Derridy, iż „nie-możliwe jest figurą samego Rzeczywistego”, i nie wierzy w możliwość ustanowienia na nowo relacji między „Rzeczywistym, Możliwym i Niemożliwym”. Idea „otrzeźwionego śnienia” wydaje się mu naiwnością.

O ile zgadza się on z Derridą w dążeniu do nowego powiązania filozofii z nie-filozofią (tzn. z tym, co dotąd filozofią nie było), co wymaga wykroczenia poza granice akademickiego świata, o tyle nie może zaaprobować ani nawiązania Derridy do mesjanizmu, ani przypisania sobie „strażniczego urzędu”, gdyż to sam Derrida „jest śniącym, o którego sny chodzi” (Sloterdijk 2021, s. 185). Mówiąc inaczej, nie podziela on poczucia Derridy, że „to,

co niezłatwione, prze do aktualizacji...” (Sloterdijk 2021, s. 190), zaś idei „otrzeźwiającego śnienia” nie jest w stanie potraktować na sposób poważny, gdyż przywiązany jest do tradycyjnych wzorców filozoficznego myślenia, czyli do idei ontologii ograniczającej się do opisu tego, co jest – chodzi o „dostarczanie empirycznych orientacji w procesie cywilizacji” (Sloterdijk 2004, s. 861). W filozofii ostatnich dziesięcioleci (np. u Giorgia Agambena czy Quentina Meillassoux) karierę robi natomiast problematyka potencjalności, wykraczającej poza wszystko to, co jest. Wydaje się, że w propozycji Derridy Sloterdijk dostrzega element konkurujący z jego własną koncepcją. Próbuje sobie jednak z nim poradzić w sposób zbyt łatwy, sprowadzając jego pomysł do „snów widmowych”, a więc do czegoś, nad czym nie można sprawować żadnej kontroli i z czego lepiej się wyzwolić, niż traktować w sposób poważny.

5. Wnioski

Również pod adresem Sloterdijka można zadać pytanie, czy jego własna propozycja nie jest czymś podobnym do sennego marzenia. Początkowo, tzn. w *Krytyce cynicznego rozumu*, opowiadał się on za tradycją oświeceniową i wierzył w mogącą się nagle pojawić „odwagę”, z której „może rozwinąć się jakaś przyszłość” (Sloterdijk 2008a, s. 570), co było dalekie od konkretności. W jego późniejszej twórczości pojawia się zaś zagadkowa postać „trenera”, skłaniającego do pracy nad sobą, będąca odpowiedzią na sytuację, w jakiej się znaleźliśmy po upadku symbolicznych środków immunizacyjnych, jakie zostały stworzone w ciągu ostatnich trzech tysięcy lat, a zabezpieczających przed niepewnością i nieprzewidywalnością istnienia.

Ta postać „trenera” kojarzy się z Heideggerowską ideą „jakiegoś boga”, który, według jego słów, mógłby nas uratować, jak też z postacią Zaratustry u Nietzschego. Sloterdijk zauważa, że „podstawowym rysem czasu najgruntowniej nas naznaczającym jest nieobecność jakiegokolwiek zorientowania” (Sloterdijk 2021, s. 215–216). Píše również, w nawiązaniu do Kanta, że „pytanie, dzięki któremu człowiek upewnia się o swoim położeniu w świecie, powinno brzmieć: Na co możemy mieć nadzieję?” (Sloterdijk 1998, s. 644). Poprzestaje jednak na „sennie” i ograniczonej treściowo wizji tego, co by nas mogło usatysfakcjonować. Tym czymś, jak się dowiadujemy od postaci „krytyka literackiego”, czyli jednej z trzech osób, jakie wprowadza on w końcówce *Sfer*, jest „wspólnota Artusa” (*Artuskommune*), czyli wspólnota, w której panują równość i partnerstwo. Przypisując filozofowi rolę lekarza kultury, Sloterdijk poprzestaje na namyśle, jak powinna wyglądać filozofia pragnąca urzeczywistnić wskazane zadanie. Dowiadujemy się od niego, że musi to być

filozofia wielodyscyplinarna, a zarazem poetycko zmodyfikowana⁷, gdyż „tylko wzniosłość jest w stanie postawić nadmierne wymagania” (Sloterdijk 2014a, s. 619).

Nie rozwija on natomiast próby „nowego otwarcia faktów pola religijnego...” (Sloterdijk 2014b, s. 14), czyli tego, co obecne było w twórczości Nietzschego, Heideggera, Blocha, Adorna i Derridy oraz co występuje u wielu współczesnych filozofów, których twórczości nie poświęca on (o ile wiem) większej uwagi. Z pomysłami wskazanych filozofów radzi on sobie w sposób nazbyt łatwy, wskazując na różne powody nieaktualności ich dokonań. Najwyraźniej nie docenia ich prób wkroczenia filozofii na miejsce religii, choć jemu samemu idea ta pozostaje czymś bliskim. Nie jest jednak w stanie zaproponować jej rozwinięcia, gdyż poprzestaje jedynie na próbie wyjaśnienia „rozpowszechnionego nieporozumienia wokół religii” (Sloterdijk 2014b, s. 14), co polega na potraktowaniu jej „w języku ogólnej teorii ćwiczenia” (tamże). Zarazem, po odjęciu z religii tego, co daje się zastąpić, uważa on, że to, co religijne (*Religiöse*), jest nie do zastąpienia w interpretacji osobliwości (*Singularität*) egzystencji i jej splecenia z innymi osobliwościami, „czy to przez twórczą sztukę, czy rozmyślającą (*besinnendes*) myślenie” (Sloterdijk 2020, s. 336), które również podejmują zadanie „oswojenia (*Domestikation*) przypadku” i „nadania formy (*Gestaltung*) śmiertelności”. Sloterdijk powraca zatem do poglądów Jürgena Habermasa i pozostaje daleki od inspiracji nietszcheańskich rozwijanych w twórczości wielu współczesnych filozofów, którzy przypisują filozofii możliwości, jakich on nie dostrzega. Można zatem wyrazić wątpliwość, czy rzeczywiście udaje się mu uwolnienie filozofii z jej dotychczasowego racjonalistycznego samoograniczenia.

Nawiązując do opinii jednego z autorów zajmujących się twórczością Sloterdijka, można zastanowić się nad powodem wstrzeźliwości tego myśliciela wobec prób przypisania filozofii zadania dotąd podejmowanego przez religię. Sloterdijk podejrzewa mianowicie, że dotychczasowe próby proponowania wizji rajy na Ziemi stały się pośrednią przyczyną niezliczonego zła i dlatego lepiej ich nie podejmować (Tuinen 2009, s. 170). Z tego powodu w poglądach Sloterdijka daje się dostrzec poczucie daremności ludzkiego istnienia (Tuinen 2009, s. 170) oraz jego ograniczonej mocy. Nie zauważa on jednak tego, że wspomniane lęki można łączyć jedynie z twórczością Nietzschego, Heideggera i Blocha, natomiast trudno je odnieść do poglądów Derridy czy też filozofów ostatnich dziesięcioleci, poważających się na przypisanie filozofii roli, jakiej ona dotąd nie pełniła.

⁷ „Niepodporządkowana filozofia” jest bowiem możliwa „tylko w sojuszu ze sztukami” (Sloterdijk 2015, s. 76).

Bibliografia

- Bolz N. (2009), *Sein und Raum*, w: M. Jongen, S. van Tuinen, K. Hemelsoet (red.), *Die Vermessung des Ungeheuren. Philosophie nach Peter Sloterdijk*, München: Wilhelm Fink Verlag, s. 347–356.
- Cohen J. (2009), *Atmosphärisches Bekenntnis*, w: M. Jongen, S. van Tuinen, K. Hemelsoet (red.), *Die Vermessung des Ungeheuren. Philosophie nach Peter Sloterdijk*, München: Wilhelm Fink Verlag, s. 112–119.
- Couture J.-P. (2015), *Sloterdijk*, Cambridge: Polity Press.
- Groys B. (2009), *Ökologie der Philosophie*, w: M. Jongen, S. van Tuinen, K. Hemelsoet (red.), *Die Vermessung des Ungeheuren. Philosophie nach Peter Sloterdijk*, München: Wilhelm Fink Verlag, s. 34–41.
- Gumbrecht H.U. (2009), *In der Welt sein und auf der Bühne stehen. Die intellektuelle Physiognomie von Peter Sloterdijk*, w: M. Jongen, S. van Tuinen, K. Hemelsoet (red.), *Die Vermessung des Ungeheuren. Philosophie nach Peter Sloterdijk*, München: Wilhelm Fink Verlag, s. 19–28.
- Hörisch J. (2009), „*Der Mensch ist ein denkender Meteorit*”. *Peter Sloterdijks Werk als Tractatus poetico-philosophicus*, w: M. Jongen, S. van Tuinen, K. Hemelsoet (red.), *Die Vermessung des Ungeheuren. Philosophie nach Peter Sloterdijk*, München: Wilhelm Fink Verlag, s. 29–33.
- Oliveira C. (2009), *Sphärische Vernunft. Über Peter Sloterdijks Konsubjektivitätstheorie des In-Sphären-Seins*, w: M. Jongen, S. van Tuinen, K. Hemelsoet (red.), *Die Vermessung des Ungeheuren. Philosophie nach Peter Sloterdijk*, München: Wilhelm Fink Verlag, s. 80–94.
- Pfaller R. (2009), *Sind wir wirklich so erotisch? Peter Sloterdijks „Zorn und Zeit” und die Frage der Beobachtungsinstanzen*, w: M. Jongen, S. van Tuinen, K. Hemelsoet (red.), *Die Vermessung des Ungeheuren. Philosophie nach Peter Sloterdijk*, München: Wilhelm Fink Verlag, s. 289–302.
- Samsonow E. von (2009), *Philosophie der Monströsen Mutter*, w: M. Jongen, S. van Tuinen, K. Hemelsoet (red.), *Die Vermessung des Ungeheuren. Philosophie nach Peter Sloterdijk*, München: Wilhelm Fink Verlag, s. 130–142.
- Scheler M. (1987), *Stanowisko człowieka w kosmosie*, przeł. A. Węgrzecki, w: M. Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 43–149.
- Sloterdijk P. (1998), *Sphären I: Blasen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Sloterdijk P. (2001), *Was ist Solidarität mit Metaphysik im Augenblick ihres Sturzes? Notiz über kritische und übertriebene Theorie*, w: tenże, *Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, s. 235–274.
- Sloterdijk P. (2004), *Sphären III: Schäume*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Sloterdijk P. (2008a), *Krytyka cynicznego rozumu*, przeł. P. Dehnel, Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej.
- Sloterdijk P. (2008b), *Reguły dla ludzkiego zwierzyńca. Odpowiedź na Heideggera list o humanizmie*, przeł. A. Żychliński, „Przegląd Kulturoznawczy” 1 (4), s. 40–62.
- Sloterdijk P. (2010), *O ulepszeniu dobrej nowiny. Piąta „ewangelia” Nietzschego. Mowa wygłoszona w Weimarze 25 sierpnia 2000 r. z okazji setnej rocznicy śmierci Fryderyka Nietzschego*, przeł. T. Słowiński, Wrocław: Toporzeł.

- Sloterdijk P. (2011a), *Die schrecklichen Kinder der Neuzeit. Über des anti-genealogische Experiment der Moderne*, Berlin: Suhrkamp.
- Sloterdijk P. (2011b), *Gniew i czas. Esej polityczno-psychologiczny*, przeł. A. Żychliński, Warszawa: Scholar.
- Sloterdijk P. (2011c), *Kryształowy pałac. O filozoficzną teorię globalizacji*, przeł. B. Cymbrowski, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Sloterdijk P. (2013), *Gorliwość Boga. O walce trzech monoteizmów*, przeł. B. Baran, Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Sloterdijk P. (2014a), *Musisz życie swe odmienić. O antropotechnice*, przeł. J. Janiszewski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Sloterdijk P. (2014b), *W cieniu góry Synaj. Przypis o źródłach i przemianach całkowitego członkostwa*, przeł. B. Baran, Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Sloterdijk P. (2015), *Letarg myślenia. Filozofia i nauka jako ćwiczenie*, przeł. T. Słowiński, Wrocław: Toporzeł.
- Sloterdijk P. (2020), *Den Himmel zum Sprechen bringen. Über Theopoesie*, Berlin; Suhrkamp.
- Sloterdijk P. (2021), *Co się zdarzyło w XX wieku?*, przeł. B. Baran, Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Sloterdijk P., Heinrichs H.-J. (2001), *Die Sonne und der Tod. Dialogische Untersuchungen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Slunecko T. (2009), *Aufzeichnungen aus dem Gefieder*, w: M. Jongen, S. van Tuinen, K. Hemelsoet (red.), *Die Vermessung des Ungeheuren. Philosophie nach Peter Sloterdijk*, München: Wilhelm Fink Verlag, s. 237–240.
- Tuinen S. van (2009), *Über philosophischen Selbstgenuss, therapeutische Gelassenheit und natale Differenz*, w: M. Jongen, S. van Tuinen, K. Hemelsoet (red.), *Die Vermessung des Ungeheuren. Philosophie nach Peter Sloterdijk*, München: Wilhelm Fink Verlag, s. 163–172.
- Żychliński A. (2008), *Zmysł rzeczywistości. Przestrzenie Sloterdijka*, „Przegląd Polityczny” 90, s. 94–110.
- Żychliński A. (2009), *Making it explicit. Petera Sloterdijka anatomia antropotechnik*, „Kronos” 3, s. 264–278.

The Possibility and Scope of Philosophical Thinking According to Peter Sloterdijk

Keywords: *anthropology, general immunology, philosophical thinking, P. Sloterdijk*

The purpose of this paper is to examine the proposal by Peter Sloterdijk to create new philosophical thinking. To explain his intentions I present a poetically transformed philosophy, as it was designed by the author, and I analyze the goals that have influenced his conception of new philosophical thinking. The leading inspiration for his attempt was the hope to find a better understanding of the contemporary world and its anthropological involvement. By applying this procedure Sloterdijk proposes to present 'an immunological system' that allegedly responds to the negative aspects of human existence. In this undertaking Sloterdijk went down the path chosen by Friedrich Nietzsche, and by those who followed in his footsteps, like Martin Heidegger, Ernst Bloch, Theodor Adorno or Jacques Derrida, even though they all attributed to philosophy some potential which Sloterdijk seems to deny. In particular, Sloterdijk does not credit philosophy with the power to perform the function of religion. This reticence indicates that his attempt to liberate philosophy of its currently self-imposed rationalistic limitations has not been successful.