

JOLANTA SAWICKA

(Warszawa)

**DEMOKRATYCZNY STAN UMYŚLU.
TEORIA CORNELIUSA CASTORIADISA**

1.

Problematyczność demokracji uzasadnia konieczność nieustannego jej analizowania i komentowania. Tym bardziej w dzisiejszych czasach, kiedy demokracja przestała być traktowana głównie jako narzędzie w walce z totalitaryzmem, a stała się celem samym w sobie. Pisanie o demokracji ma sens. Ponieważ o ile demokracja rzeczywiście jest przekroczeniem totalitaryzmu i niesie wyzwolenie, to nie sposób nie zgodzić się z twierdzeniem Claude'a Leforta, że totalitaryzm stanowi jej nieusuwalne zagrożenie. Dlatego trzeba mieć się na baczności i pilnować, aby to jej balansowanie na granicy nie przechyliło się w złym kierunku. O demokracji i w służbie demokracji zatem nigdy dość. Aczkolwiek, co warto zaznaczyć, w tych kolejnych badaniach nad demokracją, które prezentujemy, nie chodzi jedynie o następną definicję, lepiej uwzględniającą pewne subtelności, na które wcześniej nie zwracano wystarczającej uwagi, lecz o przedstawienie sposobu myślenia o niej, sposobu poszukiwania tak problemów, jak i rozwiązań. Nie chodzi o gotowe formuły, ale o eksplikację całej procedury towarzyszącej w diagnozowaniu czy interpretowaniu demokracji i jej faktycznego stanu.

Niczym odkrywczym nie jest stwierdzenie, że od samego początku istnienia demokracji towarzyszy jej wiele kontrowersji, i że ma tyle samo orędowników, co przeciwników, tylu entuzjastów, co sceptyków. W tym truizmie i w jego powtarzaniu jest jednak pewien sens. Bowiem ta kontrowersyjność nie jest przygodna, lecz istotowa. Ta kontrowersyjność nie pozostawia wątpliwości i jednoznacznie świadczy o złożoności materii i o tym, że demokracja to otwarty projekt bez zakończenia, którego wykonania może i powinien podjąć się każdy, że jest ni-

czym nigdy niekończąca się opowieść, którą współtworzymy już poprzez samo jej odczytanie.

Kontrowersyjność i złożoność demokracji wynika między innymi z tego, że coraz bardziej i radykalniej wymyka się ona powszechnie przyjętemu myśleniu o niej jako o ustroju, który ma porządkować i chronić ludzkie prawa, dobra i interesy (szeroko rozumiane). Gdy tymczasem okazuje się, że demokracja nie mieści się w granicach prostych wyjaśnień politologicznych i nie jest jedynie formą organizacji, techniką rządzenia, czy sposobem konstytuowania ciała politycznego i tkanki społecznej, ale że jest pewnego rodzaju „stanem umysłu”. Ukazuje dominujący sposób myślenia, rozwiązywania konfliktów, uwzględniania nowych tendencji w postrzeganiu świata i jego celu. Co więcej, w obliczu różnych komentarzy, wpływających spod pióra filozofów, psychologów, ekonomistów, a nawet samych polityków, można się nawet pokusić o postawienie tezy, że aktualna kondycja demokracji odzwierciedla aktualny stan kondycji ludzkiej, czy nieco mniej ogólnie, aktualny stan świadomości społecznej. Im bardziej wrażliwa na różnice jest demokracja, im bardziej otwarta na nowe możliwości, perspektywy i opinie, tym większa dojrzałość, świadomość i racjonalność naszej kondycji. Perspektywa filozoficzna Corneliusa Castoriadis nie tylko zdaje się potwierdzać zasadność tak postawionej zależności, ale również wyraźnie pokazuje, że demokracja nie sprowadza się do koncepcji porządkującej życie wspólnoty w granicach danego obszaru bez uszczerbku na jej złożoności i nieoczywistości, że jest warunkiem egzystencji jako takiej.

2.

Castoriadis był filozofem, który za cel stawiał sobie nie tylko opisanie i zrozumienie otaczającego świata, ale także realne kształtowanie i zmienianie go. Z tego też powodu u podstaw jego teorii legło założenie o racjonalności człowieka i niezdeteterminowaniu świata. Nie istnieją żadne konieczności, aprioryczne prawa rządzące światem i człowiekiem. Wszystko z czym mamy do czynienia to efekty ludzkich myśli, decyzji, umiejętności i działań. Działania te oczywiście przybierają różne formy, podejmowane są z różnych powodów, nie zawsze szlachetnych i realizowanych za pomocą różnych środków – niekiedy nieodpowiednio dobranych. Wolność działa w dwie strony. W tym samym stopniu, w jakim tworzymy świat, jesteśmy za niego odpowiedzialni. Możemy go radykalnie zmienić, ulepszyć i również zniszczyć. Wszystko zależy od naszych wspólnie podejmowanych wyborów, tu i teraz. Historia nie jest rodzajem raz ustalonego planu, który kolejne pokolenia mają za zadanie dokładnie wypełnić. W przypadku Castoriadis Historia bynajmniej nie

jest siłą determinującą człowieka i jego aktywności, siłą tajemniczą wykraczającą poza możliwości ludzkiego rozumienia. Człowiek i społeczeństwo nie są wpisani w konieczność dziejową, bo taka po prostu nie istnieje. Innymi słowy, Castoriadis zaprzecza jakoby to baza determinowała nadbudowę¹. Człowiek jest bytem wolnym, a podstawą jego kondycji jest twórczość i kreatywność. Jego stan umysłu jest w tym sensie demokratyczny, w jakim nie narzuca rozwiązań tylko szuka ich wspólnie z innymi albo tworzy nowe możliwości, niezależnie od tych dotychczasowych lub dominujących. Świat nie jest gotowym produktem. Jest materia niedookreślona, jednak pozwalającą na dookreślenie; otwartą na nowe działania i gotową przyjąć nowe znaczenia.

Castoriadis świat określa pojęciem „magmy”. Nie ma bowiem w sobie żadnego niezmiennego porządku, rządzącego wszystkimi i wszystkim. W swej ontologicznej formie jednak posiada siłę, potencję twórczą, której nie sposób zamknąć w raz ustalonych normach i prawach². Dlatego też dzięki swoim twórczym działaniom człowiek ma możliwość zmieniania świata, to znaczy, kształtowania czasu (tworzenie historii, a nie odgrywanie jej), przestrzeni i nadawania temu wszystkiemu znaczenia. Świat jest na miarę człowieka. Takie założenie prowadzi do oczywistej konstatacji, że społeczeństwo nie może być wytworem historycznej konieczności czy ogólnie jakiegось zewnętrznego planu lub porządku, lecz jest kreacją tych, którzy w danym społeczeństwie i w danym czasie podjęli wyzwanie i działali na rzecz tej wspólnoty³. Zatem jedynie społeczeństwo może zostać uznane za pełnoprawne źródło powoływanych instytucji, znaczeń, norm, symboli. Podmiot aktywny, realny, zaangażowany stanowi punkt centralny Castoriadisowskiego projektu autonomii, a nie gotowy, bierny i abstrakcyjny, który można wpisać w każdą ideologię⁴. Fundamentem, na którym wzniesiony został świat, jest kreatywność i przygodność. Wszystko, co w świecie spotykamy, z czym mamy do czynienia, nie może mieć innego źródła, jak tylko takie, które z tych podstaw wypływa, a więc nieokreślone, nieznanne, otwarte na nowe. Odwoływanie się do ponadspołecznych przyczyn jest fałszowaniem rzeczywistości. Ta ontologiczna „magma”⁵, o której pisze Castoriadis jednoznacznie wskazuje, że nieokreśloność, twórczość, wolność, równość i wspólne działanie są najbardziej realne i prawomocne, bar-

¹ C. Castoriadis, *The Imaginary Institution of Society*, trans. Kathleen Blamey, Polity Press, Cambridge 2005, s. 42–45.

² C. Castoriadis, *La montée de l'insignifiance. Les carrefours du labyrinthe IV*, Seuil, Paris 1996, s. 198–200.

³ C. Castoriadis, *The Imaginary Institution of Society*, wyd. cyt., s. 336–343.

⁴ Tamże, s. 106–107.

⁵ Magma to niepoznawalna (choć przez to nie oznacza, że mistyczna) i twórcza „przestrzeń”, będąca źródłem nowego, walcząca z determinizmem i fatalizmem występującym w każdej postaci filozoficznej, politycznej, psychologicznej.

dziej niż wszelkie prawo boskie, prawo stanowione i jakiegokolwiek inne narzucone bez zgody ludzi. Wyraźnie widać, że Castoriadis w swych poglądach bliski był myśli anarchistycznej. Francuski filozof był głęboko przekonany o słuszności idei wspólnoty samostanowiącej i samorządnej. Przekazywanie swojej kreatywności i możliwości samodzielnego decydowania jakiejś grupie ludzi, określanej następnie mianem elity lub po prostu reprezentacji, jest równoznaczne z rezygnacją z wolności i zgodą na biurokratyczne zarządzanie sferą publiczną oraz utrzymywanie w społeczeństwie nierówności i niesprawiedliwości.

Każdy z nas, na tych samych zasadach został powołany do współtworzenia świata. Działając na jego rzecz, dbając o niego razem z innymi dbamy również o nasze człowieczeństwo. Podawanie w wątpliwość tego faktu, jak i sensu samego zaangażowania, jest równoznaczne z negowaniem wolności i samej natury świata oraz człowieka. Świat do nikogo nie należy, jest on dobrem wspólnym. Nikt więc nie ma do niego większych lub mniejszych praw. Oddając władzę przedstawicielstwu, wybranemu mniej lub bardziej świadomie, rezygnujemy z dążenia do autonomii i równości. W zamian zaś mamy do czynienia z heteronomią, która w rozumieniu Castoriadisa oznacza pasywność, nierówność, życie zgodnie z wypreparowanymi przez rządzących idolami, bez krytycznego odnoszenia się do rzeczywistości. Heteronomia oznacza bierne przyswajanie znaczeń, podczas gdy autonomia jest jego przeciwieństwem, gdyż jest aktywnym tworzeniem sensów⁶. Heteronomia zaprzecza wolności i samorządności, co więcej, uniemożliwia twórcze działanie wspólnoty. Zamyka świat w ustalonych odgórnie sensach, w stereotypach i czyni go obcym dla ludzi. Jednostki oraz relacje międzyludzkie stają się przedmiotami, elementami uzupełniającymi czy też wypełniającymi (nie zaś ustanawiającymi) proces obiektywnych i koniecznych praw historii⁷. Autonomia natomiast postuluje samorządność, do której należy dążyć na wszystkie możliwe i dozwolone sposoby, ponieważ sama z siebie nigdy dana nie jest. Krytyczne myślenie, wymiana opinii i wspólna dyskusja stanowią drogę do niej.

Castoriadis za warunek autonomii uznaje również wyobraźnię. Hannah Arendt pisała o władzach umysłu, które umożliwiają decydowanie o kształcie sfery publicznej. Wola, myślenie i sądzenie to filozoficzno-polityczne *triduum*, które czyni nasze życie bardziej wartościowym, ludzkim i stanowi warunek naszej wolności oraz zaangażowania politycznego⁸. W przypadku Castoriadisa czymś takim jest właśnie wyobraźnia.

⁶ Tamże, s. 108–110.

⁷ C. Castoriadis, *La montée de l'insignifiance*, wyd. cyt., s. 114–116.

⁸ Por. H. Arendt, *Kondycja ludzka*, przeł. Anna Łagodzka, Warszawa 2000.

3.

Wyobraźnia stanowi podstawowy element zaangażowania jednostek w proces tworzenia. Castoriadis traktuje ją jako taki rodzaj zdolności, który przekracza swoją wewnętrzność i jest w stanie realnie kreować nowe formy w świecie. Francuski filozof nie odnosi się do wyobraźni jako tej władzy umysłu, która jedynie czyni nasze prywatne życie bogatszym, dzięki fantazjom, które generuje. Wyobraźnia bynajmniej nie jest żadną iluzją, lecz posiada moc rzeczywistego ingerowania w sam byt, nadawania mu znaczenia i kształtowania go. Stanowi również o naszej wyjątkowości i niepowtarzalności – upodmiotawia nas. Wyobraźni konkretnej jednostki nie sposób sprowadzić do wyobraźni innych, czy z innymi utożsamić. Niemniej jednak nie jest ona samowystarczalna. Wyobraźnia, aby mogła realizować projekt autonomii, potrzebuje wyobraźni innych⁹. Człowiek nie jest bytem solipsystycznym i potrzebuje odniesień. Dopiero wraz z różnymi wyobraźniami i wyobrażeniami można tworzyć wyobraźnię wspólną, wyobraźnię społeczną. Ten rodzaj wyobraźni wspólnotowej jest źródłem wartości, norm, znaczeń, instytucji. Przy czym to źródło nie jest, jak powszechnie przyjęło się to pojęcie rozumieć, czymś stałym i niezmiennie trwającym, lecz wręcz przeciwnie. Istotą tej źródłowości jest zmienność i nieokreśloność, nieprzewidywalność i tymczasowość. Aby wyobraźnia nie była wyobraźnią heteronomiczną, a więc wyalienowaną i pasywną, żyjącą w iluzji obiektywnych i determinujących praw, musi walczyć ze stereotypami, gotowymi i utartymi schematami, dominującymi rozwiązaniami, musi walczyć o wspomnianą autonomię. Stawać się autonomiczną poprzez wyzwalanie się z zamkniętego kręgu znaczeń oraz poprzez krytyczną refleksyjność wobec samej siebie i swoich działań¹⁰.

Podmiotem autonomicznym w teorii Castoriadisa jest podmiot świadomy pracy swojej nieświadomej¹¹ wyobraźni. Tylko taki byt może przekroczyć granice

⁹ C. Castoriadis, *The Imaginary Institution of Society*, wyd. cyt., s. 168.

¹⁰ C. Castoriadis, *La montée de l'insignifiance*, wyd. cyt., s. 72–76.

¹¹ Pojęcie nieświadomości pełni bardzo ważną rolę w procesie wyjaśniania i rozumienia podstaw ludzkiej aktywności w filozofii Castoriadisa, jak i w ogóle polityki emancypacji. Przy czym pojęcie to było interpretowane zupełnie inaczej niż przez Lacana, którego zresztą Castoriadis był zagorzałym krytykiem. Castoriadis nieświadomość traktował jako źródło działania i tworzenia znaczeń, podczas gdy Lacan nieświadomość wpisywał w istniejący, ustanowiony przed podmiotem porządek symboliczny. Różnicę między Castoriadisem a Lacanem widać w podejściu do kwestii języka. Lacan podkreśla, że „pustka” stanowi klucz do zrozumienia podmiotu. I tak, na przykład, język jest konstrukcją, która taką pustkę wypełnia. Podmiot uczy się języka, zdaniem Lacana, przez co wpisuje się w porządek symboliczny i społeczny, a przez to rekompensuje sobie tę pustkę. To nie podmiot tworzy język, lecz to język określa i tworzy podmiot. Lacan wyraźnie zakłada istnienie języka przed podmiotem, tym samym zakłada pewną determinację. Castoriadis natomiast z takim myśleniem nie tylko się nie zgadza, ale w swojej teorii zwalcza. Bo zgoda z myśleniem Lacana oznacza zgodę na istnienie jakichś zewnętrznych zależności. Castoriadis

gotowych wyjaśnień i ideologicznej wizji rzeczywistości i odzyskać sam proces wytwarzania sensów. Ludzkie wyobraźnie (ludzkie psychiki) oddziałują na siebie, przenikają i wspólnie wytwarzają sens komunikując się ze sobą. Wytworami tej zbiorowej wyobraźni są różne systemy i formy organizacji na poziomie społecznym, państwowym, etycznym. Biurokracja, kapitalizm, totalitaryzm to właśnie te efekty pracy wyobraźni, jak najbardziej realne. Oczywiście wyobraźnia nie jest władzą anarchistyczną, nie podlegającą żadnym ograniczeniom. Wyobraźnia ograniczona jest czasem i miejscem, w którym działa. Ograniczona jest zatem przez prawa przyrody, aktualny stan wiedzy, kultury, a nawet stan świadomości podmiotów uczestniczących. Te ograniczenia jednak nie paraliżują jej swobodnej pracy; nie są na tyle sztywne, aby móc przyblokować jej twórczą pracę na rzecz społecznej materii. Mimo iż wyobraźnia działa zawsze w pewnych określonych warunkach, to te warunki nie stanowią dla niej zewnętrznej konieczności, której musi się podporządkować¹². Dzięki tak działającej wyobraźni społeczeństwo staje się podmiotem samokreującym się. Nawet jeżeli mamy do czynienia ze społeczeństwem totalitarnym, niesprawiedliwym, to nie ze względu na konieczność dziejową, czy zewnętrzne czynniki, ale właśnie z powodu pracy zbiorowej wyobraźni.

Castoriadisowski projekt autonomii zakładający „magmowatość” fundamentów rzeczywistości zakłada również możliwość nieustannego jej przeobrażania; implikuje nieustanne definiowanie i tworzenie, brak podziału na rządzących i rządzonych. Prawdziwe i rzeczywiste jest tylko tworzenie i kreowanie. Nie ma momentu wyznaczającego początek wszystkiego, nie ma momentu, w którym pojawia się Pierwszy Poruszyciel i wprawia w ruch całą przestrzeń społeczno-polityczną. Wizja świata, która sankcjonuje stosunki hierarchii jest koncepcją błędną i antywolnościową. Jest konstrukcją stworzoną przez pewną grupę ludzi, która z „tajemniczych” powodów rości pretensje do bycia kimś ważniejszym i lepszym niż pozostali i w związku z tym wyłącznie sobie przypisuje moc decyzyjną. Używa ona tych wy-preparowanych wizji do legitymizowania zdobytej (dzięki różnym okolicznościom i metodom) władzy. Natomiast społeczeństwo zmierzające do autonomii składa

uznawał to za błąd, a nawet sprzeczność. Jak niby język miałby istnieć przed podmiotem, skoro język właśnie jest najbardziej ludzkim wytworem. Dodatkowo, uznanie zewnętrzności za coś konstytutywnego wiąże się z beznamiętną akceptacją wszelkiego porządku, organizacji i hierarchii. Krytyka Lacana była zatem dyktowana głębokim przekonaniem Castoriadisa o zgubności wszelkiego ustalonego odgórnie, to znaczy bez udziału jednostek wolnych i równych, porządku, którego „racjonalność” zamykała człowieka i jego możliwości w jakiejś definicji. Por. Y. Stavrakakis, *Antinomies of Creativity: Lacan and Castoriadis on Social Construction and the Political*, w: *The Lacanian Left: Psychoanalysis, Theory, Politics*, Edinburgh University Press 2007; por. także: H. Lang, *Język i nieświadomość. Podstawy teorii psychoanalitycznej Jacques'a Lacana*, przeł. Paweł Piszczatowski, Gdańsk 2005. Zob. także E. Roudinesco, *Jacques Lacan. Jego życie i myśl*, przeł. R. Reszke, Warszawa 2005, s. 386–390.

¹² C. Castoriadis, *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe II*, Seuil, Paris 1986, s. 263–265.

się z jednostek równych i świadomych tego, że kształt ich wspólnego świata jest ich zbiorowym dziełem. Efektem zaangażowania wspólnoty, bez wartościowania czy stopniowania tego uczestnictwa. Castoriadisowi nie chodzi jednak o uczestnictwo w tym sensie, że każdy zna swoje miejsce i zadanie, za które jest odpowiedzialny. Lecz o całościowe, dobrowolne i świadome ustalanie norm i praw, środków i celów oraz wszystkiego, co czyni ten świat bardziej wolnym i równym.

W przypadku tak rozumianej autonomii mamy do czynienia ze wzajemnym warunkowaniem się. Autonomia jednostki wynika z autonomii wspólnoty, do której przynależy. I odwrotnie – autonomiczne społeczeństwo składa się z autonomicznych podmiotów. Przy czym pierwszeństwo w tej wzajemnej zależności należy do autonomii zbiorowej¹³. Indywidualna wolność jednostki jest czymś różnym od autonomii, o której pisze Castoriadis. Jest prywatna, wewnętrzna i pozbawiona kontekstu uniwersalizującego. Nie stoi za nią żadne prawo powszechne. Co więcej, nie jest zdolna do samodzielnego refleksyjnego i krytycznego odniesienia się do swoich wyobrażeń. Może to natomiast uczynić dopiero wchodząc w relacje z innymi. Sama z siebie nie jest w stanie swoim wyobrażeniem i wyborom nadać faktycznej mocy sprawczej i zgodnie z nimi budować własne życie oraz wpływać na otaczający świat¹⁴. Innymi słowy, nie można o autonomii myśleć inaczej niż z perspektywy wspólnotowej i wzajemnych zależności. Idea autonomii daje się urzeczywistnić w wyborach i działaniach całego społeczeństwa¹⁵, dzięki nieskrępowanej pracy wyobraźni zdolnej do krytycznego spojrzenia na efekty swoich działań i przez to faktycznego współdecydowania o zbiorowych prawach¹⁶.

Autonomia stoi na antypodach takiego zjawiska jak zarządzanie. Zostało ono wymyślone w celu sprawnego kierowania produkcją, a następnie z tego samego powodu przeniesiono je na obszar społeczno-polityczny. Zarządzanie bez wątpienia świetnie się sprawdza, jeśli wymagane jest podporządkowanie i posłuszne wykonywanie zadań. Jeśli natomiast oczekujemy zaangażowania, to samodzielność jest tu zdecydowanie lepsza. W przestrzeni twórczej zatem to samorządność, a nie zarządzanie ma racje bytu. Podstawową zasadą autonomicznego współdecydowania o kształcie obowiązującego prawa jest to, aby wszyscy, których to prawo będzie dotyczyło, mieli realny wpływ i faktyczny udział w jego stanowieniu¹⁷.

¹³ Jednostka nie jest samowystarczalna. Gdy zdana jest wyłącznie na siebie na nic jej umiejętności, krytyczne myślenie i radykalna wyobraźnia. To samo dotyczy sytuacji, w której jedni realnie sprawują władzę nad innymi. W oby przypadkach mamy do czynienia z zamknięciem sensu i alienacji.

¹⁴ C. Castoriadis, *La montée de l'insignifiance*, wyd. cyt., s. 195–197.

¹⁵ C. Castoriadis, *The Imaginary Institution of Society*, wyd. cyt., s. 77–78.

¹⁶ Tamże, s. 91–93.

¹⁷ C. Castoriadis, *La montée de l'insignifiance*, wyd. cyt., s. 168–170.

4.

Samorządność w teorii Castoriadis jest środkiem emancypującym jednostkę i jej możliwości. Służy eliminowaniu wszelkich podziałów i hierarchii, które w uznaniu Castoriadis nie mają żadnej racji bytu, a z pewnością jakichkolwiek znamion racjonalności. Wolność stanowi najważniejszy i fundamentalny warunek ludzkiej działalności. Tylko działanie niezdeteterminowane ma szansę twórczego i realnego przeobrażania rzeczywistości w duchu równości. Wszelkie działanie wyznaczone przez zewnętrzny, odgórnie ustalony plan jest iluzją, podtrzymującą heteronomiczność i wszystko to, co działa przeciwko autonomii. Samorządność w tym wypadku jest więc uczestnictwem w projektowaniu rzeczywistości i znaczeń. Jest wyzwoleniem od podziału na „niewolników” i „panów”, od dominacji uprzywilejowanej grupy, która wytwarza sensy w celu utrzymania władzy, czy samych podziałów. Samorządność prowadzi od odzyskania przez społeczeństwo procesu tworzenia sensów, a więc możliwości samostanowienia. Samodzielnego ustanawiania przez wspólnotę, czym jest sprawiedliwość, jak ma wyglądać prawo, co jest dobre, a co złe, dozwolone, zabronione. Decyzje podejmowane są bez reprezentacji, lecz bezpośrednio przez zaangażowane jednostki.

W teorii Castoriadis samorządność zajmuje istotne miejsce jeszcze z jednego powodu. Otóż posiada moc przewyższania biurokracji, z którą francuski filozof walczył od początku swojej działalności. Biurokrację uznawał za źródło wszelkiego politycznego zła. W niej widział przyczynę politycznej absurdalności, problemów społecznych, niesprawiedliwości, nieracjonalności, a nawet przyczynę szeroko rozumianego zniewolenia. Biurokracja to radykalne zaprzeczenie demokracji w rozumieniu Castoriadis. Biurokracja jest formą barbarzyństwa, jak i wszystko to, co uniemożliwia wspólnotowe działanie na rzecz autonomii¹⁸. Jest przykładem instrumentalnej racjonalności, przykładem praktyki dominacji i systemem zarządzającym ludźmi na sposób zarządzania produkcją, czy rzeczami¹⁹.

Teoria Castoriadis bez wątplenia reprezentuje egzystencjalistyczne podejście do polityki i zaliczana jest do tak zwanej teorii radykalnej demokracji. Polityka nie jest rodzajem metody czy techniki zarządzania ludźmi i wspólnotami. Jej głównym zadaniem jest tworzenie takich warunków, które będą sprzyjać realizowaniu ludzkiej kreatywności. Demokracja w tej perspektywie myślowej jest wspólnotą rządzącą się samodzielnie, bez pośrednictwa, bez grup dyktujących zasady i przez to podporządkowujących sobie innych. Tworzenie i ustanawianie prawa należy

¹⁸ C. Castoriadis, *Political and Social Writings*. Volume 1: 1946–1955. *From the Critique of Bureaucracy to the Positive Content of Socialism*, trans. David A. Curtis, University of Minnesota Press, Minneapolis 1988, vol. 1, s. 76–107.

¹⁹ Tamże, s. 9–22.

do wszystkich w takim samym stopniu. Radykalna wyobraźnia, fantazja (lecz nie urojenia) i nowość, według Castoriadis, powołane są do faktycznego pełnienia władzy nad rzeczywistością. Demokracja natomiast takiemu stanowi umysłowości otwartej, niezależnej, swobodnej, krytycznej ma sprzyjać. Bo jest to w gruncie rzeczy stan jak najbardziej demokratyczny, w ujęciu Castoriadis.

Historia, tradycja, ustalone prawdy to wszystko fałszuje i zniewala. Dzięki pracy zbiorowej wyobraźni możliwe staje się odzyskanie nieokreśloności i jednocześnie umiejętności kształtowania nowych znaczeń i sensów, czyli autonomii w stanowieniu o sobie i społeczeństwie. Tylko dzięki temu świat ma szansę powrócić w ręce swoich prawdziwych twórców – a więc ludzi wolnych i równych, działających w ramach wspólnoty i tym samym stać się miejscem dla wszystkich. Najważniejsze jest bowiem to, aby kreatywność i twórczość ludzi uczynić czymś powszechnym, a władze jako reprezentację, która w praktyce oznacza po prostu władzę wyobcowaną, heteronomiczną znieść²⁰. Autonomia i samorządność oznacza społeczeństwo, które może samo siebie określać i sobą kierować. Nie ma podziału na rządzących i rządzonych. To partycypowanie w tworzeniu i decydowaniu jest ważne, ponieważ odnosi się do wyboru modelu, na przykład, sprawiedliwości, który powinien zostać przyjęty albo odrzucony oraz do sposobu jego realizowania.

Castoriadis był orędownikiem przestrzeni politycznej otwartej na uczestnictwo i bezpośrednie zaangażowanie jednostek. Protagonistą polityki sprzyjającej wspólnocie samoustanawiającej się i działającej na rzecz samorządności. Podkreślał przygodność i otwartość procesu historycznego. Dlatego też dostosowywanie działań do konieczności dziejowej uważał za radykalne niszczenie sfery wolności, spontaniczności i kreatywności, tak na poziomie jednostek, jak i społeczeństwa. Zamyka to bowiem podmiot w gotowych definicjach, podczas gdy ze swej natury podlega on nieustannym zmianom i transformacjom.

Konsekwencją takiego myślenia jest oczywiście przekazanie odpowiedzialności za wszystko, co się w świecie wydarza, ludziom. Wszelkie zjawiska polityczne, jak globalizacja, rozwarstwienie społeczne, przepaść między biednymi a bogatymi, nie wynikają z tajemniczej konieczności dziejowej, z odwiecznych praw natury, transcendencji, ale z ludzkich działań. To człowiek jest autorem tych zjawisk. Dlatego wszystko można zmienić, jeżeli tylko będzie w tym celu podjęte zbiorowe przedsięwzięcie. Ta niedookreśloność i kreatywność stanowi warunek możliwości innej polityki, polityki nie będącej prostym zestawem gotowych reguł, rozwiązań, czysto technicznych praktyk. Warunkiem kreatywności natomiast jest wyobraźnia.

Polityka oparta na wyobraźni i autonomii jest zgodna z naszymi predyspozycjami. Wspólnota działająca na rzecz samodzielnego ustanowienia swojego kształtu, sensu i celu nie gwałci prawa do wolności, ale je chroni, nie generuje

²⁰ C. Castoriadis, *The Imaginary Institution of Society*, wyd. cyt., 98–104.

ideologii, lecz przed nią ostrzega, w obawie przed zamknięciem w hermetycznej strukturze, skazującej jedynie na wykonywanie przydzielonych obowiązków. Jest otwarta na rzeczywistość, a nie na dostosowywanie jej do przyjętych z zewnątrz norm. W związku z założeniem tej przygodności i otwartości Castoriadis udziela społeczeństwu możliwość tworzenia innych sposobów życia, uprawiania polityki, czy w ogóle uczestniczenia w określaniu naszego bytu, jego formy i treści.

5.

Autonomia w teorii Castoriadis rozciągnięta została na płaszczyznę psychologiczną, społeczną i polityczną. Realną praktyką tej autonomii jest zaś demokracja. W tym ujęciu więc nie jest ona instytucjonalnym modelem, ani ustrojem w tradycyjnym sensie. Stanowi natomiast działanie samoustanawiania się wspólnoty przez wspólnotę. Dzięki temu jest miejscem, w którym każdy może rządzić i być rządzonym. A jej kondycja odzwierciedla poziom refleksyjności i świadomości swoich członków. Demokracja nigdy nie jest gotowa, tak jak i autonomia²¹. One uzupełniają się we wzajemnym określaniu. Im więcej autonomii, tym więcej demokracji, a przez to także indywidualnej samorządności. Istotne jest tu zrozumienie, iż myślenie demokratyczne, a przez to i autonomiczne działania zakładają, że poza społeczeństwem nie ma żadnych innych prawodawców, innych poza nimi podmiotów decyzyjnych²². Kształt wspólnego świata zależy wyłącznie od członków danej zbiorowości, od poziomu ich zaangażowania we współpracę. I chociaż działania na rzecz demokracji i autonomii nie mają końca (Castoriadis nie tworzy wizji zbawienia), to efektem, który powinien nastąpić po spełnieniu tych warunków, jest faktyczna wolność, równość i braterstwo (które należy nieustannie odnawiać).

Demokracja znosi zasadność istnienia wszelkich zewnętrznych racji, transcendentnych źródeł i przyczyn²³. Nie zamyka kręgu znaczeń, nie zamyka świata w definicjach, lecz go otwiera na pytania o prawdę, fałsz, normę, o fundamenty, na

²¹ C. Castoriadis, *La montée de l'insignifiance*, wyd. cyt., s. 184–190.

²² C. Castoriadis, *Domaines de l'homme*, wyd. cyt., s. 284–321.

²³ Poprzez odrzucenie wiary w istnienie transcendentnych wytycznych odnoszących się, czy nawet faktycznie włączających się w tworzenie praw i norm wspólnoty z jednej strony niesie laicyzację demokracji, z drugiej natomiast łączy się z pewnego rodzaju przyzwoleniem i akceptacją niemożliwości wydania jednoznacznych sądów politycznych. Niepewność staje się tu cechą charakterystyczną wszelkich przejawów polityczności. W związku z tym istnieje nieusuwalne zagrożenie, że demokratyczny ideał nie tylko nie zostanie urzeczywistniony, ale wszelkie próby jego zrealizowania mogą przeistoczyć się w zniechęcenie, rozczarowanie i głębokie pragnienie pewności i jednomyślności; mogą się więc pojawić różne niejawne formy tyranii. Por. W. Lippmann, *Le public fantôme*, présentation de Bruno Latour, trad. de Laurence Decréau, Paris, Démopolis, 2008, s. 37–40.

których wnosimy nasze życie jednostkowe i społeczne²⁴. Castoriadis samą możliwość kwestionowania traktuje niczym remedium na ideologiczne zło świata. Czy słusznie? Z jednej strony myślenie krytyczne pełni istotą funkcję w walce z ideologią, o czym pisało wielu filozofów, w tym wspomniana już Hannah Arendt, uznająca za źródło zła ludzką bezmyślność, a więc brak krytycznego stosunku do świata i ludzi²⁵. Z drugiej jednak strony, to myślenie krytyczne, a więc nieustanne kwestionowanie i pytanie wiąże się z poszukiwaniem czegoś, co jest prawdziwe, a więc jednak czegoś, co w jakiś sposób zostało ustalone i niezmiennie trwa. Krytykowana zatem jest pewna nieprawidłowość, która narusza jakąś prawidłowość. Skąd zatem ta prawidłowość? I kto określa nieprawidłowość? Jeżeli ustala ją człowiek, to również człowiek może ją znieść, unieważnić, zmienić. Wszystko zatem zależy od perspektywy i narażone jest na relatywizowanie. To, za co dziś uznajemy wolność, jutro za takie już uchodzić nie musi. Nie ma nic pewnego i stałego. Totalitaryzmy, które unieruchamiają myśl i proces tworzenia nowych sensów, zostały stworzone właśnie dzięki możliwości kwestionowania. Oto podały w wątpliwość stałość ludzkiej natury i stworzyły nowego człowieka, który nigdy nie jest gotowy i sam z siebie nic nie znaczy. Manipulacja nieokreślonością i usunięcie ze świata transcendencji, chociaż uznać to można za przejaw radykalnej autonomii, ma również swoją drugą stronę. I nie można o tym zapominać.

W demokracji *demos* stanowi prawo i ważne jest to, aby zabezpieczyć proces tworzenia tego prawa, ustalić sposób jego funkcjonowania i obowiązywania, tak aby każdy respektował efekty tych wspólnych ustaleń i nie mógł zmieniać ich w dowolny sposób. Przy samostanowieniu taką samą wagę odgrywa samoograniczenie, bez którego samorządność może szybko przeistoczyć się w samozniszczenie. Możliwość decydowania wspólnoty o sobie samej bowiem to również możliwość ustanowienia iluzji, użytecznej wizji, która nie będzie miała żadnego związku z faktyczną rzeczywistością, a jedynie z tą życzeniową²⁶.

Demokracja jest formą dialektyczną i dramatyczną zarazem. Niepewność, nieokreśloność, walka o równość i wolność czynią z niej ustrój potencjalnie auto-destrukcyjny. Odrzucenie zewnętrznych lub zastanych norm, kwestionowanie *status quo*, może prowadzić do zaniku praworządności, do anarchii, a nawet, co nie jest zupełnie wykluczone, do totalitaryzmu lub ustanowienia dyktatury i zaniku jakiegokolwiek autonomii²⁷.

²⁴ C. Castoriadis, *La montée de l'insignifiance*, wyd. cyt., s. 199–201.

²⁵ Por. H. Arendt, *Eichmann w Jerozolimie. Rzecz o banalności zła*, przeł. A. Szostkiewicz, Kraków 1987.

²⁶ Przyczyny kryzysów ekonomicznych po roku 2000 są przykładem tego, jak pewne reformy i normy można ustalić dla korzyści niewielu i jak te zmiany mogą zniszczyć życie społeczeństwa.

²⁷ Por. E. Voegelin, *Od oświecenia do rewolucji*, przeł. Ł. Pawłowski, Warszawa 2011.

Oczywiście celem demokracji, jak i w ogóle polityki jest i powinna być wolność oraz równość. I nie chodzi tu o zapewnienie wyłącznie równości wobec prawa i wolności prywatnej, lecz realnej, wspólnotowej, tożsamej z działaniem, z możliwością twórczego realizowania swojego potencjału, swoich potrzeb, swojego życia oraz możliwości współokreślania rzeczywistości społeczno-politycznej²⁸. Problem jednak polega na tym, jak uzgodnić linię demarkacyjną kreatywnego pluralizmu, po przekroczeniu której mamy do czynienia z atomizacją i dowolnością. I jak uzasadnić pierwszeństwo wolności wspólnotowej wobec jednostkowej, zwłaszcza w dzisiejszych czasach radykalnego indywidualizmu, mimo globalizacji i masowości.

Według Castoriadis celem i jednocześnie warunkiem autonomii jest wspólnota równych i wolnych jednostek, dbających o dobro wspólne, które bynajmniej nie jest rodzajem politycznej abstrakcji, lecz realnym fundamentem godnego i dobrego życia²⁹. To wzajemne ograniczanie się i warunkowanie tych dwóch składowych demokracji w ujęciu francuskiego filozofa powinno przynieść oczekiwane rezultaty. Tym bardziej, że warunki wolności i równości nie mogą zostać ustalone poza społeczeństwem i wprowadzone a raczej narzucone jako rozwiązanie najlepsze z możliwych. Stąd postulat bezpośredniego uczestniczenia, bez pośrednictwa reprezentacji. Człowiek dzięki swojej racjonalności jest zdolny do ustalania norm i praw razem z innymi, uwzględniając czas i miejsce, w których przyszło mu żyć. Odwoływanie się do przedstawicielstwa, do transcendentnych fundamentów służy głównie zachowaniu podziału na rządzących i rządzonych³⁰. Gdy tymczasem demokracja ma za zadanie umożliwić każdemu aktywny (i odpowiedzialny) udział w sprawach politycznych, społecznych i moralnych. Wszyscy w takim samym stopniu dysponują władzą sądenia i mają dostęp do wiedzy, a w ramach realnej dyskusji wszystkie opinie i poglądy mogą zostać skonfrontowane z innymi. Znosząc różnice, dążąc do jednomyślności działamy przeciwko demokracji. Nie chodzi o stworzenie teoretycznej przestrzeni, w której swobodnie obok siebie będą funkcjonowały różne opinie, ale żeby z tego pluralizmu uczynić realną siłę oddziaływania poprzez wydobywanie wspólnego mianownika spośród tych wypowiedzi i stanowisk.

Demokracja zatem nie jest zwykłą procedurą powoływania, odwoływania lub głosowania, jak to powszechnie przyjęto uważać. W perspektywie myśli Castoriadis to projekt nieustannie określający cele wspólnoty, przy uwzględnieniu pluralizmu poglądów, potrzeb i różnorodności jednostek. Projekt, którego głów-

²⁸ C. Castoriadis, *La montée de l'insignifiance*, wyd. cyt., s. 226–227.

²⁹ Tamże, s. 238–241.

³⁰ Por. J. Rancière, *Nienawiść do demokracji*, przeł. M. Kropiewnicki, Warszawa 2008, s. 50–87.

nym zadaniem jest zmienianie rzeczywistości zgodnie z ustaleniami autonomicznej zbiorowej wyobraźni. Elastyczność tak rozumianej demokracji ma sprzyjać naturalnym zdolnościom ludzi, rozwoju wiedzy, krytycyzmu, kreatywności i wyobraźni. Ma uwzględniać magmowatość świata, a nie z nią walczyć lub redukować do procedur biurokratycznych, których skutkiem jest atomizacja społeczeństwa i podziały.

6.

Sposób postrzegania demokracji przez Castoriadisa posiada wyraźnie rewolucyjny aspekt. Ważne jest działanie, pobudzanie myśli i wyobraźni, dążenie do samorządności przy zachowaniu braku zewnętrznych paradygmatów. Oddolne inicjatywy, tworzenie nowych możliwości i sposobów na przejawianie swojego istnienia – temu ma służyć demokracja. Demokracja ma służyć naturalnym predyspozycjom członków wspólnoty, które zdaniem Castoriadisa, głównie ujawniają się w potrzebie kreowania świata, wpływania na jego formę i treść. Czy teoria Castoriadisa ma szansę urzeczywistnienia? Czy model postulowany przez francuskiego filozofa jest możliwy we współczesnym świecie? Czy możliwa jest jakaś współczesna wersja greckiej *polis*, którą Castoriadis był tak mocno i wyraźnie zainspirowany? Otóż przy wszystkich nadziejach trzeba jasno stwierdzić, że jeżeli moglibyśmy chociaż w minimalnym stopniu urzeczywistnić Castoriadisowskie rozumienie autonomii, to w warunkach współczesnych z pewnością nawet nie przypominałaby autonomii ateńskiego miasta-państwa. Cechą charakterystyczną współczesności jest jej radykalna różnorodność pod względem tożsamości, języków, sposobu rozumienia i definiowania świata. Jeżeli mielibyśmy nowoczesność do czegoś przyrównywać, to bynajmniej nie do *polis*, ale raczej do wieży Babel. Głównym jednak problemem, a może raczej utrudnieniem jest poziom rozwoju techniki, który zmusza do głębokiego przemyślenia i przedefiniowania podstawowych pojęć z zakresu polityki, a mianowicie kategorii obywatela oraz istoty i funkcji demokracji. Sentymentalna filozofia Castoriadisa, to znaczy jego tęsknota za światem *polis* i czystoludzkiej twórczości bezlitośnie jest usuwana w cień przez roztechnicyzowaną nowoczesność, która bez skrępowań podaje w wątpliwość świat oparty na wzajemnej interakcji w procesie wspólnego tworzenia znaczeń dotyczących wspólnoty i sposobu jej funkcjonowania. Liczy się efekt, a nie sposób dochodzenia do niego. W polityce natomiast i w ogóle w demokracji rozumianej zgodnie z myślą Castoriadisa ważniejszy jest proces angażowania, sama gra, która jest grą o sumie zero. Technika jako taka nie jest problemem. Jest nim natomiast sposób, w jaki technika koresponduje z ludzką twórczością. Jeżeli wszystko zostaje zredukowane

do jednostek miary, podporządkowane kategorii zysku i straty, podaży i popytu, a w związku z tym również ludzka kreatywność, to trudno o społeczeństwo wolnych i aktywnych jednostek, gdy ich funkcjonowanie przypomina pracę elementu większej, zaprogramowanej maszyny. W takiej sytuacji wolność polityczna i jakakolwiek moc decyzyjna obywateli jest niemożliwa.

Dodatkowo rozwój biurokracji, która wszystko poddaje swoim sztywnym regulacjom i kontrolom, przez swoją coraz bardziej złożoną strukturę, mniej zhierarchizowaną niż w poprzednich epokach, a przez to trudniejszą do wypatrzenia, utrudnia wszelką spontaniczność i możliwość samostanowienia. Społeczeństwo sprowadzone zostało do roli podwykonawców, a nie współtwórców. Wspólnoty są zarządzane na wzór zarządzania produkcją. Co wiąże się również z poziomem konsumpcji, której przy obecnych narzędziach ekonomicznych i politycznych zastrzymać czy ograniczyć nie sposób. W związku z tym wizja Castoriadis, chociaż bardzo inspirująca, i w wielu aspektach diagnostycznych nadal aktualna, zdaje się być jednak zbyt bardzo utopijna.

A democratic mind. Cornelius Castoriadis' theory of democracy

Summary

The paper outlines Cornelius Castoriadis' philosophical view on a theory of democracy. The French thinker offers an original and, well, controversial definition of democracy, obviously divergent from its common understanding. His writings allow for an interpretation of democracy as not just a way of a government or a form of social organization but first of all as a form of consciousness or (generally) a state of mind.

Key words: democracy, social changes, political consciousness, equality

Słowa kluczowe: demokracja, zmiany społeczne, świadomość polityczna, równość

Bibliografia

- H. Arendt, *Eichmann w Jerozolimie. Rzecz o banalności zła*, przeł. A. Szostkiewicz, Kraków 1987.
- H. Arendt, *Kondycja ludzka*, przeł. Anna Łagodźka, Warszawa 2000.
- C. Castoriadis, *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe II*, Seuil, Paris 1986.
- C. Castoriadis, *La montée de l'insignifiance. Les carrefours du labyrinthe IV*, Seuil, Paris 1996.

- C. Castoriadis, *Political and Social Writings*. Volume 1: 1946–1955. *From the Critique of Bureaucracy to the Positive Content of Socialism*, trans. David A. Curtis, University of Minnesota Press, Minneapolis 1988.
- C. Castoriadis, *The Imaginary Institution of Society*, trans. Kathleen Blamey, Polity Press, Cambridge 2005.
- H. Lang, *Język i nieświadomość. Podstawy teorii psychoanalitycznej Jacques'a Lacana*, przeł. Paweł Piszczałowski, Gdańsk 2005.
- W. Lippmann, *Le public fantôme*, présentation de Bruno Latour, trad. de Laurence Decréau, Paris, Démopolis, 2008.
- J. Rancière, *Nienawiść do demokracji*, przeł. M. Kropiewnicki, Warszawa 2008.
- E. Roudinesco, *Jacques Lacan. Jego życie i myśl*, przeł. R. Reszke, Warszawa 2005.
- Y. Stavrakakis, *Antinomies of Creativity: Lacan and Castoriadis on Social Construction and the Political*, w: *The Lacanian Left: Psychoanalysis, Theory, Politics*, Edinburgh University Press 2007.
- E. Voegelin, *Od oświecenia do rewolucji*, przeł. Ł. Pawłowski, Warszawa 2011.
-

Autorka jest doktorantką w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego