



DOI 10.24917/20841043.8.2.7

ARGUMENT
BIANNUAL PHILOSOPHICAL JOURNAL

Vol. 8 (2/2018) pp. 361–379
e-ISSN 2084–1043 p-ISSN 2083–6635

Uwarunkowania nowości w filozofii

Cornelius CASTORIADIS¹

KEYWORDS

autonomy; freedom; closure; break out of closure; newness; truth

ACKNOWLEDGEMENT / ŹRÓDŁO PRZEKŁADU

Castoriadis, C. (2008). Les conditions du nouveau en philosophie. *Cahiers critiques de philosophie*, 6, 43–62.

WYKŁAD WYGŁOSZONY 18 STYCZNIA 1989 ROKU²

¹ Cornelius Castoriadis (1922–1997), francuski filozof i psychoanalityk pochodzenia greckiego.

² Wykład został zapisany przez Oliviera Fressarda. Inny fragment wystąpienia Castoriadis w Szkole Zaawansowanych Badań w Naukach Społecznych (EHESS) w roku akademickim 1988–1989 — tekst wykładu wygłoszonego 3 maja 1989 roku — został opublikowany przez E. Escobara, M. Gondicasa i P. Vernaya w czasopiśmie *Cahiers critiques de philosophie* (2005), 1, 5–25.

Na początek przywołałem współczesny dyskurs na temat rzekomego końca filozofii. Kontynuowałem rozważania, pokazując, że o ile istniała podstawa do tego dyskursu, to ostatecznie potwierdziła ona nowe aspekty bardzo starego, można nawet powiedzieć odwiecznego problemu związanego ze sceptycyzmem i determinizmem. Starałem się pokazać, że w pewnym sensie wszystkie filozoficzne negacje właściwe dla sceptycyzmu i determinizmu nie były możliwe do przyjęcia, to znaczy, że tak naprawdę konsekwentny sceptycyzm czy też determinizm zawsze mógł spotkać się z zarzutami, których nie dało się obalić poprzez negację [sceptycyzmu]. I doszedłem do wniosku, że ostatecznie jedyną formalną odpowiedzią na sceptyczną/deterministyczną postawę jest jej odrzucenie i izolacja. Jednak, i to jest najważniejsze, sam fakt, że nie jestem sceptykiem, nie zwalnia mnie całkowicie z obowiązku uznania podstaw rozumowania sceptycznego, a zwłaszcza całego szeregu rozważań, poprzez które, od najdawniejszych starożytnych czasów, od co najmniej Protagorasa, a z pewnością i jeszcze wcześniej, obecny w historii filozofii nurt sceptyczny/deterministyczny kładł nacisk na niezaprzeczalny fakt, że każdy dyskurs uwarunkowany jest przez temat dyskursu, jego epokę, instytucję społeczną, w której dyskurs się odbywa, a być może jeszcze przez inne czynniki.

Można uznać, że ograniczenie się do tych niepoważnych praktyk, które polegają jedynie na stwierdzeniu względem sceptyków, że „sami sobie zaprzeczają”, co jest bezdyskusyjne, i pozostawienie z boku podstawy wysuniętej przez nich argumentacji oraz zakładanie na przykład, iż w ten sposób można dokonać ewentualnych ustaleń na temat psychiki osoby mówiącej lub jej zainteresowań, lub nawet pozycji społecznej czy też okresu historycznego, w którym się wypowiada, bez analizy treści tego dyskursu oznacza bankructwo odziedziczonej przez nas filozofii. Ograniczyliśmy się do podkreślenia tego oczywistego, ale daremnie w pewnym sensie, kiedy spoglądamy na historię filozofii, argumentu, zgodnie z którym na przykład prawda o twierdzeniu Pitagorasa jest niezależna od faktu czy ten, który ją wygłasza, ma białą lub czarną skórę, jest trzeźwy lub pijany, mówi spokojnie lub we wzburzeniu itd. Jest to oczywiste, jednak nic nam jeszcze nie mówi o związku, który mam zamiar objaśnić, między celem prawdy, a znaczeniem tego, czym jest, z tym, co ją otacza, i — powiedzmy na razie — z tym, co ją warunkuje, żeby nie użyć słowa determinuje.

Następnie, wracając nieuchronnie do czasów współczesnych, przedstawiłem najnowsze trendy obecne szczególnie w Niemczech, w filozofii Karla-Otta Apla i Jurgena Habermasa, którzy próbują oprzeć się na tym, co nazywa się „pragmatyką komunikacji”, to znaczy na sytuacji rozmówców i ich intencjach, zasadach rozumowania i innych, niezliczonych regułach. Stwierdziłem ostatnio, że próby te nie mogą się udać, przede wszystkim dlatego, że nie uznają związku między celem prawdy, a treścią dyskursu, z uwzględnieniem społeczno-historycznych i psychicznych uwarunkowań, a wreszcie, że stanowią one jedynie nową postać wysuwanego wiele razy argumentu, który mówi, że „jeśli

stwierdzasz, że prawda nie istnieje, więc to, co mówisz nie jest prawdą, zaprzeczasz sam sobie”.

Już wcześniej doszedłem do wniosku w związku z twierdzeniami Habermasa i Apla, że aby mówić o „pragmatyce komunikacji”, trzeba założyć wiele czynników, takich jak prawdziwa dyskusja — *dialogos* — która nie zna granic i podejmuje postulaty usunięte z dyskusji, co nie miało miejsca na przykład w przypadku teologów żydowskich, chrześcijańskich czy muzułmańskich, którzy mogli dyskutować w nieskończoność, wykorzystując naprawdę ogromne możliwości, jakie dają logika i dialektyka, a zarazem pozostając ograniczeni do pola, na którym pojawiły się objawienia, które przyjęli. W tych dyskusjach zawsze chodzi o to, aby pokazać, że prawdziwe znaczenie Koranu, Ewangelii, czy Starego Testamentu jest właśnie takie, a nie inne, co prowadzi do takich czy innych konsekwencji. To jest komunikacja, uczestnicy dążą do prawdy, ale to nie ta prawda mnie interesuje. Dążą do prawdy, która pasować będzie do systemu postulatów. We wspomnianym przypadku musi się ona „zgadzać” ze świętymi tekstami. Czasami trzeba, aby „zgadzała się” ona z *Kapitałem* i 56 tomami dzieł zebranych Lenina. Skutek jest ten sam — trzeba znaleźć cytaty, właściwy cytat i w odpowiedni sposób zinterpretować go przeciwnikowi [aby zamknąć mu usta].

Dlatego, daleko ponad sytuacją komunikacyjną, należy założyć otwarcie nieograniczonej przestrzeni zadawania pytań. Chodzi więc o to, aby porozumiewający się zerwali ze społeczno-historycznym zamknięciem, w którym znajdują się za każdym razem. To zerwanie nie może oczywiście wynikać z ich własnej, czysto indywidualnej woli; zakłada ono stworzenie społeczno-historycznej przestrzeni, w której wszystko może zostać zakwestionowane. Od tej pory tę społeczno-historyczną przestrzeń nazywać będziemy *agorą*. Wykorzystamy to dobrze znane słowo, jednak nadamy mu właściwą wagę. Potrzeba agory, gdyż nie wszędzie jest agora. Jest rynek, jest miejsce, gdzie spacerujemy wieczorem, ale nie ma agory, to znaczy, nie ma miejsca, gdzie obywatele, bez podpierania się jakimkolwiek autorytetem, czy to publikacją, czy wzorem osoby, mogliby wszystko zakwestionować. I to właśnie jest twór społeczno-historyczny — dokładnie z tych samych powodów, dla których pojedyncza osoba nie może sama stworzyć języka, tak samo nie może stworzyć sama agory; lub raczej może ją stworzyć w szpitalu psychiatrycznym! Mamy szczęście, że żyjemy w pewnego rodzaju agorze, nawet jeśli jest ona zafałszowana i coraz bardziej podzielona.

Takie jest więc nasze założenie, ale są też oczywiście inne. To kwestionowanie, ten ruch pozwalający na stawianie pytań zakłada zarówno autonomię, tworzenie oraz połączenie tych dwóch idei, to znaczy zakłada decyzję i wolę wszystkich uczestników, aby nie tylko nie pozwolić się zdeterminować przez coś innego niż to, co wstępnie nazwaliśmy „porządkiem racji”, jak mawiano niegdyś, a co lepiej nazwać uzasadnionymi argumentami i rozważaniami, ale

też, i to przede wszystkim, zakłada zgodę na przyjęcie, pojawienie się i zaakceptowanie nowego znaczenia. Sama wola, aby pozwolić się zdeterminować porządkowi racji, zakłada [jedynie] nauczanie, które jest czymś zupełnie innym. Odmowa przyjęcia nowego znaczenia przekształca dyskusję w indoktrynację, to znaczy w sytuację, która doskonale wpisuje się w heteronomię społeczną i która przez tę heteronomię jest nawet wymagana.

Mówiłem więc o autonomii i tworzeniu oraz nowości. Najpierw spróbuję wyjaśnić wstępnie, jak należy rozumieć tutaj pojęcie *autonomii* lub *wolności*, aby następnie przejść do koncepcji *nowości*.

Autonomia, czy też wolność, ma na ogół potrójne znaczenie i to trzecie będzie dla nas najważniejsze. Pierwsze z nich to tradycyjne znaczenie, które przykładowo nadałby lub które powinien był nadać temu pojęciu Kant, gdyby rozważał je na polu teoretycznych działań rozumu, czego nie robił. Chodzi [mianowicie] o zdolność do przewyciężenia empirycznych ustaleń. Nawet jeśli wam się to nie podoba, musicie przyznać na przykład, że twierdzenie Pitagorasa jest prawdziwe lub że coś się wydarzyło, lub że dana koncepcja wydaje się potwierdzona przez dostępne dowody, [co świadczy] o zdolności przewyciężenia psychicznej oraz społeczno-historycznej przyczynowości. Jak należy rozumieć przewyciężanie determinacji empirycznych i o jakie zdeterminowanie chodzi? Zdeterminowanie się przez „porządek racji” oznacza zgodę na zdeterminowanie się jedynie przez czynniki, które znajdują się na innym poziomie niż ustalenia empiryczne. W praktyce ten poziom Kant nazwałby „transcendentalnym”. A jeśli chcę uczynić z tego coś innego niż zwykły postulat lub „kontrafaktyczny” wymóg, jak mógłby powiedzieć Habermas, muszę powiedzieć — i powiem to — że ta zdolność rzeczywiście istnieje. Chcę przez to powiedzieć, że dla istoty ludzkiej znaczenie może być przyczyną. Co więcej, nie tylko może być przyczyną, ale jest nią zawsze i być może jest to jedyna przyczyna, jaka istnieje dla istoty ludzkiej. Oczywiście na tym etapie kwestia nie jest rozstrzygnięta, ponieważ trzeba wiedzieć, jakie znaczenie [jest wymagane]. Znaczenie Ewangelii jest przyczyną tego, co robi i myśli chrześcijanin. Nie jestem jeszcze na tym etapie, w którym należy poruszyć kwestię prawdy. Moc bycia zmotywowanym przez znaczenie jest oczywiście częścią ludzkiego bytu, a ponadto opiera się na podstawowych właściwościach ludzkiego bytu. To do tego dąży, bez względu na formę społeczeństwa, socjalizacja jednostki jako tworzenia społecznego. Dlaczego nie jest to wystarczające? Po prostu dlatego, że zawsze tam jesteśmy, w tym konkretnym wypadku, ściśle zdeterminowani — wykształciliśmy, wychowaliśmy, „wyedukowaliśmy” jednostkę we wszechświecie znaczeń i sensu i odtąd działa ona zgodnie z tymi znaczeniami i sensem. Idealne, noematyczne przyczyny zajęły miejsce przyczyn empirycznych i psychicznych, używając kantowskiej terminologii. Ale to nie znaczy, że jednostka jest wolna czy też że analizuje kwestię prawdy poprzez odniesienie do danego systemu postulatów, społecznie narzuconego tej jednostce podczas kształcenia i tworzenia na łonie społeczeństwa.

Drugim znaczeniem wolności i autonomii, o którym będziemy teraz mówić, odnosząc się do jednostki ludzkiej jako istoty szczególnej, uspołecznionej, jest nieokreśloność, to znaczy fakt, że świat psychiczny lub też, mówiąc ogólniej, świat subiektywny nie podlega makroskopowemu determinizmowi. Używam tutaj słowa „makroskopowy”, ponieważ pojawiły się pewne trochę niepoważne próby, nawet ze strony wielkich fizyków, oparcia ludzkiej wolności na kwantowej nieokreśloności. Zapomniano przy tym, że układ nerwowy jest układem, który obejmuje sto miliardów komórek, czyli być może sto bilionów atomów, i dlatego nie może być mowy o nieokreśloności kwantowej (to nie może prowadzić do interesujących wniosków). Mam tutaj na myśli tę właściwość świata psychicznego, która według mnie jest prawdziwa, a zgodnie z którą psychiczne łączenie wyobrażeń, afektów i pragnień nie daje się sprowadzić ani do liniowej, ani do wielowymiarowej przyczynowości. Ludzie wierzą, że unikają problemu determinizmu poprzez komplikowanie łańcuchów przyczynowości. W rzeczywistości wciąż tkwimy w determinizmie. Dlaczego świat psychiczny nie podlega globalnie i zasadniczo determinizmowi, co nie oznacza, że nie ma pewnych mniej lub bardziej regularnie występujących związków? To inna historia, wrócimy do tego problemu, kiedy dojdziemy do sedna psychicznych uwarunkowań autonomii i świadomości. Istnieje zatem nieokreśloność psychiki. Nadaje ona ramy autonomii, warunkuje ją, ale sama w sobie nie jest autonomią ani wolnością. Staje się to jasne, jeśli owa nieokreśloność występuje [rzeczywiście] zarówno w przypadku rozważań wielkiego matematyka, jak i w przypadku osoby psychotycznej, która może działać w sposób nieprzewidywany. Oczywiście zawsze możemy powiedzieć, że gdyby psychiatria czy psychoanaliza były wystarczająco rozwinięte, moglibyśmy przewidzieć wszystko, co osoby psychotyczne lub neurotyczne czy nawet zwykli ludzie zrobią w danej chwili. Zawsze możemy czekać, aż gruszki wyrosną na wierzbie! Twierdzą jednak, że ta nieokreśloność istnieje w świecie psychicznym, że czyny i myśli nie są z góry określone. Rozumując w taki sposób, dochodzimy do wniosku, że mogą być one absolutnie nieprzewidywalne, jednak nie wystarczy mówić o tej nieokreśloności, aby nadać znaczenie autonomii. Autonomia istnieje we wszystkich rodzajach aktów psychicznych.

Trzecim znaczeniem wolności i autonomii, które interesuje nas najbardziej, jest to, co mieści się w pojęciu „otwarcie” i oznacza kwestionowanie siebie wraz z gotowością i zdolnością do analizy. Używam tutaj pojęcia „siebie” w możliwie najszerszym znaczeniu, nie w sensie małej empirycznej indywidualności, którą jest każdy z nas. Kwestionowanie siebie oznacza kwestionowanie mojego świata, to znaczy przykładowo kwestionowanie równie dobrze powodów dla których istnieje to pomieszczenie, jak i powodów, dla których ja istnieję, lub jeszcze poszukiwanie odpowiedzi na pytanie, czy te powody istnieją i co to oznacza. Dlaczego akceptuję zasady tożsamości i sprzeczności lub ich nie akceptuję, skoro wszystko to jest częścią mnie? Autonomia oznacza więc otwarcie rozumiane

jako kwestionowanie siebie. Twierdę, że to kwestionowanie związane jest z gotowością i zdolnością do analizy, co ostatecznie sprowadza się do tego samego. Chcę przez to powiedzieć, że kwestionowanie siebie w najszerszym znaczeniu nie jest oczywiście działaniem odruchowym, nie może też być aktem spowodowanym przez wyznaczniki psychiczne. Nie wiadomo, jakie wyznaczniki mogłyby doprowadzić do tego, aby „układ” sam siebie kwestionował. I jeśli to kwestionowanie ma nie pozostać pustym stwierdzeniem, gdyż widzimy, że w historii tak się nie dzieje, to gotowość do kwestionowania musi iść w parze z gotowością do analizy, to znaczy gotowością do podjęcia decyzji w oparciu o możliwości, które mogą pojawić się lub zostać utworzone poprzez stawianie pytań. To właśnie ta autonomia, ta wolność jest dla nas tutaj najważniejsza. Ta wolność [odnosząca się do] pewnych możliwości psychiki, o których będziemy mówić, stanowi społeczno-historyczny twór, a nie właściwość ludzkiej natury. Idzie ona w parze z gotowością do rozpoznawania i, w stosownych przypadkach, do oceniania tworzonych znaczenia, a zatem także do wyraźnego ukazania się znaczenia.

A więc wszystkie trzy znaczenia wolności lub też autonomii są dla nas ważne, jednak tylko to ostatnie jest decydujące z powodu, który chcę wyjaśnić. Chodzi o autonomię jako przyczynowość poprzez znaczenie lub też motywację noematyczną, o wolność jako nieokreśloność i wreszcie o wolność jako prawdziwą autonomię, czyli zerwanie z zamknięciem, w którym za każdym razem przebywa ja — jako byt dla siebie lub też świadomość. W dalszej części powrócę do pojęć zamknięcia i otwarcia, aby nadać im precyzyjne znaczenie, gdyż coraz częściej są mylnie lub odwrotnie używane. Z wyprzedzeniem podkreślam, że akceptacja nowości i gotowość do pojawienia się nowości w sposób mniej lub bardziej wyraźny czy też świadomy są zatem warunkami, a zarazem skutkami wolności rozumianej jako autonomia.

Tak więc, aby zakończyć wszystkie rozważania o możliwości oparcia czegoś na dyskusji, powiem, że dyskusja ma dla mnie znaczenie — podobnie jak refleksja. Oba te pojęcia są na wiele sposobów ze sobą związane. Już Platon definiował myśl jako dialog duszy z samą sobą, rodzaj wewnętrznego rozdzielania, o ile wyraża się ona i działa poprzez zerwanie z zamknięciem i tym samym rozwija ruch prawdy lub prawdę jako ruch. Ta koncepcja, która jest głęboko skorelowana z koncepcją prawdy, o której mówię, jak również z refleksją, wiąże się z gotowością do zerwania z zamknięciem, które w pierwszej kolejności i za każdym razem jest zamknięciem bytu dla siebie. Ta gotowość do zerwania z zamknięciem zakłada zarazem wolność, jak również jest jej pierwszym przejawem. Znowu znajdujemy się w kręgu tworzenia. Nie mogę zerwać z zamknięciem, w którym znajduję się za każdym razem, jeśli nie chcę z nim zerwać, a zamknięcie to zostaje zerwane przez samą chęć zerwania. Myśl o chęci zerwania z zamknięciem, w którym się znajduje, nie mieści się w głowie wiernego, bez względu na wyznawaną religię, ani nawet w głowie laika. Dopiero od chwili, kiedy pragnie on zerwania z zamknięciem, następuje to zerwanie.

Wewnątrz tej koncepcji, którą określiliśmy mianem „sprawozdanie i rozum”, *logon didonai*, nabiera to całkiem nowego sensu, ponieważ samo rozumowanie staje się przedmiotem zadawania pytań. Porządek racji nie jest już uznawany za zamknięty i niezmienny. Otrzymuje status, który akceptuje zawieszenie i przyjęcie nowego! Historyczność porządku racji jest od tej pory wyraźnie uznana, a jednocześnie zakwestionowana w odniesieniu do samej racji i bytu. Chcę przez to powiedzieć, że jeśli trzeba wrócić do tradycyjnego wyrażenia „porządek racji” (Martial Guérout napisał świetną książkę zatytułowaną *Descartes selon l'ordre des raisons* [Kartezjusz zgodnie z porządkiem racji]; Guérout, 1968) to dlatego, że porządek racji w filozofii klasycznej oznacza porządek racji podany raz na zawsze, który jako taki nie podlega kwestionowaniu. Otóż zmierzam do tego, że ruch prawdy, o którym mówimy, przyjmuje zawieszenie porządku racji i przyjęcie nowego.

Prowadzi to od razu do uznania idei historyczności racji i porządku racji, ale oczywiście natychmiast rodzi się pytanie, do którego będziemy musieli się odnieść, mówiąc o społeczno-historycznym uwarunkowaniu refleksji. Czy oznacza to, że racja Platona nie jest racją Kartezjusza ani moją? I w jakiej mierze nią nie jest? W każdym razie nie jest nią całkowicie i po prostu, ponieważ gdyby nią była, wszyscy ci ludzie mówiliby to samo. Do tego zmierzał Heidegger: „wszyscy oni mówią to samo”, nie dlatego, że taka jest racja, ale ponieważ wszyscy, myśląc jako byt, pozwalają się poprzez samych siebie temu bytowi wyrazić. Jednak pojawia się kwestia pochodzenia i potencjału tej gotowości, która zmierza do tak pojętej prawdy oraz jej znaczenia dla bytu ludzkiego. Pochodzenie i potencjał gotowości zmierzania do prawdy przestaje być kwestią genealogii, co stanowi inne ważne pojęcie wprowadzone przez Nietzschego w *Z genealogii moralności*. Po analizie wszystkich możliwych genealogii sądzę, że tak właśnie jest. Jednak kwestia pochodzenia i potencjału gotowości zmierzania do prawdy przypomina o rozróżnieniu, dokonanym przez Ricœura, między genealogią, a teleologią. Chodzi o poszukiwanie pochodzenia, które nadałoby znaczenie temu, co się dzieje, byłoby poszukiwaniem *telosu*, celu, który ostatecznie zawrze znaczenie tego, co się dzieje. Pamiętajmy o tym rozróżnieniu, ponieważ stale odwołujemy się do tego pochodzenia, ono wciąż tam jest. To uwarunkowanie, które jest zawsze obecne, to nieprzerwanie aktualny poryw, który stwarza i ożywia ruch świadomości. Ilekroć się zatrzymuję i pytam, otwieram się, tak jak każdy w historii myśli, na możliwość nowej formy, konfrontuję się bezpośrednio z pochodzeniem, na własne ryzyko oczywiście. Można równie dobrze majaczyć lub być megalomanem, jednak ja w istocie mogę w bezpośredni sposób konfrontować się z pochodzeniem, to znaczy z tą gotowością dążenia do prawdy, jako stale odnawianym zerwaniem z zamknięciem, dzięki czemu myśl spotyka się z czymś innym niż ona sama.

Nowość. Oczywiście nie mówię o niej tylko dlatego, że cenię nowość dla samej nowości czy też jakkolwiek nowość, wręcz przeciwnie. Współczesne

czasy są pełne „nowości”, które po prostu nie są nowościami, ale nędznymi i przygnębiającymi powtórzeniami tego samego. W końcu „cokolwiek”, co pojawia się dzisiaj, nie jest oczywiście nowością, ponieważ „cokolwiek” jest niczym. Prosta operacja logiczna — tylko nic jest „czymkolwiek”, a „cokolwiek” nie jest nowością, ponieważ jest niczym, podczas gdy nowość jest zawsze czymś, to znaczy jest nową formą.

Prawdziwa nowość jest tym, co pozwala na otwarcie tego, co za każdym razem jest nieuchronnie zamknięte w swoim poprzednim stanie. Gotowość przyjęcia nowości oznacza w historii całkowite zerwanie. Ta gotowość przyjęcia nowego w radykalny sposób miała miejsce tylko dwa razy w historii — najpierw w starożytnej Grecji, a następnie w Europie Zachodniej. Do XII–XIII wieku określenie czegoś mianem nowego oznaczało, że jest to bezwartościowe. Kiedy autor miał nowe pomysły, fałszował przekaz lub odwoływał się do starożytnych autorów, aby to, co miał nowego do powiedzenia, mogło zostać naprawdę zaakceptowane. Punkt zwrotny ma miejsce około 1200 roku. To wtedy można mówić o prawdziwym średniowieczu i, oczywiście, o prawdziwym chrześcijaństwie — nie może być żadnej nowości poza jedynym nowym, czyli właśnie Nowym Testamentem, który kończy się księgą określoną, jako Objawienie – Apokalipsa, po grecku (*Apokalypsis*). Przepowiada ona wszystko, co wydarzy się aż do końca świata, aż do ponownego i ostatecznego pojawienia się Pana, co w rzeczywistości nie jest nowe, ponieważ jest już przepowiedziane przez Jana w tej księdze.

Dlatego stwierdzam, że ta akceptacja nowości oznacza radykalną zmianę w historii. Ponieważ akceptacja wyraża radykalną zmianę pozycji, umiejscowienia człowieka względem bytu i samego siebie, oznacza to, co po niemiecku zwie się *Einstellung*, a po włosku *impostazione*. Afirmacja nowości, zwyczajna gotowość przyjęcia nowego uwalnia się, wychodzi czy też wydobywa z ontologicznej pasji i zakłada oraz pociąga zarazem ze sobą inne zrozumienie siebie, bytu ludzkiego, inną postawę człowieka. Zakłada zrozumienie, nawet jeśli to zrozumienie stratyfikacji bytu i niewyczerpalności organizacji chaosu leży gdzieś głęboko i nawet jeśli na powierzchni mówi się coś innego. Chcę przez to powiedzieć, że od momentu, w którym człowiek jest w stanie zaakceptować wagę nowości, to tak jakby rozumiał, że byt jest zróżnicowany, to znaczy, że istnieje coś innego poza tym, co się objawia, o czym już myślano itd. Jednocześnie jest w stanie potencjalnie założyć, że byt, to znaczy chaos, charakteryzuje się niewyczerpaną liczbą form organizacji lub jest ich mieszaniną. I z powodów, które zaraz staną się jasne, ta akceptacja, ta gotowość tworzenia i przyjmowania nowości, przy czym znowu „tworzenie” i „przyjmowanie” są tutaj całkowicie równoważne, jest uwarunkowana poprzez społeczno-historyczny kontekst. Jeżeli Indianie Nambikwara czy ludy Tupi-Guarani nie tworzyły nowości, to nie dlatego, że nie były do tego zdolne, lecz z uwagi na fakt, że ich twory społeczne uniemożliwiały im przyjęcie nowości. Nie mówię o chwili, kiedy cywilizacja

zachodnia najechała te plemiona, łamiąc ich tradycyjne ramy. Mówię o społeczeństwach tradycyjnych jako takich. Tak więc ta gotowość tworzenia i przyjmowania nowości, akceptowania jej, a nie powtarzania, że „to diabeł mi podpowiedział” tę nową myśl, odnosi się do ostatecznej struktury relacji między ja, bytem dla siebie i samym bytem.

Na tym etapie muszę wyjaśnić pewne pojęcia, które poruszyliśmy i do których jeszcze wrócimy. Byt to chaos, ale byt to również kosmos. Jest on częściowo zorganizowaną wielokrotnością częściowo uporządkowanych elementów. Byt to byt w sobie, to *autotês*, to byt niezależny, oznaczający to, czym jest, jako byt dla siebie, a nie to, czym myśli, że jest. Mówiłem wam nawet, że mój sen ostatniej nocy jest bytem w sobie, w pewnym sensie. Jednak w miarę jak byt w sobie staje się zorganizowany, to znaczy staje się formą, jest potencjalnie również dla siebie, to znaczy godzi się, w sposób ogólnie nieokreślony, na pewne ja, które zostanie zdefiniowane przez sposób bycia dla siebie, który się pojawi. Możemy zresztą powiedzieć, że nasze własne pojawienie się jako istot ludzkich, co trudno nam kwestionować lub poddawać w wątpliwość, jako istot, które zbiorowo i indywidualnie manifestują organizującą moc, nadawanie światu znaczenia, wyraża, jako takie, byt jako kosmos i przekłada się na fakt, że byt istniejący oznacza tworzenie, to znaczy wyłonienie się z formy. Tak więc nasze własne, rzeczywiste pojawienie się przekłada się również na tę podstawową właściwość bytu jako heterogenicznej stratyfikacji. Mówimy tutaj o heterogenicznej stratyfikacji, ponieważ nasz sposób bycia jest bytem dla siebie, którego nie możemy przykładowo przypisać galaktyce. W stosunku do niej jesteśmy całkowicie heterogeniczni, istnieje więc heterogeniczna stratyfikacja bytu i to właśnie otwiera nas na ideę bytu jako chaosu, który jest zarazem kosmosem, to znaczy wielokrotnością zorganizowanych i dających się zorganizować form, a tym samym również bytem dla siebie, a nie w sobie, czyli *Fürsein*, bytem dla bytu, który jest dla siebie. Oczywiście taka możliwość ma miejsce tylko dzięki pojawieniu się ja jako gotowości do tworzenia świata, bytu w sobie.

„Kosmosem” nazywać będę częściowo zorganizowaną postać chaosu. „Światem” nazywać będę za każdym razem organizowaną przez ja, jako byt dla siebie, sferę. Chodzi o sferę zorganizowaną, która jest zbiorem [prezentacji] i relacji, które jednocześnie pozwalają bytowi dla siebie, o którym mowa, rzeczywiście istnieć, [sferę, w której] ten byt dla siebie znajduje się zawsze w centrum jako pierwotne ustalenie tu i teraz. Oznacza to, że kiedy mówię o „kosmosie” mam na myśli coś, co należy do bytu w sobie. A kiedy mówię o „świecie”, chodzi mi o świat właściwy dla bytu dla siebie, tak jak się mówi o „świecie Azteków”, „świecie Europejczyków” czy „świecie pszczół”. Świat jest za każdym razem organizowany przez ja i dla siebie, zgodnie z pewnymi uwarunkowaniami i w granicach, które są nieokreślone, ale pewne. Granice te kreśli bytowi dla siebie kosmos, zgodnie z możliwościami i sposobami, które może wykorzystać byt dla siebie. „Naturą” nazywać będę przecięcie się światów stworzonych przez ludzi,

część wspólną. Należałoby więc wykazać, chcąc być rygorystycznym, że przecięcie to nie jest puste; co nie wynika jedynie z subtelności języka. Z pewnością jest wspólna część świata dzisiejszych Francuzów i Kromaniończyków lub, powiedzmy, australijskich aborygenów, pod warunkiem, że niektórzy dożyliby do naszych czasów. Uważam, że można to wykazać. Nawiasem mówiąc, gdy rozważam tę naturę, nie chodzi mi o *Lebenswelt* Husserla, co w mniejszym lub większym stopniu wykorzystał Habermas. Chodzi o konstrukcję mieszaną, która łączy część społeczno-historycznego świata zachodu w XX wieku z tym, co nazywam „naturą”. Mamy więc byt jako chaos i kosmos, świat, który za każdym razem jest własnym światem, naturę, która oznacza przecięcie się światów stworzonych przez ludzi. Dołączmy do tej listy ostatnie już pojęcie, które odgrywa ważną rolę w naszej tradycji — „wsz e c h ś w i a t” jako całość bytu istniejącego, który jest przedmiotem naukowej i teoretycznej refleksji.

Tak więc byt dla siebie za każdym razem musi tworzyć świat, swój świat. Świat ten jest pierwotnie i zasadniczo za każdym razem zamknięty. To zamknięcie nie wynika jedynie z ograniczenia bytu dla siebie, ale z faktu, że świat, który jest tworzony za każdym razem, jest tworzony w odpowiedzi na świat bytu dla siebie, o którym mowa. Chcę przez to powiedzieć, że każdy byt dla siebie nie jest ogólnym bytem dla siebie, ale pewnym określonym bytem. Może zostać określony jako komórka, jako wieloryb, jako istota ludzka, jako istota ludzka danej epoki, jako dana jednostka itd. Oczywiście tworzony za każdym razem przez byt dla siebie świat współgra z tym bytem dla siebie i ze światem, który stworzył ten byt dla siebie. Zważywszy na fakt, że każde tworzenie jest zawsze tworzeniem czegoś określonego, a określenie oznacza ograniczenie, tworzenie jest *ipso facto* ograniczeniem, a tworzenie świata jest za każdym razem tworzeniem świata ograniczonego, własnego świata, *cosmos idios*, *Eigenwelt*, i ten własny świat jest zamknięty. Pojęcie własności zakłada w pewnej mierze zamknięcie.

Na temat zamknięcia potrzebnych jest być może kilka wyjaśnień. Używam tutaj terminu „zamknięcie” w bardzo ścisłym matematycznym znaczeniu, nawet jeśli chodzi o metaforę. W matematyce używa się stwierdzenia „domknięcie algebraiczne” i można łatwo zrozumieć, czym ono jest. Zaczniemy od zbioru liczb naturalnych N . W zbiorze tym można dodawać liczby w nieskończoność, jednak jeśli chcecie wykonać odwrotną operację — odejmowanie — dojdziecie do wniosku, że przykładowo rachunek typu $3 - 5$ nie jest możliwy, innymi słowy odpowiedzi na pytanie „ile jest $3 - 5$?” nie znajdziecie w zbiorze N . Nie znajdując odpowiedzi, rozszerzymy zbiór N do innego zbioru — zbioru liczb całkowitych Z . W zbiorze Z znajduje się odpowiedź na pytanie „ile jest $3 - 5$?”, wynik to (-2) . W zbiorze N i Z możecie wykonywać mnożenie, jednak jeśli chcecie wykonać operację odwrotną — dzielenie — dojdziecie do wniosku, że jeśli odpowiedzią na działanie $6/3$ lub $-6/-3$ jest 2 , to odpowiedzi na działanie $6/4$ nie znajdziecie z zbiorze Z . Stąd potrzeba kolejnego rozszerzenia systemu

poprzez wprowadzenie zbioru liczb wymiernych \mathbf{Q} , które można zapisać w postaci p/q , gdzie p i q są liczbami całkowitymi. Odpowiedź na pytanie o wynik działania $3/2$ znajduje się w tym zbiorze [...]. Dzięki mnożeniu, można podnieść daną wartość do potęgi: 2×2 można zapisać jako 2^2 , co równa się 4. Jeśli chcecie teraz wykonać operację odwrotną, to $\sqrt{4}$ równa się 2, jednak dojdziecie do wniosku, że odpowiedź na pytanie, ile wynosi $\sqrt{2}$ nie znajduje się w zbiorze \mathbf{N} ani w zbiorze \mathbf{Z} , ani w zbiorze \mathbf{Q} i wykażecie, jak wspaniale zrobił to Euklides, że wynik działania $\sqrt{2}$ nie należy do tych zbiorów. Dokonacie więc rozszerzenia zbioru \mathbf{Q} , który nazwiecie \mathbf{R} , a który zawierał będzie odpowiedź na wszystkie pytania, które wpisują się w działanie $(x^n + a) = 0$. Pytania te mają sens jedynie po spełnieniu pewnych warunków: a musi być liczbą ujemną, a x^n dodatnią. Jednak, jeśli chcecie otrzymać odpowiedź na pytanie „co się stanie, jeśli x nie jest liczbą dodatnią ani nie jest podniesiona do parzystej potęgi n , co sprawi, że wynik będzie ujemny?”, rozszerzacie ten zbiór, wprowadzając zbiór jeszcze szerszy — liczb zespolonych \mathbf{C} , w którym liczby ujemne są pierwiastkiem wielokrotności π itd. Z tego zbioru wywodzi swoje twierdzenie niemiecki matematyk Ernst Steinitz, stwierdzając, iż określenie algebraiczne „domknięty i jedyny izomorficznie”, oznacza, że każde równanie, które możecie zmieścić w zbiorze \mathbf{C} , ma swoje rozwiązanie w zbiorze \mathbf{C} , swoje pierwiastki w zbiorze \mathbf{C} . A więc społeczeństwo jest zamknięte, zgodnie z zastosowaniem tego twierdzenia, kiedy na każde pytanie, jakie można zadać w języku właściwym dla tego społeczeństwa, odpowiedź znajduje się w języku tego społeczeństwa, kiedy równanie ma tam zawsze swoje rozwiązanie. Oczywiście odpowiedzi te mogą nie być skierowane do nas, ale do ludzi z innego społeczeństwa.

Precyzyjnie rzecz ujmując, w społeczeństwie, które zerwało z zamknięciem, rodzą się pytania, tak jak w przypadku autonomicznej myśli, które nie mają odpowiedzi w już ustalonym systemie i w związku z tym wymagają transformacji i wzbogacenia systemu. Metafora przestaje być właściwa w porównaniu z kolejnymi rozszerzeniami systemów liczbowych, ponieważ chodzi właśnie o sukcesywne rozszerzenia, związki między systemami, które są z grubsza ustalone i ścisłe. Jednak nawet w matematyce od pewnego momentu pojawiają się wyniki wykraczające poza przyjęte założenia. Ta seria konstrukcji zbiorów liczb powinna prowadzić do rzeczywistej linii prostej, czyli do wszystkich liczb, które odpowiadają punktom na osi, która przechodzi od zera do nieskończoności. Otóż, jeśli pozostaniemy przy tej konstrukcji, nie będziemy mieli wszystkich punktów na linii prostej, ponieważ na przykład nie mamy π , gdy jest ono liczbą transcendentną, która nie jest pierwiastkiem równania algebraicznego. Pojawia się więc coś innego niż to, co było budowane. Pozwala nam to pokazać, że matematyka jest wspaniała, że dotyka rzeczy, które wykraczają poza kombinatorykę, skłaniając się w stronę surrealizmu, hiperracjonalizmu.

Możliwość zastosowania naszej metafory kończy się jednak tam, gdzie kolejne otwarcia [w dziedzinie społeczno-historycznej] nie powstają w sposób

naturalny, zorganizowane i uregulowane jedne względem drugich. W zamknięciu powstaje więc właściwy dla tej przestrzeni świat. Możemy go nazwać „środowiskiem”, fragmentem bytu, który zwykle ma znaczenie w przypadku bytu dla siebie, patrząc z pozycji metaobserwatora. Obserwuję ul i mogę z grubsza powiedzieć, jakie jest środowisko tego ula, czyli to wszystko, co w tym świecie ma dla mnie jako metaobserwatora związek z życiem i funkcjonowaniem ula, każdej pszczoły, wszystkich pszczół wziętych razem. Jest na przykład oczywiste, że jeśli ktoś umieściłby niedaleko ula *Straż nocną* Rembrandta, fakt ten nie byłby istotny dla funkcjonowania pszczół, chyba że obraz stanowiłby powierzchnię, o którą uderzyłyby! Tak więc ten własny świat jest z definicji „zainteresowany”, to znaczy stworzony w taki sposób, że pozwala na rzeczywiste, ciągłe istnienie bytu dla siebie, który stworzył ten własny świat i w tym tkwi jądro prawdy, co Friedrich Nietzsche z patosem i górnolotnością nazwał „wolą mocy” i prawdą jako formą żądzy władzy.

Kiedy przy tym wszystkim mówię o zamknięciu, że nigdy nie jest ono rzeczywiste, mam tu na myśli kwestie materialne lub energetyczne itd. W związku z tym, mówiąc o zamknięciu, nie mówię o jednym znaczeniu; chodzi o zamknięcie znaczeń, czyli zamknięcie sposobów reprezentacji, relacji, znaczenia i odniesienia, to znaczy zainteresowania. Prawdziwy wyłom w tym zamknięciu następuje tylko wtedy, gdy dochodzi do n a r u s z e n i a innego znaczenia. Innymi słowy to, co nie miało znaczenia, staje się znaczeniem lub to, co było znaczeniem dla X, staje się znaczeniem dla Y. To już pokazuje wysoce problematyczny charakter tej kwestii. W jaki sposób coś, co ma znaczenie dla was, może stać się znaczące dla mnie? To jeden z najważniejszych tematów filozoficznych i jeden z największych tematów literackich; cała twórczość Luigiego Pirandella opiera się na tym, podobnie zresztą twórczość Marcela Prousta i Franza Kafki — ludzie z „Zamku” mają swoje znaczenie, a geometra K swoje. Nakładają się one tylko w kwestiach materialnych, miejscach itd., ale rozmiągają się w kwestii rozumienia sensu. Któż może zaświadczyć, że przykładowo odbiera tragedię *Antygona* tak samo, jak odbierali ją Ateńczycy uczestniczący w przedstawieniu? Z pewnością nie chodzi o ten sam sens. W jakim stopniu możemy stwierdzić, iż między znaczeniem *Antygony* dla Ateńczyków w 440 roku i znaczeniem *Antygony* dla mnie i dla was, kiedy oglądamy ją lub czytamy dzisiaj, istnieje coś wspólnego? Kwestia ta nie jest prosta, jednak należy podkreślić, że jeśli znaczenie dla X zmienia się, nabierając znaczenia właściwego dla Y, a nie mówimy tu o ingerencji, ponieważ jak wiemy, istnieje ingerencja w znaczeniu innego sensu [dla własnych celów], a tutaj chodzi o przyjęcie tego znaczenia, które ma sens dla kogoś innego. Nie jest to proste, gdyż to przyjęcie musi się odbyć eksplcytnie, przy uznaniu znaczenia dla drugiej osoby, przy zmianie własnego świata bytu dla siebie. Tak naprawdę jest to uznaniem innego i innych. I oczywiście negacja tej możliwości leży u podstaw tego, co należy nazwać solipsyzmem husserlowskim, a w jeszcze bardziej śmiesznej formie solipsyzmem Jeana-Paula

Sartre'a. Koncepcje te w zasadzie sprowadzają się do negacji możliwości uznania społeczeństwa i historii, pozostawiając jedynie system wzajemnej ingerencji — ingerencji w znaczenie oczywiste.

Poprzez społeczne wytworzenie jednostki społeczeństwo łamie zamknięcie psychicznej monady — otwiera ją na pewien świat, który jest światem społeczeństwa, przekształca ją i pozwala na swoistą otwartość społeczną między osobami należącymi do tego samego społeczeństwa na to, co nazywamy komunikacją. Skutki tego procesu są bardzo głębokie. To otwarcie lub też pseudootwarcie następuje poprzez zastąpienie tego, co było monadycznym odniesieniem do psychiki, bardzo szerokim odniesieniem do na przykład języka. Jednocześnie jest ono jednak równie zdecydowanie zamknięte, gdyż chodzi zawsze o nasze społeczeństwo.

Rola nowości i tworzenie nowości jako takiej oraz jej akceptacja odnoszą się do wszystkich tych aspektów. Innymi słowy, tworzenie i akceptacja nowości oznaczają zarazem implicytne uznanie bytu jako różnorodności, jako tworzenia, jako źródła inności. Oznacza to gotowość do zerwania z zamknięciem lub przynajmniej możliwość zaakceptowania, autentycznego przyjęcia znaczenia, które pochodzi od innego lub innych. To właśnie dlatego mówię o nowości i widzicie, o jaką nowość mi chodzi, nie mam na myśli najnowszych produktów na rynku!

Przejdę teraz do pierwszego aspektu, który nazwałem *uwarunkowaniem*, a nie determinacją i, wyprzedzając, zacznę od pewnych aspektów społeczno-historycznego uwarunkowania oraz od cytatu: „Jednostka jest dzieckiem swojego narodu, swojego świata. Może się nadymać, jak chce, lecz poza ten świat nie wyjdzie” (Hegel, 1994: 78). To oczywiste, a jednak czy możemy się w tym miejscu zatrzymać?

Na pierwszy rzut oka jest to oczywiste, nie warto potwierdzać trafności tego stwierdzenia w przypadku przytłaczającej większości społeczeństw, w przypadku jednostek, które w nich żyją, a nawet w przypadku jednostek wokół nas i w przypadku jednostek, którymi sami jesteśmy. Jesteśmy dziećmi naszego narodu i naszego świata i zadajemy sobie pytanie, czy potrafimy wznieść się nad nasze czasy. Dla Georga W. F. Hegla stwierdzenie to jest absolutnie uniwersalne i kategoryczne — nikt nie może wyjść poza swoje czasy, każdy jest tylko „dzieckiem swojego narodu i swojego świata”. To jest stwierdzenie ważne i oczywiście błędne. Hegel nie tylko akceptuje, ale głosi i gloryfikuje fakt, że w historii pojawiają się wolne jednostki, ale oczywiście [według niego] dzieje się tak dlatego, iż ich naród, świat i czasy pozwalają im na bycie wolnymi.

Z pewnego punktu widzenia jest to dziwnie zbieżne z naszymi wnioskami, co więcej, pod tym sformułowaniem mogą się nawet w pełni podpisać. Jednak od razu pojawia się pytanie — na czym może polegać ta wolność, jeśli jej treść i skutki są nieodłącznie określone przez naród i czasy, to znaczy przez ustanowione społeczeństwo, które zrodziło wolną jednostkę? Oczywiście spinoziści

mają zawsze gotową odpowiedź, która w istocie sprowadza się do odpowiedzi Hegla. Wolność działającej lub myślącej jednostki będzie w najlepszym przypadku świadomością determinacji, której ta podlega. Nie jest to na ogół prawdziwe w przypadku jednostek działających, ponieważ prawie zawsze kierują się one ślepyimi pasjami, ideami itp., jednak z tyłu działa przebiegły Rozum, czego nie są świadome. Jednostki myślące, przykładowo Hegel, będą zdawać sobie sprawę z determinacji, którym podlegają. Nie mam na myśli determinacji empirycznych z uwagi na fakt, że muszą jeść, oddychać itd. Chodzi o fazy powszechnej historii, o świadomość przynależności do epoki, do narodu, o przynależność do niemieckiego języka, który jest drugim językiem filozofii, o przynależność do germańskiego ludu, który od samej chrystianizacji stał się [prawdziwie] chrześcijański — co pozwala na chronologicznie wcześniejsze usytuowanie islamu względem chrześcijaństwa i wyjaśnienie, że w związku z tym chrześcijaństwo stanowi wyższy etap, choć chronologicznie późniejszy — to zwykła heglowska manipulacja. W każdym razie wolność jednostki ostatecznie polega na tej świadomości determinacji, na uznaniu, w najgłębszym sensie tego słowa, racjonalności rzeczywistości. Świadome i umyślne pojednanie z własnymi czasami jest zatem dla danej jednostki koniecznością i ta konieczność, przynajmniej z punktu widzenia Hegla lub filozofii heglowskiej, staje się zrozumiała. Jednak to nie jest to, co rozumiemy przez słowo „wolność”. To pojednanie heglowskie jest tylko uświęceniem rzeczywistości, bez względu na to, jaka ona jest. Pełne zrozumienie rzeczywistości lub jej przyswojenie — *Begreifbarkeit* — co pochodzi od *Begrifflichkeit* — jest chimera, a jeśli uznamy, że jest to chimera, burzymy system heglowski, który działa jako system tylko dzięki temu twierdzeniu, temu postulatowi zrozumienia rzeczywistości (z wyjątkiem tych dziwnych stwierdzeń kryjących się w zdaniu z przedmowy *Zasad filozofii prawa*, o tym na czym polega przypadek, iluzja itp., i co nie jest prawdziwe).

To chimera więc. Nie wolno zapominać o innej kwestii, a mianowicie że stanowisko to, które pozostawia możliwość wolności jedynie filozofowi, a przynajmniej wolności dla siebie, przemyślanej, wyklucza oczywiście człowieka działającego lub inny wymiar człowieka i wyklucza także wszelki osąd, ponieważ oczywiście zrozumienie rzeczywistości, zakładając nawet, że istnieje, nie oznacza wcale aprobaty rzeczywistości. Otóż ten, kto nie pochwała istniejącej rzeczywistości, zgodnie z tym stanowiskiem nie ma żadnego statusu. Nie chodzi o tego, który nie pochwała koloru krawata prezydenta, ale o tego, kto nie pochwała ustanowionego jako całości porządku. Lub raczej istnieje status, Hegel mówi o tym wielokrotnie w *Historii filozofii prawa*, osoby snującej rozważania, subiektywnie arbitralnej jednostki, która chce postawić się ponad historią, światem itd. Jednostka działająca musi się dostosować. Filozof rozumie racjonalną konieczność tego, co jest, godzi się z tym, co jest, to właśnie jest *Versöhnung*. Sto dwadzieścia lat później mowa będzie o „pozwoleniu na bycie” przy okazji *Gelassenheit*. Można pomyśleć, i myślę, że dla filozofa jako

obywatela, podobnie jak dla człowieka działającego i po prostu człowieka, to pojednanie stanowi najbardziej haniebną gloryfikację niewolnictwa.

Najpierw trzeba postawić pytanie. Cytowane zdanie Hegla, które jest prawdziwe w pewnym sensie, rodzi jednocześnie pytanie, a mianowicie: czy można się na tym zatrzymać? Odpowiedź wydaje się nam jasna — mówiąc to, Hegel jest bardzo spójny z całym swoim systemem myślowym, ale nie dostrzega głębokiego zerwania historycznego, co oznacza w związku z tym powstanie autonomicznego projektu. Nie widzi, że w taki sposób pojmowana jednostka, która prawie całkowicie i jednoznacznie odpowiada społeczeństwu heteronomicznym, staje się wysoce problematyczna w przypadku społeczeństw, w których powstał autonomiczny projekt, który częściowo został wcielony w instytucjach. W tych warunkach, powiedzmy we współczesnej Europie, jednostka nie przestaje być dzieckiem swoich czasów. Pozostaje ontologicznie, na [pewnym] poziomie, tworem społecznym zbudowanym ze zbuntowanego, psychicznego materiału, pozostaje również różnorako uwarunkowana przez swoje czasy, przez horyzonty nakreślone jej przez te czasy, co do wspólnej przeszłości, przewidywań przyszłości, sposobów tego przewidywania, co do wiedzy na temat innych społeczeństw, co do świata. Jednak w społeczeństwie, w którym powstał autonomiczny projekt, wszędzie pojawiają się istotne zmiany. Właściwości jednostki wytworzonej przez społeczeństwo, które choćby częściowo zerwało z heteronomią, są inne. Ta jednostka jest teraz w stanie zakwestionować swoje czasy i społeczeństwo, a ten prosty fakt stanowi ontologiczny przełom w historii bytu. Mamy do czynienia z pewną formą *eidos*, która kwestionuje prawo własnego istnienia. Jednostka, o której mowa, jest z pewnością dzieckiem swoich czasów, jednak dokładnie rzecz ujmując, jest dzieckiem czasów, które powołują na świat dzieci zdolne do zbuntowania się przeciwko nim. Hegel nie widzi tej różnicy, wymazuje ją. Jednostka, o której mowa, jest dzieckiem swoich czasów, w których kontestacja i refleksja stają się możliwe.

Chciałbym od razu zilustrować to bardzo typowym przykładem, jakim dla Hegla jest postać Sokratesa w *Wykładach z historii filozofii* (Hegel, 1994: 537–627). Niemiecki filozof konfrontuje się z tą postacią, która zresztą staje się jego obsesją — mówi o Sokratesie w pismach ze swojej młodości, w swoich *Vorlesungen* oraz przy wielu innych okazjach, do których postać ta nie pasuje. Nie wiemy, jak to potraktować, biorąc pod uwagę ogólny pogląd Hegla na świat grecki jako „piękną całość” i fakt, że jedynie w tym świecie Duch jest obiektywny, jednak nie doszedł jeszcze do rozdzielenia samoświadomości. Tak więc przykro mi wobec obecnych tutaj heglistów, ale Hegel postępuje tak jak zwykle postępuje się w historii, a mianowicie poprzez ciężkie filozoficzne i polityczne manipulacje, które są działaniami niezbyt honorowymi. Hegel musi przyznać, iż Sokrates reprezentuje jednostkę. Otóż ta refleksyjna jednostka kwestionuje to, co Hegel nazywa *unbefangene Sitte*, to znaczy dane zwyczaje miasta, zwyczajową moralność. Gdzie jest tutaj manipulacja? Po pierwsze chodzi o fakt, że to

kwestionowanie *Sitte*, zwyczajów, zaczęło się przynajmniej trzy wieki wcześniej. W tym celu nie trzeba było czekać na Sokratesa. Już Archilochus, poeta liryczny w VII wieku, poddaje w wątpliwość moralność miasta, a to kwestionowanie osiąga szczyt w V wieku wraz z sofistami, czyli tymi, których Platon określił jako sofistów. Aby pozostać wiernym wybranej dialektyce, Hegel musi jak zwykle ignorować rzeczywistość i przeskakiwać przez stulecia. Co więcej pojawia się jeszcze jedna trudność, a mianowicie Sokrates — heglowski pseudo-Sokrates — zgodnie z heglowskim schematem uniwersalnej historii nie powinien pojawić się w swoich czasach! Powinien być dzieckiem nowożytności, gdyż owa subiektywność, owa refleksyjna jednostka, jest dla Hegla typowym przejawem nowożytności z Kartezjuszem i gloryfikacją *ego cogito* i wieloma jeszcze, z Immanuelem Kantem i Johannem Fichtem — to jest wyznacznik nowożytności. Sokrates powinien być się urodzić między 1600 a 1800 rokiem! Niestety urodził się w 470 roku p.n.e. — czyli przedwcześnie o jakieś dwadzieścia stuleci, co więcej bez umieszczenia w inkubatorze potrafił dożyć siedemdziesięciu lat! Jak więc temu „wczesniakowi” udało się „przeskoczyć” swoje czasy? Do tego zrobił to tak zręcznie, co nie udaje się Hegłowi. Ten za to posiłkuje się Sokratesem to tu, to tam. Za każdym razem udziela innych odpowiedzi na pytanie stawiane przez Greka. Nie może „przetrawić” Sokratesa. Nie chodzi zresztą tylko o Sokratesa, ale on jest jego szczególną obsesją, ponieważ stanowi najbardziej rażący przypadek.

Tak jak już mówiłem, podstawowa opozycja, która według Hegla polega na różnicy między *Moralität*, czyli moralnością subiektywną autonomicznej jednostki, w rozumieniu kantowskim, która tworzy sobie prawo, a *Sittlichkeit*, czyli zwyczajami wspólnoty, opozycja więc między etyką, a moralnością, która ma charakteryzować nowożytność, stanowi zatem sedno całego systemu. Jednak opozycja ta pojawia się już w starożytności, co nie powinno mieć miejsca, ponieważ starożytność jest ucieleśnieniem „pięknej całości”. Sokrates jawi się na tym tle jako ten, który zapoczątkuje przedwczesny rozpad. Co w tym momencie robi Hegel? Oczywiście analizuje proces Sokratesa. Jako sprzymierzeniec większej części sędziów [Sokratesa] uznaje, iż słusznie go skazano: *er musste es werden*; musiał zostać skazany z uwagi na absolutną konieczność, nie w sensie moralnym, mielibyśmy wtedy do czynienia z *er sollte* (Hegel, 1994: 603–627)³.

³ Hegel kolejno rozpatruje dwa zarzuty stawiane Sokratesowi i skazanie go na śmierć, „usprawiedliwiając” je i „legitymizując”, zgodnie z perspektywą przedstawioną przez Castoriadis. Należy przywołać jeszcze to zdanie mówiące o Sokratesie: „I w rezultacie wszedł w przeciwieństwo wobec tego, co było słuszne i prawdziwe dla ludu ateńskiego; tak więc został słusznie oskarżony” (Hegel, 1994: 605). W *Wykładach z filozofii dziejów* znajdujemy podobny pogląd: „Kiedy jednak za wypowiedzenie zasady, która musi teraz zatriumfować, [Sokrates] skazany zostaje na śmierć, to wyrok ten jest zarówno aktem wysokiej sprawiedliwości, albowiem lud ateński skazuje w nim swego absolutnego wroga...” (Hegel, 1958: 79).

Skąd taki pogląd? Jeśli musiał być skazany, to zgodnie z filozofią Hegła oznacza to, że Sokrates nie ma miejsca w racjonalnej rzeczywistości swoich czasów i że ta racjonalna rzeczywistość — Rozum — broni się i eliminuje go ze sfery racjonalności. Irracjonalność, ta irracjonalność, którą reprezentuje Sokrates, który znajduje się w tamtym miejscu z wyprzedzeniem, zmuszona zostaje do wypicia cykuty. Sąd heliaj, w którym zasiadało 1001 lub 501 Ateńczyków, wydał wyrok. Pojawia się tutaj sławetne zdanie Hegła o *Weltgericht*, czyli Sądzie Ostatecznym⁴. Sędziowie skazali Sokratesa, a 2300 lat później pojawia się Hegel i w imię Rozumu wydaje taki sam wyrok. Rozumie i zatwierdza, co nie znaczy, że sam, własnymi rękami zabiłby Sokratesa lub że nie powiedziałby w pewnym momencie, że jego los jest tragiczny itd. Jednak sędziowie mieli rację. Dlaczego mieli rację z filozoficznego punktu widzenia? Ponieważ Sokrates wysunął filozoficzną zasadę, która nie była właściwa jego czasom — opozycję między subiektywnością, a moralnością zbiorową. Pojawia się pierwsze pytanie: w jaki sposób jednostka może wysunąć zasadę, która nie jest właściwa jej czasom, skoro każda jednostka jest dzieckiem swoich czasów? Co robi więc Sokrates w V wieku p.n.e.? Po drugie rozważmy dalszy bieg wypadków, co jest jeszcze istotniejsze. Można stwierdzić, że bez Sokratesa nie byłoby ani Platona, ani Arystotelesa. Platon bez wątpienia byłby ważnym pisarzem, ale nie jest pewne, czy byłby filozofem. Prawdopodobnie nie stworzyłby tej samej filozofii. W przypadku Arystotelesa jest to jeszcze mniej prawdopodobne, gdyż jego filozofia jest nieustanną polemiką z filozofią Platona, za którą podąża, stanowiąc jej kontynuację, a jednocześnie sprzeciwiając się jej. Jednak gdyby wyeliminować Platona i Arystotelesa z filozofii, wiązałoby się to ze stworzeniem innej historii tej dziedziny. Zatem ta filozofia, która jest samozrozumieniem i własnym tworzeniem Ducha, sama całkowicie zależy, nawet w tak odległym przypadku, jakim jest sam Hegel, od tego dziwnego anachronizmu, od tej anomalii, jaka wydarzyła się dwadzieścia trzy wieki temu, czyli od Sokratesa. Jest się więc czemu dziwić.

Przejdźmy teraz do innego aspektu tej samej kwestii, z właściwie filozoficznego punktu widzenia. W *Wykładach z filozofii dziejów* Hegel mówi również o zaskakującym podobieństwie rezultatów filozofii greckiej i nowożytnej, podczas gdy to podobieństwo, w rozumieniu heglowskim, istnieje tylko w jego głowie, ale to już inna historia. Jednak to podobieństwo nie powinno być, a staje się przedmiotem trudnych rozważań, które Hegel stara się rozjaśnić poprzez odwołanie się do różnicy. Nie ma mowy o podobieństwie, ponieważ

⁴ Zapożyczone od Schillera stwierdzenie *Weltgeschichte ist Weltgericht*, Hegel przedstawia w § 340 *Zasad filozofii prawa*. Zob. przypis 2 autorstwa J. F. Kervegana we francuskim tłumaczeniu dzieła (Hegel, 2013: 430). Według Castoriadis „mimo teologicznego odniesienia” zdanie to zawiera „najbardziej radykalnie ateistyczny” pogląd Hegła: „nie ma transcendencji, nie można odwołać się od tego, co się tutaj dzieje, zdecydowanie jesteśmy tym, kim się stajemy” (Castoriadis, 1975: 15).

istnieje różnica w globalnym widzeniu świata greckiego i nowożytnego. Oczywiście jest ogromna różnica, bezsporna, jednak zupełnie inna od tego, co myśli Hegel, ale właśnie ta różnica miała zapobiec owemu podobieństwu wyników, ponieważ filozofia jest przecież tylko najgłębszym wyrazem ducha swoich czasów.

W końcu jeśli opozycja między *Moralität* i *Sittlichkeit*, między etyką i moralnością, jest i pozostaje cechą charakterystyczną czasów nowożytnych, jak mówi Hegel, i jeśli ta opozycja jest, jak twierdzi, odwołując się do Sokratesa i usprawiedliwiając jego skazanie, tym, co doprowadza do rozpadu Państwa — Państwa, które jest najwyższą postacią etycznego życia i życia Ducha w rzeczywistości — co więc należy powiedzieć o samej nowożytności? Czy należy żałować, że nie znaleźli się pruscy sędziowie, którzy skazaliby na śmierć Kanta czy młodego Fichtego? Czy należy ograniczyć się do głoszenia koniecznej absorpcji jednostki przez Państwo, absorpcji dialektycznej i artykułowanej, ale mimo wszystko absorpcji, tak jak w *Historii filozofii prawa*, i stwierdzić, że jeśli ten rozłam między etyką, a moralnością rzeczywiście miał miejsce, wszystko to ostatecznie rozwiązuje się w pojednaniu z istniejącym stanem rzeczy, z tym, co w najwyższym stopniu reprezentuje rzeczywistość? Jednak ten, który chce pogodzić się z rzeczywistością za wszelką cenę, tak głęboko, jak uważa, i tak głęboko, jak jest w stanie, tak jest w przypadku Hegla, godzi się oczywiście tylko z rzeczywistością danej chwili, ponieważ nie zna innej. Stanowiąc wzorzec w danym czasie, kilka lat później zostaje odrzucony, można powiedzieć, że niestety słusznie, przez tę samą rzeczywistość. I tym sposobem *Weltgericht*, czyli Sąd Ostateczny powszechnej historii, dziesięć czy dwadzieścia lat po śmierci Hegla sprawi, że będzie on traktowany niczym „zdechły pies”. Karol Marks i cała reszta zapytają, co to jest ta historia, ta sławetna metafizyka itd. W każdym razie nigdy nie będzie ona traktowana tak, jakby sobie tego życzył Hegel i jak sugeruje to jego system. I to także ta rzeczywistość sprawi, że Martin Heidegger ze swoim „pozwoleniem na bycie” postawiony zostanie przed sądem denazyfikacyjnym i ostatecznie pozbawiony *venia docendi*, prawa do nauczania.

Uznając rozpad fałszywej i niemożliwej jedności systemu heglowskiego, musimy przyznać zarazem, że każda epoka przestaje być czasem Prawdy. Musimy uznać, że pozostaje ona czasem swojej własnej prawdy. Idea mówiąca, iż filozofia wyraża swój czas, broni się w pełni, jednak jeśli nie jest niczym innym, w konsekwencji staje się zwykłym relatywizmem. Nietzsche jest produktem takiego myślenia, całkowicie rozkładając system heglowski, w tym Heidegger ma rację. Podobnie rzecz ma się w przypadku Sorena Kierkegaarda, jednak w tym wypadku można się na czymś zatrzymać, na ofercie Abrahama i jej absurdalności, nie mówiąc już o „dekonstruktorach” dzisiejszych czasów.

Dokładniej rzecz ujmując, naszym zadaniem jest zrozumieć, w jaki sposób każda epoka ma w pewnym sensie swoją własną prawdę, w jaki sposób filozofia

wyraża w pewnym sensie swoją epokę, a jednocześnie może istnieć trwałość i nawet wieczność twórczości filozoficznej, jak i innych tworów ludzkich.

BIBLIOGRAFIA

- Castoriadis, C. (1975). *L' institution imaginaire de la société*. Paris: Seuil.
- Guérout, M. (1968). *Descartes selon l'ordre des raisons*. Paris: Aubier Montaigne.
- Hegel, G. W. F. (1958). *Wykłady z filozofii dziejów* (t. 2). (Przeł. J. Grabowski & A. Landman). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Hegel, G. W. F. (1994). *Wykłady z historii filozofii* (t. 1). (Przeł. Ś. F. Nowicki). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Hegel, G. W. F. (2013). *Principes de la philosophie du droit*. (Przeł. J.-F. Kervégan & E. Gans). Paris: PUF.

*Z języka francuskiego przełożyła
Halina CHMIEL-BOŻEK**

* Dr, romanistka, adiunkt w Instytucie Neofilologii Uniwersytetu Pedagogicznego im. KEN w Krakowie. E-mail: halina.chmiel-bozek@up.krakow.pl.

