

Tomas Sodeika

Fizyka i metafizyka rzeczywistości społecznej

Bezpośrednim impulsem do niniejszych rozważań była aktualna sytuacja na Litwie — sytuacja, która, jak się zdaje, niewiele różni się od tego, co dzieje się w innych krajach postsocjalistycznych. Dlatego rozważania te nie będą próbą ujawnienia jakichś rewelacyjnych i wielce pouczających szczegółów. Ponieważ bezpośredniość przeżywania sytuacji utrudnia znacznie dystans teoretyczny, poniższe rozważania nie będą „teoretyczne” w potocznym sensie tego słowa. Nie będą jednak również „praktyczne”, albowiem chodzi tu o to, co jest w gruncie rzeczy niewytwarzalne, a co Niemcy nazywają niekiedy *das Un-Machbare*. Wydaje się jednak, że w naszej obecnej sytuacji warto się zastanowić nie tylko nad tym, co rewelacyjne i pouczające, „teoretyzowalne” czy „wytwarzalne”, krótko mówiąc, nie tylko nad tym, co „fizyczne”, lecz także nad tym, co „metafizyczne”.

Gdy spoglądamy na dzisiejszą sytuację na Litwie, rzuca się w oczy fakt, że patos „śpiewającej rewolucji” pozostał tylko pięknym wspomnieniem. Szara codzienność bezapelacyjnie zajęła miejsce heroicznego nastroju, który jeszcze niedawno był wyraźnie odczuwany na każdym niemal kroku. Nieuchronnie nastąpiło pewne znudzenie i rozczarowanie.

W trakcie rozpadu systemu „realnego socjalizmu” wielkie nadzieje wiązano z alternatywnym porządkiem społecznym — z porządkiem „realnego rozumu”. Nasi dzisiejsi „mędrcy”, w stronę których z nadzieją zerkamy — socjologowie, ekonomiści, politolodzy (nie mówiąc już o politykach) — zapewniają sobie i nas, że to właśnie oni dysponują środkami, które chociaż działają powoli, gwarantują jednak przezwyciężenie złych skutków systemu sowieckiego oraz budowę społeczeństwa, w którym rozum stanie się rzeczywistością. „Demokracja”, „gospodarka rynkowa”, „pluralizm polityczny” i tym podobne hasła przywoływane są jako niezawodne instrumenty praktyczne do „wytworzenia” takiego społeczeństwa, a zarazem jako gwarancje tego, że w ogóle można „wytworzyć” społeczeństwo „realnego rozumu”.

„Czyści” filozofowie, zwykle jako ironiści i sceptycy (właśnie dlatego byli wysoko cenieni przez ludzi znudzonych absurdalnością sowieckiego życia), zostali teraz zepchnięci na margines przez socjologów, politologów i ekonomistów (o

politykach już nie wspominając). Cóż interesującego może powiedzieć wpatrzony w „istotę” metafizyk, kiedy chodzi o racjonalne uporządkowanie *rzeczywistości społecznej*! Przecież chodzi o sprawy „praktyczne”! Dlatego wielu filozofów, lękając się bezrobocia, przyjmuje pospiesznie postawy socjologów, politologów, ekonomistów czy wręcz polityków, to znaczy próbuje *racjonalizować* rzeczywistość społeczną, zamiast *szukać* w niej racjonalności.

Prawdę mówiąc, postawa taka nie jest niczym nowym, ani też jakąś osobliwością postsowiecką. Jak trafnie zauważył Herbert Schnädelbach, „kiedy Hegel obwieścił w swej *Filozofii prawa* rozumność tego, co rzeczywiste oraz rzeczywistość tego, co rozumne, podniosła się burza protestów, która odczuwana jest w filozofii do dzisiaj”. Tym bardziej dla nas, ludzi dzisiejszych, rozum nie jest jakimś realnym faktem, „czymś, co musi być najpierw wprowadzone do świata i co właśnie my musimy wprowadzić do świata, aby w nim w ogóle zaistniał”¹. Bardziej zrozumiały jest więc dla nas dyskurs nie o racjonalnej *rzeczywistości*, lecz o racjonalnym *działaniu*, którego klasyczny opis znajdujemy choćby u Maxa Webera. Jak wiadomo, mówi on o działaniu społecznym jako „racjonalnie celowym” wtedy, gdy jest to działanie określone „przez oczekiwania co do zachowania się rzeczy ze świata zewnętrznego i innych ludzi oraz poprzez wykorzystanie tych oczekiwań jako «warunków» albo «środków» do osiągnięcia racjonalnego — w sensie sukcesu — oczekiwanego i założonego własnego celu”².

Z formuły tej wynika, że racjonalne działanie zakłada dysponowanie jak najdokładniejszymi informacjami o „zachowaniu się rzeczy ze świata zewnętrznego i innych ludzi”. Musimy dysponować tymi informacjami, żeby oprzeć na nich nasze oczekiwania, którymi kierujemy się w działaniu. Czy to jednak wystarczy? Dla socjologa, politologa czy ekonomisty, *badających* rzeczywistość społeczną — zapewne tak. Dla polityka, *wytwarzającego* życie społeczne wedle własnego projektu — chyba także. Nie wystarczy to jednak raczej dla człowieka *żyjącego* w tym społeczeństwie.

Aby się o tym przekonać, wystarczy przypomnieć sobie nieodległą przeszłość: porządek społeczny „realnego socjalizmu”. Był to system, którego podstawowe roszczenie stanowiła właśnie całkowita *racjonalizacja* rzeczywistości społecznej, tzn. urzeczywistnienie rozumu poprzez racjonalne działanie. „Oczekiwany i założony cel” była tu zaś *totalna kontrola społeczeństwa*. Pod tym względem była to racjonalizacja prawie udana, albowiem „sukces”, który Weber określa jako kryterium racjonalności działania, został niemalże osiągnięty: niemal całe życie społeczne poddane zostało kontroli przez odpowiednie organy władzy. Warunkiem osiągnięcia tego „sukcesu” był jednakże stan, który musimy określić nie inaczej, jak tylko prawie całkowite zniszczenie rzeczywistości społecznej.

Rzecz w tym, że o ile racjonalność życia społecznego rozumiana była jako podległość kontroli wszystkiego, co w tym życiu ważne i znaczące, o tyle to

¹ E. Martens, H. Schnädelbach (wyd.), *Philosophie*, Hamburg 1985, s. 80.

² M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1951, s. 551.

wszystko, co z takich czy innych powodów wymykało się scentralizowanej kontroli, co nie mogło być podporządkowane jednemu centrum i ustanawiane przez odpowiednie instytucje centralne, ujmowane było jako nierealne i nierozumne. Tak właśnie rozumiane były treści takich pojęć, jak „prawa człowieka”, „życie prywatne”, „religia”, „prawo naturalne” itp. Realność i rozumność tych treści była ponadto nie tylko kwestionowana *teoretycznie*, ale także *praktycznie* niszczona. Jeśli *teoretycznym* założeniem „racjonalności” marksistowsko-leninowskiej była bezapelacyjna pewność co do posiadania wiedzy o prawach rządzących społeczeństwem, to założeniem *praktycznym* był pewien stan życia społecznego, który, korzystając z pojęcia Corneliusa Castoriadis, określić by można jako „magę”. Stan, w którym niepodobna rozróżnić tego, co rzeczywiste i nierzeczywiste, tego, co racjonalne i nieracjonalne. Był on osiągany przede wszystkim przy pomocy represji indukujących strach. Aby podtrzymać nieokreśloność i uniemożliwić powstanie „samorządnych” struktur rzeczywistości rozumu, „magma” była nieustannie podgrzewana przez służbę bezpieczeństwa. Można więc powiedzieć, że najważniejszym skutkiem pracy tej służby był brak samoświadomości zakorzenionej w „ostatecznej samoodповідzialności” (Husserl) i samoidentyfikacja wyłącznie na poziomie „odgórnie” określonej „roli społecznej” — paradoksalna „magma” obojętno-sceptycznej, naiwno-cynicznej i bojaźliwo-ironicznej świadomości.

Można także powiedzieć, że właśnie ten „magmatyczny” stan umożliwił „celową racjonalność” życia społecznego i pozór jego rzeczywistości: patrząc „z boku”, widać było niemal wyłącznie osiągnięty „sukces” — niemal całkowitą kontrolę społeczeństwa na poziomie „odgórnie” ukształtowanych odpowiednich „ról społecznych”, co na tym poziomie gwarantowało wystarczającą regularność i samowystarczalność życia społecznego. Jednakże „od wewnątrz” życie to było przeżywane raczej jako coś w rodzaju inscenizacji powieści Franza Kafki czy Alfreda Kubina, tzn. nie było przeżywane ani jako rozumne („żyjemy jak w domu wariatów”), ani jako realne („żyjemy jak w koszmarnym śnie”).

Doświadczenie z czasów „realnego socjalizmu” poucza nas więc dość jednoznacznie, że „celowa racjonalność” nie zapewnia sama przez się tego, że to czy inne działanie będzie *przeżywane* jako racjonalne. Kiedy rozpatrujemy sytuację z okresu „realnego socjalizmu”, może się wydawać, że działo się tak dlatego, iż *cele*, do których dążono, nie były przeżywane jako racjonalne. Innymi słowy, może się wydawać, że brakowało tego, co Weber określił mianem „racjonalności wartości”. Jak wiadomo, „racjonalnie wartościowym” jest dla niego takie działanie społeczne, które określone jest „przez świadomą wiarę w — etycznie, estetycznie, religijnie czy jakkolwiek inaczej wyznaczoną — nieuwarunkowaną *własną wartość* określonego stanu rzeczy, czystą i jako taką niezależną od wszelkiego efektu”³.

Żeby działać w sposób „wartościowo racjonalny”, musimy wierzyć „w nieuwarunkowaną własną wartość określonego stanu rzeczy” i uświadamiać sobie tę

³ Tamże.

wiarę. Formuła „świadomej wiary” zakłada jednak powiązanie dwóch różnorodnych komponentów: wiary i świadomości tej wiary, myślenia o wierze. Wiara, o którą tutaj chodzi, nie może być pojmowana w sensie przyjęcia jakiegoś twierdzenia bez dowodu, taka wiara nie stanie się bowiem podłożem działania (w najlepszym razie będzie podłożem działania symulowanego). Działanie zawsze zakłada pewne zaangażowanie, i to tym większe, że chodzi tu o „nieuwarunkowaną własną wartość”. „Wiara” oznacza więc w tym wypadku pewną postawę egzystencjalną, w której mamy do czynienia z rzeczywistością nas samych, albowiem stosunek do przedmiotu wiary (*scil.* do „nieuwarunkowanej własnej wartości określonego stanu rzeczy”) musi być stosunkiem *rzeczywistym*, nie zaś „tylko pomyślanym”. Jako warunek działania wiara musi być wiarą *rzeczywistą*, natomiast uświadamiając sobie „racjonalność wartości” naszego działania, tzn. *myśląc* o tym działaniu, ciągle mamy do czynienia wyłącznie z *możliwością*, nie zaś z *rzeczywistością*. Jak bowiem przenikliwie zauważył Kierkegaard, „kiedy myślę o tym, co chcę zrobić, ale jeszcze tego nie robię, to dzieje się tak, jak gdyby to już właśnie było, skoro całkowicie słusznie pomyślaną rzeczywistość można nazwać również możliwością. Przeciwnie, gdy myślę o czymś, co zrobił ktoś inny, gdy myślę więc o pewnej rzeczywistości, to wydobywam daną rzeczywistość z rzeczywistości i wtłaczam ją w możliwość, ponieważ myślaną rzeczywistość jest możliwością i ze względu na myślenie jest czymś wyższym od rzeczywistości, ale nie ze względu na rzeczywistość”⁴.

Dzieje się tak dlatego, że czyste myślenie — to medium, które każdą treść przekształca w treść *możliwą*. Nie sposób zatem rozróżnić w tym medium tego, co rzeczywiste i tego, co możliwe: wszystko staje się tu możliwością. Stąd nieuchronnym wydaje się wniosek: o ile myślenie jest *conditio sine qua non* racjonalności, o tyle racjonalność może dotyczyć tylko możliwości, nie zaś rzeczywistości. Taka niewspółmierność rzeczywistości i rozumu odpowiada bardzo oponentom Hegła: można bowiem wyciągnąć z niej wniosek, że to, co rzeczywiste, nie może być rozumne, to zaś, co rozumne, jest tylko możliwe. Wnioskując zaś dalej, dochodzimy do legitymizacji pewnego sposobu ujmowania rzeczywistości społecznej, który, wykorzystując określenie Augusta Comte’a, chciałbym nazwać „fizyką socjalną”.

Niech „fizyka socjalna” oznacza tu pewną postawę, która traktuje społeczeństwo z punktu widzenia „fizyka” — „niezaangażowanego obserwatora”, znajdującego się „poza rzeczywistością i nierzeczywistością” i dlatego potrafiącego w gruncie rzeczy samodzielnie określać, co w życiu społecznym jest rzeczywiste, a co nie jest, co w nim rozumne, a co — nierozumne. O ile rzeczywistość jako sfera działania jest dla takiego obserwatora nieodróżnialna od możliwości jako sfery myślenia, o tyle zakres jego działania jest ograniczony tylko przez wiedzę,

⁴ S. Kierkegaard, *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift*, cz. 2, Jena 1925, s. 18–19.

którą dysponuje. Jeśli owa wiedza ciągle narasta, to zakres działania jest teoretycznie nieograniczony. Dlatego całość życia społecznego jest dla niego obszarem niczym nieograniczonego „wytwarzania” tego życia: wiadomo wszak, „jak” wszystko można zrobić. Stąd jego hasłem staje się maksyma Francisca Bacona: *scientia potestas est*.

Podmiot tego rodzaju modyfikuje w określony sposób swoje przedmioty, nadając im, mówiąc za Kantem, charakter „transcendentalnej idealności”, toteż „rzeczywistość” tych przedmiotów jest „rzeczywistością dla niego”. W taki sposób powstaje „rzeczywistość społeczna”, w której rozgrywa się „walka klasowa” albo którą określa „spisek żydowski” bądź „wolna konkurencja”, czy coś jeszcze tego rodzaju. W ten sposób powstają również odpowiednie programy ulepszenia, „racjonalizacji” społeczeństwa, które tak fascynują „fizyka socjalnego”, że zapomina zapytać o swój własny status ontologiczny, a tym samym także o status ontologiczny własnej działalności „racjonalizującej”. Status ten zależy jednak od *sposobu bycia* „fizyka socjalnego”, który, znajdując się „poza rzeczywistością i możliwością”, jest w istocie rzeczy tym, kogo Kierkegaard nazwał „myślicielem abstrakcyjnym”. Ta okoliczność zaś nie jest całkiem pozbawiona znaczenia dla programów „racjonalizacji społeczeństwa”, jak bowiem mówi Kierkegaard, „abstrakcyjne myślenie umożliwia mi nieśmiertelność w taki sposób, że unicestwienia mnie jako pojedyncze egzystujące indywiduum i następnie czyni nieśmiertelnym; umożliwia mi to w taki sam mniej więcej sposób, jak doktor Eisenbart, który swoją sztuką medyczną usuwał gorączkę wraz z życiem pacjenta”⁵.

„Fizyk socjalny” jest właśnie takim „abstrakcyjnym myślicielem”, nie jest jednak tego świadom, nie pyta bowiem o własną sytuację, o własne „miejsce”. Nie jest ono dla niego tematem, ponieważ samego siebie umieszcza poza badanym obszarem (o ile obszarem tym jest cała rzeczywistość, o tyle jest on poza rzeczywistością jako taką, tzn. jest nierzeczywistym, „abstrakcyjnym” myślicielem; o ile jednak rozgraniczenie między rzeczywistością i nie-rzeczywistością stanowi prerogatywę samego „fizyka socjalnego”, o tyle jego nierzeczywistość pozostaje nieujawniona). Inaczej mówiąc, „fizyk socjalny” nie uświadamia sobie siebie samego jako kogoś, kto jest określony przez i ze względu na „sytuację”. Na odwrót — każda sytuacja jest określana tylko przez niego i tylko ze względu na niego. To on jest początkiem koordynacji, założeniem każdego określenia „sytuacyjnego”. On jest *voyeuem*, który chciałby widzieć wszystko, ale pozostawać dla każdego (nawet dla samego siebie!) niewidzialnym. On jest czystym *cogito*, nigdy zaś *cogitatum*. Kiedy więc pytamy go o rzeczywistość, nie ma nic do powiedzenia (jeśli w ogóle jest w stanie pojąć, o co chodzi). Ontologiczny charakter „rzeczywistości społecznej” zależy od charakteru tego, „dla kogo” jest ona „rzeczywistością”. Natomiast „fizyk socjalny” jako „abstrakcyjny myśliciel” jest tylko czymś możliwym, nie zaś rzeczywistym, a zatem konstytuowana przez niego racjonalna

⁵ Tamże, s. 2.

„rzeczywistość społeczna” nie jest *rzeczywistością*, lecz *możliwością*. (Czyż nie tak właśnie można by odczytać słynną, przypisywaną Bismarckowi, maksymę: „polityka jest sztuką tego, co możliwe”?)

Wynika z tego, że pytanie o rzeczywistość rozumu w społeczeństwie zmusza nas do przekroczenia granic „fizyki socjalnej” i do podjęcia pytania, które nie będzie już pytaniem „fizycznym”, lecz *meta-fizycznym* i to w podwójnym sensie: 1. jako pytanie wychodzące *poza* granice „fizyki socjalnej” i 2. jako pytanie o *rzeczywistość* rzeczywistości społecznej.

W odróżnieniu od „fizyka socjalnego”, którego interesuje tylko sama możliwość, nie zaś rzeczywistość jako warunek tej możliwości, „metafizyk socjalny” pytać musi przede wszystkim o ten właśnie warunek, tzn. o rzeczywistość. W tym sensie jego pytanie jest pytaniem *transcendentalnym*. Warunkiem, o który pyta „metafizyk”, jest rzeczywistość samego pytającego, tzn. samego „metafizyka”. Toteż w odróżnieniu od „fizyka socjalnego”, który stoi *poza* rzeczywistością, gdzieś w utopii „Platońskiego królestwa idei”, „metafizyk” musi samego siebie pojąć jako znajdującego się w świecie, w rzeczywistości społecznej. W tym sensie pytanie metafizyczne jest pytaniem *hermeneutycznym*.

Jasne, że tak pojęta metafizyka pyta o „usadowienie w życiu” (Dilthey) myśliciela, o jego własne „miejsce”. Chodzi tu o „zdobycie świadomości własnej sytuacji”, które jednak, jak trafnie zauważył Gadamer, „jest w każdym przypadku zadaniem o swoistym stopniu trudności. Pojęcie sytuacji oznacza przecież, że nie znajdujemy się na zewnątrz niej i dlatego nie możemy mieć o niej żadnej przedmiotowej wiedzy. Jesteśmy w niej, zawsze już odnajdujemy siebie w pewnej sytuacji, której rozjaśnienie stanowi zadanie nie dające się nigdy w pełni doprowadzić do końca”⁶.

Nie ma już wątpliwości, że chodzi tu o metafizykę „niearystotelesowską”: podstawową kategorią nie jest tu *substantia*, lecz raczej *situs*. Taka metafizyka, badając społeczeństwo, musiałaby przede wszystkim pytać nie o to, co tu czy ówdzie widać w życiu społecznym, lecz o to, *kto* widzi to czy owo i *skąd* widzi. Inaczej mówiąc, musiałaby pytać o to, w jakiej jest się sytuacji, by to czy owo zobaczyć.

Wróćmy teraz do Hegla i zapytajmy, jaka jest owa sytuacja, w której znajduje się myśliciel głoszący, że „to, co rozumne, jest rzeczywiste, a to, co rzeczywiste, rozumne”. Z jakiego miejsca zobaczyć można to, o czym zapewnia nas Hegel?

Jak wiadomo, słowa te wygłoszone zostały przez profesora Hegla z katedry Uniwersytetu w Berlinie. Na pierwszy rzut oka okoliczność ta wydać się może nieistotna, przypadkowa. Kiedy jednak zapytamy o „istotę” uniwersytetu, przekonamy się, że chodzi tu o bardzo szczególne miejsce w „krajobrazie” rozumu społecznego, o bardzo istotne miejsce z perspektywy „socjalnej metafizyki”.

Gdy na dzisiejsze społeczeństwo patrzymy z punktu widzenia legitymizującej pewne wypowiedzi funkcji, jaką w rzeczywistości społecznej spełniają określone

⁶ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, tłum. B. Baran, Kraków 1993, s. 286.

sytuacje, łatwo dostrzec możemy regiony „niższej” albo nawet „bardzo niskiej” racjonalności (prawie nie-racjonalności, bądź wręcz irracjonalności) — głębokie wąwozy i szerokie doliny pół-rozumu i nie-rozumu: panicznie w czasach kryzysów ekonomicznych podekscytowane giełdy, rozpaczliwe korki na ulicach wielkich miast, rozhisteryzowane stutysięczne tłumy na meczach piłki nożnej, zakłady karne, więzienia, szpitale psychiatryczne itd. „Usytuowany” tu rozum nie czuje się „u siebie” i nie ośmiela się wypowiadać albo robi to z wielką ostrożnością. Ale tu obok istnieje wiele położonych na różnych poziomach „wyżyn” i „szczytów”: wydawnictwa naukowe, biblioteki, szkoły, teatry, zbiory sztuki, muzea itd. — miejsca, w których „rozum” jest „akumulowany” i z których jest ewentualnie „kolportowany”. Na najwyższym szczycie znajduje się jednak, jak się zdaje, uniwersytet — ów nie tylko za czasów Hegla szacowny przybytek „sowy Minerwy”. To tu „produkowane” są teorie ucieleśniające najczystsza formę racjonalności, to tu, jak mówi jeden z głównych założycieli Uniwersytetu Berlińskiego, Wilhelm von Humboldt, „zbiega się wszystko, co dzieje się w sferze duchowej kultury narodu”, co zatem niczemu nie jest podporządkowane. Tak, że nawet „państwo nie może traktować swych uniwersytetów ani jako gimnazjów, ani jako szkół specjalnych, nie może też posługiwać się akademiami jako techniczną czy naukową komisją. Nie może ono w całości [...] wymagać od nich tego, co odnosi się bezpośrednio do niego, lecz żywić przekonanie, iż jeśli osiągną swój cel, zrealizują także jego cele i to z o wiele wyższego punktu widzenia, z takiego, z którego można zobaczyć dużo więcej i z którego mogą być zastosowane zupełnie inne siły i dźwignie niż te, które ono może uruchomić”⁷.

Konstytutywne dla uniwersytetu jest więc *usytuowanie siebie* (wszak przez Humboldta przemawia tu sam uniwersytet) jako miejsca najwyższych wartości duchowych, albowiem bez tego gestu ulokowania się na miejscu „świątyni rozumu” będziemy mieli do czynienia jedynie z pewną instytucją, która pod względem „celowej racjonalności” niczym nie będzie się różniła np. od rupieciarni czy Disneylandu. „Bycie profesorem uniwersytetu” jest właśnie tą sytuacją, która umożliwia nasze sądy o rzeczywistości jako rozumnej bądź nierozumnej. Czy uzasadnia to jednak Weberowską „świadomą wiarę w nieuwarunkowaną własną wartość” rozumu uniwersyteckiego? Wydaje się, że mamy tu do czynienia z samouzasadnieniem, polegającym na tym, że znajdujemy się w sytuacji, w której, mówiąc po Hegłowsku, rozum „jest u siebie”. „U siebie” zaś jest on wtedy, gdy osiągnie „punkt widzenia, z którego można zobaczyć dużo więcej” niż z dowolnie wybranego innego punktu. „Wiedza o samej sobie” (Hegel) czy „osiągnięcie świadomości własnej sytuacji” zdobywane są tu przez *totalność* oglądu. Spoglądając z wyżyn katedry uniwersyteckiej widzimy wyraźnie, że *wszystko* zostało ogarnięte przez rozum, a więc że poza rozumem nie ma nic.

⁷ W. von Humboldt, *Organizacja instytucji naukowych*, w: B. Andrzejewski, *Wilhelm von Humboldt*, Warszawa 1989, s. 244–245.

Inaczej mówiąc, rozum stał się *jedyną* rzeczywistością. A zatem gwarantem *rzeczywistości* rozumu jest właśnie jego *totalność*.

W jakiej jednak formie występuje owa totalność? Rozum znajduje się jak gdyby na szczycie i ma przed sobą całość w postaci właśnie przez siebie ukonstytuowanego *światoobrazu*. Jest to jednak szczególny *światoobraz*. Jeśli mówimy o *światoobrazie*, to musi istnieć jakieś miejsce, z którego jest on oglądany. Jeśli jednak *światoobraz* ma być *totalnością*, to musi ogarniać *wszystkie* „miejsca” a więc w nim samym „mieścić się” musi również „miejsce”, z którego oglądana jest owa totalność. Inaczej mówiąc, rozum, malujący totalny *światoobraz*, musi namalować w nim też samego siebie jako oglądającego ów *światoobraz*. Żeby stało się to jednak możliwe, rozum musi przybrać jakąś szczególną formę.

W dziejach malarstwa znany jest dobrze zwyczaj starych mistrzów, którzy zamiast podpisu umieszczali na obrazach własne wizerunki. Tu mamy jednak do czynienia z pewną modyfikacją tego zwyczaju: zamiast, jak zwykle, umieścić siebie samego gdzieś w kącie obrazu, zamiast przedstawić siebie jako skromnego statystę w scenie zbiorowej, rozum występuje na tym *światoobrazie* jako wykonawca głównej roli, jako bohater dokonujący „wielkich czynów” — „zbawienia ojczyzny”, „podboju świata”, „obwieszczenia prawdy ostatecznej” czy czegoś w tym rodzaju.

W tym kontekście interesująca wydaje się uwaga, którą Hegel dzieli się z Niethammerem (w liście z 13 października 1806 roku), opisując wrażenie, jakie wywarł na nim jeden z takich „bohaterów” — Napoleon Bonaparte (którego Hegel nazywa tu „duszą świata”), wjeżdżający do zajętej przez Francuzów Jeny: „Jest w rzeczy samej cudownym wrażeniem widzieć kogoś takiego, kto tu sprowadzony do jednego punktu, siedzący na koniu, rzuca cień na cały świat i nad nim panuje”⁸.

A zatem „sprowadzony do jednego punktu” rozum absolutny „usytuowany” jest w *światoobrazie*. Inaczej mówiąc, w totalności *światoobrazu* występuje on w formie partykularnej — w naszym przypadku w postaci jadącego na koniu „cesarza Francji”, który w tej chwili świętuje wprawdzie zwycięstwo, ale innym razem cierpi też na niestrawność czy ból głowy, niekiedy odczuwa kompleksy z powodu swego niskiego wzrostu, nie pozostaje obojętny na wdzięki pięknych kobiet, jednym słowem, niczym nie różni się od przeciętnego mężczyzny „po trzydziestce”. Nie zapominajmy, że jest to ten sam człowiek, którego „totalność” decyduje również o jego „rzeczywistości”.

Czy jednak czegoś podobnego nie możemy powiedzieć również o innej formie „sprowadzonego do jednego punktu” rozumu absolutnego — o postaci wygłaszającego wykład profesora, który przecież także nie zastyga na zawsze w monumentalnej pozie, lecz po wykładzie wraca do domu, jada obiady, spotyka się z przyjaciółmi, pije wino, dostaje kataru itd., czyli, mówiąc za Kierkegaardem, jest tym, „którego osobiste życie przebiega bez patosu i walki, na zwykłej trosce

⁸ G.W.F. Hegel, *Briefe von und an Hegel*, Bd. 2, Hamburg 1952, s. 216.

filistra o to, jaki uniwersytet zapłaci najwięcej”. Tej jadownej uwadze Duńczyka nie zaprzecza pozornie sam Hegel. W *Wykładach z filozofii dziejów* czytamy: „Każdy człowiek musi jeść, pić, ma przyjaciół i znajomych, podlega uczuciom i chwilowym porywom. [Tego rodzaju partykularyzmy charakteryzowały również wszystkich wielkich ludzi, którzy jedli, pili, chętniej jadalі takie potrawy, a nie inne, chętniej pili te wina niż inne albo wodę]”. Jednak adoratorzy bohatera starają się dyskretnie pomijać tę stronę życia swego ulubieńca, pozostawiając to jego kamerdynerowi. Dlatego, ciągnie Hegel: „Dla kamerdynera nikt nie jest bohaterem [...], nie dlatego, by ten nie był bohaterem, lecz dlatego, iż tamten jest kamerdynere. Wszak on to ściąga bohaterowi buty, ściela mu łóżko, zna jego predylekcję do szampana itd.”⁹.

Mamy tedy dwa wizerunki *jednej i tej samej* postaci: z punktu widzenia kamerdynera bohatera i z punktu widzenia adoratorów tego ostatniego. Który z tych wizerunków jest jednak prawdziwy, rzeczywisty? „Dusza świata”, władająca światem, czy *monsieur* Bonaparte, złoścący się na swego kamerdynera, gdy ten przyniósł marny gatunek szampana? Wcielenie ducha absolutnego czy pan profesor Hegel w szlafroku i szlafmicy, wyglądający przez okno swego berlińskiego mieszkania, by sprawdzić, czy nie będzie potrzebował parasola, gdy pójdzie dziś na wykłady? Stoimy przed alternatywą: przyjąć punkt widzenia adoratora bohatera, czy raczej spojrzeć na niego z punktu widzenia kamerdynera?

Sam Hegel z niechęcią myśli o tej drugiej możliwości. Myśl o tym, że ktoś mógłby go obserwować z punktu widzenia kamerdynera irytuje go tak bardzo, że, aby ją zakwestionować, zamiast po dowód spekulatywny sięga po argument *baculum* i to niemal w dosłownym sensie: „Osobistości historyczne, obsługiwane w dziejopisarstwie przez takich psychologicznych kamerdynerów, niedobrze na tym wychodzą; ściągają ich oni z wyżyn, sprowadzają do poziomu, a nawet o parę szczebli poniżej poziomu moralnego owych przenikliwych znawców ludzkiej duszy. Homerowy Tersytes, łający królów, jest figurą, która przetrwa wsze czasy. Wprawdzie nie w każdej epoce dostaje on za to, jak w czasach Homera, tęgim kijem, ale zawiść i upór tkwią jak cierni w jego skórze, a nieśmiertelny robak, który go toczy, to udręka zawodu, że jego znakomite plany i krytyki świat pozostawia bez jakiegokolwiek efektu. Można doprawdy odczuwać złośliwą radość z powodu losu tersytyzmu”¹⁰.

A więc ostatecznie: albo baty „tęgim kijem”, albo przynajmniej „złośliwa radość”. Co jednak wzbudza tu taką irytację Hegla? Prawdopodobnie to, że kamerdyner widzi bohatera nie na pędzącym przez „pole chwały” rumaku, pod rozwiniętymi na „wietrze historii” sztandarami, i nie na katedrze uniwersyteckiej, obwieszającego świata i ludzkości zbawienną prawdę ostateczną, tzn. nie

⁹ G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 1, tłum. J. Grabowski i A. Landmann, Warszawa 1958, s. 48. Tekstu w nawiasie kwadratowym nie ma w polskim przekładzie.

¹⁰ Tamże, s. 48–49.

w postaci, która w powszechnym mniemaniu przypisana jest „wcieleniu rozumu absolutnego”, ale raczej w „szarej codzienności”.

Prawdę mówiąc, nie ma w tej niechęci nic dziwnego. Filozofowie (i w ogóle przedstawiciele „wyższej kultury”) od niepamiętnych czasów z pogardą traktowali „szarą codzienność”. Przypomnijmy sobie choćby tę opowiadaną we wszystkich podręcznikach historii filozofii anegdotę o Talesie i trackiej służącej — anegdotę, którą filozofowie wszystkich czasów przytaczali jako dowód na to, że zatopione w codzienności „pospółstwo” nie jest w stanie sięgać ku temu, co „niepospolite” i „wzniosłe”. Tym samym niezaradność wpadającego do studni Talesa stała się dowodem jego duchowej *noblesse*.

Dla myśliciela z „czasu światooobrazu” postawa bezwarunkowego adoratora bohatera jest więc bez wątpienia czymś samym przez się zrozumiałym. A dla nas? Żyjemy przecież w zupełnie innych czasach. Czy „monumentalność” scenerii i teatralność „wzniosłych” gestów nie wydaje się nam raczej podejrzana niż przekonująca? W taki właśnie sposób już na początku naszego wieku odczuwał to Weber. W jego słynnym wykładzie *Nauka jako zawód i powołanie* czytamy: „Los naszej epoki, z właściwą jej racjonalizacją i intelektualizacją, a przede wszystkim wraz z zachodzącym w niej odczarowaniem świata, polega na tym, że z życia publicznego zniknęły ostateczne i najbardziej wysublimowane wartości. Można je odnaleźć albo w pozaświatowej domenie mistyki, albo w braterstwie bezpośrednich stosunków łączących jednostki. Nie jest tedy przypadkiem, że nasze najwybitniejsze dokonania w sztuce mają charakter intymny, a nie monumentalny, ani też to, że współczesna postać owego ducha proroczego, który niegdyś niczym gwałtowny ogień ogarniał wielkie wspólnoty i stapał je w jedno, pulsuje dzisiaj tylko *pianissimo* między ludźmi w najmniejszych wspólnotowych kręgach”¹¹.

Jak gdyby ciąg dalszy tych wypowiedzianych w 1918 roku słów odnajdujemy z górą pół wieku później w wypowiedzi innego wybitnego intelektualisty. George Steiner w rozmowie z Wolfgangiem Müllerem-Funkem, nadanej w Radiu Austriackim w lutym 1990 roku, podkreśla moralny aspekt konieczności zmiany nastawienia wobec codzienności: „Krzyk Kordelii z Szekspirowskiego *Leara*, wielka muzyka Beethovena, wielkie obrazy Rembrandta — powiada się: «musisz to zrozumieć, musisz na to odpowiedzieć!» Ale tu także może zdarzyć się coś potwornego: krzyk na ulicy milknie. W fikcji krzyk, to, co tragiczne, cierpienie, śmiech, abstrakcyjna prawda, którą wykładam moim studentom — nie jest prawdą człowieczą. To wszystko stało się dzięki wielkim myślicielom-artystom tak formalne, tak potężne, że mnie to przepęlnia, inaczej nie byłbym nauczycielem. I być może — to tylko hipoteza, bardzo niebezpieczna hipoteza — być może jesteśmy odczłowieczani przez naszą wysoką kulturę, przez *praxis* abstrakcyjnej wyobraźni. Gdy na co dzień żyje się z *Learem* czy *Hamletem*, na seminarium,

¹¹ M. Weber, *Nauka jako zawód i powołanie*, w: M. Weber, *Polityka jako zawód i powołanie*, tłum. Z. Dębski, Warszawa 1989, s. 59.

wykładzie, w teatrze, jest rzeczą niezwykle trudną dojrzeć jasno i zauważyć mizerne, brudne, wulgarne cierpienie wokół siebie”¹².

Cytowane wypowiedzi Webera i Steinera nie są wyjątkami. Od czasów Alfreda Schütza zaobserwować możemy powolne narastanie tego, co Bernhard Waldenfels nazwał „konjunkcją tematu codzienności”. Szczególne miejsce, jakie codzienność zajmuje w naszym życiu, trafnie podkreślają Peter L. Berger i Thomas Luckmann: „Wśród wielu rzeczywistości jest jednak jedna, która jawi się jako rzeczywistość *par excellence*. Jest to rzeczywistość życia codziennego. [...] W życiu codziennym występuje największe napięcie świadomości, to znaczy, że życie codzienne oddziałuje na świadomość w sposób najbardziej przytłaczający, spieszny i intensywny. Jego narzucającej się obecności nie sposób zignorować, a trudno ją nawet osłabić. W rezultacie zmusza mnie ono do obdarzenia go uwagą w najpełniejszy sposób”¹³.

Czy nie wynika z tego, że to właśnie codzienność jest tą sytuacją, w której mamy do czynienia z samą rzeczywistością, i na gruncie której mogą być „urzeczywistniane” wszystkie inne sytuacje, włącznie z tą, gdy ktoś „siedzący na koniu, rzuca cień na cały świat i nad nim panuje”? Z drugiej zaś strony, czy „stan pełnej prawdy” nie jest gwarancją racjonalności tej rzeczywistości? A zatem czy życie codzienne nie jest właśnie owym *situs*, które określa *rzeczywista racjonalność* naszego życia w ogóle? Gdyby tak było, to moglibyśmy powiedzieć za Waldenfelsem, że codzienność „uzyskuje w ten sposób nowe znaczenie jako miejsce zmiennej i przekształcającej się racjonalności; uzyskuje szczególne znaczenie, które nie jest ani mniej lub bardziej spójną całością życia, ani też jedynie jej *residuum*. Codzienność występuje odąd w podwójnym sensie, jako nieokreślony *obszar życiowy* codzienności, w którym komunikują się wzajemnie poszczególne dziedziny, i jako specyficzny *aspekt* codzienności, który dotyczy wszystkich poszczególnych dziedzin”¹⁴.

Dlaczego jednak owo oczywiste, jak się wydaje, znaczenie codzienności było tak długo niedoceniane przez filozofów (i w ogóle przez przedstawicieli „wyższej kultury”)? Wydaje się, że odpowiedzialny jest za to zakorzeniony głęboko, uświęcony przez tradycję i przekształcony w niepodważalny aksjomat pewnik głoszący, że filozof jest „człowiekiem teoretycznym” *par excellence*. Pogląd ten zdaje się wynikać z pewnego nastawienia, którego istotę bardzo trafnie opisał Heinrich Rickert. W jednym z jego późnych tekstów czytamy: „Filozofowanie jest rzeczą człowieka teoretycznego. Tylko on zdolny jest do tworzenia za pomocą swojego logicznego myślenia pojęć, które obejmują wszelki byt, podczas gdy człowiek «w całości», ze swoimi poglądami, ze swoją wolą, czuciem, ze swoim

¹² Zob. także G. Steiner, *Real Presences*, New York 1991, s. 144.

¹³ P.L. Berger, T. Luckmann, *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, tłum. J. Niżnik, Warszawa 1983, s. 52.

¹⁴ B. Waldenfels, *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt am Main 1990, s. 197.

«życiem» (Nietzsche) i swoją «egzystencją» (Kierkegaard) ograniczony jest ostatecznie do własnego partykularnego «świata». Filozofia naukowa musi tedy zrezygnować z budowania tego, co niezbyt precyzyjnie nazywa się «światopoglądem»; albowiem ten dotyczy całego człowieka i jest wyznaczony ostatecznie również przez motywy ateoretyczne, tak że jego teoretyczne ugruntowanie i logiczna ważność powszechna są nieosiągalne dla żadnego myśliciela. Nauka może dostarczyć jedynie pojęciowej jasności względem różnorodności faktycznie istniejących światopoglądów i stać się w ten sposób teorią światopoglądu. Właściwym zadaniem filozofii pozostaje: dostarczanie, w przeciwieństwie do nauk szczegółowych, które ograniczają się do fragmentów świata, poznania świata w jego totalności. Aby zrealizować to zadanie, musi przede wszystkim wykluczyć «naturalną» dla każdego człowieka, przednaukową «troskę» o «życie» albo «egzystencję» myśliciela, a następnie dążyć do takiego ukształtowania myśli, które w sposób jasny nieskończoną różnorodność świata zamknie w skończonej strukturze pojęć¹⁵.

Kiedy jednak owa „«naturalna» dla każdego człowieka, przednaukowa «troska» o «życie» albo «egzystencję» myśliciela” zostaje wyłączona, codzienność staje się nieuchwytna. Można tedy powiedzieć, że codzienność wymyka się ujęciu teoretycznemu. Wydaje się, że dzieje się tak dlatego, iż, jak piszą cytowani już Luckmann i Berger: „Rzeczywistość życia codziennego jest przyjmowana bez zastrzeżeń jako rzeczywistość. Nie wymaga dodatkowych weryfikacji wykraczających ponad czy poza swoją obecność. Po prostu tam jest jako oczywista i nieodparta sfera faktów. Wiem, że jest ona rzeczywista. Jakkolwiek jestem zdolny zwątpić o jej realności, muszę pozbyć się tych wątpliwości, ponieważ ta realność jest zrutynizowanym życiem codziennym, w którym istnieję. Tłumienie wątpliwości jest tak zdecydowane, że aby wątpić, musiałbym zdobyć się na radykalne zmiany, sięgając — powiedzmy — do teoretycznej albo religijnej kontemplacji. Świat życia codziennego narzuca się sam i jeżeli chcę się przeciwstawić tej jego autoproklamacji, muszę podjąć świadomie zamierzony i wcale niełatwy wysiłek. Doskonale to ilustruje przejście od postawy naturalnej do postawy teoretycznej filozofa albo uczonego”¹⁶.

O ile więc codzienność nie poddaje się wątpieniu i nie wymaga weryfikacji, o tyle nie poddaje się właśnie temu, od czego zaczyna się każda teoria i nie wymaga tego, do czego każda teoria dąży. Rickertowski „człowiek teoretyczny” (którego innym imieniem jest, jak się zdaje, „abstrakcyjny myśliciel”) nie wie po prostu, co począć z ową codziennością. Codzienność jest dla niego właśnie tym, co Niemcy zwą *das Un-Machbare*. Dlatego wszystko, co „przedteoretyczne” bądź „ateoretyczne” zdyskwalifikowane zostaje przez „człowieka teoretycznego” jako domena niższej racjonalności albo wręcz irracjonalności, tzn. jako coś, co z per-

¹⁵ H. Rickert, *Selbstdarstellung*, w: *Philosophen-Lexikon*, t. 2, Berlin 1950, s. 346.

¹⁶ P.L. Berger, T. Luckmann, *Společne tworzenie...*, wyd. cyt., s. 55.

spektywy pytania o „rzeczywistość rozumu” jest nieistotne i nieważne. Po dokonaniu takiej redukcji teoretyk ma do czynienia z Rickertowskim „ukształtowaniem myśli, które w sposób jasny nieskończoną różnorodność świata zamknie w skończonej strukturze pojęć”. Tego rodzaju teoretyzowanie miał zapewne na myśli Goethe, gdy pisał w swoich *Maksymach i Refleksjach*: „Teorie są zwykle pochopnymi dokonaniem niecierpliwego rozumu, który chciałby chętnie usunąć fenomeny i wstawić w ich miejsce obrazy, pojęcia, ba, często tylko słowa”¹⁷.

Cóż więc pozostaje temu, kto znajdując się w sytuacji codzienności stawia pytanie „metafizyczne”, tzn. pytanie o własną sytuację, w której doświadczyć można „rzeczywistości rozumu”? Odpowiedź Goethego brzmi:¹⁸ Chodziłoby tu więc o powrót do pierwotnego greckiego znaczenia słowa *theoria*, a nie o wspinanie się na najwyższy szczyt, z którego Hegłowski „rozum absolutny” ogląda całość „światoobrazu” (ta wspinaczka może być zresztą lunatycznym błędzeniem po dachach), ani też Rickertowskiego „człowieka teoretycznego”, który wyłącza „naturalną” dla każdego człowieka, przednaukową «troskę» o «życie» albo «egzystencję» myśliciela” i dąży „do takiego ukształtowania myśli, które w sposób jasny nieskończoną różnorodność świata zamknie w skończonej strukturze pojęć”. Istotne byłoby tu raczej przezwyciężenie takiego sposobu widzenia rzeczywistości społecznej, który, jak powiada Berger, charakterystyczny jest dla myślicieli anglosaskich (ale nie tylko dla nich), i jest sposobem widzenia „ospałego starego biznesmena, który z trudem trawi swój obiad”¹⁹. A zatem: *przebudzenie poprzez zdziwienie*. Budzimy się jednak tym razem nie dlatego, że wstrząsa nami coś „niecodziennego”, „wielkiego”, „wzniosłego”, coś, co wytrąca nas z rutyny codzienności i tym samym odsłania przed nami rozum i rzeczywistość, ale raczej na odwrót — musimy pozbyć się senności „ospałego starego biznesmena”, nie opuszczając obszaru codzienności, i odnaleźć podłoże rozumnej rzeczywistości i rzeczywistego rozumu. Nie jest to łatwe zadanie, kiedy bowiem pytając o rozum i rzeczywistość natykamy się na coś zwykłego i codziennego, reagujemy z reguły w taki sam sposób, jak przybysze w opowiedzianej przez Arystotelesa anegdocie. Przebyli oni spory szmat drogi, żeby zobaczyć Heraklita i zapytać go o sens życia, poczuli się jednak bardzo zawiedzeni, ujrawszy słynnego mędrca, grzejącego się przy piecu chlebowym. Oto piękny komentarz Heideggera: „W pierwszej chwili, ujrawszy miejsce pobytu myśliciela, tłum obcych przybyszów staje bezradny i rozczerowany w swej natrętnej ciekawości. Sądzą oni, że powinni spotkać myśliciela w okolicznościach, które w przeciwieństwie do zwykłej roślinności ludzkiej byłyby pod każdym względem wyjątkowe i osobliwe i dlatego miałyby w sobie coś pobudzającego. [...] Zamiast tego ciekawscy odnajdują Heraklita przy chlebowym piecu. [...] Wobec obrazu przynoszącego tyle rozczerowań ciekawscy

¹⁷ *Goethes Werke in zwölf Bänden*, t. 7, Berlin 1981, s. 578.

¹⁸ J.P. Eckermann, *Rozmowy z Goethem*.

¹⁹ P.L. Berger, *Auf den Spuren der Engel*, Berlin 1990, s. 22.

tracą ochotę, by podejść bliżej. Po co tu są? Zwyczajne i nie podniecające wydarzenie, że ktoś drży z zimna i stoi przy piecu, może każdy zawsze zobaczyć u siebie w domu. Po co szukać myśliciela?”²⁰

W tych okolicznościach padają słowa Heraklita: „tutaj także obecni są bogowie”. „Tutaj” — znaczy: w tej zwykłej codziennej sytuacji; „bogowie” — znaczy: ci, których obecność decyduje o *rozumności* i *rzeczywistości* tej oto chwili i tego oto miejsca. Głównym zadaniem „metafizyki socjalnej” byłoby tedy rozpoznanie i uchwycenie tej właśnie obecności „bogów” w najbardziej banalnych codziennych sytuacjach. A fakt, że tego rodzaju rozpoznanie i uchwycenie jest dla życia równie ważne, jak zmiany ekonomiczne czy polityczne, wynika z tego, że właśnie codzienność „porusza zwykle niczym *ferment*, niczym *zaczyn*, który pozwala czemuś rosnąć, i to porusza dopóty, dopóki sama pozostaje żywa. Jednakże wszędzie tam, gdzie uniwersalne i specyficzne formy myślenia i działania przerażają się samodzielnie w takie figury, jak *homo oeconomicus*, *politicus*, *scientificus*..., sam *homo* wyrodnieje w figurę uboczną i marginalną. Pociąga to za sobą *zubożenie* i *wysuszenie* życia codziennego i jego scenerii. Dzisiejszą koniunkturę tematu codzienności można również rozumieć jako symptom wyłonienia się pewnej próżni, która powstała na skutek odwartościowania jednostronnej racjonalizacji”²¹.

Któż więc, oprócz filozofa, zdolny jest zapobiec owej „jednostronnej racjonalizacji”, nieustannie dokonywanej przez naszych socjologów, politologów, ekonomistów, polityków? Komu jednak bardziej niż filozofowi zagraża niebezpieczeństwo przeobrażenia się w „człowieka teoretycznego” *alias* „myśliciela abstrakcyjnego”, *alias* „fizyka socjalnego”? A może w tym właśnie wypadku sprawdzić się powinna Hölderlinowsko-Heideggerowska przepowiednia:

*Wo aber Gefahr ist, wächst
Das Rettende auch.*

Przekład Cezary Wodziński

²⁰ M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, w: M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć*, Warszawa 1977, s. 118.

²¹ B. Waldenfels, *Der Stachel*..., wyd. cyt., s. 202.