

KLAUS HELD
Uniwersytet Wuppertal

EGZYSTENCJA AUTENTYCZNA A ŚWIAT POLITYCZNY*

WSTĘP: OD HUSSERLA I HEIDEGGERA DO FENOMENOLOGII ŚWIATA POLITYCZNEGO

Centralnym odkryciem fenomenologii jest odsłonięcie specyfiki relacji egzystencji ludzkiej do świata. Najpóźniej w latach dwudziestych, twórca fenomenologii Edmund Husserl, uświadomił sobie, iż intencjonalna relacja świadomości do przedmiotów, którą uczynił przewodnią ideą swojej nowej [fenomenologicznej] metody, zakłada zakorzenienie przedmiotów w strukturach powiązań i odniesień [*Verweisungszusammenhänge*], czyli horyzontów odsłanianych przed człowiekiem przez świat. Dlatego tym, co w rozumieniu fenomenologicznym definiuje człowieka, jest [właśnie jego] otwartość na świat [*Offenheit für die Welt*]. Kiedy Heidegger w roku 1927 rozpoczął analizę ludzkiego bytowania w *Sein und Zeit* od fenomenologii „bycia-w-świecie” i w niej ją zakorzenił, to wyciągał jedynie konsekwencje z tamtego fundamentalnego odkrycia.

Tym bardziej zastanawiające jest więc to, że w Husserlowskiej i Heideggerowskiej analizie otwartości człowieka na świat nie zostaje uświadomiony pewien szczególnie charakterystyczny rodzaj świata jako świata, mianowicie: egzystencjalny wymiar sfery polityki [*das Politische*]. To, iż sfera polityki tworzy pewien świat, ukazuje przede wszystkim istnienie fenomenu sfery publicznej [*die Öffentlichkeit*]. Wprawdzie Heidegger, w odróżnieniu od Husserla, wyraźnie wyczuwał fenomenologiczną doniosłość tego fenomenu, ale nie był go w stanie w należnym mu stopniu uwzględnić, gdyż uznał go wyłącznie za egzystencjalny modus nieautentyczności „się” [*das Man*]. W *Sein und Zeit* Heidegger nie dostrzegł, lub przynajmniej pominął fakt, iż świat sfery publicznej można pomyśleć jako przestrzeń życiową autentycznego współbycia.

Jednostronność wypowiedzi na temat sfery publicznej i pilnej potrzeby przeprowadzenia analizy współbycia w modusie autentyczności interpretatorzy [Heideggera] dostrzegali już dawno i powiązali to z jego narodowo-socjalistycznym pobłędzeniem. Jednakże koncentrowanie całej uwagi na politycznym „niesprawdzeniu się” [*Versagen*] Heideggera sprawia, że większość zapomina, iż Husserl był w nie mniejszym stopniu ślepy na swoistość i specyfikę sfery świata polityki, o czym od paru lat łatwo się można

* Tytuł oryginału *Eigentliche Existenz und politische Welt*. Jest to poszerzona wersja wykładu, który Autor wygłosił w ramach seminarium „Fenomenologia poznania i fenomenologia osoby” w Uniwersytecie Warszawskim w semestrze zimowym 1992-1993. Held ukazuje tu ograniczenia fenomenologii Husserla i ontologii Heideggera uniemożliwiające im uchwycenie swoistości świata politycznego. Objasnia przy tym istotę takich pojęć, jak *Lebenswelt*, *Bewandtniszusanenhang*, *eigentliche Existenz*, *etos*, *kairos* i zarysowuje własną interpretację genezy, form i doniosłości ujawniania się nam świata jako świata w fundamentalnych stanach egzystencjalnych zwanych „nastrojami” [*Stimmungen*]. Śródytuły i dopowiedzenia w nawiasach kwadratowych pochodzą od tłumacza - Z. Z.

przekonać na podstawie rekonstrukcji jego filozofii państwa dokonanej przez Karla Schumanna¹.

Bezradność fenomenologii wobec problemu światowego charakteru sfery polityki [*Weltlichkeit des Politischen*] - co można dostrzec także w jej dziejach po Husserlu i Heideggerze (choćby na przykładzie wyraźnie błędnego oceniania fenomenów politycznych przez Sartre'a) - jest oczywiście spuścizną długiej tradycji i nie można nią obciążać jedynie, ani głównie, fenomenologii. Od czasów Platona i Augustyna filozofia stale ulegała pokusie zdemaskowania w rozmaity sposób sfery polityki jako czegoś nieautentycznego i przeciwstawiania jej, „kontrafaktycznie”, właśnie zdeformowanej przez opinię publiczną [*Öffentlichkeit*] autentyczności, w wersjach sięgających od utopijnej politei, przez *Civitas Dei*, aż po wspólnotę komunikacyjną.

Światowy charakter [*die Weltlichkeit*] publicznej przestrzeni życiowej odkryła dla filozofii współczesnej Hannah Arendt. Jeśli dziś, w jakimś filozoficznie zrozumiałym sensie, mówić można o „świecie politycznym” [*politische Welt*] - jak to ma miejsce w poniższych rozważaniach - to jest to jej zasługą. Chociaż Hannah Arendt sama nie uważała siebie za przedstawicielkę fenomenologii, to jednak odkrycie przez nią światowego charakteru sfery politycznej [*Weltlichkeit des Politischen*] uznać można za jedno z najważniejszych osiągnięć ruchu fenomenologicznego tego stulecia.

Pozbawione uprzedzeń fenomenologiczne docieranie do „rzeczy samych” zostało w sferze politycznej zablokowane pierwotnie przez werdykt ogłaszający nieautentyczność tej dziedziny. Dlatego pierwszoplanowe, pilne zadanie fenomenologii polega na tym, by wyjaśnić: w jaki sposób owo odróżnienie autentyczności od nieautentyczności można odnieść do egzystowania [*Existenz*] w świecie politycznym [*politische Welt*]? Ponieważ zainteresowania Hannah Arendt nie kierowały się ku fenomenologii, przeto nie troszczyła się ona o systematyczną analizę tego problemu. Dlatego do dziś pozostaje niejasne, jak umiejscowić przejmującą jej inspirację analizę politycznego świata w fenomenologicznej koncepcji [*Systematik*] autentyczności i nieautentyczności.

Z powodów pozafilozoficznych, analiza autentyczności współbycia [*Mitsein*] w jej formie politycznej, staje się szczególnie pilna dlatego, że świat polityczny w naszym stuleciu jest w sensie fundamentalnym zagrożony przez pokusę totalitaryzmu. Winien nas zastanawiać fakt, że właśnie Heidegger, fenomenolog autentyczności, mógł ulec oszołomieniu do tego stopnia, iż uznał, że kierowany przez Hitlera ruch jest czymś w rodzaju dziejowego przełomu, rozpoczynającego epokowe przejście całego narodu do autentycznej egzystencji politycznej.

Poniższe rozważania są próbą uzyskania punktu wyjścia do określenia światowego charakteru sfery politycznej w oparciu o fenomenologiczną ideę otwartości egzystencji autentycznej na świat [*Weltoffenheit der eigentlichen Existenz*]. W pierwszej (I), przygotowanej części, w oparciu o pojęcie świata codziennych doświadczeń potocznych [*Lebenswelt*], objaśnię fenomenologiczne znaczenie rozróżnienia egzystencji nieautentyczno-codzienniej od egzystencji autentycznej i uzasadnię tezę, że przejście do autentycznej

¹ K. Schuhmann: *Husserls Staatsphilosophie*. Freiburg/ München 1988. W sprawie krytyki ślepoty Husserla na świat polityczny por. moją rozprawę *Husserl und die Griechen* zam. w E. W. Orth (red.): *Phänomenologie Forschungen*, Bd. 22 („Profile der Phänomenologische”. Zum - 50. Todestag von Edmund Husserl); Freiburg/ München 1989, s. 152 n.; natomiast w sprawie mojej krytyki Heideggera por. *Grundstimmung und Zeitkritik bei Heidegger*, w: D. Papefuss i O. Pöggeler (red.): *Zur politischen Aktualität Heideggers*. Bd. 1 „Philosophie und Politik”, Frankfurt a. M. 1991, s. 52 n., oraz artykuł *Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie*, w: A. Gethmann-Siefert i O. Pöggeler (red.): *Heidegger und die praktische Philosophie*, s. 130 n.

otwartości na świat możliwe jest dzięki określonemu nastrojeniu [*Stimmung*]. W części drugiej (II) - w oparciu o ukonstytuowane w ten sposób założenia - budując podwaliny fenomenologii politycznego świata. Zgodnie z postawioną w części pierwszej tezą, w części trzeciej (III) rozważam problem doświadczenia, jakiego człowiek doznaje we wspomnianym „nastrojeniu” [*Stimmung*], dzięki któremu otwiera się on na świat polityczny. Wyjaśnienie tego doświadczenia odsłania podstawowe znaczenie politycznego świata dla egzystencji autentycznej. Spojrzenie na totalitarne zagrożenia sfery politycznej w XX wieku w końcowej, IV części, przynosi pewne potwierdzenie, *ex negativo*, przedstawionych przedtem związków i współzależności strukturalnych.

I. UJAWNIANIE SIĘ ŚWIATA, JAKO ŚWIATA W EGZYSTENCJI AUTENTYCZNEJ

Teza, że [ogólną] fenomenologię świata w postaci, w jakiej formułowali ją Husserl i Heidegger, można bardzo łatwo, na gruncie możliwości ich systemów, rozwinąć w fenomenologię świata politycznego, znajduje swój pierwszy punkt oparcia w konstatacji następującej: główne ich dzieła, które obaj uznawali za systemowe podstawy ich myślenia, czyli pierwszy tom *Idej czystej fenomenologii z jednej strony, oraz Sein und Zeit z drugiej*, opierają się na pewnym, równoległym do siebie, podstawowym, systemowym rozróżnieniu. Oba bowiem posługują się analogicznym założeniem, w myśl którego w codziennym życiu świat jako świat pozostaje dla człowieka jakby utajony [*latent*]; ale może też jednak zostać wyraźnie ujawniony [*ausdrücklich werden kann*]². U Heideggera założenie to zawarte jest w odróżnieniu codziennego (potocznego) od autentycznego modusu bycia-w-świecie, u Husserla natomiast polega na różnicy między naturalnym [zdroworozsądkowym] a fenomenologicznym, czy filozoficznym nastawieniem [poznawczym], albowiem „nastawienie” oznacza pewien stosunek-do-czegoś, mianowicie w tym przypadku stosunek do świata.

Pojęcia świat nie wolno oczywiście używać w jakimś dowolnym zupełnie znaczeniu. Należy rozumić go tu w sensie fenomenologicznym, wyznaczonym zasadniczo przez tezę o korelacji, którą Husserl w jednym z programowych miejsc jego ostatniego dzieła, *Kryzysu nauk europejskich i fenomenologii transcendentnej*, określił mianem przewodniej idei jego życia³. Zasada ta głosi, że wszelka określoność [wszelkiego] bytu opiera się na sposobie, w jaki ukazuje się on człowiekowi. Podstawową cechą tego ukazywania się [*Erscheinen*] jest wspomniane już wyżej zakorzenienie wszystkiego tego, co człowiek napotyka, w określonym układzie relacyjnych związków i odniesień wzajemnych [*Verweisungszusammenhänge*], horyzontów, które łącznie należą do świata - do otwartego wymiaru wszelkiego horyzontowego ukazywania się [*horizonthafte Erscheinen*],

Oba te *modi* ludzkiej otwartości na świat, które Husserl i Heidegger zgodnie rozróżniają, można wyjaśnić tym, że fenomenologiczna zasada korelacji odnosić się musi także do samego świata. Nie tylko zdarzenia bowiem jawią się człowiekowi „w świecie”; także sama „przestrzeń ich pojawiania się” [*Erscheinungsdimension*], a więc sam

² Tezę, że na tym polega ciągłość przejścia fenomenologii od Husserla do Heideggera, uzasadniłem w artykule *Die Endlichkeit der Welt. Phänomenologie im Übergang von Husserl zu Heidegger. W: Philosophie und Endlichkeit. Festschrift für Erich Christian Schröder zum 65. Geburtstag* (wyd. przez B. Niemeier i D. Schütze, Würzburg 1992, s. 130 n).

³ Por. E. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Den Haag 1954, s. 168 i 169 (przypis).

„świat” pozostaje doń w relacji, którą oznacza pojęcie „przejawiania się” [*Erscheinen*], „Relacja” ta musi być, oczywiście, relacją specyficzną, albowiem wspomniane horyzontowe odniesienia nie są świadomości ludzkiej dane w ten sam sposób, w jaki dane są jawiące się człowiekowi w-świecie zdarzenia. O ile bowiem zdarzenia w świecie przyciągają ku sobie naszą uwagę i w tym sensie - jak powiada Husserl - stają się dla nas temtem, to owe układy wzajemnych związków i odniesień [*Verweisungszusammenhänge*, horyzonty] [współ] dane są nam „nietematycznie”, kiedy się ku tamtym [zjawiskom] zwracamy.

Poza tym faktyczna refleksja fenomenologiczna pokazuje, że także [„sam”] świat [*jako świat*] można uczynić [jej] tematem. Nietematyczne doświadczenie [*Vertrautheit*] świata jest pewnym sposobem, ujawniania się [świata], przy którym świat wprawdzie istnieje, ale *jako taki* [czyli jako świat właśnie, a więc w jego „światowości”] pozostaje [dla świadomości] ukryty. Ujawnianie się świata ma miejsce dlatego, że istnieje człowiek otwarty na świat i ma miejsce [tylko] tak długo, jak długo człowiek taki istnieje. Ale to jawienie się świata może być niejawne [*unausdrückliche*], albo też jawne [*ausdrückliche*]. Dla Husserla jawne przejawianie się świata tożsame jest z jego naukowym tematyzowaniem przez filozofię. Aby jednak człowiek mógł sam świat uczynić przedmiotem swych badań, musi on [tj. człowiek] pozostawać do niego [tj. do świata] już w pewnej wyraźnej relacji, to znaczy musi egzystować w nim w sposób autentyczny [*Existenzmodus der Eigentlichkeit*]. Różnica między autentycznością a nieautentycznością, jest tedy warunkiem możliwości alternatywy przyjęcia naturalnej [tj. potocznej] bądź filozoficznej postawy badawczej. Dlatego zamiast Husserlowskiej alternatywy [postawa naturalna - postawa filozoficzna, resp. fenomenologiczna] lepiej za myśl przewodnią dalszych rozważań przyjąć właśnie to [Heideggerowskie] rozróżnienie.

Z powyższych konstatacji wyłaniają się następujące dwa pytania: 1. Co konkretnie znaczy twierdzenie, że w codziennym bytowaniu świat *jako świat* pozostaje ukryty? 2. W jaki sposób powstaje ten nowy rodzaj jego jawności [*Aufgeschlossenheit*] w egzystowaniu autentycznym?

Różnica między nieautentycznym a autentycznym ujawnianiem się [*Erscheinen*] świata - jeśli mamy posługiwać się nią w sposób rzeczywiście fenomenologiczny - winna być określona przez strukturę samego [fenomenu] jego ujawniania się [*Erscheinen*]. Otóż w mowie potocznej przez „ujawnianie się”, rozumiemy pewien ruch, który zasadniczo oznacza się tym, że odbywa się w kierunku przeciwnym do jakiegoś innego możliwego ruchu, w tym przypadku do ukrywania-się i przebywania w ukryciu [*Sich-Verborgenhalten*]. W tym sensie podstawowe znaczenie terminu „ujawnianie się” można opisać za pomocą takich wyrażen, jak „otwieranie się” [*Sich-Öffnen*], czy „wychodzenie z jakiegoś zamknięcia” [*Hervortreten aus einem Sich-Verschließen*].

Ponieważ w fenomenie ujawniania się zawarte jest też biegunowe przeciwieństwo między ukrywaniem się [*Sich-Verbergen*] a otwieraniem się [*Sich-Öffnen*], to można to rozumieć również tak, że ujawnianie się świata - powstawanie przestrzeni jego pojawiania się - samo zaczyna być doświadczone jako występowanie [świata] z ukrycia, jako [jego] dosłownie wyłanianie-się-z-czegoś [*Hervor-gehen*]. Jest jednak także możliwe, iż świat traktowany jest jako coś oczywistego i bezproblemowo danego. W tym to, właściwym nieautentycznemu sposobowi doświadczenia świata, jego traktowaniu, świat „istnieje” już wprawdzie „dla” człowieka, ale *jako świat* jest przecież przed nim jeszcze ukryty, gdyż brak mu doświadczenia tego, że wyszedł on [tj. świat] z ukrycia i ukazał się otwarcie jako konkretny fenomen w zjawisku [*in die Offenheit ihres Erscheinens*].

W jaki sposób może dojść do takiego doświadczenia [fenomenowi światowości świata]? Kiedy Husserl przejście do ujawnienia się świata-jako-świata nazywa zmianą w *nastawieniu* [*Wechsel in der Einstellung*], to wybierając to właśnie pojęcie pozwala domniemywać, że człowiek może dokonać tego przejścia [sam] w wyniku podjęcia odpowiedniej własnej decyzji. W istocie jest to jednak niemożliwe, gdyż aby móc podjąć decyzję, czyli uczynić świat *jako* świat tematem [swej refleksji], musiałby być już świadomy świata *jako* świata właśnie. Tymczasem nietematyczne doświadczenie [*Vertrautheit*] horyzontów [świata] cechuje właśnie to, że świat *jako* świat w nim nie jeszcze nie występuje.

Jeśli tedy ani wyjście świata z ukrycia [ujawnienie się] ani pozostanie w ukryciu nie zależy od [decyzji] woli człowieka, to wynika z tego wniosek, który wyprowadził Heidegger: fakt, iż taka alternatywa występuje, musi tkwić w samej możliwości ukrywania się [światowości] świata [przed człowiekiem], a więc w tym, że do ukrytości tej należy ukrywanie samej siebie. Istnieje ona - jako to, co umożliwia [w ogóle] ujawnianie się [świata] - w ukryciu i dlatego zwykle i samo wychodzenie-świata-z-ukrycia, co ma miejsce przy jego ujawnianiu się [człowiekowi], pozostaje *jako takie* [przed nim] tylko w sferze możliwości [latent]. Egzystowanie autentyczne staje się możliwe dzięki temu, że ukrytość [*Verborgenheit*, ukryty świat], jako przestrzeń, z której to wychodzenie-z-ukrycia się wyłania, sama umożliwia człowiekowi dostrzeżenie jej.

Nie oznacza to oczywiście, że ukrytość ta może stać się dla człowieka żyjącego w sposób autentyczny czymś w rodzaju przedmiotu w świecie; nie byłaby już bowiem wówczas ukrytym miejscem [*Herkuft*], z którego wyłania się i ujawnia się świat [jako świat]. Dlatego ukrytość ta może się [nam] ukazywać tylko w sposób pośredni, mianowicie w tych przeżyciach, które pozwalają człowiekowi odczuć, iż ujawnianie się świata [*jako* świata] jest nie w jego mocy, lecz jest dziełem samej tej ukrytości. Takimi przeżyciami są nastroje [*Stimmungen*].

To, że musi istnieć jakiś bodziec będący impulsem potęgującym otwartość na świat, uświadamiano sobie odkąd Platon i Arystoteles zdziwienie [*Staunen*] nazwali źródłem filozofii⁴. Zdziwienie to jest „zdumieniem” w obliczu „cudu”, iż świat *jest*, „a nie nie jest”. Jak pokazuje tradycyjne uzupełnienie tego dopisku - mianowicie oddzielenie światła świata od mroku nicości - swoistość zdumienia od dawna upatrywano w tym, że w nastroju tym uchwytnie staje się uwolnienie świata i umożliwienie mu przez to wyjścia z mrocznej nicości ukrytości⁵.

⁴ To, że zerwanie z nastawieniem naturalnym zakłada zdumienie jako nastrój otwierający świat, uznawał też czasami Husserl; najwyraźniej uczynił to w wiedeńskim wykładzie w roku 1935, z którego powstała potem rozprawa o kryzysie: *Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie*. W: *Husserliana*, Bd. VI (por. przypis 3. w nieniejszym tekście). Por. także moją rozprawę *Husserls neue Einführung in die Philosophie: der Begriff der Lebenswelt*. W: Cf. Gethmann (red.): *Lebenswelt und Wissenschaft. Studien zum Verständnis von Phänomenologie und Wissenschaftstheorie*, Bonn 1991, s. 89 n.

⁵ To samo odnosi się do nastroju lęku [Angst], który, w myśl tezy Heideggera w *Sein und Zeit*, motywuje przejście do egzystencji autentycznej. W odróżnieniu od tradycji, Heidegger w swoim wykładzie inauguracyjnym *Co to jest metafizyka?* przełom ku myśleniu filozoficznemu wyprowadzał z tego właśnie nastroju. Jak pokazują jego późniejsze pisma - przede wszystkim *Beiträge zur Philosophie* i zawarta w nich koncepcja nastrojów fundamentalnych [*Grundstimmungen*] - Heidegger rozumie jednak przy tym lęk jako ten nastrój, który w epoce nihilizmu poszedł poniekąd systematycznie w ślady staroeuropejskiego „thaumazein”. Por. jego *Was ist Metaphysik?* W: *Martin Heidegger Gesamtausgabe*, Bd. 9. („Wegmarken”), wyd. przez F. W. von Herrmann, Frankfurt a. M. 1976, s. 110 n. [wyd. polskie] w: M. Heidegger: *Budować, mieszkać, myśleć*. Warszawa 1977). Tymi rozważaniami wszedł Heidegger w rejony, o których Husserl nie miał najmniejszego wyobrażenia. Por. w związku z tym wymienioną w przypisie 1. moją rozprawę *Grundstimmung und Zeitkritik*, s. 31 n.

Jak jednak konkretnie dochodzi człowiek do doświadczenia świata autentycznej egzystencji? W życiu codziennym nie zwraca on uwagi na świat jako świat, lecz na jakieś konkretne zdarzenia, z którymi ma w *tym świecie* do czynienia. Dlatego należy wyjść od tego, że wywołane przez taki nastrój przejście do autentyczności wydarza się w obcowaniu z takimi właśnie zdarzeniami. Aby przejście takie konkretnie opisać, zaleca się więc scharakteryzowanie wpieryw tego, w jaki sposób człowiek w codziennym życiu obcuje z tym, co w tym świecie spotyka.

Egzystencja codzienna składa się ze sposobów zachowywania się, z którymi „każdego dnia”, tzn. zawsze, w życiu człowieka się spotykamy, i to dlatego zawsze, że są one nieuniknione. Nieuniknionym jest wszystko to, co jest niezbędne do zachowania się przy życiu. Przez tę konieczność zachowania życia, zachowaniu człowieka wyznaczone zostają pewne cele, które muszą być realizowane za pomocą odpowiednich środków. Tymi środkami są, z jednej strony, określone możliwości zachowania, które człowiekowi wydają się potrzebne do osiągnięcia danego celu, z drugiej strony zaś pewne rzeczy, których do tego potrzebuje. Przyjęło się ten sposób zachowania nazywać działaniem instrumentalnym.

Ludzie, w odróżnieniu od zwierząt, środki służące do utrzymywania się przy życiu mogą wybierać sami. Fakt, iż człowiek dysponuje tu takimi możliwościami wyboru, jest właśnie codziennym początkiem jego wolności. Tymi obszarami możliwego wyboru są wspomniane związki i odniesienia wzajemne [horyzonty, *Verweisungszusammenhänge*]; cele bowiem, o realizację których każdorazowo chodzi, odsyłają do stosownych do ich osiągnięcia środków, i na odwrót. Obszary możliwych wyborów mające charakter wzajemnych związków i odniesień, są jednak horyzontami w sensie fenomenologicznym, które są człowiekowi odślaniane przez jego otwartość na świat [*Weltoffenheit*]. Rudymen tarnej wolności człowieka nie sposób tedy oddzielić od jego otwartości na świat.

Ponieważ instrumentalne działanie człowieka zapoczątkowane zostaje pierwotnie przez konieczność zachowania się przy życiu, to świat, który dostarcza horyzontów tego działania, można nazwać *światem życia* [codziennością, *Lebenswelt*]. W kwestii znaczenia tego - przez Husserla wyniesionego do rangi technicznego terminu filozoficznego - pojęcia⁶ panuje do dziś wiele nieporozumień. Byłoby jaśniej, gdyby przez „*Lebenswelt*” [codziennność] rozumiano właśnie ten układ wzajemnych związków i odniesień [*Verweisungszusammenhang*], codziennych, instrumentalnych działań. Nie posługując się określeniem *Lebenswelt*, Heidegger, w *Sein und Zeit* ten układ wzajemnych związków i odniesień poddał po raz pierwszy analizie fenomenologicznej i określił go jako związek instrumentalny [*Bewandtniszusammenhang*]⁷. Niezbędne w działaniu instrumentalnym środki rzeczowe [*gegenständlichen Mittel*], określił mianem *narzędzie* [*Zeug*]⁸. Terminem *narzędzie* nazwany zostaje obszar najoczywistszych [*auffälligsten*] zdarzeń w *świecie życia* [*Lebenswelt*]. Dlatego możemy powrócić do pytania: w jaki sposób codziennie obcujemy w takich zdarzeniach?

⁶ Por. mój wymieniony w przypisie 4. artykuł, s. 89 n. Zestawienie literatury filozoficznej na temat pojęcia *Lebenswelt* znajduje się w moim artykule *Lebenswelt*. W: *Theologische Realenzyklopädie* (TRE), Bd. XX, Berlin/New York 1991, s. 599 n.

⁷ Por. M. Heidegger: *Sein und Zeit* (niżej cytowane jako SuZ), ósme, niezmiennione wyd., Tübingen 1957, § 18.

⁸ Por. SuZ, § 15.

Podstawową cechą działania instrumentalnego jest jego niepokój [*Unruhe*]. Nie zatrzymujemy się bowiem przy środkach tego działania, gdyż na uwadze mamy ciągle każdorazowe cele; w układzie tych wzajemnych odniesień instrumentalnego świata narzędzi pozwalamy odsyłać się nieustannie dalej - w kierunku celów. Dlatego nie zatrzymujemy się przy rzeczach mających charakter narzędzi [*Zeugdinge*], które służą nam jako rzeczowe środki w naszym działaniu instrumentalnym. Pozostają one niezauważane i nie ukazują się nam *jako takie* [tj. jako narzędzia, środki właśnie] zwłaszcza wtedy, gdy dobrze spełniają swoją funkcję⁹. Jakaś rzecz może wprowadzić czasem na krótko zaabsorbować naszą uwagę, zwłaszcza wtedy, gdy jest wadliwa czy nieużyteczna. Ponieważ jednak wada danej rzeczy istnieje [i jest zauważana] tylko tak długo, dopóki nie zostanie usunięta, to świat [jako taki] tylko przejściowo staje się przy tej okazji zauważalny¹⁰.

Fenomen ten potwierdza podstawową, wyjściową tezę niniejszych rozważań o ukrytości codziennego świata. Z jednej strony, przy działaniach instrumentalnych świat codzienny jest przez nas w sposób oczywisty doświadczany [*vertraut*] jako układ wzajemnych związków i odniesień, w który te działania się włączają i do którego się dopasowują. Ponieważ jednak, poruszając się poniekąd, w naszych działaniach wzdłuż łańcucha tych odniesień, ciągle w tym układzie przebywamy, to sam obszar tych odniesień jako całość, tzn. świat *jako taki*, może pozostać niedostrzeżony. Kiedy [świat jako] układ - instrumentalny [*Bewandtniszusammenhang*] ukazuje się nam nagle w błysku podczas jakiejś awarii, to tylko po to, by w momencie swego ukazania się zaraz zniknąć; zasadniczo bowiem *jako świat*, pozostaje on przed nami ukryty. Aby umożliwić ukazanie się świata *jako świata*, musielibyśmy móc uważnie uprzytomniać sobie ten łańcuch odsyłań nie tylko przelotnie, jak to się dzieje przy okazji jakiejś awarii, lecz ciągle, w przypadku wszystkich środków i wszystkich naszych działań.

Dopóki świat życia pozostaje przed nami ukryty, to i otwartość na świat [*Weltoffenheit*] cechująca ludzkie zachowanie nie jest w stanie *jako taka* się ujawnić. A ponieważ wolność zakłada otwartość na świat, to także wolność *jako taka* pozostaje wówczas nadal przed nami ukryta. Aby oba te fenomeny mogły się ujawnić, potrzeba właśnie wspomnianego uważnego uświadamiania sobie tych wzajemnych odniesień. Fenomenologicznym dowodem tego, że zachowanie takiej postawy jest możliwe, jest przecież wspomniany tu nastrój zdumienia [*Stimmung des Staunens*].

II. FENOMEN ZDUMIENIA, HORYZONTY ODNIESIEN I ISTOTA SPORÓW O RACJE

Zdumienie jako doświadczenie wyłonienia się obszaru otwartości „świat” z ukrytości, umożliwia wyjście świata z jego oczywistości i niezauważalności [*Unauffälligkeit*]. Jednakże nastrój ten musi się - jak po niemiecku powiadamy - do jakiegoś zdarzenia w świecie „odpalić” [*entzünden*]. Dzięki temu zdarzenie takie staje się jakby punktem zapalnym, w którym rozbłyśnie świat *jako świat*; jakby „soczewką”, w której w sposób nieprzedmiotowy - w skondensowanej postaci się nam przedstawia”.

Myśl tę, w późnym okresie swej twórczości, Heidegger wykorzystał dla fenomenologii, opisując, na przykładach rzeczy, narzędzi codziennego użytku [*Zeugdinge*] takich, jak

⁹ Por. SuZ, § 16.

¹⁰ Por. Ibidem.

¹¹ Obraz ten przejmując od Alberta Borgmanna, który wprowadził pojęcie „focal things and practices” (por. A. Borgmann: *Technology and the Character of Contemporary Life*. Chicago/ London 1984, s. 4, nn.).

dzban, czy most, to, w jaki sposób mogą być one doświadczane jako miejsca, w których koncentruje się [*versammelt sich*] świat jako świat¹², ale u Heideggera może powstać wrażenie, jak gdyby rzeczy takie były jedynymi zdarzeniami w świecie codzienności, przy których możemy się zatrzymać¹³. Dla uzasadnienia potrzeby tej brakującej u Heideggera fenomenologii świata polityki [*politische Welt*] podstawową jest konstatacja, iż tym, co sobie wpierv [w ogóle] uświadamiany, są nasze własne możliwości działania jako środki utrzymania się przy życiu: są one środkami, na korzystanie z których od początku zdani jesteśmy w ramach wspomnianego układu wzajemnych związków i odniesień [*Verweisungszusammenhang*]. Tylko dzięki ich pośrednictwu możemy także [inne] rzeczy uchytywać jako środki¹⁴.

Poruszanie się po linii tych odsyłań i przebywanie w tym układzie instrumentalnym [*Bewandtniszusammenhang*] oznacza przede wszystkim: zatrzymywanie się przy wszelkiej możliwości działania, miast - przez rzeczywiste wykonywanie tych działań - przebywanie natychmiast poza ich możliwością. Także możliwości działań - i to właśnie one przede wszystkim - mogą stać się takimi punktami zapalnymi, w których świat [jako świat] rozbłyskuje i wychodzi ze swego utajenia [*Latenz*; niewidoczności]. Dzieje się to zawsze wówczas, gdy przed jakąś decyzją dotyczącą pewnego działania, ludzie wspólnie różne możliwości działania czynią „przedmiotem dyskusji”, „sprawą” [*Angelegenheit*], (po grecku „pragma”), gdy o nich „radzą”. Sprawy takie są możliwościami działania w kontekście danej sytuacji, a naradzanie się dotyczy tego, co w danej sytuacji należy czy- nić.

Naturalnie, takie naradzanie się może też być tego rodzaju, że niepokój związany z danym działaniem instrumentalnym nie ustanie. Dzieje się tak wówczas, gdy uczestnicy narady zatrzymują się przy omawianej sprawie jedynie przelotnie. Tego rodzaju sytuacja występuje wtedy, gdy naradzanie się prowadzone jest z udziałem ekspertów. Celem bowiem takiego naradzania się jest uczynienie samego naradzania się zbędnym, gdyż dzięki wiarygodnej informacji fachowców na temat celowości określonych środków dalsze zajmowanie się daną sprawą staje się zbędne. Naradzanie się traci charakter przelotnego jedynie zajmowania się daną sprawą zasadniczo dopiero wówczas, gdy omawiana sprawa jest tego rodzaju, że eksperci do jej załatwienia w ogóle nie istnieją i istnieć nie mogą. Z zasady, w przypadkach spraw tego rodzaju nieuchronnie powstaje niekończący się spór¹⁵.

¹² Por. zwłaszcza wykłady Heideggera *Bauen, Wohnen, Denken* [polskie tłumaczenie w jego *Budować, mieszkać, myśleć*, wyd. cyt. j, oraz *Das Ding. W: Vorträge und Aufsätze*, Tübingen 1954.

¹³ Koncentrowanie analiz fenomenologicznych na rzeczach można zauważyć także u Husserla; jest to symptomem wspólnej mu z Heideggerem ślepoty na rzeczywisty [*genuin*] świat polityczny. Z motywowanego przez zdumienie zatrzymywania się przy rzeczach powstała u Greków nowego rodzaju otwartość nauki na świat. Husserlowską i Heideggerowską fenomenologiczną krytykę epoki, mimo występujących między nimi różnic, łączy to, że koncentrują się zasadniczo na analizie relacji nauki do świata i wynikających z tego następstwach, a nie na prawie równocześnie z nauką powstałą u Greków otwartością człowieka na rzeczywisty świat polityczny. Tego, w jakiej mierze także naukowa otwartość na świat swe wyłonienie się zawdzięcza przejściu do egzystowania autentycznego, w niniejszej rozprawie nie będzie można wykazać. Uzasadnienie tezy, iż początki nauki powstały wówczas, gdy człowiek po raz pierwszy stanął wobec sytuacji, w której świat ujawnił się mu jako świat, przedstawiam w mojej książce *Heraklit, Parmenides a początki filozofii i nauki. Refleksja fenomenologiczna*. Berlin 1980.

¹⁴ Dokładniejsze objaśnienie pośredniego charakteru [*Mittelbarkeit*] działań instrumentalnych zawiera mój artykuł *Humanité et monde politique*, W: *Cahiers de philosophie*. Lille, 15/16 1992, s. 139-160.

¹⁵ W kwestii podstawowego dla fenomenologii świata politycznego znaczenia, sporu o racje, por. mój artykuł *Die Zweideutigkeit der Doxa und die Verwirklichung des modernen Rechtsstaats*. W: J. Schwartländer i D. Wil-

Kiedy jednak występuje przypadek, gdy nie może być ekspertów? Otóż wtedy, gdy trzeba podjąć decyzję dotyczącą możliwości działań, których następstw nie można w sposób pewny poznać. Naradzanie się w takich sytuacjach odznacza się tym, że rozważa się wiele różnych możliwych działań. Właśnie dlatego jednak wszystkie wyobrażalne wówczas możliwości jawią się jako *możliwości* właśnie, co oznacza, iż możliwościowy charakter tych [możliwych] działań występuje na plan pierwszy *jako taki*. I właśnie dlatego stają się one „przedmiotami” („pragmata”), przy których zwołana w tym celu narada się zatrzymuje. W tym to momencie niepokój związany z działaniem instrumentalnym zostaje przewyżczony i zakłęty krąg [możliwościowego jedynie charakteru; *Latenz*] codzienności [*Lebenswelt*] - przełamany.

Ścieranie się opinii w trakcie tego rodzaju naradzania się ma swe źródło w tym, że tej niemożności poznania przyszłych następstw działań przewyżczyć nie można. Dlatego żaden z uczestników takiej narady nie powinien rościć pretensji do ostatecznej prawdziwości właśnie jego zdania. Mimo to można sobie wyobrazić, że w trakcie takiej narady padać będą zarówno trafniejsze, jak i mniej trafne sądy na temat danej sytuacji. Aby sformułować jakiś sąd, który przez innych uczestników narady może być znany za trafny, należy w trakcie wyrabiania sobie własnej opinii zwracać uwagę szczególnie na to, że ocena danej sytuacji jest właśnie nieuchronnie sporna. Oddać sprawiedliwość spornemu charakterowi jakiejś opinii znaczy: własnej opinii nadać taką postać, dzięki której miałyby szansę wszystkim innym, którzy zapewne są innego zdania, wydać się możliwą do zaakceptowania. O możliwościach działania trafnie sądzić może tylko ten, kto żywi gotowość słuchania nie tylko głosu własnej opinii, lecz i gotów jest w trakcie sporu swój własny głos dostosować do możliwych głosów przeciwnych¹⁶.

To, jak taka gotowość może wyglądać konkretnie, ukazał po raz pierwszy - w swej analizie refleksyjnej władzy sądenia - Kant. Gotowość ta polega na tym, by przy wyrabianiu sobie jakiegos sądu spojrzeć na sprawę z punktu widzenia innych. Uzyska się przez to, jak powiada Kant, „powszechny punkt widzenia”¹⁷. Pozwala to rozważyć własny punkt widzenia i samemu z tej perspektywy sprawdzić, czy słusznym jest przyłączenie się do zdania innych. Od tej to refleksji wzięła swoją nazwę „refleksyjna” władza sądenia¹⁸.

Ścieranie się opinii może prowadzić do kierowanej przez refleksyjną władzę sądenia rywalizacji o opinię najtrafniejszą. Dopiero wówczas niepokój wiążący się z działaniem instrumentalnym zostanie definitywnie przewyżczony [*transzendiert*]. Trwa on tak długo, jak długo panuje przekonanie, że dany spór może być zakończony osiągnięciem prawdy, która zarezerwowana jest dla - już istniejących, bądź przyszłych - ekspertów. Tylko wtedy, gdy pogląd taki zasadniczo nie występuje, sprawa wielości różnych możliwych działań *jako możliwości* pozostaje rzeczywiście otwarta. I tylko w ten sposób konkretne

lowqueit (red.): *Meinungsfreiheit - Grundgedanken - und Geschichte in Europa und USA*. Kehl am Rhein/ Straßburg 1986, s. 13 n.

¹⁶ Też, że poglądy są „głosami” [*Stimmen*], uzasadniłem w artykule cyt. w przyp. 14.

¹⁷ J. Kant: *Krytyka władzy sądenia*. § 40. Warszawa 1964, s. 209 n.

¹⁸ Fundamentalne znaczenie Kantowskiej nauki o refleksyjnej władzy sądenia dla filozofii politycznej doceniła w pełni z całą wyrazistością dopiero Hannah Arendt. Por. w związku z tym, oprócz stosownych fragmentów jej różnych prac, także *Das Urteilen. Texte zu Kants politischer Philosophie*, wydane i opatrzone esejem przez B. Beninera, München/ Zürich 1985. Koncepcje Arendt przejął i owocnie rozwinął przede wszystkim Ernst Vollrath. Obok licznych artykułów por. zwłaszcza jego książkę *Die Rekonstruktion der politischen Urteilskraft*. Stuttgart 1977, oraz *Grundlegung einer philosophischen Theorie des Politischen*. Würzburg 1987, s. 253 n.

sprawy mogą stać się „punktami zapalnymi”, przy których dana społeczność ludzi nie tylko przelotnie będzie się zatrzymywać.

Od takich punktów zapalnych zapalają się debaty, w których idzie „o wszystko”. Tym wszystkim jest właśnie świat. W ten sposób wychodzi on z ukrycia i ukazuje się jako wymiar właśnie, który stwarza przestrzeń dla wielości różnych możliwości działania. Kiedy możliwości te z kolei wchodzą w tę otwartą przestrzeń, zmieniają swój dotychczasowy status. Tracą swój możliwościowy charakter [*Latenz*], jaki posiadały [jako niezauważane] w codzienności i w ścieraniu się opinii wychodzą na jaw jako sprawy wspólne [*gemeinsame Angelegenheiten*], stają się „publiczne” [*öffentlich*]. Niemieckie słowo „öffentlich” jest tu pomocne w tym sensie, że przez językowy związek ze słowem „offen” [otwarty] umożliwia dosłyszenie tu wychodzenia na jaw [świata jako świata] z ukrycia w codzienności instrumentalnych działań. Kiedy światło przestrzeni otwartości - „świat” - rozbłyskuje w zapalnych punktach publicznych sporów, to świat uzyskuje nowy charakter: staje się układem wzajemnych związków i odniesień [*Verweisungszusammenhang*] spraw publicznych, tzn. staje się światem politycznym¹⁹.

W działaniu instrumentalnym traktujemy zdarzenia codzienności ciągle jako środki do celów. To znaczy, że także cele można „uskutecznić” tylko przez mediatyzację, albowiem w układzie [łańcuchu] instrumentalnym [*Bewandtniszusammenhang*] jedne cele odsyłają do dalszych celów jako ich „przyczyn” [„*Worumwillen*”]. Wszystkie łańcuchy odniesień są jednak poniekąd „umocowane” w jednej nieredukowalnej przyczynie [*Worumwillen*] - mianowicie w egzystencji konkretnego działającego człowieka. We wszystkich swoich możliwościach działania chodzi mu ostatecznie o możliwość bycia samym sobą. To bycie „sobą” [Ja; *Selbst*] jest już w działaniu instrumentalnym zawsze obecne, ale nie jest jako takie wyraźnie uobecnianie, ponieważ wskutek jego możliwościowego charakteru pozostaje niejawnym [*latent*].

„Autentyczność”, według objaśnienia Heideggera, jest tym sposobem egzystowania, w którym moja unikalnie „własna” możliwość mojego bycia - moje „każdorazowo moje” ja [*Selbst*] - staje się dla mnie jawna i wyraźna. Ma to miejsce wtedy, gdy transcenduje wszystkie układy odniesień i odnosi je do nieredukowalnej, nieprzekraczalnej już „przyczyny źródłowej” [*Worumwillen*]²⁰. Zasadnicza możliwość przekraczania wszystkich pojawiających się w ramach układu instrumentalnego konkretnych, jednostkowych „przyczyn” [*Worumwillen*] powoduje niepokój codziennego egzystowania. Ponieważ w egzystowaniu autentycznym „docieram” do mojej nieredukowalnej [a więc zasadniczo nieprzekraczalnej już] „mojności” [*Selbst*], mogę uważnie zatrzymać się przy traktowanych jako środki rzeczach i możliwościach działania²¹.

Jako sprawy publicznej debaty, możliwości działania umożliwiają nie tylko wydobyć na plan pierwszy mojej każdorazowo własnej [unikalnej] możności bycia, lecz także nie-

¹⁹ Świat ten transcenduje codzienność [Lebenswelt], gdyż jego charakter określony jest przez to, że umożliwia wyraźne ujawnienie się wielości możliwości działania, które w działaniach instrumentalnych pozostają ukryte. Tego ustanowionego w ten sposób ostrego odróżnienia [świata] „codzienności” od „świata politycznego” nie jestem w stanie odnaleźć w *Theorie des kommunikativen Handelns* Jürgena Habermasa (por. zwłaszcza Bd. 2.: *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, trzecie, przejrzane wyd. Frankfurt nad Menem 1985, s. 182 n.). Wydaje mi się, iż wskazują to na to, że także Habermas nie dostrzega wyraźnie swoistości i odrębności sfery politycznej [*des Politischen*] i pod tym względem różni się od Husserla i Heideggera mniej, niż sądzi.

²⁰ Por. SuZ, § 18, s. 84.

²¹ Rozwinięcie tej tezy zawiera mój artykuł *Intentionalität und Existenz Erfüllung, zu Ehren von Herrn Prof. Scherer*. Darmstadt 1993.

odłącznych od niej unikalnie własnych możliwości bycia innych, albowiem to do ich głosów, w rywalizacji o najlepszy sposób posługiwania się refleksyjną władzą sądenia, dostroić muszę mój głos własny. To dostrajanie jest konieczne, ponieważ głosy ich zawsze mogą być *głosami przeciwnymi*. Inni mają możliwość innej oceny danej sytuacji, gdyż możliwe w niej działania mogą oceniać z innego punktu widzenia; są bowiem wolni.

Kiedy dzięki publicznemu debatowaniu nad spornymi kwestiami różne możliwości działania po raz pierwszy ukazują się *jako możliwości* właśnie, pojawia się wraz z tym koniecznie i nabiera znaczenia także *wolność wyboru* przez wszystkich różnych możliwości działania *jako taka*. W ten sposób rozsadzenie granic świata codzienności i powstanie świata politycznego powoduje spotęgowanie otwartości świata i wydobywanie na jaw wolności wszystkich. Dlatego otwarta, wolna przestrzeń świata politycznego ujawnia się konkretnie w tym, że ludzie łączą się w społeczeństwo, którego pierwszoplanowym celem jest umożliwienie ujawnienia się wolności wszystkich, wyraźne umożliwienie istnienia możliwości ich działania.

III. ETOS I KAIROS JAKO FORMY UJAWNIANIA SIĘ ŚWIATA JAKO ŚWIATA

W rozważaniach niniejszych wyszliśmy od tego, że przejście do autentycznej otwartości świata potrzebuje bodźca ze strony pewnego nastroju, dzięki któremu uświadamiamy sobie ukrytość świata [jako świata], z której wydobywa się on na jaw. Czy przeżycie takie występuje również w przypadku doświadczenia, w którym świat codzienności przekształca się w świat polityczny? Zdumienie będące klasycznym, wzorcowym przykładem nastroju ujawniającego świat, „odpala się” od jakichkolwiek rzeczy, które tracą przy tym charakter rzeczy funkcjonujących jako przejściowe jedynie środki działań instrumentalnych. Skupiają one wówczas na sobie całą uwagę, ponieważ przeżywającemu zdumienie ukazują się poniekąd jako dary wyłaniające się z ukrytości, a więc jako „coś nowego”. Dlatego zdumienie ma dwa oblicza: podtrzymuje spotęgowaną ciekawość wobec rzeczy, czyli aktywne zwracanie się ku nim. Zwracanie to jednak jest zarazem nacechowane dystansem, bojaźliwością przed niedostępną ukrytością, której człowiek zawdzięcza ujawnienie się świata [jako świata]. Czy takie *zwracanie się ku...*, któremu towarzyszy jednocześnie pewna lekkość, występuje także w doświadczeniu świata politycznego?

Sens opartego na refleksyjnej władzy sądenia ścierania się opinii polega na dopuszczeniu do głosu innych *jako innych*, to znaczy jako takich, którzy - *jako wolni* - mogą sądzić *inaczej*. Kiedy inni nie dochodzą do głosu, nie ma w ogóle sensu w taki spór się wdawać. Do tego bowiem niezbędne jest respektowanie ich wolności. W obszarze doświadczenia świata politycznego szacunkowi temu odpowiada ciekawość dla rzeczy ujawnianych w płochliwym zdumieniu. Powstaje tedy pytanie: czy również sam ten respekt opiera się na lekkości? Czy powstanie świata politycznego posiada tedy cechy, w oparciu o które możemy mówić o jakimś niezależnym od naszych decyzji wychodzeniu tego świata [jako świata] z ukrycia, a lęk przed tym jest właśnie podstawą respektu dla wolności innych?

Odpowiedź wyłonić się może jedynie z jeszcze bardziej wnikliwego rozważenia wspomnianej rywalizacji w posługiwaniu się refleksyjną władzą sądenia, w wyniku czego różne możliwości działania stają się sprawami publicznymi. W następstwie uwzględnienia różnic zdań powstających wskutek zasadniczej niepewności przyszłości, pożądana jest refleksja nad naszymi sądami. Niepewność ta ujawnia się już w terażniejszości, gdyż w każdej sytuacji możemy być zaskakiwani przez coś nieprzewidywalnego, nowego. Ele-

menty nowości nadają poszczególnym sytuacjom ich specyficzny charakter. Zaskoczenie przez specyficzność danej sytuacji oznacza, że brak jeszcze ogólnej reguły, w oparciu o którą specyficzny charakter danej sytuacji należałoby ocenić. Ponieważ przypadek jednostkowy - sytuacja - dana jest nam przed [sformułowaniem] reguły, stosowną do tego regułę należy dopiero odkryć. I właśnie to, według Kanta, jest dziełem refleksyjnej, w odróżnieniu od określającej, tzn. subsumującej, władzy sądenia²².

Zaskoczeń jakich dostarczają nam sytuacje, nie można antycypować. Dlatego w przypadku każdej narady, której wynik zależy od decyzji jej uczestników, należy nastawić się na to, że dla danego działania nastroczają się coraz to nowe „sposobności” [*Gelegenheiten*], i że wskutek tego ciągle coś innego jest „aktualne”, bądź też „nieaktualne”. Istnieje moment, gdy „czas dojrzał” do podjęcia danej, konkretnej decyzji i który można „prze-gapić”. Świadomość tego, że dla podjęcia danej decyzji istnieje korzystny, bądź niekorzystny „moment”, jest podstawowym elementem codziennego doświadczenia czasu, co Grecy określali pojęciem „kairos”.

W ścieraniu się opinii chodzi o to, czy, albo pod jakim względem, jakąś sytuację można ocenić jako możliwy *kairos* [właściwy moment]. Rozstrzyga to o tym, w jaki sposób można w niej w ogóle działać. Ale i wówczas otwartym jest zawsze pytanie: *jak działać?* Ktoś, kto pragnąłby przedstawić tu jakąś propozycję, którą inni byłiby w stanie przyjąć, musi oprzeć się na jakichś wspólnych jemu i im założeniach. Potrzebna jest mu wspólna podstawa porozumienia i to nawet wówczas, gdy proponuje zupełnie nowe sposoby postępowania. Także je bowiem może on uzasadniać jedynie przez podwołanie się na założenia, o których może słusnie sądzić, iż są przez wszystkich w sposób oczywisty akceptowane.

Nie można tego z góry oczekiwać od przekonań, które same formułowane są jako tezy, gdyż jako tezy same mogą stać się przedmiotem sporu. W odróżnieniu od tego istnieją też jednak przekonania, które utrwały się w formie nawyków czy wyuczonych norm zachowania. Łączny - tworzący podstawę publicznego współzycia - zbiór takich życiowych przekonań Grecy nazywali terminem „etos”.

Rywalizacja o najtrafniejszy sąd zakłada wspólnotę *etosu* uczestników tej rywalizacji. Nie znaczy to, że etos wszystko przesądza. Może on tylko wytyczać horyzont norm, w ramach których *powinno się* działać. Wskutek nieprzewidywalnych niespodzianek w *kairosie* trzeba zawsze od nowa decydować o tym, jak działać można. Dlatego świat polityczny, w następstwie swego pochodzenia od spora między przeciwnymi opiniami, zajmuje chwiejną pozycję pośrednią między *etosem* a *kairosem*.

Ta chwiejna pozycja między tym, co nowe, a tym, co normalne, między tym, co zaskakujące, a tym, co utarte, należy do czasowego charakteru [*Zeitlichkeit*] ludzkiej egzystencji. We wszystkich współczesnych działaniach dziedziczymy przeszłość i wyglądamy ku przyszłości²³. Niepewność przyszłości, która pojawia się we wszystkim, co zaskakująco nowe w każdym konkretnym *kairos*, polega na tym, że nie jesteśmy w stanie w aktualnej terażniejszości w sposób pewny poznać przyszłych następstw naszych działań. Aby móc je w jakiś jednoznaczny sposób określić, następstwa te muszą wpierv stać się terażniejszymi. Dlatego przyszła terażniejszość nie znajduje się w zasięgu naszej wiedzy i w tym sensie jest „nieosiągalna”. To, co nowe, przychodzi do nas z przeszłości, do której wcze-

²² Por. I. Kant: *Krytyka władzy sądenia*. Wyd. cyt., s. 229.

²³ Oba te aspekty: „przyszłościowość” [*Zukünftigkeit*] i „przeszłościowość” [*Gewesenheit*] nazywa Heidegger „ekstazami”.

śniej, niż się zaktualizuje, przeniknąć nie możemy. *Kairos* jest przeto następstwem nieosiągalności przyszłości.

W analogiczny sposób *etos* odnosi się do przeszłości. Gdyby obyczaje konstytuujące *etos* były w określonym czasie w przeszłości wprowadzone w życie w wyniku jakiejś świadomej decyzji, to byłyby tylko następstwem utrwalenia pewnych, dających się ująć w tezy, a więc pozbawionych oczywistości, przekonań i w sporach [publicznych] nie mogłyby być przyjmowane jako rzeczywiście przeżywane założenia wspólnego porozumiewania się. Dlatego terażniejszość, w której *etos* powstał, znajduje się z powodów zasadniczych poza zasięgiem naszej wiedzy. Nie istnieje możliwość określenia jakiegoś historycznego punktu w czasie, w którym podjęta została „decyzja” przyjęcia tego *etosu*, lecz co najwyżej jakieś mityczne „było to kiedyś...”. Normatywna normalność¹⁵ wywodzi swą ważność nie z jakiejś przeszłości, którą można by sobie w jakimś rzeczywistym przypomnieniu uprzytomnić.

W doświadczeniu świata politycznego potwierdza się pewne przypuszczenie, które myślenie Heideggera inspirowało niewątpliwie najbardziej, a mianowicie fakt, że właśnie ludzkie bytowanie, wskutek swego czasowego charakteru [*Zeitlichkeit*] jest egzystencją skończoną¹⁶. Nie należy tu jednak pojęcia skończoności rozumieć w jego tradycyjnym, metafizycznym znaczeniu, tzn. nie należy traktować go jako negacji nieskończoności. Znaczący raczej to, iż otwarcie przestrzeni otwartości „świat” nie jest w mocy człowieka, lecz zawdzięczamy je samej jego ukrytości [*Verborgenheit*]. Skończoność oznacza, że to ukrytość czyni świat, wraz z jego możliwościami działania, możliwym właśnie wówczas, gdy te możliwości ogranicza.

Ograniczenie to w odniesieniu do *etosu* i *kairosu* polega na tym, że ich czasowe pochodzenie pozostaje przed nami nieusuwalnie zakryte i wskutek tego znajduje się poza zasięgiem naszej władzy i decyzji. Jednakże to znajdowanie się ich poza zasięgiem naszej wiedzy i władzy nie jest bynajmniej stratą, lecz - w postaci podwójnej korzyści z czasu - zawiera warunki [możliwości] powstania świata politycznego, albowiem czas umożliwia: [1] pojawianie się sprzyjających danemu działaniu okazji¹⁷ oraz [2] powstanie wspólnoty tych działań, przez umożliwienie „osadzania się” [*absinken*] pewnych sposobów za-

¹⁴ Etos jest całościowym związkiem długotrwałych utrwalonych nawyków, które nazywamy „obyczajami” [Sitten], jako obyczaje utrwalone przez życie, stają się one obowiązującymi ludzi wzajemnie normami, na podstawie których w danym społeczeństwie wyrażane są pochwały bądź nagany jakiegoś sposobu życia [postępowania]. We wzajemności tego uznawania siebie [i owych norm] wykształca się *etos* rozumiany jako wytwarzany przez utrwalone obyczaje porządek normatywny. Dlatego podstawową regułą moralności jest tak zwana Złota Reguła, która domaga się, by konkretny człowiek wymagał od siebie samego tego, czego oczekuje od innych.

¹⁵ W sprawie obyczajów, które, jako utrwalone przez nawyki, stały się „drugą naturą”, por. G. W. F. Hegel: *Zasady filozofii prawa*, Warszawa 1969, rozdz. *Etyczność*, § 151, s. 166 n.

¹⁶ W SuZ (por. s. 329 n.) Heidegger rozumianą w ten sposób czasowość [*Zeitlichkeit*] ukazywał na przykładzie autentyczności „bytowania ku śmierci” [*Sein zum Tode*]. Jednakże autentyczne, pełne wzięcie na siebie swojej własnej śmiertelności jest tylko jednym spośród możliwych doświadczeń skończoności i to właśnie takim, na przykładzie którego być może najgorzej, z fenomenologicznego punktu widzenia, można wyjaśnić, iż skończoność jest warunkiem możliwości autentycznej otwartości świata. Dla interpretatorów Heideggera zagadkowym było to, w jaki sposób właśnie z tego wyraźnie solipsystycznego charakteru owej „heroicznej” gotowości do śmierci wyprowadzić można autentyczne współbytowanie [*Mitsein*]. Dlatego w poniższych rozważaniach wolność zapoczątkowywania staje się punktem centralnym, w świetle którego możliwość egzystencji doświadczana jest nie jako możliwość śmierci, lecz jako możliwość „powtórzenia” [*Wiederholung*] narodzin.

¹⁷ Mimo, że Arystoteles w *Etyce nikomachejskiej* (1104 a 9, 1110 a3) podkreślał znaczenie *kairos* dla ludzkiego działania, to klasyczna filozofia polityczna *kairosu*, jako stosowanej sposobności działania, prawie nie zauwa-

chowowania się, które bez naszego udziału - wskutek pasywności utrwalania się nawyków, jakby powiedział Husserl - konstytuują powszechny [system] nawyków [*gemeinsame Gewohnheit*], *etos*. W ten sposób ujawnienie się świata politycznego polega na podwójnym wyjawieniu się go z ukrytości i w tym to sensie ma charakter skończoności.

Wobec skończoności właściwe jest zachowywanie dystansu; doświadczamy tego w nastroju pewnego szacunku [Scheu]. Otwartym jednak jest pytanie, czy szacunek ten jest też podstawą respektowania wolności innych. To, iż wszyscy uczestnicy sporu o racje są wolni, ukazuje się w całej swej ostrości dopiero wtedy, gdy przedmiotem debaty staje się pytanie o to, czy dana sytuacja jest sytuacją *kairosu*, tzn. okazją do postępowania zgodnie z tym, co jako nowe w *kairosie* się nam uwidacznia, a więc do rozpoczynania czegoś nowego, czyli „zapoczątkowywania” w emfaticznym znaczeniu tego słowa. Rzeczywista wolność jest wolnością zapoczątkowywania²⁸. Inni spotykają się z mną w świecie politycznym w sposób autentyczny jako inni właśnie dlatego, że mogą zacząć coś inaczej, niż ja. Dlatego poszanowanie ich wolności zostaje wywołane przez doświadczenie pewnej bojaźni i szacunku przed tym, że *kairos*, czyli przestrzeń możliwości zapoczątkowywania, zostaje wydobyta z ukrytości jej czasowego pochodzenia i udostępniona [działaniu]²⁹. Jednakże po to, by wielość i różnorodność różnych możliwości zapoczątkowywania mogła w sporze o racje dojść do głosu, potrzebna jest wspólnota *etosu*. Ale i ona może być dostrzeżona tylko w lęku w obliczu faktu, że jej pochodzenie [i pojawienie się] w czasie nie podlega naszej wiedzy i władzy.

4. TOTALITARYZM JAKO PERWERSJA ETOSU I KAIROSU

Sprawdzian tych związków mogła ludzkość przeprowadzić - z negatywnym wynikiem - w naszym stuleciu. Poszanowanie wolności, pod hasłem poszanowania praw człowieka, zostało w epoce nowoczesnej demokracji ogłoszone naczelną zasadą świata politycz-

żała. Wielkim wyjątkiem jest Machiavelli, który sformułował trafne uwagi na temat „occasione”, „Fortuna” i „qualita de' tempi” (por. w związku z tym mój artykuł *Civic prudence: Paradigm Transformation in Machiavelli*. W: *Hannah Arendt Memorial Symposia In Political Philosophy In the New School for Social Research*. New York 1991, który ukaze się w roku 1993 w pracy zbiorowej z tego sympozjum pt. *The Ancients and the Moderns*).

²⁸ „Determinacja” [*Entschlossenheit*], za pomocą której ludzie mogą politycznie coś zapoczątkowywać, możliwa jest dzięki nastrojowi przelomu [*Aufbruchstimmung*], w którym doświadczają oni swej własnej, unikalnej możliwości bycia jako możliwości narodzenia się [*Gebürtlichkeit*]. W narodzinach takich człowiek rodzi [wydobywając sam siebie z przechowującej życie ukrytości, czyli rodzi swoją otwartą na świat możliwość istnienia w ten sposób, że to niepodlegające jego woli i decyzji wydobywanie się z ukrytości odnawiać może w twórczych ponownych narodzinach, a więc w nowych początkach. Utajone bytowanie [*Latenz*] świata w codzienności przełamywane jest pierwotnie przez entuzjastyczne nastroje towarzyszące narodzinom, a nie przez lęk. Dlatego fenomenologiczna analiza determinacji w SuZ jest niezadowolającą. Znaczenie możliwości narodzin [*Gebürtlichkeit*] dla świata politycznego odkryła Hannah Arendt (por. tu zwłaszcza jej *Vita activa oder vom tätigen Leben*. München 1960, s. 167, 242 n. n.); jej fenomenologicznej wnikliwości zawdzięczamy również interpretację wolności jako możliwości zapoczątkowywania (por. zwłaszcza w powyższej książce s. 164 n.). W kwestii zasygnalizowanych tu jedynie związków por. mój wymieniony w przyp. 1. artykuł *Grundstimmung und Zeitkritik bei Heidegger*, s. 50 n. Ukazując fenomenologiczne znaczenie możliwości zapoczątkowywania, można w nowy sposób uprawomocnić patos Husserlowskiego *etosu* odnowienia filozofii (por. mój artykuł wym. w przyp. 21.).

²⁹ Poszanowanie wolności innych w autentycznym sposobie bytowania z nimi w politycznym byciu-w-świecie opiera się na bojaźni [Scheu] przed tą właśnie możliwością ich [ponawianego] rodzenia się. Źródłem tego nastroju jest jednak bojaźń przed sprzeczaniem w ogóle wyłonienia się świata w bytowaniu [*Da-sein*] człowieka z tej ukrywającej się ukrytości. W przeciwieństwie do rozpowszechnionej, powołującej się głównie na Emanuela Levinasa, tendencji do upatrywania wewnętrznego początku fenomenologicznie zorientowanej filozofii w autentycznym do-

nego. Ponieważ świat polityczny powstaje w wyniku publicznego sporu o racje, to prawo do wolności poglądów jest absolutnie podstawowym prawem człowieka³⁰. I właśnie to prawo wydaje się sugerować, że publicznej debacie powinno być rzekomo poddawane wszystko, a więc i *etos*. Jeśli jednak dyskusji poddawane ma być wszystko, to wydaje się, iż odnosić się to powinno także do „decyzji”, na mocy których nadaje się moc normom mającym zapewniać normalność. Otóż w obliczu takiego właśnie wymogu *etos* traci w sposób konieczny swoją wiążącą moc; uzyskał ją bowiem właśnie przez to, że nie „wprowadzono go w życie” w drodze jakiejś „decyzji”. Może on być jedynie jako posiadający już ważność *znaleziony*, odkryty [*vorgefunden*]. Dlatego też tylko za cenę zastąpienia go przez siebie samych skonstruowanymi „uzasadnieniami norm” można sprawić, że nie będzie już mógł być *etosem*.

W następstwie utraty wiążącej mocy *etosu*, wspólność politycznego współżycia pozbawiona zostaje swej podstawy. Może się wydawać, że brak tej podstawy przezwyciężyć można jedynie przez jakąś „deteminację” [*Entschlossenheit*], czyli zaangażowanie się w przywrócenie *etosowi* jego utraconej mocy i ponowne wprowadzenie go w życie. Powstaje wówczas totalitarna pokusa narzucenia społeczeństwu jakiegoś *etosu* przez zadekretowanie. Kryje się za tym jednak uzurpatorska próba człowieka przejścia samemu roli ujawniania świata z ukrytości i ucieczki przez to przed skończonością swojej egzystencji.

Do analogicznej perwersji dochodzi w doświadczeniu *kairosu*. Aby rozstrzygnąć to, czy nadszedł odpowiedni moment zapoczątkowania czegoś, trzeba właściwie ocenić przyszłe następstwa działania w danej sytuacji. Wskutek braku pewności w odniesieniu do przyszłości, dla określenia tej słuszności istnieje tylko jedno, jedyne kryterium: porównanie własnej oceny tych następstw z możliwymi ocenami z punktu widzenia innych oceniających. Staje się to jednak niewykonalne, jeśli nie mam wspólnego z nimi *etosu*. Jeśli *etos* traci swoją obowiązującą moc, to refleksyjna władza sądenia błądzi po omacku.

W tej sytuacji powstaje wrażenie, że władzę sądenia można wybawić z jej kłopotliwego położenia, kiedy dla zapewnienia słuszności jej sądów dostarczy się jej niezawodnego, to znaczy niepotrzebującego uzgadniania z głosami innych, niezależnego kryterium. Zasadnicza niepewność wszystkich politycznych sądów wiąże się w sposób istotny z niepewnością zdarzeń w przyszłości. Dlatego niektórzy sądzą, że takie rzekomo niezawodne kryterium można znaleźć, jeśli z ciągle zmieniających się sytuacji w świecie politycznym usunie się ów moment zaskoczenia. Trzeba wówczas założyć, że w naszych oczekiwaniach można przewidzieć z zupełną pewnością przyszłość, która wszystkim działaniom politycznym wytycza ich cel. Człowiek taki roi sobie, że będzie mógł pozostające poza zasięgiem jego wiedzy i władzy zdarzenia przyszłe włączyć w obszar swego [aktualnego] poznania i decydowania.

W ten sposób może powstać wrażenie, że refleksyjna władza sądenia może scedować swoją rolę na rzecz subsumującej, politycznej władzy sądenia, bowiem [twierdzi się, że] przez znany już [teraz] cel dziejów, poznana [wyznaczona] zostaje jednocześnie ogólna reguła oceniania swoistości wszystkich wyobraźalnych konkretnych sytuacji. Reguła ta zostaje przedstawiona w totalitarnym „programie”. Odtąd trzeba ją już tylko stosować do ocen przypadków jednostkowych, dokonywanych przez wszechogarniającą biurokrację

świadczeniu Drugiego, opowiadam się - z Husserlem i Heideggerem - za obstawaniem przy poglądzie, że jej wewnętrznym początkiem jest autentyczne doświadczenie świata.

³⁰ Tezę tę uzasadniłem w artykule wymienionym w przyp. 15.

politycznego zarządzania historią. Tak zwane polityczne „planowanie” może w ten sposób ponownie przyjąć charakter znanego z codzienności doradztwa instrumentalnego, od którego są eksperci. Rzecz jasna, wiara w takie „planowanie” przy jawnej ślepoty na wymogi każdorazowej sytuacji mści się kłamstwami, których jawnymi dowodami są kłamstwa wszystkich tego rodzaju politeksperatów. W następstwie tej ślepoty rozpadł się polityczny „system” „państw socjalistycznych”.

Wspólną cechą prób sztucznej restytucji *etosu* i programowego planowania, które miało zastąpić *kairos*, jest rewolta przeciw skończoności. Wraz z utratą bojaźni, ginie również -jak ukazały to reżymy totalitarne - poszanowanie wolności. Husserl i Heidegger w ich diagnozach naszej epoki: zapomnieniu świata codzienności [*Lebensweltvergessenheit*] z jednej strony i zapomnieniu bycia [*Seinsvergessenheit*] z drugiej, zwrócili uwagę na to, że próby zaprzeczania skończoności [egzystencji] mają w Europie długie dzieje. Totalitarne zagrożenie nie spadło z nieba. Rozważeniu tych tematów trzeba by jednak poświęcić już inną rozprawę.

z niemieckiego tłumaczył:
Zbigniew Zwolinski