

Eric Voegelin: Niemiecka rewolucja świadomości

Niemieccy myśliciele, których zapał miał zabarwienie nacjonalistyczne, byli przekonani, że ich własna rewolucja „ducha” przewyższa równoległe rewolucje pragmatyczne, ponieważ sięga dalej w głębinę świadomości i stąd też, na dłuższą metę, przyniesie trwalszy efekt pragmatyczny – przeczytaj fragment „Poszukiwania ładu” Erica Voegelina

Cel niemieckich myślicieli był kształtujący. Aby przywrócić doświadczeniową podstawę świadomości, chcieli usunąć warstwy stosunkowego zaskorupienia, nagromadzonego przez stulecia myślenia w intencjonalnym trybie podmiot-przedmiot. W XVIII wieku ten rodzaj myślenia przybrał postać nowej fali definicyjnych i propozycjonalnych systematyzacji metafizyki, ontologii i teologii, która sprawiła, że intencjonalny sposób ujęcia struktur świadomości stał się w oczywisty sposób nieprzekonujący. Hegel na kartach *Wissenschaft der Logik* otwarcie zaatakował zniekształcenie świadomości przez „metafizykę” i „ontologię”. Wysiłek odnowy poważnie utrudniała mu jednak siła tradycji, w której ugruntował się nawyk myślenia w kategoriach rzeczywistości-rzeczy, tradycji wzmocnionej w tamtych czasach sukcesem nauk przyrodniczych, poważaniem, jakim cieszyła się newtonowska fizyka, oraz – co miało szczególne znaczenie dla myślicieli niemieckich – jej uprawomocnieniem jako modelu „doświadczenia” w *Krytyce czystego rozumu* Kanta. Zauważmy ambiwalentną pozycję i funkcję *Krytyki*... w tym kontekście. Dzieło to,

wyjaśniając sens egzystencji czasoprzestrzennej, nie pozostawia wprawdzie wątpliwości, że „rozum” nie zajmuje się jedynie fizyką. Odkryto wówczas ponownie – a może wręcz na nowo ustanowiono – rzeczywistość-To jako domenę „rozumu”, której nie dało się adekwatnie wyrazić poprzez zastosowanie „*natürliche Erkenntnis*”, czyli myślenia w kategoriach podmiot-przedmiot. Niemniej to właśnie opis trybu podmiotowo-przedmiotowego jako niepodważalnie dominującego „*natürliche Erkenntnis*”, jako również dojmujące poczucie, że odzyskanie „nienaturalnej” doświadczeniowej podstawy filozofii było przewrotem na miarę kopernikańskiego, wskazują na siłę tradycji, którą należało przewyciężyć. W sytuacji takiego upadku filozofii nie dziwi, że Kant miał trudności ze znalezieniem języka, który odpowiadałby jego rewolucyjnym zamierzeniom. W rzeczywistości, chcąc określić to „coś więcej” niż fizyka, co znajduje się w „rozumie”, mógł co najwyżej ukuć symbol *Ding-an-sich*. Z tego co widzę, do dziś nie rozszyfrowano wewnętrznych zawłości tego słynnego symbolu, nie zaszkodzi więc podkreślić, że rzecz „w sobie” to nie „rzecz”, lecz struktura rzeczywistości-To w świadomości. Teraz jednak nie interesują nas formalne problemy związane z tym symbolem. Musimy przyjrzeć się temu symbolowi jako symptomowi nacisków, przez które próba uzdrowienia doświadczeń przesuwająca świadomość egzystencjalną na pozycję „rzeczy”.

Jaki jest stosunek między świadomością podmiotu a badanymi przez niego „faktami świadomości”?

Dominacja rzeczywistości-rzeczy w symbolicznych przedstawieniach czasu wpłynęła na kształt problemów,

które pojawiły się w procesie uzdrawiania struktury świadomości. Jeżeli

przedmiotem badań miały być „fakty świadomości” – punkt wyjścia opublikowanej w 1794 roku *Wissenschaftslehre* Fichtego – zakładało to istnienie podmiotu, który podjąłby badanie; jeżeli zaś istniał taki podmiot, musiał on mieć świadomość podejmującą refleksję nad samą świadomością. Jaki wobec tego był stosunek między świadomością podmiotu a badanymi przez niego „faktami świadomości”? Problem refleksyjnego wymiaru świadomości został sprowadzony do relacji między dwoma aktami świadomości. Aby jednak rozwiązać ten problem, nie można było po prostu przyjąć, że podstawą aktu refleksji jest podmiot, ponieważ zgodnie z tym założeniem akt refleksji stałby się kolejnym „faktem świadomości”, który z kolei musiałby znaleźć odzwierciedlenie w kolejnym akcie kolejnego podmiotu. W ujęciu czysto intencjonalnym integralność świadomości egzystencjalnej rozsypałaby się w nieskończony łańcuch subiektywnych aktów. Jeśli integralność miała pozostać nienaruszona, intencjonalna forma, w jakiej wyrażono ten problem, wymagała utożsamienia refleksyjnego podmiotu, czyli *Ich** człowieka, z *Ich* świadomości egzystencjalnej. Tożsamość owych *Ich* wyobrażano sobie nie jako kolejny fakt świadomości, lecz jako transcendentálną formę świadomości, widoczną bezpośrednio w akcie nie „doświadczenia”, lecz „intuicji rozumowej”. Ponieważ jednak w utożsamieniu tych dwóch *Ich* akcent pada na reflektujący podmiot, zaś autor koncepcji refleksyjnego aktu – Reinhold, poprzednik Fichtego w Jenie – zawarł ją w rozprawie *Satz des Bewusstseins* poświęconej modelowi podmiotowo-przedmiotowemu, niepartycypacyjny intencjonalizm aktu refleksyjnego mógł przypisać sobie autorytet świadomości partycypacyjnej[1].

Chcąc określić ten nowy rodzaj świadomości, niemieccy myśliciele rozwinęli symbol „spekulacja”. Porzucono historyczny proces świadomości z jego wewnętrznym poznawczym autorytetem na rzecz zewnętrznie autorytatywnej „spekulacji”, mającej umożliwić

*Historię porządku
przekształcono w porządek
historii*

myślicielowi zajęcie
imaginatywnego
stanowiska w
refleksyjno-
spekulatywnym
akcie poza tym
procesem. Doszło tu

do stłumienia napięcia egzystencji w *metaxy*. Platońska „pełnia-pozą” boskiej rzeczywistości została wcielona w „poza” wyobraźni autora spekulacji. W rezultacie spekulacja mogła ogłosić się sama ostatecznym objawieniem świadomości egzystencjalnej, a dzięki temu także siłą, która określi całą przyszłą historię. Historię porządku przekształcono w porządek historii, którego prawda stała się zrozumiała dzięki zabiegom autora spekulacji i przez to mogła się zaktualizować w rzeczywistości zgodnie z przedstawionym przez autora spekulacji „systemem nauki”. Rzeczywistość, której każdy doświadcza i którą symbolizuje w świadomej egzystencji, zastąpi „druga rzeczywistość” spekulacji, a historyczny początek „systemu” spekulatywnego stanie się prawdziwym „początkiem” prowadzącym do prawdziwego „kresu” historii. Pytania dotyczące struktury świadomości autora spekulacji, dotyczące prawdy zawartej w kategoriach pamięci i niepamięci, zostały zakazane. Ten ostatni wymóg – konieczny, aby ochronić spekulatywne zabiegi przed nazbyt oczywistymi pytaniami – u Karola Marksa staje się postulatem wyrażonym *explicite*.

Stworzenie spekulatywnej wyobraźni jako nowego źródła prawdy w historii było rzeczywiście wydarzeniem rewolucyjnym. Jak wiemy z wielu wypowiedzi Reinholda, Fichtego, Schellinga, Hegla, Friedricha Schlegla i Schillera, uczestnicy tego wydarzenia uznawali je za niemiecki wariant rewolucji powszechnej, do której na poziomie pragmatycznym doszło w Ameryce, Francji oraz w Holandii (Republika

Niemieccy myśliciele, których zapał miał zabarwienie nacjonalistyczne, byli przekonani, że ich własna rewolucja „ducha” przewyższa równoległe rewolucje pragmatyczne

Batawska z 1795 roku). Ich zapał brał się z poczucia udziału w światowo-historycznej rewolucji świadomości. Co więcej, niemieccy myśliciele, których zapał miał zabarwienie nacjonalistyczne,

byli przekonani, że ich własna rewolucja „ducha” przewyższa równoległe rewolucje pragmatyczne, ponieważ sięga dalej w głębinę świadomości i stąd też, na dłuższą metę, przyniesie trwalszy efekt pragmatyczny. W liście z 28 października 1808 roku Hegel pisał do swojego przyjaciela Niethammera, że każdy kolejny dzień przekonuje go, iż dzieło teoretyczne uczyni więcej w świecie niż dzieło praktyczne, ponieważ „kiedy wybucha rewolucja w dziedzinie wyobrażenia [*Vorstellung*], rzeczywistość nie może się temu przeciwstawić”*. A Heinrich Heine, jeden z najbardziej przenikliwych świadków tych wydarzeń, w swym dziele *Z dziejów religii i filozofii w Niemczech* przewiduje, że „rewolucja ducha” zostanie zastąpiona przez „tę samą rewolucję w dziedzinie zjawisk”. Myśli powiada Heine, „poprzedzają czyny, tak jak piorun poprzedza grzmot”. Grzmot przyjdzie powoli, tak jak ociężałe i wolno idą Niemcy. „Jednak wówczas, gdy usłyszysz taki huk jak nigdy w historii świata, wiedz: niemiecka burza nadeszła”[2].

Choć na poziomie historiograficznym wydarzenie to jest znane w najdrobniejszych szczegółach, jego krytyczna analiza nadal pozostawia wiele do życzenia. Tak wiele, że nie dysponujemy nawet powszechnie

akceptowanym pojęciem, które charakteryzowałoby strukturę oraz zakres tego wydarzenia, lecz grzęźniemy w symbolach językowych stworzonych przez samo to wydarzenie. Przyjęło się nazywać je mianem *Ichphilosophie*, *Identitätsohilosophie* czy też dialektycznej logiki Bytu, która jest „Metodą” stworzoną przez Hegla. Nic nie stoi na przeszkodzie, by posługiwać się tymi terminami, pod warunkiem że mamy świadomość ich przynależności do słownika autointerpretacji owych wielkich myślicieli niemieckich. Gdy jednak przypomnimy sobie, że obowiązywalność tych pojęć w ramach analizy jest właśnie przedmiotem naszej refleksji i że pojawiają się one w wewnętrznych sporach w ramach tego wydarzenia, częściowo wzajemnie się unieważniając, ich użycie okaże się już mniej usprawiedliwione. Posługując się takimi ogólnymi autocharakterystykami jak „transcendentalny idealizm”, bynajmniej nie jesteśmy na bezpieczniejszym gruncie, ponieważ zwyczajowe zastosowanie słowa „idealizm” wykluczyłoby „materializm” Karola Marksa z tego wydarzenia. Jeżeli jednak system Marksa ma pozostać nim objęty – być może jako pierwsza fala burzy z metafory Heinego – język „izmów”, a wraz z nim wielki konflikt między „idealizmem” a „materializmem”, staną się bez znaczenia. Punkt ciężkości analizy przesunąłby się wówczas na obszar gier symbolem „byt”. Taktykę Marksa polegającą na utożsamieniu „bytu”, który określa historię, z *Produktionsverhaeltnisse*, a tym samym stawiającą na nogi idealistyczny i spekulatywny „byt” Hegla, musielibyśmy rozumieć jako grę intelektualną, która stała się możliwa dzięki dyskusyjnemu wykorzystaniu przez Hegla symbolu „byt” jako początku „systemu”. Jeżeli następnie uznamy, że, patrząc analitycznie, struktura istnienia jest pewnym rodzajem gry symbolem „byt”, czego przykładem stanowisko Marksa, to spostrzeżenie, że w XX wieku niemiecki myśliciel tej rangi co Martin Heidegger mógł choćby chwilowo ulec ułudzie, iż narodowy wybuch ruchu populistyczno-rasowego doprowadzi do nowej paruzji „bytu” w rzeczywistości, może nas na

nowo zainteresować. A jeżeli mamy rozumieć *Produktionsverhaeltnisse* Marksa i tymczasowy narodowy socjalizm Heideggera jako ekwiwalentne względem siebie gry deformujące, którymi rządzą Heglowskie zasady spekulacji dotyczącej „bytu”, to wydarzenie to nabiera nieoczekiwanych rozmiarów.

Aby w pełni ocenić skalę tego wydarzenia, musimy najpierw ustalić czytelne kryteria pomocne w oszacowaniu jego zakresu. Czemu jednak dziś, dwieście lat po tym wybuchu, kwestia ta pozostaje wciąż niejasna? Pytanie to nasuwa się tym bardziej, że wcześnie świadkowie tego duchowego buntu nie przyjęli go w ogóle „na jego warunkach”, lecz odnosili się do niego w sposób sarkastyczny. Nie tylko Heine dostrzegł rewolucyjne znaczenie buntu, proklamowane zresztą głośno przez samych autorów „systemów”, tak że trudno było je przeoczyć, i nie tylko on kpił z jego groteskowych implikacji. Na przykład Jean Paul dość szybko zwrócił uwagę na komiczny rozdźwięk między spekulatywnym *Ich* Fichtego a świadomością „ja” człowieka w ramach egzystencji cielesnej, co znakomicie przedstawił w swym *Clavis Fichtiana* z 1804 roku, wyrażając przy tym wszelako uznanie – być może ironiczne – dla estetycznych walorów dzieła Fichtego. Czterdzieści lat później Kierkegaard zaatakował Fichteańską i Heglowską egzystencję spekulatywną w imię chrześcijańskiego egzystencjalizmu, opracowując w swych „okrucach filozoficznych czy też kruszącej się filozofii” analityczne znaczenie takich symboli jak bojaźń, mgnienie (czy też moment) i egzystencja, które stały się dominującymi symbolami u myślicieli egzystencjalnych w XX wieku. Ferdinand Christian Baur*, dokonując w pracy *Die Christliche Gnosis* (1835) dogłębnej analizy, wspartej potężnym aparatem historycznym fachowych teologów, umieścił *Religionsphilosophie* Hegla w kontekście ruchów gnostyckich sięgających czasów starożytnych. W ten sposób

powstał rozległy fundament, na którym można było rozwijać analizę krytyczną. Dlaczego więc to wydarzenie pozostaje w dalszym ciągu niejasne?

Powodów należy szukać we wspomnianych już dwuznacznościach sprzeciwu. Ci, którzy sprzeciwiają się prawdzie noetycznej, nie są koniecznie jej wrogami. Przeciwnie, mogą opierać się zniekształconym symbolizmom, które dominują w ich kręgach, starając się uzdrowić przesłoniętą przez nie prawdę. Mogą jednak być do tego stopnia ukształtowani przez dominujący nieporządek, że ich próba uzdrowienia, choć pod innymi względami nad wyraz udana, będzie odznaczać się tą samą autoasercyjną deformacją, która zrodziła ich sprzeciw. W przypadku tworzenia nowych symboli na imaginatywnej asercji może ciążyć nowa autoasercyjność, zaś wola znalezienia nowego symbolizmu może się wyrodzić w wolę dominacji nad symbolizowaną rzeczywistością. Nowy symbolizm stanie się w ten sposób dyktatem w tym samym imperialnym trybie, który wzniecił bunt przeciwko starszemu symbolizmowi.

Na tym polega problem przypadku niemieckiego. Solidnie udokumentowany, poparty wiedzą historyczną, kompleksowy atak na symbole, które utraciły swój sens – próba odzyskania „doświadczenia świadomości” jako źródła sensu wyłaniających się symboli – ulega zniekształceniu, gdy zwycięża pragnienie zapanowania nad odzyskanym doświadczeniem poprzez tryb rzeczywistości-rzeczy. Powodem tego, że analityczne badania tego wydarzenia pozostają cały czas niekonkluzywne, jest dwuznaczność kształtowania-zniekształcania na nowym poziomie doświadczenia zróżnicowania. Przyjęcie tych krytycznych ustaleń „na jego własnych warunkach” grozi wpadnięciem w pułapkę jego zniekształcenia, z kolei odrzucenie

zniekształconych rezultatów pociąga za sobą możliwość utraty krytycznych dokonań. Droga wyjścia z tej kłopotliwej sytuacji nie prowadzi przez wielotomowe prezentacje i komentarze dotyczące „systemów”, a prowadzone na ich gruncie. Analiza musi skoncentrować się na swoistej strukturze zniekształconego celu kształtującego, będącej ich zasadą konstrukcyjną. Tej dwuznacznej zasady nie trzeba rekonstruować w oparciu o jej zastosowanie w „systemach”, lecz można ją znaleźć w programowych deklaracjach ich autorów. Twórcy „systemu-tożsamości”, szczególnie Hegel, opanowali tę kwestię po mistrzowsku. Wiedzieli, czego chcą, i wyrazili to bardzo jasno, w sposób nadwątlony jedynie towarzyszącym temu zniekształceniem. Chcieli stworzyć, jak wyraził to Hegel w *Fenomenologii ducha, Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins* – naukę o doświadczeniu świadomości. Starając się rzucić światło na strukturę tej dwuznaczności, będę opierał się na reprezentatywnych twierdzeniach Hegla zawartych w Przedmowie i Wstępie do jego programowego dzieła[3].

Był to fragment książki Erica Voegelina *Poszukiwanie ładu* wydanej nakładem Teologii Politycznej.

* Niem. „ja” [przyp. tłum.].

[1] Jeżeli chodzi o dyskusję dotyczącą wkładu Fichtego, zob. U. Claesges, *Geschichte des Selbstbewusstseins: Der ursprungdes spekulativen Problems in Fichtes Wissenschaftslehre von 1794–95*, Haag 1974. W tekście *Poszukiwania ładu* przypisy zostały opracowane przez Paula Caringellę. [Ostatnie zdanie bezpośrednio stosuje się do oryginalnego wydania książki. W polskim tłumaczeniu cyframi arabskimi zostały oznaczone dwa rodzaje przypisów. Pierwszą grupę stanowią te, które pochodzą od Paula Caringelli, w wydaniu oryginalnym również funkcjonujące jako przypisy i znajdujące się na dole strony. Drugi rodzaj to te, które odsyłają czytelnika do określonych

stron omawianych przez Voegelina dzieł, w wydaniu oryginalnym znajdujące się w tekście głównym, a przez polskiego wydawcę przeniesione do przypisów umieszczonych na dole strony. Za każdym razem, gdy przypis pochodzi od Paula Caringelli, zostało to zaznaczone na końcu przypisu – przyp. red.].

* Przekład własny na podstawie przekładu angielskiego podanego w oryginale In Search of Order [przyp. tłum.].

[2] Jeżeli chodzi o reprezentatywne wypowiedzi Reinholda, Fichtego, Schillera, Hegla i Schellinga, zob. M.H. Abrams, *Natural Supernaturalism*, New York 1971, s. 348–356. Jeżeli chodzi o wypowiedź Hegla z listu do Niethammera, zob. *Briefe von und an Hegel*, t. I, wyd. 6, red. J. Hoffmeister, Hamburg 1952, s. 253. Jeżeli chodzi o cytaty Heinego, zob. *Heines Werke in Fünfzehn Teilen*, red. H. Friedmann, R. Pissin, Berlin b.d.w, cz. 9, s. 276 [przyp. P. Caringelli]. [Wyd. pol.: H. Heine, *Z dziejów religii i filozofii w Niemczech*, przeł. T. Zatorski, Kraków 1997; wszystkie cytaty z tego dzieła podane za tym tłumaczeniem – przyp. tłum.].

* Ferdinand Christian Baur (1792-1860), protestancki biblista i teolog, założyciel szkoły tybińskiej, będący pod wpływem heglowskiej filozofii historii [przyp. red.].

[3] Formuła „nauka o doświadczeniach świadomości” pada pod koniec Wstępu do Fenomenologii ducha (G.W.F. Hegel, *Die Phänomenologie des Geistes*, wyd. 6, red J. Hoffmeister, Hamburg 1952, s. 74). Wszystkie odwołania do Fenomenologii na poniższych stronach

do tego wydania [przyp. P. Caringelii]. [Wyd. pol.: G.W.F. Hegel, Fenomenologia ducha, przeł. Ś.F. Nowicki, Warszawa 2002, s. 69; wszystkie odwołania i cytaty z tego dzieła w niniejszym wydaniu podane za przekładem Ś.F. Nowickiego – przyp. tłum.].