

tego stosunku skłoniła jednak Hegla do politycznej transformacji różnicy ontologicznej w różnicę pojęcia. I ta transformacja stanowi o genezie jego pojęcia wolności – rozumianej jako uniwersalność konkretna lub ogólność, której treścią jest jednostkowość, *poemos*, będący zarazem *koinonia*.

Przedstawiona tu interpretacja *Logiki* ma zatem charakter dwustopniowy. Odnosi się do teorii refleksji oraz do teorii modalności z „Nauki o istocie”. Pierwszą określam jako teorię uogólnionej logiki symptomu, drugą natomiast jako teorię granicy tej logiki, którą wyznacza pojęcie prawa.

Jeżeli zatem przedmiot dialektyki – pozór – ostatecznie okazuje się oznaką szerszego problemu granic racjonalności, to wydaje się, że należałoby domagać się spełnienia powracającego w filozofii współczesnej postulatu przekładu spekulatywnych kategorii Hegla na jakiś bardziej współczesny język. Dla mnie wynalezienie takiego języka filozoficznego konkretnego jest obecnie zadaniem niewykonalnym. Dlatego jedynym wyjściem wydaje się opisanie rozstrzygnięć Hegla w jego własnych pojęciach. Wydaje się też, że sam autor *Logiki* nie bez przyczyny posłużył się w tym celu kategoriami rzeczywistości, możliwości, konieczności i przypadkowości – co być może pozwoli kiedyś nadać zagadnieniu racjonalności bardziej konkretny sens polityczny. Przypadkowość jako podstawowa kategoria „genetycznej ekspozycji”<sup>2</sup> pojęcia wolności stawia w każdym razie w nowym świetle stosunek między Heglem a Kantem, który chciałbym tu jeszcze krótko omówić.

Wystąpienie Kanta miało w sobie coś wyjątkowego, ponieważ wiązało się z długofalową konsekwencją: doprowadziło do zastąpienia klasycznego kartezjańskiego modelu racjonalności filozoficznej – utożsamianej wprost z racjonalnością naukową – modelem nowym, nowoczesnym. Model ten jest niezamierzonym produktem tego wystąpienia i w przeciwieństwie do modelu klasycznego okazuje się też od początku wewnątrznie zantagonizowany. Antagonizm ten wynika z faktu, że Kant nie jest tu jedynym

2 G.W.F. Hegel, *Nauka logiki*, t. 2, przeł. A. Landman, M. Pańków (red.), WN PWN, Warszawa 2011, s. 297.

punktem odniesienia, lecz szybko staje się kimś w rodzaju pośrednika między dwoma punktami skrajnymi – między jego poprzednikiem a następcą. Tym pierwszym jest Hume, drugim – Hegel. Pierwszy występuje w roli autorytetu dla myślicieli o zacięciu pozytywistycznym i naturalistycznym, którym Kantowski krok ku teorii poznania jako konstytucji przedmiotu wydaje się nie do zaakceptowania. Drugi staje się punktem odniesienia dla tych, którzy dostrzegają potrzebę doprowadzenia przedsięwzięcia Kanta do końca („rzecz sama w sobie” jako maska historyczności myślenia i procesu produkcji wiedzy). Dlatego Kant ze swoją delikatną równowagą między racjonalnością naukową a moralną i polityczną występuje tu w najmniej kontrowersyjnej roli autorytetu względnego i pośredniczącego. Jeśli trudno wyobrazić sobie filozofa łączącego pozycję Hume’a ze stanowiskiem Hegla, to oczywiście mogą istnieć i istnieli konsekwentni myśliciele w jakiś sposób wiążący jedną z tych pozycji z myślą Kantowską.

Skąd się bierze nieuchronny antagonizm między tymi dwiema skrajnościami – naturalizmem a dialektyką – który do dziś przejawia się zwłaszcza w rozdziale na filozofię kontynentalną i anglosaską? Wydaje się, że wynika on z odmiennego stosunku do problemu pewności i sceptycyzmu, innej wizji wpisanego w standardy racjonalności elementu ryzyka. Fundamentalna rozbieżność dotyczy stopnia akceptacji ryzyka i strategii oceny płynących z niego możliwych korzyści poznawczych. Można wyobrazić sobie skalę standardów racjonalności, gdzie indukcja Hume’a stanowiłaby jeden skrajny typ idealny, a dialektyka Hegla – oparta nie na indukcji, lecz na logice powtórzenia – drugi<sup>3</sup>. Przedstawione tu rozważania pozwolą, jak mam nadzieję, dostrzec, że różnica ta nie polega na tym, iż Hume był sceptykiem, a Hegel myślicielem absolutu. Przeciwnie, krytyka pojęcia przyczynowości Hume’a była możliwa tylko na gruncie klasycznego kartezjańskiego modelu racjonalności absolutnej, opartej na silnym („matematycznym”) pojęciu

3 Logika powtórzenia u Hegla polega na tym, że falsyfikacja danej tezy (stanowiska, myśli), aby być skuteczną, musi się dokonać dwukrotnie. Pierwszy raz *implicite*; drugi raz, gdy zostanie nazwana lub opisana w kategoriach adekwatnego dla danego przypadku metajęzyka.

konieczności, które u Hegla w ogóle nie występuje. Co więcej, model Hegla ustala zupełnie nową jakość: pierwotnym faktem myślenia okazuje się w nim alternatywność wszelkich takich konieczności i dlatego myślenie dialektyczne musi zrezygnować z bezwzględnej pewności w obszarze wszelkiego rozstrzygnięcia. To dlatego logikę, jaką się ono kieruje, trzeba raczej określić mianem uogólnionej logiki symptomu, co pozwala spojrzeć na ten spór z szerszego punktu widzenia<sup>4</sup>.

Hegel wydaje się dobrym skrajnym punktem odniesienia – jako przeciwieństwo Hume’a – ponieważ do perfekcji opracował strategię przekraczania alternatyw, którymi wciąż żywi się język filozofii współczesnej, takich jak rozumienie – wyjaśnianie, *a priori* – *a posteriori*, idea – fakt, wymiar normatywny – wymiar opisowy, subiektywne przeżycie – obiektywność prawdy, jednostkowość przypadku – ogólność prawa. Nie chodzi tu tylko o to, że opozycje te narzucają dualizm wyznaczonych w obu Kantowskich *Krytykach* obszarów doświadczenia jako praktyki i teorii, życia i nauki<sup>5</sup>. W grę wchodzi coś więcej: opozycje te określają do dziś sam podział na nauki humanistyczne i nauki ścisłe. Ten sięgający czasów neokantyzmu dualizm odnosi się nie tylko do obu form kontaktu ze światem, jakim jest działanie praktyczne i nauka. Określa on raczej wykładnię myślenia w ogóle, czego najlepszym wyrazem jest sformułowana przez ten sam neokantyzm opozycja metod idiograficznych i nomotetycznych, wzorowana jeszcze na klasycznym Kantowskim przeciwieństwie subiektywnej refleksji i obiektywnej determinacji.

Wydaje się, że ta właśnie opozycja pozostaje wspólna zarówno dla hermeneutyki, fenomenologii (*strengte Wissenschaft* Husserla), jak i dla klasycznego strukturalizmu, nie mówiąc już o filozofii analitycznej, dla której

4 Por. S. Žižek, „Jak Marks wymyślił symptom”, w: tegoż, *Wzniosły obiekt ideologii*, przeł. J. Bator, P. Dybel, Wydawnictwo UW, Wrocław 2001.

5 Por. M.J. Siemek, *Myśl drugiej połowy XX wieku*, w: tegoż (red.), *Drogi współczesnej filozofii*, Czytelnik, Warszawa 1978; tegoż, „Nauka” i „naukowość” jako ideologiczne kategorie filozofii, w: tegoż, *Wolność, rozum, intersubiektywność*, Terminus, Warszawa 2002. Oba teksty komplementarnie odnoszą się do tego samego problemu.

stanowi główny dyskryminujący oręż. Tymczasem, patrząc z dystansu, widzi się, że wszystko, co w filozofii kontynentalnej wieku XX najmniej się zdezaktualizowało, wiązało się w taki lub inny sposób z próbami przekroczenia tej opozycji ku formom, metodom, dyrektywom myślenia wywodzonym zwykle od Marksa i Nietzschego. Pierwszym takim wielkim paradygmatem jest myślenie w kategoriach krytyki, poczynszyszy od lewicy heglowskiej, przez szkołę frankfurcką, aż po współczesne teorie ideologii, które przekraczają opozycję opisu i oceny, wyjaśniania i rozumienia, opisując wytwarzanie efektu ideologicznego jako wytwarzanie sensu. Drugi paradygmat inauguruje sformułowana przez Heideggera idea destrukcji, która podobnie jak metoda genealogiczna Foucaulta oraz dekonstrukcja Derridy wywodzi się z Nietzscheańskiej wizji myślenia jako interpretacji. Oba paradygmaty, którym patronują dwaj dwudziestowieczni przeciwnicy – Adorno i Heidegger (których stosunek do Hegla, jak wyjdzie na jaw, był naznaczony pewnym wspólnictwem) – zdradzają jednak jedną cechę wspólną. Każdy na swój sposób stawia przed filozofią zadanie myślenia w kategoriach symptomów – obojętnie, czy dotyczy to źródeł metafizyki Zachodu, czy całkiem współczesnych hierarchii pojęciowych. Interesujące jest także to, że psychoanaliza Freuda, z której pojęcie symptomu zostało zaczerpnięte, jest chyba jedynym dwudziestowiecznym projektem scjentyistycznym, który nie daje się przyporządkować ani do klasy metod idiograficznych, ani nomotetycznych.

Na zakończenie chciałbym w kilku słowach zwrócić uwagę na istotny wniosek, który narzuca się w kontekście wcześniejszej hipotezy: otóż jeśli zadaniem filozofii współczesnej byłoby przekraczanie barier narzuconych przez zarysowany tu system opozycji, to być może przeciwieństwo tego, co nomotetyczne, i tego, co idiograficzne, ogólności prawa i jednostkowości przypadku, samo jest wciąż tylko pewnym symptomem. I być może Hegel mógłby przyczynić się do rozwiązania również tego problemu. Jeśli teoria refleksji jako uogólnionej logiki symptomu przekracza odziedziczoną po Kancie logikę tego, co idiograficzne, i tego, co nomotetyczne, to teoria

wprowadzenie

modalności ustanawiałyby szerszy model racjonalności strategicznej, która w ostateczności rządzi się logiką oceny albo wyboru.

Pragnę podziękować prof. Małgorzacie Kowalskiej za zatrudnienie mnie na Uniwersytecie w Białymstoku, co pozwoliło mi napisać tę książkę, a także Joannie Bednarek i Mateuszowi Falkowskiemu za cenne uwagi merytoryczne. Dziękuję również mojej żonie, bez której pewne treści zawarte w tej książce mogłyby się przedstawiać inaczej.

# Schiller i pozór – program *Fenomenologii ducha*

*Jeśli pominąć wcześniejsze próby, to można powiedzieć, że historia zwłaszcza dla naszych czasów zachowała zadanie rewindykacji, przynajmniej teoretycznej, skarbów wyprzedanych niebu jako własności należącej do ludzi, lecz która epoka będzie mieć siłę, by skorzystać z tego prawa i wejść w ich posiadanie?*

Hegel

*Fenomenologia ducha* wkracza do gry w roku 1807. Jest to moment, gdy idealizm transcendentálny znajduje się już w stadium kryzysu, a zarazem pozostaje pod przemożnym wpływem intelektualnych fascynacji jego przedstawicieli. Fichte doprowadził już do skrajności Kantowski prymat praktycznego rozumu, a Schelling zdążył przeciwstawić mu autorytet Spinozy. Hegel w przedmowie do *Fenomenologii* krytykuje Schellinga, wówczas już byłego ucznia Fichtego. W tym samym tekście, pod presją symbolicznej logiki tej konfrontacji, po raz pierwszy formułuje też własny projekt. Tym samym narzuca jego wykładnię kanoniczną – miałby on być wyrazem usamodzielnienia się od Schellinga i zarazem wpisywać się w jakąś już zdefiniowaną przez niego problematykę.

Aby określić program *Fenomenologii ducha* oraz towarzyszące mu przewartościowania, należy sięgnąć do strategii paradoksalnie bliższej Heglowi aniżeli ta, którą obrał on sam, wpisany w owym czasie w tę personalną konfigurację i symboliczną rolę spadkobiercy dziedzictwa idealizmu transcendentálnego. Trzeba spojrzeć na rzecz historycznie i dokładniej przyjrzeć się

jego własnym fascynacjom intelektualnym i historycznym doświadczeniom epoki. Jeśli istnieje jakiś wspólny horyzont ideowy niemieckiego idealizmu, to jego źródeł należy szukać w jego „Najstarszym programie”, manifeście syntezy poezji i filozofii w rozumowej mitologii, spisany przez Hegla wraz z Schellingiem i Hölderlinem jeszcze w roku 1796. Wszyscy trzej byli wówczas entuzjastami rewolucji francuskiej i utopii estetycznej Schillera. Krytyka pod adresem Schellinga zawarta w *Fenomenologii* świadczy wprawdzie, że Hegel po dziesięciu latach odnosił się już z dystansem do dawnego programu, podczas gdy Schelling w wykładach z filozofii sztuki wciąż go realizował. Nie należy jednak pośpiesznie wnioskować, że Hegel odciął się od wspólnych intuicji. Przeciwnie, stanowią one stawkę, o którą wbrew pozorom wciąż toczy się gra. W roku 1807 Schelling z Heglem są jej ostatnimi uczestnikami. Dawna idea „monoteizmu rozumu i serca i politeizmu wyobraźni” nadal określa ich wspólne intencje, choć (przynajmniej w przypadku Hegla) wciąż podlega krytycznej refleksji<sup>1</sup>. Trzeba więc zapytać o możliwą trajektorię jej dziesięcioletniej transformacji w program *Fenomenologii ducha*.

Cofnijmy się do „Najstarszego programu systemu idealizmu niemieckiego”. Wykrycie w nim jakichkolwiek podobieństw z *Fenomenologią* jest o tyle niełatwe, o ile ów dwustronicowy rękopis jest właściwie przedstawieniem jednej (ale bardzo wieloznaczonej) idei. Nie ma jeszcze mowy o żadnej określonej wizji dialektyki, a zgodnie z lakonicznym sformułowaniem, które zastępuje tytuł, ma być to wręcz manifest „etyki” – *eine Ethik*<sup>2</sup>. Etyka ta ma

1 G.W.F. Hegel, *Najstarszy program systemu idealizmu niemieckiego*, w: tegoż, *Pisma wczesne z filozofii religii*, przeł. G. Sowiński, Znak, Kraków 1999, s. 275 i n. Historycy wciąż spierają się, kto był autorem manuskryptu: Hegel, Hölderlin czy Schelling (początkowo dominowała opinia o autorstwie Schellinga). W każdym razie ekspertyza dokonana w latach osiemdziesiątych XX wieku w Krakowie przez niemieckich grafologów we współpracy z Milicją Obywatelską oraz prof. Barbarą Markiewicz wykazała, że rękopis został napisany ręką Hegla. A zatem nawet jeśli przeciwnicy tezy o autorstwie Hegla wciąż twierdzą, że któryś z dwóch przyjaciół mu go „podyktował”, to sam Hegel musiał się na to zgodzić, a manuskrypt odnaleziono potem w jego papierach.

2 Niektórzy badacze twierdzą, że słowo „Ethik” jest ostatnim słowem zdania, które zaczyna się na poprzedniej zaginionej karcie rękopisu. Można jednak również, idąc za Siemkiem, domniemywać, że było to zamierzone, a tekst (podobnie jak dwustronicowy, spisany na jednej karcie papieru *Urtheil und Seyn*) wpisywał się w modną wówczas poetykę

być jednak „całkowitym systemem wszystkich idei” na wzór systemu Spinozy, w odróżnieniu od idei Kanta, które „dały tylko *przykład*” przewyższenia metafizyki w moralności, „niczego nie wyczerpując”. W projektowanym systemie idea wolności zostaje bowiem wpisana w maksymalistyczną wizję sztuki, ujmowanej w jej uniwersalnej mocy scalania rzeczywistych przeciwieństw. Sztuka miałaby w przyszłości nie tylko wchłonąć i uczynić zbyteczną religię, ale i zastąpić państwo. Jest to zatem program niemal jawnie ateistyczny i anarchistyczny<sup>3</sup>. Tak jak *Urtheil und Seyn* Hölderlina, manifest ten na nowo projektuje pozycję człowieka w uniwersum w pierwotnym doświadczeniu wolności zawsze mojego empirycznego ja i równie pierwotnie danej natury – „jedyne prawdziwe i możliwe do pomyślenia *stworzenie z nicności*”. Program wyznacza też pozycję filozofa, który „musi mieć tyle samo siły estetycznej, co poeta”, ponieważ „najwyższym aktem rozumu, aktem, który obejmuje wszystkie idee, jest akt estetyczny”. Ostatni akapit odsłania też rewolucyjne motywacje, które w *Fenomenologii* można już tylko wyczytać między wierszami:

Zanim nie uczynimy idei ideami estetycznymi, to znaczy mitologicznymi, *lud* nie będzie się nimi interesować, i odwrotnie, zanim mitologia nie stanie się mitologią rozumową, filozof musi się jej wstydzić. Oświeceni i nieoświeceni muszą sobie w końcu podać rękę, mitologia musi stać się filozoficzną, lud musi stać się rozumnym, filozofia musi zaś stać się mitologiczną, aby filozofów uczynić zmysłowymi. Wtedy zapanuje między nami wieczysta jedność. Nigdy pogardliwego spojrzenia, nigdy ślepego drżenia ludu przed jego mędrkami i kapłanami. Wtedy dopiero czeka nas *jednakie* kształcenie *wszystkich* sił, zarówno jednostki, jak i wszystkich indywidualów. Żadna siła nie będzie już tłumiona. Wtedy zapanuje powszechna wolność i równość wszystkich duchów!<sup>4</sup>

„fragmentu”. Por. M.J. Siemek, *Wykłady z klasycznej filozofii niemieckiej*, WN PWN, Warszawa 2011, Wykład 18.

3 „Musimy zatem wyjść poza państwo! – Albowiem każde państwo musi wolnych ludzi traktować jako mechaniczne trybiki; a nie powinno tego czynić; zatem powinno *ustać*. [...] Absolutna wolność wszystkich duchów, które niosą w sobie intelektualny świat i nie mogą *poza sobą* szukać ani Boga, ani nieśmiertelności” (G.W.F. Hegel, *Najstarszy program*, s. 275).

4 „Słyszmy tak często, że pospólstwo musi mieć *zmysłową religię*. Nie tylko pospólstwo, również filozof jej potrzebuje. Monoteizm rozumu i serca i politeizm wyobraźni – oto czego nam trzeba” (tamże, s. 276).