

Włodzimirz Lorenc

Hegel a współczesna filozofia

Słowa kluczowe: *G.W.F. Hegel, absolut, skończoność, człowiek, autonomia, nowoczesność*

Swoją wypowiedź pragnę rozpocząć od refleksji mających, na pozór, charakter osobisty i niezwiązany z filozofią, gdyż odnoszących się do moich relacji z Markiem Siemkiem. Otóż nie ukrywam, że nigdy nie łączyły mnie z nim więzi osobiste, tzn. nie tylko nie był moim przyjacielem czy znajomym, ale trudno mi nawet przypomnieć sobie fakt jakiegś bezpośredniej z nim rozmowy czy dyskusji. Do jakiegokolwiek formy zażyłości z nim ze swej strony nie dążyłem, choć dystans ten łączył się u mnie z podziwem dla jego osiągnięć teoretycznych i zaangażowania w sprawy filozofii. Był dla mnie autorytetem, nawet jeśli niektórych z jego poglądów do końca nie rozumiałem czy też z jakichś względów nie mogłem zaaprobować.

W pewnym sensie sytuacja ta wydawała mi się przez długi czas czymś samo przez się zrozumiałym – jako znaczący filozof poruszał się on jakby w innym świecie, a ponadto sytuacja, że to on był kiedyś recenzentem jednej z moich prac (pomijając kwestię różnicy wieku), powodowała pewne onieśmienie i skłaniała do zachowania dystansu. Wydawało mi się też, że poza różnicą pozycji filozoficznych, różni nas też sposób bycia, temperament towarzyski, a więc kwestie osobowościowe.

Zarazem w sensie czysto filozoficznym wydawał mi się on zawsze postacią bliską, gdyż podzielałem nie tylko jego inspiracje, ale i poglądy. Obaj sięgaliśmy, choć ja zapewne później, do dzieł przedstawicieli klasycznej filozofii niemieckiej, Marksa, Lukácsa, a ponadto łączyły nas zainteresowania tradycją hermeneutyczną, którą zajmowałem się w ostatnich kilkunastu latach, podczas gdy on koncentrował się na badaniach poświęconych Heglowi.

Wspomniany brak bezpośrednich relacji wygląda w tym kontekście dość zagadkowo i dopiero teraz, gdy dysponuję bardziej rozwiniętą samowiedzą, potrafię odpowiedzieć sobie, dlaczego wyglądały one właśnie tak, a nie inaczej. Potrafię doszukać się w owym braku bezpośrednich związków treści o charakterze filozoficznym, a nie tylko osobowościowym. Jak mi się wydaje, filozoficzną przesłanką wzajemnego dystansu było coś bardziej ogólnego od samej różnicy stanowisk filozoficznych, ta zaś, jak już wspomniałem, nie była wcale zbyt duża. Chodziło raczej o odmienne rozumienie samej pozycji filozofa i tego, co z pozycji tej dla niego wynika. Marek Siemek, jak patrzę na to z obecnej perspektywy, nie tylko podjął tytaniczną wręcz pracę filozoficzną, ale przejął też od wielkich filozofów przeszłości (zwłaszcza wywodzących się z tradycji racjonalistycznej) pewien wzorzec bycia filozofem, zgodnie z którym jego rolą jest pełne poświęcenie się filozofowaniu, traktowanego jako swego rodzaju służba. Podobnie do swoich poprzedników, był on w stanie czerpać osobistą satysfakcję z odnajdywania w świecie świadectw rozumności. Kłasyk filozof filozofował całym sobą i nie pozostawiał sobie zbyt wiele miejsca na sprawy zupełnie niewiążące się z filozofią. Jak można sądzić, Marek Siemek tak właśnie rozumiał swą własną podmiotowość.

W naszych czasach postawa taka jawi się wręcz heroicznie, gdyż pozostaje w opozycji do realiów świata, w jakim żyjemy. W dawnych czasach z większą łatwością podejmowało się filozoficzną „służbę” a życie uniwersyteckie miało jeszcze wiele wspólnego z życiem zakonnym. Na podstawie świadectw pochodzących z początków XIX wieku można wnosić, że wiele elementów tego życia pozostawało jeszcze w tamtych czasach czymś aktualnym w życiu uniwersyteckim. Zarazem już wtedy zaczynała się kształtować postawa, którą łączymy z nowoczesnością. Postawę tę Marek Siemek doskonale zrekonstruował w nawiązaniu do poglądów Hegla: „Mieszczanin i polityczny obywatel, człowiek jako *bourgeois* i jako *citoyen*, już nie przeciwstawiają się sobie w postaci dwóch trwale rozdzielonych „stanów” społecznych, które łącznie reprezentują albo interes własny jednostki, albo dobro ogółu; są to raczej dwa różne oblicza czy nawet tylko profile jednego i tego samego człowieka nowoczesnego, który nie *jest* żadnym z nich, lecz *bywa* raz tym, raz tamtym”¹.

Sam Marek Siemek, podobnie jak Hegel, nie pogodził się z tą konsekwencją nowoczesności odnoszącą się do ludzkiego istnienia. Przejęcie przez niego postawy wykraczającej poza nasz czas musiało zatem pociągać za sobą koszty obce wielkim filozofom przeszłości, żyjącym w zupełnie odmiennych realiach.

¹ M.J. Siemek, *Hegel i filozofia*, Warszawa 1998, s. 153.

Przechodząc teraz na grunt w pełni filozoficzny, pragnę w sposób nieco odmienny od Marka Siemka spojrzeć na twórczość filozofa, który chyba najbardziej go fascynował, jeśli nie przez całe życie, to przynajmniej w ostatnich dziesięcioleciach jego aktywności filozoficznej. Mam tu, oczywiście, na myśli Hegla. Moją intencją nie jest podejmowanie polemiki z przekonaniem, które Marek Siemek bardzo mocno zaznaczał, a mianowicie z jego opinią, że aktualność i teoretyczna doniosłość myśli Hegla dla filozofii współczesnej ujawnia się przede wszystkim w ramach filozofii społecznej i że to właśnie ona „stanowi zasadniczy rdzeń całej myśli Heglowskiej”², gdyż rozpoznaje on na sposób filozoficzny „intersubiektywną przestrzeń społeczno-duchową nowoczesnego świata”³.

Opinia ta wydaje mi się trafna, co jednak w niczym nie przeczy próbie podjęcia nieco odmiennego usytuowania dokonań Hegla w ramach całokształtu filozofii współczesnej, czy też może raczej w odniesieniu do sposobu filozofowania, którzy rozwijają liczni i znaczący przedstawiciele filozofii ostatnich pokoleń. Zaprezentuję potwierdzenie przekonania Marka Siemka, że „u schyłku XX wieku mamy do czynienia z kolejnym nawrotem zainteresowań myślą Hegla”⁴, co jednak nie będzie oznaczało aprobaty jego opinii, iż odnosi się to tylko do filozofii społecznej. Myśli Marka Siemka będę się starał nadać odmienny sens.

Mówiąc zwięźle, spróbuję rozważyć znaczenie dokonań Hegla dla wyłonienia się typu filozofowania określanego przez niektórych jako filozofia skończoności, tzn. dla sposobu uprawiania filozofii rezygnującego z odwoływania się do idei absolutu. Z perspektywy tego nowego sposobu rozumienia filozofii Hegel okazuje się punktem zwrotnym. Z jednej bowiem strony, spełnia on dawną wizję filozofii i w sposób najbardziej pełny urzeczywistnia filozoficzną ideę absolutu, zaś z drugiej, otwiera nowe rozumienie filozofii, w ramach którego jej rzeczywistym przedmiotem zainteresowania staje się sfera skończoności. Z uwagi zaś na to, że znacząca większość wielkich filozofów naszych czasów pozostaje pod wpływem tego ostatniego sposobu rozumienia filozofii, znaczenia dokonań Hegla dla współczesności nie można ograniczać wyłącznie do jego filozofii społecznej. Dlatego, jak sądzę, opinia Marka Siemka na temat miejsca Hegla w ramach współczesnej filozofii powinna zostać skorygowana, co wcale nie jest równoznaczne z jej prostym unieważnieniem.

² Tamże, s. 108.

³ Por. tamże, s. 132.

⁴ Tamże, s. 67.

1. Wyjątkowość pozycji Hegla w ramach dziejów filozofii

Hegel, podobnie do poprzedzających go reprezentantów klasycznej filozofii niemieckiej, wiąże filozofowanie z ideą absolutu. Jak zauważają badacze jego twórczości, skończoność kojarzy mu się z zależnością, ograniczonością, szczególnością, przypadkowością, przypisaniem (*Fixierbarkeit*) i zmysłowością, podczas gdy z nieskończonością łączył on wolność, bezgraniczność, ogólność, konieczność, wieczność, ruch, uduchowienie⁵. Niemiecki filozof określany czasem bywa jako „największy myśliciel nieskończoności”⁶ i na tym właśnie polega jego wyjątkowość w ramach dziejów filozofii, choć z drugiej strony wyjątkowość ta ujawnia się też w nieporównanej z nikim dotąd rozległości i głębi zainteresowania tym, co skończone, w czym z kolei zapoczątkowuje on kierunek myślenia obrany przez filozofię współczesną.

Pierwszą ze wspomnianych myśli można, jak sądzę, uprawomocnić poprzez pokazanie, że Hegel wyciąga ostateczne konsekwencje z treści samej idei absolutu i tym samym w pełni urzeczywistnia tę ideę. Zgodnie z tą ideą, absolut jest bezgraniczny w tym sensie, że obejmuje wszystko. Dotąd idea ta była zazwyczaj w filozofii rozumiana w sensie przedmiotowym, tzn. absolut obejmować miał wszystkie istniejące byty. U Hegla, który w sposób bezpośredni korzysta z inspiracji płynących od Fichtego, natomiast pośrednio nawiązuje do nowożytnego odkrycia substancjalności myślenia, absolut obejmuje też myślące go myślenie. Okazuje się ono czymś, co zawiera się wewnątrz samego absolutu (stanowi to odpowiednik chrześcijańskiej idei głoszącej, że wszystko zawiera się w Bogu). Hegel, podobnie do teologów starających się myśleć z punktu widzenia Boga, próbuje przejść do punktu widzenia absolutu, gdyż traktuje wiedzę jako wyraz procesu rozgrywającego się w jego ramach. Tak ujęte myślenie okazuje się oczywiście czymś nadnaturalnym, czymś, w czym człowiek może mieć tylko swój udział, ale nad czym nie sprawuje pełnej kontroli.

Dlatego, jak dostrzegają badacze jego poglądów, czytelnik Hegla, o ile zwykle, codzienne myślenie stało się częścią jego natury, musi się w pewnym sensie zaprzec samego siebie, jeśli zamierza podążać za jego myślą⁷. Musi mianowicie zdać się na zupełnie odmienny rozum niż ten, którym kierujemy się w życiu codziennym, a mianowicie rozum zatracający wszelki krytycyzm, wiedzący z góry, czym jest wiedza, czym jest prawda, dysponujący niepowąt-

⁵ Por. R.Ch. Feitosa de Oliveira, *Das Denken der Endlichkeit und die Endlichkeit des Denkens. Untersuchungen zu Hegel und Heidegger*, Berlin 1999, s. 22.

⁶ Por. tamże, s. 96.

⁷ Por. Ś.F. Nowicki, *Hegłowska filozoficzna ścieżka rozwoju duchowego*, „Principia” nr LI–LII, s. 15.

piewalną wiedzą na temat własnej istoty i całkowicie ufający swym możliwościom⁸.

Ujmując myślenie jako rozgrywające się we wnętrzu absolutu, nie możemy oczywiście zapominać o tym, że jest ono – jako czynność – czymś procesualnym, w wyniku czego absolut Heglowski okazuje się pozostawać w drodze do samego siebie, drodze nieskończonej, niepodważającej jednak w żaden sposób jego absolutności.

Analogiczne treści obecne są w ramach chrześcijaństwa. Chrześcijański Bóg w jakiś sposób potrzebuje przeciw człowieka i właściwego pokierowania sprawami rozgrywanymi się w świecie, choć nawet jeśli sprawy te nie toczą się w oczekiwanym przez niego kierunku, to w żaden sposób nie podważa to jego boskości. Zarazem samo powstanie świata i człowieka traktowane jest przez chrześcijan jako wyraz dobroci Boga, stanowiącej jego naturę. W tym sensie istotny okazuje się też proces rozgrywający się w świecie, choć zarazem istotności tej, jako istoty skończone i ograniczone, nie jesteśmy w stanie w pełni rozpoznać. Heglowi udaje się zatem nadać konkretną treść ogólnym ideom obecnym w ramach chrześcijaństwa, w wyniku czego zostają one logicznie powiązane i ujęte w sposób precyzyjny. Rozdzielone w początkach filozofowania typy myślenia – religijny i filozoficzny – doznają tu zjednoczenia.

Hegel decyduje się na ujęcie rozgrywającego się we wnętrzu absolutu procesu poznawania siebie jako wyrazu rozwoju absolutu, prowadzącego do tego, że staje się on sobą samym. Wyrazem tego stawania się sobą jest zaś uzyskiwanie przez absolut pełnej świadomości siebie, do czego dochodzi dzięki pracy absolutnego rozumu umożliwiającego mu ujęcie siebie. W tym stawaniu się przez absolut w pełni sobą ma więc udział filozofowanie, będące skończoną postacią myślenia nieskończonego.

Jedną z istotnych konsekwencji zarysowanej tu pokrótce idei filozofii Hegla jest możliwość przewyżczenia pewnych ograniczeń i trudności zarówno dotychczasowego chrześcijaństwa, jak i dotychczasowej myśli filozoficznej. Nie traktuje on sfery skończoności jako tego, co jest wykluczone z absolutu, lecz jako w pełni weń włączoną. Jego system objawia coś, co dotąd nie było możliwe do pojęcia. Ukazuje np. bytowy sens aktywności filozofa, który, o ile przyjmuje perspektywę zaproponowaną przez Hegla, będzie mógł – interpre-

⁸ Powstaje w tym miejscu formułowane od dawna pytanie, czy tak ujęty rozum jest w ogóle rozumem. Z ideą rozumu przekazaną nam przez Greków łączył się bowiem zawsze samokrytycyzm i świadomość ograniczoności jego kompetencji. Wydaje się nawet, że to ujęcie rozumu jako przynależnego absolutowi i w związku z tym zatracającego wszelki krytyczny dystans względem siebie samego można potraktować jako pewien odpowiednik objawionych treści chrześcijaństwa, które – właśnie jako objawione – nie mogą podlegać żadnej krytyce i w ich przypadku chrześcijaninowi pozostaje zdać się na wiarę.

tując jego słowa w duchu chrześcijańskim – swą jaźnią współtworzyć jaźń Boga⁹, co uwolni go od zgubnego – w mniemaniu zarówno Hegla, jak i chrześcijaństwa – przekonania o samoistnej realności świata (przekonanie to wiąże Hegel ze świadomością niewolniczą¹⁰).

Nie jest zatem niczym zaskakującym ściśle łączenie filozofii Hegla z myślą chrześcijańską. Światosław Florian Nowicki kojarzy np. jego idee z zawartym w Nowym Testamencie postulatem zmiany myślenia¹¹. W sposób całkowicie słuszny zauważa on, że człowiekowi bardzo trudno jest rozpoznać w sobie „stwórcę świata, który poprzez stworzenie realizuje samego siebie”¹² i decyduje się on nawet na porównanie wiedzy absolutnej ze świadomością „oświeconego” w ramach myśli Wschodu. Nie idąc jednak tak daleko, pewne jest, że u Hegla człowiek – o ile myśli i filozofuje – staje się istotnym momentem ruchu zachodzącego w absolicie. Nasza osobowość i odczuwane potrzeby nie są zatem czymś najważniejszym, gdyż sfera ta nie wyznacza naszej istoty.

Jak trafnie zauważa jedna z badaczek poglądów Hegla, „podmiotowość subiektywna to tylko moment człowieczeństwa”¹³. Czytamy w przywoływanej pracy, że Hegel stawia swym odbiorcom wysokie wymagania i w związku z tym jest myślicielem elitarnym, który oczekuje, byśmy w pełni doświadczyli siebie¹⁴. Hegel na swój sposób podtrzymuje chrześcijańską ideę godności człowieka, który jest istotą jedynie skończoną i ograniczoną. Jako myślące i filozofujące istoty, możemy mieć jednak udział w drodze do siebie samego absolutu. Duch absolutny nie istnieje przecież poza człowiekiem, choć „jego pełne doświadczenie dokonuje się na poziomie, na którym indywidualny duch ludzki nie jest umysłem skończonym, zamkniętym w osobistych myślach, uczuciach, interesach i ograniczeniach”¹⁵. Dlatego zaleceniem płynącym z filozofii Hegla jest to, byśmy się skupili na pracy rozumu ukierunkowanej na poznanie absolutu na tyle, na ile jest to możliwe dla istot skończonych, jakimi jesteśmy. I ta idea okazuje się więc pewnym dookreśleniem chrześcijańskiego zalecenia skupienia się na Bogu i dążenia doń, znajdującego wyraz w odpowiednim życiu i postępowaniu.

Interesującym pomysłem Hegla, oznaczającym przekroczenie ram myśli chrześcijańskiej lub też wyzwolenie się z jej naiwności, jest jego próba ukazywania absolutu w treściach dostępnym nam świata, a więc pewnego rodzaju

⁹ Por. M. Żelazny, *Hegłowska filozofia ducha*, Warszawa 2000, s. 180.

¹⁰ Por. tamże, s. 324.

¹¹ Por. Ś.F. Nowicki, *Hegłowska filozoficzna ścieżka...*, dz. cyt., s. 15.

¹² Tamże, s. 16.

¹³ K. Guczalska, *Tragizm i nadzieja. Paradoks Hegla*, „Principia” nr LI–LII, s. 234.

¹⁴ Por. tamże, s. 235.

¹⁵ Tamże, s. 234.

konstruowanie absolutu dla naszej świadomości. W gruncie rzeczy na tym właśnie polega, według niego, zadanie filozofii. Dzięki temu sfera skończoności nie jest wykluczona z obszaru zainteresowań filozoficznego myślenia, czy też zepchnięta na dalszy plan, co różni jego propozycję od dominującej formy dotychczasowego filozofowania. Jak się u niego okazuje, i wbrew temu, co może się wydawać rozsądkowi, pomiędzy tym, co skończone, a tym, co nieskończone, nie panuje absolutne przeciwieństwo, lecz sfery te stanowią jedność i nawet jeśli myślenie ostatecznie pozostaje ukierunkowane na nieskończoność, to znajduje się też w jego ramach nie tylko miejsce dla zainteresowania tym, co skończone, lecz zainteresowanie to okazuje się czymś koniecznym. Samo zaś konstruowanie absolutu dla świadomości polega u Hegla na uwalnianiu świadomości od jej ograniczeń, w wyniku czego absolut staje się dla niej czymś pewnym.

Nie oznacza to, oczywiście, ustanowienia absolutu w świadomości, gdyż ustanowienie łączy się z ograniczeniem, zaś absolut jest nieskończony. Realizacja zadania filozofii polega tu natomiast na stworzeniu pojęcia absolutu. Filozofowanie jest więc ustanawianiem tego, co skończone, w tym, co nieskończone. Dzięki temu absolut pozostaje dla świadomości czymś zarazem świadomym, jak i nieświadomym. Skończona świadomość nie jest przecież w stanie wyczerpać zawartości absolutu. Może jedynie doprowadzić do pojęciowego odniesienia całokształtu sfery skończoności do absolutu, tzn. nasz rozum jest w stanie swymi środkami wyprodukować absolut w postaci totalnego związku pojęć, ale nie jest w stanie przeniknąć do końca relacji panujących pomiędzy poszczególnymi pojęciami a ich odpowiednikami. Może on bez końca kontynuować swą pracę (ukazało to rozwinięcie przez Hegla problematyki filozofii prawa i filozofii dziejów), ale i tak nigdy nie jest w stanie w pełni udostępnić absolutu naszej świadomości, uczynić go czymś w pełni świadomym. Jak wyrażają to niektórzy badacze na sposób religijny, stara się on dojrzeć Boga w zjawiskach świata zewnętrznego¹⁶, ale nie jest w stanie ujrzeć tego oblicza w sposób wyrazisty.

Zasadnicze *novum* polega na tym, że filozofia przestaje u Hegla podejmować bezpośrednie próby uchwycenia nieskończoności absolutu (w sposób bezpośredni polemizuje on w tym miejscu z Schellingiem, ale polemika ta odnosi się także do dominującej części tradycji metafizycznej), co nadawało jej wysiłkom odcień wzniosłości, lecz działo się kosztem poniżenia tego wszystkiego, co skończone i nieabsolutne. Hegel, ze swej strony, kojarzy takie próby ujmowania absolutu z postawą pesymistyczną. On sam dostrzega związek pomiędzy tym, co skończone, i tym, co nieskończone, w wyniku czego

¹⁶ Odwołuję się w tym miejscu do słów Adama Landmana, za: M. Żelazny, *Hegłowska filozofia ducha*, dz. cyt., s. 182.

skończoność ukazuje mu się, wbrew Schellingowi, w pozytywnym świetle¹⁷. Jest ona bowiem w stanie przejść w coś nieskończonego, pozwala na określenie tego, co nieskończone, przynajmniej takie, jakie jest możliwe dla skończonych istot.

Wyjątkowość filozofii Hegla polega zatem na jej zdolności włączenia całej sfery skończoności, zarówno skończoności odnoszącej się do zjawisk przyrodniczych, jak i związanej z procesami społecznymi i kulturowymi, w absolut. Udaje się Heglowi bardzo głęboko wniknąć w te wymiary (głównie odnosi się to do drugiej ze wspomnianych postaci skończoności), co pozwala na inspirowanie się jego poglądami tym, którzy zainteresowani są badaniami zjawisk społeczno-kulturowych i którzy całkowicie abstrahują od jego wizji ogólnofilozoficznych (pokazuje to historia dwudziestowiecznej recepcji jego dzieła¹⁸). Ukazuje on, na przykład, zasadnicze ograniczenie możliwości pracy filozofa, któremu dotąd wydawało się czasem, że będzie w stanie wypowiedzieć w swych poglądach prawdy ostateczne, a więc pozahistoryczne, w odniesieniu do całości świata.

Będąc istotami skończonymi, nie możemy przecież całkowicie poświęcić się myśleniu, gdyż nie jest ono naszą jedyną aktywnością, a ponadto odwołuje się ono do pewnych przesłanek wykraczających poza jego ramy i związanych z samym usytuowaniem filozofii w całokształcie kultury. Hegel ukazuje to w swej filozofii w sposób nieporównywalny, co do treściowego bogactwa tej myśli, z żadnym z poprzedzających go filozofów.

2. Heglowskie poniżenie sfery skończoności

Uznanie okazane filozofii Hegla nie może prowadzić do zapomnienia o tym, że jego filozofia posiada także wiele istotnych ograniczeń. Pomijając wspomniane już powiązanie z chrześcijaństwem, świadczące o religijnym charakterze jego poglądów, co może się kojarzyć z filozofią średniowieczną, jak też pomijając dogmatyzm ujęcia rozumu i prawdy, jego filozofia w żaden sposób nie pomaga nam, jak się to jej powszechnie zarzuca, w podejmowaniu praktycznych decyzji życiowych. Filozofowanie ogranicza on bowiem do sfery ogólności i nie widzi możliwości czynienia z niej bezpośrednio praktycznego użytku. Rozpoznaje on rozumność istniejących form rzeczywistości społecznej, ale poprzestaje na skłonności do ich utwierdzenia, a nie widzi potrzeb ich zasadniczego modyfikowania. Postawy tej można bronić jedynie przy założeniu, że

¹⁷ Por. C.I. Gulian, *Hegel, czyli filozofia kryzysu*, przeł. M. Ochab, S. Cichowicz, Warszawa 1974, s. 460–462.

¹⁸ Według obecnie znaczącej tendencji odczytywania jego poglądów, jest on filozofem społecznym.

Hegel rozpoznaje mechanizmy epoki, która nadal pozostaje ostatnim słowem historii (czyli nowoczesności). Tendencja taka zaznaczyła się w recepcji jego dzieła w ostatnich dziesięcioleciach.

Sfera skończoności pozbawiona odniesienia do absolutu nie staje się u niego obiektem filozoficznego namysłu. Dlatego niektórzy twierdzą, że sfera ta podlega u niego uciskowi i pozbawiona zostaje ważności, w wyniku czego heglizm dopiero wymaga stworzenia filozofii skończoności¹⁹, zajmującej się tym, co nam się jawi i czego doświadczamy w swym empirycznym byciu. Jako istoty skończone, nie jesteśmy przecież w stanie poprzestawać na odnajdywaniu ogólnych struktur rozumności. Nasze życie rozgrywa się w sferze konkretności, w którym struktury te nie są bezpośrednio widoczne. Nowoczesny człowiek, uzyskawszy poczucie swej autonomii, pragnie ją urzeczywistnić i realizować siebie, a nie służyć pełnemu urzeczywistnieniu ogólnych struktur. Jego poczucie sensu istnienia nie płynie już wyłącznie z postawy służebności. Wynika ono także z dokonywania konkretnych decyzji odnoszących się do skali jego istnienia jako istoty skończonej.

Natomiast filozofia Hegla okazuje się w sposób wręcz zadziwiający pozbawiona jakiegokolwiek ukierunkowania w przyszłość sfery skończoności (jej horyzontem pozostaje bowiem wyłącznie teraźniejszość), w wyniku czego jest ona prawie całkowicie nieużyteczna w sensie praktycznym (z perspektywy autonomicznego podmiotu). Nie jest w stanie przewidywać przyszłości (przyszłością ma być jedynie pełne urzeczywistnienie już istniejących form) ani przyczyniać się do określonego jej kształtu, i to zarówno w wymiarze życia jednostkowego, jak i społecznego (poza wspomnianym utwierdzaniem istniejących struktur rozumu). Usytuowanie filozofii wyłącznie w sferze uniwersalnej ogólności czyni ją oderwaną od konkretnych zdarzeń zachodzących w sferze skończoności, nawet jeśli niektórym spośród nich (np. rewolucji francuskiej) Hegel nadawał filozoficzną rangę. Dlatego, jak to niektórzy wyrażają, jego stosunek względem tej sfery jest mocno ambiwalentny. Oferuje on jedynie pojednanie z tym, co jest, nie wskazując na żadne cele ludzkich działań wykraczające poza udział w procesie absolutnym, co oznacza oderwanie rozumu od jego funkcji praktyczno-życiowych. Lękając się indywidualizmu związanego z poczuciem autonomii, ucieka on przed nim jedynie w sposób abstrakcyjny, a więc nieskuteczny. Człowiek nie jest bowiem jedynie duchem, zaś dla człowieka współczesnego konstatacja ta jest czymś wręcz ewidentnym.

Troska Hegla o człowieka²⁰, wyrażająca się w chęci pojednania z rzeczywistością i uczestnictwa we wspólnej prawdzie przekraczającej wymiar

¹⁹ Por. S. Barnett, *Hegel after Derrida*, London–New York 1998, s. 3.

²⁰ Niektórzy z badaczy sądzą nawet, że jego filozofia wyrasta w sposób bezpośredni z podjęcia problematyki człowieka (por. C.I. Gulian, *Hegel...*, dz. cyt., s. 13).

pojedynczego indywiduum, oferuje nam nadzieję fałszywą z tego względu, że abstrahuje od konkretnych realiów naszego istnienia i nie dostrzega tego, że rozdzielenie człowieka na wymiar zewnętrzny i wewnętrzny, nie daje się przezwyciężyć w sposób wyłącznie myślowy, czyli drogą kontemplacji. Hegel zatracza ponadto wiarę w moc jednostki, stając w tym względzie w biegunowej opozycji względem Schellinga. Włączając jednostkę w zbiorowość i dając zbiorowości prawo do władzy nad sferą etyczną, zapomina on o tym, że niektóre z jednostek dysponują siłą pozwalającą im na twórcze funkcjonowanie poza zbiorowością, czy też raczej na jej marginesie. Hegel oczekuje zaś od jednostki wyłącznie wyrzeczeń na rzecz ogółności (państwa). Mówiąc zwięźle, nie zważa on na nowoczesną różnorodność sfery jednostkowego istnienia, co prowadzi go do przykrawania sfery istnienia jednostek do roli obywateli państwa. Ostatecznym sensem istnienia okazuje się zaś związek z absolutem, co w pełni odpowiada ujęciu chrześcijańskiemu, z tym tylko, że w przypadku chrześcijaństwa chodzi o związek z Bogiem.

Zadanie postawione przed człowiekiem nigdy nie może zostać w pełni zrealizowane (konstruowanie absolutu dla świadomości nie doprowadza przecież nigdy do ostatecznego zrealizowania tego celu), podobnie jak w ramach chrześcijaństwa zjednoczenie z Bogiem, tu na Ziemi, nie może zostać w pełni urzeczywistnione. Dlatego Hegel jest jak najdalszy od przypisywania sobie zasługi odnalezienia absolutnej prawdy²¹ i jak twierdzą jego biografowie, nie był zarozumiały czy też nadzwyczaj dumny ze swych filozoficznych osiągnięć. Z punktu widzenia Hegla, istotne jest, byśmy czynili to, na co nas realnie stać, czyli to, co jest w naszej mocy. Podobnie do myślicieli chrześcijańskich, zdaje on sobie sprawę z tego, że nie wszyscy są w stanie podjąć jego propozycję, analogicznie do chrześcijańskiego przekonania, że nie każdy jest w stanie osiągnąć stan świętości. Wspomniani biografowie zaznaczają obecność u Hegla stanu pogody i łagodnej rezygnacji²². Nie buntuje się on przeciwko ograniczeniom ludzkiej egzystencji, lecz w znacznym stopniu akceptuje jej uwarunkowania. Umie się cieszyć tym, co ona oferuje (świadczą o tym jego ostatnie lata życia), a zarazem na pewnym etapie życia dochodzi on do wniosku, że dokonał w filozofii tego, co do niego należało, i może pogrążyć się w swej prywatności. Pod tym względem znajduje się on w opozycji do przekonań chrześcijańskich i prezentuje raczej postawę klasycznego humanisty. Przeceniając znaczenie dotychczasowych form rzeczywistości, jak i stopni jej poznania, popada on w postawę konserwatywną, a ponadto w niezgodę z najnowszymi tendencjami kultury jego czasów. Potępia poczucie autonomii nowożytnego człowieka, wyrażające się w jego zasadniczym ukierunkowaniu na sprawy doczesne

²¹ Por. A. Gulyga, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, Leipzig 1974, s. 249.

²² Por. C.I. Gulian, *Hegel...*, dz. cyt., s. 11.

i bezpośrednio praktyczne, choć dostrzega przesłanki jego pojawienia się. Wiąże je z mentalnością burżuazyjną, niebędącą jeszcze postawą prawdziwie ludzką. Lękając się subiektywizmu i dowolności ludzkich wyborów, popada w sprzeczność z nowoczesną duchowością. Uczynienie z treści świata (czyli ze sfery skończoności) głównego przedmiotu jego myślowej pracy nie uczyniło z niego prawdziwego filozofa skończoności. Zakładał on bowiem, że nasze istnienie toczy się w odniesieniu do tego, co nieskończone, czyli do absolutu, i to z odniesienia tego winniśmy czerpać jedynie godne człowieka poczucie sensu.

3. Wnioski

Rozważone powyżej aspekty filozofii Hegla wyjaśniają, jak można sądzić, iż jego bezpośredni następcy zostali postawieni wobec konieczności dokonania zwrotu w filozofii. Wielu filozofów obwieszczało kres poszukiwania absolutu. Jak to ujął Richard Rorty, prawie wszyscy chcą dziś odchodzić od wiedzy absolutnej, gdyż kultura liberalizmu, w ramach której żyjemy, obywa się bez wszelkich „śladów boskości”. Filozofowie tacy jak Adorno czy Habermas twierdzą, że filozofia nie jest w stanie sprostać roszczeniom religii, w związku z czym nie może już ona „władać absolutem” i wyzwalać nas ze skończoności. Coraz większej siły przekonującej nabierają obecnie wymiary skończoności, gdyż przygodności historyczne zyskały filozoficzną istotność²³. Pod tym względem ich poglądy pozostają zatem w całkowitej zgodzie z dość odległym im Foucaultem, który w *Słowach i rzeczach* (1966) pisał, że próg nowoczesności ma miejsce w tym momencie, „gdy skończoność zaczęła być myślna w niekończącym się odwoływaniu do samej siebie”²⁴. We wspomnianej książce czytamy: „Kultura współczesna myśli o tym, co skończone, wychodząc od tego, co skończone”²⁵. Odpowiednio do tego, Odo Marquard nazywa filozofię współczesną „filozofią skończoności”²⁶.

²³ Hannah Arendt mówi w tym miejscu o „wartości powierzchni”, jako że dla znacznej części współczesnych ludzi naszej kultury „ważne i pełne znaczenia w naszym świecie jest to, co znajduje się na powierzchni” (H. Arendt, *Myślenie*, przeł. H. Buczyńska-Garewicz, Warszawa 1991, s. 61). Używając pojęcia „powierzchnia”, przeciwstawianego pojęciu „głębia”, zajmuje ona stanowisko zdecydowanie krytyczne względem zaznaczającej się zmiany i dlatego jej propozycja pojęciowa niezbyt dobrze nadaje się dla neutralnego opisu nowej postaci myślenia filozofii.

²⁴ M. Foucault, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, przeł. T. Komendant, t. 2, Gdańsk 2005, s. 134.

²⁵ Tamże.

²⁶ Mówiąc precyzyjnie, filozofią skończoności nazywa on zredefiniowany sceptycyzm, będący wyrazem rozstania się z filozofią pierwszych zasad. „Filozofia pierwszych zasad chce pryncypialnie znać to, co pryncypialne, pyta o najbardziej pryncypialną z zasad. Ta absolutna zasada wszakże przemienia całą faktyczną rzeczywistość w coś, co nie jest zrozumiałe samo

Zadaniem, jakie staje przed badaczami współczesnej filozofii, jest wyważenie roli przypadającej dokonaniom Hegla dla wyłonienia się tej nowej wersji filozofowania. Nierozstrzygniętym po dziś dzień problemem jest to, czy większe znaczenie należałoby przypisać momentom omówionym w drugim punkcie rozważań, czy też na czoło wysunąć aspekty rozważone w punkcie pierwszym.

Streszczenie

Artykuł rozpoczynam od osobistego nawiązania do postaci i poglądów Marka Siemka. Następnie opowiadam się za odmiennym od niego sposobem ujęcia zagadnienia aktualności filozofii Hegla. Próbuję rozważyć dokonania Hegla w perspektywie wyłonienia się typu filozofowania określanego czasem jako filozofia skończoności, tzn. sposobu filozoficznego myślenia rezygnującego z odwoływania się do idei absolutu. Hegel okazuje się punktem zwrotnym filozofii, gdyż z jednej strony urzeczywistnia on ideę absolutu, a z drugiej otwiera nowe rozumienie filozofii, w ramach którego jej przedmiotem zainteresowania staje się sfera skończoności. W celu udokumentowania tego przekonania rozważam wyjątkowość pozycji Hegla w ramach dziejów filozofii, a następnie wskazuję na to, że dokonuje on poniżenia sfery skończoności, gdyż nie aprobeuje kształtu nowoczesnej duchowości. Nie jest on więc filozofem skończoności, choć odegrał znaczącą rolę w jej powstaniu.

przez się, co jest kontyngentne i nieprawomocne oraz co należy wybawić z tego niepryncypialnego statusu przede wszystkim dzięki pryncypialnemu uprawomocnieniu” (O. Marquard, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad. Studia filozoficzne*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994, s. 11). Według Marquarda, z filozofią taką już się rozstaliśmy i dlatego termin „filozofia skończoności” dobrze oddaje charakter aktualnego filozofowania. Potwierdzenie tej opinii odnajduję w odczytaniu jego intencji przez Wolfganga Welscha, który twierdzi, że „dla Marquarda rozstanie z filozofią pierwszych zasad oznacza uwolnienie człowieka od absolutnych kontrowersji co do absolutu, a tym samym odcięcie od tego, co absolutne” (W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*, przeł. R. Kubicki, A. Zeidler-Janiszewska, Warszawa 1998, s. 272). Warto jednocześnie zaznaczyć, że Marquard dokonuje rozróżnienia trojakiemu sensu określenia „skończoność” (por. O. Marquard, *Rozstanie...*, dz. cyt., s. 125–126). Przy okazji można też przypomnieć, że określeniem „filozofia skończoności” posłużył się także Reiner Wiehl w odniesieniu do filozofii hermeneutycznej, a także do poglądów A.N. Whiteheada (por. G. Boehm, *Einleitung. Die Hermeneutik und die Wissenschaften. Zur Bestimmung des Verhältnisses*, w: tenże (red.), *Seminar: Die Hermeneutik und die Wissenschaften*, Frankfurt am Main 1978, s. 25), co wskazuje na szeroki zakres możliwości posługiwania się tym pojęciem.