

Tomasz Rafał Wiśniewski

Podmiot i wolność, czyli nierozwiązany problem filozofii Heglowskiej

Słowa kluczowe: Hegel, podmiot, wolność, historia, Duch, Rozum

György Lukács podkreśla często w *Młodym Heglu*, że filozofia autora *Fenomenologii Ducha* nie może zostać odpowiednio zinterpretowana bez uświadomienia sobie jej pierwotnego zainteresowania emancypacyjnego. W swojej słynnej pracy o młodym Heglu pisze Lukács, że:

W wewnętrznych sporach o orientację naczelną, jakie toczą się w całym niemieckim Oświeceniu, młody Hegel opowiada się coraz bardziej po stronie demokratycznego skrzydła; skrzydła, które poddaje krytyce i zwalcza te tendencje niemieckiego Oświecenia, jakie powstały z jego przystosowania do warunków rozdrobnionego absolutyzmu w Niemczech¹.

Zdaniem węgierskiego filozofa, nawet końcowa rejterada Hegla na pozycje zarówno filozoficznie, jak i społecznie konserwatywne nie usuwa drzemiącego w początkowym zamyśle emancypacyjnego potencjału², co zresztą nie jest niczym zaskakującym w kontekście klimatu intelektualnego, w którym przyszło rodzić się samodzielnej refleksji Hegla. W tej perspektywie nie jest bowiem autor *Wykładów z filozofii dziejów* nie tylko bezprecedensowym wyjątkiem, ale raczej postacią, która wyłania się z niemieckiej tradycji filozoficznej z konsekwencją niemal spiżową. Owo spełnienie się w Heglu dynamiki intelektualnej idealizmu sprawia jednocześnie, że właśnie w jego przypadku wewnętrzne trudności i sprzeczności jego własnej tradycji filozoficznej nabierają szczególnej wyrazistości. Jednocześnie rozterki, których odzwierciedleniem są przeróżne fragmenty pism apologety Ducha, stanowią niezwykle zaczyn intelektualny, który zainspirował następców Hegla, aby właśnie w niepowodzeniach systemu poszukać odpowiedzi

¹ György Lukács – *Młody Hegel*, PWN, Warszawa, 1980, s. 36–37.

² „...późniejszą myśl Hegla można zrozumieć nieporównanie lepiej, jeśli prześledziło się historię powstawania jego systemu...”, G. Lukács, dz. cyt., s. 15–16.

na pytania, które filozofia postawiła sobie u swoich narodzin. Hegłowski zasiew przyniósł plony, których doniosłość dla dzisiejszej kondycji umysłu filozoficznego wydaje się kluczowa. Wykonanie gigantycznej pracy interpretacyjnej, której zwieńczeniem okazało się skierowanie zainteresowania rozumu na powrót do pytań o jego podmiotową podstawę (pytania, które z konieczności narzuca się każdemu uważnemu czytelnikowi Hegla), nie obyło się bez wielu rozczarowań, których korzenie tkwiły głęboko zarówno w samym korpusie Hegłowskiego systemu, jak i w jego uwarunkowaniach.

Niewątpliwym zwieńczeniem architektoniki *Fenomenologii Ducha* jawi się koncepcja pojednania, które Hegłowski system uzyskuje w najbardziej abstrakcyjnych rejonach ducha absolutnego. To dokonujące się w wiedzy absolutnej pojednanie oznacza, jak wiadomo, że: „...duch zakończył swój ruch kształtowania się, o ile kształtowanie się obciążone jest nieprzewycięzoną, przysługującą świadomości różnicą”³. Owo „o ile” oznacza więc nie tyle „koniec wszystkich rzeczy”, co raczej wyhamowanie dynamiki napędzającej proces samorozwijającego się myślenia oraz jednocześnie punkt ostatecznego rozstrzygnięcia się wszelkich realnych, historycznych sprzeczności, które stanowiły dotychczas o substancjalności poznania wnikającego w głąb własnego przedmiotu. Ów legendarny już dziś „koniec historii” niósł ze sobą przekonanie o osiągnięciu końcowej, w pełni zrealizowanej formy przez Ducha, który znajdując swoje ostateczne ukojenie w pojęciu, „rozwija swe istnienie i swój ruch w tym eterze swego życia i jest *nauką*”⁴. To właśnie miało gwarantować, że wszelkie potencjalności tkwiące w substancjalności dziejów znajdują oto swe najdoskonalsze realizacje w medium spełnionej racjonalności. Właśnie dlatego, nawet w swojej w pełni zaktualizowanej postaci, dzieje powszechne nie zaczynają być domeną szczęścia, jednak gwarancja racjonalności całości pozwala mieć nadzieję, że wspomniane pojednanie pozwala na zakończenie epopei, umożliwia uspokojenie wzburzonych odmętów bytu. Tym samym Duch może wreszcie obwieścić ostateczny triumf nad własną immanencją.

Ów triumf w żadnej mierze nie znaczy jednak, iż Duch jest teraz niezróżnicowanym Absolutem. Taka konstatacja byłaby powrotem na dawno już porzucone (nie tylko przez Hegla) pozycje rozsądkowego, niekrytycznego myślenia. Istota Hegłowskiej idei spełniającej się wiedzy nie polega wszakże na zadekretowaniu ostatecznej jedności świata dziejów i świata myśli – takie stwierdzenie oznaczałoby w kontekście autora *Zasad filozofii prawa* popadnięcie w przeraźliwy banał. Prawda dla Hegla jest przeciwieństwo w postaci wiedzy absolutnej, owego „ducha posiadającego wiedzę o sobie jako o duchu”, z jednej strony: „zachowywaniem [...] duchów od strony ich wolnego, w formie przypadkowości przejawiającego się istnienia”, czyli historią, z drugiej zaś, *nauką o przejawiającej się wiedzy*,

³ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenologia Ducha*, PWN, Warszawa, 1963–65, t. II, s. 424.

⁴ Tamże, s. 425.

zachowywaniem duchów „od strony ich pojęciowo ujętej organizacji”⁵. Z tego punktu widzenia wydaje się oczywiste, dlaczego nawet ostateczna prawda musi być w dalszym ciągu syntezą swojego spełnionego kształtu oraz drogi ku niemu prowadzącej. Meandry owej drogi, których przewyciężanie przybliżało Absolut do swojego samospełnienia, pozwalały jednocześnie, jak doskonale wiemy, na ujawnianie się kolejnych postaci dojrzewającego Ducha. Te postaci, których sekwencja wydaje się Heglowi czymś koniecznym, stanowią jednocześnie stopnie, po których systematycznie postępuje dojrzewająca racjonalność, owa: „*myśląca samą siebie idea*, samowiedna prawda, to, co logiczne, w takim znaczeniu, że jest to ogólność, która *sprawdziła się* w konkretnej treści jako swojej rzeczywistości”⁶. Jeśli tę drogę prześledzić, okazuje się ona wielce odległą od potocznych wyobrażeń związanych z pojęciem „drogi królewskiej”. Pojawiające się na niej wyboje ukazują poważne trudności, których herold końca historii prawdopodobnie bądź nie zauważył, bądź – co bardziej prawdopodobne – zauważyć nie mógł.

Wskazanie na Heglowskie „niemożności” budzić może sprzeciw licznych obrońców „ponadczasowej” wartości poszczególnych osiągnięć filozoficznych. Jednak właśnie dorobek autora *Encyklopedii nauk filozoficznych* ukazuje jak na dłoni szereg jego czysto historycznych uwarunkowań, których przewyciężenie oznaczałoby osiągnięcie niemożliwego. Przede wszystkim warto zwrócić uwagę na zaskakująco niekonsekwentne rozwiązanie przez Hegla problemów wiążących się z dwoma pojęciami, które dla całości dzieła jawią się jako fundamentalne. Chodzi tu o nad podziw jak na Hegla niejasne i budzące poważne konfuzje rozstrzygnięcia dotyczące charakteru kategorii podmiotu, który z jednej strony jest jako rozum „zarówno *substancją*, jak i *nieskończoną mocą*”⁷, z drugiej zaś, na przestrzeni dziejów „jako *pewność*, jako *Ja* nie jest jeszcze naprawdę realnością”⁸, oraz równie dla systemu tej filozofii istotnego zagadnienia wolności, której „prostą rzeczywistością” jest z jednej strony „jedność woli rozumnej z wolą jednostkową”⁹, a która z drugiej strony, w imię swego samozachowania musi przejść „ze swej niszczącej samą siebie rzeczywistości w inną krainę, w krainę samowiednego ducha, w której to krainie ma ona w swej nierzeczywistości znaczenie prawdy”¹⁰. Mimo wielokrotnego poruszania tych zagadnień w nieprawdopodobnie obfitej literaturze poświęconej Heglowskiemu dziedzictwu filozoficznemu – kwestie te budzą do dziś poważne spory, których ostatecznego kresu ciągle nie widać. Nie bez racji wydaje się w tym miejscu teza, iż problemy te wynikają nie tyle z braku kompetencji poszczególnych autorów, co z trudności tkwiących w rzeczy samej.

⁵ Tamże, s. 428.

⁶ G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, PWN, Warszawa 1990, s. 582.

⁷ Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, PWN, Warszawa 1958, s. 15.

⁸ Hegel, *Fenomenologia...*, wyd. cyt., t. I, s. 279.

⁹ Hegel, *Encyklopedia...*, wyd. cyt., s. 496.

¹⁰ Hegel, *Fenomenologia...*, wyd. cyt., t. II, s. 195.

Jej wewnętrzne zachwiania, stanowiące źródło niejednoznaczności, wydają się pozostawać odbiciem dziejowych określeń Hegłowskiego dziedzictwa, które mimo całą swoją wielkość nie oparło się działaniu, tak wszakże silnie przez Hegla zauważanemu, relatywizującemu wszelką wielkość działaniu ducha historii. Historii, która wbrew wyraźnym deklaracjom autora *Ustroju Niemiec*, właśnie w okresie jego życia rozpoczynała swój kolejny, bardzo znaczący akt¹¹.

Każdy, nawet niezwykle mało zdolny student wie doskonale, że rolę podmiotu pełni w Hegłowskiej filozofii pojęcie Ducha, utożsamiane zazwyczaj z równie szacowną kategorią Absolutu. Oczywiście podobnej konstatacji sąsiaduje jednak z natychmiast pojawiającymi się wątpliwościami dotyczącymi bliższych określeń obydwu pojęć. Sam Hegel nie pozostawia nam w tym względzie zbyt jasnych wskazówek pisząc w jednym miejscu, że: „*Tym, co absolutne, jest duch; jest to najwyższa definicja Absolutu*”¹², podczas gdy gdzie indziej z bolesną szczerością oświadcza, iż: „...określanie tego, *czym jest absolut*, wypada negatywnie i absolut sam występuje tylko jako negacja wszystkich orzeczników i jako pustka”¹³. Podmiotowy Duch raz po raz zmienia na kartach Hegłowskich dzieł postaci swojej konkretyzacji i proste odwołanie się do skądinąd prawdziwego spostrzeżenia, że owa zmienność stanowi o istocie Hegłowskiego historyzmu, niczego w rezultacie nie rozstrzyga. Podstawowy problem polega bowiem na tym, iż analizując pojęcie Ducha, próbujemy odwołać się do jednoznacznych ontologizacji, niewątpliwie koniecznych w interpretowaniu Hegłowskiego dzieła¹⁴, podczas gdy sam tekst nieustannie pod tym względem nas zwodzi. Warto się zastanowić, na czym owa zwodniczość polega i co, być może, kryje się za tymi ciągle zmieniającymi się sugestiami dotyczącymi rzeczywistego oblicza Hegłowskiego podmiotu.

Istnieje wiele interpretacji sugerujących, że u niemieckiego filozofa Duch, choćby przez prostą analogię z pojęciem Absolutu, powinien być odczytywany przez pryzmat pojęcia Boga, którego realizowany w czasie plan stworzenia osiąga pełnię jedności z samym sobą i w ten sposób stawia człowieka oko w oko z nadchodzącym „kresem dni”. Kłopot w tym, że Hegłowska filozofia religii w małym stopniu uzasadnia tak skonstruowany wywód, gdyż, jak pamiętamy, połączenie poszczególnych momentów pojednania „nie dokonało się [...] tu we

¹¹ To właśnie owa historia każe prawdopodobnie Hegłowi uczynić z wolności, której epopeją mają być wszakże dzieje, coś, co zdaniem Kojève’a jest „ze swej istoty Negatywnością”, czego „nie można ani zrealizować w czystej postaci, ani chcieć jako celu samego w sobie i dla siebie”, co, wreszcie, jako „*Absolutna wolność* [...] jest czystą Negatywnością, tzn. Nicością i śmiercią”. Alexandre Kojève, *Wstęp do wykładów o Heglu*, Aletheia, Warszawa 1999, s. 578.

¹² Hegel, *Fenomenologia...*, s. 403.

¹³ G.W.F. Hegel, *Nauka logiki*, PWN, Warszawa 1967–68, t. II., s. 259.

¹⁴ Współczesne próby „antyesencjalistycznego” interpretowania Hegla stanowią być może niezwykle interesujące przyczynki do jego recepcji, jednak wydają się one całkowicie ignorować historyczny kontekst dzieła, co wydaje się poważnym błędem w przypadku podejmowania prób nie tyle dokonania „reinterpretacji”, co rzetelnego zrozumienia zawartości poddawanego lekturze tekstu.

właściwej formie – strona religii bowiem jest stroną *bytu samego w sobie*, tzn. stroną przeciwną ruchowi samowiedzy¹⁵. Ten tak silnie manifestowany prymat filozofii nad religią wydaje się ostatecznie falsyfikować podobne konstrukcje. Niewątpliwie, u autora *Zasad filozofii prawa* występuje Bóg chrześcijański jako transcendentna istota, chociaż zupełnie oddzielną kwestią jest odpowiedzenie sobie na pytanie, czy w Heglowskim systemie jest miejsce dla jakiegokolwiek transcendencji. W żadnym jednak wypadku nie wydaje się możliwe, aby Heglowska ontologia dopuszczała utożsamienie rozumianego na modłę judeochrześcijańską Boga z Duchem stanowiącym podmiot procesu historycznego, który jednocześnie przejawiałby charakter samopoznającej się rzeczywistości. Teistyczna czy nawet deistyczna interpretacja kategorii Absolutu musi zatem zostać wykluczona z naszych rozważań, co jednak jest tylko początkiem prawdziwych problemów.

Najczęstszą próbą odpowiedzi na pytanie o Heglowskiego Ducha jest stwierdzenie, iż w swej najgłębszej istocie jest on „samomyślącą się myślą”. Przyjmijmy hipotetycznie, iż takie stwierdzenie zawiera w sobie prawdziwą intuicję. W takiej sytuacji musimy jednak koniecznie odpowiedzieć sobie na pytanie o rzeczywiste znaczenie takiego sformułowania, szczególnie w kontekście dość oczywistej obserwacji, iż: „Heglowskie pojęcie podmiotu jest od początku kategorią nie psychologiczną, ani w ogóle epistemiczno-kognitywną, lecz na wskroś *praktyczną*”¹⁶. Teza o Heglowskim „idealizmie obiektywnym”, do którego można, dla dodania większego splendoru, dołączyć magiczne słówko „dialektyczny”, niczego, jak widać, tutaj nie wyjaśnia. Na dobrą sprawę, nie sposób zrozumieć, co miałby znaczyć ów „idealizm” w kontekście filozofa piszącego o rozumie idealistycznym, że: „On tylko *zapewnia*, że jest wszechrealnością, ale sam tego nie rozumie: albowiem droga, o której zapomniał, jest właśnie tą drogą, na której dochodzi się do zrozumienia tego bezpośrednio wyrażonego twierdzenia”, oraz stwierdzającego, iż: „Idealizm, który tej drogi świadomości nie opisuje, a tylko zaczyna od takiego twierdzenia, jest też dlatego li tylko *czystym* zapewnieniem, które ani samo siebie nie pojmuje, ani nie może stać się zrozumiałe dla innych”¹⁷. Bardzo często intencją określania Hegla mianem „idealisty” jest mniej bądź bardziej jawna chęć dyskredytacji autora i próba zasugerowania, iż jest on zwolennikiem stanowiska, które sprowadza się mniej więcej do tego, że wyłącznie myśl, czysta idea, posiadają walor prawdziwej rzeczywistości, podczas gdy świat materialny, społeczny i historyczny stanowią jedynie nieistotne tej rzeczywistości odbicia, refleksy czy, w najlepszym razie, „epifenomeny”. Tak „odczytany” Hegel w zasadzie nie różni się zbyt wiele ani od Platona, ani od neoplatoników, ani, na dobrą sprawę, od chrześcijańskich mistyków. Pobieźna nawet próba pochylenia się

¹⁵ Hegel, *Fenomenologia...*, wyd. cyt., t. II, s. 410.

¹⁶ Marek J. Siemek, *Hegel i filozofia*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1998, s. 44.

¹⁷ Hegel, *Fenomenologia...*, wyd. cyt., t. I, s. 271.

nad treścią większości pism Hegla ukazuje dość szybko kompletną absurdalność podobnych przypuszczeń. Pod koniec *Fenomenologii* czytamy:

Ale dopiero wtedy, kiedy duch doprowadził w świecie kultury do eksterioryzacji indywidualności, uczynił z niej dzięki temu istnienie i we wszelkim istnieniu ją przeprowadził, kiedy doszedł do myśli o użyteczności i w absolutnej wolności ujął istnienie jako swoją własną wolę – dopiero wtedy duch wydobywa tym samym myśl ze swojej najbardziej wewnętrznej głębi...¹⁸.

Jak widać, filozof, który na każdym kroku podkreśla substancjalne znaczenie realnych wydarzeń historycznych, autor być może z nazbyt wielką atencją zwracający się do badań z zakresu frenologii i wreszcie człowiek, który za zwieńczenie zarówno całej światowej filozofii, jak i dziejów powszechnych uważa sytuację, w której: „Teraźniejszość wyzbyła się swego barbarzyństwa i bezprawia arbitralnej woli, a prawda nie jest czymś istniejącym na tamtym świecie i przypadkową przemocą, tak, iż prawdziwe pojednanie stało się czymś obiektywnym”¹⁹; dalece nie pasuje do portretu wyjętego ze społeczno-historycznego konkreту „idealisty” głoszącego wyłączną realność powszechników, które w dodatku, w całkowicie tajemniczy sposób posiadają zdolność „samorozwoju” i „autorefleksji”.

Innym często przyjmowanym rozwiązaniem zagadnienia podmiotu u Hegla jest odpowiedź sugerująca, że rolę tę pełni w systemie sama, oczywiście pisana wielką literą, Historia. Warto przyrzeć się bliżej takiemu rozwiązaniu szczególnie dlatego, że dość często pojawia się ono w rozważaniach znacznie bardziej nam niż Heglowi współczesnych. W przypadku tej koncepcji, pozornie bardzo bliskiej literze Heglowskich tekstów, zakłada się samosprawczość zsubstancjalizowanej historii, której immanentne prawa posiadające jednocześnie status wewnętrznej spójności i racjonalności, z żelazną konsekwencją dążą do realizacji pełni potencjalności zawartej w ponad- czy też prehistorycznie egzystującym źródle racjonalności²⁰. Na pierwszy rzut oka widać tutaj jednak zabieg polegający nie tyle na rozwiązaniu, co na przesunięciu problemu w inne, bardziej zakamuflowane rejony. Na kłopoty czyhające w tym miejscu wskazuje pośrednio Kojève, pisząc:

Czas to Historia; ale Historia jest ze swej istoty skończona. A Historia to postępujące przekształcanie *Bewußtsein* w *Selbstbewußtsein*; czyli w ostatecznym rezultacie jest to historia Filozofii. Ale ta historia Filozofii zakłada jako przesłankę Historię w obiegowym tego słowa znaczeniu,

¹⁸ Hegel, *Fenomenologia...*, wyd. cyt., t. II, s. 421.

¹⁹ Hegel, *Zasady filozofii prawa*, PWN, Warszawa 1969, s. 338.

²⁰ Taką interpretację zdaje się potwierdzać choćby jedna z wyrazistszych wypowiedzi Hegla na temat historii: „O celu ostatecznym tego pochodu naprzód wypowiedzieliśmy się już wyżej. Zasady przejawiające się w niezmiennej i koniecznej kolejności w duchach poszczególnych narodów są tylko różnymi momentami jednego, ogólnego ducha, który poprzez nie wznosi się w dziejach do obejmującej samą siebie całości i na tym zamyka swój pochod”. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, wyd. cyt., t. I, s. 118.

której bieg „wprawia w ruch Byt sam w sobie” oraz „urzeczywistnia i objawia to, co istnieje najpierw tylko w-sposób-wewnętrzny-albo-niejawny”...²¹.

Jeśli bowiem przyjmiemy za dobrą monetę tezę o podmiotowej roli historii, natychmiast pojawia się pytanie o podmiot historii samej. Rzecz jasna, bardzo łatwo zbić taką wątpliwość odpowiedzią postulującą przyjęcie koncepcji... historii bezpodmiotowej, jednak tym samym znów pojawia się wspomniana już wcześniej kwestia antyesencjalistycznych lektur Hegla. Jeśli zaś zwolennicy tezy o podmiotowej roli historii rezygnują z tak łatwego rozwiązania, wówczas rozpościera się przed nimi niezwykle ciekawe pole możliwych konstrukcji interpretacyjnych prowadzących jednak również do stawiania kolejnych, bardzo trudnych pytań.

Jeśli historię utożsamić u Hegla z Absolutem, wówczas na porządku dnia staje pytanie jeśli nie o podmiot, to przynajmniej o „nosicieli” historii. Wydaje się rzeczą w sposób oczywisty wynikającą z litery Heglowskich przemyśleń, że najbardziej prawdopodobną odpowiedzią będzie tu wskazanie na słynnych Heglowskich „bohaterów”, na jednostki „historyczne”, które na skutek działania „spizowych praw” uruchamiają bądź powstrzymują konkretne wydarzenia i w ten sposób, nieświadomie, przyczyniają się do pochodu Ducha przez dzieje. Wszystko na pierwszy rzut oka wydaje się tu bez zarzutu, z tym jednak zastrzeżeniem, iż cała ta koncepcja nie bardzo umożliwia jednoczesne uzasadnienie podstawowej tezy Hegla, że w trakcie rozwoju dziejów następuje jednoczesne „uświadomienie” sobie ich rzeczywistych treści przez podmiot poznający, gdyż, jak pamiętamy: „Ruch wydobywania z siebie formy wiedzy o sobie jest tą pracą ducha, której dokonuje on jako *dzieje rzeczywiste*”²². Wiemy oczywiście, iż autor *Encyklopedii*... wskazuje nieustannie na czynną rolę filozofii, która, jak wiadomo, jest niczym innym jak tylko „własną epoką ujętą w myślach”. Jak to jednak możliwe, że niezbyt często bezpośrednio kontaktujący się z wodzami i politykami filozofowie uzyskują możliwość dokonania wartościowego poznawczo wglądu w bieg toczących się procesów historycznych – w dalszym ciągu nie zostaje wyjaśnione. Pojawia się pytanie o istotę owego zapośredniczenia, dzięki któremu każdemu kolejnemu etapowi dziejowych burz towarzyszy postępujący proces rozpoznawania ich znaczenia, a „Historia powszechna wskazuje tylko, jak duch stopniowo nabywa świadomość i wolę prawdy”²³. Jeśli filozofowie i bohaterowie związani są więzią niemającą charakteru magiczno-mistycznego, wówczas do naszych rozważań jesteśmy zmuszeni włączyć sferę pośrednią, której dokładne określenie być może przybliży nam prawdopodobne rozwiązanie całego zagadnienia. Próba zmierzenia się z kwestią owego „brakującego ognia” nie należy jednak do

²¹ A. Kojève, *Wstęp do...*, wyd. cyt., s. 406.

²² Hegel, *Fenomenologia...*, wyd. cyt., t. II, s. 420.

²³ Hegel, *Wykłady...*, wyd. cyt., t. I, s. 80.

najłatwiejszych. Sam Hegel najwyraźniej nie bardzo kwapił się, żeby całą sprawę przedstawić w świetle, które można by było uznać za jednoznaczne.

Oto bowiem dość oczywistym wydaje się w naszej sytuacji zwrócenie ku jednemu z filozoficznych „słów-wytrychów”, po które filozofia sięga zawsze wtedy, gdy staje przed zagadnieniami nastrożającymi jej kłopotów. W tym przypadku chodzi, rzecz jasna, o kulturę, której niejednoznaczna, mieniająca się przeróżnymi kontekstami i skojarzeniami definicja pozwala na dość bezbolesne prześlizgnięcie się nad rzeczywistym problemem²⁴. Nie sposób jednak w kontekście naszych rozważań nie postawić pytania nie tyle o genezę (co samo w sobie też stanowi odrębne zagadnienie), co o ontologiczny status kultury. Jest to o tyle ważne, że odesłanie kultury do sfery „wartości”, „struktur” czy też różnorako interpretowanej sfery przeróżnych „warunków możliwości” nie może zostać tu dokonane, gdyż w naszych rozważaniach usiłujemy odkryć właśnie podstawy umożliwiające dopiero pojawienie się wszelkich podobnych, mniejsza o to czy rzeczywistych, postulatów ontologicznych. W przypadku Hegla jest wszak oczywiste, że taki fundament nie może nosić charakteru gotowej, apriorycznie przyjętej koncepcji, lecz musi organicznie wyrastać z samej zasady jego filozofii. Jeśli więc pojęcie kultury (pomijając ewentualne spory terminologiczne) odgrywa w naszych poszukiwaniach Hegłowskiej podmiotowości jakąkolwiek rolę – musi ono niewątpliwie zostać powiązane z samym korzeniem wszelkiej refleksji, którym z punktu widzenia antropologii zawartej w dorobku twórcy *Fenomenologii Ducha* jest niewątpliwie dialektyka panowania i niewoli, której wynikiem jest to, że „niewolnik, urabiając poprzez pracę w służbie pana swoją jednostkową i własną wolę, znosi wewnętrzną bezpośredniość pożądania i ta jego eksterioryzacja oraz strach przed panem są początkiem mądrości”²⁵. Powstające w wyniku wzajemnych walk o uznanie relacje międzyludzkie stanowią w tej postaci fundament, na którym kształtuje się wzajemne powiązanie pochodzenia Ducha z samouświadamianiem go sobie przez każdorazowo przyjmującą inną formę refleksji filozofię. Zazębiające się i mające tendencję do samoutrwalania stosunki pomiędzy poszczególnymi triumfatorami i (co z Hegłowskiego punktu widzenia znacznie bardziej istotne) pokonanymi w poszczególnych konfliktach tworzą naturalne środowisko, w którym dzieje zaczynają wytwarzać swoją własną, refleksyjną świadomość, innymi słowy, „kiedy rozumność zaczyna się urzeczywistniać w świecie [...], gdy istnieje stan, w którym rozumność objawia się w świadomości woli i czynie”²⁶. Tylko tu mogą

²⁴ W tym kierunku zdaje się też podążać najwybitniejszy żyjący polski interpretator Hegla, kiedy pisze: „Wolność jest zatem czymś, co rodzi się, rozwija i dojrzewa dopiero w historii: w racjonalizującym, cywilizacyjnym i kulturotwórczym działaniu człowieka. Za istotę tego kulturowego działania uważa Hegel rozumne »kształtowanie« (*Bildung*), dzięki któremu zewnętrzny świat przyrody (ów świat »tylko ciężkiej« materii) przemienia się stopniowo w przejrzysty i sensowny świat ludzki”. M.J. Siemek, *Hegel i...*, wyd. cyt., s. 72–73.

²⁵ Hegel, *Encyklopedia...*, wyd. cyt., s. 450.

²⁶ Hegel, *Wykłady...*, wyd. cyt., t. I., s. 89.

one bowiem odnaleźć aktywnie pracujące nad własnym pojęciem samowiedze stanowiące wszak warunek konieczny dokonania aktu refleksyjnego samoujęcia się przez rozwijającą się całość. Jednak samowiedze, wbrew redukcjonistycznej lekturze Heglowskiego dzieła, nie stanowią jakichkolwiek postaci starodawnego mitu o wyabstrahowanym *ego cogito* – każdy element zapośredniczający więc Ducha z samym sobą okazuje się realnym, konkretnym osobnikiem pozostającym w bardzo określonych relacjach z całym swoim innobytem. Te samowiedze w swojej konkretnej realności wzajemnych relacji stanowią (bez względu na uprzednie rozstrzygnięcie, przedkrytycznego w swoim rodowodzie, pytania o ontologiczny prymat ducha bądź materii) społeczeństwo, które z kolei jako „samowiedza ogólna” jest niczym innym, jak tylko „afirmatywną wiedzą o sobie samej jednej jaźni w jaźni innej, z których każda jako wolna jednostkowość posiada *absolutną samoistność*, ale dzięki negacji swojej bezpośredniości, czyli pożądaną, nie traktuje siebie jako różnej od tamtej drugiej, jest czymś ogólnym i jest obiektywna, a realną ogólność ma w postaci wzajemności, o ile w innej wolnej jednostkowości ma świadomość siebie jako uznawanej”²⁷. Tym samym, to właśnie społeczeństwo okazuje się w sugerowanej interpretacji rzeczywistym podmiotem Heglowskiej filozofii.

Powyższa konkluzja stoi w poważnej sprzeczności nie tylko z wieloma klasycznymi ujęciami myśli Hegla, ale równocześnie dalece odbiega od deklaracji samego autora *Zasad filozofii prawa*. Jednak nie sposób zgodzić się z twierdzeniem, że Hegel najzwyczajniej w świecie „przeoczył” taką możliwość lektury swoich pism, gdyż w początkach swojej kariery, przynajmniej zdaniem Lukácsa, „Dla Hegla punktem wyjścia rozważań, jak również ich centralnym przedmiotem, zawsze jest aktywność i praktyka społeczeństwa”²⁸. Wyraźne skłonności Hegla do pomniejszania, szczególnie w tekstach późniejszych, roli społeczeństwa w dochodzeniu przez dzieje do uzyskania pełni swojej potencjalności wynikają, jak się wydaje, z historycznie osiągniętego poziomu rozwoju warunków społecznych panujących w Europie pierwszych dekad wieku XIX, który mógł prowadzić do przekonania, że to wyłącznie „myślenie samo”, co najwyżej w powiązaniu z subiektywnie motywowanym wysiłkiem „historycznych jednostek”, dźwiga na sobie brzemień wypełniania się historycznego potencjału Ducha. Obserwujący dość bacznie własną współczesność Hegel nie dostrzegał, bo też i dostrzegać nie mógł, roli, jaką w procesie dochodzenia do samopoznania się Absolutu odgrywają żywioły zakorzenione w aktywności wielkich całości społecznych. Analiza rewolucji francuskiej, jaką znajdujemy na kartach *Fenomenologii...*, wyraźnie wskazuje na daleko idący dystans autora wobec wstępującego na arenę dziejową mieszczaństwa, które wszak na jego oczach nie tylko zawodzi jako samodziel-

²⁷ Hegel, *Encyklopedia...*, wyd. cyt., s. 450.

²⁸ G. Lukács, *Młody...*, wyd. cyt., s. 41.

ny podmiot zmiany historycznej, ale jednocześnie, wiedzione skomplikowanym spletem wewnętrznych sprzeczności, przyczynia się zarówno do upadku własnego projektu, jak i biernie obserwuje pogrzeb resztek swojego społecznego testamentu dokonywany przez procesy Restauracji:

Rząd bowiem nie jest sam niczym innym, jak tylko ustanawiającym siebie punktem, czyli indywidualnością ogólnej woli. Rząd [...] z jednej strony, wyłącza wszystkie inne jednostki od udziału w jego czynie, a z drugiej konstituuje się wskutek tego sam jako taki, który jest określoną wolą i dlatego jest przeciwstawny woli ogólnej; toteż rząd nie może być ostatecznie niczym innym, jak tylko *stronnictwem*. Tylko *zwycięska* frakcja nazywa się rządem i w tym właśnie, że rząd jest frakcją, zawarta jest bezpośrednio konieczność jego upadku²⁹.

Wrastająca pod berłem Fryderyków potęga unowocześniających się Prus stanowić musi w tym kontekście dla Hegla wystarczający dowód tezy, że to raczej sprawna administracja i inicjowany odgórnie rozwój oświecenia stanowi o substancjalnej realności ustroju społecznego³⁰. Niespotykany rozkwit niemieckiej filozofii przełomu wieków może jedynie umacniać w przekonaniu, że rozwój refleksji nie pozostaje w żadnym substancjalnym związku z aktywnością społecznych mas. Wprowadzenie przez Hegla do swojego schematu historiozoficznego społeczeństwa obywatelskiego w roli jednego z elementów ogólnej mediacji oznacza więc, jak się wydaje, kres „socjalizacji” teorii niemieckiego filozofa. Próba dopisywania autorowi *Encyklopedii*... większego uspołecznienia jego koncepcji podmiotu filozofii stanowi w tym kontekście zabieg o wątpliwej wartości poznawczej, prowadzący, co najwyżej, do ahistorycznych ekstrapolacji i angażowania autorytetu Hegla do sporów, których stroną nie chciał i nie miał okazji być.

Heglowaska teoria podmiotowości nie jest więc, w postaci zaproponowanej przez autora, teorią społeczną, choć niewątpliwie możemy znaleźć w niej wszelkie dane po temu, aby w odmiennych warunkach historycznych próbować zastosować jej osiągnięcia do interpretowania zjawisk społecznych, nawet niezwykle odległych historycznie od czasów, w których powstawała³¹. Dziejowe uwarunkowania filozoficznego wysiłku podjętego przez twórcę *Fenomenologii*... nie pozwoliły mu na wprowadzenie pod własnym imieniem społeczeństwa jako istotnego elementu schematu refleksyjnego pojednania myśli i bytu. Utopia Ducha Absolutnego zawiera w sobie wręcz negację rzeczywistego stanu stosunków społecznych doko-

²⁹ Hegel, *Fenomenologia*..., wyd. cyt., t. II, s. 188–189.

³⁰ „...czynny udział w sprawowaniu rządów może mieć każdy, kto ma znajomość rzeczy, prawę i wolę moralną rządzenia. Rządzić powinni ci, którzy posiadają wiedzę, [...] a nie ignorancja i próżność ludzi, którym wydaje się, że wiedzą wszystko lepiej od innych”. Hegel, *Wykłady*..., wyd. cyt., t. II, s. 358.

³¹ Por. np.: „Olbrzymi »socjologiczny potencjał« Hegłowskiej filozofii [...] zawiera się właśnie w jej całościowym podejściu do wyzwań i paradoksów społecznej modernizacji. Hegel mianowicie dostrzegał [...], że nowoczesna, a więc w swym charakterze na wskroś ambiwalentna forma uspołecznienia jest jego *jedyną*, a więc nieprzekraczalną i nieodwracalną realnością”. M.J. Siemek, *Hegel i...*, wyd. cyt., s. 143.

naną w głębokim przeświadczeniu, że pozostaje on całkowicie poza sferą rzeczywistości rozumianej jako domena racjonalności. Hegel bynajmniej nie dystansuje się wobec rzeczywistości cierpienia konkretnych, współczesnych mu ludzkich jednostek, a jedynie konstatuje całkowitą niemożność pojednania sfery społecznej praktyki z substancją filozoficznego Rozumu. Píše on: „...wydarzenia, które złożyły się na obraz tak przygnębiający dla naszych uczuć i naszej myślowej refleksji, określiliśmy od początku jako dziedzinę, w której widzieć chcemy tylko środki urzeczywistnienia tego, co uznaliśmy za substancjalne przeznaczenie i absolutny cel ostateczny albo, co na jedno wychodzi, za istotny wynik dziejów powszechnych”³². Ogłaszany przez filozofię kres epopei ducha oznacza więc nie obojętność, lecz kapitulację wobec materii ludzkiej egzystencji. Mimo wszelkich wysiłków podejmowanych w celu uczynienia ze „świata życia” elementu racjonalnie dopełniającej się całości Heglowska filozofia uznaje się za bezradną wobec uporczywie nieracjonalnej postaci społecznej egzystencji i całkiem świadomie „puszcza ją wolno”. Odkrycie możliwości zajęcia przez społeczeństwo pozycji rzeczywistego podmiotu procesu historycznego prowadzącego do stopniowego racjonalizowania zarówno bytu, jak i jego sposobów samowypowiadania pozostawi Hegel swoim następcom. Jak wiadomo, nie na długo.

Podobne do poruszanych wyżej trudności łączą się z poprawnym odczytaniem Heglowskiej koncepcji wolności. Powszechnie znane stwierdzenia w rodzaju: „Dzieje powszechne to postęp w uświadomieniu wolności, postęp, który mamy poznać w jego konieczności”³³, w niczym nie ułatwiają tego zadania, co więcej, prowadzą nieustannie do znacznych rozbieżności interpretacyjnych i wprowadzają niejednego historyka filozofii w poważne konfuzje. Próba humanistycznego reinterpretowania podobnych wypowiedzi, która ma prowadzić do uczynienia ich sposobnymi do prowadzenia debat o charakterze społecznym, natrafia więc w konsekwencji na poważne komplikacje. W tym kontekście warto być może zwrócić uwagę na kluczową, jak sądzę, z naszej perspektywy figurę Heglowskiego systemu – sojusz wolności i rozumu. Jak pamiętamy, zdaniem Hegla:

...prawa realnej wolności wymagają podporządkowania im woli przypadkowej, gdyż jest to w ogóle tylko wola formalna. Jeśli to, co obiektywne, jest samo w sobie rozumne, to i nasze ujęcie momentu obiektywnego musi być zgodne z tym rozumem, i w tym zawarty jest już istotny moment wolności podmiotowej³⁴.

Odpowiednia, choć możliwe, że nie najbliższa intencjom samego Hegla, interpretacja podobnych tez pozwoli, być może, rzucić nieco więcej światła na kontrowersje dotyczące odnalezienia w jego doktrynie ewentualnej zawartości

³² Hegel, *Wykłady...*, wyd. cyt., t. I, s. 33.

³³ Tamże, s. 29.

³⁴ Tamże, t. II, s. 358.

potencjału emancypacyjnego. Również w tym przypadku zrozumienie historycznych uwarunkowań Heglowskiego dzieła wydaje się niezwykle pożyteczne.

Nie ma najmniejszych wątpliwości, że autor *Encyklopedii...* wpisuje się w szereg najwybitniejszych postaci europejskiego racjonalizmu nowożytnego, którego przedstawiciele już od renesansu próbowali na różne sposoby dokonywać syntezy przekonania o koniecznej rozumności uniwersum z pragnieniem pozytywnego odniesienia się do ludzkiego pragnienia ustanowienia siebie jako podmiotu wolności. Jak pisał Herbert Marcuse: „Rdzeniem filozofii Hegla jest pewna struktura pojęciowa, w której »wolność«, »podmiot«, »pojęcie«, »duch« – wywodzą się z idei rozumu”³⁵. Jednocześnie, jako kontynuator klasycznej filozofii niemieckiej, Hegel doskonale zdaje sobie sprawę, że Kantowski postulat praktyczności jako formuły określającej sferę możliwej wolności niepokojąco odsyła całe zagadnienie w rejony trudne do objęcia przez aspirujący do naukowej obiektywności Rozum. W tej sytuacji twórca *Wykładów z filozofii dziejów* decyduje się na rozwiązanie zasugerowane już u Fichtego – według tego schematu wolność jest co prawda osiągalna jedynie w zaangażowaniu praktycznym, jednak samo wystąpienie owego zaangażowania posiada walor konieczności wynikającej z odkrywanej w procesie samorozpoznawania, racjonalnej struktury całościowego podmiotu ustanawiającego się w każdorazowym akcie epistemiczno-ontycznym. Wolność nie jest więc w rezultacie „uświadomieniem konieczności”, lecz świadomym *zrealizowaniem* konieczności, dokonany autonomicznie i samosprawczo, gdyż: „Jest bowiem postulatem wolności, aby podmiot był świadom wolności i czynił, co do niego należy, ponieważ leży to w jego interesie, aby stała się ona rzeczywistością”³⁶. Na poziomie teorii problem wydaje się więc rozstrzygnięty, tyle tylko, że omówione wyżej kłopoty z określeniem tożsamości podmiotu poważnie utrudniają odpowiedź na pytanie o rzeczywistą przestrzeń owych świadomych realizacji aktów wolności. Przy głębszej analizie okazuje się, że tak postawione pytanie stanowi dla lektury Hegla problem fundamentalny.

Kłopot pojawia się już u samego zarania dziejów, kiedy to z jednej strony „tylko *jeden* człowiek jest wolny”, z drugiej zaś, „wolność taka jest tylko samowolą, dzikością, tępotą namiętności albo też jej łagodnością i łaskawością”³⁷. Wygląda na to, że początek epopei wolności oznacza jej rzeczywistą nieobecność wynikającą z niemożliwości jej uświadomienia. „Dopiero u Greków pojawiła się świadomość wolności i dlatego byli oni wolni”³⁸.

Jednak w dalszym ciągu sytuacja tylko jeszcze bardziej się komplikuje. Wolność Greków to, jak wiadomo, wolność nielicznych obywateli, którzy konstruując własne prawa, budują zręby struktur pozwalających na społeczno-praktyczne

³⁵ Herbert Marcuse, *Rozum i rewolucja*, Książka i Wiedza, Warszawa 1966, s. 9.

³⁶ Hegel, *Wykłady...*, wyd. cyt., t. II, s. 344.

³⁷ Tamże, t. I, s. 27–28.

³⁸ Tamże, s. 28.

odniesienie się do wyzwań stawianych przez innobyta. Uświadamiają sobie oni w ten sposób zarówno konieczność ograniczenia własnej samowoli, jak i przestrzeń możliwych do realizacji aktów samokreowania własnego bytu. Pozbawieni „obywatelstwa w wolności” pozostali członkowie społeczności znajdowaliby się w tej sytuacji poza jakimkolwiek możliwym do wyobrażenia odniesieniem się do pojęcia wolności, co jednak kłóci się z Hegłowskim ujęciem stoicyzmu jako etapem rozwoju powszechnej świadomości zniewolenia. Jednocześnie, świadome posłuszeństwo prawom, ten szczególnie przez Hegla akcentowany moment rozwoju wolności, znajduje swoje odzwierciedlenie zarówno w subiektywnej świadomości obywateli, jak i pozostałych, tylko werbalnie „poza prawem” pozostawionych jednostek. Różnica w relacji wobec prawa sprowadza się wszak faktycznie jedynie do kwestii aktywnego uczestniczenia w jego stanowieniu, co w żadnej mierze nie wydaje się dystynkcją wystarczającą do skonstatowania jakościowo różnego usytuowania wobec świadomości wolności. Jeśli jednak greccy niewolnicy stanowią obraz tej strony wolności, która jest „twardym ujarzzeniem pierwiastka ludzkiego, humanistycznego”³⁹, to być może na poprzednim etapie istniało swoiste „świadome odniesienie do wolności” – odniesienie podzielane przez wszystkich poddanych.

„Dopiero narody germańskie osiągnęły w chrześcijaństwie świadomość, że człowiek jest wolny jako człowiek, i że wolność stanowi jego najwłaściwszą istotę”⁴⁰. Jednak w tym samym czasie człowiek chrześcijański czyni sobie Ewangelię uniwersalnym narzędziem internalizowania konieczności, a jego zrozumienie własnych uwarunkowań zostaje tym samym odesłane w rozsądkowe sfery dojrzałej scholastyki. Wolność staje się tym samym powszechnie obowiązującym nakazem posłuszeństwa wobec transcendentnych norm i praw, których indywidualistyczne odczytanie zostaje zarezerwowane dopiero dla Reformacji. Jednak również w jej przypadku luterkański mieszczański stanowiący rozwojową postać nieszczęśliwej świadomości niewolnika pozbawionego pana wykazuje co najwyżej postawę szlachetnej rezygnacji względem w dalszym ciągu zewnętrznego wobec niego obowiązku, co do którego może jedynie *wierzyć*, iż posiada on charakter racjonalny. Realna sytuacja historyczna mieszczaństwa wymusza na nim wysiłek Oświecenia, którego owoc w postaci rewolucji okazuje się daleko odbiegać od marzenia o rzeczywistej realizacji wolności. Francuska porażka staje się podręcznikiem, z którego za pośrednictwem Kanta i Napoleona przychodzi kształcić się dojrzałej niemieckiej filozofii. I właśnie ona obwieszcza ostatecznie spełnienie się potencjalności tkwiącej jakoby od samego początku w pojęciu Absolutu. Ten ostatni odnajduje w niej bowiem pełnię swojego pojednania z samym sobą i tym samym – realizację wolności samej.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Tamże.

Czym jednak w rzeczywistości jest wolność osiągnięta przez Ducha u kresu swego dziejowego rozwoju? Niewątpliwie jest ona uświadomieniem sobie przez Rozum pełni jego treści wraz z poznaniem dróg ku temu poznaniu wiodących. Ostatecznym aktem tak rozumianej wolności jawi się dokonana przez Hegla analiza ujawniającej się w fenomenologii zawartości ducha jako istoty bytu. W dziele Hegla dokonany zostaje końcowy akt zniesienia wszelkiego innobytu poprzez poznanie wszelkiej treści pojęcia, jednak owo poznanie dokonuje się w rzeczywistości jedynie w subiektywnej formie partykularnego dzieła filozoficznego, gdyż, co prawda: „Wiedza absolutna stała się *obiektywnie* możliwą, ponieważ w Napoleonie i poprzez niego *rzeczywisty* proces rozwoju dziejów [...] doszedł do swego końcowego celu”, jednak: „*Subiektywnie* stała się ta wiedza możliwą, ponieważ człowiek imieniem Hegel potrafił zrozumieć *świat*, w którym żył, i *siebie* jako w tym świecie żyjącego i rozumiejącego. [...] Był on jedynym, który się jako ta ogólność *zrozumiał*”⁴¹. Hegel, co prawda, utrzymuje, że osiągnięcia jego filozofii posiadają status obiektywnej wiedzy o przedmiocie jako takim, jednak pozostaje rzeczą niewyjaśnioną, w jaki sposób owa powszechnie ważna wiedza staje się samowiedzą wolności bytu rzeczywistego. „Wydaje się, że na końcowym etapie tego procesu myśl pochłonęła żywą wolność”⁴². Z drugiej strony, można przyjąć, że podobnie jak w przypadku pierwotniejszych wobec filozofii postaci ducha absolutnego samowiedza przez nią wyrażona staje się swoistą strukturą, poprzez którą historycznie istniejące społeczeństwa „uczestniczą” w określonym poziomie osiągniętej samowiedzy. W takiej sytuacji należałoby oczekiwać, że filozofia Hegłowska winna stać się podobnie „powszechnie dostępnym” dobrem, jak miało to miejsce w przeszłości w przypadku sztuki i religii. Zupełnie poważne potraktowanie takiego postulatu może doprowadzić nas do niezwykle ciekawych konkluzji.

Jeżeli uświadomienie sobie własnej wolności jako samosprawczości wynikającej z pełnego samopoznania ma okazać się czymkolwiek więcej niż subiektywnym stanem partykularnej samowiedzy pięknoducha, wiedza ujawniona przez fenomenologię ducha powinna nabrać substancjalnej realności w świecie rzeczywistym. Ten postulat zdaje się Hegel realizować, przedstawiając w *Zasadach filozofii prawa* rolę odgrywaną przez racjonalnie zbudowany świat społecznego współżycia. Zawarta tam konstrukcja przewiduje, jak wiadomo, organiczne połączenie społecznych atomów – rodzin, w jednolity organizm państwa. Połączenie to umożliwione jest przez mechanizmy zapośredniczające zawarte w społeczeństwie obywatelskim, które, dzięki w pełni racjonalnym procedurom stanowiącym jego substancjalną treść, pozwalają na w pełni świadome uczestnictwo jednostek w procesie społecznej reprodukcji. Utożsamienie owego projektu z empiryczną rzeczywistością pań-

⁴¹ A. Kojève, *Łączny komentarz do sześciu pierwszych rozdziałów „Fenomenologii ducha”*, WFPAT, Kraków 1982, s. 4.

⁴² H. Marcuse, *Rozum i...*, wyd. cyt., s. 115.

stwa pruskiego było co prawda od czasów Hegla przedmiotem gorących sporów zarówno w gronie zwolenników, jak i przeciwników Hegłowskiej filozofii, niemniej pozostaje faktem raczej bezspornym, że system polityczny Restauracji stanowi dla niemieckiego filozofa „urzeczywistnienie rozumu w społeczeństwie obywatelskim”⁴³. Zaskakująca relatywizacja absolutyzującego schematu filozoficznego do konkretnej, historycznej partykularności zdaje się jednak nie tyle podawać w wątpliwość powagę zawartych w filozofii prawa propozycji, co wskazywać na niezwykle istotne rozterki samego Hegla, u którego: „sprzeczność historyczna istniejąca w filozofii politycznej [...] rozstrzyga o losie tej filozofii”⁴⁴. Pozostając w dziejowo zdeterminowanej pozycji poznawczej, próbował Hegel pogodzić swoje spekulatywne zamierzenia z wszelką dostępną mu formą przejawiania się społecznego konketu. Ostateczna porażka tego zamierzenia nie umniejsza jednak rangi konkretnych propozycji zawartych w dziele autora *Fenomenologii*.

Najpoważniejszym wobec Hegłowskiej koncepcji wolności zarzutem, który wysunąć można z perspektywy immanentnej wobec systemu, jest zwrócenie uwagi na całkowite pominięcie przez filozofię prawa kwestii dotyczących zagadnień reprodukcji ekonomicznej. Niektórzy autorzy próbują sugerować, że nie mamy tu do czynienia z zaniedbaniem, ale ze świadomym wyciągnięciem wniosków z rezultatów osiągniętych przez fenomenologię ducha. Skoro bowiem świat osiągnął pełnię rozpoznania własnej racjonalności, jest rzeczą całkowicie zrozumiałą, że dalsze narzucanie zewnętrznych, a więc pochodzących niejako „spoza” systemu, reguł porządkowania dalszego biegu dziejów wydaje się całkowicie niestosowne. Rozum ma pełne prawo „puścić wolno” zagadnienia dotyczące aktywności gospodarczej i uczynić ją „prywatną sprawą każdej jednostki [...], o ile już od początku włączona jest w homogenizujące, wszystko ze wszystkim porównujące i zrównujące medium *rynku* [...]”. Można powiedzieć, że zasada ta wyznacza transcendentalne ramy całościowej logiki i zarazem etyki nowoczesnego świata jako systemu ludzkich działań komunikacyjnie poczytalnych”⁴⁵. Tu pojawiają się jednak dwie wątpliwości. Po pierwsze, podążając podobnym tokiem rozumowania, można by postawić pytanie o zasadność jakichkolwiek propozycji dotyczących reguł funkcjonowania systemu społecznego, a więc – o rzeczywiste znaczenie filozofii prawa w całokształcie filozoficznych dokonań Hegla. Po drugie, nawet biorąc za dobrą monetę Hegłowską uwagę o szczęściu jako kategorii całkowicie obcej dziejom powszechnym, nie sposób zrozumieć, w jaki sposób poddana dojmująco przyrodniczemu przymusowi ekonomicznemu ludzkość może odnaleźć drogę do uzgodnienia poszczególnych partykularności z wymogami dziejowo racjonalnej konieczności. Jak twierdzi Lukács, Hegel w swej młodości bardzo żywo interesował się zagadnieniami, które w kilkadziesiąt lat później zostaną określone

⁴³ Tamże, s. 232.

⁴⁴ Tamże, s. 204.

⁴⁵ Siemek, dz. cyt., s. 84–85.

ogólnym mianem ekonomii politycznej⁴⁶. W związku z tym trudna do przyjęcia jest teza o najzwyczajszym w świecie pominięciu tej sfery w późniejszym okresie pracy. Jeśli więc Hegel ostatecznie rezygnuje z objęcia swoim systemem sfery reprodukcji materialnej, powody muszą być znacznie bardziej istotne i wynikać z przyczyn znacznie mniej subiektywnych. Wydaje się, że Heglowskie ograniczenia posiadają charakter historyczny, a ich ujawnienie pozwala na niezwykle istotne pogłębienie problematyki związanej z zagadnieniem wolności.

Odrzucenie ekonomii jako sfery realizowania wolności wynika u Hegla najwyraźniej z głębokiego przekonania, iż pozostaje ona przestrzenią niczym nieograniczonej żywiołowości. Obserwacja zarówno stosunków brytyjskich, jak i początkowych stadiów kapitalizmu kontynentalnego nie pozwala mu odnaleźć żadnych wskazówek co do możliwych form opanowania wyrazistej nieracjonalności procesów gospodarczych. To przekonanie prowadzi go do konkluzji, że rzeczywistość ekonomiczna posiada cechę stawiającą ją poza możliwym do wyobrażenia polem aktywności rozumu. Bardzo ciekawe są w tym kontekście wahania samego Hegla, który w zrozumiałym odruchu niezgody na treść własnych obserwacji usiłuje choćby w części włączyć proces ekonomiczny w ramy racjonalnej konstrukcji całości przez akcentowanie funkcji „»zastępczej rodziny« w sferze ekonomicznego i socjalnego bezpieczeństwa, ale także w zakresie stosownych regulacji prawnych”⁴⁷, jaką w społeczeństwie obywatelskim miałyby pełnić cechy. Ten zaskakujący archaizm staje się w ten sposób zrozumiałym wysiłkiem wymuszenia na rzeczywistości gospodarczej jakichkolwiek ustępstw na rzecz rozumu, którego substancjalna treść ujawniająca się w fenomenologii w rażący sposób odmawia przyznania formom reprodukcji materialnej statusu rzeczywistości. Niereczywistość ekonomii okazuje się na tyle niezmiennym jej aspektem, że Hegel, traktując jej problemy „ze stanowiska krytyki martwej pozytywności”⁴⁸, staje przed koniecznością zaliczenia jej do nieistotnych z punktu widzenia Rozumu określeń bytu i tym samym odesłania jej do dziedziny akcydensu. W takiej sytuacji również próby wiązania kwestii wolności z problemem determinacji ekonomicznej tracą pozornie swoje znaczenie. Niestety, nawet wewnątrz heglizmu, jest to wyłącznie pozór rozwiązania.

Podstawowy problem pozostaje bowiem otwarty. Jeśli Hegłowska filozofia stanowi ostateczne narzędzie osiągnięcie przez ducha pełni świadomości własnej wolności i jeśli to realne postaci bytu społecznego, a nie wytwory dowolnych abstrakcji mają stanowić środowisko, w którym owa samowiedza ma odnaleźć swoje realizacje, wówczas kwestia możliwości sięgnięcia przez realnych ludzi po

⁴⁶ „Można [...] uznać za niemal pewne, że już na początku okresu jenajskiego Hegel znał Smitha [...], wszelako sądzimy, że pierwsze zetknięcie się i pierwsza konfrontacja Hegla z klasyczną ekonomią angielską przypada na okres nieco wcześniejszy”. Lukács, dz. cyt., s. 319.

⁴⁷ Siemek, dz. cyt., s. 97.

⁴⁸ Lukács, dz. cyt., s. 316.

narzędzia pozwalające w rzeczywistości uzyskać dostęp do prawdy o zrealizowanej wolności nie może zostać pominięta wyniosłym albo nawet ukradkowym milczeniem. Głowa rodziny, owa „Osoba konkretna, która jest dla siebie celem *szczegółowym* jako pewna całość potrzeb i mieszanina naturalnej konieczności i arbitralnej woli”, stanowi przecież „jedną zasadę społeczeństwa obywatelskiego”⁴⁹. Skoro tak, to albo punkt dojścia Heglowskiej filozofii politycznej musi przypominać konstrukcję rodem z *System der Sittlichkeit*, o której Marcuse mówi, że: „Postulat prawdziwej jedności między interesem jednostkowym a wspólnym, której osiągnięcie Hegel uznał za jedyny cel państwa, doprowadził go do koncepcji państwa dyktatorskiego, które miało tłumić potęgujące się antagonizmy w społeczeństwie indywidualistycznym”⁵⁰, albo też możliwe okaże się odnalezienie systemu zapośredniczeń, który w efekcie pozwoli uzyskać empirycznym jednostkom dostęp do absolutnej wiedzy zawartej w filozofii. Sprowadzanie tego zagadnienia do rozważań na temat „społeczeństwa czasu wolnego” bądź, co wydawać się może bardziej korespondujące z intencjami Hegla, do traktowania całej kwestii w kategoriach swoistej, protestanckiej „utopii pedagogicznej” wydaje się nie licować z powagą analizowanego systemu. Jeśli nawet zgodzimy się z wcale nie tak oczywistą tezą o znajdującym się w Heglowskim dziele przekonaniu o prymacie całości nad częścią, rzeczywista wolność osiągnięta dzięki dziejowej pracy pojęcia nie polega wszak na niczym innym, jak na udostępnieniu człowiekowi pełni jego potencjalności, do której filozofia otwiera mu wrota. Te wrota, jakkolwiek przez każdą partykularność otwierane z własnej perspektywy i na własną odpowiedzialność, mają dla Heglowskiej koncepcji wolności znaczenie fundamentalne i byłoby rażącą niesprawiedliwością przypisywać Heglowi koncepcję, wedle której wolność mogłaby się w pełni realizować „ponad głowami” członków społeczeństwa obywatelskiego. Pisał on wszak wyraźnie: „Jakże ślepi są ci, którzy wierzą, że nadal mogą trwać instytucje, ustroje, prawa, które nie są już w zgodzie z obyczajami, potrzebami i poglądami ludzi i zostały opuszczone przez ducha, że wciąż więź i spoiwo ludu mogą stanowić formy, do których rozum i uczucie straciły wszelki pociąg”⁵¹. Niebawale problemy, jakie niesie ze sobą próba zinterpretowania rzeczywistego znaczenia Heglowskiej wolności, nie mogą stanowić asumptu do sugerowania, jakoby autor *Wykładów z filozofii dziejów* reprezentował poziom wrażliwości społecznej typowy dla jego najczęstszych współczesnych polemistów. Brak możliwości znalezienia odpowiedniego filozoficznego rozstrzygnięcia nie jest wszak jednoznaczny z intelektualną abnegacją, choć niewątpliwie, szczególnie w dzisiejszych czasach, oba zjawiska niepokojąco często potrafią chodzić ze sobą w parze. W przypadku Hegla nietrudno dostrzec, że jego doktryna polityczna

⁴⁹ Hegel, *Zasady...*, wyd. cyt., s. 188.

⁵⁰ Marcuse, dz. cyt., s. 60.

⁵¹ Hegel, *O tym, że magistraty winny być wybierane przez obywateli. Do ludu Wirtembergii*, w: G.W.F. Hegel, *Ustrój Niemiec i inne pisma polityczne*, Spacja, Warszawa 1994, s. 30.

odzwierciedla: „...losy społeczeństwa, które dążąc do wolności popada w stan natury, znacznie niższy niż stan zgodny z rozumem. Analiza dialektyczna społeczeństwa obywatelskiego doprowadziła Hegla do wniosku, że społeczeństwo to nie może z własnej woli urzeczywistnić rozumu i wolności. Dlatego też Hegel wysuwa koncepcję silnego państwa, które ten cel ma osiągnąć”⁵².

Hegłowska próba stworzenia koncepcji, według której ostateczne pojednanie podmiotu ze swoim innobytem dokonuje się poprzez dziejowe rozpoznanie własnych potencjalności, których zwieńczeniem okazuje się odkrycie własnego nieuwarunkowania w postaci w pełni świadomej działalności uzgadniającej rzeczywistość z immanentnymi jej prawami Rozumu, okazuje się przedsięwzięciem niedokończonym. Z jednej strony, sformułowanie zagadnienia podmiotu w postaci abstrakcyjnych schematów historycznie uobecniającej się logiki ujawnia przy bliższej analizie poważne luki stawiające pod znakiem zapytania ostateczność tak ustrukturyowanej konstrukcji i odsyła do konieczności daleko idących uzupełnień możliwych dopiero po przyjęciu odmiennej od Hegłowskiej perspektywy⁵³. Niewątpliwie płodną wskazówką pozwalającą na odnalezienie brakujących elementów schematu filozoficznej podmiotowości wydaje się wskazanie na wspomniany już niedostatek perspektywy „socjologicznej”. Samo wskazanie na społeczeństwo jako na „brakujące ogniwo” Hegłowskich analiz nie wystarcza jednak do tego, aby na tej podstawie ostatecznie zwieńczyć niedokończony gmach zrealizowanego Ducha. „Socjologiczny” brak wynika bowiem nie ze zwykłego przeoczenia, lecz ma najwyraźniej swe źródło w skądinąd genialnej intuicji autora *Fenomenologii...*, że nie istnieje nic takiego jak społeczeństwo⁵⁴. Świadomość niemożliwości skonstruowania jednolitego podmiotu zbiorowego stanowi dla Hegla wystarczający powód do porzucenia prób poszukiwania rozwiązań pokrewnych i prowadzi go na powrót ku stabilnym, acz niepokojąco jałowym, „lodowym pustyniom abstrakcji”. Do czasu odkrycia partykularnych podmiotowości zbiorowych o zmiennych rolach historycznych jego filozofia podmiotu pozostanie jednak i tak szczytowym osiągnięciem europejskiej spekulatywności.

Podobnie rzecz się ma z zagadnieniem wolności. Hegel doskonale wie, że sensowne z filozoficznego punktu widzenia rozważania są w tej dziedzinie możliwe

⁵² Marcuse, dz. cyt., s. 206.

⁵³ Por.: „w tej tezie o »pojednaniu idei z rzeczywistością«, głoszonej przez Hegla w *Filozofii prawa*, tkwi pewien element o decydującym znaczeniu, który prowadzi poza tę tezę. Element ten został zachowany i wyzyskany w późniejszej doktrynie dotyczącej negacji w filozofii. Filozofia osiągnie swój cel, jeśli sformułuje swój pogląd na świat – świat, w którym zostanie zrealizowana wolność”. Marcuse, dz. cyt., s. 30–31.

⁵⁴ „W rzeczywistości jest więc państwo w ogóle raczej pierwsze i dopiero w jego ramach rodzina rozwija się w społeczeństwo obywatelskie, a sama idea państwa jest właśnie tym, co rozdziela się na te dwa momenty. Substancja etyczna zyskuje w rozwoju społeczeństwa obywatelskiego swoją nieskończoną formę, zawierającą w sobie [...]: 1) moment nieskończonego rozróżniania dochodzącego aż do istniejącego dla siebie bytu w sobie samowiedzy oraz 2) moment formy ogólności zawartej w kulturze”. Hegel, *Zasady...*, wyd. cyt., s. 237–238.

jedynie przy utrzymaniu Kantowskiego założenia o jej wyłącznie praktycznym i jednocześnie rozumowym charakterze. Ze wszystkich sił próbuje on więc pogodzić wszelkie wymagania racjonalności z diagnozowaną przez rozum postacią historycznie osiągniętego etapu rozwoju dziejowego, czego wynikiem jest nie tylko apodyktyczne zapewnienie o osiągnięciu przez Ducha pełni samosprawczości wynikającej z całkowitego rozpoznania własnych uwarunkowań, ale i niezwykle mozolna próba uzyskania w *Zasadach filozofii prawa* obrazu doskonałego dopasowania nieustannie heteronomicznej wobec rozumu rzeczywistości do reguł narzucanych przez abstrakcyjnie dojrzałą racjonalność. Zabieg ten ostatecznie udaje się wyłącznie dzięki usunięciu z rozważań wszelkich śladów przyrodniczej konieczności ujawniającej się pod postacią determinant ekonomicznych. Hegel stwierdza, że: „egoistyczny cel [...] staje się podstawą systemu wzajemnej zależności polegającej na tym, że utrzymanie i dobro jednostki [...] splecione jest z utrzymaniem, dobrem i prawem wszystkich”⁵⁵, co wprawdzie pozwala uratować elegancję i spójność teoretycznego schematu, jednak w tym samym momencie stawia Hegla przed koniecznością przyznania, że tak osiągnięta synteza jest jedynie systemem, który; „można uważać przede wszystkim za *państwo zewnętrzne*, za państwo *konieczności* i *rozsądku*”⁵⁶. Taka konstatacja uzasadnia jednak zarzut niespełnienia substancjalnych ambicji przejawianych przez Absolut jeszcze w obrębie *Fenomenologii Ducha*. Także w tym punkcie relatywność uzyskanego wyniku bierze na siebie odium własnych historycznych uwarunkowań i odsyła uważnego czytelnika do zrealizowanych i ciągle czekających na podjęcie prób dokonania ekstrapolacji osiągniętych przez Hegla pozycji.

W ostatecznym rezultacie obietnica pojednania okazuje się mirażem roztocznym przez filozofa, który pragnął domknąć rysujący się w jego umyśle schemat racjonalnego samoujęcia się podmiotu refleksyjnego, w jakim ujawniał on poprzez swoje dzieło historyczną niemożliwość osiągnięcia pełnego sukcesu, pisząc najzupełniej szczerze, że „Tym, czego chce duch, jest osiągnięcie własnego pojęcia, ale on sam zasłania je przed sobą, dumny i rad z tej alienacji”⁵⁷. W związku z tym Heglowska dobra nowina nie stała się, wbrew intencjom autora, ostatecznym rozstrzygnięciem zagadki dziejów filozofii i świata, a jej dziejowa istotność okazała się po latach tkwić niezupełnie tam, gdzie umieszczał ją Hegel. Zrozumienie wagi i znaczenia tego swoistego *qui pro quo* wymaga od nas nie tylko uważnej lektury samego Hegla, ale i ciągłej refleksji nad historycznymi uwarunkowaniami zarówno jego własnych wysiłków, jak i dzieła jego kontynuatorów.

⁵⁵ Hegel, tamże, s. 188.

⁵⁶ Tamże.

⁵⁷ Hegel, *Wykłady...*, wyd. cyt., t. I, s. 83.

**The Subject and Its Freedom:
An Insoluble Problem in Hegel's Philosophy**

Key words: *Hegel, subject, freedom, history, Spirit, Reason*

The author of the paper attempts a reinterpretation of Hegel's *conceptualization of the problematic of freedom and subjectivity in the light of Lukacs' view of the essentially emancipatory character of Hegel's work*. Recognizing the conception of reconciliation as fundamental to *the attempted reinterpretation, the author examines the obscurities and ambiguities of Hegel's concepts of the Absolute, Spirit, History and Freedom and interprets the shortcomings discovered in Hegel's historiosophy as the result of the historical circumstances in which his conceptions were formed*. The paper identifies problems with the Hegelian social philosophy, arguing that they should be seen as the reflection of the true condition of the social subject at the beginning of European modernity, and bringing out their intellectual potential as a form of critical reflection on society which is still actual today.