

Jakubowski, Marek N.

Hegel i "koniec filozofii" : kontekst polskiej "filozofii czynu"

Acta Universitatis Nicolai Copernici. Filozofia 15 (264), 43-56

1993

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Zakład Historii Filozofii i Myśli Społecznej

Marek N. Jakubowski

HEGEL I „KONIEC FILOZOFII” – KONTEKST POLSKIEJ „FILOZOFII CZYNU”

Zarys treści. Problem „końca filozofii” odegrał istotną rolę w przełomie teoretycznym, który dokonał się w obrębie szkoły Hegla po jego śmierci, a którego skutkiem było też powstanie teorii Marksa. Problem ten miał również zasadnicze znaczenie w kształtowaniu się polskiej tzw. filozofii czynu czy też filozofii narodowej, która rozwinęła się między 1838 a 1848 rokiem. O ile u Hegla teza o końcu filozofii wiązała się ściśle z tezą o końcu historii, o tyle polscy myśliciele akceptując tę pierwszą odrzucali tę drugą. Rozumiejąc dialektykę Heglowską jako ostateczny wyraz prawdy filozofii, dążyli oni do ustanowienia na gruncie „filozofii narodowej” jedności teorii i praktyki, którą Hegel starał się uzasadnić tylko spekulatywnie.

Problem „końca filozofii” jest u Hegla tyleż natury ontologicznej, co epistemologicznej. Nie mogło być zresztą inaczej, zważywszy że dążył on przecież do ustanowienia na gruncie swego systemu jedności myśli i bytu, jedności tak dramatycznie zakwestionowanej przez Kanta. Jedność tę odnalazł Hegel w swej koncepcji ducha. Koncepcja ducha jako samowiedzy nadaje mu dwie nader istotne cechy. Intencjonalna struktura ducha jest bowiem tyleż historyczna, co teleologiczna; samowiedza zakłada stawanie się, a to oznacza świadomość wcześniejszych stadiów „wiedzy siebie” oraz cel, którym jest ona sama.

Problem „końca filozofii” — podobnie jak „końca historii” — jest zatem niejako wbudowany już w Heglowską koncepcję ducha. Samowiedza ducha, która jest przecież świadomością jego wolności, świadomością własnego nieuwarunkowania, znajduje swój najwyższy wyraz w całym rozwoju filozofii, lecz filozofia może mieć swą historię tylko dzięki temu, że ma ją ludzkość, tzn., że równocześnie dokonuje się realizacja zasady wolności w instytucjach, instytucji państwa przede wszystkim. Jeśli prawda, która jest całością, objawia się zatem w filozofii, to oznacza to nic innego jak to, że filozofia pojęła się sama, że zamknęła ona w systemie Heglowskim swój rozwój; oznacza to zarazem, że proces realizacji zasady wolności dobiegł swego kresu, a więc, że prawda historii

też się objawiła i że nie jest to prawda różna od prawdy filozofii, gdyż jest to prawda ducha.

Hegel sądził, że w ten sposób rozwiązał inny wielki klasyczny problem filozofii, mianowicie problem relacji między teorią a praktyką. Oto bowiem wraz z zamknięciem się drogi ducha, z osiągnięciem przezeń jego prawdy, rozum teoretyczny i rozum praktyczny stają się jednym i tym samym, teoria i praktyka (rozumiana tu jako praktyka polityczna) stanowią jednię zapośredniczoną przez rozum.

Recepcja Hegla w tak zwanej polskiej „filozofii czynu”, rozkwitłej w latach czterdziestych XIX wieku, została w zasadniczy sposób określona przez to, że jej twórcy nie chcieli przystać na ową konsekwencję „końca historii”. Powodowani przede wszystkim ówczesnym położeniem Polski oraz stosunkami politycznymi w Europie, przeciwstawili oni Hegłowskiej *Versöhnungsphilosophie* filozofię czynu (czy twórczości, jak Dembowski nazwał swój projekt). Ich odpowiedź na koncepcję Hegłowską można by zatem najkrócej przedstawić w następujący sposób: koniec filozofii — tak; koniec historii — nie! Taka odpowiedź oznaczała jednak odrzucenie roszczenia heglizmu do rozwiązania problemu jedności myśli i bytu oraz jedności teorii i praktyki, a co za tym idzie — a do czego powrócimy — oznaczała konieczność przeformułowania jego koncepcji ducha.

Nie ulega wątpliwości, że za tą krytyczną recepcją Hegla krył się interes praktyczny, że czołowi przedstawiciele polskiej myśli epoki międzypowstaniowej szukali w filozofii europejskiej tego, co umożliwiłoby odpowiedź na pytanie o sens rzeczywistości (a więc o sens historii), licząc na to, że to wyjaśni sens ówczesnej sytuacji Polaków. Ponieważ przyjęcie tezy, że sens ten dopełnił się już w dotychczasowej historii, oznaczałoby pogodzenie się rozbiorem Polski, więc sensu rzeczywistości (rozumianej jako pole manifestacji rozumu, bądź woli bożej) należało poszukiwać w historii rozumianej wprawdzie, zgodnie z Heglem, jako totalność, lecz wbrew Hegłowi jako totalność nie zamkniętą jeszcze — obejmującą przyszłość. Znaczy to, że jedność teorii i praktyki dokonuje się nie w zrozumieniu tożsamości rozumu filozofii i rozumu rzeczywistości, lecz w działaniu, które kieruje się wiedzą celu dziejów, celu, który ma być zrealizowany.

Z takiej właśnie perspektywy polscy reprezentanci filozofii czynu egzaminowali ówczesne europejskie prądy filozoficzne, co wydaje się doskonale charakteryzować krótka uwaga poczyniona przez Henryka Kamieńskiego w jego pamiętnikach w związku z wczesną lekturą Saint-Simona. Wspomina on tam: „Wziąłem się chciwie do czytania i odczytywania tej książki, lecz nic tam nie

dostrzegłem przydatnego dla Polski"¹. Otóż to! — znaleźć w filozofii coś przydatnego dla Polski. Nie oznacza to jednak, by filozofowie ci zamierzali rezygnować z uniwersalnych pytań filozofii, podobnie jak nie rezygnował z nich bynajmniej Hegel, który pytając o sens rzeczywistości odpowiadał, iż daje się on wyjaśnić tylko w perspektywie sekwencji misji wypełnianych w dziejach przez kolejne duchy narodowe (którą to sekwencję ostatecznie zamykają Niemcy).

To coś „przydatnego dla Polski”, a zarazem coś, co umożliwiłoby Polakom włączenie się do życia filozoficznego Europy dostrzegali twórcy filozofii czynu w myśl niemieckiej, szczególnie w heglizmie. „Dalejże przeto, do uczenia się europejskiej, a mianowicie niemieckiej filozofii” — pisał w 1845 roku Bronisław Trentowski². W 1838 roku August Cieszkowski opublikował po niemiecku swe pierwsze dzieło *Prolegomena zur Historiosophie*, w którym usiłował uzasadnić konieczność dokonania modyfikacji w obrębie historiozofii Hegłowskiej³. W połowie 1841 roku dziewiętnastoletni Edward Dembowski opublikował swój pierwszy niewielki artykuł będący próbą oceny stanu filozofii polskiej. Ocena ta wypadła negatywnie, a przyczyną tego była nieobecność w niej myśli Hegla⁴. W rezultacie Dembowski w następnym roku założył pismo — „Przegląd Naukowy” — którego jednym z celów, co wyjaśnił, w krótkim artykule od redakcji, miało być szerzenie w Polsce filozofii Hegla⁵.

Przekonanie, że bez przyswojenia systemu Hegłowskiego jakakolwiek próba rozwijania filozofii jest skazana na niepowodzenie, towarzyszyło także Karolowi Libeltowi. W wydanej w roku 1845 pracy *Samowładztwo rozumu* pisał on m.in.: „czym się filozofia rozumu stać mogła tym została w systemie Hegla [...]. Osiągnięte owoce tej filozofii nie mogą być dlatego stracone i wejść muszą do nowej filozofii”⁶. Cieszkowski pisał natomiast w swej pracy doktorskiej obronionej w 1838 r. w Heidelbergu: „Nie tylko więc *qualitative* jako organizator umiejętności, ale też *quantitative* jako ostatni z wielkich badaczy myśli, stanowi Hegel punkt wyjścia do wszelkich dalszych postępów, główną pozycję do wszelkich dalszych wycieczek i przedsięwzięć”⁷.

Zarówno Cieszkowski, jak i Libelt, i Dembowski akceptowali Hegłowską tezę o jedności filozofii i wielości jej historycznych objawów i, co nas tu

¹ H. Kamiński, *Pamiętniki i wizerunki*, Wrocław 1951, s. 7. Zaznaczymy tu, że w istocie rzeczy francuska myśl socjalistyczna (zarówno szkoły Saint-Simona, jak i Fouriera) wywarła duży wpływ na czołowych przedstawicieli filozofii polskiej połowy XIX w. Jest to szczególnie widoczne w twórczości Cieszkowskiego i Dembowskiego.

² B. Trentowski, *Czy można uczyć się filozofii narodowej od ludu i jakie cechy mieć powinna taż filozofia?*, Rok..., 1845, z. 3, s. 36.

³ A. Cieszkowski, *Prolegomena do historiozofii. Bóg i palingeneza oraz mniejsze pisma filozoficzne z lat 1838—1842*, Warszawa 1972.

⁴ E. Dembowski, *Pisma*, t. 1, Warszawa 1955, s. 6.

⁵ *Ibid.*, s. 24.

⁶ K. Libelt, *Samowładztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej*, Warszawa 1967, s. 210.

⁷ A. Cieszkowski, *op. cit.*, s. 252.

szczególnie interesuje, nie kwestionowali też zasadniczo jego samowiedzy teoretycznej wyrażającej się w przekonaniu, że jego myśl jest nie tylko w sensie chronologicznym ostatnia w szeregu historycznych objawów filozofii, lecz że jest ostatnia absolutnie, że jest właśnie „filozofią absolutną”, która cały ów rozwój wieńczy i zamyka. Dembowski nazywał heglizm „filozofią bezwzględego stanowiska”. Do Hegla, twierdził, filozofia była tylko „miłością prawdy”, w jego systemie stała się „wiedzą prawdy”⁸. Powtarzał on zresztą zapewne zdanie Cieszkowskiego, który w swych *Prolegomenach* pisał: „Od Pitagorasa aż do Hegla mieliśmy li tylko filozofię, która wszakże u tego ostatniego do mądrości dojrzała”⁹. Nie mniej jasno postawił sprawę Libelt: „Doszedł więc Hegel do ostatecznych kończyn filozofii będącej tu pojmującym się rozumem — myśleniem myślenia w najwyższej, bezwzględnej potędze”¹⁰. Jak jednakże pogodzić owo uznanie heglizmu za „filozofię absolutną” z równoczesnym odrzuceniem roszczenia Hegla do rozwiązania problemu jedności teorii i praktyki; jak pogodzić zgodę na tezę o „końcu filozofii” z równoczesnym uznaniem konieczności „wykroczenia poza Hegla” (jak to ujął Cieszkowski)?

Oczywiste jest, że samo rozumienie „końca filozofii”, a co za tym idzie filozofii w ogóle, warunkuje rozumienie „wykroczenia poza Hegla”, to zaś z kolei rodzi pytanie o konieczne warunki, które muszą być spełnione, by owo „wykroczenie” mogło być możliwe. Mamy tu więc trzy pytania domagające się odpowiedzi.

Pewną wskazówkę co do odpowiedzi na pytanie pierwsze znajdujemy w cytowanym już zdaniu Libelta — ów koniec filozofii, który dokonał się w heglizmie, to koniec filozofii „będącej [...] pojmującym się rozumem”. Filozofia zatem rozumiana jest tu jako teoria, jako dziedzina rozumu, w której rozum przestaje z samym sobą, z własnymi pojęciami. Libelt, nie bacząc na podjętą przez Hegla próbę zapośredniczenia teorii i praktyki, traktuje go jako spadkobiercę arystotelesowskiego wyniesienia teorii nad praktykę (a zatem i ich rozdzielenia). O ile więc Arystoteles rzekł, że „teoria jest najwyborniejszą

⁸ E. Dembowski, *Pisma*, t. 3, Warszawa 1955, s. 48, także t. 1, s. 4 i 24. Charakterystyczny jest podział historii filozofii, jaki podał Dembowski w swym opublikowanym w 1843 r. *Stanowisku przyszłości filozofii*. Podział ten, będący wynikiem zaproponowanej przez niego „zmiany kategorii logicznych” Hegla, w obrębie których usiłował on dać konsekwentnie trójkową architekturę, przedstawia się następująco: 1) stanowisko uczucia — filozofia indyjska (wiera w prawdę); 2) stanowisko myśli — filozofia grecka (miłość prawdy); 3) stanowisko twórczości — filozofia chrześcijańska (wiedza prawdy). Ten ostatni okres filozofii rozpada się z kolei na 3 etapy: a) filozofia do Mędrca berlińskiego, b) filozofia bezwzględego stanowiska, c) filozofia przyszłości (idem, *Pisma*, t. 3, s. 127—128; por. także zmodyfikowany i uszczegółowiony podział w tymże tomie na s. 343—344).

⁹ A. Cieszkowski, op. cit., s. 31, por. także s. 84.

¹⁰ K. Libelt, op. cit., s. 120.

rzeczą", to kulminację owej kontemplatywnej postawy znajdujemy w systemie Hegla, „którego nowoczesnym Arystotelesem nie bez powodu nazywano”¹¹.

Jeśli zatem polscy filozofowie widzą potrzebę „wykroczenia poza Hegla”, to oznacza to nic innego jak wykroczenie poza samą filozofię. Cieszkowski myśli tę sformułował nader dobitnie: „Absolutny idealizm osiągnął maksimum tego, do czego filozofia w ogóle jest zdolna, a jeżeli jest w nim jakiś brak, to winna temu tylko sama filozofia i ograniczość filozoficznej dziedziny”. W tej sytuacji, jak pisze nieco dalej, „Filozofia niejedno jeszcze zapewne odkryje, siebie samą wszakże już odkryła i dlatego właśnie przeżywa się w tej chwili”¹².

Hegel więc zamyka rozwój filozofii, która od swych narodzin zdążyła ku prawdzie: poszczególne koncepcje i systemy w dziejach filozofii odsłaniały pewną część prawdy, aż oto system Hegla spiął wszystkie te ogniwa w jedną całość. System ten nie jest jednak tylko jednym z ogniw w zamkniętym łańcuchu, lecz tym właśnie ogniwem, które zamyka, w którym inne ogniwa stają się częścią całości. Prawda jako całość objawia się więc ostatecznie właśnie w systemie autora *Fenomenologii ducha*. Czym się ona jednak objawia, co w systemie tym obecnego skłaniało Cieszkowskiego, Dembowskiego czy Libelta do tak wysokiej jego oceny?

Nie ulega wątpliwości, że to dialektyka tak oczarowała owych myślicieli. W metodzie tej upatrywali środek, dzięki któremu filozofia stała się „naukowa”; to ona stanowi zwieńczenie wiekowych wysiłków filozofii na jej drodze do prawdy, jest owym z dawna poszukiwanym „kamieniem mądrości” czy też „kamieniem filozoficznym”¹³. To dialektyka odsłania najgłębsze, dotąd zakryte struktury rzeczywistości, pozwala wniknąć w jej istotę i ująć ją jako wynik koniecznego procesu objawiania się rozumu utożsamiającego się z wolą bożą. Dotyczy to w szczególności rzeczywistości społecznej, która w ten sposób staje się wreszcie prawdziwie ludzka, a więc taka, nad którą można zapanować. Dialektyka ma być więc tym środkiem, dzięki któremu ostatecznie możliwa staje się jedność teorii i praktyki.

Stwierdzenie to wymaga jednak pewnego komentarza. Otóż dialektyka jako „jądro” heglizmu właśnie w obrębie tej szkoły w latach trzydziestych przestała oznaczać jedną i tę samą metodę. Stało się tak za sprawą młodoheglistów, którzy najpierw zakwestionowali możliwość jednorazowego i pełnego wcielenia się boga w jednostkę ludzką, a następnie podważwszy tezę o absolutnym charakterze religii chrześcijańskiej przygotowali sobie grunt dla odrzucenia Heglowskiej *Versöhnungsphilosophie*. Odrzuciwszy akomodacyjną koncepcję filozofii na rzecz krytycznej, wzięli tym samym rozbrat z fundamentalną dla Hegla tezą o jedności rozumu i rzeczywistości. Uznali oni, że to, co uniwersalne, może objawić się w tym, co partykularne, tylko w nieskończonym procesie.

¹¹ Ibid., s. 265.

¹² A. Cieszkowski, op. cit., s. 84 i 88.

¹³ Ibid., s. 88; K. Libelt, op. cit., s. 208.

Kwestionując Hegla kategorię „konkretnej ogólności” postawili oni też na nowo problem jedności teorii i praktyki¹⁴. Było to możliwe dzięki zasadniczej modyfikacji, jaką wprowadzili oni do heglowskiej metody, odrzucając tę postać sylogizmu dialektycznego, którą przyjmował ich mistrz. Krytykowali przede wszystkim zasadę przechodzenia od jednej postaci myśli do drugiej (wyższej) na drodze zapośredniczenia (*Vermittlung*), a więc także zasadę godzenia (*Versöhnung*) przeciwstawnych momentów sylogizmu. To zaś prowadziło do zupełnie odmiennego rozumienia centralnego pojęcia dialektyki — znoszenia (*Aufhebung*). Owa specyficznie Hegłowska potrójna treść kryjąca się za tym pojęciem (*Aufheben* znaczy tyleż co „negować”, ale też „zachowywać”, „wynosić”) została zarzucona na rzecz negatywistycznego rozumienia. „Znosić” znaczy dla radykalnych adeptów Hegla tyle co „negować”.

Te rozbieżności w interpretacji dialektyki ujawniły się także w pismach polskich filozofów. Cieszkowski i Libelt zaakceptowali zasadniczo jej „ortodoksyjną” postać. Jest to szczególnie widoczne w myśli Cieszkowskiego, który wracał często do problemu rozumienia dialektyki, w szczególności do problemu relacji między trzema członami triady dialektycznej, podkreślając bardzo silnie mediatyzacyjną stronę dialektycznych „przejęć” i ów dwoisty charakter „znoszenia”¹⁵. Libelt wprawdzie w swym *Samowładztwie rozumu* wyraził zasadnicze zastrzeżenie wobec Hegłowskiego rozumienia dialektyki, lecz nie dotyczy ono kwestii zapośredniczania i zachowania tego, co negowane, lecz tego, co określa on mianem jej idealizmu. Przyczyna Libeltowskiej krytyki jest analogiczna do tej, która stała za młodoheglowską modyfikacją dialektyki — chodziło o zakwestionowanie konsekwencji Hegłowskiej dialektyki świadomości zawartej w tezie o jedności rozumu i rzeczywistości. Libelt podkreślając więc, że zasługą Hegla jest to, „że tę dialektykę myśli dopatrzył w obiektywnych uzewnętrzzeniach się ducha”, uważał równocześnie, iż Hegel nie był w stanie wskazać realnej siły, która jest odpowiedzialna za ów ruch dialektyczny, że u Hegla jest to tylko ruch pojęć¹⁶.

W przypadku Dembowskiego rzecz przedstawia się w sposób bardziej skomplikowany — i to zarówno ze względu na ewolucję jego myśli, jak i dlatego, że w swych w pośpiechu pisanych pracach nie zdołał on wypracować klarownej samoświadomości metodologicznej. Kiedy więc — szczególnie w pracach sprzed 1843 r. — piętrzy on kolejne triady dialektyczne, to najwyraźniej rozumie je w duchu Hegla. Tak jest na przykład w przypadku kluczowej dla jego koncepcji trójcy władz ducha — uczucia, myśli i twórczości¹⁷.

¹⁴ Por.: J. E. Toews, *Hegelianism. The Path Toward Dialectical Humanism, 1805—1841*, Cambridge 1980, s. 217 i n.

¹⁵ Por. moją pracę *Czyn, przeszłość, naród. Poglądy filozoficzne Augusta Cieszkowskiego*, Warszawa—Poznań 1989, s. 11—17.

¹⁶ K. Libelt, op. cit., s. 210.

¹⁷ E. Dembowski, *Pisma*, t. 3, s. 50 i n., 71, 123, 228. Hegłowskie rozumienie syntezy pojawia się

Natomiast kiedy rozważa on pewne podstawowe dla swej filozofii twórczości wątki historiozoficzno-polityczne, to dialektyka, którą się tu posługuje, przybiera wyraźnie postać negatywną. Tak jest w szczególności wówczas, gdy mówi on o okresach rozwoju Polski — zarówno w sensie politycznym, jak kulturowym¹⁸. Takie rozumienie dialektyki prezentuje też jeden z ostatnich jego artykułów *O dążeniach dzisiejszego czasu*¹⁹.

Oddzielny problem stanowi jego krytyka postawy teoretycznej i praktycznej określanej przezeń mianem „eklektyzmu”. Właśnie w artykule *Kilka myśli o eklektyzmie* pochodzącym z roku 1843 R. Panasiuk widzi odrzucenie Hegłowskiego rozumienia „znoszenia” i zanegowanie ruchu dialektycznego ku wyższej jedności przez to, co zapośrednicza sprzeczności²⁰. Jednakże wydaje się, że to, co naprawdę Dembowski tu zaatakował, to nie „ortodoksyjna” dialektyka Hegłowska, lecz raczej pseudodialektyka. Eklektyzm — jak go tu Dembowski rozumie — nie jest bowiem postawą syntetyzującą w sensie Hegłowskim sprzeczne stanowiska, lecz w sposób raczej mechaniczny łączącą pewne elementy tych stanowisk zgodnie z zasadą półśrodka. Jest on likwidowaniem sprzeczności, walki, a nie jej znoszeniem. Dembowski zresztą wyjaśnia, że „stanowisko postępu uznaje w owej troistej heglowskiej zasadzie zaprzeczenia”, że ruch idei dokonuje się „przez stan pośredni”, który jest „zupełnie sprzecznym ze stanem zarodowości”, by w swej pełni „łączyć w sobie dwa stany poprzednie, sobie zupełnie sprzeczne, bo zawsze będąc sam sobą [byt — M.N.J.] gdyby wyłączył będąc w pełni rozwinięcia który ze sprzecznych stanów, jakie w biegu rozwoju przybrał, nie byłby ani właściwie samym sobą, ani w pełni rozwinięcia, bo by całości swej nie miał w sobie”²¹. Kwestionuje więc nie tyle Hegłowski sposób rozumienia „znoszenia”, ile w sposób swoisty — i nieheglowski — interpretuje antytezę jako „zupełnie sprzeczną” z tezą. To różni go niewątpliwie od Cieszkowskiego, który z taką siłą podkreślał, że poszczególne człony triady dialektycznej są wewnątrznie zróżnicowane, że negacja zawiera w sobie istotny element tego, co negowane²². Łączy ich natomiast przekonanie, że dialektyka, będąc — jako metoda — zwieńczeniem filozofii, która ostatecznie odkryła prawa rządzące rozwojem bytu, pozwala postawić problem relacji między teorią a praktyką w zupełnie nowym świetle. Pozwala, ujmując rzecz najkrócej, problem ten w końcu i całkowicie rozwiązać. Hegel nie wykorzystał tej szansy — bo nie mógł na gruncie swego idealizmu absolutnego — lecz to on szansę tę stworzył.

także w jego artykule *Myśli o przyszłości filozofii* opublikowanym w 1845 r. (idem, *Pisma*, t. 4, Warszawa 1955, s. 364).

¹⁸ Idem, *Pisma*, t. 3, s. 85, 275 i n., 325 i n., t. 4, s. 107 i n.

¹⁹ Idem, *Pisma*, t. 4, s. 378.

²⁰ R. Panasiuk, *Hegel i Marks. Studia i szkice*, Warszawa 1986, s. 285 i n.

²¹ E. Dembowski, *Pisma*, t. 3, s. 344.

²² Por. A. Cieszkowski, op. cit., s. 26.

Owo ustanowienie jedności teorii i praktyki, do którego zmierzają polscy filozofowie, ma zatem nastąpić już nie na gruncie filozofii w tradycyjnym tego słowa znaczeniu. Ich własna filozofia czynu jest rozumiana przez nich jako zniesienie nie tylko heglizmu, lecz filozofii jako takiej; jako „urzeczywistnienie filozofii”. „Odkrycie metody — powiada Cieszkowski — jest rzeczywiście dawno upragnionym odkryciem kamienia mądrości; teraz chodzi więc o to, aby zdziałać owe cuda, które leżą w jego mocy”²³. Otóż to — „zdziałać owe cuda”! Tak atrakcyjnie dla polskich myślicieli przedstawiony przez Hegla dialektyczny proces racjonalizacji, proces realizacji zasady wolności dokonujący się w dziejach, musiał mieć swój dalszy ciąg, w którym to duch narodu polskiego odegra swą wielką finałową rolę.

To, co decyduje o wielkości Hegla — że wieńczy cały rozwój filozofii — decyduje także o istotnym ograniczeniu jego systemu. Ograniczenie to polega, najogólniej rzecz ujmując, na tym, że — wbrew mniemaniu samego Hegla — nie zdołał on zapośredniczyć teorii i praktyki. Nie zdołał zaś właśnie dlatego, że próbował uczynić to w obrębie teorii. Jedność teorii i praktyki, jaką na gruncie swej koncepcji osiągnął Hegel, jest więc jednością w obrębie świadomości, a nie rzeczywistości.

Zdziałanie owych „cudów” leżących w mocy „kamienia mądrości”, czyli dialektyki, wymaga więc opuszczenia pola filozofii jako takiej. By jednak opuszczenie to nie było po prostu zerwaniem, by, innymi słowy, „wykroczenie poza Hegla” było dialektycznym zniesieniem jego systemu (a więc całej filozofii), niezbędna była podwójna krytyka heglizmu. Chodziło zatem, po pierwsze, o krytykę „wewnętrzną” w imię prawdy systemu, o wskazanie i usunięcie niekonsekwencji, jakie miał popełnić Hegel, czy też o ukazanie tych konsekwencji, których on sam wyraźnie nie ujawnił. Ta pierwsza krytyka miała umożliwić drugą, „zewnątrzną” (lecz nie z pozycji innego systemu filozoficznego, lecz z pozycji już „filozofii przekroczonej”), tj. krytykę heglizmu jako filozofii, jako kontemplacji, w obrębie której problem zapośredniczenia teorii i praktyki nie może znaleźć swego ostatecznego rozwiązania²⁴.

²³ Ibid., s. 88.

²⁴ Warto tu zauważyć, że ten drugi typ krytyki wyraźnie lokuje dyskusję, którą podjęli polscy filozofowie z Heglem, poza ramami jego szkoły. W istocie rzeczy żaden z autorów polskiej filozofii czynu nie poczuwał się do przynależności do tej szkoły — w końcu dążyli oni do stworzenia „narodowej” czy „słowiańskiej” filozofii (która nie miała być filozofią w dotychczasowym znaczeniu). Niemniej Libelt, Dembowski czy Kamieński zaliczali Cieszkowskiego (przed ukazaniem się jego *Ojciec Nasz* w 1848 r.) do kontynuatorów filozofii niemieckiej (H. Kamieński, *Filozofia ekonomii materialnej*, Warszawa 1959, s. 139; E. Dembowski, *Pisma*, t. 3, s. 11—12; K. Libelt, op. cit., s. 269). We współczesnej literaturze przedmiotu zaliczanie Cieszkowskiego do młodoheglistów nie jest rzadkie (zob. np. fundamentalne dzieło K. Löwitha *Von Hegel zu Nietzsche*). Czasem jest to związane z próbami dokonania bardziej subtelnych rozróżnień w obrębie szkoły heglowskiej niżli tylko na lewicę, prawicę i centrum (por. m.in. H. Stucke, *Philosophie der Tat. Studien zur*

Zauważmy, że oba typy krytyki nie przeczyły tezie, iż Hegel wyczerpał niejako logiczne możliwości dalszego rozwoju filozofii. Chodziło bowiem — po pierwsze — o modyfikację w obrębie zamkniętej już logiki filozofii; po drugie zaś o krytykę samej tej logiki, jednakże nie w imię logiki nowej, lecz po to, by ukazać przyczynę istnienia przepaści między nią a sferą praktyki.

Nie jest dziełem przypadku, że obiektem owej „wewnętrznej” krytyki stała się historiozofia Hegla, była ona bowiem dla polskich myślicieli najbardziej interesującą częścią jego systemu. Było tak nie tylko dlatego, że w istocie rzeczy to raczej ona niżli historia filozofii wieńczy jego wszechobejmującą koncepcję, lecz także dlatego, że tu widzieli oni jedyną możliwość przerzucenia pomostu między teorią a praktyką.

Zarzut, jaki postawił Heglowi Cieszkowski, który krytykę tę zapoczątkował, polegał na tym, że nie zastosował on wobec historii podziału trychotomicznego, co było niezgodne z przyjętym założeniem o powszechności praw dialektyki²⁵, oraz, co gorsza, że nie ujął on dziejów jako całości czy też — mówiąc inaczej — że wziął część za całość²⁶. Zważywszy, że prawda jest całością, Hegel nie mógł w ten sposób dojść do prawdy dziejów.

Ta brakująca część historii to oczywiście przyszłość, którą Cieszkowski określa jako epokę syntetyczną (podczas gdy dwie poprzednie — do Chrystusa i od Chrystusa — były tezą i antytezą w tej dialektycznej triadzie). Wiedza tej epoki jest nam dana — zgodnie z zasadą sylogizmu — dana jest nam bowiem wiedza dwu epok poprzednich, jej przesłanek.

Wtórował Cieszkowskiemu Dembowski, który wprowadził do trychotomicznego (zresztą bardziej szczegółowego, bo obejmującego podepoki) podziału dziejów „świat przyszłości”²⁷. Umożliwia to, jego zdaniem, zaistnienie zupełnie nowej historiozofii, historiozofii będącej nie tylko rozumieniem praktyki ludzkiej, lecz także podstawą praktyki — oto prawdziwa nauka nie różniąca się od nauk przyrodniczych²⁸.

Jednakże to, co Cieszkowski i Dembowski uznawali za tylko poprawkę, pewien zabieg wewnątrz systemu Hegłowskiego, w istocie pchało ich w nieunikniony sposób poza Hegla. Hegłowska teza o końcu historii, końcu, który następuje właśnie teraz, wraz z objawieniem się prawdy dziejów, nie jest tezą arbitralnie przez niego przyjętą, lecz — jak to już zaznaczyłem na początku — wynika konsekwentnie, podobnie jak teza o końcu filozofii, z przyjętej przez

„*Verwirklichung der Philosophie*” bei den Junghegelianern und den Wahren Sozialisten, Stuttgart 1963, s. 32—33; J. E. Toews, op. cit., s. 203—255).

²⁵ A. Cieszkowski, op. cit., s. 6.

²⁶ Ibid., s. 7.

²⁷ E. Dembowski, *Pisma*, t. 1, s. 42 i n., t. 3, s. 132 i n.; K. Libelt (op. cit., s. 270) nie dostrzegał potrzeby takiej „wewnętrznej” krytyki Hegla i zrezygnował z jakiegokolwiek systematycznej próby periodyzacji historii. Te wstępne zabiegi, jego zdaniem, zostały już dokonane przez Cieszkowskiego.

²⁸ E. Dembowski, *Pisma*, t. 4, s. 67, także s. 368.

Hegla koncepcji ducha jako samowiedzy. Ostatecznym objawem ducha jest pełna świadomość samego siebie (swej wolności) wyrażająca się w filozofii. Jeśli więc rozwój filozofii zmierzał do tego momentu, w którym ujmuje ona rzeczywistość jako tożsamą z jej własnym światem pojęć, kiedy postrzega ona rzeczywistość jako rozumną, użyczając nam w ten sposób możliwości pogodzenia z nią, to cóż więcej mogłaby ona odkryć w przyszłości. Historia ducha dokonała się już właśnie w „filozofii absolutnej”, a przecież nie istnieje żadna inna historia poza nią, choć niewątpliwie jest, że nadal będą następowały fakty i zdarzenia.

Modyfikacja w obrębie Heglowskiego podziału dziejów musiała więc pociągnąć za sobą przeformułowanie koncepcji ducha, przeformułowanie, które zmieniłoby usytuowanie historii w obrębie objawów ducha. Jeśli bowiem, wbrew temu, co sądził Hegel, jedność bytu i myśli nie została osiągnięta w filozofii, lecz zostanie osiągnięta przez praktykę, a więc w dziejach, wobec tego nie filozofia jest najwyższym objawem ducha, lecz dzieje. Dzieje w ten sposób opuszczają przydzieloną im przez Hegla sferę przejawiania się ducha obiektywnego i zostają wprowadzone w obręb ducha absolutnego, i to jako jego najwyższy objaw²⁹.

Jednakże nie jest to tylko zwykłe przesunięcie w hierarchii objawów ducha; nie można zdetronizować filozofii i wynieść na tron historii nie zmieniając równocześnie całkowicie rozumienia kategorii ducha. Skoro bowiem najwyższym wyrazem ducha nie jest filozofia, a więc skoro nie przejawia się on ostatecznie jako samowiedza, świadomość, to jako co? Jako to, co tworzy sferę dziejów, czyli jako czyn, warunkiem zaś czynu jest wola.

Cieszkowski swój trychotomiczny podział dziejów przyporządkował właśnie trzem różnym metafizycznym „zasadom”, objawom ducha: starożytność to epoka uczucia, które przejawiało się w sztuce; epoka druga (nazywał ją średniowieczem lub współczesnością) to epoka myśli, która w pełni przejawiała się w filozofii; epoka trzecia (przyszła) to epoka woli wyrażającej się w czynie. Wola była więc przez niego uznawana na syntezę uczucia i myśli. Hegel, jego zdaniem, niewłaściwie rozumiał wolę uznając ją za pewną postać myśli³⁰.

Podobny zarzut stawiał Heglowi Libelt, choć rozumiał on wolę jako jedność rozumu i wyobraźni i odmawiał Cieszkowskiemu zasługi wykroczenia poza Hegla³¹. Filozofia Hegla jest więc przez Cieszkowskiego i Libelta (dotyczy to także Dembowskiego) postrzegana jako najwyższy objaw ducha w jego antytetycznej (Cieszkowski), bądź wręcz tetycznej (Libelt) postaci. Hegel zatem pomylił się biorąc swą filozofię za ostateczny wyraz ducha; była ona tylko ostateczną postacią ducha samopoznającego się, ducha w jego niesyntetycznej,

²⁹ E. Dembowski, którego myśl gwałtownie ewoluowała, początkowo, tj. przed 1843 r., pod wpływem Schillera i Schellinga uznawał sztukę za najwyższą manifestację ducha. Od 1844 r. dał ostatecznie prymat historii (por. idem, *Pisma*, t. 4, s. 67).

³⁰ A. Cieszkowski, op. cit., s. 81.

³¹ Patrz: K. Libelt, op. cit., s. 420, 437 i n.

a więc niższej postaci. Jest to, oczywiście, zarzut kardynalny, zarzut godzący właściwie w najbardziej fundamentalne roszczenie filozofii heglowskiej — roszczenie do osiągnięcia jedności myśli i bytu, podmiotu i przedmiotu. Zarzut ten jednak nie był zarzutem podważającym „absolutność” filozofii heglowskiej, lecz wiodącym do „zniesienia” filozofii jako takiej; owa jedność myśli i bytu nie była możliwa do osiągnięcia na gruncie filozofii, która przecież jest objawem myśli. Taka jedność musiała mieć bowiem charakter jedności myślnej.

Owa modyfikacja dokonana w obrębie kategorii ducha oznacza więc ponowne wprowadzenie w jego obręb tego, co filozofia, której rzeczywistością są pojęcia, usunęła z niego. Takie ponowne wprowadzenie nie jest jednak powrotem do tego, co przez filozofię zostało zanegowane, lecz powrotem w wyższej, syntetycznej jedni. Postulat jedności myśli i bytu oznacza — jak pisze Cieszkowski — że myślenie „nie jest czymś najwyższym, lecz że samo musi wznieść się ponad siebie — a trafniej jeszcze, wyjść z siebie i postąpić dalej”³². Warunkiem tego „postąpienia” jest „rehabilitacja materii”, właśnie ponowne wprowadzenie materii w obręb kategorii ducha, który to postulat był jednym z owych *loci communes* ówczesnej filozofii polskiej, ale też młodoheglizmu³³.

To „postąpienie dalej”, o którym mówi Cieszkowski, jest niczym innym jak „urzeczywistnieniem” filozofii lub „prześciem filozofii w życie”, przekroczeniem granic jej królestwa pojęć i przejściem w materialną sferę życia społecznego. To przejście miała właśnie oferować „filozofia czynu”, która nie będąc już filozofią w dotychczasowym tego słowa znaczeniu, ustanawiała jedność tego, co dotąd było rozdzielone — myśli i bytu, idealności i materialności, teorii i praktyki.

W takim kontekście należy rozumieć ów najbardziej podstawowy zarzut wysuwany przeciw filozofii Heglowskiej przez twórców polskiej filozofii czynu — zarzut „abstrakcyjności” czy kontemplatywizmu. Filozofia Hegla jest „abstrakcyjna”, gdyż jest filozofią, to znaczy jej rzeczywistością są pojęcia, jest to świat myśli poznającej samą siebie. Owo tytułowe Libeltowskie „samowładztwo rozumu” jest zatem, paradoksalnie, bezsilnością wobec rzeczywistości, wobec pytań natury praktycznej, które stawia ona przed ludźmi. Kiedy — jak mówi Libelt — „rzeczywistością świata widomego jest rozum, sama widomość jest niczym”³⁴. Nic więc dziwnego, że rozumność rzeczywistości, której usiłował dowieść Hegel w swych *Zasadach filozofii prawa*, jest rozumnością samopo-

³² A. Cieszkowski, op. cit., s. 67.

³³ Formalnie był to postulat identyczny z tym, który wysuwał Schelling. Stąd młodoheglisci pojawili się tłumnie i z dużymi nadziejami na pierwszym wykładzie starego Schellinga w Berlinie. Srodze się jednak rozczarowali, podobnie jak Cieszkowski i Dembowski, który z treścią tych wykładów zapoznał się za pośrednictwem znanej broszury Engelsa *Schelling und das Offenbarung* (E. Dembowski, *Pisma*, t. 2, Warszawa 1955, s. 289).

³⁴ Por. szczególnie: K. Libelt, op. cit., s. 154 i n.

znającej się myśli; nie państwo rzeczywiste jest przedmiotem tej filozofii, lecz idea mająca się do niego tak, jak noumen do fenomenu³⁵.

Ta krytyka Hegła, będąca krytyką całej filozofii, dotyczyła też tych myślicieli, którzy próbowali jego system rozwijać czy reinterpreterować. Dotykała zatem młodoheglistów, którzy w tym samym czasie skądinąd wysuwali te same hasła, co twórcy polskiej filozofii czynu. Mówili oni także o końcu filozofii i jej urzeczywistnieniu, zarzucali Hegłowi abstrakcyjność i przeciwstawiali tej abstrakcyjności „filozofię czynu”. Z punktu widzenia polskich twórców filozofii czynu były to wszakże zabiegi dokonywane jeszcze w obrębie filozofii. Zasada narodu niemieckiego wyraża się w teoretyczności, tak jak zasada narodu francuskiego w praktycyzmie — dziełem innego narodu³⁶ musi być połączenie tych zasad. Oto przyczyna, dla której określenie kogoś jako „znamienitego filozofa niemieckiego” — jak to w stosunku do Cieszkowskiego uczynił Kamieński³⁷ — było ciężkim zarzutem, zarzutem nieuczestniczenia w akcie znoszenia filozofii Hegłowskiej, w akcie urzeczywistniania filozofii³⁸.

Polscy twórcy filozofii czynu należą swą myślą do tego samego pokolenia, które w Niemczech intelektualnie zaczęło dojrzewać w ruchu Młodych Niemiec, a swój pełny wyraz znalazło w krytycyzmie młodoheglowskim i młodzieńczym sporze Marksa z Hegłem. Pokolenie to określiła pogłębiająca się świadomość przepaści między subtelnym, teoretycznym poziomem filozofii niemieckiej a prozaicznością życia społecznego. Pokolenie to było przekonane, że jedność rozumu i rzeczywistości, a więc także teorii i praktyki, którą na gruncie swego systemu usiłował uzasadnić Hegel, była przezeń osiągnięta li tylko dzięki finezyjnemu zabiegowi teoretycznemu, a więc w istocie była jednością pozorną.

Hasło „końca filozofii” było przez polskich myślicieli wiązane tyleż ze sprzeciwem wobec Hegła *Versöhnungsphilosophie*, ile z postulatem „urzeczywistnienia” filozofii. Teza o końcu filozofii, którą znajdujemy w ich pracach, podobnie jak to było w przypadku Marksa, miała więc raczej wymiar ideologiczny, stanowiła fundament umożliwiający uzasadnienie pewnej wizji świata, w którym nastąpi ostateczne wyzwolenie człowieka, wyzwolenie, które musi jednak być osiągnięte za sprawą jego własnych działań.

Takie swoiste „zniesienie” filozofii Hegłowskiej określało jednakże pewną istotną słabość polskiej filozofii czynu — to mianowicie, że nie była w stanie

³⁵ Ibid., s. 152.

³⁶ Na myśli miano, oczywiście, naród polski. Niemal wszyscy polscy myśliciele aktywni w latach czterdziestych byli przekonani, że tworząc filozofię „narodową” dawali nie tylko odpowiedź na najbardziej interesujące Polaków pytanie o ich miejsce w procesie stawania się ducha, lecz także na uniwersalne pytanie o możliwość jedności teorii i praktyki.

³⁷ H. Kamieński, *Filozofia ekonomii materialnej...*, s. 139.

³⁸ Dlatego to w pismach polskich myślicieli, którzy z uwagą śledzili wzajemne dokonania, podstawowym kryterium oceny było pozostawanie na gruncie filozofii niemieckiej, bądź też wyrażanie ducha „słowiańskiego”, polskiego (por. K. Libelt, *Pisma pomniejsze*, t. 5, Poznań 1863, s. 61; idem, *Samowładztwo rozumu...*, s. 269; E. Dembowski, *Pisma*, t. 3, s. 11—12).

podjąć zasadniczych wątków heglowskiej filozofii politycznej, by wspomnieć tylko o problemie relacji między państwem a społeczeństwem obywatelskim, prawem naturalnym a prawem pozytywnym, czy wreszcie o problemie wolności politycznej.

HEGEL AND „THE END OF PHILOSOPHY”
– THE CONTEXT OF POLISH „PHILOSOPHY OF ACTION”

(Summary)

The problem as to the end of philosophy plays a significant role in the theoretical break effected by Hegelian Scholars following the death of their master — one of the consequences being Marx' social theory. Within Polish philosophy, this question is central to the founding (between 1838 and 1848) of the so-called philosophy of action, also known as Polish national philosophy. If, according to Hegel, the end of philosophy is closely related to the end of history, the Polish thinkers accepted the former and rejected the latter. These Polish philosophers aimed at establishing a unity between theory and praxis — a unity which Hegel had tried to create but only in a speculative manner.

Translated by author

