

Jan Kurowicki

O pożytkach błędzenia z Heglem : (esej filozoficzny) = About Wandering around with Hegel – Essay

Humanistyka i Przyrodoznawstwo 10, 225-236

2004

Artykuł został zdigitalizowany i 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.

Jan Kurowicki

Instytut Filozofii
Uniwersytet Zielonogórski

Institute of Philosophy
University of Zielona Góra

O POŻYTKACH BŁĄDZENIA Z HEGLEM (ESEJ FILOZOFICZNY)

About Wandering around with Hegel – Essay

Słowa kluczowe: filozofia kultury, błąd i błędzenie, filozofia do dziejów, idee jako operatory, duch obiektywny.

Key words: philosophy of culture, a mistake and making a mistake, philosophy to history, ideas as operators, objective spirit.

Streszczenie

Artykuł skupia się nad dwiema rzeczami: dlaczego warto czytać Hegla dzisiaj oraz na przykładzie lektury dzieł Hegla podejmuje problem sposobu interpretacji klasycznych tekstów filozoficznych. Przedstawia też wybrane, lecz istotne idee Heglowskiej filozofii kultury.

Abstract

The article concentrates on two subjects: why Hegel is worth reading and it undertakes the problem of the manner of classical philosophical texts' interpretation on the example of Hegel's works' reading. The article also describes choosen but important ideas of Hegel's philosophy of culture.

1. Dlaczego Hegel?

Dlaczego dzisiaj proponuję państwu pochylenie się nad tekstami Hegla? Co młodych ludzi zaczynających filozofowanie może obchodzić ten zawity umysł pełen paradoksów i niejasności, który ogólność zdaje się przedkładać nad żywą, pełną emocji ludzką jednostkę borykającą się ze złożonymi problemami własnego istnienia? Wszak niedawno przekroczyliście drugie dziesięciolecie życia. Zaledwie od kilku lat przebudziliście się do życia intelektualnego. I jest rzeczą ze wszech miar naturalną, że bardziej od abstrakcji dialektyki, procesu historycznego-

go, absolutnego ducha wolicie zajmować się tym, co zdaje się wam sprawami najbliższymi: jak żyć, co to jest miłość, jak rozpoznać dobro i zło, jak ułożyć stosunki z innymi ludźmi?

Dla wielu te i podobne sprawy były impulsem, aby studiować filozofię, bo widzi się w niej obietnicę na rzetelne ich przemyślenie i rozstrzygnięcie. A ponadto: sprawy te nie są tylko i wyłącznie problemami teoretycznymi, które są ważne dla nich samych, ale wciąż pojawiają się w rozmaitych sytuacjach życiowych; są funkcją przeżywania świata, uniesień, uczuć i rozczarowań. Tymczasem ja tu proponuję Hegla, coś spoza naszej epoki, z odległych dziesięcioleci XIX wieku i dalekich z pozoru od spraw, jakimi oddycha młode istnienie.

Muszę się więc nie tyle usprawiedliwić, co wyjaśnić powody obrania tematu. Mówię „nie tyle usprawiedliwić”, bo jako profesor mam prawo narzucać taki, jaki leży w obrębie moich zainteresowań, i jest – moim zdaniem – ważny dla filozoficznej edukacji.

Konieczne jest jednak wyjaśnienie: dlaczego Hegel? Odpowiadam: dlatego, że ten niemiecki filozof mówił i pisał właśnie o tych wszystkich obchodzących ludzi sprawach, a równocześnie jego teoretyczne spojrzenie wciąż jest żywe, budzi emocje i kontrowersje i stanowi inspirację do myślenia o sprawach tego łoż padołu.

Moja osobista przygoda z Heglem zaczęła się w drugiej połowie lat siedemdziesiątych. Gorączkowo poszukiwałem wówczas przeciwwagi dla rozplenionych wtedy komunałów filozoficznych, formułowanych i wypowiedzianych z powagą, zadęciem i patosem. Były one wszechobecne w metodologii humanistyki, filozofii historii, antropologii filozoficznej, aksjologii i estetyce. Był to bowiem czas, kiedy praktycznie tylko w dydaktyce akademickiej i w oficjalnej ideologii formułowało się schematyczne ogólniki teoretyczne, stanowiące popłuczyny po stalinowskiej, uproszczonej i zdeformowanej wersji marksizmu. Poza tym w faktycznym życiu naukowym humanistyki i filozofii królowało coś innego: często płaski pozytywizm i neopozytywizm, strukturalizm, neokantyzm i fenomenologia, a także różne łzawe odmiany antropologii filozoficznej, stanowiące eklektyczne sałatki, pośpiesznie pichcone czy to z resztek po humanistycznych ideologiach XVIII i XIX wieku, czy też z egzystencjalizmu.

Sprzyjała temu ówczesna sytuacja polityczna i społeczna. Rządząca partia, nazywająca siebie robotniczą, wciąż deklarując wierność socjalizmowi i postulując jego rozwijanie, zajęta była utrwalaniem politycznych i społecznych struktur ukształtowanych po wojnie. Chodziło zaś jej faktycznie o utrzymanie władzy i przywilejów oraz o dzierżenie na wodzy mas, aby ich wzrastające aspiracje i niezadowolenie ze *status quo* nie zmiotły jej z powierzchni ziemi. Z drugiej

strony rozbudzano te aspiracje i wytwarzano przesłanki buntu. Funkcjonowało wówczas hasło „bogaćcie się”, co było zachętą do rozbijania wątpliwych struktur uspołecznionego gospodarowania, „ciągnięcia pod siebie” i różnicowania społecznego, na czym cierpiały interesy klas pracujących.

Jasne więc, że w tej sytuacji niewygodny musiał być marksizm jako krytyka społeczna obnażająca panujący stan rzeczy. Popłuczyny zaś stalinowskie temu układowi nie przeszkadzały. Przeciwnie: służyły wytwarzaniu ideologicznego pozorów, że wszystko jest w porządku. Nie przeszkadzały też temu niemarksistowskie czy antymarksistowskie orientacje teoretyczne, uchodząc za myślenie twórcze, oryginalne i odważne. A różnorakie mieszczańskie antropologie filozoficzne i aksjologie wręcz sankcjonowały ten stan rzeczy, produkując rozmaite teorie socjalistycznego sposobu życia, jego sensu, perspektyw, godności itp. W obrębie tych wszystkich teoretycznych orientacji rodziły się i rozrastały różne wersje antyustrojowe, które tym bardziej zdawały się usprawiedliwione, im mocniej socjalistyczne hasła stawały się papierowe.

Ta sytuacja była nieznośna. W pozornej różnorodności idei preferowała ona bowiem statyczne i ahistoryczne obrazy świata, społeczeństwa, człowieka, które pośrednio bądź bezpośrednio miały politycznie charakter zachowawczy i oportunistyczny. Pośrednio też lub bezpośrednio kwestionowały socjalizm jako ideę lewicy. Wykluczały zmianę stanu rzeczy, a jeżeli już jakąś dopuszczały, to restauracyjną, w stronę kapitalizmu. Jednocześnie były one wszystkie, w mniejszym lub większym stopniu, apologią potocznego i ograniczonego zdrowego rozsądku.

Dla intelektualisty, który w tych warunkach funkcjonował, istniały więc trzy drogi. Pierwsza – pogodzenie się z sytuacją. Z kręgu jej realizatorów pochodzi dzisiaj zresztą większość apologetów obecnego *status quo*, zaludniających różne partie prawicowe i centrowe. Choć nie wszyscy posunęli się tak daleko. Nie każdy z nich przedstawia także swoją niegdysiejszą działalność jako heroiczne rycie pod minionym systemem. Są między nimi – wcale nad podziw liczni – tacy, co w nowych ustrojowych warunkach zradykalizowali się i dopiero teraz budują swe myślenie lewicowe. Drugą drogą było wówczas uprawianie ideologii i teorii krytycznych wobec realnego socjalizmu. Ci, co ją wybrali, przekształcali się w większości w opozycję antyustrojową i dzisiaj stanowią elity (przynajmniej intelektualnie) panujące. Bo – jeśli można się tak (w języku Althussera) wyrazić – mają oni decydujący głos w ideologicznych aparatach państwa: w prasie, szkole czy w Kościele. Istniała wreszcie droga trzecia: sprzeciwu wobec dwu pierwszych. Wiązała się ona z działaniami intelektualnymi, które miały prowadzić do zbudowania teorii żywego, dynamicznego procesu społecznego, znoszącego stan obecny w kierunku przeciwnym niż kapitalistyczna restauracja.

I dla zwolenników tej drogi właśnie okazał się niezbędny powrót do Hegla, bo wykluczał on statyczność świata i społeczeństwa. Dostarczał ważnych narzędzi filozoficznych do rozprawiania się z myśleniem zdroworozsądkowym. Czytanie Hegla, tak samo jak czytanie Lukacsa wraz z na nowo odkrytą rangą *Kapitału*, ukazaną znakomicie przez L. Althussera, było istotnym impulsem do zupełnie innej drogi intelektualnej.

A czy dzisiaj – przy nieomal zupełnym zaniku historyzmu, powrotu do myślenia w kategoriach papierowych tradycji narodowych, prymitywnego katolicyzmu i wulgarnej apologetyki stosunków rynkowych – przestało być to ważne? Retoryczne to pytanie. Tym bardziej że jałowe wydają się usiłowania epigonów pozytywizmu, fenomenologii czy innych orientacji filozoficznych, aby charakteryzować współczesność, miejsce w niej człowieka, bieg polityki, gospodarki i kultury i wskazywać efektywne drogi społecznego i gospodarczego rozwoju.

Wracam więc do Hegla, choć to, co mnie wydaje się ważne, nie musi jako takie jawić się każdemu. Ale z Heglem sprawa jest złożona. To bowiem stereotyp tylko, że jego myśl skupia się jedynie na strukturach ogólnych, ponadjednostkowych. Opisuje je, to prawda, lecz właśnie po to, aby sprawy, które was żywo obchodzą, zyskały odpowiednio bogaty kontekst. I tak właśnie, a nie inaczej trzeba widzieć jego metodę i system. Jeśli zechcecie – przynajmniej prowizorycznie – zgodzić się na taki punkt widzenia, zobaczycie, jak jest on aktualny dla analizy nie tylko osobistej sytuacji duchowej, lecz i otaczającego nas świata.

2. Pytanie o status filozofii kultury

Mam tu jednak mówić o filozofii historii kultury, jakby przedmiot oznaczony tymi słowami był oczywisty sam przez się. A przecież przy każdym z nich konieczne trzeba postawić pytańnik. Nie ma wszak filozofii w ogóle, różne rzeczy rozumie się pod nazwą „historia”, a słowu „kultura” odpowiada współcześnie co najmniej kilkadziesiąt znaczeń. O jaką więc chodzić tu może filozofię, jaką historię i jaką kulturę? Gdybym jednak chciał sens tych określeń po kolei wyłuszczyć, prawdopodobnie w przewidywalnym czasie nie doszedłbym do zajęcia się samym tematem. Chociaż – z drugiej strony – jak się nim zająć, gdy każde odsyła do mnogości definicji i kontekstów teoretycznych?

Już więc na początku natrafiam na błędne koło, z którego – zdaje się – nie istnieje dobre wyjście. Kto jednak tylko w świecie pojęć (i ich kontekstów teoretycznych) chce szukać określenia rzeczywistego czy teoretycznego przedmiotu, nigdy poza ten świat nie wykroczy. Jedne bowiem będą odsyłały do innych, a te do następnych.

Nie ma w tym jednak nic dziwnego. Całokształt teoretycznych konstrukcji służących budowaniu pojęć, obecnych w kulturze duchowej, jest tym samym, co zjawisko, które Malraux określał jako muzeum wyobraźni. Według niego wchodzi w skład wszystkie znajdujące się w społecznym obiegu reprodukcje zawarte w albumach, na pocztówkach, w przewodnikach turystycznych, w folderach i reklamach. Jawią się w swoistej przestrzeni wyobraźni jako formy przeglądające się w innych formach, jako gra kolorów, linii i kształtów, czyli w czystym porządku artystycznym, nastawionym na ekspozycję.

„Chociaż wiemy – powiada on – co wybitne dzieła zawdzięczają swym narodzinom, to poruszają nas one przez metamorfozę, jako dzieła podobne; niejednokrotnie świat sztuki, będący dla nas dziedzicem natury, jest światem, w którym »Siwo« z Elury jest zarazem bogiem hinduskim i postacią bliską »Auridze«, »Rycerzowi-Orłowi« z Meksyku, jakimś posągowi »Nocy«, »Balzacowi« Rodina, jakiejś masce afrykańskiej. Jest to świat, w którym obrazy te przemawiają językiem różnym, a zarazem tym samym: językiem posągów, językiem rzeźb. I w tym świecie, który dzięki metamorfозie zastępuje jednocześnie świat świętości i świat wiary, świat fikcji lub rzeczywistości, nowym terenem odniesienia dla artysty staje się Muzeum Wyobraźni każdego z nas”¹.

Muzeum opisane przez Malraux składa się tylko z dzieł sztuki. Jego zakres wszakże może być rozszerzony na obecne w kulturze duchowej pojęcia i wyobrażenia, które jako twory teoretyczne są zarazem do siebie podobne i zróżnicowane ze względu na niesione przez nie treści. Jawiłyby się one w rozmaitych, sobie właściwych muzealnych salach, a każda z nich łączyłaby je jako ekspozycje w przestrzeni intelektualnej. Tej przestrzeni – podobnie jak dzieła sztuki – zawdzięczałyby to, że istniałyby poza swymi pierwotnymi funkcjami: praktyczno-zyciowymi, religijnymi, politycznymi czy społecznymi. Przemawiałyby do konkretnej umysłowości jako pojęcia i koncepcje teoretyczne istniejące same dla siebie. Różnica zaś między muzeum wyobraźni sztuki i tym, co jawi się w przestrzeni kultury duchowej polegałaby na tym, że ekspozycje pierwszego byłyby dane oglądowi zmysłowemu, drugie zaś – jeśli wolno tu posłużyć się określeniem Schellinga – oglądowi intelektualnemu.

Owo pierwsze muzeum wszakże zawdzięcza swe powstanie przemysłowi kulturalnemu XIX i XX wieku, gdy rodowód drugiego jest inny i bardziej skomplikowany, choć niewątpliwie przemysł ten wpłynął na jego współczesne ukształtowanie. Przestrzeń kultury duchowej bowiem to rezultat społecznego podziału pracy, który doprowadził do autonomizacji i odrębności działalności

¹ A. MALRAUX, *Muzeum wyobraźni*, cyt. za: *Antologia współczesnej estetyki francuskiej*, pod red. I. Wojnar, Warszawa 1981.

intelektualnej wobec pracy produkcyjnej. Z działalnością tą wiązało się powstanie, upowszechnienie i gromadzenie książek. Jest więc w pełni zrozumiałe, że gdy staję teraz przed tematem „filozofia historii kultury” to jest tak, jakbym znalazł się w intelektualnym muzeum wyobraźni przed salami filozofii, historii i kultury, z których każda stanowi odrębną przestrzeń duchową, wypełnioną przelicznymi eksponatami intelektualnymi. Ja zaś – pełen rozterek – nie mogę zdecydować się, jakie eksponaty z tych sal wybrać i jak je potem połączyć.

Jednym ze współczesnych rozwiązań tej kłopotliwej sytuacji, oferowanym przez postmodernizm, jest propozycja, aby traktować filozoficzną działalność jako coś podobnego do dziecięcej zabawy. W zabawie tej oto dziecko konstruuje różne przedmioty z tego, co ma pod ręką, za pomocą posiadanych przez siebie narzędzi. To, co powstaje, określa sens, znaczenie użytych do tworzenia materiałów. Filozof byłby takim dzieckiem właśnie, które buduje, rozważa, buduje znowu. Bez troski o to, czy jego wytwory są słuszne lub prawdziwe, jakby sens jego działań wyczerpywał się w nich samych.

Można by to uznać za świadomie obraną drogę nieustannego błądzenia, lecz jak słusznie pisał już młody Hegel: „Rzeczą najbardziej szkodliwą jest *chcieć ustrzec się błędów*. Obawa przed czynnym popadnięciem w błąd – powiada on – oznacza spokojne pograżanie się w błądzeniu absolutnie biernym, które jej towarzyszy. Kamień nie popełnia żadnych błędów czynnych, poza takimi, jak np. wapień, gdy wyleje się nań kwas. Wtedy całkowicie przestaje on być sobą. Najzwyczajniej zatracą się, kipi, przechodzi do innego świata. Jest to coś zupełnie mu obcego, w czym w ogóle przestaje istnieć. Inaczej jednak ma się rzecz z człowiekiem. Ten jest substancją i utrzymuje siebie w trwaniu. Owa kamienność czy kamieniowatość, czy też skamieniałość [...] owa nietopliwość – jest właśnie tym, z czego musi on zrezygnować. *Podatność na kształtowanie* [...] jest prawdą. Wzniesić się ponad rzecz można dopiero wtedy, gdy się tę rzecz rozumie, co jednak przychodzi dopiero po nauczaniu się”².

W tym kontekście owo postmodernistyczne dziecięce bawienie się filozofa byłoby wyrazem braku lęku przed popełnieniem błędu. Ale ten brak lęku pochodziłby z obawy, że zasady, którym przed przystąpieniem do gry filozoficznej się zaufało, same mogłyby być obciążone błędami, z których filozof jednak nie zdaje nawet sprawy, bo ich krytycznie nie rozpatrzył. To zaś krytyczne rozpatrzenie – już wymaga odstąpienia od nich i podjęcia ryzyka błędu. Zaniechanie jednak owego rozpatrzenia sprawia, że ulega się błądzeniu biernemu na skutek samego faktu podporządkowania się tym zasadom. Kiedyś nastaje jednak taki

² Cyt. za: G. LUKAS, *Młody Hegel*, Warszawa 1980.

moment, kiedy słuszność czy prawda zostają osiągnięte. Wówczas następuje „wzniesienie się ponad rzecz” dzięki skonstruowanemu przedmiotowi teoretycznemu, powstałemu choćby w dziecięcym, zabawowym rozigraniu. Wtedy też „umiemy” tę rzecz.

Przytoczoną wypowiedź Hegla dopełniają zresztą słowa, które ją poprzedzają: „Do studium jakiejś nauki konieczne jest to, by nie dać się zwieść na manowce zasadom. Zasady są bowiem ogólne i niewiele znaczą. Jak się zdaje, do ich znaczenia dociera dopiero ten, kto dociera do tego, co szczegółowe. Często też są one złymi zasadami. Wyrażają bowiem świadomość zawieszoną nad rzeczą, a rzecz jest często lepsza od świadomości. Trzeba studiować dalej. Na początku świadomość jest mętna. *Byle tylko nie chcieć, żeby wszystko krok po kroku było zrozumiałe i dowiedzione*; trzeba raczej odrzucać książkę, czytając ją dalej, jak gdyby pomiędzy jawą a snem i rezygnując ze swej świadomości, tj. ze swej jednostkowości, co bywa bolesne”³.

Hegel nic tu nie mówi wprawdzie o zabawie, bo żmudny trud poszukiwań prawdy i słuszności wcale z nią mu się nie kojarzył. Mówi za to o swoistej i uprawnionej beztrójce błędzenia, co może być porównane z konstruowaniem i rozwalaniem konstrukcji podczas zabawy. Dziecku jednak jego zabawowe wytwory nie są do niczego potrzebne poza wyłączoną z normalnego życia rzeczywistością zabawy. Odchodzi od nich i stają mu się one obojętne. Z filozofem jest jednak inaczej. Zwłaszcza z Heglem, dla którego nie błędzenie dla błędzenia było celem, ale prawda.

Takie rozwiązanie jest więc niepełne. Stanowi ono bowiem tylko zuniwersalizowaną przez postmodernizm akceptacją zastanego stanu rzeczy, czyli faktu ukształtowania się w rezultacie społecznego podziału pracy świata autonomicznych przestrzeni duchowych z muzeum wyobraźni, wypełnionych teoretycznymi eksponatami. Oczywiście jest coś z zabawy dziecięcej w każdej działalności filozoficznej: wysiłek konstruowania, określający sens elementów konstrukcji, niezależnie z jakiego one źródła pochodzą. Filozof bowiem bierze to, co ma pod ręką, czyli to, co znalazł w różnych przestrzeniach duchowych i – posługując się środkami logiki – tworzy swe konstrukcje. Jest więc w jego działalności teoretycznej i zabawa, lecz do niej rzecz się nie sprowadza, bo te konstrukcje nie służą tylko same sobie, lecz są dla filozofa ważne jako motywy postępowania w życiu codziennym, w walce ideologicznej czy politycznej, w metodologii naukowego poznania czy w praktyce produkcyjnej. I ta różnica właśnie wskazuje na względność autonomii działalności intelektualnej w ogóle, w tym filozoficznej. Jak bowiem nie istnieje sztuka dla sztuki, tak nie ma filozofowania dla niego samego.

³ Cyt. za: *ibidem*.

Chociaż – warto dodać – w miarę rozszerzania się czasu wolnego, wzrasta zapotrzebowanie na zabawę dla niej samej, a jej formami mogą być odpowiednie wytwory artystyczne i intelektualne, które za pośrednictwem przemysłu kulturowego wypełniają ten czas. W tym kontekście działalność intelektualna (z filozoficzną włącznie) staje się (a przynajmniej stać się może) tworzeniem półfabrykatów dla przemysłu kulturowego. Jednakże nawet w tym przypadku istnieją tu określone czynniki ograniczające autonomię działalności intelektualnej.

Po pierwsze – wytwory tej działalności muszą być rozumiane, czyli taki posiadać kształt i z takich elementów się składać, aby odbiorca mógł określić je jako odpowiadające jego siatce znaczeń i wyobrażeń. Po drugie – nie każdy półfabrykat duchowy zostanie zaakceptowany poprzez przemysł kulturowy. Istnieją więc określone przezeń kryteria, jakim musi on sprostać. Droga postmodernizmu zatem nie jest tak łatwa do akceptacji, jakby się to na pierwszy rzut oka zdawało. Jest jednak i inna, starsza od niej, bo ukształtowana jeszcze w XIX wieku, m.in. w obrębie marksowskiego materializmu historycznego. Polega ona nie na szukaniu pojęć wśród innych pojęć, czyli na błakaniu się w przestrzeniach sal intelektualnego muzeum wyobraźni, lecz na poszukiwaniu pozamuzealnych kontekstów, w których dane pojęcie czy konstrukt teoretyczny był możliwy, a niekiedy konieczny. Tu także musi mieć miejsce zalecane przez Hegla błędzenie, lecz posiada ono inny już sens. Przede wszystkim mamy tu do czynienia z terytorium szerszym niż dany obszar intelektualnego muzeum wyobraźni.

Ten obszar każdorazowo jest tworzony przez wysiłek powtórnego niejako „wcielenia” eksponatów z przestrzeni intelektualnej w ich funkcje społeczne, z których wydobyły się one i usamodzielniały. A gdy właśnie te ich funkcje i miejsca zostają oznaczone – dąży się do odkrycia właściwych im dziedzin przedmiotowych, tzn. do określenia duchowego lub materialnego świata, z jakiego wyrastały i jakiego były świadomościowym wyrazem i określeniem. To także stanowi oczywiście działalność intelektualną, ale działalność ta demontuje poszczególne sale muzeum wyobraźni, wpuszcza w nie powietrze i całą przestrzeń wprawia w ruch. Muzeum przestaje być zastygłym układem. Zmienia się w proces. Badanie tego procesu to filozofia; on sam – historia; jego zawartość zaś to właśnie kultura. I to może dla nas oznaczać określenie „filozofia historii kultury”.

Pochylmy się zatem nad Heglem jako nad autorem pewnej jej wersji. Z pełną świadomością jednak, że jego metoda i system stanowią eksponaty w intelektualnym muzeum wyobraźni. Z jednej więc strony będzie on dla nas kimś, kto w swej praktyce teoretycznej dokonuje „wcielania” danych sobie eksponatów z przestrzeni intelektualnej owego muzeum; z drugiej – poddawać go tu będziemy próbie „wcielania”, pytając nieustannie: jak był możliwy. Będziemy

więc pokazywać myślenie Hegla, jak również postaramy się „myśleć Heglem” i myśleć o Heglu we właściwych dla jego idei kontekstach, które nie były (bo w wielu wypadkach nie mogły) być brane przez niego pod uwagę.

3. Racje filozofów i filozofii

Lektura Hegla pozwala odkryć jednak coś na pozór paradoksalnego: że wszyscy wielcy filozofowie i filozofie każdego okresu kultury mają rację. Zanim więc któraś zostanie całkowicie lub częściowo odrzucona, trzeba to dostrzec i pokazać, czego ta ich racja dotyczy. Ale słowo „racja” jest wieloznaczne. Używa się go bowiem bądź jako synonimu prawdziwości, bądź dla określenia, że jakiś pogląd jest rozumny czy rozsądny, bądź wreszcie, że coś w nim jest, czyli że nie bez powodu został sformułowany. W zasadzie u Hegla występują wszystkie te znaczenia. Jednak dla nas szczególnie na uwagę zasługuje ostatnie.

W jakiejś idei, sądzie czy poglądzie jest wtedy „coś na rzeczy”, gdy – niezależnie od tego, czy akceptujemy systemową formę danej myśli – odnosi się ona do pewnego realnego przedmiotu, który w niej znalazł wyraz. Nie powinniśmy więc skupiać uwagi tylko na abstrakcyjnej treści tej myśli, lecz winniśmy odnaleźć ów przedmiot; z nim dokonać własnej konfrontacji duchowej, by następnie zbadać, jak ta myśl ma się do struktury tego przedmiotu. Wtedy można określić wartość poznawczą danej myśli oraz jej faktyczne znaczenie.

Gdy więc zastanawiamy się nad czynnościami heglowskiego ducha obiektywnego, nie możemy traktować ich np. jak zachowań literackiego bohatera w obrębie fikcyjnej fabuły powieściowej. Odnaleźć i wskazać trzeba przedmiot, w której ten duch jest realnością. A ów przedmiot z kolei może znajdować się bezpośrednio w polu uwagi intelektualnej albo tylko manifestować się przez określone duchowe czy materialne zjawiska. Dlatego to, co jest dostrzegane przez filozofujący podmiot, nie musi i nie może odśłaniać się w jakimś jednym skończonym akcie odglądu lub w skończonym ich zbiorze.

Prosty przykład. Oto opisując w *Wykładach z filozofii dziejów* rozwój ducha obiektywnego, rozpoczyna Hegel od świadomości Murzyna. Pokazuje, że jest ona zależna od prymitywnej działalności i podporządkowana ślepym, zwierzęcym popędom. Jego stosunek do świata ujmuje Hegel jako bezpośredni i wiąże go właśnie z zależnością od tych popędów i od przyrody, której powstałe w sposób naturalny przedmioty służą zaspokajaniu potrzeb.

Najgorszy błąd, jaki moglibyśmy popełnić, polegałby tu na odrzuceniu Heglowskiej charakterystyki Murzyna, uznając ją za intelektualną fikcję w świetle współczesnej antropologii kulturowej. Rzecz bowiem nie w tym, czy kiedykol-

wiek taki Murzyn istniał, lecz w tym, co Hegel mówi o punkcie wyjścia kształtowania się świadomości, posługując się kategorią bezpośredniości oraz wiążąc ją z procesem wyodrębnienia się człowieka z natury i z zależności od niej. W dostępnym sobie materiale zobaczył on coś realnego, choć realność ta nie była mu dana w całym bogactwie swego istnienia. Miał więc rację, choć prawdy o Murzynie nie sformułował, błakając się między wiedzą a złudzeniami swych czasów.

Innym przykładem, bardziej zresztą doniosłym dla całego jego systemu, jak i pojmowania wolności i mocy konstytuowania realności przez działania ducha obiektywnego w ogóle, jest jego stosunek do rewolucji francuskiej czy do epoki napoleońskiej i obserwowanych przez niego ich następstw dla Europy i świata. Być może właśnie było tak, że obserwując rewolucyjne zmiany, jakie następowały za sprawą tego wszystkiego, zobaczył samokształtujący się Rozum, kalkulujący i przewidujący, który wyzwolił się z wszelkich uwikłań moralnych, obyczajowych, religijnych, jako podmiot ustanawiający prawa dla społecznego i jednostkowego życia ludzi. Ale znowu: ten Rozum najwyraźniejszy był w polityce i prawie! Te bowiem objawy świata kapitalistycznego wysuwały się wówczas filozofującemu umysłowi na plan pierwszy. Całokształt stosunków ekonomicznych, manufaktura i przemysł, nie ukazywały się bezpośrednio jako determinujące, więc tylko na tym aspekcie, jako realnym przedmiocie, skupił on swą uwagę. Od Rozumu, uobecniającego się w prawie, polityce i służących jej środków przemocy, mógł zwrócić się ku obserwacji kształtowania się rozumu w ogóle, poczynając od religii, sztuki i filozofii jako formach na drodze Ducha obiektywnego.

Analizując więc jakąś myśl filozoficzną, trzeba być z nią i równocześnie obok niej. Być z nią – to znaczy umieć rozpoznać jej treść ogólną i jej wewnętrzne odniesienia do perspektywy intelektualnej, w której się zrodziła. Być obok – to znaleźć jej przedmiot i wskazać te jego momenty, do których się ona odnosi. Przy czym, właśnie z powodu tego przedmiotu, ważne znaczenie mają nie tylko same odniesienia tej myśli w jej kształcie teoretycznym, ale zarówno jej forma, jak i mające ją unaoczniać przykłady, więc własny jej kontekst stworzony przez danego autora.

Dopiero spełniwszy te wszystkie warunki, można przystąpić do jej krytycznego rozbioru. Rozbiór ten wszakże nie oznacza szukania mankamentów i słabych stron (np. wewnętrznych sprzeczności, niekonsekwencji, nieostrości pojęć), lecz – przeciwnie – ma on być na swój sposób uwierzytelniający, tj. ukazujący realność przedmiotową. Choć to stanowi dopiero część zadania. Kolejna, kto wie czy nie trudniejsza, a przy tym donioślejsza sprawa, to pokazanie, co nowego dzięki jej perspektywie może odsłonić się dla nas.

Oczywiście sami zyskujemy coś już wtedy, gdy rekonstruowany jest punkt odniesienia danej myśli. Owa rekonstrukcja bowiem nie jest wcale zwyczajnym odtworzeniem, tyle że w innym języku teoretycznym. Wymaga przecież znalezienia lub stworzenia odpowiednich narzędzi rekonstrukcji i niekiedy żmudnych poszukiwań fragmentów i części, z których lepiona będzie domniemana całość. To szukanie, stwarzanie i zlepianie wymaga rozszerzania własnej perspektywy oglądu świata. Nigdy przy tym rezultat nie może być zadowalający, bo wymaga wiedzy i umiejętności, które przekraczają możliwości nawet niezmiernie utalentowanego i pracowitego pojedynczego człowieka.

Ale istnieje jeszcze druga strona medalu: myśl poddana krytycznemu rozbirowi niejako wykracza poza siebie samą i owocuje nowymi ideami, sądami, poglądami, których obecności nie mógł znać nawet sam twórca. Rzecz bowiem polega na tym, że ów wyłoniony w analizie przedmiot może nam ukazywać nieoczekiwane stosunki i powiązania z tymi, jakie dotychczas nie znajdowały się w polu uwagi naszych czasów. I tak właśnie jest z Heglem.

4. Idee jako operatory

Każda idea bowiem, system filozoficzny, a nawet intuicja teoretyczna dana w przenośni nie tylko odsłania jakąś właściwą sobie treść. Gdy pojawiają się one i zaczynają funkcjonować, nie są po prostu akceptowane lub odrzucane jako słuszne czy niesłuszne, prawdziwe albo fałszywe. Jednym słowem: ich życie nie odnosi się jedynie do ich bezpośredniej wartości. Wobec każdej idei, systemu czy intuicji teoretycznej staje zawsze pytanie, które zresztą nie zawsze pada bezpośrednio i padać nie musi, bo to poniekąd oczywistość kulturowa: co z nimi można zrobić? A to znaczy: co one odsłaniają prócz swych własnych treści? I im więcej daje się z nimi uczynić, tym bardziej uchodzą za doniosłe i wielkie; im mniej, tym ciszej o nich w świecie kultury. Wielkość Galileusza – dla przykładu – nie tylko polegała na tym, że posłużył się metodą idealizacji w poznaniu naukowym ani na stworzeniu mechaniki teoretycznej. Samo w sobie miało to oczywiście istotne znaczenie dla fizyki, lecz doniosłość jego idei tkwiła w tym, że jedno i drugie określiło rozwój naukowego przyrodoznawstwa i wpłynęło na różne filozoficzne sposoby pojmowania człowieka, świata i kosmosu.

Z owymi ideami, systemami i intuicjami jest poniekąd tak, jak ze stosunkiem ludzi do rzeczy. Wyobraźmy sobie na przykład ludzi, którzy u zarania kultury posłużyli się prostym kijem do strącania owoców z drzewa. Czy uznali je za narzędzie służące wyłącznie do tego celu? Nie. Zauważyli, że ten sam kij nadaje się tak do walki, jak i obrony przed zwierzętami; że może służyć jako

laska, tyczka do skakania, narzędzie rolnicze; gdy zaś wyposaży się go w ostry kamienny grot, to staje się włócznią, itd. itp.

Rzeczy więc odkryte przez ludzi nie „zlepiają się” z jednym jedynym przeznaczeniem, ze względu na które zostały wyodrębnione. Zależnie od różnorodności kontekstów stają się operatorami o bogatych funkcjach. Pierwotne przeznaczenie natomiast okazać się może czymś marginalnym albo w ogóle zaniknąć. Tak samo jest z działalnością duchową i jej środkami: gdy raz zostają odkryte, wiodą poniekąd własne życie w przeróżnych kontekstach intelektualnych. Odpowiednio do ich charakteru ulegają przeróbkom i modyfikacjom. I służą celom tak dalekim od pierwotnych intencji i przeznaczenia, że ich twórca może przewracać się w grobie albo za życia może protestować i odcinać się od zastosowań oraz interpretacji, jakim uległy.

Podobną zresztą rolę spełniają nie tylko pozytywne próby spożytkowania dokonań intelektualnych, lecz i działania intelektualne, które mają prowadzić do ich negacji. Sprzeciw teoretyczny bowiem to nie tylko werbalne ich odrzucenie, obśmianie czy obłożenie anatemą duchową. To także trud argumentowania i budowania światów intelektualnych, które mają być lepsze, pełniejsze od tych dokonań, a zarazem eliminujące konieczność ich uwzględniania. Ten trud i jego wyrazy również nie jest niczym innym niż budowaniem operatorów duchowych, ujawniających swą wielkość i znaczenie w wielości kontekstów działalności teoretycznej. Przy czym może się okazać (i często okazuje się), że cały żmudny wysiłek odrzucania, to jedynie ukazanie albo niepełności danego dokonania, albo niedostrzegania przez jego twórcę właściwego pola problemowego, które owo dokonanie wywołuje. Przykładów tego w historii filozofii znajdziemy całą mnogość.

Przykładem takim jest także Hegłowska filozofia kultury. Dlatego proponuję, by pochylić się nad nią z uwagą, choć w tym tekście nie miałem nawet zamiaru ukazać pełnych jej wymiarów. Jest on tylko początkiem. Ale i po jego przeczytaniu pozostanie niedosyt. Bo wszystko, co powiedziałem i powiem, będzie jeno jej skrótowym przybliżeniem. Pozostanie wam więc samodzielne odkrywanie jej pełni i budowanie z niej operatorów do własnych poszukiwań w tej dziedzinie.