

# **Recepcja myśli Hegla w Europie Środkowej i Wschodniej**

BIBLIOTEKA OŚRODKA BADAŃ FILOZOFICZNYCH

Komitety redakcyjne serii:

Marta Bucholc, Tadeusz Ciecierski, Paweł Grabarczyk,  
Witold M. Hensel, Sebastian Szymański

# **Recepcja myśli Hegla w Europie Środkowej i Wschodniej**

pod redakcją Moniki Woźniak i Tomasza Rafała Wiśniewskiego



OŚRODEK  
BADAŃ  
FILOZOFICZNYCH

The book is licensed under Creative Commons  
"Attribution-Non Commercial" (CC BY-NC 4.0).  
For the license agreement,  
see <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>,  
and for a summary (not a substitute),  
see <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>

Publikacja dofinansowana ze środków Prorektora UW ds. naukowych oraz  
ze środków badań statutowych Instytutu Filozofii Uniwersytetu Warszaw-  
skiego

ISBN 978-83-944622-6-0

Recenzenci:

dr hab. Dariusz Bęben  
dr Elena Borisova-Yurkovskaya  
prof. Janusz Dobieszewski  
dr hab. Jakub Kloc-Konkołowicz  
dr hab. Jerzy Kochan, prof. US  
dr Florian Nowicki  
dr hab. Stanisław Pierog, prof. UW  
dr hab. Marcin Poręba, prof. UW  
dr hab. Andrzej Wawrzynowicz, prof. UAM

Redakcja naukowa: Monika Woźniak, Tomasz Rafał Wiśniewski

Projekt strony tytułowej: Bartosz Krot

Skład komputerowy: Stanisław Żukowski

Ośrodek Badań Filozoficznych

Warszawa 2019

## Spis treści

|   |     |
|---|-----|
| Tomasz Rafał Wiśniewski, Monika Woźniak   |     |
| <i>Wstęp. Hegel a sprawa Europy Środkowej i Wschodniej</i> .....  | 7   |
| Tereza Matějčková, Jakub Marek  |     |
| <i>Postacie filozofii heglowskiej w czeskim myśleniu</i><br><i>od dziewiętnastego wieku do współczesności</i> .....   | 19  |
| Jakub Nikodem   |     |
| <i>Potęga zapośredniczenia. G.W.F. Hegel w interpretacji</i><br><i>Marka J. Siemka</i> .....  | 60  |
| Swietłana Klimowa   |     |
| <i>Studia heglowskie N.N. Strachowa i L.N. Tołstoja</i> .....   | 88  |
| Aleksander Jerygin  |     |
| <i>Spojrzenie na kulturę w kontekście „Fenomenologii ducha”</i><br><i>Hegla. Od Piotra Czaadajewa i Iwana Kiriejewskiego</i><br><i>do Władimira Sołowjowa</i> ..... | 105 |
| Siergiej Mariejew   |     |
| <i>Dialektyka Hegla i filozofia Hercena</i> .....   | 121 |
| Monika Woźniak  |     |
| <i>Heglowskie ujęcie myślenia abstrakcyjnego w interpretacji</i><br><i>Iwana Iljina i Ewalda Iljenkowa</i> .....  | 139 |
| Jelena Mariejewa  |     |
| <i>Dwie interpretacje Heglowskiej logiki w pracach</i><br><i>Włodzimierza Lenina</i> .....  | 158 |

|  |     |
|--|-----|
| Wiaczesław Korotkich   |     |
| <i>Rosyjskie przekłady „Fenomenologii ducha” i problem wyrażenia</i> |     |
| <i>Hegłowskiej myśli we współczesnym języku filozoficznym .....</i>  | 175 |
| Filip Gołaszewski  |     |
| <i>Józefa Kremiera interpretacja „Fenomenologii ducha”</i>           |     |
| <i>na przykładzie tekstu „Rys fenomenologii ducha” .....</i>         | 192 |
| Andriej Majdański  |     |
| <i>Konserwatywna rewolucja: Michaił Lifszyc w szkole Hegla ....</i>  | 209 |
| Tomasz R. Wiśniewski   |     |
| <i>Hegel Adama Schaffa .....</i>                                     | 225 |
| Noty o autorach .....  | 240 |

## Hegel a sprawa Europy Środkowej i Wschodniej

„Słowianie nie występowali dotychczas jako samodzielny czynnik w łańcuchu przekształceń rozumu w świecie. Czy nastąpi to kiedyś w przyszłości, nie wchodzi w zakres naszych rozważań, ponieważ w historii mamy do czynienia tylko z przeszłością”<sup>1</sup> – pisał Hegel w *Wykładach z filozofii dziejów*. W świetle tych słów wydawać by się mogło, że Hegel, jako przedstawiciel zachodnio-centrycznego sposobu uprawiania filozofii, nie powinien stanowić szczególnie istotnego punktu odniesienia dla myślicieli związanych intelektualnie ze środkową i wschodnią Europą. Fakty całkowicie przeczą jednak tego typu supozycjom. Reakcja myśli wschodnio- i środkowoeuropejskiej na filozofię heglowską była bowiem nie tylko bardzo silna, ale i też wręcz natychmiastowa. Już w latach czterdziestych (a nawet trzydziestych) dziewiętnastego wieku, zarówno w filozofii rosyjskiej, jak i polskiej czy też czeskiej wybitni myśliciele tych kręgów kulturowych mierzyli się z Heglowskim dziedzictwem. Recepcja ta miała przy tym charakter dość szczególny. Z jednej strony heglizm nie trafił w tym wypadku na grunt ukształtowanej już kultury filozoficznej i gotowego języka

---

<sup>1</sup> G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 2, przeł. J. Grabowski, A. Landman, PWN, Warszawa 1958, 205–206. Cytat nieznacznie zmodyfikowano.

filozoficznego, ale współtworzył je niejako u początków. Z drugiej stał się on istotną składową samoświadomości wyższych warstw społeczeństwa, potocznym sposobem filozofowania, znajdując swoich żarliwych wyznawców i równie namiętnych przeciwników. Tak dzieje się zarówno w Polsce, jak i w Rosji. Paradoksalnie wspomniana nieobecność Europy środkowej i wschodniej w dziejach powszechnych stwarzała szczególną szansę na nowe otwarcie zamkniętego systemu Hegłowskiego, na dopisanie do niego nowych kart i sięganie w przyszłość.

Recepcja Hegla w Rosji zaczęła się bardzo wcześnie, bo już w latach trzydziestych dziewiętnastego wieku. Jej początek wiąże się z tak zwanym kółkiem Stankiewicza, grupą filozoficznie zainteresowanych studentów skupionych wokół Nikołaja Stankiewicza, zawiązaną w Moskwie w latach 1833–1839. Właśnie z tego kręgu pochodzą dwaj najważniejsi autorzy we wczesnej recepcji Hegla w Rosji – Michaił Bakunin i Wissarion Bieliński. Pierwszy podkreślał Hegłowski uniwersalizm, a także wagę zasady negacji, które prowadzić miały do filozofii czynu, rozumianej rewolucyjnie. Bieliński akcent stawiał zaś na tezę o rozumności rzeczywistości, prowadzącej go do przekonania o konieczności pogodzenia się z rzeczywistością. „Berliński mędrzec” miał istotne znaczenie również dla kształtowania się słowianofilstwa, a także rozwoju intelektualnego Hercena. W latach sześćdziesiątych następuje jednak odwrót od Hegla, krytykowanego przez przedstawicieli „oświecicielstwa”, ideologii ówczesnych radykalnych demokratów, z pozycji materialistycznych. Jedynym znaczącym heglistą tego okresu (o wyraźnie prawicowej orientacji) pozostaje Nikołaj Strachow<sup>2</sup>.

Z istotnymi wątkami Hegłowskimi mamy także do czynienia u jednego z najwybitniejszych dziewiętnastowiecznych myślicieli rosyjskich, Władimira Sołowjowa. Wpływ Hegla widoczny jest

---

<sup>2</sup> J. Dobieszewski, *Hegel w Rosji*, w: A. de Lazari (red.), *Idee w Rosji. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, t. 4, Semper, Warszawa 2000. Szczegółowo na temat recepcji Hegla w Rosji lat czterdziestych dziewiętnastego wieku pisze D. Czyżewski, zob. Д. Чижевский, *Гегель в России*, Наука, Санкт-Петербург 2007, 47–278.



w jego filozofii politycznej, przede wszystkim jednak – w jego dynamicznej filozofii absolutu, pozostającej pod silnym wpływem Heglowskiej metody filozoficznej. Wpływ Hegla na Sołowjowa podlega nader odmiennym ocenom badaczy<sup>3</sup>, co częściowo tłumaczyć można faktem, że mimo istotnych strukturalnych i conceptualnych podobieństw sam Sołowjow zachowywał wobec Hegla stosunek raczej krytyczny. Wspomnieć należy także o wybitnym hegliście Borysie Cziczerinie, zajmującym się przede wszystkim rozumianą dialektycznie logiką i łączącym heglizm z inspiracją Kantem.

O ile znaczenia Hegla dla dziewiętnastowiecznej filozofii rosyjskiej nie sposób przecenić, o tyle dla rosyjskiej filozofii religijnej przełomu wieków, tak zwanego rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego, niemiecki myśliciel nie był już pierwszoplanowym punktem odniesienia, przede wszystkim ze względu na nazbyt racjonalistyczny i systemowy charakter jego dzieła<sup>4</sup>. Mimo to Hegel nie znika jednak z horyzontu reprezentantów tego nurtu zupełnie. Z wybitnym heglistą mamy do czynienia niewątpliwie w przypadku Iwana Aleksandrowicza Iljina i jego dzieła *Filozofia Hegla jako nauka o konkretności Boga i człowieka*. Istotną rolę – choć możemy tu mówić o wpływie wyłącznie negatywnym – odgrywa Hegel u Szestowa. Wiele pisze o nim również Nikołaj Bierdiajew, którego obraz heglizmu jest bardziej ambiwalentny.

---

<sup>3</sup> Do przeciwników tezy o znaczącym wpływie Hegla na Sołowjowa należał między innymi wspomniany Dmitrij Czyżewski (s. 370). Twierdzenia przeciwnego broni szereg badaczy, między innymi Piama Gajdienko (np.: П. Гайденоко, *Владимир Соловьёв и философия Серебряного века*, Прогресс-Традиция, Москва 2001, 92–118). Podobną rozbieżność stanowisk można odnaleźć także w literaturze zagranicznej, porównując chociażby prace Manon de Courten i George'a Kline'a. Zob. M. de Courten, *History, Sophia and the Russian Nation. A Reassessment of Vladimir Solov'ev's Views on History and his Social Commitment*, Bern 2004, 182; G. Kline, *Hegel and Solovoyov*, w: J. O'Malley i in. (eds.), *Hegel and the History of Philosophy*, Springer Netherlands, Dordrecht 1974, 159–170.

<sup>4</sup> Zob. J. Dobieszewski, dz. cyt.

Powyższe spostrzeżenia nie wyczerpują oczywiście obrazu recepcji Hegla w Rosji, wskazując jedynie na jej najważniejsze punkty. W Polsce heglizm nie odgrywał tak znaczącej roli, choć przez pewien czas – mówiąc konkretnie, od końca lat trzydziestych po rok 1846<sup>5</sup> – Hegel zajmował centralne miejsce na mapie polskiej filozofii, a heglizm wyznaczał przestrzeń najistotniejszych sporów ideowych. Związana z tym okrese formacja intelektualna, której obecność w prezentowanym tomie zaznaczona została jedynie przez artykuł poświęcony Józefowi Kremerowi, była zróżnicowana wewnętrznie.

Na plan pierwszy wysuwa tu się rzecz jasna osoba Augusta Cieszkowskiego, filozofa o którym Karl Löwith pisze z uznaniem, iż jest to postać „pod względem dyscypliny pojęciowej i poruszanych zagadnień prawie nie dająca się odróżnić od niemieckiego heglizmu”<sup>6</sup>. Piszący przede wszystkim po niemiecku Cieszkowski skonstruował pod wpływem Hegla swoją własną, oryginalną filozofię historii, która przewyższając filozoficzność jako taką, której spełnienie widzi on właśnie u Hegla, kulminuje w wizji realizacji dziejów w przyszłości dokonywanej mocą wolnego czynu. Innym autorem nawiązującym do Hegla (choć jako punkt wyjścia swej filozofii biorącym filozofię Kanta) był piszący głównie po francusku Józef Maria Hoene-Wroński, swoisty panracjonalista, a jednocześnie wybitny fizyk i matematyk, wyprowadzający całość bytu z abstraktu rozwijającego się poprzez dychotomiczne przeciwieństwa, które u swego kresu osiągną dziejowe zjednoczenie prawdy i dobra (co warto zaznaczyć, nie bez udziału historycznej roli Słowian). Warto również wspomnieć o Karolu Libelcie, stosującym w swej filozofii specyficzną postać dialektyki heglowskiej, której zwieńczeniem jednak nie jest pojednanie przez rozum, lecz triumf „umu”,

---

<sup>5</sup> B. Baczkowski, *Horyzonty problemowe polskiego heglizmu*, w: *Polskie spory o Hegla 1830–1860*, PWN, Warszawa 1966, 11.

<sup>6</sup> K. Löwith, *Od Hegla do Nietzschego. Rewolucyjny przełom w myśli XIX wieku*, przeł. S. Gromadzki, Wydawnictwo KR, Warszawa 2001, 178.

specyficznej formy syntezy rozumu praktycznego i czynu. Również Libelt widzi w Słowianach (a szczególnie w Polakach) historyczne narzędzie spełniającej się historii. Wszystkie trzy wymienione postaci łączy rzecz jasna coś, co określić można mianem polskiego mesjanizmu, jednak ich oryginalne i twórcze interpretacje myśli heglowskiej w żadnej mierze nie powinny być w tym kontekście zapoznane<sup>7</sup>.

\* \* \*

Nie ulega wątpliwości, że momentem szczególnie znaczącym dla dalszej obecności Hegla w kulturze Europy środkowo-wschodniej oraz konkretnych form, jakie ta obecność przybierała, jest Rewolucja Październikowa i jej historyczne następstwa, których znaczenie dla historii Europy Środkowej i Wschodniej trudno przecenić. Obecność heglizmu w tak zwanej filozofii marksistowskiej stała się bowiem czynnikiem decydującym o dwudziestowiecznych kontekstach lektury autora *Fenomenologii ducha* po wschodniej stronie żelaznej kurtyny. Te konteksty okazywały się skądinąd zupełnie niejednoznaczne i całkowicie falsyfikowały wzmianki o „heglowskim ukąszeniu” i rzekomo immunizowanej nań intelektualnej opozycji. Wynikało to choćby z faktu, że w samej literaturze inspirowanej myślą Karola Marksa obecność Hegla przedstawiała się dalece niejednoznacznie i to bardzo często w pismach tych samych autorów, które powstawały jednak w innych momentach historycznych. Nie ulega chyba wątpliwości, że przynajmniej w drugiej połowie dwudziestego wieku „sprawa Hegla” była u nas sprawą polityczną i to z całym dramatyzmem charakterystycznym dla ówczesnych form polityki. Dopiero po rozpadzie bloku radzieckiego

---

<sup>7</sup> Autorem niewątpliwie nawiązującym do tradycji heglowskiej był również niezwiązany z mesjanistami Edward Dembowski, którego *Kilka myśli o eklektyzmie* zawierają między innymi inspirowane Heglem kategorie postępu czy wsteczności, stosowane zarówno do zagadnień z porządku społeczno-politycznego, jak i estetycznego.

szczególne odium ciążyące na recepcji myśli heglowskiej zaczęło z wolna odchodzić w przeszłość, chociaż nawet dzisiaj polemiki i dyskusje wokół Hegla obfitują w historyczne reminiscencje natury pozafilozoficznej, zazwyczaj, rzecz jasna, ze szkodą dla myślowej rzetelności i głębi.

Stosunek radzieckiego marksizmu do Heglowskiego dziedzictwa miał charakter nader ambiwalentny: z jednej strony krytykowano Hegla jako idealistę i filozofa burżuazyjnego, z drugiej – opisywano heglizm jako istotne źródło marksizmu. Ta dwuznaczność (której korzenie śledzić można u samego Marksa) swój wyraz znalazła w przedrewolucyjnych pismach Lenina, co opisuje w swoim tekście Jelena Mariejewa. W okresie porewolucyjnym obie te interpretacje znalazły swoich kontynuatorów i w filozofii radzieckiej można znaleźć oba te wątki. Z jednej strony Hegel stanowi w Rosji radzieckiej obiekt nienawiści i oręż w walce z politycznymi przeciwnikami, zwłaszcza po tak zwanym sporze „mechanicystów” i „dialektyków” w latach dwudziestych. Dyskusja ta dotyczyła pierwszeństwa metody dialektycznej (dialektycy) albo metodologii nauk szczegółowych (mechanicyści), a tych pierwszych oskarżano o kontrrewolucyjność i abstrakcyjny heglizm. Oskarżenia o „idealizm” i „heglowszczyznę” stanowiły część ideologicznej walki o supremację między różnymi pokoleniami marksistów między innymi w latach trzydziestych (wspomnieć można tu choćby książkę *Heglizm w służbie niemieckiego faszyzmu* M. Arżanowa z 1933 roku), a także w latach późniejszych.

Równolegle rozwija się jednak także linia radzieckiej filozofii, znacznie Heglowi przychylniejsza. Jej pierwszy okres rozwoju związany jest z Lwem Wygockim. Wypracowując własną koncepcję rozwoju świadomości i przyswajania sobie przez jednostkę świata kultury, Wygocki korzystał obficie z Heglowskiej dialektyki i koncepcji zapośredniczenia. Wybitnym znawcą Hegla był inny znaczący marksista tego okresu Michaił Lifszyc, który nie tylko pisał o Heglowskiej estetyce, lecz inspirował się Heglem w swojej koncepcji historii. Interpretował on heglizm jako teoretyczną reakcję

na Rewolucję Francuską, a samego Hegla – jako „wielkiego konserwatystę ludzkości”.

Największym nieobecnym prezentowanego tomu jest jednak niewątpliwie bliski przyjaciel Lifszycy György Lukács. Ten najlepszy filozoficznie przedstawiciel nurtu potocznie określanego mianem ortodoksyjnego marksizmu był pod każdym względem postacią nietuzinkową. Jego staranne i klasyczne wykształcenie filozoficzne odróżniało go od wielu innych (nawet najbardziej błyskotliwych) filozofów, którzy swą aktywność filozoficzną łączyli z działalnością polityczną. W kontekście heglowskim na szczególne wyróżnienie zasługują rzecz jasna dwie prace, dziś uważane już za klasyczne: *Historia i świadomość klasowa* oraz *Młody Hegel*<sup>8</sup>. Obie te książki nie tylko wstrząsnęły ówczesną samowiedzą marksizmu, uświadamiając jego przedstawicielom skalę zadłużenia całej tej formacji w dziele Hegla, ale przede wszystkim ukazały potencjał emancypacyjny tkwiący w samej jego myśli, wręcz „nieświadomie” zaimplementowany do filozofii Karola Marksa i jego następców. Zarówno analizy urzeczowienia i jego potencjalnego znoszenia przez ruch rewolucyjny, jak i podanie w wątpliwość tezy o „teologicznym charakterze” myśli młodego Hegla stanowią do dziś elementarne wyposażenie teoretyczne każdego filozofa mierzącego się ze spuścizną heglowską. Bez wątpienia można postawić tezę, że to właśnie wystąpienie Lukácsa nadało nowy impuls filozoficzny dwudziestowiecznemu marksizmowi, bez którego prawdopodobnie znacznie gorzej radziłby sobie on we współczesnych debatach filozoficznych. Swoista „reheglizacja” marksizmu dokonana przez węgierskiego filozofa (nawet jeśli dokonywana z odrobiną odmienną intencją) doprowadziła w konsekwencji do wyraźnego otwarcia się debat marksistowskich na rozmaite nurty dwudziestowiecznej filozofii. Przede wszystkim jednak pozwoliła spojrzeć na

---

<sup>8</sup> G. Lukács, *Historia i świadomość klasowa*, przeł. M. Siemek, PWN, Warszawa 1988; tegoż, *Młody Hegel*, przeł. M. Siemek, PWN, Warszawa 1980.

twórczość Karola Marksa nie tylko z perspektywy teoretyka kapitalizmu i ruchu rewolucyjnego, ale również (a być może przede wszystkim) jako na przedstawiciela głównego nurtu dziewiętnastowiecznej filozofii europejskiej.

O ile Lukács to niewątpliwie najwybitniejszy marksista, którego można powiązać z szeroko rozumianą dwudziestowieczną praktyką „budownictwa socjalistycznego” opartego na doświadczeniu Rewolucji Październikowej, o tyle inny heglizujący filozof tego okresu, Ewald Iljenkow, jest z pewnością najciekawszym przedstawicielem marksizmu uprawianego na terenie samego ZSRR. Podobnie jak Iljin zwraca on uwagę na Hegłowskie pojęcie „konkretności”. Opisuje je jednak w zupełnie innym kontekście – Marksowskiej metody wznoszenia się od tego, co abstrakcyjne, ku temu, co konkretne, która stanowi dla niego centralne zagadnienie dialektyki. Odwołuje się on także do Hegla, podkreślając historyczny charakter ludzkiej kultury jako czynnika kształtującego ludzką podmiotowość (kontynuując tu linię Wysockiego). To Hegel, zdaniem Iljenkowa, jako pierwszy ukazuje człowieka (czy też właściwie ludzkość) jako swojego własnego twórcę.

Twórczość Iljenkowa – z jednej strony niezwykle wpływowego i cieszącego się szerokim uznaniem, z drugiej wciąż zmagającego się z cenzurą i usuniętego z partii – zazębia się czasowo z renesansem zainteresowania Heglem w latach sześćdziesiątych. Dla pokolenia „szestdziesiątników” – nazwą tą oznacza się bardzo zróżnicowaną wewnątrznie grupę autorów tworzących w latach sześćdziesiątych, obejmującą takich filozofów, jak Gieorgij Szczedrowickij, Aleksandr Zinowiew, Nelli Motrosziłowa czy Merab Mamardashwili – Hegel stanowił istotny punkt odniesienia, okazując się punktem wyjścia ku innym niż marksizm kierunkom filozoficznym w latach późniejszych. Równolegle w filozofii radzieckiej lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych na Hegla zaczyna się patrzeć z podejrzeniem, jako na myśliciela totalitarnego, co czytelnikowi polskiemu kojarzyć się może z „Hegłowskim ukąszeniem” Miłosza i polską recepcją Poppera.

Opis recepcji myśli Hegla w Europie Środkowej i Wschodniej nie powinien również pomijać jednego z najciekawszych fenomenów filozoficznych środkowoeuropejskiego życia intelektualnego XX wieku, jakim niewątpliwie była jugosłowiańska szkoła *Praxis*. Skupiona wokół pisma o tej nazwie grupa filozofów i teoretyków społecznych, wśród których należy przede wszystkim wymienić Gajo Petrovicia, Milana Kangrgę i Mihailę Markovicia, reprezentowała całkowicie oryginalną formę uprawiania marksizmu na terenie kraju oficjalnie uznającego tak zwany marksizm-leninizm za obowiązującą doktrynę państwową. Jakkolwiek pobieżne analizy mogą skłaniać do traktowania jugosłowiańskich teoretyków jako zjawisko pokrewne na przykład polskim „rewizjonistom”, znaczenie *Praxis* w filozofii dwudziestego wieku jest zdecydowanie poważniejsze. Sięgający do samych korzeni myśli marksowskiej, całkowicie oryginalny ruch filozoficzny stał się na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych dwudziestego wieku jednym z najważniejszych światowych ośrodków uprawiania żywej refleksji marksistowskiej, a do grona jego międzynarodowych współpracowników zaliczały się takie postacie, jak choćby Ernst Bloch, Herbert Marcuse, Kostas Axelos, Erich Fromm, Henri Lefebvre czy Shlomo Avineri. Jakkolwiek sama myśl Hegla nie stanowiła dla „praxisowców” podstawowego punktu odniesienia, to jednak, jak podkreśla Ewa Wróblewska-Trochimiuk<sup>9</sup>, nacisk na młodomarksowską koncepcję alienacji (*otuđenje*) prowadził wprost do inspiracji heglowskich, a ukoronowaniem tej wspólnej działalności była międzynarodowa konferencja *Hegel i współczesność*, która odbyła się w roku 1970 z okazji dwusetnych urodzin Hegla, w ramach tzw. Korczulańskiej szkoły letniej. Referaty wygłosili wówczas między innymi Ernst Bloch, Pierre Naville, Hans-Georg Gadamer, Karl

---

<sup>9</sup> E. Wróblewska-Trochimiuk, *Widmo krąży po Europie. Korczulańska Szkoła Letnia jako wyspa wolnego myślenia i przestrzeń dialogu*, „Slavia Meridionalis”, 17, <https://doi.org/10.11649/sm.1379>

Löwith i Ernest Mandel. Jakkolwiek różnie potoczyły się późniejsze losy głównych przedstawicieli grupy *Praxis*, ich wkład w recepcję myśli Hegla w przestrzeni szeroko rozumianego tak zwanego bloku socjalistycznego pozostaje do dziś niezwykle istotny.

Jakkolwiek polski marksizm powojenny (bez względu na jego kolejne mutacje wynikające z określonych uwarunkowań politycznych) nie koncentrował się nigdy zbyt mocno na problematyce jego heglowskich korzeni, to gwoździu uzupełnienia dwóch artykułów prezentowanych w niniejszej publikacji należy przede wszystkim wspomnieć o wybitnym polskim filozofie i znawcy Hegla Tadeuszu Krońskim. Jego *Rozważania wokół Hegla*<sup>10</sup> stały się na długie lata (praktycznie do czasu pojawienia się pierwszych poważnych publikacji Marka J. Siemka) podstawowym tropem interpretacyjnym dla polskich czytelników niemieckiego filozofa, podczas gdy wydana w roku 1966 w serii „Myśli i Ludzie” praca zatytułowana *Hegel*<sup>11</sup> pozostaje praktycznie po dziś dzień jedyną polską próbą popularyzacji problematyki heglowskiej. Innym polskim myślicielem, którego wkład w rozumienie na polskim gruncie zagadnień heglizmu trudny jest do przecenienia, był niewątpliwie Zbigniew Kuderowicz, który badaniu Hegla poświęcił szereg swoich najistotniejszych publikacji książkowych<sup>12</sup> i olbrzymią liczbę artykułów publikowanych zarówno w Polsce, jak i w niemieckim obszarze językowym. Nie ulega wątpliwości, że to jednak Marek J. Siemek, któremu poświęcony został artykuł Jakuba Nikodema, sprawił, że współczesna polska recepcja Hegla osiągnęła poziom światowy. Obserwując dzisiejsze polskie debaty wokół dorobku niemieckiego filozofa, nie sposób nie stwierdzić, że nawet autorzy silnie związani z dyskursem neokonserwatywnym właśnie

---

<sup>10</sup> T. Kroński, *Rozważania wokół Hegla*, PWN, Warszawa 1960.

<sup>11</sup> T. Kroński, *Hegel*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1966.

<sup>12</sup> Z. Kuderowicz, *Hegel i jego uczniowie*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1984; tegoż, *Wolność i historia: studia o filozofii Hegla i jej losach*, Książka i Wiedza, Warszawa 1981; tegoż, *Doktryna moralna młodego Hegla*, PWN, Warszawa 1962.



Siemkowi zawdzięczają swoje kompetencje filozoficzne. Jednocześnie warto podkreślić, że w ciągu ostatnich kilku lat, szczególnie wśród autorów młodszego pokolenia, renesans zainteresowania Heglem zaczyna być zauważalny, co jak należy zakładać, powinno przynieść w nadchodzących latach wiele interesujących publikacji, które miejmy nadzieję, okażą się istotnym wkładem w ogólnoswiatową debatę nad Heglem.

\* \* \*

Prezentowany tom nie wyczerpuje oczywiście problematyki recepcji Hegla w krajach Europy środkowej i wschodniej. Ideą wydania prezentowanej książki było przede wszystkim wskazanie, że autor *Encyklopedii nauk filozoficznych* miał w tej części Europy niezwykle uważnych czytelników, którzy swymi interpretacjami wzbogacali nie tylko, i być może nawet nie przede wszystkim, i tak bardzo obfitą literaturę „heglologiczną”, ale przede wszystkim – przyczynili się do podniesienia na znacznie wyższy poziom ogólnej kultury filozoficznej tego rejonu świata. Wbrew bowiem gdzieś jeszcze pokutującym opiniom Hegel nie jest (co artykuły pomieszczone w tym tomie jednoznacznie obrazują) „obcym ciałem” na gruncie kultury wschodnioeuropejskiej, a jego obecności w niej nie sposób sprowadzić do tez o „sztucznym przeszczepianiu” przy okazji instytucjonalnej implementacji myśli marksowskiej. W Europie środkowej i wschodniej był bowiem czytany i komentowany zarówno przez ateistów, jak i myślicieli głęboko religijnych, rewolucjonistów, jak i konserwatystów, zwolenników eksperymentu radzieckiego, jak i jego zdecydowanych krytyków. Dzisiaj wszystko wskazuje na to, że Hegel i jego filozofia stanowią nieodłączny element naszego kulturowego dziedzictwa.

Wbrew pewnemu uparciu powtarzanemu przesądowi w dzisiejszych czasach filozofii daleko jest do myśli o jakimkolwiek samozniesieniu, a tym bardziej „rozpłynięciu się” w bardziej rzekomo ugruntowanych „naukach szczegółowych”. Dopóty, dopóki filozofia ma jeszcze coś do powiedzenia o świecie, recepcja Hegla

ma przed sobą również otwartą perspektywę. Specyfika kulturalna środkowej i wschodniej Europy sprawiała, sprawia i nadal będzie sprawiać, że borykanie się z dziedzictwem autora *Fenomenologii ducha* stanowi być może nieodłączny element poszukiwania własnego samookreślenia. Oddając do lektury przygotowany przez nas tom, wyrażamy nadzieję, że przyczyni się on w pewnym stopniu do zrozumienia skomplikowanych kontekstów, poprzez które Hegłowska myśl wpływała i wpływać będzie na kulturową samowiedzę naszego regionu.

*Tomasz Rafał Wiśniewski*

*Monika Woźniak*

Tereza Matějčková, Jakub Marek

## Postacie filozofii heglowskiej w czeskim myśleniu od dziewiętnastego wieku do współczesności

Rozprawę tę poświęcamy recepcji i rozwojowi myśli Hegla w filozofii czeskiej od początku dziewiętnastego wieku do czasów najnowszych. Nie rościmy sobie pretensji do wyczerpania tak szerokiego tematu, staramy się jednak wyróżnić i zinterpretować najważniejsze etapy relacji zachodzącej między filozofią czeską a dziedzictwem Hegla. Wyróżniamy główne etapy historyczne, prezentujemy kluczowych autorów i tematy ich badań.

Pierwszy okres, rozpoczynający się bezpośrednio po śmierci Hegla i trwający do końca lat czterdziestych dziewiętnastego wieku, ukazujemy w pierwszej części na przykładzie wybitnych czeskich heglistów: Františka Tomáša Bratránka oraz Augustina Smetany. W latach od 1850 do 1950 roku – o czym piszemy w części drugiej – filozofia heglowska nie wykazuje dużej aktywności. W części trzeciej zwracamy uwagę na wielką ofensywę zainteresowań dziełem Hegla, spowodowaną nasileniem się kierunków rewitalizacyjnych wewnątrz marksizmu. To zainteresowanie, nazwane przez ówczesnych krytyków neoheglowskim rewizjonizmem, przybiera na sile – co ukazujemy w części czwartej – w latach sześćdziesiątych dwudziestego wieku. Wtedy to w filozofii czeskiej pojawiła się fala myślenia antropologicznego, którego najważniejszymi przedstawicielami są – omawiani przez nas w osobnych częściach –

Karel Kosík oraz Milan Sobotka. W piątej części piszemy o obecnych w filozofii czeskiej wątkach oficjalnej marksistowsko-leninowskiej interpretacji Hegla. Wreszcie w rozdziale końcowym prezentujemy czeskich autorów działających współcześnie na polu badań nad Heglem i heglizmem w ostatnim ćwierćwieczu.

Nasze opracowanie nawiązuje do wcześniejszych przeglądów recepcji filozofii heglowskiej uwzględniających kontekst czeskiej myśli filozoficznej<sup>1</sup>. Jednak badania te były ograniczone głównie do dziewiętnastego wieku, a w najlepszym razie rozciągały się także na pierwszą połowę XX wieku. Przede wszystkim chcemy wszechstronnie przeanalizować oryginalny wpływ filozofii heglowskiej na czeską myśl filozoficzną związany z dominacją filozofii marksistowskiej w okresie powojennym.

## 1. Bratránek i Smetana: obrona Hegla w okresie „antyheglizmu”

Wśród filozofów czeskich w dziewiętnastym wieku dzieło Hegla spotykało się przeważnie z krytyką, a często wręcz z odrzu-

---

<sup>1</sup> Chodzi zwłaszcza o prace: F. Fajfr, *Hegel bei den Čechen*, w: D. Číževs'kyj, *Hegel bei den Slaven*, Verlag Gebrüder Stiepel, Reichenberg 1934, 431–477; I. Dubský, *Hegel a Československo*, „Filosofický časopis” 1964, 4, 453–468; Z.V. David, *Hegelova srážka s katolickým osvícenstvem v Čechách a zrod novodobého národního uvědomění*, „Filosofický časopis” 2006, 6, 809–833; I. Šnebergová, *Ke genezi hegelianismu v Čechách*, „Filosofický časopis” 1999, 2, 809–833. Poza tymi pracami należy zwrócić uwagę na bibliografię Zárybnického (M. Zárybnický, *Bibliografie Hegel v Československu 1945–1965*, „Filosofický časopis” 1966, 4, 555–561) oraz monografię Michala Kopečki (M. Kopeček, *Hledání ztraceného smyslu revoluce. Zrod a počátky marxistického revizionismu ve střední Evropě 1953–1960*, Argo, Praha 2009), której ostatnia część jest poświęcona filozofii czechosłowackiej lat pięćdziesiątych, a zwłaszcza problematyce neoheglowskiego rewizjonizmu; także temat obszernej rozprawy Josefa Petrána pokrywa się (przede wszystkim w rozdziale *Zápolení s ideologickou doktrínou*, 168–278) z analizowanymi przez nas zagadnieniami, zob. J. Petrán, *Filozofové dělají revoluci. Filozofická fakulta Univerzity Karlovy během komunistického experimentu (1948–1968–1989)*, Karolinum, Praha 2015.

cenieniem<sup>2</sup>. Myśliciele tacy jak Josef Jungmann, Karel Havlíček, ale także urodzony w Pradze Bernard Bolzano<sup>3</sup> czy pierwszy prezydent Czechosłowacji filozof i socjolog Tomáš G. Masaryk<sup>4</sup> zgadzali się w krytyce Hegla i heglizmu: sprzeciwiali się przede wszystkim ontologii monistycznej oraz wynikającej z niej kolektywistycznej koncepcji stosunków zachodzących między człowiekiem a społeczeństwem. W przeciwieństwie do idealistycznej spekulacji postulowali realizm epistemologiczny, a wbrew heglowskiemu naciskowi na społeczne uwarunkowania jednostki głosili indywidualizm. Wielu myślicieli odrzucało jednak heglizm także z powodów innych niż filozoficzne. Filozofia Hegla i jej kolejne przejawy były bowiem wysoce podejrzane z powodu jej rewolucyjnego ducha. Dla reżimu metternichowskiego heglizm był nie do przyjęcia ze względów politycznych. Punktem spornym były głównie

---

<sup>2</sup> Z.V. David pisze o „antyheglizmie czeskich budzicieli”. Zob. *Hegelova srážka s katolickým osvícenstvom v Čechách a zrod novodobého národného uvědomění*, dz. cyt., 812. Na temat heglizmu czeskich filozofów zob. także K. Mácha, *Glaube und Vernunft: Die Böhmische Philosophie in geschichtlicher Übersicht*, Band 2, Sauer, München 1987, 75–81.

<sup>3</sup> Wymowny komentarz dotyczący filozofii czeskiej dziewiętnastego wieku w kontekście Bolzana znajdziemy u Jana Patočki: „W każdym przypadku pewna awersja do spekulacji, dystans wobec filozofii niemieckiej, trzeźwy ogłód, charakteryzujące sporą część czeskiego myślenia w dziewiętnastym wieku, zawiera w sobie oczywisty komponent bolzanowski; Bolzano osłabił u nas wpływ filozofii niemieckiej”. Zob. J. Patočka, *Česká filosofie a její soudobá fáze*, w: *Češi*, I., Oikoymenh, Praha 2006, 309. W podobnym duchu pisze Z.V. David: „Realistyczna filozofia austriacka przywiodła Masaryka do sprzeciwu wobec idealizmowi niemieckiemu. Miało to miejsce także w przypadku jego znakomitego poprzednika Karla Havlíčka. Podobnie jak Havlíček odnalazł Bolzana, tak Masaryk spotkał się z Brentanem i udopornił na pokusy światopoglądu heglowskiego”. Z.V. David, *Masaryk a rakouská filosofická tradice: Bolzano a Brentano*, „Filosofický časopis” 2008, 3, 346.

<sup>4</sup> Masaryk zarzucał Heglowi przekształcenie fundamentalizmu idealistycznego w fundamentalizm polityczny, zob. T.G. Masaryk, *Světová revoluce*, Orbis/Čin, Praha 1925, 404 [T.G. Masaryk, *Rewolucja światowa*, cz. 1, przeł. M.W. Kozłowski, Instytut Wydawniczy „Renaissance”, Warszawa 1930, 398]. Z tym poglądem polemizuje M. Sobotka, *K základům Hegelovy filozofie práva*, „Filosofický časopis” 1993, 3, 409–434.

ontologiczne założenia heglizmu: dynamiczne pojęcie rzeczywistości dopuszcza bowiem pozytywną ocenę konfliktów, ich eskalację oraz przewyciężanie za pomocą reorganizacji istniejących stosunków. Swoją drogą herbartyzm, najbardziej wpływowy wówczas kierunek filozoficzny, operujący statycznym pojęciem rzeczywistości – w politycznym sensie konserwatywnym – był objęty polityczną ochroną<sup>5</sup>.

Nie oznacza to wcale, że Hegel nie znalazł wówczas żadnych zwolenników. Zdeklarowanymi heglistami byli przede wszystkim František Tomáš Bratránek (1815–1884) oraz Augustin Smetana (1814–1851). Bratránka, który w swej epoce zasłynął jako znawca *Fausta* Goethego<sup>6</sup>, współczesny badacz i współwydawca jego książki Klaus Vieweg uważał za „najbardziej znaczącego heglistę w dziewiętnastym wieku”<sup>7</sup>. Jednak przez długi czas był on także heglistą zapomnianym: jego główne dzieło, którego już sam układ świadczy o dominującym wpływie Heglowskiej *Encyklopedii nauk filozoficznych*, nie zostało w tamtym czasie w ogóle opublikowane. Przyczyną były prawdopodobnie obawy przed konfliktem Bratránka z systemem metternichowskim. Zamiast najważniejszego dzieła ogłosił drukiem esej zatytułowany *K explikaci pojmu krásna*<sup>8</sup>. Mimo że Hegel nie jest w tej rozprawie wymieniony, to wpływ jego estetyki jest zauważalny.

---

<sup>5</sup> Zob. T. Hermann, *Proměny sporu o svobodu české filosofie*, w: E. Kohák, J. Trnka (ed.), *Hledání české filosofie*, Filosofia, Praha 2012, 52–54.

<sup>6</sup> Zob. *Erläuterungen zu Goethes Faust* (Bratránek napisał rozprawę w 1842 roku, po raz pierwszy opublikowano ją nakładem Stifterbibliothek, Salzburg–Klosterneuburg 1957, wydanie czeskie: *Výklad Goethova Fausta*, přel. J. Loužil, Odeon, Praha 1982).

<sup>7</sup> K. Vieweg, *Franz Thomas Bratranek – der bedeutendste böhmische Hegelianer des 19. Jahrhunderts*, w: F.T. Bratranek, *Neue Bestimmung des Menschen*, Peter Lang, Frankfurt am Main–Berlin–Bern 2001, 1.

<sup>8</sup> Zob. F.T. Bratránek, *K explikaci pojmu krásna*, Přel. Jaromír Loužil. Společnost pro Estetiku – AV ČR, Praha 1995.

Po raz pierwszy monografia Bratránka *Neue Bestimmung des Menschen* ukazała się w Niemczech w 2001 roku<sup>9</sup>. Punkt wyjścia jest zasadniczo Hegłowski: to mianowicie duch, który ukazuje się nie tylko jako indywidualna siła, lecz stanowi zasadę rzeczywistości w ogóle. Dlatego wszelki rozwój duchowości Bratránek wiązał z rozwojem wolności w społeczeństwie, czym już wyraźnie przyznawał się do Hegłowskiego dzieła, które czescy filozofowie uznawali za problematyczne. Trzeba podkreślić, że dominował wówczas nurt empiryczny, implikujący raczej ontologiczny pluralizm i indywidualizm. Jednak dla Bratránka duch jako zasada ponadindywidualna jest głównym poruszcycielem i wyrazicielem dziejów, w których realizuje się dynamiczne przekraczanie lub nawet negowanie interesów oraz celów jednostki. Bratránek wyraźnie akcentuje, że nie chodzi tylko o zasadę ponadindywidualną, lecz także świecką, ponieważ istotą ducha nie jest wyższość nad zmysłowością i cielesnością, lecz – wręcz przeciwnie – obecny świat to jedyne środowisko, w którym duch staje się rzeczywisty.

W związku z tym do dzieła Bratránka wkracza pewien typ świeckiej eschatologii: człowiek znajduje się w takim położeniu, by mógł realizować swe możliwości, swe powołanie w obecności *tego* świata. Współczesny świat staje się miejscem szczególnych wydarzeń, a czas historyczny jest ich rytmem. Dla Bratránka ów rytm jest zasadniczo chrześcijański. Należy jednak uściślić, że chrześcijaństwo, do którego Bratránek się przyznaje, jest oparte na wierze, której podstawę stanowi bezosobowy duch. Punktem zwrotnym dziejów jest wprowadzenie bogoc człowieka, ale cały proces osiąga kulminację dopiero dzięki Duchowi Świętemu, wlewającemu się do konkretnej świeckiej rzeczywistości, którą tym samym uduchowia.

---

<sup>9</sup> Do odkrycia rozprawy przyczynił się Jaromír Loužil, tłumacz dzieł Kanta i Hegla. Tytuł książki pochodzi od Klausa Viewega, ponieważ pracę odnaleziono bez karty tytułowej. Monografia ukazała się z przedmową Klausa Viewega oraz przypisami Loužila. Zob. F.T. Bratranek, *Neue Bestimmung des Menschen*, dz. cyt.

Historia zmierza więc do uświęconego społeczeństwa, w którym jednostka realizuje dynamikę ducha. Duchowość w najdoskonalszej i najwyższej formie ukształtował bogocześnik: z miłości do innego porzucił zmysłową rzeczywistość, poddał się śmierci, a tym samym pobudził wystąpienie Ducha Świętego. Dla człowieka jako osoby duchowej zasada duchowości polega na uwolnieniu, nie jest to jednak bierna rezygnacja, lecz raczej poszerzenie samego siebie: nie chodzi o zbliżenie się do nieświeckiej rzeczywistości, lecz przeciwnie – wkroczenie do tego świata, do wspólnoty z innym. Według Bratránka to właśnie Hegel jako pierwszy szukał „prawdy wspólnoty”<sup>10</sup>. Inny staje się pośrednikiem uświęconej rzeczywistości, jako że gdy wycofujemy się z naszej wyjątkowej pozycji, stajemy twarzą w twarz z innym i z jego prawdą: ten nasz dystans oraz wyjście ku innemu stwarza trzecie stanowisko, które w pełni nie odzwierciedla ani jednego, ani drugiego, lecz implikuje je obydwa<sup>11</sup>.

Drugim znaczącym heglistą w dziewiętnastym wieku był ksiądz Augustin Smetana, który już we wczesnych badaniach przeciwstawiał się nurtowi panującemu na Uniwersytecie Karola w Pradze. Jako asystent Franza Exnera – wówczas najbardziej znanego filozofa czeskiego<sup>12</sup> – wprowadzał „opozycyjne” zainteresowanie filozofią idealistyczną, a zwłaszcza monistyczną koncepcją rzeczywistości. Chociaż Exner był zwolennikiem J.F. Herbarta, w którego dziele dodatkowo widać odporność na heglowską spekulację, to jednak Smetanie w latach czterdziestych udało się zebrać wokół siebie krąg uczniów zainteresowanych dziełami Hegla, w tym *Fenomenologią ducha* oraz *Wykładami o estetyce*. Jak

---

<sup>10</sup> F.T. Bratránek, *Neue Bestimmung des Menschen*, dz. cyt., 322.

<sup>11</sup> Na ten temat zob. M. Sobotka, *K vydání Bratránkovy hlavního spisu*, „Filosofický časopis” 2003, 2, 344–352. Wersja artykułu w języku niemieckim: *Der böhmische Anteil am slawischen Hegelianismus*, „Jahrbuch für Hegelforschung” 2004, 8, 273–292.

<sup>12</sup> Zob. K. Mácha, *Glaube und Vernunft. Die Böhmisches Philosophie in geschichtlicher Übersicht*, dz. cyt., Band 2, 86.



wyraźnie widać na przykładzie „encyklopedii filozoficznej” Smetany *Vznik a zánik ducha*, filozofia dziejów stała się motywem przewodnim filozofii w ogóle. Smetana odrzuca jednak apoteozę teraźniejszości, którą miał głosić Hegel. Jednoznaczny Hegłowski konserwatyzm<sup>13</sup> przełamuje młodoheglowskim elementem rewolucyjnym, a także wraz z Feuerbachem, przenosi punkt ciężkości rzeczywistości do przyszłości, którą miejscami maluje w wyrażnie utopijnych barwach: teraźniejszość określa nieskończony przełom w skończonej sferze. Wprawdzie inicjatorami tego procesu są – zgodnie z duchem Herdera – Niemcy, Smetana przekonuje, że proces ten zakończą wyzwalające się wówczas i dojrzewające duchowo narody słowiańskie<sup>14</sup>.

Między innymi ze względu na deklarowany światopogląd heglowski Smetana otrzymał w 1848 roku zakaz nauczania na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Karola. W 1850 roku wystąpił z zakonu oraz z Kościoła. Po odmowie powrotu do Kościoła został publicznie ekskomunikowany. Rok później zmarł na gruźlicę. Na jego pogrzeb przybyło, według ówczesnych świadectw, około dziesięć tysięcy ludzi, głównie studentów, ale także przedstawiciele społeczności akademickiej oraz myślicieli, którzy wspierali idee wolnego samostanowienia, zarówno w wymiarze osobistym, jak i narodowym. W swej koncepcji Smetana bardziej niż Bratráněk stawiał akcent na filozofię praktyczną, co nie będzie bez znaczenia także dla późniejszej recepcji filozofii Hegla na ziemiach czeskich<sup>15</sup>.

---

<sup>13</sup> Należy wspomnieć, że czeski heglizm był dla nauczyciela Smetany F. Exnera zdecydowanie za bardzo rewolucyjny.

<sup>14</sup> Zob. rozprawę A. Smetany, *Die Bestimmung unseres Vaterlandes Böhmen*, Friedrich Ehrlich, Praha 1848.

<sup>15</sup> Czeski filozof Erazim Kohák zauważa ponadto: „Mało który czeski filozof mógł pozwolić sobie na luksus czystej spekulacji. Nowy naród u progu nowego świata potrzebował, mówiąc słowami Emanuela Rádla, filozofii jako programu reformy świata” (E. Kohák, *Domov a dálava. Kulturní totožnost a obecné lidstvo v českém myšlení*, Filosofia, Praha 2009, 135).

## 2. Sto lat milczenia (1850–1950) filozofii czeskiej na temat Hegla

František Fajfr, jeden z niewielu filozofów pozytywnie nastawionych do dziedzictwa Hegla, co więcej: jeden z pierwszych rzeczników filozofii Hegla, pesymistycznie ocenił recepcję jego myśli na ziemiach czeskich w przeciągu kolejnych niemal stu lat (1850–1940): „Hegłowski wpływ nie był zatem znaczący. W okresie pierwszej sławy heglizmu filozofia czeska nie istniała, a gdy tylko z powodzeniem się rozwinęła, przestał istnieć heglizm. Ta historia ostatnimi czasy zaczyna się powtarzać”<sup>16</sup>. Po pokoleniu filozofów, które bezpośrednio angażowało się w recepcję filozofii Hegla, przyszła nowa generacja, w oczach której – po odbudowie konstytucyjnych porządków w monarchii austriackiej w 1861 roku – przewyciężeni byli zarówno herbartyści, jak i sam Hegel. Przychodząc na praski uniwersytet z zewnątrz, nie przyznawali się do tradycji Exnera, Smetany i Hanuša<sup>17</sup>.

Aż do końca dziewiętnastego wieku czeski dyskurs filozoficzny zdominowała filozofia pozytywistyczna. Dopiero z nadejściem nowego stulecia i okresu poprzedzającego pierwszą wojnę światową załamał się zwarty dotąd front pozytywizmu, zwłaszcza w odniesieniu do koncepcji dziejów świata. Niezależnie od tego, czy ten proces określano nowym romantyzmem, idealizmem czy irracjonalizmem, to przynajmniej na początku, nie łączono go jeszcze z nazwiskiem Hegla<sup>18</sup>. Renesans neoheglizmu, jaki pojawił się w Niemczech, we Włoszech oraz w innych miejscach, nie znajduje swego odpowiednika w czeskim środowisku filozoficznym.

Dopiero na przełomie lat dwudziestych i trzydziestych Ferdinand Pelikán poświęcił Heglowi kilka napisanych w przychylonym tonie rozdziałów książki *Vláda demokracie ve filosofii*<sup>19</sup>. Jednak

---

<sup>16</sup> F. Fajfr, *Hegel bei den Čechen*, dz. cyt., 475.

<sup>17</sup> Zob. tamże, 467n.

<sup>18</sup> Tamże, 472.

Pelikán czyta Hegla dość pobieżnie, hasłowo, odnosząc się przede wszystkim do wykładu Williama Jamesa. Pozytywnie ocenia powrót sprzeczności do myślenia, ruch dialektyczny. Ale nawet i ten rozpatrywał Pelikán w sposób szkolny, jako wyraźnie zdefiniowaną triadę teza–antyteza–synteza. Heglizm w filozofii powojennej był dla Pelikána reakcją na pozytywizm, próbą przywrócenia motywów ideologicznych do interpretacji światowych dziejów. Wprawdzie jego zdaniem filozofia Hegla jest „wymuszonym żargonem”<sup>20</sup>, „logicznym impresjonizmem”<sup>21</sup>, ale może wskazywać drogę, w jakiś sposób odnowić potrzebę „rozumienia świata w horyzoncie absolutu”<sup>22</sup>.

František Krejčí był jednym z najważniejszych filozofów czeskich pierwszej połowy dwudziestego wieku. Choć nie można uważać go za zwolennika Hegla, to zasłużył się pierwszym przekładem jego tekstu na język czeski. Przełożył jednak tylko wstęp do *Wykładów z filozofii dziejów*<sup>23</sup>. W swym komentarzu pokusił się o ocenę znaczenia filozofii Hegla, ocenę zresztą bardzo surową: „Idee filozoficzne Hegla nie mają fundamentalnego znaczenia dla rozwoju myślenia filozoficznego. Jego filozofia nie wyróżnia się ani głębią, ani oryginalnością, dzięki którym można by ją było postawić na równi z koncepcjami Arystotelesa, Descartesa, Kanta, choć jest nieodścigniona jako zdolność wyrażenia naukowych aspiracji i tęsknot swych czasów oraz jako filozoficzne, że tak powiem, wezwanie do dalszego postępu”<sup>24</sup>. Doniosłość myślenia Hegla, według Krejčígo (jak również innych autorów tego okresu), zawiera się w jego

---

<sup>19</sup> Zob. F. Pelikán, *Vláda demokracie ve filosofii a jiné essaye*, Česká grafická unie, Praha 1929, 145–169.

<sup>20</sup> Tamże, 150.

<sup>21</sup> Tamże, 157.

<sup>22</sup> Tamże, 168n.

<sup>23</sup> Książka ukazała się jako F. Krejčí, *Heglova filozofie dějin*, Nakladatelství Volné myšlenky, Praha 1933.

<sup>24</sup> Tamże, 8.

filozofii dziejów. Uważa on, że właśnie filozofia dziejów była głównym, pierwszym celem przemysłu Hegla<sup>25</sup>.

Także dla Františka Fajfra – najważniejszego międzywojennego heglisty w filozofii czeskiej – filozofia dziejów okazała się warta zainteresowania. Poza tym, że napisał broszurę *Hegelova filosofie světové moudrosti*<sup>26</sup>, przetłumaczył wybór tekstów *Filosofie, umění a náboženství a jejich vztah k mravnosti a státu*<sup>27</sup>, który uzupełnił własnym posłowiem. Charakteryzuje on Hegla jako autora obcego czeskiej tradycji, czyli tradycji pozytywistycznej i empirycznej. W *Hegelově filosofii světové moudrosti*, która jest raczej podręcznikiem zwięzłe zapoznającym czytelnika z wybranymi tematami filozofii Hegla, definiuje jego filozofię jako wulgarny panteizm, utożsamiający Boga z absolutnym Istnieniem<sup>28</sup>. Na tym także opiera swą krytykę metody dialektycznej, którą uważa za zwykłą „interpretację przeszłości”<sup>29</sup>. Twierdzi, że „Metoda dialektyczna jest bezużyteczna i jedyne, na co pozwala Heglowi, to zachowanie panteistycznej idei totalnej tożsamości i przemienienie jej natychmiast w »bachiczny taniec« zdarzeń, w którym żaden »człon nie jest trzeźwy«”<sup>30</sup>. Krytyka Fajfra opiera się na stosunkowo wąskim pojęciu negacji, którą łączy jednie z motywem znoszenia, nie różnicowania, różnicy itp.

Godne uwagi są jego komentarze dotyczące Heglowskiej interpretacji wojny: w wykładni Fajfra to duch świata za pomocą konfliktów i wojen umożliwia wystąpienie określonego narodu na scenę dziejów – jako narodu panującego. „Tylko jeden naród może utworzyć epokę oraz może ją utworzyć tylko jedną. Wbrew absolut-

---

<sup>25</sup> Zob. tamże, 23.

<sup>26</sup> Zob. F. Fajfr, *Hegelova filosofie světové moudrosti*, Nakladatel Václav Petr, Praha 1940.

<sup>27</sup> Zob. G.W.F. Hegel, *Filosofie, umění a náboženství a jejich vztah k mravnosti a státu*, přel. F. Fajfr, Jan Laichter, Praha 1943.

<sup>28</sup> Zob. F. Fajfr, *Hegelova filosofie světové moudrosti*, dz. cyt., 6.

<sup>29</sup> Tamże, 26.

<sup>30</sup> Tamże, 27.

nemu prawu bycie nosicielem aktualnego rozwoju etapów ducha świata oznacza, że inne narody są bezprawne”<sup>31</sup>. Ten niezwykle dwuznaczny komentarz należy czytać jednak w kontekście roku wydania (1940): w tym samym stopniu, w jakim może się wydawać, że Fajfr jakoś po heglowsku interpretuje rolę Niemiec w dziejach świata („Ich wojna to potwierdza”), można również podkreślać to, że owo wystąpienie narodu może wydarzyć się „tylko raz”.

W okresie międzywojennym spotykamy się z zainteresowaniem filozofią Hegla wśród intelektualistów marksistowskich oraz, co dla nas już nie tak ciekawe, wśród autorów związanych z innymi nurtami<sup>32</sup>.

### 3. Neoheglowski rewizjonizm i powojenna filozofia czeska

Powojenny rozwój filozofii czeskiej został radykalnie naznaczony początkiem reżimu komunistycznego w 1948 roku. Dotychczasowy kierunek edukacji w Czechosłowacji został zmieniony, a pod rządami Partii Komunistycznej czeska filozofia stała się wasalem nowej ideologii państwowej. Paradoksalnie powstanie rządu komunistycznego nie doprowadziło do likwidacji instytucjonalnego nauczania i badań filozoficznych; wręcz przeciwnie, reżim komunistyczny wspierał powstawanie nowych ośrodków badań i kształcenia filozoficznego, ale jedynie w wersji marksistowskiej, marksistowsko-leninowskiej, *resp.* stalinowskiej<sup>33</sup>.

Obserwujemy w tym okresie rozwój czeskiej recepcji myśli heglowskiej. Z tego punktu widzenia ówczesna sytuacja polityczna jest kluczem do zrozumienia recepcji filozofii Hegla. Należał on

---

<sup>31</sup> Tamże, 22.

<sup>32</sup> Zob. I. Dubský, *Hegel a Československo*, dz. cyt.; F. Fajfr, *Hegel bei den Čechen*, dz. cyt.

<sup>33</sup> Zob. J. Zouhar, *Dějiny filosofie jako filosofie*, w: *Hledání české filosofie. Soubor studií*, dz. cyt., 187.

bowiem w czasach represji stalinowskich do niewielu myślicieli w tradycji europejskiej, którymi można było się oficjalnie zajmować<sup>34</sup>. W latach 1948–1956 nie notujemy jednak jakichś ważnych przyczynków poświęconych dziełu Hegla. Sytuacja zmieniła się dopiero w wyniku dwóch wydarzeń.

Delegaci XX Zjazdu Komunistycznej Partii Związku Radzieckiego byli świadkami tajnego referatu Chruszczowa, potępiającego tak zwany kult jednostki Józefa Stalina. W krajach bloku socjalistycznego referat ten wywołał szerokie dyskusje i zainicjował rozwój tendencji rewizjonistycznych. W Czechosłowacji nie zanotowano tak silnych przeobrażeń w 1956 roku, jak miało to miejsce na Węgrzech czy w Polsce, jednak wydarzenia XX Zjazdu doprowadziły do zmiany atmosfery intelektualnej w społeczeństwie, a zwłaszcza, co szczególnie nas interesuje, przyczyniły się do przemian w filozofii czeskiej oraz, paradoksalnie, do podjęcia na nowo poważniejszych analiz filozofii Hegla.

Drugim faktem, o którym należy tu wspomnieć, była publikacja czeskiego przekładu *Zeszytów filozoficznych* Lenina w 1953 roku<sup>35</sup>. Fragmenty filozoficzne Lenina dostały się po raz pierwszy w ręce „mas”, a zwłaszcza filozofów<sup>36</sup>. W *Zeszytach filozoficznych* Lenin omawiał między innymi Hegłowską *Naukę logiki*, czyniąc z Hegla ważnego autora dla zrozumienia tradycji filozofii marksistowsko-leninowskiej.

Po 1956 roku obserwujemy nagły wzrost zainteresowania filozofią Hegla, a w latach 1964–1966, pojawienie się różnych stanowisk w ramach recepcji filozofii heglowskiej, które znajdą się w centrum naszych zainteresowań.

---

<sup>34</sup> Zob. M. Kopeček, *Hledání ztraceného smyslu revoluce*, dz. cyt., 298.

<sup>35</sup> Zob. V.I. Lenin, *Filosofické sešity*, SPNL, Praha 1953 [Zob. W.I. Lenin, *Zeszyty filozoficzne*, przeł. K. Błeszyński, Książka i Wiedza, Warszawa 1956].

<sup>36</sup> Zob. L. Tondl, *Leninovy „Filosofické sešity” (Problémy theorie poznání ve „Filosofických sešitech”)*, „Filosofický časopis” 1954, 1, 13–39.

Pisaliśmy już, że potępienie kultu jednostki oznaczało zmianę atmosfery w filozofii czeskiej. Bezpośrednim odzwierciedleniem tej transformacji były artykuły Karla Kosíka, Ivana Svitáka i innych filozofów publikowane w „Literárních novinách”<sup>37</sup>. Już pierwszy artykuł Karla Kosíka *Hegel a naše doba*<sup>38</sup> proponuje wykorzystanie Hegla w celu lepszego zrozumienia Marksa i wzywa do usunięcia błędów stalinizmu na rzecz powrotu do ideału leninizmu<sup>39</sup>. Wystąpienia Kosíka<sup>40</sup> doprowadziły do gwałtownej reakcji centralnych organów partii komunistycznej, które w uchwale Komitetu Centralnego Komunistycznej Partii Czechosłowacji z 24 marca 1959 roku pod tytułem *Raport o aktualnej sytuacji w filozofii*<sup>41</sup> potępiły odmienną ocenę konsekwencji kultu jednostki „na odcinku filozofii”<sup>42</sup>. W raporcie mowa jest o rosnącym wpływie „burżuazyjnego neoheglizmu”<sup>43</sup> oraz wzroście rewizjonizmu. Neoheglowski rewizjonizm przecenia, według opinii Komitetu Centralnego KPCz, „wpływ heglistów na powstanie marksizmu i marksistowskiej dialektyki materialistycznej”<sup>44</sup>. Krytykę rewizjonistycznego podejścia do Hegla przeprowadzono również na łamach czasopism naukowych<sup>45</sup>.

<sup>37</sup> Poza wspomnianymi pracami Kosíka chodziło zwłaszcza o przyczynek Ivana Svitáka (*Některé příčiny zaostávání teorie*, „Literární noviny” 1956, 16, 5), kolejnymi oponentami byli Vladimír Ruml (*Věda a ideologie v marxistické filozofii*, „Tvorba” 1958, 28–29, 5–9) oraz Jaromír Sedlák (*Filozofie a dnešek*, „Literární noviny” 1956, 50, 3). W sprawie genezy tego wątku zob. L. Hrzal, J. Netopilík, *Ideologický boj ve vývoji české filozofie*, Svoboda, Praha 1983; M. Kopeček, *Hledání ztraceného smyslu revoluce*, dz. cyt.

<sup>38</sup> Zob. „Literární noviny” 1956, 48, 3.

<sup>39</sup> Zob. M. Kopeček, *Hledání ztraceného smyslu revoluce*, dz. cyt., 314.

<sup>40</sup> Poza artykułem *Hegel a naše doba* chodziło o artykuł *Třídy a reálná struktura společnosti* („Filosofický časopis” 1958, 5, 721–733) oraz książkę *Česká radikální demokracie* (SNPL, Praha 1958).

<sup>41</sup> W: *Usnesení a dokumenty ÚV KSČ. Od XI. Sjezdu do celostátní konference 1960*, SNPL, Praha 1960.

<sup>42</sup> Tamże, 305.

<sup>43</sup> Tamże, 307.

<sup>44</sup> Tamże, 311.

<sup>45</sup> Najbardziej znaczące było wystąpienie Zeleného (*O pseudomaterialistické tendenci v naší filozofii*, „Nová mysl” 1959, 6, 580–601).

Jaka była postać neoheglowskiego rewizjonizmu oraz jaką rolę miał odegrać tu sam Hegel? Krytyka ideologów skupiła się na wpływie egzystencjalnie nastawionych heglistów (Hyppolite, Kojève), inspiracji rewizjonistów (Lukács, Lefebvre), akcentowaniu roli alienacji<sup>46</sup>, redukcji dialektyki do dialektyki podmiotu i przedmiotu<sup>47</sup>, rozdziału nauki od ideologii, filozofii od ruchu robotniczego i Partii Komunistycznej<sup>48</sup>. Główny problem radykalnych krytyków polegał na tym, że hegliści interpretują sprzeczności jako nieprzewidywane, a zatem uzasadniają konieczność wojen, konieczność przeciwieństw klasowych itp.<sup>49</sup> W ocenie zwolenników ortodoksyjnego marksizmu wpływ Hegla wypacza wizję dziejowego rozwoju, stwarza iluzję gotowej kompozycji dialektycznych momentów dziejowych, a tym samym przedstawia tragiczną filozofię, która szerzy „nastrój rezygnacji, niewiary w możliwość rzeczywistego postępu w dziejach”<sup>50</sup>.

Z naszego zarysu widać, że neoheglowski rewizjonizm, *resp.* fala odnowionego zainteresowania Heglem, to nade wszystko dążenie nowego pokolenia czeskich filozofów do wznowienia filozoficznego dialogu na temat fundamentalnych kwestii filozofii marksistowskiej. Do tego samego kroku wzywał zresztą XX Zjazd KPZR: do walki z dogmatyzmem, przeciw skostniałej oraz sformalizowanej wersji marksizmu<sup>51</sup>. Hegel wydaje się katalizatorem tego

---

<sup>46</sup> Heglowskie odczytanie pojęcia alienacji rozumie je jako konieczny warunek i określenie ludzkiej natury wynikające z praktycznej relacji do przedmiotowości. Ideologia marksistowska, przeciwnie, podkreśla klasowe warunki alienacji, które znikną wraz ze zwycięstwem komunizmu.

<sup>47</sup> Czyli usunięciu klas jako, zgodnie ze stanowiskiem marksizmu, realnych podmiotów rozwoju dialektycznego. Zob. J. Netopilík, *G.W.F. Hegel*, Horizont, Praha 1975, 145.

<sup>48</sup> Zob. tamże.

<sup>49</sup> Zob. J. Netopilík, M. Kubeš, *Kritika současné buržoazní filosofie*, Nakladatelství politické literatury, Praha 1965, 135.

<sup>50</sup> L. Major, *Od úpadku hegelovství k novohegelovství. Ke kritice poklasické a soudobé německé buržoazní filosofie*, Univerzita Karlova, Praha 1987, 89.

<sup>51</sup> Zob. *Usnesení a dokumenty ÚV KSČ*, dz. cyt., 307n., zob. także J. Zouhar, *Dějiny filosofie jako filosofie*, dz. cyt., 189.



nowego filozoficznego etosu. Jednocześnie musimy zwrócić uwagę, że w tej fazie walki o prawowierny marksizm Hegel interesował czeskich filozofów jedynie w odniesieniu do marksizmu, a jego filozofia nie stanowiła samodzielnego naukowego czy ideowego źródła.

Pozycja, jaką zdobył sobie Hegel w filozofii czeskiej pod koniec lat pięćdziesiątych XX wieku, pomimo opisanej wcześniej sytuacji, wydaje się jednak mocna. Wraz ze wznowionymi badaniami nad filozofią Hegla podejmuje się również próby dialogu z aktualnymi kierunkami filozoficznymi, zwłaszcza z egzystencjalizmem czy z fenomenologią<sup>52</sup>. Można stwierdzić, że nazwisko Hegla w filozofii czeskiej łączy się z pierwszą próbą rehabilitacji filozofii w ogóle, oraz że, co wydaje się oczywiste, sami komuniści twardej partyjnej linii postrzegali neoheglowski rewizjonizm jako pierwszą falę rewizjonizmu w powojennej Czechosłowacji<sup>53</sup>.

#### 4. Lata sześćdziesiąte: Hegel a antropologia filozoficzna

W latach sześćdziesiątych obserwujemy w Czechosłowacji nadzwyczajny rozkwit filozofii. Próbowaliśmy nakreślić, w jaki sposób instrumentalizowano badania nad filozofią Hegla. Teraz naszym celem jest przyjrzenie się bliżej heglowskim wątkom i interpretacjom w latach 1960–1968. Lata sześćdziesiąte to także czasy związane z dwiema niezwykle osobowościami czeskiej filozofii, którym poświęcamy osobne części rozdziału. Mowa o Karelu

---

<sup>52</sup> Zob. J. Mervart, *Filosofický časopis mezi stalinismem a normalizací*, w: *60 let Filosofického časopisu*, Filosofia, Praha 2013, 16.

<sup>53</sup> Zob. L. Hrzal, J. Netopilík, *Ideologický boj ve vývoji české filozofie*, dz. cyt., 77. Chodziło o jeden z dwóch kierunków rewizjonistycznych. Tym drugim był pozytywizm, który jednak według reżimowych filozofów nie był tak ważny, gdyż to przede wszystkim neoheglowski rewizjonizm „sięgał do samych źródeł marksizmu”, zob. J. Zúmr, *Zápas o svobodné bádání*, w: *60 let Filosofického časopisu*, Filosofia, Praha 2013, 39.

Kosíku, zdeklarowanym zwolenniku oraz głównym szermierzu neoheglowskiego rewizjonizmu, autorze *Dialektiky konkrétního*, najczęściej przekładanego czeskiego dzieła filozoficznego za granicą, i Milanie Sobotce, nestorze czeskich badań heglowskich.

W tej części – oprócz wspomnianych filozofów – przyjrzymy się bliżej badaniom nad Heglem, które prowadzili Ivan Dubský oraz Jan Patočka. Naszym zamiarem jest rekonstrukcja tych tendencji w filozofii czeskiej, które wiążą się z recepcją Hegla. Dopiero w następnym rozdziale ocenimy „oficjalne” badania heglowskie zarówno w latach sześćdziesiątych, jak również w okresie normalizacji w latach 1969–1989.

Nowa atmosfera, przywracająca w pewnym sensie większą swobodę polityczną, przejawiała się w przewartościowaniu ostro potępianych dotąd postaw. Stawiane wcześniej pod pręgierzem stanowiska rewizjonistyczne zyskiwały swe ważne miejsce w myśli filozoficznej. Dotyczyło to także rewizjonistycznych badań dotyczących wpływu filozofii Hegla na wczesnego Marksa, zwłaszcza na jego *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne*, a także interpretacji metody dialektycznej. Innymi tematami, które wysuwają się wówczas na pierwszy plan zainteresowań czeskich autorów i które są ściśle związane z filozofią Hegla, były praca, alienacja, czasowość oraz dziejowość.

Ivan Dubský opisał nową sytuację w filozofii jako „falę antropologiczną”, którą wywołał wstrząs po XX Zjeździe KPZR. Był to ruch filozofów, którzy na nowo próbowali przemyśleć relację między jednostką a państwem, kwestię społecznej i historycznej egzystencji czy problem „człowieka w ogóle”. „Chociaż [te nowe koncepcje] nie były początkowo przyjmowane z otwartymi ramionami, to stopniowo stawały się coraz popularniejsze, do tego stopnia, że wątki tak zasadniczo antropologiczne, jak »alienacja człowieka«, stawały się obiektami żartów w kabaretach”<sup>54</sup>.

---

<sup>54</sup> I. Dubský, *Marx a otázka „podstaty člověka”*, w: E. Urbánek (ed.), *Marx a dnešek*, Svoboda, Praha 1968, 178n.

Dubský zajmował się filozofią Hegla jeszcze w okresie „rewizjonistycznym”, zastanawiając się nad oceną jej wpływu na ukształtowanie się marksistowskiej dialektyki materialistycznej<sup>55</sup>. Podobnie jak inni antropologicznie nastawieni autorzy, stopniowo zwracał się ku „wczesnemu Marksowi” i podążał za kluczowymi tematami jego *Rękopisów*. Najważniejsza jego publikacja *Hegels Arbeitsbegriff und die idealistische Dialektik* z 1961 roku interpretuje Hegłowski system idealistyczny przez pryzmat ludzkiej pracy, przypisując jej centralną pozycję w koncepcji niemieckiego filozofa. Właśnie w tym tekście bliżej charakteryzuje pojęcie alienacji. Praca stanowi najistotniejszy wyraz relacji człowieka ze światem, relacji podmiotowo-przedmiotowej, alienacja zaś wynika z podmiotu, który się uprzedmiotawia. Taką interpretację przypisywał Dubský dwóm Hegłowskim dziełom: *System der Sittlichkeit* oraz *Fenomenologii ducha*<sup>56</sup>. Według czeskiego historyka filozofii antropologia filozoficzna, jako podstawowa tendencja współczesnego człowieka, stanowi produkt zbudowany na „ruinach myślowego kolosa systemu Hegla i od tego czasu nie rozrasta się w głąb, ale raczej umacnia się w swej różnorodności”<sup>57</sup>.

Odrodzenie życia filozoficznego przejawiało się na wielu płaszczyznach. Jedną z nich była rehabilitacja Jana Patočki, który od 1964 roku pracował jako redaktor w „Filosofickém časopise”<sup>58</sup>, a w 1968 roku (choć w wyniku wydarzeń tego roku na krótko) powrócił na Uniwersytet Karola w Pradze. Patočka zajmował się filozofią Hegla jeszcze przed wojną oraz podczas niej<sup>59</sup>. W semestrze zimowym 1949 roku, a zatem tuż przed wymuszonym

---

<sup>55</sup> Zob. I. Dubský, *Raná tvorba K. Marxe a B. Engelse*, SNPL, Praha 1958.

<sup>56</sup> Zob. I. Dubský, *Hegels Arbeitsbegriff und die idealistische Dialektik*, Nakladatelství ČSAV, Praha 1961.

<sup>57</sup> I. Dubský, *Marx a otázka „podstaty člověka”*, dz. cyt., 204.

<sup>58</sup> Patočka od 1957 roku pracował także w Instytucie Filozofii Czechosłowackiej Akademii Nauk.

<sup>59</sup> Był także autorem heglowskich haseł w suplementach do *Ottova slovníku naučného* oraz licznych recenzji.

odejściem z Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Karola w Praze, prowadził wykłady na temat *Fenomenologii ducha*. Ten cykl wykładów, pozostający wciąż w rękopisie<sup>60</sup>, był niewątpliwie jedną z ważniejszych inspiracji dla nowego pokolenia powojennych filozofów czeskich.

Patočka opublikował także kilka artykułów na temat filozofii Hegla<sup>61</sup>, choć najważniejsze dla badań nad myślą Hegla były niewątpliwie jego przekłady *Fenomenologii ducha* z 1960 roku oraz *Wykładów o estetyce* z 1966 roku<sup>62</sup>. W tym drugim przypadku uzupełnił przekład obszernym wprowadzaniem.

Opracowanie motywu pracy, który stał się suwerennym tematem czeskiej interpretacji Hegla, zmierza także do określonych interpretacji temporalnych, które kładą akcent na charakterze odwlekania i hamowania pożądania w pracy, czasowości ludzkiej egzystencji w działalności praktycznej oraz odkrywaniu temporalności ludzkiej egzystencji jako takiej. W podobnym duchu jak Karel Kosík<sup>63</sup> (którego omówimy poniżej) przedstawione w *Fenomenologii ducha* zagadnienie pracy interpretuje Jiří Pešek<sup>64</sup>.

---

<sup>60</sup> J. Patočka, *Hegelova „Fenomenologie ducha”* [rękopis, archiwum Jana Patočky].

<sup>61</sup> J. Patočka, G.W.F. Hegel, *Dramatická poesie*, „Divadlo” 1959, 10, 180; tegoż, *Zur Entwicklung der ästhetischen Auffassung Hegels*, „Hegel-Jahrbuch” 1964, 49–59; tegoż, *Německá duchovnost Beethovenovy doby*, „Hudební rozhledy” 1971, 24, 30–38. Patočka poświęcił Heglowi rozdział książki *Aristoteles, jeho předchůdci a dědicové* (ČSAV, Praha 1964).

<sup>62</sup> Zob. G.W.F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, přel. J. Patočka, ČSAV, Praha 1960; tegoż, *Estetika*, sv. 1–2, přel. J. Patočka, Odeon, Praha 1966 [G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. 1–2, přel. A. Landman, PWN Warszawa 1963–1965; tegoż, *Wykłady o estetyce*, přel. J. Grabowski, A. Landman, t. 1–3, PWN, Warszawa 1964–1967].

<sup>63</sup> Zob. I. Landa, *Kosíkova dialektika konkrétního*, w: E. Kohák, J. Trnka (ed.), *Hledání české filosofie. Soubor studií*, dz. cyt., 236.

<sup>64</sup> Zob. J. Pešek, *Dialektika dělby práce a sebestrukturace a perspektivnost člověka*, Univerzita Karlova, Praha 1966; tegoż, *K filozofickým východiskům vztahu času a lidské činnosti u Marxe a v Hegelově Fenomenologii ducha*, „Filosofický časopis” 1982, 1, 88–101.

Zainteresowanie filozofią heglowską przybrało najbardziej na sile w latach 1964–1966, czego potwierdzeniem były między innymi: odbywający się w dniach 4–11 września 1966 roku w Pradze VI Międzynarodowy Kongres Towarzystwa Heglowskiego oraz dwa numery tematyczne czasopisma „Filosofický časopis” (1964, 1966).

Dygresja 1: Sobotka a Heglowski wysiłek, jakiego dokonuje pojęcie

Jan Patočka kluczową rolę w przyswajaniu tradycji filozoficznej przypisywał Milanowi Sobotce (\*1927)<sup>65</sup>, którego Jaroslav Kohout nazwał „strażnikiem wielkich problemów filozoficznych”<sup>66</sup>. Mimo że Sobotkę jeszcze w latach pięćdziesiątych zaliczano do grona filozofów marksistowskich, szybko zaczęto go kojarzyć z tradycją myśli niemieckiej. Zaraz po przejściu z Uniwersytetu Palackiego w Ołomuńcu do Pragi przeprowadził wykłady dotyczące idealizmu niemieckiego. I właśnie jako rzecznik intelektualnej tradycji klasycznego idealizmu niemieckiego, Milan Sobotka działa od lat pięćdziesiątych ubiegłego wieku na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Karola w Pradze<sup>67</sup>.

Na jego stosunek zarówno do marksizmu, jak i do idealizmu możemy spojrzeć nie tylko przez pryzmat osobistego doświadczenia, lecz także pewnego „ducha czasu”. W dziełach Marksa Sobotkę zajmują motywy idealistyczne, dlatego skupia się on na twórczości młodego Marksa oraz na bardziej liberalnych interpretacjach marksizmu, które mogły pojawić się dopiero w latach sześćdziesiątych. Wraz z innym heglowskim badaczem Milanem Znojmem koncentro-

---

<sup>65</sup> Zob. J. Patočka, *Česká filosofie a její soudobá fáze*, dz. cyt., 125.

<sup>66</sup> J. Kohout, *Král českých filosofických kuliů*, „Literární noviny” 2002, 30, 5.

<sup>67</sup> Po tym, jak w 1949 roku zabroniono Patočce nauczania, a później także wszelkiej działalności publicznej, jego przekład wyboru z pism Schellinga opublikowano pod nazwiskiem Milana Sobotki. Czeski czytelnik po raz pierwszy mógł się wówczas zetknąć z późną filozofią Schellinga.

wali się na młodym Heglu jako inspiracji dla filozofii marksistowskiej<sup>68</sup>. Warto dostrzec pewną korelację: wzrost popularności problematyki filozofii idealistycznej w interpretacji Sobotki łączy się z „rozluźnieniem” atmosfery politycznej. Potwierdza to Milan Znoj, pisząc, że to między innymi Milan Sobotka znacząco przyczynił się do renesansu, którego doświadczyła filozofia w latach sześćdziesiątych w Czechosłowacji<sup>69</sup>.

Świadectwem tego ożywienia są nowe impulsy widoczne także w recepcji filozofii Hegla, pochodzące głównie z przekładów. Zaraz na początku burzliwego dziesięciolecia ukazała się *Fenomenologia ducha* w tłumaczeniu Patočki i z przedmową Sobotki, a następnie trzypięciotomowe *Wykłady z historii filozofii*<sup>70</sup>, ponownie opatrzone przedmową Sobotki. W 1966 roku opublikowano dwutomowe *Wykłady o estetyce*, tym razem w tłumaczeniu i z wprowadzeniem Patočki<sup>71</sup>.

---

<sup>68</sup> Milan Znoj publikuje już po rewolucji w 1990 roku zbiór artykułów pod tytułem *Mladý Hegel na prahu moderny* (Univerzita Karlova, Praha 1990). Hegel nie jest tu już rozumiany jako myśliciel nierewolucyjny, wręcz przeciwnie, jako myśliciel, który sam doświadczył rewolucji w dosłownym sensie – Rewolucji Francuskiej – i to doświadczenie wybrał za punkt wyjścia własnej filozofii. W tym sensie dostrzega Znoj w filozofii Hegla ważne wsparcie dla myślicieli w okresie porewolucyjnym, który przechodzi Czechosłowacja w latach dziewięćdziesiątych. Również M. Sobotka pisał na temat młodego Hegla, zob. rozprawę *Hegelovy mladické teologické rukopisy bernského období, Hegelovy rukopisy frankfurtského období (1797–1800) oraz Hegelův první systém*. Zbiór artykułów Sobotki, publikowanych pierwotnie w czeskich i niemieckich czasopismach w latach dziewięćdziesiątych, ukazał się pod tytułem *Studie k německé klasické filozofii*, Karolinum, Praha 2001, 83–131.

<sup>69</sup> Zob. M. Znoj, *Milan Sobotka jubileantem*, w: tegoż (ed.), *Hegelovskou stopou. K počtům Milana Sobotky*, Karolinum, Praha 2003, 8.

<sup>70</sup> Zob. G.W.F. Hegel, *Dějiny filosofie*, přel. J. Cibulka, M. Sobotka, ČSAV, Praha 1961–1974 [G.W.F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, przeł. Ś.F. Nowicki, t. 1–3, PWN, Warszawa 1994–2002].

<sup>71</sup> Ale tłumaczenia te nie tylko upowszechniły szerszej publiczności klasyczny idealizm niemiecki, lecz służyły nade wszystko jako wsparcie dla studentów na seminariach. O wydawaniu klasycznych tekstów w czasach totalitarnych zob. M. Sobotka, *Výuka dějin filosofie na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy před listopadem 89*, w: M. Bendová, J. Borovanská, D. Vejvodová (ed.), *Filosofie v podzemí, filosofie v zázemí*, Nomáda, Praha 2013, 62.

Czeską przedmowę do *Fenomenologii ducha*, która nosi jeszcze ślady filozofii marksistowskiej, można zaliczyć do pierwszych heglowskich tekstów Sobotki. Filozofię Hegla rozumie on tam jako „ideowy prolog”<sup>72</sup> marksizmu, jako punkt odniesienia, który na zasadzie kontrastu uwyraźnia specyfikę oraz konkretność filozofii marksistowskiej. W tym aspekcie krytykuje idealizm Hegla jako filozofię zasadniczo nierewolucyjną: filozofię, która przenosi rzeczywistość do pojęć, nie będącą w stanie zakwestionować ich faktycznej realności<sup>73</sup>. Sobotka – zgodnie z marksistowską krytyką – zarzuca Heglowi, że filozofia przedstawiona w *Fenomenologii* jest „biernym oglądowym nastawieniem do rzeczywistości”<sup>74</sup>. Nawet w dialektyce dostrzega niedostateczność krytyki, dlatego prowadzi ona jedynie do „restauracji metafizycznego myślenia systemowego”<sup>75</sup>.

Dialektyka kładzie nacisk na faktyczność, próbując przyglądać się rytmowi samego przedmiotu, nie biorąc pod uwagę własnej opinii o tym przedmiocie. Zresztą w tym sensie do dialektyki heglowskiej nawiązuje również Patočka, który twierdzi, że fenomenologia w dwudziestym wieku istotnie wiąże się z metodą *Fenomenologii* Hegla: świadomość porzuca rzecz, aby się samoczynnie rozwijała, nie przemawiając do jej samozjawiania się. Według Patočki Hegel mówi: „Patrz, analizuj, obserwuj struktury i ruch – ale nie wchodź w to! Usuń się, nikt nie zainteresuje się tym, co mówisz! To nie tylko moralność filozoficznej skromności; to oznacza, że filozof nie ma wyprowadzać tez z tego, co zjawia się mu przed oczami”<sup>76</sup>.

---

<sup>72</sup> M. Sobotka, *Předmluva*, w: G.W.F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, Nakladatelství Československé akademie věd, Praha 1960, 45.

<sup>73</sup> Tamże, 9.

<sup>74</sup> Tamże, 10.

<sup>75</sup> Tamże, 11.

<sup>76</sup> J. Patočka, *Úvod do fenomenologické filosofie*, Oikoymenth, Praha 2003, 51n.

Chociaż sama zasada filozofii Hegla wiąże się raczej z restauracją niż rewolucją, to Sobotka dostrzega, że idealiści ujmowali człowieka w sposób radykalny: po raz pierwszy człowiek jest uchwycony w swej spontaniczności, która rozwija się w dziejach. Człowiek nie jest pojmowany ani jako odbicie Boga, ani jako część przyrody, lecz jako istota, która realizuje się jedynie przez własne działanie.

Potwierdzeniem tego, jak ważna jest ludzka spontaniczność, jest zagadnienie pracy, które, choć obecne już w myśli Fichtego, nabiera wagi dopiero w filozofii Hegla. Właśnie ten wymiar myślenia idealistycznego podkreśla Sobotka w przedmowie do *Fenomenologii ducha*: praca jest jednocześnie głównym ogniwem dzieł Hegla i Marksa. Sobotka zauważa, że dla Hegla praca nie stanowi istoty człowieka: człowiek nie jest w pierwszym rzędzie bytem pracującym, lecz myślącym. Chociaż praca w pewnym sensie „stworzyła” człowieka, to jego zdolność wznoszenia myśli ponad pracę, a w ostateczności opanowanie świata za pomocą poznania, wyraża to, że człowiek pierwotnie nie pracował. Wspólnym mianownikiem pracy i myśli pozostaje niesłabnąca spontaniczność: dlatego w walce na śmierć i życie zwycięży nie pan, lecz niewolnik: „nie negacja, która niszczy, lecz negacja, która tworzy, stanowi istotę ludzkiej egzystencji i podstawę prawdziwej ludzkiej samoświadomości”<sup>77</sup>. Bez stałej pracy możemy być jedynie wolnymi panami, ale w tym przypadku realizujemy „wolność, która prowadzi donikąd”<sup>78</sup>, a mianowicie wolność, która nic pozytywnego nie stwarza, i jak pan oddaje się konsumpcji.

Dzięki takiemu rozumieniu pracy, wyznaczającemu relację człowieka do świata – ważną, acz nie fundamentalną – wkracza do idealizmu Hegla zainteresowanie realnymi zjawiskami, światem w ogóle. W tym sensie Sobotka dostrzega, że świecka jest także

---

<sup>77</sup> M. Sobotka, *Předmluva*, dz. cyt., 17.

<sup>78</sup> Tamże.



interpretacja teologii autora *Nauki logiki*: podkreśla fakt, że Hegłowskie pojęcie Boga jest jeszcze bardziej zredukowane do idei człowieka: „tajemnicą religii jest sam człowiek”, „człowiek jest ze swej istoty identyczny z Bogiem, z ideą”<sup>79</sup>. W następnych rozprawach ta interpretacja jednak Sobotki nie zadowala, przeciwnie, uważa, że Hegel odrzucał redukcję idei czy ducha absolutnego do działania ludzkiej spontaniczności. W jego ujęciu metafizyka pokantowska próbowała przełamać panujący w filozofii najnowszej antropocentryzm. Sobotka w tekście z lat dziewięćdziesiątych krytykuje nawet interpretację Patočki jako zbyt antropologizującą, dostrzegając w niej jednostronną redukcję: „Hegel [...] nie jest filozofem człowieka jako nosiciela sensu, który wnosi do sensownego uniwersum, przeciwnie, człowiek dzięki swej dziejowości realizuje sens kosmiczny”<sup>80</sup>.

To, że Sobotka nie traktuje marksizmu jako miary idealizmu, ukazuje jego pierwsza samodzielna monografia *Člověk a práce v německé klasické filosofii*<sup>81</sup>. Chociaż pozostaje wierny tematowi pracy, to akcent przenosi z jego marksistowskiego znaczenia na formę, którą praca przybiera w filozofii idealistycznej. Historia filozofii, według Sobotki, przeszła dotąd podwójną przemianę: od istnienia do świadomości i od świadomości do rozumu praktycznego. Ta druga zmiana wiąże się z „odkryciem” pracy w filozofii współczesnej, czemu główną zasługę należy przypisać właśnie

---

<sup>79</sup> Tamże, 40n.

<sup>80</sup> M. Sobotka, *Patočkova přednáška z r. 1949 o Heglově Fenomenologii ducha*, „Filosofický časopis” 1997, 5, 851.

<sup>81</sup> Zob. M. Sobotka, *Člověk a práce v německé klasické filosofii*, Nakladatelství politické literatury, Praha 1964. Monografia była później przeredagowana, rozszerzona oraz wydana pod tytułem *Člověk, práce a sebevědomí* (Svoboda, Praha 1969). Artykuł o Heglu, który jest częścią tej książki, rozwinął Sobotka w napisanej w języku niemieckim monografii *Die idealistische Dialektik der Praxis bei Hegel* (SPN, Praha 1965); książka wyszła z okazji kongresu heglowskiego w Pradze, odbywającego się w 1965 roku. Na rozprawę Sobotki zareagował Michael Theunissen w *Die Verwirklichung der Vernunft. Zur Theorie-Praxis-Diskussion im Anschluß an Hegel* (J.C.B. Mohr, Tübingen 1970).

Heglowi. Zauważył on, że człowiek uczy się myśleć drogą okrężną za pomocą przedmiotów, które są wytworami jego pracy<sup>82</sup>.

Kiedy porównamy przedmowę Sobotki do *Fenomenologii ducha* z artykułem *Co je fenomenologie?*<sup>83</sup>, napisanym z okazji dwustuletniej rocznicy wydania *Fenomenologii ducha* w 2007 roku, staje się jasne, jak głęboko zmieniły się akcenty. *Co je fenomenologie?* ukazuje w pozytywnym świetle krytykowaną w przedmowie do *Fenomenologii ducha* metafizyczność – co więcej, broni ją przed wszelkimi krytykami: filozofami czeskimi z dziewiętnastego wieku, marksistami z wieku dwudziestego, a także przed myślicielami głoszącymi, że żyjemy w epoce postmetafizycznej. Sobotka pisze: „Filozofia Hegla nie jest wymysłem filozofa, to rzeczywistość ducha wytworzona przez ducha, spełnienie życia ducha, które do swego urzeczywistnienia potrzebowało przyrody i historii, ale w swej realizacji, to znaczy w swym samopoznaniu, nie już jest przyrodą. To życie Boga, które zależy od myślenia myślenia [...], ale to życie Boga ma za sobą powagę, ból, cierpliwość i pracę negatywności”<sup>84</sup>. Dlatego Sobotka zarzuca młodoheglistom niezrozumienie naczelnego motywu *Fenomenologii ducha*: przedmiotem nie jest tu ludzka świadomość, a przedmiotem dziejów nie jest ludzkość, lecz duch, którego świadomość przejawia się dziejach. Choć Sobotka jest świadomy tego, że na heglowską interpretację chrześcijaństwa wpłynęło wiele panteistycznych intuicji – przede wszystkim akcentujących bezosobową naturę ośrodka rzeczywistości – podkreśla obecnie Heglowską „bliskość do chrześcijaństwa”<sup>85</sup>. Dlatego właśnie interpretuje on zakończenie *Fenomenologii ducha*, w którym jednostka stapia się z absolutem, jako chrześcijańskie, a tym samym odrzuca wcześniejszy nacisk na Hegla jako filozofa społeczeństwa oraz ludzkiej relacji do świata.

---

<sup>82</sup> Zob. M. Sobotka, *Co je Fenomenologie?*, „Filosofický časopis” 2007, 6, 828.

<sup>83</sup> Zob. tamże.

<sup>84</sup> Tamże, 809.

<sup>85</sup> Tamże, 830.

W artykułach Sobotki coraz wyraźniej doceniana jest także obiektywna miara tego, co dane. O ile jeszcze w przedmowie do *Fenomenologii ducha* z 1960 roku krytykował on Hegla za jego tendencje restauracyjne, o tyle w późniejszych tekstach zachowuje większą ostrożność w odniesieniu do działań rewolucyjnych, podkreślając, że – w odróżnieniu od młodoheglistów – „dla Hegla każdy byt miał prawo do szacunku dzięki temu, że jest uduchowioną obecnością światowego rozumu”<sup>86</sup>.

## Dygresja 2: Kosík a Hegłowski wysiłek pracy

Motyw pracy i heglowskie ujęcie historii stanowią klucz do zrozumienia dzieła marksistowsko zorientowanego myśliciela Karla Kosíka (1926–2005). Jan Patočka uważał książkę Kosíka *Dialektika konkrétního*, w której przejmuje on dialektykę heglowską, łącząc ją jednak z dziełem wczesnego Marksa<sup>87</sup>, za przełomową nie tylko w kontekście filozofii czeskiej. Według Patočki udało się Kosíkowi przyswoić znaczące kwestie heglowskiej i marksistowskiej proveniencji i przetopić je w samodzielną całość. W tym sensie Patočka nazywa filozofię Kosíka „filozofią aktualności”<sup>88</sup>. Pojęcie pracy to istotny element twórczości Hegla i Marksa i dla Kosíka odgrywa

---

<sup>86</sup> M. Sobotka, *Konec metafyziky a vznik marxismu*, w: tegoż, *Stati o Hegelově Fenomenologii ducha a Filosofii práva*, Karolinum, Praha 1993, 108.

<sup>87</sup> W tym sensie zauważa Erazim Kohák, że Kosík był wtedy krytykiem marksizmu, który uważał za skostniały dogmat, z którego uleciało przeżycie tego, co konkretne. Kohák mówi nawet o „rewizji marksizmu”. W tym kontekście Kosík akcentuje wolność, która musi stanowić oś epoki: „Dziejowym sensem socjalizmu jest wyzwolenie człowieka, ale socjalizm ma sens tylko wówczas, jeśli jest rewolucyjną i oswobodzającą alternatywą...”. K. Kosík, *Století Markéty Samsové*, Český spisovatel, Praha 1995, 48. E. Kohák, *Domov a dálava*, dz. cyt., 239n. Zob. również J. Mervart, *Kosík, Kalivoda, Sívák a Pražské jaro 1968*, w: E. Kohák, J. Trnka (ed.), *Hledání české filosofie*, dz. cyt., 195–209.

<sup>88</sup> Zob. J. Patočka, *Česká filosofie a její soudobá fáze*, dz. cyt., 327. Interpretację Hegla zaproponowaną przez Kosíka celnie przedstawił Ivan Landa w *Kosíkova dialektika konkrétního*, w: E. Kohák, J. Trnka (ed.), *Hledání české filosofie*, dz. cyt., 231–257.

fundamentalną rolę w określaniu relacji człowieka do świata. O ile bowiem Sobotka podkreśla, że człowiek nie jest istotą pracującą, lecz stworzeniem myślącym, o tyle dla Kosíka także myślenie ujmowane jest jako określony rodzaj pracy.

Ale Kosík w tej kwestii nie tylko nawiązywał do Hegla. Dzięki swej koncepcji pracy odrzuca on Heideggerowską koncepcję człowieka, akcentującą przede wszystkim troskę jako naturalną dynamikę, w której rozwija się *Dasein*. Dla Kosíka człowiek nie jest pierwotnym *Dasein*, egzystującym w napięciu troski i rzucenia; pierwotnie człowiek jest istotą przekształcającą i przywłaszczającą sobie świat, który czyni swym domem. Heideggerowskiego zatroskanego człowieka uważa Kosík za więźnia fałszywego świata, który zapomniał o tym, że sam jest twórcą. Zatroskany człowiek żyje więc w błędnym przekonaniu, że znajduje się w gotowym świecie. Filozofia stawia sobie zatem za zadanie, aby człowiek mógł rozpoznać świat i samego siebie jako własny wytwór, który nie jest zamkniętą faktycznością, którą trzeba by się było zadowolić<sup>89</sup>; tym samym pierwotnie pojęciowa dialektyka Hegłowska uzyskała postać dialektyki materialistycznej<sup>90</sup>. Uwag Kosíka pod adresem Heideggera nie należy czytać wyłącznie jako krytyki konkretnego filozofa, lecz raczej jako przejaw zmiany klimatu w filozofii: o ile myśliciele dziewiętnastego wieku byli zafascynowani pracą i jej możliwościami, o tyle filozofowie dwudziestego wieku odnosili się do ludzkiej spontaniczności z większą ostrożnością i niezdecydowaniem<sup>91</sup>.

---

<sup>89</sup> Zob. J. Patočka, *Česká filosofie a její soudobá fáze*, dz. cyt., 323.

<sup>90</sup> Kosík zauważa: „Marks przejął to dialektyczne pojęcie, oczyszczając je z idealistycznych mistyfikacji oraz czyniąc z niego w tej nowej postaci jedno z centralnych pojęć *dialektyki materialistycznej*” (K. Kosík, *Dialektika konkrétního*, Nakladatelství Československé akademie věd, Praha 1965, 28).

<sup>91</sup> O Hegłowskim pojęciu pracy w kontekście dzieł Kosíka i Heideggera pisze D. Thomä, *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers. 1910–1976*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1990, 387. Ogólnie o zagadnieniach pracy i spontaniczności w XIX i w XX wieku zob. tamże, 162–240.

Dialektyka materialistyczna stanowi – według Kosíka – rewolucyjny pierwiastek filozofii, która rzuca człowiekowi wyzwanie zmierzenia się z niezupełnością świata i ludzkiej w nim egzystencji. W tym sensie filozofia jako dialektyka konkretna jest siłą „demystyfikującą”: „Moralność dialektyki jest rewolucyjną praktyką”<sup>92</sup>. Dzięki niej człowiek zdaje sobie sprawę z odpowiedzialności za siebie, za świat, ale również potwierdza, że to on stanowi zasadę historii. Dzieje zatem nie są bezosobową siłą napędzaną czy wytwarzaną przez rozum. Twórcą i podmiotem dziejów jest człowiek, nie duch, który z zewnątrz mógłby zagwarantować sukces lub nawet zbawienie<sup>93</sup>. Dlatego Kosík odrzuca wszelką eschatologię, którą wielu czeskich heglistów dostrzegało w dziele autora *Fenomenologii ducha*<sup>94</sup>. Pojednania nie postrzegał on jako pełnej ducha teraźniejszości, w której dochodziłoby do zniesienia duchowej lub ekonomicznej alienacji. Jedynym zbawieniem jest odkrycie odpowiedzialności człowieka za samego siebie, za świat oraz dzieje.

Dlatego należy zgodzić się z Janem Patočką, dla którego Kosík między innymi wykazuje, że marksizm – ale w tym znaczeniu także heglizm – należy do jednej znaczeniowej całości z egzystencjalizmem: nacisk kładzie się tu na ludzką skończoność odsłaniającą spontaniczność człowieka, który zawsze może przekroczyć swoje skończone formy.

Może się wydawać, że Kosík dąży do zupełnego uczłowieczenia świata, który chce przywrócić człowiekowi – mówiąc za Heglem – dzięki oświeceniowej krytyce skarbów wyprzedanych niebu<sup>95</sup>. Nie jest to takie jednoznaczne. *Dialektika konkrétního* kończy

---

<sup>92</sup> K. Kosík, *Dialektika konkrétního*, dz. cyt., 88. Zob. także tegoż, *Die Dialektik der Moral und die Moral der Dialektik*, w: *Moral und Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1968, 21.

<sup>93</sup> Zob. K. Kosík, *Dialektika konkrétního*, dz. cyt., 162.

<sup>94</sup> O odrzuceniu eschatologii – zarówno religijnej, jak i laickiej – pisze Kosík w *Die Dialektik der Moral und die Moral der Dialektik*, dz. cyt.

<sup>95</sup> Zob. G.W.F. Hegel, *Frühe Schriften*, w: E. Moldenhauer, K.M. Michel (Hrsg.), *Werke in zwanzig Bänden*, Band 1, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986, 209 [G.W.F. Hegel, *Pisma wczesne z filozofii religii*, przeł. G. Sowinski, Znak, Kraków 1999, 252].

się głównym heglowskim motywem: powiązaniem skończoności i nieskończoności, albo w słowniku Kosíka, przyrody i ducha, tego, co ludzkie, i tego, co nieludzkie. Ale nawet wówczas należy przyznać człowiekowi centralne miejsce: jest bowiem spoiwem między nieludzką przyrodą z jednej strony a nieludzką duchowością, z drugiej. Człowiek nie jest więc „uwięziony” w swym człowieczeństwie: fakt, że jest zdolny do odkrywania swego miejsca i kształtowania go na nowo oraz to, że może „przełamać” krystalizującą się rzeczywistość, stanowi przejaw otwarcia skończoności, sytuacyjności oraz naturalności na to, co duchowe.

## 5. „Oficjalny” Hegel w filozofii czasów normalizacji

Okres „normalizacji” w historii Czechosłowacji oznaczał powrót do porządków sprzed „reakcyjnego” 1968 roku. Normalizacja realizowała program twardej linii ideologii marksistowsko-leninowskiej zarówno na poziomie państwowym, jak również we wszelkich aspektach życia społecznego. Dlatego ówczesna ocena Hegla także odzwierciedlała powrót do wcześniejszych, dokonywanych na przełomie lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych, ewaluacji jego filozofii.

Hegel, podobnie jak w latach pięćdziesiątych, pozostaje uznanym i znaczącym autorem. Badania nad jego filozofią zalecali zarówno Marks, Engels („bez Hegla nie jest to możliwe”<sup>96</sup>), jak również Lenin<sup>97</sup>, ale także nestor czeskiej konserwatywnej filozofii marksistowskiej Zdeněk Nejedlý. Panujący oficjalny pogląd, wyrażony właśnie przez Ministra Szkolnictwa Nejedlego, potępia wcześniejszą tradycję filozoficzną na ziemiach czeskich, krytykując jej

---

<sup>96</sup> J. Zelený, *O historickém materialismu*, Státní nakladatelství politické literatury, Praha 1960, 27.

<sup>97</sup> Zob. V.I. Lenin, *Spisy*, sv. 33, SPNL, Praha 1955, 231 [W.I. Lenin, *Dzieła wszystkie*, t. 33, przekł. zbiorowy, Książka i Wiedza, Warszawa 1987, 211].

banalny utylitaryzm, sprzeciw wobec abstrakcji. Jak dodaje, brakowało jej „jednym słowem – Hegla”<sup>98</sup>.

Badania nad Heglem podporządkowano właściwej perspektywie interpretacyjnej. Oto prosta formuła, która najlepiej oddaje to nastawienie: „jedyna droga do zrozumienia filozoficznego dziedzictwa Hegla prowadzi przez klasyków marksizmu-leninizmu”<sup>99</sup>, przez „marksistowskie krytyczne studia nad Heglem”<sup>100</sup>. Doniosłość Hegla wyznacza jego stosunek do marksizmu, a niezależne badania jego filozofii nie znajdują oficjalnego wsparcia. Hegel stał się jedynie źródłem impulsów do dalszego rozwoju marksizmu-leninizmu”<sup>101</sup>.

Marksizm niejako programowo przyznawał się do filozofii heglowskiej, ale odmawiał obchodzenia się z nią – by użyć wyrażenia Marksa – jak z „martwym psem”; filozofia marksistowsko-leninowska – w odróżnieniu od zachodniej filozofii burżuazyjnej – uważa się za spadkobierczynię systemu Hegla<sup>102</sup>. Sensem tej tezy było to, że marksizm integruje stanowisko Hegla w ramach całości dziejów światowego rozwoju i rozumie sam siebie jako ich zakończenie. Marksiści uznają zatem filozofię Hegla za niższy, przewyżniony, ale genetycznie poprzedzający ich światopogląd<sup>103</sup>.

---

<sup>98</sup> I. Dubský, *Pronikání marxismu do českých zemí*, Nakladatelství politické literatury, Praha 1964, 33n.

<sup>99</sup> J. Netopilík, G.W.F. Hegel, dz. cyt., 145.

<sup>100</sup> L. Hrzal, J. Netopilík, *Ideologický boj ve vývoji české filozofie*, dz. cyt., 114.

<sup>101</sup> Tamże, 146.

<sup>102</sup> Zob. J. Netopilík, G.W.F. Hegel, dz. cyt., 5.

<sup>103</sup> „Już od Hegla, a potem od Marksa obowiązuje dla filozofii marksistowsko-leninowskiej zasada, że dzieje filozofii są nie tylko opisową »historiografią« poglądów, prądów i szkół filozoficznych, lecz że mają własną wewnętrzną filozoficzną poznawczą »zdolność« i wartość, własną logiczną strukturę, stanowiącą nieodłączną część systemu filozofii marksistowsko-leninowskiej jako całości i że są samopoznaniem rozwoju tej filozofii” (J. Černý, S. Strohs, *Metodologické studie k soudobým dějinám filozofie*, Ústav pro filosofii a sociologii ČSAV, Praha 1976, 62 i 104n.).

Zasługą Hegla było więc to, że przyczynił się do powstania światopoglądu naukowego (marksizmu-leninizmu)<sup>104</sup>. Oficjalna filozofia kładła nacisk na zadanie sformułowania i opracowania metody dialektycznej<sup>105</sup>. To jednak znów oznacza, że badania nad filozofią Hegla nie stanowiły celu samego w sobie<sup>106</sup>, filozofia heglowska nie miała żadnej autonomicznej wartości.

Marksistowska krytyka systemu heglowskiego koncentrowała się na terminie „mistyfikacja”. W przeciwieństwie do dialektyki Marksa, która jest dialektyką realną, odzwierciedlającą realne (materialne) stosunki i historyczny rozwój, dialektyka Hegla jest zwykłą mistyfikacją, ponieważ jej idealistyczny fundament, o czym wspomniał już wcześniej Feuerbach, nie manifestuje niczego więcej niż teologiczne, nienaukowe myślenie<sup>107</sup>. To nie jest rzeczywisty samorozwój, lecz jego „mistyfikacja”<sup>108</sup>. Dlatego sam Marks wzywa, w słynnym fragmencie *Kapitału*, do postawienia tej dialektyki, która w filozofii Hegla stoi na głowie, „na nogi, żeby wyłuskać racjonalne jądro z mistycznej skorupy”<sup>109</sup>. Zgodnie z tą interpretacją dialektyka Hegla stanowi w pewnym sensie teorię cyklicznej predestynacji: pojęcie jest w pewnym sensie monadą, a jego realizacja jest już uprzednio ustalona. Teoria marksistowska wszelkimi sposobami broni się przed podobnym osądem własnej metody dialektycznej. W postulatcie „postawienia dialektyki z głowy na nogi” należy dostrzec dążenie do określenia dialektyki materialistycznej jako „samorozwoju”, którego w tej nowej formie nie można zredukować

---

<sup>104</sup> Zob. I. Dubský, *Pronikání marxismu do českých zemí*, Nakladatelství politické literatury, Praha 1964.

<sup>105</sup> Zob. J. Netopilík, *G.W.F. Hegel*, dz. cyt., 5.

<sup>106</sup> Zob. tamże, 9.

<sup>107</sup> Zob. tamże, 7.

<sup>108</sup> Zob. J. Cibulka, *Dialektika a ontologie*, Vydavatelstvo Slovenskej akadémie vied, Bratislava 1968, 232n. i 251.

<sup>109</sup> K. Marx, *Kapitał*, sv. 1, SNPL, Praha 1953, 31 [K. Marks, *Kapitał. Księga pierwsza. Proces wytwarzania kapitału*, przekł. zbiorowy, Książka i Wiedza, Warszawa 1951, 15].



do kompozycji elementów poprzedzających jej etapów<sup>110</sup>. „Dlatego nie można traktować dialektyki materialistycznej jako prostego zażyczenia dialektyki Hegla, lecz jako jej zniesienie, to znaczy jako jej krytyczne przekształcenie i opracowanie na zasadach materialistycznych”<sup>111</sup>. Nie należy zatem uważać Marksa za epigona Hegla, „rewolucyjnego” znaczenia metody dialektycznej nie można utożsamiać z poddaniem się idealizmowi<sup>112</sup>.

Nie powinno nas dziwić, w świetle takiej oceny filozofii Hegla, że oficjalna interpretacja koncentrowała się przede wszystkim na zagadnieniach logicznych, protofilozoficznych oraz filozoficznych podstawach nauk.

Wreszcie, filozofia heglowska w oficjalnej interpretacji filozoficznej cierpi w powojennej Czechosłowacji na skutek politycznego założenia, że filozofia lub światopogląd marksizmu-leninizmu wyrażają, artykułują oraz realizują stanowisko klasy robotniczej. Każdy kolejny „Filosofický časopis” aż do 1989 roku był opatrzone słynną jedenastą tezą o Feuerbachu: „Filozofowie rozmawiają tylko o świecie; idzie jednak o to, aby go zmienić!”. Jak dotąd czytanie Hegla pozbawione było możliwości niezależnej oceny jego znaczenia: „przyswojenie sobie jego dziedzictwa nie jest bynajmniej sprawą akademicką, lecz elementem walki klasowej”<sup>113</sup>.

Najważniejszym przedstawicielem oficjalnego nurtu badań nad Heglem był niewątpliwie Jindřich Zelený, długoletni członek Societas Hegeliana i sekretarz Hegel-Gesellschaft, autor wielu prac bezpośrednio dotyczących filozofii heglowskiej oraz relacji Hegla do Marksa (*resp.* filozofii marksistowsko-leninowskiej). Zelený, który zyskał międzynarodową sławę, analizując logikę *Kapitału* Marksa<sup>114</sup>,

---

<sup>110</sup> Zob. J. Cibulka, *Dialektika a ontologie*, dz. cyt.

<sup>111</sup> J. Netopilík, *G.W.F. Hegel*, dz. cyt., 8.

<sup>112</sup> Zob. tamże, 7.

<sup>113</sup> Tamże, 146.

<sup>114</sup> Zob. J. Zelený, *O logické struktuře Marxova Kapitału*, ČSAV, Praha 1962. Książkę przełożono na wiele języków światowych.

poświęcił się głównie zagadnieniom protofilozoficznym oraz filozoficznemu ugruntowaniu podstaw nauk<sup>115</sup>. W książce *Praxe a rozum. Pojetí racionality a překonání tradiční ontologie v Marxově kritice Hegla*<sup>116</sup> Zelený rozumie naturę samookreślenia i samowytwarzania w filozofii Hegla jako afirmację Kantowskiego dziedzictwa prymatu samookreślenia. Filozoficzny projekt Hegla dąży do przezwyciężenia aporii Kanta, wynikających z niemożności wypełnienia relacji podmiotowo-przedmiotowej oraz ufundowania poznania jako zgodności pojęcia z przedmiotem. Heglowskim rozwiązaniem jest opracowanie praktycznego stosunku podmiotu poznającego do przedmiotu, które pozwala mu dialektycznie przezwyciężyć hia-tus między izolowanym podmiotem a niepoznawalnym przedmiotem samym w sobie. Zelený analizował również różne fazy stosunku Marksa do spuścizny heglowskiej<sup>117</sup>. Choć Zelený należy do najważniejszych rzeczników systemu normalizacji, to jakość i wysoki poziom merytoryczny jego badań nie ulegają wątpliwości<sup>118</sup>.

Jakub Netopilík to kolejny autor omawianego przez nas okresu, który – o wiele skuteczniej niż Zelený – występował na polu badań heglowskich w roli oficjalnego ideologa reżimu. Jego wprowadzenie do filozofii Hegla<sup>119</sup>, z którego przejęliśmy wiele charaktery-

<sup>115</sup> Zob. np. J. Zelený, *Problém základů vědy u Hegela a Marxe*, pierwsza część ukazała się w „Filosofickém časopise” 1964, 4, 478–494, część druga w „Filosofickém časopise” 1965, 2, 204–213.

<sup>116</sup> Rozprawę opublikowano w Pradze, Academia, 1968.

<sup>117</sup> Poza cytowaną książką zob. J. Zelený, *Marxova kritika Hegla v Ekonomicko-filozofických rukopisech*, „Filosofický časopis” 1965, 6, 850–864. Zelený np. odróżnia fazę *Rękopisów*, w której Marks rozumie filozofię jako urzeczywistnienie istoty człowieka, jako samookreślenie pracy w heglowskim sensie realizacji ludzkości oraz powszechnego społecznego celu, od fazy późniejszej, wyznaczonej przez *Tezy o Feuerbachu* i *Ideologii niemieckiej*, gdy jedyny sens filozofii dostrzega on już w rewolucyjnej praktyce.

<sup>118</sup> Zob. J. Mervart, *Filosofický časopis mezi stalinismem a normalizací*, dz. cyt., 30.

<sup>119</sup> J. Netopilík, *G.W.F. Hegel*, dz. cyt. Zob. również tegoż, *Hegelovo pojetí dobra a zla*, „Filosofický časopis” 1975, 1, 79–85. Netopilík, wraz Ladislavem Hrzalem, jest również autorem filozoficznego „bestselleru” *Ideologický boj ve vývoji české filozofie*, dz. cyt., w którym rozprawiają się z niewłaściwą tradycją odczytania Hegla w rewizjonizmie końca lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych.

stycznych cech właściwego (marksistowsko-leninowskiego) podejścia do dzieła Hegla, przedstawia interpretacje, które zasadniczo korygują mgliste oraz zniekształcone poglądy Hegla.

Innymi autorami, których warto wymienić w tym rozdziale, choć raczej z względu na miejsce i czas powstawania i wydawania ich prac niż z powodu popierania oficjalnego stanowiska władzy komunistycznej, są Jaromír Loužil oraz Ladislav Major.

Loužil poświęcił się studiom nad tradycją heglizmu w dziewiętnastowiecznych Czechach, zwłaszcza Ignácemu Janu Hanušovi oraz Bratránkowi<sup>120</sup>. Jednocześnie jest on autorem czeskiego przekładu pierwszej części *Encyklopedii nauk filozoficznych*<sup>121</sup>.

Major i Sobotka wspólnie napisali klasyczny już wstęp do filozofii Hegla, *G.W.F. Hegel: Život a dílo*<sup>122</sup>. Pod koniec lat osiemdziesiątych Major opublikował monografię poświęconą rozwojowi heglizmu i neoheglizmu<sup>123</sup>. Jego książka analizuje tradycję szkół heglowskich bezpośrednio po śmierci Hegla, pokazuje ich upadek od połowy dziewiętnastego wieku i w dużej mierze stanowi studium heglowskiego renesansu. Rozprawa omawia także historię niemieckiego neoheglizmu, reprezentowanego przede wszystkim przez R. Kronera oraz H. Glocknera. Jedną z tych książki, ukazującą wpływ ówczesnej atmosfery normalizacji, głosi, że neoheglizm miał być swego rodzaju lekarstwem na kryzys współczesnej pesymistycznej filozofii burżuazyjnej, uzdrowieniem, które „można osiągnąć za pomocą odcięcia historycznego okresu od początku drugiej trzecji dziewiętnastego wieku do początku naszego stulecia

---

<sup>120</sup> Zob. J. Loužil, *Ignác Jan Hanuš*, Melantrich, Praha 1971; tegoż, *I.J. Hanuš a jeho Obrana proti nařčení z hegelianismu*, „Filosofický časopis” 1964, 4, 547–551; tegoż, *Die Problematik der Arbeit im Denken des Tschechischen Hegelianers Ignác Jan Hanuš*, „Filosofický časopis” 1966, 4, 505–525n.

<sup>121</sup> Dzieło opublikowano pod tytułem *Malá logika*, přel. J. Loužil, Svoboda, Praha 1992.

<sup>122</sup> Książka ukazała się drukiem w praskim wydawnictwie Mladá fronta w 1979 roku.

<sup>123</sup> Zob. L. Major, *Od úpadku hegelovství k novohegelovství*, dz. cyt.

i zwrócenia się z powrotem ku filozofii Hegla, ożywiając ją i wraz z nią prawdopodobnie także poprzedni lepszy status kulturowy i społeczny”<sup>124</sup>.

Filozofii Hegla poświęcono wówczas specjalny numer „Filosofického časopisu”<sup>125</sup>, choć z zupełnie innym etosem niż w latach sześćdziesiątych. Oto redakcyjny komentarz dotyczący XI Kongresu Międzynarodowego Towarzystwa Heglowskiego, podsumowujący niejako oficjalne stanowisko: „Inaczej niż to zazwyczaj bywało na kongresach Międzynarodowego Towarzystwa Heglowskiego, nie chodziło tym razem o akademickie interpretacje nauki Hegla, lecz przede wszystkim o walkę między marksistowsko-leninowskim światopoglądem naukowym a współczesnym światopoglądem burżuazyjnym”<sup>126</sup>.

Z filozofią Heglowską spotykamy się również w pracach historyka Jaroslava Kudrny<sup>127</sup> oraz pedagoga Miroslava Somra<sup>128</sup>.

## 6. Hegel a czasy najnowsze

Dzięki otwarciu się czeskich badań na zachodnie standardy Sobotka mógł kontynuować własne odczytanie filozofii Hegla, czego jednym z przykładów jest przygotowywany przez niego i Jana

---

<sup>124</sup> Tamże, 89.

<sup>125</sup> Szczególnie „Filosofický časopis” nr 1 z roku 1982, poświęcony 150. rocznicy śmierci Hegla, oraz kolejne numery: 1 z 1977 roku i 1 z 1978 roku.

<sup>126</sup> „Filosofický časopis” 1977, 1, 140.

<sup>127</sup> Zob. J. Kudrna, *Hegel a počátky buržoazního historismu*, „Filosofický časopis” 1958, 2, 175–201; tegoż, *O významu Hegelova pojetí činnosti pro základní problematiku jeho filosofie*, „Filosofický časopis” 1959, 4, 495–521; tegoż, *Kapitoly z dějin marxistické historiografie*, UJEP, Brno 1988. Na temat tego autora zob. J. Zouhar, *Hegelova „Fenomenologie ducha” ve studiích Jaroslava Kudrny*, w: V. Leško, Z. Plašienková (ed.), *Hegelova „Fenomenologie ducha” a současnost*, Acta Facultatis philosophicae Universitatis Šafarikanae, Košice 2008, 201–208.

<sup>128</sup> Zob. M. Somr, *Hegel a pedagogika*, SPN, Praha 1971; tegoż, *Hegelova edukační teorie*, Vysoká škola technická a ekonomická, České Budějovice 2011.

Kuneša nowy przekład *Fenomenologii ducha*. Obok wspomnianego Jana Kuneša do najważniejszych badaczy, którzy studiowali już po demokratycznych przemianach, należy Jindřich Karásek.

W monografii *Sprache und Anerkennung*<sup>129</sup> ukazuje on, jak pobudzające mogą być stanowiska klasycznego idealizmu niemieckiego – mając przede wszystkim na uwadze filozofię języka oraz heglowskie pojęcie uznania – dla współczesnej dyskusji filozoficznej. Już swym tytułem książka potwierdza rzeczowe nawiązanie badań czeskiego środowiska do zachodnich studiów: o ile badacze w okresie przedrewolucyjnym skupiali się raczej na heglowskim wątku pracy i związanym z nim pojęciem asymilacji, o tyle teraz zainteresowanie wzbudza kwestia uznania jako procesu uspołeczniania, którego najważniejszym wyrazem jest właśnie język rozumiany jako „wspólna praktyka”.

W książce *Problém bytí v Hegelově filozofii. Studie k dějinám bytí* na metafizycznym wymiarze Heglowskiej filozofii skoncentrował się Ladislav Benyovszki<sup>130</sup>, omawiając koncepcję istnienia w kontekście pojęcia absolutu. Relacja filozofii Hegla do absolutu stanowi przedmiot rozpraw kolejnych współczesnych badaczy: Ivana Landy (przygotowuje przekład *Wykładów z filozofii religii*<sup>131</sup>) oraz Olgi Navrátilovéj. Oboje zajmują się religijnością jako szczególnym stosunkiem do absolutu. W monografii *Stát a náboženství v Hegelově filozofii*<sup>132</sup> Navrátilová pyta o sens religii w zsekularyzowanym społeczeństwie. Religie rozumie ona jako przejaw zdolności człowieka do przekraczania swych ograniczonych interesów,

---

<sup>129</sup> Pełny tytuł brzmi: *Sprache und Anerkennung. Philosophische Untersuchungen zum Zusammenhang von Selbstbewusstsein, Intersubjektivität und Personalität*, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen 2011.

<sup>130</sup> Zob. L. Benyovszky, *Problém bytí v Hegelově filozofii. Studie k dějinám bytí*, Karolinum, Praha 1999.

<sup>131</sup> Zob. G.W.F Hegel, *Přednášky o filozofii náboženství. Úvod. Pojem náboženství*, přel. I. Landa, Oikoymenh, Praha 2014 – przyp. tłum.

<sup>132</sup> Zob. O. Navrátilová, *Stát a náboženství v Hegelově filozofii*, Oikoymenh, Praha 2015.

w sposób istotny związaną z moralnością, a w konsekwencji także z państwem. Religia zatem tworzy taki sposób myślenia, na którym opiera się państwo i bez którego nie mogłoby ono powstać.

Przełożył Dariusz Bęben

## Bibliografia

- Benyovszky L., *Problém bytí v Hegelově filosofii. Studie k dějinám bytí*, Karolinum, Praha 1999.
- Bratranek F.T., *Neue Bestimmung des Menschen*, Frankfurt am Main–Berlin–Bern 2001.
- Bratránek F.T., *K explikaci pojmu krásna*, Přel. J. Loužil. Společnost pro Estetiku – AV ČR, Praha 1995.
- Bratránek F.T., *Erläuterungen zu Goethes Faust*, Stifterbibliothek, Salzburg–Klosterneuburg 1957.
- Bratránek F.T., *Výklad Goethova Fausta*, přel. J. Loužil, Odeon, Praha 1982.
- Cibulka J., *Dialektika a ontologie*, Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, Bratislava 1968.
- Černý J., Strohs, S., *Metodologické studie k soudobým dějinám filosofie*, Ústav pro filosofii a sociologii ČSAV, Praha 1976.
- David Z.V., *Hegelova srážka s katolickým osvícenstvím v Čechách a zrod novodobého národního uvědomění*, „Filosofický časopis“ 2006, 6, 809–833.
- David Z.V., *Masaryk a rakouská filosofická tradice Bolzano a Brentano*, „Filosofický časopis“ 2008, 3, 345–361.
- Dubský I., *Hegel a Československo*, „Filosofický časopis“ 1964, 4, 453–468.
- Dubský I., *Hegels Arbeitsbegriff und die idealistische Dialektik*, Nakladatelství ČSAV, Praha 1961.
- Dubský I., *Marx a otázka „podstaty člověka“*, w: E. Urbánek (ed.), *Marx a dnešek*, Svoboda, Praha 1968, 177–209.
- Dubský I., *Pronikání marxismu do českých zemí*, Nakladatelství politické literatury, Praha 1964.
- Dubský I., *Raná tvorba K. Marxe a B. Engelse*, SNPL, Praha 1958.
- Fajfr F., *Hegel bei den Čechen*, w: D. Čyževs'kyj (Hrsg.), *Hegel bei den Slaven*, Verlag Gebrüder Stiepel, Reichenberg 1934, 431–477.

- Fajfr F., *Hegelova filosofie světové moudrosti*, Nakladatel Václav Petr, Praha 1940.
- Hegel G.W.F., *Dějiny filosofie*, sv. 1–3, přel. J. Cibulka a M. Sobotka, ČSAV, Praha 1961–1974 [*Wykłady z historii filozofii*, przeł. Ś.F. Nowicki, t. 1–3, PWN, Warszawa 1994–2002].
- Hegel G.W.F., *Estetika*, sv. 1–2, přel. Jan Patočka, Odeon, Praha 1966 [*Wykłady o estetyce*, przeł. J. Grabowski, A. Landman, t. 1–3, PWN, Warszawa 1964–1967].
- Hegel G.W.F., *Fenomenologie ducha*, přel. Jan Patočka, ČSAV, Praha 1960 [*Fenomenologia ducha*, t. 1–2., przeł. A. Landman, PWN, Warszawa 1963–1965].
- Hegel G.W.F., *Filosofie, umění a náboženství a jejich vztah k mravnosti a státu*, přel. František Fajfr, Jan Laichter, Praha 1943.
- Hegel G.W.F., *Frühe Schriften*, w: E. Moldenhauer, K.M. Michel (Hrsg.), *Werke in zwanzig Bänden*, Band 1, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986 [*Pisma wczesne z filozofii religii*, przeł. G. Sowinski, Znak, Kraków 1999].
- Hegel G.W.F., *Malá logika*, přel. J. Loužil, Svoboda, Praha 1992.
- Hermann T., *Proměny sporu o svobodu české filosofie*, w: E. Kohák, J. Trnka (ed.), *Hledání české filosofie*, Filosofia, Praha 2012, 49–73.
- Hrzal L., Netopilík J., *Ideologický boj ve vývoji české filosofie*, Svoboda, Praha 1983.
- Karásek J., *Sprache und Anerkennung. Philosophische Untersuchungen zum Zusammenhang von Selbstbewusstsein, Intersubjektivität und Personalität*, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen 201.
- Kohák E., *Domov a dálava. Kulturní totožnost a obecné lidství v českém myšlení*, Filosofia, Praha 2009.
- Kohout J., *Král českých filosofických kuliů*, „Literární noviny“ 2002, 30 (13), 5, 22, 7.
- Kopeček M., *Hledání ztraceného smyslu revoluce. Zrod a počátky marxistického revizionismu ve střední Evropě 1953–1960*, Argo, Praha 2009.
- Kosík K., *Česká radikální demokracie*, SNPL, Praha 1958.
- Kosík K., *Dialektika konkrétního*, Nakladatelství Československé akademie věd, Praha 1965.
- Kosík K., *Die Dialektik der Moral und die Moral der Dialektik*, w: *Moral und Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1968, 7–21.
- Kosík K., *Hegel a naše doba*, „Literární noviny“ 1956, 48, 3.

- Kosík K., *Století Markéty Samsové*, Český spisovatel, Praha 1995.
- Kosík K., *Třídy a reálná struktura společnosti*, „Filosofický časopis“ 1958, 5, 721–733.
- Krejčí F., *Heglova filozofie dějin*, Nakladatelství Volné myšlenky, Praha 1933.
- Kudrna J., *Hegel a počátky buržoazního historismu*, „Filosofický časopis“ 1958, 2, 175–201.
- Kudrna J., *Kapitoly z dějin marxistické historiografie*, UJEP, Brno 1988.
- Kudrna J., *O významu Hegelova pojetí činnosti pro základní problematiku jeho filozofie*, „Filosofický časopis“ 1959, 4, 495–521.
- Landa, I., *Kosíkova dialektika konkrétního*, w: E. Kohák, J. Trnka (ed.), *Hledání české filosofie. Soubor studií*, Filosofia, Praha 2002, 231–257.
- Lenin V.I., *Filosofické sešity*, SPNL, Praha 1953 [*Zeszyty filozoficzne*, przeł. K. Bleszyński, Książka i Wiedza, Warszawa 1956].
- Lenin V.I., *Spisy*, sv. 33, SPNL, Praha 1955 [*Dzieła wszystkie*, t. 33, przekł. zbiorowy, Książka i Wiedza, Warszawa 1987].
- Loužil J., *Die Problematik der Arbeit im Denken des Tschechischen Hegelianers Ignác Jan Hanuš*, „Filosofický časopis“ 1966, 4, 505–525.
- Loužil J., I.J. Hanuš a jeho Obrana proti nařčení z hegelianismu, „Filosofický časopis“ 1964, 4, 547–551.
- Loužil J., *Ignác Jan Hanuš*, Melantrich, Praha 1971.
- Mácha K., *Glaube und Vernunft Die Böhmische Philosophie in geschichtlicher Übersicht*, Band 1–3, Sauer, München 1987.
- Major L., *Od úpadku hegelovství k novohegelovství. Ke kritice poklasické a so-  
udobě německé buržoazní filozofie*, Univerzita Karlova, Praha 1987.
- Major L., Sobotka M., G.W.F. Hegel *Život a dílo*, Mladá fronta, Praha 1979.
- Marx K., *Kapitál*, sv. 1, SNPL, Praha 1953 [*Kapitał. Księga pierwsza. Proces  
wytwarzania kapitału*, przekł. zbiorowy, Książka i Wiedza, Warszawa 1951].
- Masaryk T.G., *Světová revoluce*, Orbis/Čin, Praha 1925 [T.G. Masaryk, *Re-  
wolucya światowa*, cz. 1, przeł. M.W. Kozłowski, Instytut Wydawniczy  
„Renaissance”, Warszawa 1930].
- Mervart J., *Filosofický časopis mezi stalinismem a normalizací*, w: *60 let Filoso-  
fického časopisu*, Filosofia, Praha 2013, 9–32.
- Mervart J., *Kosík, Kalivoda, Sivák a Pražské jaro 1968*, w: E. Kohák, J. Trnka  
(ed.), *Hledání české filosofie*, Filosofia, Praha 2012, 195–209.



- Navrátilová O., *Stát a náboženství v Hegelově filosofii*, Oikoymenh, Praha 2015.
- Netopilík J., G.W.F. Hegel, Horizont, Praha 1975.
- Netopilík J., *Hegelovo pojetí dobra a zla*, „Filosofický časopis“ 1975, 1, 79–85.
- Netopilík J., Kubeš M., *Kritika současné buržoazní filosofie*, Nakladatelství politické literatury, Praha 1965.
- Patočka J., *Aristoteles, jeho předchůdci a dědicové*, ČSAV, Praha 1964.
- Patočka J., G.W.F. Hegel, *Dramatická poezie*, „Divadlo“ 1959, 10, 180.
- Patočka J., *Česká filosofie a její soudobá fáze*, w: *O smysl dneška. Devět kapitol o problémech českých a světových*, Rozmluvy, Londýn 1987, 105–133.
- Patočka J., *Česká filosofie a její soudobá fáze*, w: *Češi, I*, Oikoymenh, Praha 2006.
- Patočka J., *Hegelova „Fenomenologie ducha“* [rękopis, archiwum Jana Patočky].
- Patočka J., *Německá duchovnost Beethovenovy doby*, „Hudební rozhledy“ 1971, 24, 30–38.
- Patočka J., *Úvod do fenomenologické filosofie*, Oikoymenh, Praha 2003.
- Patočka J., *Zur Entwicklung der ästhetischen Auffassung Hegels*, „Hegel-Jahrbuch“ 1964, 49–59.
- Pelikán F., *Vláda demokracie ve filosofii a jiné essaye*, Česká grafická unie, Praha 1929.
- Pešek J., *Dialektika dělby práce a sebestrukturace a perspektivnost člověka*, Univerzita Karlova, Praha 1966.
- Pešek J., *K filozofickým východiskům vztahu času a lidské činnosti u Marxe a v Hegelově Fenomenologii ducha*, „Filosofický časopis“ 1982, 1, 88–101.
- Petráň J., *Filozofové dělají revoluci. Filozofická fakulta Univerzity Karlovy během komunistického experimentu (1948–1968–1989)*, Karolinum, Praha 2015.
- Ruml V., *Věda a ideologie v marxistické filosofii*, „Tvorba“ 1957, 28–29, 5–9.
- Sedlák J., *Filozofie a dnešek*, „Literární nowiny“ 1956, 50, 3.
- Smetana A., *Die Bestimmung unseres Vaterlandes Böhmen*, Friedrich Ehrlich, Praha 1848.
- Sobotka M., *Co je Fenomenologie?*, „Filosofický časopis“ 2007, 6, 805–832.
- Sobotka M., *Člověk a práce v německé klasické filosofii*, Nakladatelství politické literatury, Praha 1964.
- Sobotka M., *Člověk, práce a sebevědomí*, Svoboda, Praha 1969.

- Sobotka M., *Der böhmische Anteil am slawischen Hegelianismus*, „Jahrbuch für Hegelforschung“ 2004, 8, 273–292.
- Sobotka M., *Die idealistische Dialektik der Praxis bei Hegel*, SPN, Praha 1965.
- Sobotka M., *Konec metafyziky a vznik marxismu*, w: *Stati o Hegelově Fenomenologii ducha a Filosofii práva*, Karolinum, Praha 1993, 105–112.
- Sobotka M., *K vydání Bratránkova hlavního spisu*, „Filosofický časopis“ 2003, 2, 344–352.
- Sobotka M., *K základům Hegelovy filozofie práva*, „Filosofický časopis“ 1993, 3, 409–434.
- Sobotka M., *Patočkova přednáška z r. 1949 o Hegelově Fenomenologii ducha*, „Filosofický časopis“ 1997, 5, 845–862.
- Sobotka M., *Předmluva*, w: G.W.F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, Nakladatelství Československé akademie věd, Praha 1960, 5–45.
- Sobotka M., *Studie k německé klasické filozofii*, Karolinum, Praha 2001.
- Sobotka M., *Výuka dějin filosofie na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy před listopadem 89*, w: M. Bendová, J. Borovanská, D. Vejvodová (ed.), *Filosofie v podzemí, filosofie v zázemí*, Nomáda, Praha 2013, 60–64.
- Somr M., *Hegel a pedagogika*, SPN, Praha 1971.
- Somr M., *Hegelova edukační teorie*, Vysoká škola technická a ekonomická, České Budějovice 2011.
- Sviták I., *Některé příčiny zaostávání teorie*, „Literární nowiny“ 1956, 16, 5.
- Šnebergová I., *Ke genezi hegelianismu v Čechách*, „Filosofický časopis“ 1999, 2, 809–833.
- Theunissen M., *Die Verwirklichung der Vernunft. Zur Theorie-Praxis-Diskussion im Anschluß an Hegel*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1970.
- Thomä D., *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heidegger 1910–1976*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1990.
- Tondl L., *Leninovy „Filosofické sešity“ (Problémy teorie poznání ve „Filosofických sešitech“)*, „Filosofický časopis“ 1954, 1, 13–39.
- Usnesení a dokumenty ÚV KSČ. Od XI. Sjezdu do celostátní konference 1960*, Praha SNPL.
- Vieweg K., *Franz Thomas Bratranek – der bedeutendste böhmische Hegelianer des 19. Jahrhunderts*, w: F.T. Bratranek *Neue Bestimmung des Menschen*, Peter Lang, Frankfurt am Main–Berlin–Bern 2001, 1–28.
- Zárybnický M., *Bibliografie Hegel v Československu 1945–1965*, „Filosofický časopis“ 1966, 4, 555–561.

- Zelený J., *Marxova kritika Hegela v Ekonomicko-filosofických rukopisech*, „Filosofický časopis“ 1965, 6, 850–864.
- Zelený J., *O historickém materialismu*, Státní nakladatelství politické literatury, Praha 1960.
- Zelený J., *O logické struktuře Marxova Kapitálu*, ČSAV, Praha 1962.
- Zelený J., *O pseudomaterialistické tendenci v naší filosofii*, „Nová mysl“ 1959, 6, 580–601.
- Zelený J., *Praxe a rozum. Pojetí racionality a překonání tradiční ontologie v Marxově kritice Hegela*, Academia, Praha 1968.
- Zelený J., *Problém základů vědy u Hegela a Marxe*, „Filosofický časopis“ 1964, 4, 478–494; (część 1), „Filosofický časopis“ 1965, 2, 204–213 (część 2).
- Znoj M., *Milan Sobotka jubileantem*, w: *Hegelovskou stopou. K počtě Milana Sobotky*, Karolinum, Praha 2003, 7–10.
- Znoj M., *Mladý Hegel na prahu moderny*, Univerzita Karlova, Praha 1990.
- Zouhar J., *Dějiny filosofie jako filosofie*, w: E. Kohák, J. Trnka (ed.), *Hledání české filosofie. Soubor studií*, Filosofia, Praha 2002, 187–194.
- Zouhar J., *Hegelova „Fenomenologie ducha“ ve studiích Jaroslava Kudrny*, w: V. Leško, Z. Plašienková (ed.), *Hegelova „Fenomenológia ducha“ a súčasnosť*, Acta Facultatis philosophicae Universitatis Šafarikanae, Košice 2008, 201–208.
- Zumr J., *Zápas o svobodné bádání*, w: *60 let Filosofického časopisu*, Filosofia, Praha 2013, 35–42.

## Summary

This chapter aims to describe the main currents of the reception of Hegel's thought in Bohemia. It starts with the work of F.T. Bratránek and A. Smetana, two outstanding Czech Hegelians of the 19th century.

Słowa kluczowe: Hegel, praca, duch, dzieje, filozofia czeska, marksizm

Keywords: Hegel, labor, spirit, history, Czech philosophy, Marxism

Jakub Nikodem

## Potęga zapośredniczenia. G.W.F. Hegel w interpretacji Marka J. Siemka

### I

Zacznijmy od dobrze znanej anegdoty, którą pozwolę sobie przywołać słowami Andrzeja Przyłębskiego:

Prof. [Wolfram] Hoglebe, inicjator przyznania Siemkowi honorowego doktoratu Uniwersytetu Bońskiego, powiedział w dyskusji po wykładzie Siemka na niezapomnianym Kongresie Heglowskim zorganizowanym w 1990 roku we Wrocławiu przez K[arola] Bala: „Marek, to było bardzo interesujące. Ale to był raczej »siemkizm«, a nie heglizm”<sup>1</sup>.

Konstatacja Hoglebego stanowi odpowiedź na pewną konsternację, która często towarzyszy odbiorowi tekstów i wypowiedzi Marka Siemka, a którą można sprowadzić do pytania: czy to jeszcze historyczno-filozoficzna rekonstrukcja, czy to już jednak samodzielne stanowisko filozoficzne? Czy autora *Idei transcendentalizmu u Fichtego i Kanta* należy postrzegać jako historyka filozofii, czy

---

<sup>1</sup> A. Przyłębski, *Hegel Siemka*, „Przegląd Filozoficzny” 2014, 1 (89), 103. Tytuł referatu Siemka brzmiał *Hegel: der Universalismus und die Macht des Besonderen*, zob. notę informacyjną: W. Lorenc, *XVIII Internationaler Hegel – Kongress*, „Sztuka i Filozofia” 1990, 3, 260–262.

raczej jako filozofa *tout court*, który – czerpiąc inspirację z historycznych dyskursów filozoficznych – tworzy własny projekt, który ma dostarczyć narzędzi pojęciowych przydatnych do lepszego zrozumienia „tu i teraz” przestrzeni społecznej? Wydaje się, że bliższa prawdy jest druga z opinii, wyrażona właśnie w przytoczonym komentarzu: że mianowicie mamy do czynienia z własnym filozoficznym stanowiskiem Siemka, nie zaś jedynie z rekonstrukcją systemu Hegla. Nie mała w tym zresztą „wina” głównego zainteresowanego. Przy wielu bowiem okazjach Siemek podkreślał, że dokonuje on właśnie prezentacji czy też wykładu filozofii Hegla, tym samym stawiając siebie samego w roli historyka filozofii; że to, co Siemek na temat Hegla mówi i przedstawia, jest w istocie przekazem najistotniejszych treści Hegla, względnie konieczną konsekwencją heglowskiej systemu<sup>2</sup>.

Istotnie, Siemek uważał się przede wszystkim za historyka filozofii. Był przy tym jednak wytrawnym hermeneutą<sup>3</sup>. Choć właśnie jego późniejsza, „heglowska” filozofia nosi wyraźne znamiona intelektualnej niezależności i odwagi, to już w *Idei transcendentalizmu* i innych wczesnych pismach dał na swój sposób wyraz stosunkowi do omawianej tu kwestii. Mianowicie – jak pisze w pracy habilitacyjnej – rolą historyka filozofii jest opisanie *kształtu pewnej myśli*, co sprowadzałoby się do badania „obiektywnej rzeczywistości pewnych sensów” posiadających własne „reguły wewnętrznej koherencji i swą odrębną dynamikę swego rozwoju w czasie”, nie

---

<sup>2</sup> Za przykład niech posłuży pierwsze zdanie referatu Siemka wygłoszonego na XXVI Międzynarodowym Kongresie Heglowskim w 2006 roku w Poznaniu: „Po kongresie, w trakcie którego tak wiele i w sposób tak gruntowny rozprawiano o Heglu, argumentując zarówno na jego rzecz, jak i przeciwko niemu, byłoby chyba na miejscu pozwolić na koniec dojść do głosu samemu Heglowi. To właśnie jest moim zamiarem w wykładzie ten kongres zamykającym” (M.J. Siemek, *Hegel jako filozof nowoczesnego państwa praworządnego*, przeł. A. Przyłębski, w: *Filozofia polityczna Hegla: istota, aktualność, kontynuacje*, Wydawnictwo Campo dei Fiori, Poznań 2007, 43).

<sup>3</sup> Zob. zastosowanie przez Siemka „koła hermeneutycznego” w eseju *O przedmiocie filozofii*, w: *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość*, PIW, Warszawa 1982, 7–22.

pokrywającego się z konieczności z czasem „twórców” tychże idei<sup>4</sup>. Nie należy jednak tego rozumieć w kategoriach jakiejś esencjalistycznej metafizyki badającej obiektywność ponadczasowych idei, wobec których badacz występuje jedynie jako bierny odbiorca starający się odczytać tajemnicze pismo jakiejś ponad- czy pozaludzkiej transcendencji. U Siemka chodzi mianowicie o to, że już samo badanie pewnych sensów jest nierozdzielnie związane z tych sensów współ-konstituowaniem, czyli z pracą teoriiwórczą. Jednak nawet w tej pracy badacz nie jest do końca suwerenny (inaczej popadłby w to, co Siemek określa jako „złudzenie genetyczne”), ponieważ i badany przedmiot się tu porusza, i sam badający także. Ponadczasowa esencja obiektywnych idei nie istnieje, tak jak nie istnieje bierna ich recepcja, bowiem odkrywanie własnej logiki danej idei w jej historyczności powiązane jest z konieczności z aktywną pracą interpretacyjną filozofa, również wszak uwikłanego we własny swój czas. Dlatego historia filozofii jako historia pewnych sensów jest już filozofowaniem, a filozofowanie jest z góry uwikłane w historię swego przedmiotu. Granica między jednym a drugim albo nie istnieje, albo jest z konieczności i na zawsze zatarta lub niewyraźna. „Pytanie o filozofię zgoła nie daje się sformułować w oderwaniu od rzeczywistej historii pytań filozoficznych”<sup>5</sup>.

Nie twierdę, że stanowi to jedyną, właściwą i ostateczną odpowiedź na kontrowersję wyrażoną przez Hogrebe. Na potrzeby tego rozdziału – czyli prezentacji „późnej” czy też „Hegłowskiej” filozofii Siemka, określonej wcześniej mianem „siemkizmu” – zgodzę się z intuicją niemieckiego filozofa, że mamy tu do czynienia z własnym, oryginalnym stanowiskiem Siemka. Z jednym wszak zastrzeżeniem: oryginalność owa nie może być rozumiana na sposób „wynalazczy”, lecz jest ona wynikiem pracy historyka i zarazem

---

<sup>4</sup> Zob. M.J. Siemek, *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta. Studium z dziejów filozoficznej problematyki wiedzy*, PWN, Warszawa 1977, 6–8.

<sup>5</sup> Tegoż, *O przedmiocie filozofii*, dz. cyt., 8.

filozofa uwikłanego we własny historyczny czas. Sądzę, że Siemek mógłby się zasadniczo zgodzić z tym, że jego filozofia nie jest jota w jotę tym samym, co Hegel powiedział i napisał (bo co by w tym było twórczego?), lecz jest heglizmem dostosowanym do naszych czasów, co z kolei świadczyłoby o tym, że Heglowskie idee i pojęcia ciągle są w jakiś sposób aktualne i przydatne i że można czynić z nich użytek dla określenia pojęciowej topografii współczesnego świata społecznego późnej nowoczesności.

## II

Myśl Siemka, co się często podkreśla, była w ciągłym ruchu, rozwijała się i zmieniała, tak że niejednokrotnie można było odnieść wrażenie, że jego publikacje mówią innym głosem niż wykłady dla studentów<sup>6</sup>. Dlatego kwestię ciągłości bądź zerwań należy uwzględnić, zanim przejdzie się do interpretacji czy rekonstrukcji jakiegokolwiek zagadnienia z obszaru jego filozofii. Zasadniczo dzieło Siemka dzieli się na dwa wyróżniające się okresy. W uproszczeniu rzecz ujmując, Siemek-wczesny to badacz oświecenia i wczesnych reakcji na oświecenie, w swych głównych pracach zajmuje się Kantem, Fichtem i Schillerem; to też heterodoksyjny marksista, łączący myśl Marksowską z tradycją filozofii transcendentalnej (*marksizm jako transcendentalizm*), otwarty na dialog z różnymi niescjentystycznymi nurtami współczesnej humanistyki (np. hermeneutyka, strukturalizm, fenomenologia)<sup>7</sup>. W tym

---

<sup>6</sup> Zob. M. Poręba, *Doświadczenie myśli. Marek J. Siemek jako filozof*, dz. cyt., 55–62.

<sup>7</sup> „Dialektyka Marksa – ta filozoficzna teoria historyczności, ta ontologia bytu społecznego – gdzieś u schyłku dziewiętnastego wieku dość skutecznie została przebrana w zgoła nieodpowiedni dla niej kostium przyrodniczy. Materializm historyczny stał się odmianą ewolucjonistycznej metafizyki materii, Marksowską krytykę zastąpiła w nim formuła kauzalnego wyjaśniania. Marksizm zaczął przemawiać językiem quasi-scjentystycznym” (M.J. Siemek, *Marksizm a tradycja hermeneutyczna*, w: *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość*, dz. cyt., 78). Siemek – przyjmując tu

okresie twórczości Siemek zdecydowanie skupia się na problematyce epistemologicznej w powiązaniu z kwestią *praxis* (poznanie jako praktyka), łącząc marksizm z zainteresowaniem Fichtem i Heglem (medium tego połączenia stanowi Lukács<sup>8</sup>).

Później jednak, mniej więcej od połowy lat osiemdziesiątych, następuje u Siemka wyraźny odwrót od Marksa i marksizmu. W latach dziewięćdziesiątych rozwija on projekt liberalistycznej ontologii *społeczeństwa obywatelskiego* oraz teorię intersubiektywności, czemu towarzyszy próba (re)konstrukcji etosu tego społeczeństwa, zaś inspirację dla tych poszukiwań znajduje on w filozofii społecznej Hegla; jako obrońca nowoczesności i uniwersalistycznej tradycji oświecenia za naczelny obiekt polemiki obiera Siemek rozmaite „totalne” krytyki nowoczesności i postępu naukowo-technicznego (zarówno w wykonaniu Heideggera, jak i Adorna i Horkheimera) oraz wypływający z nich – jego zdaniem – postmodernizm<sup>9</sup>; nurty te określa zbiorczo mianem „nadoświecenia” lub „kontroświeceniem” (w czym zbliża się do stanowiska Habermasa z *Filozoficznego dyskursu nowoczesności*)<sup>10</sup>.

Podkreślić jednak trzeba, że główne zastrzeżenie dotyczące takiej fragmentaryzującej periodyzacji twórczości danego filozofa bądź filozofki wiąże się z wyborem kryterium, na podstawie

---

pozycję typową dla „zachodniego marksizmu” – odnosi się oczywiście do starego Engelsa i II Międzynarodówki (oraz – między słowami – do oficjalnej stalinowskiej „nauki”), uniewinniając przy tym Marksa. Już jednak w *Co Heglowi winien jest marksizm* (w: tegoż, *Hegel i filozofia*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1998) widzi on winę marksizmu również i przede wszystkim u samego autora *Kapitału*, który – pozostając „więźniem swej własnej młodości”, czyli „nieudanej krytyki Hegla” – *de facto* ustanowił teoretyczne podwaliny dla późniejszych praktycznych błędów i wypaczeń komunizmu.

<sup>8</sup> Na temat powiązań Lukácsa z Fichtem zob. T. Rockmore, *Fichte a heglowski marksizm Lukácsa*, przeł. A. Romaniuk, w: M.J. Siemek (red.), *Filozofia transcendentálna a dialektyka*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1994, 287–299.

<sup>9</sup> Zob. M.J. Siemek, *Rozum między światłem i cieniem oświecenia*, w: *Wolność, rozum, intersubiektywność*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2002.

<sup>10</sup> Zob. tegoż, *Wykłady z filozofii nowoczesności*, WN PWN, Warszawa 2012, 257–268.



którego taki podział się przeprowadza. Odwrót od Marksa i marksizmu rzeczywiście jest o tyle istotny, że stanowi być może jedyną radykalną woltę w filozoficznych (a także politycznych) poglądach Siemka. Nie może to jednak przysłaniać możliwości zidentyfikowania generalnej ciągłości w jego twórczości<sup>11</sup>. Zawieśmy więc ten problem, skoro już go wstępnie zarysowaliśmy, i przyjmijmy, że nie da się nie brać po uwagę „cięcia” i wyraźnej różnicy między Siemkiem wczesnym a późnym, podkreślając jednak przy tym, że kluczowe dla zrozumienia zasadniczych elementów jego późniejszego dzieła są elementy wypracowane w okresie wcześniejszym, przede wszystkim zaś te pochodzące z jego interpretacji Kanta i Fichtego.

Przyjmijmy jednak taką periodyzację, wszak nie wyklucza ona dostrzegalnej ciągłości w omawianej tu myśli. Filozofia „późnego” Siemka istotnie przecież jest konstruowana na rusztowaniu Hegłowskiej pojęciowości, ma być ona nie tylko współczesną lekturą Hegla, lecz przede wszystkim lekturą współczesności poprzez Hegla – tym bardziej że według Siemka to właśnie *spełniona* lub obecnie *spełniająca się* nowoczesność odkrywać ma przed nami pełniejszą jeszcze niż kiedyś przydatność i adekwatność Hegłowskiej pojęciowości do opisu współczesnego świata społecznego. Istotne jest jednak pamiętać, że filozofia autora *Fenomenologii ducha* (jako zwieńczenie praktyczno-wolnościowego projektu oświecenia w wykonaniu klasycznej filozofii niemieckiej) nie stanowi jedynego punktu odniesienia dla omawianej tu fazy twórczości Siemka. Należy mieć bowiem na uwadze wpływ, jaki wywarła na Siemka klasyczna socjologia niemiecka z jej „odczarowaniem świata” i paradygmatem racjonalizacji instrumentalnej (Weber), a także

---

<sup>11</sup> Rzecznikiem ciągłości jest Jakub Kloc-Konkołowicz, który dla podkreślenia tego faktu nazywa filozofię Siemka „transcendentalną filozofią społeczną” (zob. tegoż, *Historicity of Rationality: The Notion of History in Marek Siemek's Thought*, „Dialogue and Universalism” 2009, 3–5, 227–236). Z kolei Florian Nowicki uzasadnia tezę o „dwóch odrębnych filozofiach Siemka” (zob. tegoż, *Marek Siemek a ideologia świata nowoczesnego*, dz. cyt., 263–278).

podstawowe modele idealne społecznej socjalizacji (np. Tönnies). Pamiętać także należy o dziewiętnastowiecznym „przewrocie językowym” w filozofii – w perspektywie Siemka leży tedy uznanie języka jako istoty podmiotowości człowieka, języka i mowy jako wehikułu racjonalności (logos jako dialogos) i zarazem jako właściwej substancji intersubiektywności będącej głównym budulcem struktury nowoczesnego społeczeństwa.

Chciałbym teraz, zanim przejdę do właściwej rekonstrukcji późno-Siemkowskiej filozofii społecznej, opisać skrótowo „filozoficzną bazę”, na której Siemek stawia swoją konstrukcję i która stanowi zarazem prezentację ciągłości między wspomnianymi wyżej fazami jego twórczości. W tym sensie można powiedzieć, że jest ta „baza” zasadniczo stała albo też że późniejsze poglądy filozoficzne Siemka konsekwentnie wypływają z wypracowanych wcześniej rozpoznań.

1. W optyce Siemka filozofia Hegłowska – podobnie jak fichteańsko-kantowska – pracuje w epistemologicznym, a nie epistemicznym, polu teorii<sup>12</sup>. Epistemologia równa się tu społecznej (a właściwie dialektycznej) ontologii wiedzy, ponieważ dopiero w tej perspektywie możliwe staje się dialektyczne ujęcie podmiotu i przedmiotu w ich dynamicznej, całościowej relacji, co z kolei umożliwia ujęcie poznającej aktywności podmiotu jako zarazem działającego i sensotwórczego, a samego przedmiotu jako stopniowo rozpoznawanego przez podmiot wyrazu własnej eksterioryzacji: „poznanie, jako pierwotna forma ludzkiej aktywności sensotwórczej, samo należy do ontologicznej struktury świata, tworzy bowiem istotny wymiar jego zrozumiałej rzeczywistości”<sup>13</sup>. Tą „zrozumiałą rzeczywistością” jest oczywiście duch, czyli „ludzki świat historyczności

---

<sup>12</sup> Zob. M.J. Siemek, *Hegel i różnica epistemologiczna*, „Nowa Krytyka” 2004, 16, 73–84. Na temat fichteańsko-kantowskiego transcendentalizmu zob. również tegoż, *Transcendentalizm jako stanowisko epistemologiczne*, w: *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość*, dz. cyt., 58–75.

<sup>13</sup> M.J. Siemek, *Poznanie jako praktyka. Prolegomena do przyszłej epistemologii*, w: *Hegel i filozofia*, dz. cyt., 31.

i uspołecznienia”<sup>14</sup>, a więc kultura w szerokim sensie, rozumiana jako „sfera zjawisk znaczących”<sup>15</sup>.

2. Filozoficzny projekt Siemka, jak zauważa Kloc-Konkołowicz, wydaje się paradoksalny – zwłaszcza dla kogoś filozofującego w perspektywie epistemicznej – gdyż stara się połączyć uniwersalną, ponadczasową aprioryczność transcendentalizmu z historyczno-społecznym wymiarem Hegłowskiej dialektyki<sup>16</sup>. Ta „paradoksalność” jest wyraźnie obecna już we wczesnej twórczości Siemka.

3. Nowoczesność, której rzecznikiem w mocnym, oświeceniowo-liberalnym wydaniu jest Siemek, stanowi żywioł negatywności i jej samo-znoszenia; dyskursy refleksyjnej samoświadomości nowoczesnej są wedle niego „samozwrotne”, do istoty nowoczesnego rozumu należy bowiem samo-krytyka – wchłania więc ona w siebie wszelką krytykę, która zawsze jest już krytyką immanentną, wprowadzoną z wnętrza nowoczesności i wobec niej; oznacza to również, że wszelka transcendencja czy utopizm są nieskuteczne albo nierealne, a ich rzecznicy narażeni są na zarzut sprzeczności performatywnej<sup>17</sup>.

---

<sup>14</sup> Tamże, 22.

<sup>15</sup> W tym sensie wszystko, na czym swe piętno odcisnęła ręka człowieka, jest jego (współ)-wytworem, a więc może być przez niego poznane. Dotyczy to również, i przede wszystkim, historii jako dziejów powszechnych. Siemek, wbrew Hegłowi, ze zrozumiałych względów pomija oczywiście dialektykę przyrody, chyba że przyroda również wchodzi w obszar aktywnej praktyki człowieka i jest przez niego przekształcana. Albowiem dla Siemka-heglisty proces rozpoznawania się ducha w swoich wytworach jest procesem nieustannej i przyrastającej denaturalizacji świata ludzkiego jako równoznacznej ze stopniową uniwersalizacją wolności: „Wolność jest zatem czymś, co rodzi się, rozwija i dojrzewa dopiero w historii: w racjonalizującym, cywilizacyjnym i kulturotwórczym działaniu człowieka” (tegoż, *Wolność jak zasada świata nowoczesnego*, w: *Hegel i filozofia*, dz. cyt., 71).

<sup>16</sup> Zob. J. Kloc-Konkołowicz, *Historicity of Rationality...*, dz. cyt., 227–228.

<sup>17</sup> Sprzeczność performatywna to jeden z głównych zarzutów kierowanych przez Siemka pod adresem Adorna i Horkheimera oraz ich „ponowoczesnych epigonów”. Zob. M.J. Siemek, *Rozum między światłem i cieniem oświecenia*, w: *Wolność, rozum, intersubiektywność*, dz. cyt., 278–295.

4. Transcendentalizm jest nierozzerwalnie związany z pojęciem krytyki w Kantowskim sensie, która niesie ze sobą postulat zakreslenia granic możliwej krytyki, możliwego poznania. Jeśli poznanie jest podmiotową aktywnością uwiklaną w dialektyczną (epistemologiczną) relację ze swoim przedmiotem, czyli jest praktyką, działalnością sensotwórczą, to postulat krytyki w tym kontekście oznacza też zakreslenie granic możliwej praktyki, jak i ontologii. To jeden z warunków niemożliwości wykroczenia poza nowoczesność, również w sensie polityczno-ontologicznym.

5. Centralny dla Siemka problem racjonalności nie jest już problemem czysto epistemologicznym, lecz epistemologiczno-ontologicznym. Chodzi tu o *racjonalność społeczną*, która jest jednocześnie kwestią możliwych form przedmiotowości oraz możliwych form aktywnego ich poznawania i współtworzenia<sup>18</sup>.

### III

Przejdźmy teraz do właściwej już rekonstrukcji Siemkowskiej „transcendentalno-dialektycznej” teorii nowoczesności, do strukturalno-historycznego opisu społeczeństwa obywatelskiego jako głównej substancji i motoru nowoczesnej totalności etycznej. Spróbujmy odpowiedzieć na pytanie, jaka jest logika i konsekwencje sensotwórczego, działającego poznania (albo poznającego działania) społecznego? Jaka topografia filozoficzna maluje się w zakreslonych granicach ontologiczno-epistemologicznych? Słowem, zajmijmy się Siemka teorią nowoczesności, mając przy tym w pamięci, że jest to równocześnie teoria tak bytu społecznego (jego obiektywnej przedmiotowości, która jest obiektywna tylko o tyle, o ile jest już u swych podstaw intersubiektywna), jak i jego (samo)świadomości i wynikających z tego możliwych form społecznego działania i poznawania.

---

<sup>18</sup> Zob. tegoż, *Poznanie jako praktyka*, dz. cyt., 32.

Żeby ująć nowoczesność, trzeba zacząć od tego, co nie-nowoczesne, przed- lub jeszcze-nie nowoczesne. Czasowość prefiksu ma tu duże znaczenie, ponieważ wskazuje na diachronię rozwoju tego, co nowoczesne. Siemek przyjmuje tu od Hegla zasadniczy schemat jego filozofii dziejów, przez co naraża się na niebezpieczeństwa w tej filozofii zawarte: ewolucjonizm, determinizm, postęp, teleologię. Czy w związku z tym zamiarem Siemka byłoby postrzeganie historii powszechnej jako koniecznego postępu wolności i racjonalności aż do pełnego ich urzeczywistnienia poprzez ostateczne odczarowanie świata w „samowiedzy ogólnej”, będącej jednocześnie spełnieniem Kantowskiego państwa celów? Wrócimy jeszcze do tego pytania.

Dla odróżnienia nowoczesności od tego, co przed-nowoczesne, posługuje się Siemek typologią pochodzącą do Tönniesa. *Gesellschaft* – opiszmy je na razie krótko już w perspektywie Siemkowskiej – czyli stowarzyszenie, ma tu być równoznaczne z nowoczesnym społeczeństwem obywatelskim<sup>19</sup>, w pełni odczarowanym w Weberowskim sensie, wewnątrznie rozdartym, racjonalnie zorganizowanym i indywidualistycznym. W terminologii Siemka jest to sfera uspołecznienia pośredniego, czyli uspołecznienia przez indywidualizację i dystans, sfera wolnej pracy najemnej i wolnego rynku autonomicznego wobec państwa. Żywiołem organizującym i zapośredniczającym społeczną całość jest intersubiektywna racjonalność uprzedmiotowiona w postaci prawa („przymus racjonalności”). Jest to więc przestrzeń wolnej i oddzielonej od innych podmiotowości, która, jako „szczegółowość”, kierując się w obrębie kapitalistycznego systemu potrzeb swoistym partykularnym interesem ekonomicznym (zorientowanym na cel), podlega zarazem wspólnym „zasadom gry” zorientowanym z konieczności na kompromis

---

<sup>19</sup> „Terminem tym [»społeczeństwo obywatelskie«] oznacza Hegel nie co innego, jak właśnie pojęciowy model samej formy uspołecznienia pośredniego, konstytutywnej dla świata nowoczesności” (M.J. Siemek, *Wolność jako zasada świata nowoczesnego*, w: *Hegel i filozofia*, dz. cyt., 83).

(zapewniający różnym stronom zaspokojenie tylko częściowe); jest tedy owa „szczegółowość” i jej własność uznawana przez wszystkie inne szczegółowości tylko o tyle, o ile sama każdego innego i jego własność na symetrycznej zasadzie uznaje. W niej właśnie, w nowoczesnej, skonfliktowanej i wyobcowanej indywidualności, która odnajduje siebie w innej, takiej samej indywidualności, samowiedza osiąga wreszcie swoje pojęcie, swoją ogólność. Czyli jak pisał Hegel w *Encyklopedii*:

Samowiedza ogólna jest 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 pożądania, nie traktuje siebie jako różnej od tamtej drugiej, jest czymś ogólnym i jest obiektywna, a realną ogólność ma w postaci wzajemności (*Gegenseitigkeit*), o ile w innej wolnej jednostkowości ma świadomość siebie jako uznawanej, ma zaś tę świadomość tylko o tyle, o ile sama uznaje tę inną jednostkowość i wie, że jest ona wolna<sup>20</sup>.

Zanim jednak do tego dojdzie, samowiedza musi przebyć jeszcze długą drogę. Dla Siemka ogólnym, choć oczywiście tylko abstrakcyjnym, modelem opisującym wszelkie przednowoczesne organizacje społeczne jest *Gemeinschaft*. Określenie to jest równoznaczne etycznej totalności „dawnych obyczajów”, totalność zaś należy tu rozumieć jak najbardziej literalnie, a współczesne skojarzenia z dyskursami ponowoczesnymi lub liberalno-popperowskimi nie wydają się bezzasadne. Istotą jej jest bowiem „totalna” jednorodność tudzież przenikanie się i nieodróżnienie głównych sfer ludzkiej aktywności: ekonomiczno-społecznej i polityczno-państwowej, *societas* i *civitas*. Mówiąc zaś „po heglowsku”: brak jest tu dialektycznego zapośredniczenia między nimi, połączenia poprzez rozdzielenie: rodziny, społeczeństwa i państwa. To samo dotyczy

---

<sup>20</sup> G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, przeł. Ś.F. Nowicki, WN PWN, Warszawa 1990, 450–451, § 436.

wymiaru jednostka-społeczność: jednostki są tu bez reszty zatopione we wspólnocie, brak im autonomii jako wolności w nowo-czesno-prawnym rozumieniu. Dlatego też określa Siemek każdą taką wspólnotę jako opartą na *socjalizacji bezpośredniej*, to znaczy niezapośredniczonej. Nie przeczy temu oczywiście dla przednowoczesnych organizacji ludzkich skomplikowane zróżnicowanie społeczne sprowadzające się do rządzącej wszystkim hierarchii czy też uwarstwienia stanowego lub kastowego. Albowiem niezapośredniczone zespolenie sfer ludzkiej aktywności, podporządkowanie jednostki ogółowi oraz wertykalna struktura społeczna – wszystko to oparte jest na bezpośrednim panowaniu przemocy, mającej swe źródła w sile fizycznej i pokrewieństwie.

Właśnie te ostatnie elementy wskazują na „naturalność”, albo raczej na fundamentalną zależność, przednowoczesnej struktury społecznej od tego, co naturalne, wręcz przyrodnicze – czyli w perspektywie Siemka-heglisty: nie-ludzkie, albo nie w pełni ludzkie, bo jeszcze nazbyt znaturalizowane, gdzie świat człowieka jeszcze jest w większym stopniu określany przez przyrodę, a nie – jak to ma miejsce w *spełnionej nowoczesności* – przyrodę tę określa.

Widać tu *notabene*, jak głębokie jest uwikłanie Siemka we wczesnonowoczesny i oświeceniowy (choć wciąż silnie się trzymający) dyskurs i wyobrażnię, jak bardzo tkwi on w przestrzeni pojęciowo-ideowej sięgającej korzeniami klasycznej greckiej filozofii oraz jej pojęcia polityczności. Dla Siemka, jak to zostało powiedziane wcześniej, jedną z elementarnych zasad nowoczesnego uspołecznienia jest bowiem stan całkowitej denaturalizacji i „sztuczności” – w tych ramach nawet alienację pojmować należy jako coś godnego afirmacji. Także owa „sztuczność” jest tutaj rozumiana pozytywnie, stanowi właśnie o czymś wybitnie ludzkim, jak proste narzędzie, skomplikowana technika, prawo itp., czyli wszystko to, co nie występuje naturalnie w przyrodzie, co zostało nad nią nadbudowane, pomimo niej lub dzięki jej instrumentalnemu wykorzystaniu i przemienieniu (należy tu wtrącić – a istotność tej uwagi nie zasługuje na „podrzędne” miejsce w przypisie – że tym, co wybitnie sztuczne

i tym samym ludzkie, jest przecież język; i że prawdą języka, realizacją jego pojęcia, jest dialog, w którym zapośredniczone są ze sobą konflikt oraz konsens<sup>21</sup>. Do rozwinięcia tej kwestii powrócę później). Oczywiście biologicznej podstawy ludzkiego życia niepodobna w żaden sposób sensownie zanegować. Mówiąc jednak w uproszczeniu – to właśnie *bios*, życie polityczne czy społeczne (w którym każda jednostka funkcjonuje w *stricte* nowoczesnym rozdzieleniu między polityczne *citoyen* i społeczno-ekonomiczne *bourgeois*) stanowi wskaźnik rozumności i wolności, czyli podmiotowości wykraczającej poza zwykłą, numeryczną jednostkowość – nie zaś *zoe*, nagie przyrodnicze życie.

Tak w przyrodzie, jak i w przednowoczesnych organizacjach ludzkich rządzi przemoc. W tych ostatnich występuje ona w formie bezpośredniego panowania jednych ludzi nad innymi. Oparte na przemocy zasady organizujące społeczność ludzką nie są jednak przy tym – podkreślmy to – zupełnie pozbawione wymiaru racjonalnego. Brzmi to paradoksalnie, ale każde panowanie czy zniewolenie może na dłuższą metę funkcjonować jedynie o tyle, o ile podporządkowani uznają swoją podległość. Nawet jeśli to uznanie jest wymuszone i niesymetryczne, to jakiś rodzaj legitymizacji niesprawiedliwości i nierówności musi mieć miejsce, inaczej poddanie

---

<sup>21</sup> Janusz Ostrowski słusznie zauważa, że „w perspektywie Marka J. Siemka teorii nowoczesności, jednym z najważniejszych problemów jest włączenie konfliktu w instytucjonalną ramę nowoczesnego społeczeństwa” (zob. J. Ostrowski, *Law, Recognition and Labor...*, dz. cyt., 237). Należy tu jednak bardziej podkreślić nie tyle „konflikt”, lecz słowo „instytucjonalizacja”, która stanowi właśnie o ograniczeniu – czy też samo-ograniczeniu – konfliktu i która, mimo że konflikt zachowuje, to jednak na plan wyższy, „ogólny” wysuwa jego przeciwieństwo, czyli porozumienie, zgodę. Sformułowanie Ostrowskiego można by zatem dopełnić przeciwnym twierdzeniem Aleksandra Zbrzezego: „Siemek pomniejsza znaczenie momentu antagonistycznego na rzecz zapowiadanego przez Hegla »spełnienia«”. Zbrzezny nie omieszczał przy tym zauważyć, że w wydaniu Siemka mamy do czynienia z bardziej bezkonfliktowym „spełnieniem” niż u samego Hegla, do którego lepiej, według niego, ma pasować „model Veblenowski” (Zob. A. Zbrzezny, *Milczenie syren*, dz. cyt., 232n.).



nie utrwaliłoby się jako funkcjonująca struktura społeczna, zamiast tego zaś mielibyśmy do czynienia z „wojną wszystkich ze wszystkimi”, a więc z brakiem jakiejkolwiek uspołecznienia i jego reprodukowalności. Przemoc zostaje więc zinstytucjonalizowana i unormowana w postaci prawa, które – choć narzucone i pozbawione egalitarnej zasady wzajemności – organizuje życie społeczne i jest intersubiektywnie komunikowalne. Mamy tu zatem do czynienia z *racjonalnością przymusu*, zinstytucjonalizowanym prawem siły będącym źródłem i zasadą przednowoczesnej intersubiektywności, jej norm, wartości i znaczeń. Także i języka, język bowiem, w którym ta opresyjna racjonalność się przejawia, stanowi materię intersubiektywności, nawet tej ułomnej i nierozwiniętej, z jaką mamy do czynienia w przestrzeni socjalizacji bezpośredniej. Zatem także i tutaj istnieje forma społecznej komunikacji, tyle że nierównej, niezwrotnej, nieekwiwalentnej. To język panowania – o dialogu i dwustronnej, wzajemnej komunikacji nie może być tu mowy. To język czysto instrumentalnego panowania, władzy i jej rozkazu w postaci jednostronnego *monologu*. Jako komunikacyjne medium rozumienia wytwarza on i organizuje całą społeczną sferę możliwego sensu, czyli właśnie intersubiektywnie inteligibilną ogólność, „rozumną ogólność znaczeń, wartości i norm”<sup>22</sup>.

Każdą ludzką wspólnotą, nawet najbardziej „pierwotną” i przymocowaną, rządzą intersubiektywnie komunikowalne zasady, które muszą być uznane przez jej członków za swoje – inaczej nie byłaby możliwa żadna społeczność, nawet – jak można przypuszczać – ta najmniej sprawiedliwa. Nie muszą być te zasady spisane czy skodyfikowane, mogą mieć pochodzenie „boskie” lub jako „naturalna obyczajowość” stanowić wyraz zakamuflowanego lub jawnego, lecz zawsze „przyrodniczo” arbitralnego prawa siły warstwy dominującej. Te społeczne w istocie zasady i reguły współżycia stanowią o *status quo* przednowoczesnej wspólnoty, więcej nawet

---

<sup>22</sup> M.J. Siemek, *Wolność jako zasada świata nowoczesnego*, dz. cyt., 78.

– jako wynik dokonanej już pierwszej denaturalizacji (choć wciąż jeszcze bliższej temu, co „przyrodnicze”) wyznaczają one możliwe ramy ontologiczne i epistemologiczne tej wspólnoty, są one w tym sensie „jakby »społecznymi prawami przyrodniczymi«, a ich ważność w tym charakterze zostaje ugruntowana tak samo »transcendentalnie«, jak ważność właściwych prawidłowości przyrodniczych w filozofii krytycznej Kanta”<sup>23</sup>.

Oczywiście Siemek świadom jest różnic między rozmaitymi „empirycznymi” formami przednowoczesnych społeczności występujących w przeszłości (i obecnie, dodajmy). Zasadniczo przyjmuje on Hegłowską logikę postępu rozumu i wolności w dziejach powszechnych, jej ewolucję i obejmowanie sobą coraz większej liczby ludzi (co oczywiście wpływa również na przemianę instytucji jako nośników zasad i reguł współżycia). Jednakże aż do nadejścia nowoczesności i przemysłowego kapitalizmu (czyli rzeczywistej uniwersalizacji wolności) jest to ewolucja jedynie w sensie ilościowym i formalnym<sup>24</sup>. Czyste, modelowe *Gemeinschaft* sprowadza się wedle niego właściwie tylko do jakichś prymitywnych wspólnot rodowo-plemiennych, mimo to nawet skomplikowane przednowoczesne organizmy państwowe mają podlegać zasadzie uspołecznienia bezpośredniego. Na przykład klasyczne Ateny, choć posiadają już sferę wolnej i równej dialogowo-komunikacyjnej sfery intersubiektywności (demokratyczna *praxis* agory, *koinonia e politike*), to jednak sfera ta opiera się na wyzysku tego, co jednocześnie jest poza nią i ją konstytuuje, czyli *oikos*, ekonomicznej przestrzeni ogniska domowego. Istnienie i rola tej ostatniej decyduje o ostatecznej kwalifikacji greckiej *polis* jak formy uspołecznienia bezpośredniego ukonstytuowanego na prawie siły, racjonalności przymusu i związanego z nią wymiaru *stricte* instrumentalnego<sup>25</sup>. Cała bowiem przestrzeń

<sup>23</sup> M.J. Siemek, *Co Hegłowi winien jest marksizm*, w: *Hegel i filozofia*, dz. cyt., 12.

<sup>24</sup> Zob. tegoż, *Wolność jako zasada świata nowoczesnego*, dz. cyt., 73.

<sup>25</sup> Tu można wytoczyć Siemkowi „lewicowy” zarzut: jeśli spojrzeć na świat globalnie, można by przecież uznać, że nowoczesne państwa Zachodu są wobec „nie-

społeczna przednowoczesności, mimo faktycznych różnic i niekwestionowanego postępu na licznych etapach historii powszechnej, jest obszarem *dialektyki panowania i niewoli*.

Oczywiście dialektykę tę przedstawia słynny fragment *Fenomenologii ducha*, zatytułowany „Samoistność i niesamoistność samowiedzy”. Nie będę tutaj rekonstruował całego przebiegu walki o uznanie. Wystarczy, jeśli podkreślę jedynie to, co stanowi o charakterze Siemkowskiej interpretacji Hegla. Przede wszystkim należy zaznaczyć, że opis dialektyki panowania i niewoli (albo raczej służebności, jak woli Siemek) jako dialektyki samozniesienia tego stosunku stanowi tu punkt węzłowy, moment przejścia od przednowoczesności do nowoczesności, od uspołecznienia bezpośredniego opartego na racjonalności przymusu do uspołecznienia pośredniego przez indywidualizację i dystans, gdzie panuje już przymus racjonalności, czyli przymus prawa. Tym ostatnim oczywiście zajmuje się Hegel w *Filozofii prawa* – jej treść wyznacza, wedle Siemka, kres „całej przednowoczesnej dialektyki rozmaitych form panowania i służebnej zależności”<sup>26</sup>. Siemek jest oczywiście świadom, że „Hegłowska samowiedza potrzebuje długiego czasu i ciężkiej pracy, aby w pełni rozwinąć cały swój komunikacyjno-dialogowy potencjał”<sup>27</sup> w nowoczesnym społeczeństwie obywatelskim, jakie wyłania się po Rewolucji Francuskiej. Właśnie w tej już w pełni nowoczesnej przestrzeni społecznej, nie w filozofii ducha absolutnego (religia, sztuka, filozofia), ma się dokonać pojednanie. Ale czym ma być to „pojednanie”? W jaki sposób i za sprawą czego ma ono nastąpić? I czy rzeczywiście o pojednanie w sensie spełnienia jakiejś uniwersalnej utopii może Siemkowki chodzić?

---

dorozwiniętej” reszty świata w takim samym stosunku, jak ateńska wspólnota polityczna wolnych mężczyzn wobec niewolnej reszty mieszkańców Aten. Tym samym więc rozumna nowoczesność Zachodu, jako wyzyskująca resztę świata w sposób niejawnie neokolonialny, byłaby tylko pozorna lub niepełna, jak w przypadku *ko-  
inonia e politike*.

<sup>26</sup> Tamże, 81.

<sup>27</sup> Tegoż, *Dwa modele intersubiektywności*, w: *Hegel i filozofia*, dz. cyt., 193.

Czy nowoczesność spełniona w społeczeństwie obywatelskim – jako „samowiedzy ogólnej”, gdzie „Ja, które jest My, a My, które jest Ja”<sup>28</sup> – i w społeczeństwa tego politycznym przedłużeniu jako państwie praworządnym – czy nowoczesność ta ma stanowić prostą, dychotomiczną odwrotność tego, co przednowoczesne, wraz z jego monologiczną, instrumentalną i przemocową strukturą?

Aby odpowiedzieć na te pytania, trzeba adekwatnie zidentyfikować miejsce i rolę, jakie dialektyka walki o uznanie odgrywa w projekcie Siemka. Należy przy tym podkreślić, że to nie tyle sama praca (i ekonomiczność) stanowi główną – choć jest z pewnością konieczna – siłę napędową tej dialektyki w rozumieniu Siemkowskim. Albo przynajmniej nie stanowi jej fenomenologicznego źródła czy katalizatora. Oczywiście, to praca niewolnika będąca świadomym przekształcaniem przyrody, kształtującym zarazem samego niewolnika, nadaje mu jako mocy środka świadomość samoistną, przez co uzależnia od siebie pana, który – jako „świadomość próżniacza” – samoistość swoją traci i zmuszony jest do uznania swego dotychczasowego poddanego. Siemek oczywiście tego nie neguje, miejsce pracy, kształtowania (*Bildung*) rzeczywiście pełni bardzo ważną funkcję w jego interpretacji. To, co jednak on podkreśla, to wymiar komunikacyjny, a więc intersubiektywny. W istocie więc, wedle Siemka, to właśnie stosunek, relacja interpersonalna jako relacja między równymi, jej logika i dynamika jej koniecznego samorozwoju odgrywa u niego najważniejszą rolę. Już sama pierwotna praca i związane z nią „pożądane hamowanie” jest wszak wynikiem przymusu pierwotnego zniewolenia, czyli właśnie stosunku<sup>29</sup>. Stosunek ten jest oczywiście nierówny, komunikacja jest

---

<sup>28</sup> Zob. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, przeł. A. Landman, t. 1, PWN, Warszawa 1963, 212.

<sup>29</sup> „Praca jest więc co do swej istoty rzeczywiście wytwórczą działalnością podmiotu, ale takiego, który już uprzednio został przez jakiś inny podmiot uczyniony samym tylko przedmiotem. Pierwotnie nigdy nie pracuje się dla siebie samego, lecz zawsze dla kogoś innego, i zamiast niego. Pan, który sam nie pracuje, gdyż właśnie korzysta z wytworów pracy swego Sługi (»pożera« je), reprezentuje w tej fi-

monologiczna, brak tu ekwiwalencji i wzajemności. Ale jest to jednak *stosunek komunikacyjny*, który stanowi warunek możliwości jakiegokolwiek pracy i kształtowania. Ale także jakiegokolwiek właściwej emancypacji. Wedle Siemka bowiem już w samym monologu tkwi załączek dialogu, w niepełnym zaś, jednostronnym uznaniu tkwi źródło jego rozwinięcia się do stanu wzajemnego, obustronnego uznania. „Mówiąc najkrócej, uznanie [...] zawsze niesie ze sobą niezbywalne roszczenie do bycia uznanym; o tyle więc wzajemność zawiera się już w samym jego pojęciu”<sup>30</sup>. Taka jest moc (zarazem transcendentalna i dialektyczna) języka, który jako medium komunikacji, pełni funkcję rzeczywistego trwałego środka, za pomocą którego zawiązuje się pierwotne zapośredniczenie, a następująca później dialektyka znosi to zapośredniczenie w ruchu prowadzącym do pełnej wzajemności uznania<sup>31</sup>. Wedle Siemka należy bowiem ujmować język jako nośnik rozumności, która ujawnia się w intersubiektywnym jego używaniu przez mnogość podmiotów; rozumność rozwinięta – *logos* – jest zaś właśnie *dialogiem* (*dia-logos*). Samo używanie języka w komunikacji jednokierunkowej czy monologicznej jest niepełnym wykorzystaniem tkwiącej immanentnie w języku racjonalności. Figura pana i niewolnika jest zaś już pierwszym, pierwotnym i czystko ludzkim użyciem tej racjonalności – racjonalność stanowi tu bowiem wynik „chytrego” (choć oczywiście koniecznego, jeśli chce się zachować życie) momentu jednostronnego uznania pana przez niewolnika: „Ta emancypacyjna moc

---

gurze najpierwszą postać »rozumnej ogólności«, tj. intersubiektywnej racjonalności społecznienia. Dlatego też najpierw tylko Pan jest wolny; najpierwotniejszą formą wolności okazuje się zatem stosunek panowania i służebnej podległości, który, jak widać, od początku właściwy jest społecznemu procesowi pracy” (M.J. Siemek, *Wolność jako zasada świata nowoczesnego*, dz. cyt., 77).

<sup>30</sup> Tegoż, *Dwa modele intersubiektywności*, dz. cyt., 193.

<sup>31</sup> „Chodzi tu więc o bezwzględnie wyzwalający ruch intersubiektywnego dyskursu, który mocą swej własnej, immanentnej logiki i konsekwencji prowadzi od pozornego, gdyż tylko jednostronnego uznania [...] do pełnej wzajemności, kiedy to wszystkie podmioty nawzajem uznają siebie jako podmioty wolne i odpowiednio do tego się traktują” (tegoż, *Wolność jako zasada świata nowoczesnego*, dz. cyt., 80).

uciśnionej podmiotowości zawarta jest mianowicie w momencie świadomego uznania, który od początku w istotny sposób współtworzy każdą relację międzyludzką, w tym także sam stosunek panowania i służebności”<sup>32</sup>.

Z instytucjonalizacją dopełnionej już wzajemności uznania i dialogu mamy do czynienia w nowoczesnym *prawie* jako intersubiektywnie komunikowalnym nośniku rozumnej ogólności, co ma miejsce w nowoczesnym społeczeństwie, czy też w duchu obiektywnym (jeśli połączyć to społeczeństwo z państwem jako *własnym państwem społeczeństwa obywatelskiego*) albo (jak to jest ujęte w *Encyklopedii*) samowiedzy ogólnej. To właśnie tutaj racjonalna moc języka osiąga swą pełną realizację. Nikt już nad nikim nie panuje, ponieważ rządzi powszechnie i równo wszystkich obowiązuje prawo (*przymus racjonalności*), które wymusza na wszystkich uczestnikach przestrzeganie wspólnych zasad społecznej gry. Dotyczy to przede wszystkim gry rynkowej. Wraz z kresem dialektyki panowania i niewoli następuje emancypacja zarówno ludzi pracy, jak i samej pracy, jako od tej chwili wolnej już sfery wymiany i produkcji. Oznacza to, po pierwsze, oddzielenie i usamodzielnienie się tej sfery od państwa i polityczności, a po drugie, uwolnienie ludzkiej podmiotowości z pętających ją wcześniej więzów socjalizacji bezpośredniej. Tutaj, w nowoczesnym społeczeństwie (które, jak widzieliśmy, Siemek utożsamia z Hegłowskim „społeczeństwem obywatelskim”), a przede wszystkim w jego sercu – wolnym rynku jako „systemie potrzeb” – dokonuje się już zgodna ze swoim pojęciem socjalizacja, która jest socjalizacją przez indywidualizację, przez dystans i zapośredniczenie, czyli w praktyce alienację. Będąc uwolnioną od tradycyjnych więzi, ma jednostka swobodę uczestniczenia w wolnej, choć uregulowanej przez prawo, grze rynkowej. Ma ona zatem możliwość przywdziewania różnych społecznych masek, przede wszystkim jednak może realizować, jako „szczegółowość”, swoje partykularne interesy ekonomiczne. Gdy

---

<sup>32</sup> Tamże, 79.

Siemek twierdzi, że „dialogowo-komunikacyjna modalność ludzkiego myślenia, mówienia i działania [...] stanowi substancjalną tkankę nowoczesnej etyczności społecznej”<sup>33</sup>, to ma na myśli działania wypływające z egoistycznego „*interesu ekonomicznego*” poszczególnych jednostek ludzkich. Różnica między tym interesem a „*interese symbolycznym*” polega na tym, że ten pierwszy nastawiony jest jakby już w transcendentальной zasadzie na konsens i kompromis dochodzący do skutku w prawnych ramach instytucji umowy i własności prywatnej; choć wychodzi od partykularnych celów to, aby je osiągnąć, musi wytwarzać sobą dialogową modalność dyskursu nastawionego na porozumienie, czemu towarzyszy rezygnacja z przemocy. „Interes symboliczny” zaś, który był stawką w przednowoczesnych formach walki o jednostronne uznanie, stanowi treść egoistycznej, lecz nie zapośredniczonej świadomości moralnej; opierając się na monologu, swoim celem czyni bezzwrotne, nieodwzajemnione uznanie „tego, co moje”. To „ideologiczny – zdaniem Siemka – dyskurs autorytetu i prestiżu”, ukierunkowany na bezpośrednią uniwersalizację „panowania w sferze symbolicznej”<sup>34</sup>.

Kontynuując w ten sposób pierwotną postawę walki i bezpośrednio przenosząc ją w sferę komunikacyjnej mowy, monologiczne myślenie i działanie dąży nieodparcie do tego, by wytwarzać właśnie takie zamknięte i wyłączające struktury pojęciowości i normatywności, jakie charakteryzują moralność w sensie Hegla. Niezachwiana pewność, że jest się w posiadaniu tego, co jedynie prawdziwe i słuszne, znajduje tu swój wierny i dokładny wyraz w kategoriach roszczeń do bezwarunkowej i ekskluzywnej ważności pojęć, norm czy sensów każdorazowo uważanych za moralnie „dobre”. Nietrudno dostrzec, że takie roszczenia zasadniczo uniemożliwiają wszelkie porozumienie z myślącymi czy wierzącymi inaczej<sup>35</sup>.

Zdaniem Siemka to właśnie nowoczesne społeczeństwo obywatelskie z wolnym rynkiem jako uwolnioną sferą społeczno-eko-

<sup>33</sup> Tegoż, *Prawo etyczności i etyczność prawa*, w: *Hegel i filozofia*, dz. cyt., 104–105.

<sup>34</sup> Tamże, 102.

<sup>35</sup> Tamże, 102n.

nomiczną, w obrębie której rozgrywają się partykularne interesy ekonomiczne jednostek, rodzi wolną podmiotowość, nie na odwrót (wciąż jednak mamy tu do czynienia z transcendentnymi „społecznymi prawami przyrodniczymi”, tym razem jednak za pośrednictwem przez każdą jednostkową wolę i jej świadomość we wspólnym, intersubiektywnym polu wzajemnego uznawania się). Zasadą nowoczesnej totalności etycznej jest tedy prawo, które przenika wszystkie tej etyczności elementy. Skoro więc prawo (a zatem i nowoczesna indywidualność jako osoba prawna) rodzi się za sprawą interakcji społecznych, to znaczy w intersubiektywnej sferze komunikacji (dialogu, kompromisu, lecz także i konfliktu!) i uznania, a konkretnie w „czysto społecznej” sferze pracy i wymiany handlowej – to w takiej perspektywie i rodzina, i państwo są rodziną i państwem społeczeństwa obywatelskiego, które je obydwie zapośrednicza i przenika. To właśnie charakterystyczna dla społeczeństwa obywatelskiego „moc zapośredniczenia” rodzi z siebie nowoczesną, prawną istotę uspołecznienia pośredniego, które jako zasada panuje także w polityczności państwa i intymności ogniska domowego<sup>36</sup>.

#### IV

W świetle wymienionych kwestii wypadałoby teraz odpowiedzieć na pytanie o charakter pojednania, czy też spełnienia, no-

---

<sup>36</sup> „Szczególnie liczne nieporozumienia interpretacyjne, jakie narosły wokół Hegłowskiej teorii państwa, wydają się mieć swe źródła nade wszystko w tym, że nie dostrzegano, jak dalece całe przedstawiane tu państwo jest właśnie państwem społeczeństwa obywatelskiego, ściśle i jednoznacznie mu przyporządkowanym. Tym, co Hegel [...] opisuje, nie jest wszak państwo jakiegokolwiek, lecz najwyraźniej dopiero państwo nowoczesne, ów najbardziej własny i *samoistnie wyłoniły twór polityczny społeczeństwa obywatelskiego* [podkreślenie – J.N.], który tak samo jak nowoczesna rodzina [...] reprezentuje i ucieleśnia samą istotę tej nowej »substancji etycznej«, jaką wytwarza taka forma uspołecznienia” (M.J. Siemek, *Hegel i etos nowoczesności*, w: *Hegel i filozofia*, dz. cyt., 124).



woczesności. Gdzie jest owo „Ja które jest My, My które jest Ja”? Jak widać, komunikacyjna struktura społecznej intersubiektywności w interpretacji Siemka zawiera w sobie tyleż zgody i woli wspólnej, co niezgody, konfliktu i egoistycznych, partykularnych potrzeb i interesów, które nieustannie rozrywają i podważają fundamenty nowoczesnej totalności etycznej. Te ostatnie, jak to zostało wyżej wymienione, dzielą się zresztą na dwa trudne do pogodzenia ze sobą rodzaje konfliktów: ekonomiczne i symboliczne. Istnienie tego ostatniego w obrębie synchronii spełnionej nowoczesności wydaje się mocno problematyczne; nie tylko dlatego, że znajduje się ono w zamkniętej konstelacji pojęciowej wraz z „moralnością”, „ideologią” i „monologiem”, lecz przede wszystkim z tego powodu, że wyklucza ze swego pojęcia to, co ekonomiczne, przede wszystkim zaś – możliwość monologicznego panowania ekonomicznego, którego źródłem nie jest wymiar prestiżowy, lecz właśnie partykularny interes ekonomiczny. Siemek wydaje się brać za dobrą monetę Hegłowskie wyobrażenie systemu potrzeb, gdzie wszyscy – również robotnicy najemni – są *de facto* niczym drobni indywidualni przedsiębiorcy. W wyobrażeniu tym nie ma jednak miejsca na wielką burżuazję, monopole, współczesne koncerny i walki państw na arenie światowej o zasoby i rynki zbytu, czyli właśnie wszystko, co wynika nie z walki o prestiż czy uznanie, lecz z interesu ekonomicznego właśnie. Ponadto wydaje się, że owego napięcia sam Siemek nie próbuje wystarczająco wyjaśnić lub sproblematyzować, jego podejście do tej kwestii rodzi podejrzenia o niekonsekwencję. W jednych tekstach – szczególnie w tych fragmentach, w których temperament polityczny bierze górę nad podejściem czysto opisowym – traktuje on monologiczny interes symboliczny niedialektycznie, jako niemal zbędny właśnie relik, który świadczy o zapóźnieniach w modernizacji i tym samym należy go zwalczać<sup>37</sup>. W innych zaś twierdzi, że

---

<sup>37</sup> Warto w tym kontekście wspomnieć o artykule *O nowej Europie i Wschodzie w nas*, gdzie przedstawiony dualizm interesu ekonomicznego i symbolicznego wydaje się funkcjonować w sposób zgoła niedialektyczny, co rodzi pewien paradoks.

jego istnienie jest konieczne dla istnienia komunikacyjnej struktury społeczeństwa nowoczesnego:

Dialog i monolog są różnymi, ale równie nieodłącznymi składnikami tej struktury, które nie tylko współlistnieją obok siebie, lecz także wielorako zazębiają się i przenikają wzajemnie. Monologiczny dyskurs walki i panowania jest więc z jednej strony trwale obecną alternatywą dla dialogicznego dyskursu partnerstwa i wzajemności; z drugiej strony wciąż spleta się z nim i wkracza w jego sferę, tak jak w ogóle bezpośrednie i wyłączające roszczenia interesów symbolicznych nieustannie ingerują w swobodną grę zapośredniczeń, którym z konieczności podlegają interesy ekonomiczne<sup>38</sup>.

Żywiołem nowoczesności jest negatywność, nieustające, dynamiczne rozdarcie, alienacja i konflikt. Nowoczesność to ciągły kryzys. Mimo to, „pośród absolutnej negatywności wyłania się [...] jako jedyny »przedmiot pozytywny« własna podmiotowość samowiedzy. To zaś znaczy, że dopiero tu, w zbuntowanej i wyzwolonej indywidualności nowoczesnej, dojrzewa i »wraca do siebie«, czyli w pełni osiąga swoje własne pojęcie”<sup>39</sup>. Ta paradoksalna podmiotowość, zarazem rozdarta w swoim wnętrzu i na zewnątrz

---

Jeśli interes symboliczny jako ideologia i zarazem jako relikw przednowoczesnych stosunków występuje w danym społeczeństwie, a nie jest przy tym konieczny dla jego funkcjonowania, to najwyraźniej społeczeństwo to nie jest jeszcze w pełni nowoczesne, bo proces racjonalizacji i modernizacji jeszcze się nie dokonał. Jeśli zaś istnienie tego interesu jest konieczne i nie da się go usunąć z przestrzeni społecznej, to w takim razie jakie kryteria (ilościowe czy jakościowe?) decydują o tym, które państwo jest już nowoczesne, a które nie; na jakiej podstawie należy odróżnić społeczeństwa rozwinięte od wciąż się rozwijających? Rodzą się także uzasadnione obawy, że modernizację należy rozumieć po prostu jako westernizację, co z kolei naraża koncepcję Siemka na zarzut europocentryzmu – tym bardziej, gdy zauważymy w tym tekście podobieństwo między tytułowym „Wschodem w nas” a trudną do utrzymania pejoratywną figurą „Homo Sovieticus” jako określenia „zapóźnionej” mentalności degenerującej społeczny organizm (zob. M.J. Siemek, *O nowej Europie i Wschodzie w nas*, w: *Wolność, rozum, intersubiektywność*, dz. cyt., 324–341).

<sup>38</sup> Tegoż, *Dwa modele intersubiektywności*, dz. cyt., 199.

<sup>39</sup> M.J. Siemek, *O dialektyce kultury w Hegłowskiej „Fenomenologii ducha”*, w: *Wolność, rozum, intersubiektywność*, dz. cyt., 171.

w społeczeństwie, a przecież w końcu jednak „pozytywna”, bo równa się sobie właśnie w tej różnicy, musi zatem stanowić wystarczające spełnienie ambicji nowoczesności. Siemek podpisuje się pod ironicznym stwierdzeniem Odo Marquarda, że „filozofowie dotąd próbowali albo interpretować świat, albo go zmieniać. Rzecz jednak w tym, żeby wreszcie zostawić go w spokoju”<sup>40</sup>. Chciałoby się rzec: *laissez faire!* Byłoby to jednak niesłuszne i nieprawdziwe w odniesieniu do Siemka, który wszak obojętny politycznie nigdy nie był, a tym bardziej etycznie, i o taki konserwatywny kwietyzm nie sposób go oskarżać. Wszak cytaty z Marquarda padły podczas emocjonalnej dyskusji filozoficzno-etycznej, będącej właśnie walką o idee i światopoglądy, a także o ich wpływ i przydatność dla współczesnej świadomości.

Wedle Siemka, jeśli owo Hegłowskie Ja = My gdzieś występuje, to właśnie w prawie i w opartych na nim instytucjach, w ich intersubiektywnej racjonalności, która – pomimo charakterystycznego dla nowoczesności „rozdarcia” – łączy wszak nie tylko elementy etyczności, lecz także gromadzi pod swoim dachem wszystkie podmiotowe „szczegółowości”, umożliwiając im samoorganizację stabilnego społeczeństwa i zarazem wytyczając tej samoorganizacji granice. Negatywności, której jednym z reprezentantów jest interes symboliczny (monologiczna moralność, fundamentalizm ideologiczny, autorytet i prestiż) nie można usunąć z przestrzeni społecznej liberalnego państwa praworządnego, bowiem ma ona w nim swoje miejsce i swoją rolę w podtrzymywaniu życiodajnego dla społeczeństwa rozdarcia, przyjmującego postać nowoczesnego *agonu*. Całkowite usunięcie mnogości interesów symbolicznych mogłoby się bowiem dokonać jedynie przez zastąpienie ich jednym, „monopolistycznym” interesem symbolicznym, którego wpływ na rzeczywistość społeczną równałby się

---

<sup>40</sup> Cyt. za dyskusja redakcyjna *Na co nam Nietzsche?*, „Literatura na Świecie” 1995, 10, 307.

rozbiciu potęgi zapośredniczenia spajającego przez rozdzielenie nowoczesną totalność etyczną. Przykładem tego jest dla Siemka stalinowski komunizm (ów „dług i wina marksizmu”), w którym „intersubiektywny świat publicznego życia i działania przestaje istnieć, gdyż ulega zasadniczej irracjonalizacji [...] wymykają[cej] się wszelkiej intersubiektywnej, jawnej kontroli i regulacji”<sup>41</sup>. Interesu symbolicznego z tej intersubiektywności wyrugować zupełnie nie można, tak jak moralności z państwa Hegla, co nie znaczy, że nie trzeba jej uregulować i pilnować jej granic. Społeczeństwo nowoczesne nie jest negatywem wspólnoty przednowoczesnej, lecz zniesieniem przednowoczesnych walk i sprzeczności, których monologiczność zostaje zachowana, odgrywając, koniec końców, pozytywną rolę w planie całości.

Społeczeństwo nowoczesne tu opisane przypomina nie tyle Kantowskie „państwo celów”, lecz raczej bliżej mu do „społeczeństwa diabłów”. W rozumieniu Siemka „społeczna towarzyskość” jest zasadniczo tożsama z Hegłowską „chytrością rozumu”. Na tym jednak nie koniec. Chytrość rozumu dlatego jest chytra, ponieważ jest niejawna, ukryta, rozgrywa się „za plecami świadomości”. I choć przedmiotowość społecznej rzeczywistości (jej prawa i instytucje) ma swoje źródło w komunikacyjnej zasadzie intersubiektywności, to przecież wynikający z tej zasady przymus racjonalności wciąż wydawać się może przede wszystkim obcym przymusem dla komunikujących się w medium rynku jednostek. Mogłyby one ten przymus w swej świadomości potraktować w kategoriach determinujących „praw przyrodniczych”, jako coś naturalnego, obiektywnie poza- i ponadludzkiego. Dlatego też do istoty społecznego procesu musi zostać włączona świadomość w postaci aktu woli. Tym jest właśnie w ostateczności *nowoczesny etos*. Etos jako społeczna etyka i zarazem wspólnoto-twórcza świadomość jednostek, jako Habermasowski „patriotyzm konstytucji”.

---

<sup>41</sup> M.J. Siemek, *Co Hegłowi winien jest marksizm*, w: *Hegel i filozofia*, dz. cyt., 17.

Opierając się na Heglowskiej etyczności jako rozumności zrealizowanej w swoich częściach i pomiędzy nimi, stanowi przejaw mocy subiektywnej woli uznania całości, woli jej podtrzymania i rozwijania. Jako czynnik podmiotowy dopełnia on przedmiotowość społeczną, ujawniając jej czysto ludzką, a więc „sztuczną” genezę i istotę; bez tego czynnika bowiem prawdziwie nowoczesna intersubiektywność byłaby niemożliwa (istniałby wolny rynek, ale nie istniałoby poczucie wyższej wspólnoty losu zorganizowanej w państwo). Przypomnijmy zatem na koniec słowa Siemka, który pisał: „tworzy się [przedmiotowość społeczna – J.N.] zawsze poprzez świadomość i wolę jednostek [...] musi być zawsze »chciana« i »wiedziana«, gdyż poza skierowanymi na nią aktami woli i świadomości po prostu nie istnieje”<sup>42</sup>.

## Bibliografia

- Hegel G.W.F., *Encyklopedia nauk filozoficznych*, przeł. Ś.F. Nowicki, WN PWN, Warszawa 1990.
- Hegel G.W.F., *Fenomenologia ducha*, przeł. A. Landman, t. 1, PWN, Warszawa 1963.
- Kloc-Konkołowicz J., *Historicity of Rationality: The Notion of History in Marek Siemek's Thought*, „Dialogue and Universalism” 2009, 3–5, 227–236.
- Lorenc W., *XVIII Internationaler Hegel – Kongress*, „Sztuka i Filozofia” 1990, 3, 260–262.
- Nowicki F., *Marek Siemek a ideologia świata nowoczesnego*, „Przegląd Filozoficzny” 2014, 1(89), 263–278.
- Ostrowski J., *Law, Recognition and Labor. Some Remarks on Marek Siemek's Theory of Modernity*, „Dialogue and Universalism” 2009, 3–5, 237–244.
- Poręba M., *Doświadczenie myśli. Siemek M.J. jako filozof*, „Przegląd Filozoficzny” 2014, 1(89), 55–61.
- Przyłębski A., *Hegel Siemka*, „Przegląd Filozoficzny” 2014, 1 (89), 93–107.

---

<sup>42</sup> M.J. Siemek, tamże, 13.

- Rockmore T., *Fichte a heglowski marksizm Lukácsa*, przeł. A. Romaniuk, w: M.J. Siemek (red.), *Filozofia transcendentalna a dialektyka*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1994, 287–299.
- Siemek M.J., *Hegel jako filozof nowoczesnego państwa praworządnego*, przeł. A. Przyłębski, w: A. Przyłębski (red.), *Filozofia polityczna Hegla: istota, aktualność, kontynuacje*, Wydawnictwo Campo dei Fiori, Poznań 2007, 43–54.
- Siemek M.J., *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość*, PIW, Warszawa 1982.
- Siemek M.J., *Hegel i filozofia*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1998.
- Siemek M.J., *Hegel i różnica epistemologiczna*, „Nowa Krytyka” 2004, 16, 73–84.
- Siemek M.J., *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta. Studium z dziejów filozoficznej problematyki wiedzy*, PWN, Warszawa 1977.
- Siemek M.J., *Wolność, rozum, intersubiektywność*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2002.
- Siemek M.J., *Wykłady z filozofii nowoczesności*, WN PWN, Warszawa 2012.
- Zbrzezny A., *Milczenie syren*, „Przegląd Filozoficzny” 2014, 1 (89), 229–242.
- Dyskusja redakcyjna *Na co nam Nietzsche?*, „Literatura na Świecie” 1995, 10, s. 287–317.

## Summary

The subject of the article is to present late philosophy of Marek J. Siemek, often referred to as transcendental social philosophy. Siemek's late theory serves as an ontological description of modern civil society (indirect socialization through individualization, individualization through socialization) which is the final implementation of the Enlightenment project. On the other hand it is also an attempt to establish and validate the ethics (adapted to this description and in a liberal spirit) of conscious and lawful coexistence of citizens within an institutionalized space of endless conflicts (dialectics of monologue and dialogue, economic and symbolic interests) which are kept in check by the spirit of universal reciprocity (intersubjectivity) that is objectified in law (coercion of rationality).

The differences between early (“Marxist”) and late (“liberal-Hegelian”) works of the Polish philosopher seem to be evident, but I think that the key elements to understand the basic framework of his later theory –

including his interpretation/actualization of Hegel's philosophy of right – are elements developed in the earlier period – above all his concept of epistemological difference. I also insist on the belief that Siemek's late theory is not merely a historical-philosophical reconstruction of Hegel's works, but it is an independent and original philosophical position, intended to be useful for a critical diagnosis and self-understanding of contemporaneity.

Słowa kluczowe: Marek J. Siemek, Hegel, dialektyka, zapośredniczenie, epistemologia, dialog, monolog, socjalizacja, społeczeństwo obywatelskie, nowoczesność, prawo

Keywords: Marek J. Siemek, Hegel, dialectics, mediation, epistemology, dialogue, monologue, socialization, civil society, modernity, law

Swietłana Klimowa

## Studia heglowskie N.N. Strachowa i L.N. Tołstoja

*Tarantaseм czy furmanką Jadę nocą z Briańska drogą Me ziemiańskie myśli tylko Wokół Hegła krążyć mogą*<sup>1</sup> A. Żemczużnikow. Do połowy dziewiętnastego wieku wykształcone warstwy rosyjskiego społeczeństwa odbierały niemiecki idealizm filozoficzny jako pewien niedościgniony wzór w historii myśli, a Hegel stał się dla nich jednym z niezaprzeczalnych władców myśli. Umysły prawie całej młodzieży lat trzydziestych i czterdziestych zostały zawładnięte przez jego idee filozoficzne. Jednak nie tylko Kant, Hegel czy Schelling, ale cała kultura niemiecka zdominowała rosyjską inteligencję, kształciła ją, kreowała jej pojęcie estetyki, zmuszała do nowego rozumienia siebie i innych, zrodziła w niej pragnienie (pasję) zmian i dążenie do rozwoju duchowego. Dla młodych intelektualistów świat stał się obiektem totalnej poetyckiej mitologizacji, był przez nich odbierany jako „odbicie jednej nieskończonej idei, żyjącej tak samo w biegu komety, we łzie dziecka, jak i w utworze artysty”<sup>2</sup>. Zgodnie ze zdaniem rosyjskich filozofów tego okresu

---

<sup>1</sup> В тарантасе, в телеге ли / Еду ночью из Брянска я, / Все о нем, все о Гегеле, / Моя дума дворянская, przeł. M. Woźniak.

<sup>2</sup> П. Анненков, *Биография Николая Владимировича Станкевича в Н.В. Станкевич. Переписка его и биография*, тип. Каткова и К°, Москва 1857, 39.



niemiecki idealizm szybko wyparł wpływy francuskiego Oświecenia i literatury<sup>3</sup>; dzięki popularności myśli Schellinga, Fichtego, romantycznej poezji filozoficznej idealizm niemiecki stał się najważniejszą przesłanką popularyzacji heglizmu w Rosji. Nie mniej głęboka była u czytelników znajomość niemieckich mistyków, pogłębiona o odwołania do literatury patrystycznej: *Filokalii* – antologii tekstów świętych Ojców Wschodniej Cerkwi IV–VII wieku, tłumaczeń i wydań patrystycznych tekstów w Pustelni Optyńskiej na początku lat trzydziestych. Ogromne znaczenie w tym procesie odegrał Iwan Kiriejewski, który pod koniec lat dwudziestych był zdeklarowanym heglistą i razem z bratem Piotrem Kiriejewskim jeździł do Niemiec na wykłady Okena, Schellinga i Hegla, by potem, pod ich wpływem, stać się jednym z założycieli słowianofilstwa.

W tym czasie rozpoczęły się prawdziwe pielgrzymki do Niemiec, „do Hegla”. Warto przypomnieć, że Iwan Turgieniew, próbując zostać zawodowym filozofem, chodził na wykłady z filozofii w Niemczech i należał do berlińskiego kręgu „heglistów”. Hegla odwiedzali Piotr Redkin, Konstantin Niewolin, Dmitrij Kriukow i inni. Zainteresowanie było typowo rosyjskie – pełne pasji, ale często filozoficznie powierzchowne. Filozofia zdawała się obiecywać szybkie teoretyczne rezultaty i praktyczne efekty. Sam Iwan Kiriejewski przyznawał, że znał stu heglistów, wśród których wyłącznie dwóch czy trzech rzeczywiście interesowało się Heglem jako filozofem i zgłębiało wszystkie jego prace<sup>4</sup>.

Idee niemieckiego myśliciela okazały się niezbędne z wielu powodów: jego logiczna systematyzacja i dialektyka bez wątpienia były najbardziej atrakcyjne z punktu widzenia całościowego spojrzenia na duchowy rozwój ludzkości; na krótki czas racjonalizm stał się niezwykle potrzebną ideą wśród młodych rosyjskich myślicieli, a negacja dialektyczna (triada dialektyczna) zapowiadała szybkie rozwiązanie sprzeczności społecznych. Wreszcie Hegel, jak nikt

---

<sup>3</sup> Zob. А. Чижевский, *Гегель в России*, Наука, Санкт-Петербург 2007, 21.

<sup>4</sup> Zob. tamże, 241.

inny, zdawał się odpowiadać na fundamentalnie ważne dla Rosjan pytanie o historiozofię; wydawało się, że jego filozofia powinna wskazać istotną rolę Rosji w przebiegu historii powszechnej, przywrócić jej *status quo*, spełnić wielowiekowe opatrnościowe oczekiwania. Hegłowska definicja filozofii jako „epoki ujętej w myślach” służyła za motto wielu okcydentalistom, którzy rozpoczęli drogę formowania podstaw świadomości narodowej.

Jednak w latach czterdziestych ten gwałtowny wybuch początkowego zainteresowania filozofią niemiecką zaczął nagle przygasać. W 1840 roku umiera młody lider okcydentalistów heglista Nikołaj Stankiewicz i nazwisko Hegla szybko zostaje zastąpione nowymi nazwiskami i wektorami. Bieliński w liście do Botkina z 1841 roku pisał już o „Jegorze Fiodorowiczu” w ironiczno-pejoratywnym tonie, wyrzekając się poprzedniego namiętnego zainteresowania, z przekąsem zwracając mu jego „filozoficzny kołpak”.

Od dawna już podejrzewałem, że filozofia Hegla jest tylko momentem, może nawet wielkim, że bezwzględność jej rezultatów ... warta, że lepiej umrzeć niż się z nimi pogodzić. [...] Głupcy kłamią, kiedy mówią, że Hegel zamienił życie w martwe schematy; prawdą jest jednak, że ze zjawisk życia uczynił cienie, które schwyciły się za ręce i tańczą w powietrzu nad cmentarzem. Podmiot jest u niego nie celem sam przez się, ale środkiem do chwilowego wyrażenia ogólności, a ta ogólność pozostaje u niego w stosunku do przedmiotu Molochem, gdyż paraduje w nim (w podmiocie) przez jakiś czas, a potem zrzuca jak stare spodnie. Mam szczególnie ważne przyczyny, by się złościć na Hegla, gdyż czuję, że byłem mu wierny (w sposobie odczuwania), kiedy godziłem się z rzeczywistością rosyjską, chwaliłem Zagoskina oraz inne podobne święstwa i nienawidziłem Schillera. [...] Wszystkie wywody Hegla o moralności – to czyste bzdury, gdyż w obiektywnym królestwie myśli nie ma moralności, jak w obiektywnej religii (jak na przykład w indyjskim panteizmie, gdzie Brama i Sziwa są jednakowo bogami, tj. gdzie dobro i zło mają jednakową autonomię)<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> W. Bieliński, *List do W.P. Botkina*, t. III. 1841, w: *Pisma filozoficzne*, przeł. W. Anisimow-Bieńkowska, t. 1, PWN, Warszawa 1956, 304.

Wpływ Hegla, mimo że nadal był on stale obecny, przestał być priorytetowy; zaczyna się okres filozoficznego zastoju w Rosji. Zamiast romantycznego idealizmu i gorączkowych poszukiwań duchowego rozwoju i doskonałości zaczyna się okres „praktyczny i materialistyczny”; filozofię mierzy się użytecznością i bliskością względem nauk przyrodniczych; następuje czas nihilizmu, materializmu i pozytywizmu. Najbardziej pożądane stają się projekty praktyczne dotyczące przekształcenia rzeczywistości, ideały „chłopomanii” (wyrażenie Nikołaja Bierdiajewa), „chodzenie w lud” i inne. W filozofii miejsce Hegla zajął Schelling, którego „zwycięstwa” tak pragnęli oświeceniowi rosyjscy zapadnicy. W liście do Schellinga z 20 maja 1842 roku Piotr Czaadajew podkreśla znaczenie filozofa, krytykując Hegla, w tym za to, że stał się on mimo-wolną „przyczyną” słowianofilstwa i poszukiwań narodowej samo-bytności.

Niesamowita elastyczność tej [niemieckiej – S.K.] filozofii, która pozwala na wszelkiego rodzaju zastosowanie, uformowała nam najdziwniejsze marzenia o naszej roli w świecie, o naszych przyszłych losach; jej fatalistyczna logika, która prawie niszczy arbitralność, choć uznaje ją po swojemu, która wszędzie znajduje nieuchronną konieczność, zwracając się ku naszej przeszłości, była gotowa przekształcić całą naszą historię w retrospektywną utopię, w wyniosłą apoteozę narodu rosyjskiego. [...] Wreszcie groziła nam, być może, pozbawieniem nas najlepszego dziedzictwa naszych ojców, tej czystości umysłu, tej wstrzemięźliwości myśli, którymi nasyciła ich religia, niosąca głębokie znamię kontemplacji i ascezy. [...] Są chwile w życiu narodów, kiedy każda nowa nauka, jakakolwiek by ona była, zawsze otrzymuje niezwykłą moc dzięki niezwykle poruszeniu umysłów, charakteryzującemu te epoki. A trzeba przyznać, że żar, z którym walczy się u nas w przestrzeni społecznej, aby znaleźć jakąś zagubioną narodowość, osiąga niewiarygodny stopień<sup>6</sup>.

W ten sposób, nie bez wpływu Hegla i filozofii niemieckiej, zrodziła się rosyjska narodowa samoświadomość, powstał język

---

<sup>6</sup> Cyt. za: Н. Страхов, *Заметки летописца, „Эпоха” 1864, 3*, [http://az.lib.ru/s/strahow\\_n\\_n/text\\_0380oldorfo.shtml](http://az.lib.ru/s/strahow_n_n/text_0380oldorfo.shtml).

rodzimej filozofii, która nie posiadała, zgodnie ze słowami Strachowa, ani własnych słów, ani pojęć. Praktycznie cały narodowo-filozoficzny tezaurus Rosjanie zapożyczyli od Niemców, w tym i pojęcia rozwoju, organicznej całości, i wiele innych, dzięki którym swoją odmienność od okcydentalistów zaznaczali słowianofile i patrioci.

Epoka lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych zdawała się ze wszystkich sił dążyć do rewolucyjnego i radykalnego przekształcenia życia, do zmian społecznych i twórczego krytycznego realizmu, zauważalnego zwłaszcza w sztuce rosyjskiej. „Fizjologia” (nauka) przeistoczyła się w typ filozofii (według wyrażenia Strachowa), kiedy „tytuł” filozofa otrzymywano nie dzięki wiedzy i wykształceniu, lecz dzięki preferencjom politycznym i skłonnościom młodych liberałów i inteligencji do tego czy innego „sposobu myślenia”. Moda i popularność stały się najważniejszymi kryteriami prawdziwości i znaczenia doktryn filozoficznych. Dojrzewał kryzys duchowy, którego rezultatem było pojawienie się dwóch duchowych filarów rosyjskiej literatury – Lwa Tołstoja i Fiodora Dostojewskiego, którzy zawrócili Rosję z drogi „fizjologii” w kierunku problemów religijno-metafizycznych. Ich twórczość, głównie literacka, dała filozofii nowy impuls życiowy, sprawiając, że jej metody i zadania stały się najważniejszymi soczewkami przy analizie kwestii personalizmu, sensu życia, wolności i konieczności, wiary i niewiary i wielu innych, które stały się kluczowe dla rosyjskiej kultury tego okresu. Heglizm również zyskał nowy wydźwięk, w dużej mierze dzięki wielkim rosyjskim pisarzom. Dla ich twórczości Hegel okazał się interesujący głównie ze względu na stawiane przez nich ważne problemy dotyczące historiozofii i sensu życia. Dostojewski – poczwiennik i zdecydowany przeciwnik przesadnego racjonalizmu – wspominał o Heglu jako o symbolu racjonalnego poglądu na świat („myśl euklidesowa”), któremu przeciwstawiał ideę *gleby* (почвы), całościowego ducha narodowego, mitopoetyką religijną świadomość narodu; Tołstoj odrzucał heglowski język, logikę i „duchowość” za „uśmiercanie w nich życia”, nieumiejętność sto-

sowania prawdziwych metod rozwiązywania „prawdziwych” zadań filozoficznych.

Między Tolstojem i Dostojewskim znajdował się jednak człowiek, który był nie tylko przyjacielem obydwu, ale i klasycznie wykształconym filozofem z powołania i o ogromnej wiedzy. Strachow był znany ze swojej przyjaźni z wieloma wybitnymi ludźmi. Z obydwoma geniuszami prowadził wieloletnie dialogi, w tym o niemieckiej myśli w ogóle i o Heglu w szczególności. Często był nie tylko ich powiernikiem w filozoficznych czy publicystycznych rozmyślaniach, ale i źródłem ich wiedzy na temat wielu problemów filozoficznych. Strachow był jednym z najważniejszych uczonych-encyklopedystów swoich czasów. Tłumacz wielu zachodnich filozofów, w jakimś sensie może być on nawet nazwany heglistą, a w każdym razie popularyzator idei Hegla w Rosji<sup>7</sup>. Jak sam przyznawał, wiele zapożyczył od niemieckiego filozofa, co jednak nie przeszkadzało mu być krytykiem zachodniej myśli i wyznawcą związanych z poczwinnictwem idei organicznego rozwoju, w pewnej mierze przeciwnym heglowskiej dialektyce. Poczwinnik z duszą heglisty – oto typowo rosyjskie zjawisko; przekazywał on idee Hegla swoiście „po rosyjsku”. W swojej *Walce z Zachodem* w rozdziale *Heglizm* Strachow zwrócił uwagę na ogromny wpływ Niemca na wszystkie dziedziny rosyjskiego życia: naukę, kulturę, etykę.

System Hegla, ze względu na jego przeważnie logiczny, formalny charakter, charakteryzuje się jedynie niezwykle łatwością, z jaką jego szerokie formuły dostosowywały się do różnych poglądów. Należy przy tym pamiętać, że poszczególne poglądy, na które rozbijana jest ogólna doktryna znanej filozofii, nie wyczerpują jej istoty, dlatego też się od niej oddzielają, a ich pokrewieństwo z ogólną doktryną ma, że tak powiem, różne stopnie prawomocności<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> Zob. Н. Страхов, *Значение гегелевской философии в настоящее время*, „Светоч” 1860, 3, 1-38.

<sup>8</sup> Н. Страхов, *Борьба с Западом*, Институт русской цивилизации, Москва 2010, 246.

W czasach powszechnego nihilizmu i narodzin subiektywizmu Strachow jako jeden z nielicznych stale uzasadniał znaczenie podejścia historyczno-filozoficznego, rozwijanego przez Hegla, dowodził, że tylko taki pogląd pozwala uratować filozofię jako naukę, pozostawiając nienaruszonymi jej niezachwiane podstawy – systematyczne, całościowe, pełne, ciągłe uzasadnianie (основание) na podstawie metodologii stałego rozwoju.

Jednocześnie Strachow zwraca uwagę nie tylko na systemowość i metodę Hegla. Dokładnie bada on kwestię tego, co wydawałoby się, znajduje się poza ramami heglowskiego racjonalnego systemu i jego „chłodnych i pustych” pojęć. Mowa o świecie tego, co tajemnicze i mistyczne, o naturze tego, co religijne i moralne, które w sposób utajony leżą u podstaw heglowskiego idealizmu i są niezauważane i zniekształcane przez spirytystów, pseudomistyków i nawet przez takich dialektyków jak Bieliński. Tutaj Strachow pozostaje heglistą, wstępując na drogę krytyki słowianofilów i okcydentalistów, którzy nie tylko nie zrozumieli integralności heglowskiego ducha, ale okazali też własną ograniczoność i romantyczny idealizm, szukając „tego, co realne, poza granicami myślenia”<sup>9</sup>. Inaczej widzi on pierwiastek religijny u Hegla.

Strachow pokazał, że Hegel w ogóle nie używa podmiotu jako „środka lub spodni” ducha obiektywnego. Główne dzieło Strachowa *Świat jako całość* w dużej mierze opiera się na heglowskim idealizmie; podobnie jak niemiecki filozof, buduje on pewnego rodzaju hierarchię rozwoju świata, której wierzchołkiem staje się jednak nie samorozwijająca się aż do ostatniego wyczerpującego samopoznania idea – duch absolutny, lecz człowiek – wierzchołek i podstawa jego antropologii. W tym sensie doprowadza on jedynie nauki Hegla do logicznego zakończenia. Pod wpływem wieloletniej przyjaźni z Tołstojem, w późnym okresie twórczości Strachow mimo wszystko zamieni to pojęcie (Duch) na Boga, czyniąc

---

<sup>9</sup> Tamże, 19.

już Jego, a nie człowieka, wierzchołkiem bytu. Jednocześnie wcale nie rozmija się on z Heglem co do istoty.

Schelling i Hegel mają rację, kiedy mówią, że w naszej świadomości staje się samoświadoma ta wieczna duchowa zasada, która jest korzeniem wszelkiego bytu. Jestem gotów powiedzieć, że każde życie pochodzi bezpośrednio od Boga, że Bóg w równym stopniu daje rosnąć i małej trawie, i duszy największego człowieka. W tym wzroście i w każdym życiu przestrzegane są pewne prawa, tak jak przestrzegane są wszystkie prawa fizyczne; ale nie jest to ograniczenie, a raczej korzyść i niezbędna wygoda. [...] Końcem i celem całego procesu rozwoju jest Bóg, tak jak jest On i jego źródłem. [...] Wszystko pochodzi od Boga i do Boga prowadzi i w Bogu się kończy. My w Nim żyjemy i poruszamy się i jesteśmy<sup>10</sup>.

W ten sposób Strachow rozwinął analitykę niemieckiego racjonalizmu w stronę filozoficznego „bogomyśliciństwa”, proponując rozpatrywanie Hegla, Feuerbacha czy Fichtego nie jako czystych logików, ale raczej jako „naukowych teologów”, nazywając samego Hegla „najczystszym mistykiem”, którego poglądy zbiegały się z poglądami niemieckich mistyków Baadera, Eckharta, Anioła Ślązaka<sup>11</sup>. Jednocześnie Strachow przez mistykę rozumie nie to, co wychodzi poza ramy pojmowania rozumowego lub jest mu przeciwnie, a wręcz przeciwnie – tylko to, co zgadza się z nim i harmonijnie łączy. Zauważa on, że

mistyka jest nie czymś mętnym i nieokreślonym, jak ją zawsze rozumiano, lecz przeciwnie, czymś najjaśniejszym i najczystszym, dlatego dochodzi do niej każde ścisłe myślenie [...] Mistycyzm jest niczym innym, jak czystą religią, i widać to dzięki dwóm jego cechom: [...] wszystkie religie są równe, [...] rytuały i wszelka zewnętrżność są bez znaczenia [...] Od Platona do Hegla odnajduję u filozofów to samo pragnienie co u mistyków i nikt tak często nie odwołuje się do nich, jak Hegel<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> Л. Толстой, Н. Страхов, *Полное собрание переписки в двух томах*, т. 2, Оттавский ун-т. Славян. исследоват. группа; Гос. музей А. Н. Толстого, Ottawa–Москва 2003, 724.

<sup>11</sup> Tamże, 756.

<sup>12</sup> Tamże, 756–757.

Nie bez racji Nikołaj Grot (biograf Strachowa) nazywał jego teorię „racjonalnym mistycyzmem”<sup>13</sup>. To, że jest to Bóg „specyficznej religii”, tożsamej filozofii, a mistyczność Boga nie bierze się z religijnej apofatyczności i transcendencji, tylko z doskonałości Jego logicznej konsekwencji i rozwoju, Strachow wyjaśnia przykładem porównania swojej metafizyki z tołstojowską doktryną „świadomości” jako „najwyższej siły świata”<sup>14</sup>.

W ten sposób Strachow w istocie utożsamia w heglowskich rozmyślaniach filozofię i religię, dążących do osiągnięcia jednego i tego samego celu – całościowego pojmowania świata na różne sposoby. Chociaż później „wyrzekł się on Hegla” na rzecz Schopenhauera (oczywiście pod wpływem Tołstoja), do końca pozostawał zwolennikiem prawdy, piękna i doskonałości Heglowskich idei filozoficznych.

W latach sześćdziesiątych Strachow-heglista znalazł się w epicentrum życia duchowego Dostojewskiego i Tołstoja. Razem z braćmi Dostojewskimi i Apollonem Grigorjewem dał początek *poczwicznictwu* – nurtowi, którego powołaniem była naprawa wad teorii słowianofilów. Erudycja i błyskotliwy umysł rosyjskiego filozofa okazały się pożądane nie tylko w chwili powstawania teorii, lecz i w procesie powstawania twórczości literackiej Dostojewskiego. Przyznał się on do tego jakoś Strachowowi – „połowa moich idei to Pańskie idee”<sup>15</sup>. Szczególnie bliska była mu koncepcja *wyższego człowieka*, którego Strachow przewidział na długo przed Nietzsche; przyjął on i heglowską koncepcję moralności w wykładni rosyjskiego filozofa.

---

<sup>13</sup> Н. Грот, Памяти Н.Н. Страхова. К характеристике его философского мирозерцания, Типо-литография Высочайше утв. Т-ва И. Н. Кушнбревъ и К°, Москва 1896, 30.

<sup>14</sup> Тамże, 725.

<sup>15</sup> Zob. przedmowę N. Skatowa do: Н. Страхов, Литературная критика, Современник, Москва 1984, 5.



Moralna sentencja i miłość do całej ludzkości nie oznaczają niczego bez prawdziwej moralności, bez żywej konkretnej miłości. Należy kochać *wszystkich*, ale nie wszystkich razem, lecz każdego w rzeczywistości spotykanego człowieka<sup>16</sup>.

Te rozmyślenia wielokrotnie powtarzają się w *Dzienniku pisarza* i w *Pouczeniu starca Zosimy*; ich polemiczne echa można usłyszeć również w samooskarżycielskich wyznaniach Iwana Karamazowa.

Specyficzny stosunek do Hegla miał również Tolstoj. Należy przypomnieć, że z jego punktu widzenia rozmowa o dowolnym filozofie może mieć miejsce wyłącznie na podstawie szeregu założeń metodologicznych, które pisarz uważa za najważniejsze, czy będzie to rozmowa o Platonie, Heglu czy Schopenhauerze. W sposób skrajnie subiektywny podzielił on filozofów na „prawdziwych” – odpowiadających na pytania Kanta<sup>17</sup> – i „nieprawdziwych”, „uśmiercających” życie, to, co żywe, to, co integralne, poprzez naukowe rozłożenie na części składowe. „Nieprawdziwi” filozofowie to dla niego gatunek myślicieli kręgu pozytywistycznego, o „pustym przedmiocie”, wykorzystujących głównie metodę nauk przyrodniczych – najbardziej nieodpowiednią dla prawdziwej filozofii. Hegel, jak wielu niemieckich filozofów, a także Descartes i Spinoza jest przez niego określany jako filozof prawdziwy ze względu na „przedmiot”, ale korzystający z fałszywych (nieodpowiadających przedmiotowi) metod naukowych. Zalicza on Hegla do idealistów, którzy nigdy nie porzucają swojej metody, co przeszkadzało im dotrzeć do prawdziwej, czyli według Tolstoja, religijnej, filozofii. Niemiec jest dla niego zbyt quasi-naukowy, a przecież „do filozofii nie daje się zastosować podejścia naukowego” i logice Hegla przeciwstawia on swoją metodę sprzężenia (сцепления) lub ideę „harmonijności”<sup>18</sup>.

---

<sup>16</sup> Н. Страхов, *Значение гегелевской философии в настоящее время*, 30.

<sup>17</sup> Л. Толстой, Н. Страхов, *Полное собрание переписки в двух томах*, т. 1, Оттавский ун-т. Славян. исследоват. группа; Гос. музей Л. Н. Толстого, Ottawa–Москва 2003, 231.

<sup>18</sup> Тамże, 234.

Dla Tołstoja filozofia może być prawdziwa tylko wtedy, gdy jej *przedmiot i metoda* będą jednym i tym samym; w poszukiwaniach sensu życia filozof nie będzie mechanicznie przykładać do niego jakichś poszczególnych metod naukowych, ale będzie rozpatrywać życie jako całość, „nie rozkładając na części składowe tych istot (сущностей), z których składa się ono dla każdego człowieka”<sup>19</sup>. Temu Tołstoj poświęcił własne poszukiwania filozoficzne, w których za sojuszników uznał Platona i Schopenhauera. Jedność *przedmiotu filozofii*, czyli *życia i poznania jego sensu*, oraz odpowiadającej temu przedmiotowi *metody sprzężenia* („metody kręgu”), nie jest niczym innym niż przeczuwany przez niego nurt filozofii życia.

Same przedmioty, którymi zajmuje się filozofia – życie, dusza, wola, rozum – nie podlegają rozszczepieniu [...] Zjawiska zaś, które stanowią przedmiot filozofii, są wszystkie przez nas poznawane w świecie wewnętrznym bezpośrednio i możemy je obserwować w świecie zewnętrznym tylko dlatego, że znamy je ze świata wewnętrznego. I te zjawiska mogą stanowić przedmiot filozofii tylko wtedy, gdy brane są w ich całości, czyli takimi, za jakie je bezpośrednio uznajemy<sup>20</sup>.

Zarzuty Tołstoja do Hegla o zbytnią naukowość i metodyczność, nadmiar „nikczemnych słów”, takich jak „duch” czy „idea”, itp. zdradzają jego subiektywizm. Zrozumieć pozycję Tołstoja można jedynie poprzez zrozumienie różnicy między jego własną i klasyczną definicją filozofii. W swoich rozmyślaniach o przedmiocie filozofii nie trzyma się on ani stanowiska klasycznej metafizyki, ani heglowskiej teorii dialektyki, samorozwoju pojęć jako stopniowego wychodzenia idei ku samej sobie. Ignoruje on również zasadę jedności tego, co materialne i idealne, która leży u podstaw metody dialektycznej. Tołstoj jednoznacznie sprowadza filozofię do podstaw religijno-światopoglądowych, uważając zdolność

---

<sup>19</sup> Tamże, 232.

<sup>20</sup> Tamże, 233.

do sprzęgania *wszystkiego w jedno* całe za rezultat szczególnego poczucia życia, przejaw w pojedynczej duszy „nieskończonego, żywego, jednoczącego się w sobie wszystko [...] Boga żywego i Boga miłości”<sup>21</sup>. Bez tego nie może być ani życia, ani jego poznania, ani jego twórczego wyrażenia. Tołstoj głosi *tożsamość religii, filozofii i nauki* z punktu widzenia treści, a nie formy.

Mówię, że kochać, chcieć (pragnąć, wola) i żyć to jedno i to samo, a jednocześnie nie to samo. Jest to jedno z zastosowań metody filozoficznej, która nie korzysta z logicznych wniosków, ale przekonuje słuszością połączeń, pojęć<sup>22</sup>.

O tym myślał jednak także Hegel w swojej *Fenomenologii ducha*, pomijając oczywiście takie sposoby poznania jak *miłość i pożądanie*, mające zasadnicze znaczenie dla Tołstoja.

Idee Tołstoja były na tyle nowe, że nawet wprawne ucho Strachowa rozpoznało w nich wyłączenie odmianę wcześniejszych teorii; uważał on swojego przyjaciela za jednego z tych, którzy powielają idee Kartezjusza, Schellinga czy Hegla<sup>23</sup>. Wydawało mu się, że Tołstoj jest zajęty „nie swoją sprawą” i nigdy nie da rady filozofować lepiej, niż pisać utwory literackie. W pełni zadowalał go filozofujący pisarz, ale nie zrozumiał on jego filozoficznej samoistości.

Ale Pan próbuje, ponadto, poddać je analizie, przedstawić swoje poglądy w formułach zwykłej wiedzy. Jestem z góry pewien, że rezultaty, które Pan otrzyma, będą sto razy nędzniejsze od treści Pana poetyckich kontemplacji. Niech Pan osądzi, na przykład, czyż mogę poglądu na życie, rozlanego po Pańskich utworach, nie stawiać nieskończenie wyżej od tego, co mówi o życiu Schopenhauer lub Hegel, czy kogo tam Pan woli<sup>24</sup>?

---

<sup>21</sup> Tamże, 262.

<sup>22</sup> Tamże, 238.

<sup>23</sup> Tamże, 256.

<sup>24</sup> Tamże, 257.

Następnie Strachow, ściśle hołdując heglowskiej pozycji, uważa, że jeśli wyjść od subiektywizmu jako prazasady, to w sposób nieuchronny wrócimy do niego jako do ostatecznej konkluzji. „Oni dokładnie tak samo zaczynali od siebie. Od *cogito ergo sum*, od ja, od świadomości woli – i z tego wyprowadzali pojęcie o wszystkim, co istnieje”<sup>25</sup>. Strachow nazwał filozofię Tołstoja wariantem logicznego panteizmu, „którego głównym pojęciem będzie miłość, jak wola u Schopenhauera, a myślenie u Hegla”<sup>26</sup>. Sens poznania, jak i sens życia, filozof widzi w wyrzeczeniu, przezwyciężeniu własnego subiektywizmu, wyjściu poza własne granice ku obiektywnej wiedzy.

Tymczasem Tołstoj powierzył Strachowowi unikalny pogląd na filozofię; wkroczył on na drogę stworzenia filozofii życia, która rozpatruje oddzielne życie, samobytnie „Ja” jako część *Całości* – Boga, miłości, światowego Oceanu mądrości. Odczuwanie *Boga, wiary, miłości, życia nie dla siebie* to prawdziwa podstawa subiektywnego świata przeżyć pojedynczego człowieka, która pozwala mu pokonać swoją śmiertelność, lęki egzystencjalne, samotność i straty i stać się częścią świata obiektywnego – *Wszystkiego*, wspólnego życia, przepełnionego miłosnym i *czynnym* stosunkiem do świata. Wszystko zaczyna się ode mnie, ale kończy się powszechnym Oceanem Miłości, mądrości, łaski, „nie mną”, do którego moje „Ja” wraca jak do macierzyńskiego łona. Interpretowane w ten sposób „życie ludzkie” jest utożsamiane ze „świadomością”<sup>27</sup>, którą myśliciel przeciwstawia logicznym prawom rozumu. Rozum jest przeciwieństwem miłości, uczucia połączenia Ja ze wszystkim, Boga. Człowiek nie powinien jednak na tej podstawie wyrzekać się rozumu, wszak „samą konstrukcją mojego umysłu jestem pobudzany,

---

<sup>25</sup> Tamże, 256.

<sup>26</sup> Tamże, 263.

<sup>27</sup> Л. Толстой, *Полное собрание сочинений в 90 томах*, т. 26, Государственное издательство «Художественная литература», Москва 1936, 324–325.

bym starał się go [Boga] zrozumieć”<sup>28</sup>. Dopiero po pewnym czasie Strachow w pełni właściwie oceni nowatorstwo Tołstoja, rozumiawszy jego filozofię życia jako rodzaj religijno-filozoficznego egzystencjalizmu (nie posługując się tym słowem). Stałą się mu bliskie motywy religijne w rozmyślaniach Tołstoja, gdyż sam zmęczył się racjonalizmem, dlatego ciągle „poszukuje tego, co irracjonalne”, czyli tego, co będzie przeciwieństwem wiecznie myślącego „Ja” człowieka intelektualnego.

Mimo nowatorstwa w rozmyślaniach Tołstoja odnajdujemy wiele śladów tych filozofów, z którymi polemizował. W. Zieńkowski pokazał bliski związek jego filozofii z niemieckim idealizmem i heglizmem. Z jego punktu widzenia Tołstoj wszędzie operuje pojęciem rozumnej świadomości – całkowicie heglowskiej z punktu widzenia treści, co nadaje jego filozofii i etyce cechy racjonalizmu i wręcz intelektualizmu<sup>29</sup>. Jednocześnie pisarz dążył do mistycznej etyki; czy to aż tak daleko od Niemców? Podstawowy nakaz moralny Tołstoja o „niesprzeciwianiu się złu” ma według Zieńkowskiego całkowicie mistyczny, irracjonalny charakter, chociaż „rozumność” tego nakazu, tak wyraźnie sprzecznego ze współczesnym życiem, oznaczała dla Tołstoja tylko to, że jej świadomość zakłada oczywiście inne pojęcie, inny wymiar racjonalności niż te, które posiadamy w naszym życiu. Pisarz sam przyznaje, że „wyższa” racjonalność „zatrzuca” nam życie. Ta wyższa racjonalność „kryje się zawsze w człowieku, jak i kryje się w ziarnie” – i kiedy budzi się w człowieku, to przede wszystkim zaczyna się od odrzucenia oczywistości życia, czyli od uznania życia za absurd i niedorzeczność. Tym myśłem Tołstoj poświęcił swoją *Spowiedź*, która stała się przełomem w jego życiu i twórczości filozoficznej.

---

<sup>28</sup> Л. Толстой, Н. Страхов, *Полное собрание переписки в двух томах*, т. 1, Оттавский ун-т. Славян. исследоват. группа; Гос. музей Л. Н. Толстого, Ottawa–Москва 2003, 262.

<sup>29</sup> Zob. В. Зеньковский, *История русской философии*, т. 1, YMCA-Press, Paris 1989, 397.

W nauce o „rozumnej świadomości” Tołstoj dwoi się między osobowym i bezosobowym rozumieniem jej istoty. Z jednej strony „rozumna świadomość” jest funkcją „prawdziwego i rzeczywistego Ja jako nosiciela specyfiki duchowej osobowości”, z drugiej strony rozum, czy rozumna świadomość, ma u Tołstoja wszelkie znamiona „ogólnoświatowej, bezosobowej siły”. Jego rozważania nie są w żadnym stopniu sprzeczne z heglowską koncepcją naszego Ja jako duchowej zasady wszelkiego bytu i produktu rozwoju światowego Ducha. Z jednej strony w *Dziennikach*, w traktacie *O życiu* i innych pracach Tołstoj mówi o pierwiastku osobowym jako o najważniejszej składowej jego przyrody, a jednocześnie pisze o „światowej świadomości”, zbliżając się tym bardzo do pojęcia podmiotu transcendentального niemieckiej filozofii w zgodzie z heglowską dialektyką tego, co obiektywne, i tego, co subiektywne.

Ja – to duchowa i dlatego będąca poza przestrzenią, poza czasem, nieskończona, wieczna istota, oddzielona od swojej zasady (wiem, że słowo i pojęcie oddzielenia jest pojęciem czasowo-przestrzennym, ale nie mogę tego inaczej rozumieć). I ta oddzielona istota wyrывa się ze swoich granic jak sprężony gaz; i życie jest w tym, że uświadamiając sobie swoją duchowość, swoją jedność ze Wszystkim, stara się ona z nim połączyć. W tym staraniu, nasileniu świadomości, w tym trzepocie Boskiego życia. Każda istota, żyjąc, staje się lepsza, tj. uświadamia sobie coraz bardziej swoją jedność z innymi istotami, ze światem, ze Wszystkim<sup>30</sup>.

Taki jest zarys obecności myśli Heglowskiej w historii tworzenia się samodzielnej filozofii rosyjskiej (od lat dwudziestych do siedemdziesiątych), która jeden ze swoich najbardziej oryginalnych wyrazów znalazła w studiach filozoficznych Tołstoja i Strachowa.

*Przełożyła Oliwia Kasprzyk*

---

<sup>30</sup> Л. Толстой, *Полное собрание сочинений в 90 томах*, т. 55, Государственное издательство «Художественная литература», Москва 1937, 9.

## Bibliografia

- Анненков П., *Биография Николая Владимировича Станкевича в Н.В. Станкевич. Переписка его и биография*, тип. Каткова и К°, Москва 1857.
- Bieliński W., *List do W.P. Botkina, t. III. 1841*, w: *Pisma filozoficzne*, przeł. W. Anisimow-Bieńkowska, t. 1, PWN, Warszawa 1956.
- Чижевский Д., *Гегель в России*, Наука, Санкт-Петербург 2007.
- Грот Н., *Памяти Н.Н. Страхова. К характеристике его философского миросозерцания*, Типо-литография Высочайше утв. Т-ва И. Н. Кушибревъ и К°, Москва 1896.
- Скатов Н., *Н. Н. Страхов*, w: Н. Страхов, *Литературная критика, Современник*, Москва 1984, 5–43.
- Страхов Н., *Борьба с Западом*, Институт русской цивилизации, Москва 2010.
- Страхов Н., *Заметки летописца*, „Эпоха” 1864, 3, [http://az.lib.ru/s/strahow\\_n\\_n/text\\_0380oldorfo.shtml](http://az.lib.ru/s/strahow_n_n/text_0380oldorfo.shtml)
- Страхов Н., *Значение гегелевской философии в настоящее время*, „Светоч” 1860, 3, 1–38.
- Толстой Л., *Полное собрание сочинений в 90 томах*, т. 26, Государственное издательство «Художественная литература», Москва 1936.
- Толстой Л., *Полное собрание сочинений в 90 томах*, т. 55, Государственное издательство «Художественная литература», Москва 1937.
- Толстой Л., Страхов Н., *Полное собрание переписки в двух томах*, т. 1–2, Оттавский ун-т. Славян. исследоват. группа; Гос. музей Л. Н. Толстого, Ottawa–Москва 2003.
- Зеньковский В., *История русской философии*, т. 1, YMCA-Press, Paris 1989.

## Summary

The chapter deals with the influence of German, first of all Hegel's, philosophy on the formation of Russian thought. Special attention is paid to the noted Russian Hegelian Nikolay Strakhov, who influenced the philosophical views of Feodor Dostoyevsky and Lev Tolstoy. The analysis

of correspondence between Strakhov and Tolstoy allows us not only to expose the latter's attitude to Hegel and all German classical philosophy, but to demonstrate also the specificity of Tolstoy's philosophical position.

Słowa kluczowe: Strachow, Tołstoj, Dostojewski, słowianofile, Bóg

Keywords: Strahov, Tolstoy, Dostoevsky, Slavophiles, God



Aleksander Jerygin

Spojrzenie na kulturę w kontekście  
*Fenomenologii ducha* Hegla.  
Od Piotra Czaadajewa i Iwana Kiriejewskiego  
do Władimira Sołowjowa

1. G.W.F. Hegel u źródeł filozofii rosyjskiej

Tematyka recepcji idei Hegla w Rosji, a szczególnie w rosyjskiej filozofii klasycznej, została przedstawiona w książce Dymitra Czyżewskiego, której ponowne wydanie ukazało się stosunkowo niedawno<sup>1</sup>. Odwołując się do tej fundamentalnej pozycji, postaram się ukazać heglowską *Fenomenologię ducha*<sup>2</sup> jako szczególny przedmiot zainteresowania filozofów rosyjskich, w okresie od Piotra Czaadajewa do Władimira Sołowjowa, który rzutuje na ich twórczość, a w szczególności na ich spojrzenie na historię i kulturę<sup>3</sup>. Należy także zwrócić uwagę na dwa inne punkty, na których opierają się moje badania – na rozumienie *Fenomenologii ducha* jako filozofii historii<sup>4</sup>, co proponuje Alexandre Kojève, oraz na podwójne, mające charakter konceptualny, tłumaczenie przez Gustawa Szpeta pojęcia

---

<sup>1</sup> Д. Чижевский, *Гегель в России*, Наука, Санкт-Петербург 2007.

<sup>2</sup> G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, WN PWN, Warszawa 2010; G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Akademie-Verlag, Berlin 1971; Г.В.Ф. Гегель, *Феноменология духа*, пер. Г.Г. Шпет, Наука, Санкт-Петербург 2006.

<sup>3</sup> А. Ерыгин, *Философия истории Гегеля и русская мысль XIX века*, Издательство ЮФУ, Ростов-на-Дону 2012.

<sup>4</sup> Tamże.

„Bildung”: образование – образованность<sup>5</sup>. Na zakończenie musimy powiedzieć także i to, że pojęcie i termin „kultura” weszły do użytku w myśli europejskiej (Hume, Kant, Herder) jeszcze przed napisaniem przez Hegla *Fenomenologii ducha* (1806).

Kwestia heglowskiej specyfiki postrzegania kultury nie jest wcale prosta. Dlatego, ograniczając się jedynie do jego wspaniałego dzieła, od razu zaznaczymy kluczową pozycję tego pojęcia. Jest ono umiejscowione między pojęciem kształtowania (*Bildung*) a pojęciem ducha (*Geist*). W związku z tym przytoczymy (w tłumaczeniu Szpeta) pewną, wielokrotnie przyciągającą uwagę badaczy, wypowiedź Hegla, która niemalże wcale nie była komentowana (w kontekście klasycznego heglowskiego systemu pojęciowego), a która dotyczy dokonanego przez niego triadycznego podziału rozdziału szóstego *Fenomenologii ducha*.

Zadanie wyprowadzenia indywiduum z jego *nieuksztaltowanego* [wyróżnienie – A.J.] punktu widzenia i doprowadzenie go do wiedzy należało zrozumieć w jego ogólnym znaczeniu, a powszechne indywiduum, tzn. władający samoświadomością duch, należało rozpatrzyć w jego *uksztaltowaniu* [wyróżnienie – A.J.]<sup>6</sup>.

A. Duch prawdziwy. Etyczność; B. Duch, który wyobcował się od siebie. *Kultura* [wyróżnienie – A.J.]; C. Duch pewny samego siebie. Moralność<sup>7</sup>.

Historycznym odkryciem w tłumaczeniu Szpeta było rozróżnienie w niemieckim pojęciu *Bildung* dwóch znaczeń: „kształtowania” jako procesu przejścia od stanu nieuksztaltowania do stanu ukształtowania, który zawiera w sobie całą historię kultury – od stanu barbarzyńskiego (pierwotnego) do stanu współczesnego (cywilizowanego) – oraz „kształcenia” jako europejskiej tradycji

---

<sup>5</sup> А. Ерыгин, Гегель в России: *Bildung* и „Образованность” в философии истории (Уроки И.В. Киреевского и Г.Г. Шпета), „Философское образование. Вестник Ассоциации философских факультетов и отделений” 2011, 2, 265–289.

<sup>6</sup> G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, dz. cyt., 16, 55, 158.

<sup>7</sup> Zob. G.W.F. Hegel, *Phanomenologie des Geistes*, dz. cyt., 26, 317, 347, 423.

kulturowej, jako cywilizacji w ścisłym tego słowa znaczeniu, która rozpoczyna się już w greckiej starożytności. W *Filozofii historii* Hegel do świata antycznego zalicza także Wschód. Teoretycznie musimy przyjąć następujące proste założenie<sup>8</sup> – kultura, przechodząc w etap kształtowania, prezentuje się w zadziwiająco harmonijnej całości, jednoczącej zarówno jej „prawe”, jak i „lewe” skrzydło. Temu, kto styka się z kulturą, jawi się ona jako powszechne i jednolite, determinujące i napełniające treścią każde nowo pojawiające się bycie-w-świecie, które gotowe jest stać się byciem-w-kulturze. Z kolei sam wstępujący w kulturę podmiot jest dla niej (z punktu widzenia jej gotowej wiedzy) czymś pustym i pozbawionym treści, czymś „nieukształtowanym”, „naturalnym”. Tym, co indywiduum zyskuje w trakcie procesu wstępowania po stopniach „kształtowania się”, jest według Hegla właśnie kultura. Momenty „kształtowania” pojawiające się w historii „powszechnego indywiduum” kultury, które wyróżnione zostały w *Filozofii historii*, zostały przez nas omówione w książce o Heglu i myśli rosyjskiej<sup>9</sup>.

Powszechnie znana jest wielka *historyczna* warstwa świadomości oraz kultury duchowej opisana w Hegłowskiej *Fenomenologii ducha*, zarówno postrzeganej w całości, jak i z punktu widzenia dzieł „ducha obiektywnego”, w jego historii, a tym samym w wielkich religiach świata. W trakcie utrwalania i opisywania kulturowo-historycznych przejawów pośród dzieł „ducha” jako takiego, tzn. na odcinku cywilizacji europejskiej, poczynając od świata antycznego (epoka „etyczna”), a kończąc na protestanckim niemieckim świecie „ducha, władającego pewnością samego siebie” (epoka „moralności”), który w dobie Wielkiej Rewolucji Francuskiej w roku 1789 i chwilę po niej przyjął swoją ostateczną formę w kulturowej i intelektualno-umysłowej przestrzeni bycia, Hegel

---

<sup>8</sup> М. Петров, *Философские проблемы „Науки о науке”*, w: *Философские проблемы „Науки о науке”*. Предмет социологии науки, РОССПЭН, Москва 2006, 31–66.

<sup>9</sup> А. Ерыгин, *Философия истории Гегеля и русская мысль XIX века*, dz. cyt., 51–87.

na sposób filozoficzno-historyczny opisuje kulturę rozkwitu greckiego polis i jej upadek w „stan prawa”, początki Imperium Rzymskiego, również późniejszą kulturę chrześcijańską (w tym także wczesnobizantyjską, (I–VI wiek), arabsko-muzułmańską (VII–VIII), średniowiecze zachodnioeuropejskie (IX–XV), a także kulturę epoki Reformacji i Nowożytności (XVI–XVIII).

Ten potencjał heglowskiej myśli filozoficzno-kulturolologicznej oswojany był stopniowo na przestrzeni niemal dwóch stuleci. Dokonywało się to jednak nierównomiernie, często bardzo pobieżnie, bez zrozumienia głębokich idei i intuicji Hegla, bez uchwycenia ich „ukrytej” treści oraz ich „mistycznej głębi”.

## 2. *Listy filozoficzne* Piotra Czaadajewa jako rosyjska wersja Heglowskiej *Filozofii historii*

Wspaniałe wykłady Hegla z historii filozofii, wydane w 1837 i 1840 roku przez Eduarda Gansa i Karla Hegla, oparte są na różnych zapiskach, ale mimo to, te dwa różne warianty posiadały wspólną podstawę, którą był własnoręcznie napisany przez lektora tekst *Rozum i historia* z 1830 roku<sup>10</sup>. Mniej więcej w tym samym czasie, na pograniczu lat dwudziestych i trzydziestych, powstały *Listy filozoficzne* Czaadajewa. Już pierwszy z nich, opublikowany przez Nikołaja Nadieżdina w 1836 roku w „Teleskopie”, stał się wspaniałym listem o Rosji, świadectwem początku rosyjskiej kulturowo-historycznej samoświadomości i rodzącej się filozofii rosyjskiej. Ponadto, jak twierdzą Władimir Kantor i Aleksandr Ospowat, „w tych latach dla wielu myślicieli *rosyjskich kwestia kultury narodowej* (wyróżnienie – A.J.) stała się ich osobistym problemem”<sup>11</sup>. Jednak nie w tym tylko problem, że temat kultury pojawia się w myśli rosyjskiej i po raz pierwszy otrzymuje swoje teoretyczne uzasadnienie.

<sup>10</sup> G.W.F. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, Akademie-Verlag, Berlin 1966.

<sup>11</sup> М. Петров, *Философские проблемы „Науки о науке”*, dz. cyt., 31–66.

Według Mariny Didyk, porównanie oryginału *Listów filozoficznych*, napisanych w języku francuskim, z ich rosyjskimi tłumaczeniami pozwala nam wyraźnie dostrzec współczesny kulturologiczny sens francuskiego pojęcia *culture*, co uświadamia nam potrzebę wykorzystania w tłumaczeniu terminu *Bildung* (kształtowanie) w jego podstawowym znaczeniu.

W pierwszym liście (1829) – przekonuje – wyłaniają się ... „cult”, „cultive”, „civilization” i „culture”: „C’est une consequence naturelle d’une culture toute d’importation et d’imitation”... Tłumaczenie w „Teleskopie” brzmi następująco: „Wszystko to jest wynikiem kształtowania się tego, co współcześnie jest przejmowane, tego, co naśladujemy”<sup>12</sup>.

Narody, według Czaadajewa, to byty etyczne (tak jak odrębne osoby), dlatego także kultura jest przez niego określana jako *duchowa* formacja życia społeczno-historycznego. Materialny charakter cywilizacji (jako kultury realnie istniejącej) – jest oznaką jeszcze *nienarodzonej* kultury (w Rosji) albo kultury *rodzącej się* (w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej). Prawdziwa forma znalazła swój ścisły wyraz w kulturze chrześcijańskiej. Pamiętać należy jednak, że dla Czaadajewa ta kultura to kultura katolickiej Europy zachodniej epoki średniowiecza. Był on przekonany, że „w świecie chrześcijańskim wszystko powinno dążyć do ustanowienia doskonałego porządku na Ziemi i w obranej przez niego kulturze do tego porządku wszystko dąży”. Twierdził on, że realny „rozwój społeczny”, rzeczywisty przebieg życia historycznego narodów Europy Zachodniej realizowany był „zarówno w dobru, jak i złu”, a przez protestantyzm i Reformację świat został ukierunkowany w stronę „pogańskiego odosobnienia”. Czy istnieje jednak „most”, który

---

<sup>12</sup> М. Дидык, *От философии культуры к типологии культур и регионологии культуры (От П.Я. Чаадаева к М.К. Петрову)*, w: А. Ерыгин (ред.), *Историко-философские исследования М.К. Петрова в горизонте проблем современности: Материалы международной научной конференции (25-е „Петровские чтения“)*, Дониздат, Ростов на-Дону 2012, 70.

zjednoczyłby wycofującą się pod naciskiem nowożytnej „cywilizacji materialistycznej” chrześcijańsko-katolicką kulturę średniowiecza z tym przyziemnym ideałem życia socjalnego, ideałem, który tak wyraźnie sformułowany został na początku dziewiętnastego wieku w myśli zachodnioeuropejskiej (Schelling, de Lamennais, Saint-Simon)?

Odpowiadając na to pytanie, Czaadajew niespodziewanie zwrócił się w stronę Rosji (mając na uwadze siebie samego, jak i Aleksandra Puszkina). Nie zamierzał bynajmniej reaktywować przeszłości, w której Rosja nie dojrzała jeszcze do właściwego sobie poziomu duchowego i nie wyszła jeszcze z „młodości”, nie wkroczyła w „wiek dojrzały”, nie stała się „mostem pomiędzy Zachodem i Wschodem”, nie rozwinęła żadnej z tych tradycji, lecz zwróciła się w stronę „rozkładającego się Bizancjum”, które stworzyło wyłącznie gigantyczną, uciskającą jednostkę państwowość (począwszy od najwyższych warstw społeczeństwa, a kończąc na niewolnikach, którzy istnieli tylko po to, by zabawiać swoich panów), i bizantyjskiego chrześcijaństwa, które dopiero odłączyło się od „powszechnego braterstwa”. Ów nieoczekiwany kierunek myśli obrany został przez Czaadajewa, bowiem przyświecała mu nadzieja, że na „białej kartce” można zapisać, nie powielając dawnych błędów Zachodu i Wschodu, starego i nowego świata, najprawdziwsze znaki i słowa, jeśli tylko naród przynależy do tych wybranych narodów, „których nie da się wytłumaczyć normalnymi prawami naszego rozumu, lecz które w tajemniczy sposób określa wyższa logika Opatrzności”<sup>13</sup>.

Porównanie tej „rosyjskiej” wersji postrzegania kultury z ujęciem Heglowskim z *Fenomenologii ducha* odsłania substancjalnie podobne postrzeganie kultury w wymiarze duchowo-etycznym, począwszy od filozofii ducha aż do filozofii kultury.

---

<sup>13</sup> П. Чаадаев, *Философические письма*, w: *Сочинения*, Правда, Москва 1989, 70.

### 3. Podążając za Hegłowską *Fenomenologią ducha*: *Bildung* („Kształcenie”) w filozofii Iwana Kiriejewskiego

W celu postawienia pytania i wyjaśnienia kwestii pojawiającej się w Rosji samodzielnej, rodzimej filozofii oraz filozofii kultury pozostającej pod wpływem Hegłowskiej *Fenomenologii ducha* należy zwrócić uwagę na kluczową rolę Iwana Kiriejewskiego – słynnego słowianofila, a w latach dwudziestych i trzydziestych ideowego towarzysza Czaadajewa. To od niego, jak uważają Dmitrij Czyżewski<sup>14</sup> oraz Eberhard Muller<sup>15</sup>, rozpoczyna się prawdziwe zetknięcie się myśli rosyjskiej z filozofią niemiecką. Postaramy się jednak uzupełnić to spostrzeżenie. W artykule *Wiek dziewiętnasty* Kiriejewski często używa pojęć „kształcenie”, „kształtowanie” i „oświecenie”, przedstawia także w znany już sposób przebieg procesu dziejowego, co pozwala, według mnie, stwierdzić, że jego poglądy brzmią już nie tylko po heglowsku, lecz wręcz „fenomenologicznie”, co samo w sobie może stać się osobnym wątkiem badań. Zwróćmy uwagę na dwie wypowiedzi Kiriejewskiego.

Każda epoka ludzkiego istnienia posiada swych przedstawicieli w tych narodach, w których *kształcenie* przyjmuje formę pełniejszą niż w innych.

Te narody [...] stają się przedstawicielami swojej epoki, dopóki jej dominujący charakter odpowiada dominującym charakterom ich *oświecenia*. Kiedy jednak oświecenie ludzkości [...] zmienia swój charakter, wtedy także te narody, wyrażające ów charakter swym *kształceniem*, przestają być przedstawicielami powszechnej historii. Ich miejsce wówczas zajmują inne<sup>16</sup>.

---

<sup>14</sup> Д. Чижевский, *Гегель в России*, dz. cyt., 28–32.

<sup>15</sup> E. Müller, *Russischer Intellekt in europaischer Krise. Ivan Kireevskij (1806–1856)*, Böhlau-Verlag, Köln 1966, 15, 110–114; Э. Мюллер, *И.В. Киреевский и немецкая философия*, w: *Россия и Германия: опыт философского диалога*, Медимум, Москва 1993, 107–109.

<sup>16</sup> И. Киреевский, *Девятнадцатый век*, w: *Избранные статьи*, Современник, Москва 1984, 77.

Widzimy więc, że u Kiriejewskiego „oświecenie” nierozzerwalnie związane jest, tak jak i u Hegla, z „kształceniem” i, co za tym idzie, z „kształtowaniem” jako czysto świeckimi *formami kultury i cywilizacji*. To z kolei pozwala sądzić, idąc za Heglem (za główną parą pojęć w *Fenomenologii ducha*), że mają one nie tylko powszechnie-humanitarny i ogólnokulturowy sens, lecz także sens lokalny, historyczno-szczegółowy, wymykający się ogólnym ramom myślenia. Mamy oczywiście na myśli koncentrację Kiriejewskiego na pojęciu *Bildung*, co uwidacznia się nie tylko w ogólnym filozoficzno-pedagogicznym wariacie wstępu do *Fenomenologii*, lecz także w konkretnym przykładzie z rozdziału *Duch, który wyobcował się od siebie*. Rozdział ten przedstawia zetknięcie się nurtów klasycznego, barbarzyńskiego i chrześcijańskiego w procesie dziejowym: „Już od upadku Imperium Rzymskiego aż do naszych dni oświecenie Europy”, będące „w stopniowym rozwoju”, podporządkowane było trzem głównym „żywiolom” bądź „zasadom”<sup>17</sup>:

1. Wpływ religii chrześcijańskiej.
2. Charakter, *kształcenie* (wyróżnienie – A.J.) i duch narodów barbarzyńskich, które zniszczyły Imperium Rzymskie.
3. Pozostałości świata starożytnego.

W artykule *Odpowiedź A. Chomiakowowi* jest mowa o trzech „elementach”: „rzymskim chrześcijaństwie”, „klasycznym świecie starożytnego pogaństwa” i świecie „nieukształtowanych (wyróżnienie – A.J.) barbarzyńców”<sup>18</sup>. W taki sposób Kiriejewski przenosi heglowską kwestię „nieukształtowanych indywiduów” na *cały naród*, a nawet na *narody i plemiona*, które okazały się zwycięskie w zetknięciu z narodami kulturalnymi (ukształtowanymi). Pojęcia „oświecenie” i „kształcenie” występują ponadto w tym samym znaczeniu, co w *Fenomenologii ducha* Hegla.

---

<sup>17</sup> Tamże.

<sup>18</sup> И. Киреевский, В ответ А.С. Хомякову, в: *Избранные статьи*, dz. cyt., 118–121.



#### 4. Hegel i „szkoła państwowa” (Boris Cziczerin)

Badając pod względem filozoficzno-kulturologicznym i historycznym tematykę „Hegel w Rosji”, nie da się dziś ominąć kwestii „szkoły heglowskiej” w rosyjskiej nauce historycznej (oczywiście przede wszystkim dzięki osobie wybitnego filozofa-heglisty Borisa Cziczerina). Wpływ Hegla na Borisa Cziczerina został dokładnie przedstawiony w książce Czyżewskiego *Hegel w Rosji*. Co prawda ten wybitny badacz nie zawarł w swym dziele informacji o sposobie naśladowania Hegłowskiej *Fenomenologii ducha* przez Cziczerina. Jednakże dokonana przez niego analiza odnalezionego w archiwach *Dziennika* Cziczerina z 1851 roku dała całkowicie nieoczekiwany rezultat:

1. Wyjaśnione zostały źródła jego głównego i chyba najważniejszego dzieła *Nauka i religia*, które związane jest z całym szeregiem dojrzałych prac Hegla.

2. Pokazany został punkt oparcia początkującego filozofa rosyjskiego, którym była *Fenomenologia ducha*, służąca jako główne źródło w periodyzacji historycznego rozwoju kultury duchowej. To z kolei pozwoliło na przeprowadzenie dyskusji o abstrakcyjnym wpływie Hegla w samej myśli rosyjskiej na sposób postrzegania roli i znaczenia w myśli rosyjskiej jego dzieła, które stało się „prawdziwym źródłem i tajemnicą” samej filozofii Hegla.

W *Dzienniku* pod datą 21 października 1851 roku Cziczerin wyklada istotę *głównego prawa* rozwoju dziejów ludzkości, wydzielając, jako określającą cały obszar socjalny, *sferę rozwoju duchowego*. Porównajmy ten fragment z tekstem wziętym ze stron *Fenomenologii ducha*, poświęconym porównaniu „Wiary” z „Rozumnością czystego poznania oczywistego”.

Filozofia i religia – pisze on – jest jednym i tym samym. Religia jest spojrzeniem na świat w formie *stałej i niezmiennej*, filozofia zaś w formie *dynamicznej i zmieniającej się* [wyróżnienie – A.J.]. Religia jest myśleniem człowieka, które zatrzymało się w skończonym systemie, określającym zasady życia całej epoki, filozofia zaś jest ruchem

umysłu od jednej religii do drugiej przez cały szereg stopni, składających się na wyjątkowy i szybko zmieniający się system<sup>19</sup>.

W tym ich wzajemnym przeciwstawieniu się wszelka *treść* przypada wierz, gdyż w spokojnym elemencie myślenia, w którym ona występuje, każdy moment osiąga trwałe istnienie; czyste zaś poznanie oczywiste jest początkowo czymś bez treści, a raczej czystym zanikaniem treści. Stanie się ono jednak realnością przez swój negatywny ruch skierowany przeciw temu, co jest jego negatywnością, i dzięki temu nada sobie pewną treść<sup>20</sup>.

Tak więc „stabilna” i „niezmienna” forma „religii” (u Cziczierina) odnosi się do „spokojnej” i „statecznej” „wiary” (u Hegla), zaś „ruchliwa” i „zmieniająca się” forma *Filozofii* (u Cziczierina) ma swoje korzenie w „znikającym” i „negatywnym” filozofowaniu, charakterystycznym dla „rozumności czystego poznania oczywistego” (u Hegla). Oznacza to, że odsłoniły się przed nami dwa fragmenty, wyraźnie związane ze sobą pod względem formy i treści oraz pozwalające na bezpośrednie zestawienie ze sobą sposobów myślenia Hegla i Cziczierina. „Dołączenie” do *Fenomenologii* kulturologicznych rozważań Cziczierina, w których „chrześcijaństwo” przypomina „ ducha, który wyobcował się od siebie”, potwierdza tylko fakt, że Cziczierin bardzo autorsko i twórczo przeczytał dzieło Hegla.

Cziczierin znacząco zmienia, *przekształca*, Hegłowski model kultury światowej w ogóle oraz jej autonomiczną formę w postaci kultury europejskiej. Ogólny sposób spojrzenia na kulturę pozostaje ten sam. Jednakże Cziczierin po raz pierwszy wprowadza do teorii i historii kultury dialektyczną formułę triady „Starożytność – Średniowiecze – Nowożytność”, co wyraźnie zmienia ogólny schemat. Miejsce kluczowych kultur światowych, jakby wyrwanych ze swojej

---

<sup>19</sup> Б. Чичерин, *Дневник*, 27 апреля – 21 октября 1851 г.; 14 апреля – лето 1856 г. [rękopis].

<sup>20</sup> G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. 2, dz. cyt., 107. Zob. Г.В.Ф. Гегель, *Феноменология духа*, dz. cyt., 291.

autonomii oraz lokalizacji kulturowej i „zebranych” w jeden historyczny proces przez myśl teoretyka, teraz zajmuje „wielka” Europa, w ramach której czysto chronologicznie „roz mieszczane są” pewne etapy jej rozwoju: grecko-rzymski antyk jest traktowany jako okres rozwoju od starożytności do średniowiecza, epoka renesansu zaś jako przejście od średniowiecza do nowożytności. W ten sposób cały Wschód jest oderwany w sposób ostateczny od procesu rozwoju kultury światowej, pozostając jedynie tłem, wyjaśniającym „przedhistoryczne”, według Hegla, źródła kultury.

## 5. Hegel i uniwersalizm chrześcijański (Władimir Sołowjow)

Jedną z najwcześniejszych „ingerencji” Władimira Sołowjowa w świat ludzkiej kultury związana jest z jego głęboką fascynacją „mitologicznym procesem starożytnego pogaństwa”. Mając na myśli ten wyjściowy stan kultury, Sołowjow stawia przed nauką historyczną zadanie polegające na „wyjaśnieniu” „pierwotnego życia pogańskiego, jakie legło u podstaw całego późniejszego rozwoju”. Pierwotny („stary”) typ kultury, który „całkowicie” określany jest przez jedną zasadę – *religię*, opisywany jest przez Sołowjowa jako taki, który:

nie znał innej, oddzielonej od wiary religijnej, zasady w sferze umysłu – nie znał abstrakcyjnej, samookreślającej się *nauki*, dokładnie tak, jak i w sferze życia społecznego nie znał [...] abstrakcyjnej zasady prawnej, która określa współczesną *państwowość*<sup>21</sup>.

Mówiąc ściśle, jeśli będziemy kierować się sołowjowskim schematem ogólnoludzkiego organizmu ukazany w *Filozoficznych*

---

<sup>21</sup> В. Соловьев, *Мифологический процесс в древнем язычестве*, в: *Избранные произведения*, Феникс, Ростов-на-Дону 1998, 8.

*podstawach wiedzy ogólnej*<sup>22</sup>, to zobaczymy, że dużo mu jeszcze brakuje i wiele kwestii jest nierozwiązanych. Jeśli będziemy podążać ścieżką wiedzy, to zauważymy tam brak *filozofii*, która umiejscowiła się między nauką a religią. Jeśli natomiast wejdziemy na położoną po prawej jej stronie ścieżkę społeczno-praktycznego życia, to dostrzeżemy na niej brak *ziemiaństwa* (rodzinno-produkcyjnej komórki społecznej) i *Kościola*. Innej, trzeciej ścieżki (świat *twórczości, kultury*) w ogóle tam nie ma. Zrozumiałe jest i to, że państwo na równi z religią i nauką niszczy ścieżki kultury. Cóż ważnego się w tym jednak kryje? „Wspomniawszy z należytym szacunkiem o pracach [...] dwóch niedocenionych, osamotnionych myślicieli” – o „teorii mitu” Schellinga i idei Aleksieja Chomiakowa, który „całokształt procesu rozwoju religijnego w starożytności wyprowadzał z walki dwóch podstawowych zasad” (wolnego, twórczego ducha oraz konieczności natury), co opisał w swych *Notatkach z historii powszechnej*<sup>23</sup>, Sołowjow *przechodzi obok* filozofii historii Hegla w ogóle, ale także obok jego *Fenomenologii ducha*.

Wyrażając pod koniec lat siedemdziesiątych dziewiętnastego wieku swój pogląd na „ogólne prawo wszelkiego rozwoju”, twierdził on, że prawo to, które „pod względem logicznym zostało sformułowane przez Hegla, [...] ostatecznie [...] nigdy w pełni nie zostało zastosowane do historii człowieczeństwa”<sup>24</sup>. Cóż może mieć na myśli Sołowjow? Czyżby Heglowskie *Wykłady o filozofii dziejów* nigdy „nie zadowolili” Sołowjowa z powodu braku w nich „duchowej pełni” (odizolowaniem ich od trzech głównych części filozofii ducha absolutnego, które przeanalizowane zostały nie tylko pod względem systematycznym, lecz także w kontekście historycznym), czy może z powodu jakiejś nieścisłości w formule „triadycznego” rozwoju (świat Wschodu – świat antyczny – świat chrześcijański-

---

<sup>22</sup> В. Соловьев, *Философские начала цельного знания*, в: *Сочинения в двух томах*, т. 2, Мысль, Москва 1988, 153.

<sup>23</sup> В. Соловьев, *Мифологический процесс в древнем язычестве*, dz. cyt., 13.

<sup>24</sup> В. Соловьев, *Философские начала цельного знания*, dz. cyt., 145.

-germański), czy może po prostu nie podobały mu się one jako wykłady?

Przyjrzyjmy się najpierw formule. W *Fenomenologii ducha* ta minimalna doza historycyzmu obecna jest w rozdziale *Religia* i tam też pojawia się możliwość identyfikacji wschodnich i antycznych nosicieli kultury z określeniami religii (kultury) „naturalnej” i „artystycznej”. Jest to jednak zbyt abstrakcyjne uzasadnienie, by móc mówić, że u Hegla obecna jest gotowa triadyczna formuła rozwoju. Tak niezapomniana kultura Wschodu, jak i mająca priorytet kultura antyku są u niego zespolone w jednym, ogólnym, substancjalnym procesie tworzenia „etyki” z jej ostatecznym rozpadem i totalnym rozdrobnieniem w stan „ducha, który wyobcował się od siebie”, który z kolei na koniec przechodzi w stan moralności, prawdziwej religii i filozofii (wiedza absolutna). Mimo wszystko to absolutne minimum historycyzmu zaczynającego się do „starożytności”, staje się dla nas „śladem”, który „sygnalizuje” nam, że decydujący wpływ na twórczość Sołowjowa wywarła właśnie Hegłowska *Fenomenologia ducha*, a nie *Filozofia historii*<sup>25</sup>. Widzimy, że w *Filozofii historii* świat Wschodu i antyk są ze sobą powiązane i występują jako *dwa pierwsze stopnie* procesu rozwoju dialektyczno-historycznego, po których pojawiała się ostateczna, kończąca synteza w postaci świata chrześcijańsko-germańskiego. Właśnie to połączenie „wydaje wyrok” na Hegłowską *Filozofię historii* (w *Filozoficznych podstawach wiedzy ogólnej* świat Wschodu i antyk, traktowane wspólnie, były u Sołowjowa, jak i u Hegla w *Fenomenologii ducha*, jedynie pierwszym stopniem historii), bowiem u Hegla dopiero po tym początkowym etapie jednoczącym Wschód i antyk pojawić się miała zachodnia cywilizacja średniowiecza i nowożytności, po której oczekiwany był także trzeci stopień, syntezujący Wschód i Zachód oraz realizujący ideał chrześcijański.

---

<sup>25</sup> В. Соловьев, *Философские начала цельного знания*, dz. cyt., 57.

Zakończenie procesu kulturowo-historycznego ma miejsce wówczas, gdy „wszystkie sfery i stopnie ogólnoludzkiego istnienia [...] stworzą organiczną całość, zjednoczoną u swych podstaw i w swych celach, mnogo-troistą w swych organach i członkach, dzięki czemu ostatecznie powstanie nowa wspólna sfera – jednolitego życia”. Nosicielką tego życia i wyrazicielką jego ogólnej kultury miała zostać Rosja. Wyjątkowość tego końcowego stanu kultury opisywana jest w sposób następujący:

Wyłącznie takie życie, wyłącznie taka kultura, która niczego nie wyłącza, nie wyrzuca, lecz w swej powszechnej jednolitości jednoczy wyższy stopień jedności z absolutnym rozwojem swobodnej mnogości, wyłącznie ona może dać prawdziwą, trwałą satysfakcję wszystkim potrzebom ludzkiej zmysłowości, myśleniu i woli oraz być, w ten sposób, rzeczywiście ogólnoludzką lub powszechną kulturą. Ponadto jasne jest, że wraz z tym, a nawet wskutek swej powszechnej jednolitości, kultura ta stanie się czymś więcej niż ludzką, ona wprowadzi ludzi w rzeczywisty kontakt ze światem boskim<sup>26</sup>.

Tak więc, jeśli w *Fenomenologii ducha* Hegla ostatecznym stanem kultury jest „ *nauka jako pojmowanie przez jaźń siebie samej*”, w taki sposób, że „*obie strony razem – historia, ujęta w pojęciu – tworzą wspomnienie ducha absolutnego*”, ten „*puchar królestwa duchów*”, z którego „*pieni mu się jego nieskończoność*”<sup>27</sup>, to w *Filozoficznych podstawach wiedzy ogólnej* Sołowjowowska forma ducha już bardzo wyraźnie, zachowując wszelkie podobieństwo w swej treści do „*świata boskiego*”, otrzymuje formę *kultury*.

przełożył Łukasz Leonkiewicz

---

<sup>26</sup> Tamże, 176.

<sup>27</sup> G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. 2, Warszawa 2010, 344. Zob. Г.В.Ф. Гегель, *Феноменология духа*, dz. cyt., 291.

## Bibliografia

- Чаадаев П., *Философические письма*, в: *Сочинения*, Правда, Москва 1989, 19–138.
- Чичерин Б., *Дневник, 27 апреля – 21 октября 1851 г.; 14 апреля – лето 1856* [rękoпись, РО РГБ. Ф. 334. К. 17. Ед. хр. 5, л.2 об].
- Чижевский Д., *Гегель в России*, Наука, Санкт-Петербург 2007.
- Дидык М., *От философии культуры к типологии культур и регионологии культуры (От П.Я. Чаадаева к М.К. Петрову)*, в: А. Ерыгин (ред.), *Историко-философские исследования М.К. Петрова в горизонте проблем современности: Материалы международной научной конференции (25-е „Петровские чтения“)*, Дониздат, Ростов на-Дону 2012, 65–76.
- Гегель Г.В.Ф., *Феноменология духа*, пер. Г. Шпет, Наука, Санкт-Петербург 2006.
- Hegel G.W.F., *Die Vernunft in der Geschichte*, Akademie-Verlag, Berlin 1966.
- Hegel G.W.F., *Fenomenologia ducha*, przeł. A. Landman, t. 1–2, WN PWN, Warszawa 2010.
- Hegel G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, Akademie-Verlag, Berlin 1971.
- Ерыгин А., *Философия истории Гегеля и русская мысль XIX века*, Издательство ЮФУ, Ростов-на-Дону 2012.
- Ерыгин А., *Гегель в России: Bildung и „Образованность“ в философии истории (Уроки И.В. Киреевского и Г.Г. Шпета)*, „Философское образование. Вестник Ассоциации философских факультетов и отделений“ 2011, 2, 265–289.
- Кантор В., Осповат А., *Русская эстетика середины XIX века: теория в контексте художественной культуры*, в: *Русская эстетика и критика 40–50-х годов XIX века*, Искусство, Москва 1982, 7–41.
- Киреевский И., *Девятнадцатый век*, в: *Избранные статьи*, Современник, Москва 1984, 61–79.
- Киреевский И., *В ответ А.С. Хомякову*, в: *Избранные статьи*, Современник, Москва 1984, 117–126.
- Мюллер Э., И.В. Киреевский и немецкая философия, в: *Россия и Германия: опыт философского диалога*, Медиум, Москва 1993, 107–109.

Müller E., *Russischer Intellekt in europaischer Krise. Ivan Kireevskij (1806–1856)*, Böhlau-Verlag, Köln 1966.

Петров М., *Философские проблемы „Науки о науке“*, в: *Философские проблемы „Науки о науке“*. Предмет социологии науки, РОССПЭН, Москва 2006, 31–66.

Соловьев В., *Философские начала цельного знания*, в: *Сочинения в двух томах*, т. 2, Мысль, Москва 1988, 139–288.

Соловьев В., *Мифологический процесс в древнем язычестве*, в: *Избранные произведения*, Феникс, Ростов-на-Дону 1998, 8–41.

### Summary

The chapter is devoted to the problem of perception of ideas in *Phenomenology of Spirit* of Hegel in the Russian Philosophy of the XIXth centuries. The culture is analyzed by the categories. The cultures is analyzed in its development and in the basic form constructions: in Hegel's work as the unity of Education (Bildung) and Spirit (Geist), in the work of P.A. Chaadaev as the spiritual and moral measurement of civilization; in the work of I.V. Kireevskyas the spirit that let the civilization and historical representation of "Education" and "Enlightment"; in the work of B.N. Chicherin as the double spirit in religion (form of synthesis) and philosoph (form of analysis). Then the article analyzes the culture in the work of V.S. Soloviev as the development from the primitive culture to the universal one according to the law of triple dialectical movement. In the universal sense the culture started in the thought as the understanding of „non-educational" situation of individual (Hegel). Then it is transformed in "People" (Kireevsky), then in Humankind (Soloviev). The chapter concludes with the claim that the philosophy of spirit develops into the philosophy of culture.

Słowa kluczowe: kultura, *Bildung*, kształcenie, religia, filozofia

Keywords: culture, education, religion, philosophy



Siergiej Mariejew

## Dialektyka Hegla i filozofia Hercena

Heglistów w Rosji było wielu. Pisze o tym Dmitrij Czyżewski w książce *Гегель в России (Hegel w Rosji)*. Sam zauważa jednak, że heglizm w latach czterdziestych dziewiętnastego wieku stanowił swego rodzaju modę. Czyżewski cytuje fragment listu Nikołaja Pawłowa: „Pojawiło się tu u nas kilku młodych mężczyzn, z których żaden nie przeczytał dziesięciu linii tekstu Hegla, ale którzy wierzą w niego, jak pierwsi chrześcijanie w Boskiego Nauczyciela”<sup>1</sup>.

W takim przypadku mawia się, że byłoby lepiej, gdyby był on bardziej czytany niż czczony. Aleksander Iwanowicz Hercen jednak nie tylko czytał, lecz *badał* Hegla. Oprócz niego, według Czyżewskiego, tylko dwóch Rosjan „naprawdę badało filozofię Hegla”, mianowicie Michaił Bakunin i Wissarion Bieliński. Ale właśnie Hercen jest *najwybitniejszym rosyjskim heglistą*. Hercen rozumiał Hegłowską ideę, zgodnie z którą każda doktryna filozoficzna może być właściwie zrozumiana tylko wtedy, gdy zostanie umieszczona w kontekście historii filozofii i nauki. Historia filozofii dla Hercena to nie zbiór filozofów i szkół filozoficznych, tylko logika postępującego rozwoju myślenia, zgodnie z którą nie można wznieść się na wyższy szczebel, nie przechodząc przez niższy. Sam

---

<sup>1</sup> Д. Чижевский, *Гегель в России*, Наука, Санкт-Петербург 2007, 242.

Hegel zajmuje w niej swoje określone miejsce. Píše o tym Hercen w związku z publicznymi odczytami Granowskiego.

On patrzy na Hegla jak na historyczny moment nauki, a nie jak na ostatnią granicę, patrzy na niego jak na taki moment, którego tak samo nie da się uniknąć, jak nie da się pozostać w nim na zawsze; on, historyk, wie, na ile są prawdziwe słowa filozofa, że człowiek nigdy nie może stać powyżej swojej epoki. Nie ma w tym nic dziwnego, by nie znać Hegla i odrzucać go; ale iść dalej można po rzetelnym studiowaniu<sup>2</sup>.

Hegel nie może być odrzucony, lecz tylko w sposób dialektyczny *zniesiony*, czyli podniesiony na wyższy szczebel. Hegel, według Hercena, wytyczył granicę niemieckiej nauki, jednak wyszedł nie tylko poza nią, ale również poza granice dualizmu i metafizyki w ogóle. Hercen pisze o Heglu: „To był ostatni, najpotężniejszy wysiłek czystego myślenia, na tyle wierny prawdzie i pełny realizmu, że wbrew sobie nieustannie i wszędzie przekraczał sam siebie ku rzeczywistemu myśleniu”<sup>3</sup>.

Jeśli Hercenowi zarzuca się, że w drugiej połowie życia porzucił wszelką filozofię, związane jest to również z tym, że na Heglu kończy się wszelka filozofia jako czyste myślenie, które rozwija się w swoim żywiole. Jak pisał rosyjski filozof Nikołaj Fiodorow, „dalej – w dziedzinie abstrakcyjnego, wszechobejmującego myślenia, idealizacji rzeczywistości, już nie ma gdzie pójść [...] Po nim myśl powinna albo się zatrzymać, albo przejść w działanie [...] Ów punkt ostateczny musi stać się dla nas punktem wyjścia”<sup>4</sup>.

Zauważmy, że również u Hegla *idea praktyczna* stoi powyżej idei teoretycznej, a każda teoria powinna przejść w praktykę. Teraz myślenie, by się realizować, powinno stać się *myśleniem*

---

<sup>2</sup> А. Герцен, *Публичные чтения г. Грановского (письмо второе)*, в: *Сочинения, Мысль, Москва 1985*, т. 1, 208.

<sup>3</sup> Тамże, 244.

<sup>4</sup> Н. Федоров, *Последний философ-„мыслитель”*, в: *Сочинения, Мысль, Москва 1982*, 372.

*rzeczywistym*. Myślenie rzeczywiste powinno wyrazić się w badaniu przyrody i historii, o którym Hercen mówi w *Dyletantyzmie w nauce*, *Listach o badaniu przyrody* oraz w innych dziełach z tego samego okresu. Jednak Czyżewski, komentując Hercena, przedstawia w tym miejscu wszystko z nóg na głowę, gdy twierdzi, że u Hercena „byt jest tożsamy z myśleniem, z czego wynika zbieżność konkretnych nauk z filozofią, mówiąc dokładniej, wniknięcie nauk do filozofii, rozpuszczenie wszystkich konkretnych nauk w filozofii”<sup>5</sup>.

W trakcie lektury prac Czyżewskiego o Hercenie zaskakujące jest w ogóle to, na ile można zniekształcić zarówno Hercena, jak i Hegla. Tożsamość myśli i bytu u Hegla oznacza, że formy myślenia są tym samym co podstawowe formy wszelkiego bytu. Tak jest nie tylko u Hegla, lecz także u Arystotelesa: stanowi to w istocie główny punkt całej filozofii klasycznej. Myślenie może być rzeczywiste tylko wtedy, gdy jego ruch odbywa się w ramach formy samej rzeczywistości, w tym rzeczywistości przyrody. Gdyby odbywał się w ramach innej formy niż przyroda, to jak myślenie mogłoby osiągnąć prawdę? Filozofia nadaje myśleniu *świadomość* tej formy, a nie wiedzę o wszystkim na świecie. Przy tym u Hegla tożsamość myśli i bytu jest tożsamością *przeciwieństw*. Myślenie staje się więc *sprzeczne* z bytem, z przyrodą. Powinno ono jednocześnie pogodzić się z bytem, by stać się myśleniem *prawdziwym*. Prawda, według Hegla, jest *procesem* i jest to również proces utożsamiania myśli z bytem.

W *Listach o badaniu przyrody* Hercen w samej rzeczy przedstawia historię filozofii i myśli naukowej, która, niestety, nie została przez niego dokończona. Przy czym nie dochodzi on do kulminacji, czyli do klasycznej filozofii niemieckiej, do Kanta, choć stawia pytanie o antynomię empiryzmu i racjonalizmu dokładnie po kantowsku: zmysły bez pojęć są ślepe, pojęcia bez zmysłów są puste.

---

<sup>5</sup> Д.И. Чижевский, *Гегель в России*, dz. cyt., 224.

Hercen nie tylko przyswaja sobie dialektykę Hegla, lecz także w sposób *dialektyczny* rozwiązuje konkretne problemy, a przede wszystkim problemy teorii poznania, które nie zostały rozwiązane przez jego filozoficznych poprzedników, podobnie zresztą jak i przeciwników Hegla – współczesnych Hercenowi *pozytywistów*.

O Hercenowskiej krytyce pozytywizmu wszyscy, którzy o nim pisali, całkowicie milczą. Często nawet, wręcz odwrotnie, samego Hercena zaliczają do pozytywistów. Tak na przykład rosyjski filozof religijny Siergiej Bułgakow pisze:

Sam Hercen nie zaliczał się do zwolenników jakiegokolwiek określonej doktryny filozoficznej, ale jego poglądy można charakteryzować przede wszystkim jako filozofię pozytywizmu – nie w tym sensie, że Hercen czcił (lub nawet czytał) Auguste’a Comte’a (darzył on sympatią raczej wulgarny materializm naturalistyczny Vogta), lecz w sensie negacji wszelkiej metafizyki i uznania jedynie racji empiryzmu<sup>6</sup>.

Jako „pozytywizm” filozofię Hercena charakteryzował historyk filozofii rosyjskiej Wasilij Zieńkowski<sup>7</sup>. Pisze o tym Tomáš Masaryk, historyk filozofii rosyjskiej z Czechosłowacji, który swoją książką *Rosja i Europa* jest w stanie swojego czytelnika całkowicie zwieść na manowce.

W dziedzinie filozofii Hercen, podobnie jak jego moskiewscy przyjaciele, wyrósł na Heglu i Feuerbachu. Bieliński dla Hercena grał rolę Jana Chrzciciela, Hercen był bezpośrednim następcą Bielińskiego. Jeśli Hegel i lewica heglowska zaatakowali romantyzm, opowiadając się za pozytywizmem, to Hercen w swoim światopoglądzie też atakuje romantyzm; przy tym musiał on walczyć również z romantyzmem, który miał w samym sobie<sup>8</sup>.

---

<sup>6</sup> С.Н. Булгаков, *Душевная драма Герцена*, в: *Сочинения*, т. 2, Наука, Москва 1993, 98.

<sup>7</sup> В.В. Зеньковский, *История русской философии*, т. 1, ч. 2, Эго, Ленинград 1991, 95.

<sup>8</sup> Т.Г. Масарик, *Россия и Европа. Эссе о духовных течениях в России*, т. 1, РХГИ, Санкт-Петербург 2000, 373.

Nie jest jasne, jaki „pozytywizm” Masaryk ma na myśli, przypisując go Heglowi. Jeśli chodzi o „niekrytyczny pozytywizm”, o który Marks oskarżał Hegla, to to jest zupełnie inny pozytywizm niż u Comte’a. Przypisać hegliście Comte’owski pozytywizm to to samo co przypisywać papieżowi naukowy ateizm. Przecież ów pozytywizm nie ma nic wspólnego z dialektyką, która z punktu widzenia wszystkich pozytywistów zawsze była bezsensowną „scholastyką”. Jednak o dialektyce Hegla i Hercena nie ma tu w ogóle ani słowa.

Inaczej jest w przypadku materializmu. Masaryk pisze o Hercenie, że „opierając się na Feuerbachu, starał się wykorzenić swoją naturalną skłonność do mitu i mistycyzmu, wzywając na pomoc pozytywizm i materializm, odwołując się nie tylko do Feuerbacha, lecz także do Comte’a i Vogta”<sup>9</sup>. Dla idealistów Bułakowa i Zieńkowskiego, a także, jak widać, dla Masaryka wszystkie koty są czarne, więc wszelki materializm jest „pozytywizmem”, choć sami pozytywiści nigdy nie uważali się za materialistów, ponieważ materializm to „metafizyka”, a pozytywiści dążyli do tego, co na początku XX w. zostało określone jako „monizm neutralny”.

Właśnie empiryzm był dogmatem pozytywizmu. Sprawa jednak polega na tym, że Hercen przeciwstawia się jednostronnemu empiryzmowi. Hercen, podobnie jak jego nauczyciel Hegel, stara się przezwyciężyć zarówno jednostronny empiryzm, jak i jednostronny racjonalizm, w szczególności w takiej formie, jaką przybrała metafizyka XVIII wieku. Bardzo dziwne jest przypisywanie hegliście pozytywizmu w dowolnej formie. Dialektyka ilustruje przeciwieństwo pomiędzy empiryzmem a racjonalizmem, doświadczeniem zmysłowym a myśleniem. Dialektyka jest równocześnie nauką o tym, w jaki sposób przeciwieństwa stają się tożsame.

Toteż stosunek pomiędzy empiryzmem a racjonalizmem to, według Hercena, kwestia stosunku pomiędzy tym, co w poznaniu zmysłowe, i tym, co racjonalne. Kant przedstawił ograniczone roz-

---

<sup>9</sup> Tamże, 373.

wiązanie tego problemu zgodnie z ograniczoną formą swojej dialektyki. Hercen przyswoił sobie bardziej zaawansowaną formę dialektyki, mianowicie dialektykę heglowską. To stanowi jego główne osiągnięcie. Akurat o tym jednak najmniej mówią ci, którzy piszą o Hercenie, w tym Czyżewski, używający tylko dwa razy słowa „dialektyka” w książce o heglistach w Rosji. „Szczególnie charakterystyczną cechą wiedzy filozoficznej jest jej dialektyczny, dynamiczny charakter”, pisze<sup>10</sup>. Innym razem cytuje wprost Hercena, który niezyciwiście wyraża się o Heglowskiej dialektyce w okresie berlińskim, kiedy Hegel, zdaniem Hercena, „trzymał się w kręgu abstrakcji po to, by nie musieć poruszać kwestii empirycznych wniosków i praktycznych *zastosowań*”. Dlatego, pisze Hercen, dialektyka u Hegla w tym okresie stała się „czysto zewnętrznym środkiem do przemyślenia przeróżnych rzeczy przez szereg kategorii, ćwiczeniem się w logicznej gimnastyce – tym, co stanowiła dla greckich sofistów i średniowiecznych scholastyków”<sup>11</sup>.

Być może Hercen jest nie do końca sprawiedliwy w stosunku do Hegla w okresie berlińskim, jednak warto zauważyć, że w tamtym czasie Hegel piastował stanowisko podporządkowujące go bezpośrednio rządowi pruskiemu, a więc musiał ukrywać swoje prawdziwe myśli o współczesnej mu rzeczywistości za pajęczyną dialektycznych kategorii. Tym ważniejsze dla Hercena jest jednak pokazanie, że dialektyka nie była pustą grą w kategorii dialektyczne, lecz *narzędziem, metodą, logiką, teorią poznania*. Ale stosowanie dialektyki to nie stosowanie *zewnętrznego środka* zgodnie z tym, jak stosowanie metody naukowej zwykle ujmuje formalistyczna i empiryczna metodologia, tylko stosowanie *dialektycznego myślenia*, które praktycznie staje się niewidoczne. Dlatego u Hercena często nie dostrzega się dialektyki, podobnie jak nie zauważył jej prawie Czyżewski.

---

<sup>10</sup> Tamże, 226.

<sup>11</sup> Tamże, 237.

Uważa się, że pierwsze dwa listy Hercena w *Listach o badaniu przyrody* są zupełnie heglowskie. Myślę natomiast, że wszystkie inne listy też są „heglowskie”. Są zaś „heglowskie” nie dlatego, że Hercen przedstawia w nich *pogląd* Hegła na ten czy inny temat, lecz dlatego, że we wszystkim tutaj Hercen postępuje zgodnie z Hegłowską metodą *dialektyczną*. O czym na przykład jest pierwszy list, który nazywa się *Empiria i idealizm*? O empiryzmie i idealizmie, odpowie ktoś bez zastanowienia. Naszym zdaniem: Hercenowi chodzi o *dialektykę tego, co zmysłowe, i tego, co racjonalne*.

Począwszy od Bacona i Kartezjusza, przez dwa stulecia filozofia europejska zmagala się z problemem tego, co zmysłowe, i tego, co racjonalne. Od Bacona, jak uczono nas w czasach studenckich, biorą początek sensualizm i empiryzm, które w Anglii kontynuowali Locke i Hume. Od Kartezjusza zaczyna się racjonalizm, kontynuowany przez Spinozę i Leibniza. To stało się nierozwiązywalną antynomią: poznanie powinno zaczynać się od zmysłowego doświadczenia, by być poznaniem rzeczywistości. W zmysłach, wrażeniach nie jest nam jednak dane prawo, które jest formą tego, co powszechne i konieczne w naturze. We wrażeniach dane są nam jabłka i gruszki, ale nie jest dany „owoc”. „Owoc” musimy pomyśleć, a nie oglądać. Ale jak bez wrażenia przejdziemy od „owocu” do jabłek i gruszek? Przecież „owoc” możemy pomyśleć, ale nie możemy jeść owoców, ponieważ jemy tylko jabłka i gruszki.

Zwykle uważa się, że to właśnie Bacon był założycielem nowoczesnego empiryzmu. Rozumiał on jednak niezbędnosć *myślenia* dla pojmowania prawdziwego stanu rzeczy. Hercen też widzi to u Bacona. „Bacon miał jednakowe zaufanie i do rozumu, i do przyrody, ale najbardziej polegał na ich zgodnym współdziałaniu, przewidział bowiem ich jedność”<sup>12</sup>. *Jedność* rozumu i przyrody, tego, co zmysłowe, i tego, co racjonalne, to ideał metody naukowej. Ale to

---

<sup>12</sup> A. Hercen, *Listy o badaniu przyrody*, w: *Pisma filozoficzne*, t. 1, PWN, Warszawa 1965, 341–342.

dążenie Bacona, według Hercena, najmniej zostało w nim docenione. Nie docenił tego nawet Hegel przez swoją pogardę wobec całej angielskiej tradycji empiryzmu. To jednak była młodość nauki, po której następuje racjonalna dojrzałość, pobłażliwie spoglądająca na zmysłowe uniesienia młodości. Hercen pisze: „Jedność myśli i życia, która z całym urokiem młodzieńczej świeżości zaczęła się wyłaniać u Bruna, teraz znowu uległa rozbiciu”<sup>13</sup>. Dualizm prowadził do najskrajniejszej polaryzacji stanowisk zarówno idealizmu, jak i materializmu, ale jak dalej powiada Hercen, „zarazem do wyjścia z wszelkiego dualizmu”<sup>14</sup>.

Aby znaleźć wyjście z wszelkiego dualizmu, trzeba sam dualizm doprowadzić do najwyższego stopnia przeciwieństwa. Wtedy każda ze stron zaczyna ujawniać swoją niedostateczność jako tylko połowy jednej całości. I to jest właśnie to, co wydarzyło się w przeddzień Kantowskiej „apriorycznej syntezy”, gdy z jednej strony angielski sensualizm doprowadził do sceptycyzmu Hume’a, podważającego zasady nauki, a z drugiej strony jałowy formalizm niemieckiej metafizyki poprowadził ją w ślepy zaułek antynomii-sprzeczności. Mając na myśli tę sytuację, Hercen pisze:

Bez empirii nie ma nauki, jak nie ma jej również w jednostronnym empiryzmie. Doświadczenie i spekulacja to dwa niezbędne, prawdziwe i rzeczywiste szczeble jednej i tej samej wiedzy; spekulacja to nic innego, jak najwyższy stopień rozwoju empirii; jednakże przeciwstawione sobie, wzięte w abstrakcji i stosowane w oderwaniu od siebie nie prowadzą one do celu, podobnie jak analiza bez syntezy lub synteza bez analizy. Rozwijając się prawidłowo, empiria nieuchronnie musi przejść w spekulację, spekulacja zaś tylko wtedy nie będzie czczym idealizmem, jeśli oprze się na doświadczeniu. W procesie poznania doświadczenie jest chronologicznie pierwsze, ale ma swoje granice, poza którymi albo zbacza na manowce, albo przechodzi w rozumowanie. Są to dwie półkule magdeburskie, które szukają się nawzajem i których, gdy przywrą do siebie, żadna siła nie rozłączy<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> Tamże, 349.

<sup>14</sup> Tamże.

<sup>15</sup> Tamże, 124.



Filister zwykle nie widzi tu problemu: półkule magdeburskie razem się łączą, więc połączymy także to, co zmysłowe, i to, co racjonalne, czyli połączymy je również *mechanicznie*, jak łączą się te półkule. Wynikiem powinno tu jednak być nie coś pośredniego, lecz to, co w pełni zachowuje zalety każdej ze stron, nawet podnosi je na wyższy szczebel. Tutaj Hercen odwołuje się do słów Jeana Paula Richtera:

Jean-Paul Richter powiada, że za jego czasów w celu pogodzenia przeciwieństw brano szczyptę światła i szczyptę ciemności, mieszano je w słoju i wychodził z tego uroczy *półcień*. Otóż właśnie ten *entre chien et loup* tak bardzo odpowiada niezdecydowanej i apatycznej większości współczesnego świata<sup>16</sup>.

Większość ludzi lubi błędzić w półcieniach, ponieważ nie widzi i nie chce widzieć rzeczywistych problemów. Rzeczywisty zaś problem polega na tym, by przeciwieństwo między tym, co zmysłowe, i tym, co racjonalne, połączyć w sposób *organiczny*, a nie eklektyczny. Jedność tego, co zmysłowe, i tego, co racjonalne, polega nie na tym, że *najpierw* jest to, co zmysłowe, a *potem* to, co racjonalne, lecz na tym, że jedno *przenika* w drugie, *samo* w nie *przechodzi*. Nie my łączymy je w jedną całość, lecz one *same* łączą się w jedno tak samo, jak w przypadku analizy i syntezy. Hercen pisał o tym jeszcze w *Dyletantyzmie*:

Mówi się zwykle, że [są] dwa sposoby poznania: analityczny i syntetyczny. Nie można nawet dyskutować o tym, że analiza i synteza nie są tym samym i że jedno i drugie to są sposoby poznania; ale wydaje nam się niesprawiedliwe rozpatrywać je jako oddzielne sposoby poznania: prowadzić to musi do strasznych błędów. Ani synteza, ani analiza nie mogą doprowadzić do prawdy, ponieważ są to dwie części, dwie strony jednego zupełnego poznania<sup>17</sup>.

---

<sup>16</sup> Tamże, 353.

<sup>17</sup> А. Герцен, *О месте человека в природе*, w: *Сочинения*, т. 1, Мысль, Москва 1985, 70.

Hercen nieprzypadkowo przekreślił w rękopisie kolejne zdanie: „Najpierw umysł ludzki dzieli przedmiot, rozpatruje, że tak powiem, monady w nim, a potem składa je, ogląda całość i dopiero wtedy ma już wyraźną wiedzę o przedmiocie”<sup>18</sup>. To akurat nie wyraża istoty rzeczy, a wręcz przeciwnie, w wyniku mechanicznego podejścia istota rzeczy może nam umknąć. Od samego początku całość powinniśmy *ogłądać* jako *całość*. Przedmiot, jak pisał Marks, zawsze ma być obecny w naszej pamięci i wyobraźni, ani na chwilę nie powinniśmy tracić z pola widzenia całości, kiedy rozkładamy ją na części.

To samo dotyczy indukcji i dedukcji. Problem stosunku między indukcją a dedukcją nazywa się czasem „metodologiczną asymetrią”: z *ogólności* można na drodze dedukcji wywodzić tylko *szczegółowe* wnioski, ale *ogólności* nie można uzyskać jako czegoś powszechnie ważnego na drodze czysto indukcyjnej. Dlatego Bacon przedstawił metody ustalania związków przyczynowych, które są często nazywane „indukcyjnymi”, ale które w rzeczywistości nie są ani indukcyjne, ani dedukcyjne, lecz są *jednością* obu. Czasami określa się to mianem *treściowej* dedukcji. Marks nazywał to *wznoszeniem się od abstraktu do konkretnego*. Hercen nie dochodzi do wewnętrznego rozwiązania tego problemu. Nie znał wszak kantowskiego „schematyzmu wyobraźni”, który pozwala pomyśleć *szczegółowość jako jedność jednostkowości i ogólności, tego, co zmysłowe, i tego, co racjonalne*. Dzięki swemu dialektycznemu instynktowi Hercen nie stoczył się jednak po równi pochyłej ani ku jednostronnemu indukcjonizmowi, ani ku formalizmowi.

Metoda jest nie zewnętrzną formą nałożoną *na treść*, lecz *duszą*, jak powiadał Hegel, samej treści. Prawda z kolei nie jest gotowym rezultatem, tylko rezultatem *wraz z procesem jej wytwarzania*. Prawda powinna przejść przez wszystkie etapy rozwoju, począwszy od doświadczenia zmysłowego, a kończąc na tej formie myślenia, która jest pojęciem i wyrażeniem istoty rzeczy. Formę

---

<sup>18</sup> А. Володин, *Примечания*, w: А. Герцен, *Сочинения*, т. 1, dz. cyt., 487–488.

myślenia w ogóle, jak uważa Hercen, podążając za Heglem, daje filozofia. Ona jest nauką o myśleniu, ogólną logiką. Nowoczesny pozytywizm odrzucił filozofię, a przeto też samo myślenie, pozostając twarzą w twarz tylko z doświadczeniem.

Dialektyka pojawia się wtedy, gdy myślenie zwraca się do samego siebie. To stało się u Sokratesa i Platona. „Przewrót, którego dokonał Sokrates w dziedzinie myślenia – zauważa Hercen – polegał właśnie na tym, że myśl stała się sama swoim przedmiotem”<sup>19</sup>.

Przepaść między myśleniem a zmysłami ujawniła się, jak to całkiem słusznie ujmuje Hercen, jako różnica między filozofią a „naukami szczegółowymi”. W połowie dziewiętnastego wieku doprowadziło to do ich antagonistycznej sprzeczności, walki. „W świecie starożytnym w ogóle nie było bezpodstawnej walki między filozofią a naukami szczegółowymi; nauki te wyłoniły się wraz z filozofią w czasach jońskich i rozwijały się razem z nią aż do Arystotelesa, w którym osiągnęły swoją apoteozę”<sup>20</sup>.

Arystoteles, jak wiadomo, po raz pierwszy wprowadził pojęcie „nauka szczegółowa” i od nauk szczegółowych oddzielił „naukę ogólną”, albo naukę o tym, co *ogólne*, którą właśnie jest Myślenie. Wyróżnił on „filozofię pierwszą”, którą później nazwano „metafizyką”, jednak nie przeciwstawił jej „naukom szczegółowym” i nauce w ogóle, ponieważ wiedział, że byłoby to przeciwstawieniem nauce jej własnego myślenia. Rozdzielenia w tym miejscu, jak uważa Hercen, dokonali już *scholastycy*.

Dualizm, będący chlubą scholastyki, pociągnął za sobą, jako swą nieuchronną konsekwencję, rozpad nauki na abstrakcyjny idealizm i abstrakcyjną empirię; rozdzielał on swym bezlitosnym nożem rzeczy nierozdzielne – rodzaj od indywiduum, życie od istot żywych, myślenie od tych, którzy myślą; doprowadzał do tego, że po obu stronach nic nie pozostawało, albo, co gorsze, pozostawały widma, uważane za rzeczywistość, filozofia bowiem nie oparta na naukach szczegółowych, oderwana od empirii jest widmem, metafizyką i idealizmem.

<sup>19</sup> A. Hercen, *Listy o badaniu przyrody*, dz. cyt., 218.

<sup>20</sup> Tamże, 129.

Podobnie empiria, gdy opiera się sama na sobie, gdy odrywa się od filozofii, jest tylko zbiorem faktów, leksykonem, inwentarzem – a jeśli jest czymś więcej, to sama sobie przeczy<sup>21</sup>.

Myśl dialektyczna jest myślą monistyczną. Rozdziela się ona tylko po to, by dojść do jedni, do jedności przeciwieństw. Dlatego Hercen tak wysoko ocenia filozofię Spinozy i Leibniza.

Wkroczywszy do naszej ery, dynamizm i atomizm znalazły triumfalny, potężny wyraz we wszechpochłaniającej substancji Spinozy i w monadologii Leibniza. Są to dwa majestatyczne krańce, dwa słupy herkulesowe odrodzonej myśli, dźwignięte nie po to, by zagrozić drogę naprzód, lecz po to, by uniemożliwić cofnięcie się<sup>22</sup>.

Myśl jednak cofała się: do scholastycznego dualizmu duszy i ciała oraz do średniowiecznych przesądów, które wytwarzane są przez samą naukę. Nauki pozytywne, jak podkreśla Hercen, mają swoje małe widma – „siły oddzielone od działań, własności traktowane jako sam przedmiot i w ogóle rozmaite bożyszczka tworzone z każdego pojęcia, które nie zostało jeszcze wyjaśnione... – siła witalna, eter, cieploczyn, materia elektryczna itp.”<sup>23</sup>.

Najważniejsze jednak jest to, że Hercen dostrzega, można powiedzieć, epistemologiczne korzenie tego rodzaju zjawisk.

Przyczyna jest jedna: medycyna, podobnie jak wszystkie nauki przyrodnicze, przy całym bogactwie materiału obserwacyjnego nie dojdzie do owego końcowego punktu rozwoju, którego człowiek pragnie jako życiodajnego fundamentu prawdy i który jest jedynym rezultatem, jaki może go zadowolić. Przyrodnicy i medycy stale powołują się na to, że nie czas jeszcze na teorię, że nie zebrali jeszcze wszystkich faktów, nie przeprowadzili wszystkich doświadczeń itd.<sup>24</sup>

---

<sup>21</sup> Tamże, 129.

<sup>22</sup> Tamże, 137.

<sup>23</sup> Tamże, 118.

<sup>24</sup> Tamże, 236.

Inaczej mówiąc, chodzi nawet nie o brak jakiejś specjalnej teorii medycznej, lecz tylko o brak teoretycznego myślenia jako takiego, które właściwie jest filozofią, chodzi o brak prawdziwych pojęć o stosunku myśli i bytu<sup>25</sup>.

Koncepcje Hercena o stosunku między filozofią i nauką w zadziwiający sposób współbrzmia z podobnymi pomysłami Fryderyka Engelsa. Z drugiej strony nie ma w tym niczego zaskakującego: ostatecznie obaj wyrastają z Hegla. Ponadto, jak zauważa Hercen, nauka jest jedna, nie ma dwóch nauk tak samo, jak nie ma dwóch wszechświatów. Zwłaszcza Engels pisał o „pogardzie” przyrodników wobec filozofii.

Nie można gardzić dialektyką. Jakkolwiek by się lekceważyło myślenie teoretyczne, niepodobna bez niego powiązać choćby dwóch tylko faktów przyrodniczych ani też dociec istniejącego między nimi związku. Zagadnienie polega tylko na tym, czy się myśli prawidłowo czy też nieprawidłowo, a lekceważenie teorii jest, rzecz prosta, najbardziej niezawodną drogą do myślenia naturalistycznego, a więc fałszywego<sup>26</sup>.

Zastosowanie dialektyki do badania przyrody jest jednak nie nakładaniem kategorii dialektycznych na naukowe fakty, lecz zastosowaniem dialektycznego myślenia do faktów. Właśnie dialektyczne myślenie, według Engelsa, odróżnia człowieka od zwierząt. Mamy wspólne ze zwierzętami, jak twierdził, wszystkie rodzaje czynności intelektualnych. Natomiast myślenie dialektyczne – dlatego że „przesłankę jego stanowi badanie natury samych pojęć – jest możliwe tylko u człowieka, i to też dopiero na stosunkowo wysokim szczeblu rozwoju (buddyści i Grecy), a zupełny rozwój osiąga jeszcze dużo później, dzięki nowoczesnej filozofii”<sup>27</sup>. Któż

---

<sup>25</sup> Tamże.

<sup>26</sup> F. Engels, *Dialektyka przyrody*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 20, Książka i Wiedza, Warszawa 1972, 410.

<sup>27</sup> Tamże, 580.

w tym czasie, oprócz Engelsa, mówił o znaczeniu dialektyki Hegla dla nauk przyrodniczych? – Jeden tylko Hercen!

Myślenie dialektyczne Hercena pozwala mu dostrzec figurę dialektyczną także u Giordana Bruna. Znajdujemy u Hercena taki oto cytat z Bruna: „prawda wymaga nie tylko tego, aby jedną pojąć jako punkt, w którym łączą się ze sobą różnorodne zjawiska: trzeba również pojąć ją tak, aby z kolei móc wyprowadzić z niej wszystkie sprzeczności”<sup>28</sup>.

Do tego, żeby z ogólności wyprowadzić „wszystkie sprzeczności”, potrzebna jest nie taka ogólność, w której rozpuściły się wszystkie różnice, lecz taka, z której można wyprowadzić całą rozmaitość. Inaczej mówiąc, potrzebne jest to, co Hegel nazywał *konkretną ogólnością*, albo *rzeczywistą ogólnością*, a nie to, co on sam nazywa *ogólnością abstrakcyjną*, albo *formalną ogólnością*. O takiej terminologii Bruno jeszcze nie wiedział, a Hercen też się nią nie posługuje. Ale i bez takich narzędzi rozumie on jednak, że wszystko, o czym mowa, kontrastuje z logicznym formalizmem. „Wyobraźcie sobie – powiada – jak szeroko musieli otworzyć usta doktorzy, *sublimissimi dialectici*, kiedy usłyszeli te głębokie, natchnione słowa!”<sup>29</sup>.

Któż jeszcze mógł ujrzeć w obliczu Bruna prawdziwego dialektyka? – Tu nawet Hegel okazał się niedostatecznie wnikliwy. Hercen pisze:

Zastanawiam się, czy aby nie dlatego Hegel nie ocenił Bruna z całą należną mu sprawiedliwością, że Schelling postawił go tak wysoko? To ostatnie jest zupełnie zrozumiałe. Bruno bowiem stanowi żywe, piękne ogniwo między neoplatonizmem, którego wpływ na jego poglądy widać bardzo wyraźnie, a filozofią natury Schellinga, na którą z kolei Bruno miał przemożny wpływ<sup>30</sup>.

Hegel, jak wiadomo, wystąpił przeciwko mitologiczno-poetyckiemu myśleniu Schellinga, który stawiał sztukę wyżej niż filozofię.

---

<sup>28</sup> A. Hercen, *Listy o badaniu przyrody*, dz. cyt., 304.

<sup>29</sup> Tamże.

<sup>30</sup> Tamże, 305.

Myślenie Bruna też wykazuje pokrewieństwo z poetyckim natchnieniem. Dlatego oczywiste jest, że na ocenę Bruna rzutuje negatywny stosunek Hegla do tego sposobu myślenia. W związku z tym Hercen wyraża wszakże ciekawą i głęboką myśl o tym, że wszelka myśl naukowa na początku może być uchwycona za pomocą obrazów, które są dalekie od ścisłych naukowych pojęć. Taka myśl, nawet najbardziej odległa, nie okazuje się jednak przeciwstawiona nauce, jeśli tylko wyraźnie uświadomimy sobie granice tego sposobu pojmowania. Z historycznego punktu widzenia, jak zauważa Hercen, ten praktyczno-poetycki sposób pojmowania rzeczywistości jest pierwotny. „Podczas gdy wyższa forma dopiero się kształtuje, człowiek coraz bardziej poznaje siebie w innych sferach działalności, poprzez doświadczenie, wydarzenia i wzajemne kontakty ze światem zewnętrznym, poprzez entuzjastyczną, poetycką przedwiedzę”<sup>31</sup>.

*Obcowanie* ze światem zewnętrznym jest właśnie tą drogą, na której człowiek przyswaja sobie nie tylko formy logiczne, lecz także taką formę, jak wyobraźnia, która pozwala nam pomyśleć przeciwieństwa w jedności. Jedność zmysłowości i intelektu została wyrażona przez Schellinga w pojęciu *intellektuelle Anschauung* (ogląd intelektualny). Hercen jednak, podobnie jak Hegel, obawia się tej władzy, która łatwo ulega mistyfikacji, jak to się stało u samego Schellinga, który przekształcił ją w objawienie chrześcijańskie jako bezpośredni sposób rozumienia prawd bożych.

W porządku narracyjnym Hercen kończy *Listy* na Schellingu. Przy czym stosunek Hercena do Schellinga jest dwoisty. Chwilami zdradza on Hegla na rzecz Schellinga. Zwraca uwagę na podejmowaną przez Schellinga próbę pojednania materializmu i idealizmu. Hercen upatruje tu pojednania sensualizmu i racjonalizmu. U Schellinga dokonuje się ono jednak, w ostatecznym rozrachunku, na gruncie mistycyzmu. Cóż więcej można uzyskać w wyniku „pojednania” materializmu i idealizmu? Można jeszcze otrzymać coś

---

<sup>31</sup> Tamże, 311.

szarawego, podobnego do mieszaniny światła i ciemności. Prawda zaś znajduje się, jak zauważył Goethe, nie *między* skrajnościami, lecz *ponad* nimi.

Należy stwierdzić, że filozofia rosyjska szybko otrząsnęła się z wpływów Hegla i bardzo szybko zachwyciła się Schellingiem. Nie da się jednak zrozumieć własnych poglądów filozoficznych Hercena bez dialektyki Hegla. Na to właśnie wskazuje jego ocena stanowiska Schellinga:

Zaledwie dziesięć lat minęło od śmierci Goethego i Hegla, najwybitniejszych przedstawicieli sztuki i nauki, a już sam Schelling, porwany nowym prądem, zaczął stawiać całkiem inne postulaty niż te, z którymi występował w nauce na początku dziewiętnastego stulecia. Renegactwo Schellinga to zdarzenie, w każdym razie ważne i wieloznaczne. Schellingowi bliższy jest ogląd poetycki niż dialektyka, toteż właśnie jako wieszcz poeę, przeraził go ocean powszechności, gotowy pochłonąć wszystkie strumienie działalności umysłowej; cofnął się, nie mogąc się pogodzić z konsekwencjami swoich zasad, i przekroczył granicę współczesności wskazując jej słaby punkt<sup>32</sup>.

W pewnym momencie rozważania Hercena nad problemami dialektyki zostały przerwane ze względu na wiele zewnętrznych okoliczności. Nie znaczy to jednak, że Hercen porzucił filozofię. Przeszła ona po prostu u niego na praktyczne tory. W tej perspektywie rozumiała staję się ocena filozofii Hercena dokonana przez Lenina w artykule *Pamięci Hercena*, napisanym z okazji setnej rocznicy urodzin myśliciela. Dla Lenina Hercen był interesującą postacią, przede wszystkim jako ideolog rewolucji rosyjskiej: „Przyswoił sobie dialektykę Hegla. Zrozumiał, że jest ona »algebrą rewolucji«”<sup>33</sup>.

Sprowadzić jednak wpływ Hegla na Hercena tylko do tego punktu to zademonstrować bardzo wąskie wyobrażenie o rosyjskim myślicielu. W tym samym artykule Lenin powiedział:

<sup>32</sup> A. Hercen, *Dyletantyzm w nauce*, przeł. J. Walicka, w: *Pisma filozoficzne*, t. 1, PWN, Warszawa 1965, 92–93.

<sup>33</sup> W.I. Lenin, *Pamięci Hercena*, w: *Dzieła wszystkie*, t. 21, PWN, Warszawa 1986, 248.



W pierwszym z *Listów o badaniu przyrody – Empiria i idealizm* – napisanym w 1844 roku staje przed nami myśliciel, który nawet dziś o głowę przerasta mnóstwo współczesnych przyrodników-empiryków i niezliczone zastępy dzisiejszych filozofów, idealistów i na poły idealistów. Hercen zbliżył się bezpośrednio do materializmu dialektycznego i zatrzymał się przed – materializmem historycznym<sup>34</sup>.

Lenin w tym przypadku charakteryzuje Hercena z punktu widzenia *Materializmu i empirokrytycyzmu*, a nie *Zeszytów filozoficznych*, w których dwa lata później sam będzie uważnie notować dzieła Hegła. Niemniej dialektyczna intuicja Lenina pozwala mu trafnie ocenić wpływ heglowskiej dialektyki na filozoficzną postawę Hercena, na zrozumienie przezeń dialektyki jako logiki i metodologii nauki.

Przełożył Denis Kajdałow

## Bibliografia

- Булгаков С.Н., *Душевная драма Герцена*, в: *Сочинения*, т. 2, Наука, Москва 1993.
- Чижевский Д.И., *Гегель в России*, Наука, Санкт-Петербург 2007.
- Engels F., *Dialektyka przyrody*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 20, przeł. P. Hoffman, T. Zabłudowski, Książka i Wiedza, Warszawa 1972, 369–674.
- Федоров Н., *Последний философ-„мыслитель”*, w: *Сочинения*, Мысль, Москва 1982.
- Герцен А.И., *О месте человека в природе*, w: *Сочинения*, т. 1, Мысль, Москва 1985, 63–74.
- Герцен А.И., *Публичные чтения г. Грановского (письмо второе)*, w: *Сочинения*, т. 1, Мысль, Москва 1985, 205–213.
- Hercen A., *Dyletantyzm w nauce*, przeł. J. Walicka, w: *Pisma filozoficzne*, t. 1, PWN, Warszawa 1965, 1–112.

---

<sup>34</sup> Tamże.

- Hercen A., *Listy o badaniu przyrody*, przeł. J. Walicka w: *Pisma filozoficzne*, t. 1, PWN, Warszawa 1965, 113–394.
- Lenin W., *Pamięci Hercena*, autor tłumaczenia nieznany w: *Dzieła wszystkie*, t. 21, PWN, Warszawa 1986, 247–253.
- Масарик Т., *Россия и Европа. Эссе о духовных течениях в России*, т. 1, РХГИ, Санкт-Петербург 2000.
- Володин А., *Примечания*, w: А. Герцен, *Сочинения*, т. 1, Мысль, Москва 1985, 483–564.
- Зеньковский В., *История русской философии*, т. 1, ч. 2, Эго, Ленинград 1991.

### Summary

A.I. Herzen is the most prominent Russian Hegelian of the 19th century. He interpreted Hegelian dialectics as an “algebra of revolution” and, moreover, comprehended it in his writings as the logic and methodology of scientific inquiry. Accusations that Herzen adjoins positivism are groundless. Having realised the polarisation of one-sided empiricism and one-sided rationalism in the scientific methodology of the 19th century, he was looking for their dialectical sublation of a Hegelian kind. It finds a typical expression in his understanding of the dialectics of the deductive and the inductive in the methodology of scientific cognition. Appreciating Schelling’s attempts to reconcile materialism and idealism, rationalism and sensualism in the concept of *intellektuelle Anschauung*, Herzen solves the problem of the identity of being and thought on the basis of the Hegelian idea of the unity of opposites.

Słowa kluczowe: Aleksander Hercen, heglizm, dialektyka, metodologia nauki

Keywords: Alexander Herzen, Hegelianism, dialectics, methodology of science

Monika Woźniak

## Heglowskie ujęcie myślenia abstrakcyjnego w interpretacji Iwana Iljina i Ewalda Iljenkowa<sup>1</sup>

Denken? Abstrakt? Rette sich wer kann.

G.W.F. Hegel, *Wer denkt abstrakt?*

Zgodnie z utrwaloną opinią filozofia Hegla, jak zresztą cały idealizm niemiecki, stanowi dla rosyjskiej filozofii jeden z najważniejszych punktów odniesienia. Znaczenie heglizmu dla rosyjskich myślicieli zauważał chociażby Andrzej Walicki<sup>2</sup>. Nierzadko, nawet wśród Rosjan, pojawiają się jednak przy tym opinie, że fascynacja Heglem ma charakter irracjonalny, będąc rodzajem namiętności, porównywalnej wręcz z pasją religijną. Pogląd taki odnaleźć można chociażby w *Rosyjskiej idei* Nikołaja Bierdiajewa:

Hegel nie był u nas przedmiotem filozoficznych dociekań, lecz w zainteresowanie jego filozofią Rosjanie włożyli całą swoją zdolność do namiętnych ideowych fascynacji. W przypadku Schellinga przyciągały

---

<sup>1</sup> Tekst ten powstał w ramach projektu badawczego NCN „Epistemologia doświadczenia religijnego w myśli rosyjskiej i żydowskiej” (DEC-2014/13/B/HS1/00761).

<sup>2</sup> Zob. A. Walicki, *W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa*, PWN, Warszawa 2002 (rozdział *Słowianofilstwo a filozofia heglowska* oraz fragment *Hegel, Feuerbach i rosyjska lewica filozoficzna*), a także rozdział *W kręgu heglizmu: od „pojednania z rzeczywistością” do „filozofii czynu”*, w: A. Walicki, *Zarys myśli rosyjskiej. Od Oświecenia do Renesansu religijno-filozoficznego*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2005. Znaczenie myśli Hegla dla filozofii rosyjskiej podkreśla także J. Dobieszewski, zob. J. Dobieszewski, *Hegel w Rosji*, w: A. de Lazari (red.), *Idee w Rosji. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, t. 4, Ibidem, Łódź 2001.

filozofia przyrody i filozofia sztuki. W przypadku Hegla szło o rozwiązanie problemu sensu życia. Stankiewicz wykrzykuje: „Nie chcę żyć na świecie, jeśli nie znajdę szczęścia w Heglu!”. Bakunin traktuje Hegla jak religię<sup>3</sup>.

Opinia ta, choć w części uzasadniona, nie powinna być jednak nadmiernie uogólniana. Wielu rosyjskich autorów usiłowało zmierzyć się z Heglowskim dziedzictwem w sposób poważny i rzetelny. Do myślicieli, wobec których opinia o niefilozoficznym charakterze rosyjskiej recepcji Hegla wydaje się całkowicie nieusprawiedliwiona, należą z pewnością dwaj dwudziestowieczni autorzy – Iwan Iljin i Ewald Iljenkow.

Ze względu na to, że żaden z nich nie należy do autorów szczególnie znanych w Polsce<sup>4</sup>, kontekst ich myśli wymaga kilku słów wprowadzenia. Iwan Iljin (1883–1954) to myśliciel religijny i filozof prawa o konserwatywnej orientacji, przedstawiciel ostatniego pokolenia rosyjskiego renesansu religijnego-filozoficznego. W filozofii prawa Iljina główną rolę odgrywa pojęcie świadomości prawnej, którą rozumiał on jako naturalne czy wręcz instynktowne poczucie prawa i tego, co słuszne, będące zarówno fenomenem z porządku duchowego i ontycznego, jak i formalno-prawnego; do samej śmierci Iljin rozwijał i dopracowywał tę koncepcję. Jego najgłośniejszym tekstem jest z pewnością polemiczne wobec koncepcji Tołstoja dzieło *O sprzeciwianiu się złu siłą*, apologia czynnego (w tym opartego na przymusie fizycznym) powstrzymywania zła i analiza związanych z tym dylematów moralnych i ograniczeń. Tekst ten zadedykowany został przez autora Białej Armii; do końca

---

<sup>3</sup> N. Bierdiajew, *Rosyjska idea*, przeł. J.C. – S.W., Fronda, Warszawa 1999, 77–78.

<sup>4</sup> W polskiej literaturze nie dysponujemy żadnym wyczerpującym opracowaniem poglądów Iljenkova; nieco lepiej sytuacja przedstawia się w przypadku Iljina, którego myśl doczekała się kilku opracowań monograficznych, zob. R. Paradowski, *Kościół i władza: ideologiczne dylematy Iwana Iljina*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2011; K. Krasucka, *Iwan Iljin i jego doktryna o sprzeciwianiu się złu siłą*, Wydawnictwo UwB, Białystok 2011.

życia Iljin pozostał zacięłym krytykiem bolszewizmu (aż do ideowego poparcia nazistów) i apologetą monarchizmu.

Hegłowi poświęcona została jego dwutomowa dysertacja *Filozofia Hegla jako nauka o konkretności Boga i człowieka*<sup>5</sup>, obroniona w 1918. Iljin stara się w niej ukazać Hegłowską filozofię jako tragiczny wysiłek pojednania pierwiastka spekulatywnego z empirycznym. W tym celu analizuje on drogę, jaką przechodzi Pojęcie – od „czystej” logiki, poprzez *Naturphilosophie*, aż po filozofię ducha – usiłując ukazać ją jako panteistyczny projekt teodycei. Co warto podkreślić, analiza ta przebiega niejako w poprzek wszystkich dzieł Hegla i różnych okresów jego twórczości, w tym wczesnych pism, opublikowanych zaledwie kilka lat wcześniej przez Hermana Nohla. Z pewnością można mówić o Iljinie jako o prekursorze francuskiej „egzystencjalistycznej” recepcji Hegla (Wahl, Hyppolite, Kojève), a niektórzy badacze stawiają wręcz tezę o bezpośredniej inspiracji Francuzów jego dziełem<sup>6</sup>. Jego dzieło stanowi także istotny kontekst dla współczesnej teologicznej recepcji Hegla (na przykład interpretacji Hansa Künga czy Cyrila O'Regana)<sup>7</sup>.

Również Ewald Iljenkow (1924–1979) pozostaje w Polsce (tak jak w przypadku Iljina, inaczej niż na Zachodzie) autorem prawie całkowicie nieznanym; z jego głównych prac na język polski

---

<sup>5</sup> Praca ta nie doczekała się dotąd polskiego tłumaczenia, nie licząc dwóch przełożonych przez Pawła Rojka fragmentów. Zob. I. Iljin, *Filozofia Hegla jako nauka o konkretności Boga i człowieka. Przedmowa*, przeł. P. Rojek, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2004, 1 (7), 127–134; I. Iljin, *Kryzys Hegłowskiej teodycei*, przeł. P. Rojek, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2007, 1 (16), 251–282.

<sup>6</sup> Zob. И. Евлампиев, Иван Ильин и Александр Кожев: русская версия европейского неогегельянства, „Соловьёвские исследования” 2013, 2 (38), 108.

<sup>7</sup> Zob. H. Küng, *Menschwerdung Gottes: eine Einführung in Hegels Theologisches Denken als Prolegomena zu Einer Künftigen Christologie*, Herder, Freiburg 1970; C. O'Regan, *Heterodox Hegel*, SUNY Press, Albany (NY) 1994. Pełniejszy zarys recepcji Iljina na Zachodzie dostępny jest na przykład we wstępie Ph.T. Grier do angielskiego wydania *Filozofii Hegla jako nauki o konkretności Boga i człowieka* (Ph.T. Grier, *Translator's Introduction*, w: I. Il'in, *The Philosophy of Hegel as a Doctrine of the Concreteness of God and Humanity*, trans. Ph. T. Grier, t. 1, Northwestern University Press, Evanston (IL) 2010, zob. zwłaszcza LVI–LXVIII).

przetłumaczono tylko (pod koniec lat siedemdziesiątych) *Logikę dialektyczną*, którą Marek Siemek nazwał wówczas „pozycją wybitną” i „jednym z najbardziej ważkich głosów w dyskusji nad koncepcją dialektyki i filozofii marksistowskiej w ogóle”<sup>8</sup>. Recepcję autora *Logiki dialektycznej* w Polsce można nazwać nieomal szczątkową<sup>9</sup>; tymczasem mamy w tym przypadku do czynienia z jednym z najbardziej interesujących przedstawicieli radzieckiego marksizmu. Twórczość Iljenkowa koncentruje się przede wszystkim na problemach związanych z dialektyką marksistowską i metodologią nauk. Główny obszar jego zainteresowań wyznacza kategoria myślenia, którą interpretuje on – podążając za Spinozą – jako *sposób działania* ciała myślącego. Specyfika tej szczególnej zdolności polega na aktywności i wszechstronności; na „zdolności do aktywnego tworzenia swojego własnego działania” w odpowiedzi na otaczający nas świat<sup>10</sup>.

Tak rozumiana logika okazuje się u Iljenkowa – podobnie zresztą jak u Lenina – tożsama z teorią poznania. To utożsamienie – które filozof nazywa też po prostu tożsamością myśli i bytu – opiera się na zapośredniczeniu zarówno świata przyrodniczego, jak i sfery intelektualnej przez praktyczną działalność człowieka społecznego<sup>11</sup>. Dla radzieckiego marksisty przyroda, świat zmysłowy, dana jest człowiekowi właśnie praktycznie, w przetwarzającej ją działalności, dzięki której staje się ona „nieorganicznym ciałem człowieka”. Ogląd ma do czynienia z przyrodą już włączoną w świat ludzki, przetworzoną przez człowieka, nie może

---

<sup>8</sup> M. Siemek, *Logika i dialektyka*, w: *W kręgu filozofów*, Czytelnik, Warszawa 1984, 332.

<sup>9</sup> Poza tłumaczeniem *Logiki dialektycznej* w języku polskim dysponujemy napisanymi przez Iljenkowa fragmentami *Historii dialektyki marksistowskiej*, a także dwoma tekstami opublikowanymi w 2014 roku przez „Nową Krytykę” (E. Iljenkow, *O sytuacji filozofii*, przeł. J. Kochan, „Nowa Krytyka” 2014, 33, 95–104; E. Iljenkow, *Psychoika i mózg*, przeł. J. Kochan, „Nowa Krytyka” 2014, 33, 105–108).

<sup>10</sup> E. Iljenkow, *Logika dialektyczna*, przeł. W. Krzemień, PIW, Warszawa 1978, 43.

<sup>11</sup> Tamże, 217–218.

stanowić więc kryterium prawdziwości wiedzy<sup>12</sup>. Właściwym kryterium prawdziwości może być jedynie praktyka. Logika – jako nauka o formach i schematach myślenia – okazuje się więc zarazem nauką o prawach rozwoju przyrody i społeczeństwa. Prawami tymi zajmuje się zaś właśnie dialektyka, pojmowana jako opis rozwoju, którego motorem jest wyłanianie się rzeczywistej sprzeczności i jej rozstrzygnięcie w nowej, bardziej skomplikowanej formie rzeczywistości.

Iljin i Iljenkow reprezentują więc całkowicie odmienne, wręcz wyraźnie sobie przeciwstawne tradycje filozoficzne, na różny sposób korzystające z Hegłowskiego dziedzictwa. Punktem stycznym ich koncepcji jest natomiast wyjątkowe znaczenie, jakie nadają pojęciu konkretności. Obaj rozumieją je przy tym właśnie tak, jak rozumiał je Hegel, a odmiennie od dominującej w tej kwestii tradycji empirystycznej. Konkretnie – zarówno dla Iljina, jak i Iljenkowa – jest nie indywiduum czy egzemplarz pewnego gatunku, ale pewien całokształt, organiczna całość, jednocząca wielość elementów. Takie rozumienie tego słowa nawiązuje do etymologii terminu łacińskiego; wśród znaczeń łacińskiego *concreresco* wyróżnić można bowiem „razem rosnać, zrastać się” (odpowiednio *concretus* to „złożony, powstały”)<sup>13</sup>. Jak się wydaje, to właśnie Iwan Iljin jako pierwszy wyraźnie zwrócił uwagę na ten wątek u Hegla; z kolei Iljenkowowi przypada zasługa wyczerpującego opracowania tej problematyki w kontekście Marksowskiej dialektyki.

Zarówno Iljin, jak i Iljenkow odwołują się przy tym do krytyki, której w swoich pismach Hegel poddał myślenie abstrakcyjne. Celem tego rozdziału jest analiza tego, w jaki sposób filozofowie rekonstruują tę krytykę i czemu służy ona w ich dziełach. Zestawiając ze sobą dwie odrębne lektury Hegłowskiego dziedzictwa,

---

<sup>12</sup> Tamże, 219.

<sup>13</sup> Zob. np. K. Kumaniecki (red.), *Słownik łacińsko-polski*, PWN, Warszawa 1981, 108.

przedstawione w *Filozofii Hegla jako nauce o konkretności Boga i człowieka* oraz *Dialektyce tego, co abstrakcyjne i tego, co konkretne w myśleniu naukowo-teoretycznym* chciałabym prześledzić, w jaki sposób odmienność ta jest zakorzeniona w całości proponowanych przez myślicieli projektów.

Nie należy przy tym zapominać o różnicy celów, jakie stawiają przed sobą autorzy analizowanych tekstów. *Filozofia Hegla jako nauka o konkretności Boga i człowieka*, przy całym swoim rozmachu i oryginalności, jest pracą historyczno-filozoficzną, problematyka filozoficzna w niej obecna widziana jest więc przez pryzmat konkretnych tekstów. Sam Iljin objaśnia swoje zadania następująco:

Każdą krytykę i każde studiowanie z konieczności poprzedza zrozumienie tego, co jest odrzucane czy przyjmowane: historyk filozofii jest przede wszystkim *historykiem*, studiującym dany system doświadczenia i myśli, a dopiero potem staje się *filozofem*, samodzielnie dokonującym oglądu przedmiotu i krytycznie porównującym badaną teorię z przedmiotową treścią. Lub dokładniej: historyk filozofii, pozostając wciąż filozofem, dokonuje oglądu przedmiotu najpierw przez doświadczenie i przez myśli badanego filozofa, a dopiero potem samodzielnie i krytycznie<sup>14</sup>.

Praca Iljenkowa ma natomiast inny charakter. Posiada ona, co prawda, rozwiniętą część historyczno-filozoficzną, której fragmenty, dotyczące Hegla, stanowią główny obszar analizy w tym rozdziale. Mimo to główną stawką pracy nie jest rekonstrukcja poglądów danego myśliciela, ale odpowiedź na pytanie, w jaki sposób powstaje wiedza. Partie historyczno-filozoficzne *Dialektyki* są więc podporządkowane bardzo specyficznemu celowi: umiejscowieniu własnej koncepcji w historii badanej problematyki.

---

<sup>14</sup> I. Iljin, *Filozofia Hegla jako nauka o konkretności Boga i człowieka*. Przedmowa, przeł. P. Rojek, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2014, 1 (7), 129. Przekład nieznacznie zmieniony po skolonizowaniu z oryginałem.



## I

Choć obu myślicieli łączy krytyka jednostronności rozsądku, będącego właściwą sferą abstrahowania, to wprowadzają oni ten wątek nieco inaczej. Iljin zarysowuje czterostopniowy schemat gno-seologii Hegla. Pierwsze dwa stopnie, czyli to, co empirycznie-konkretne, i to, co formalno-abstrakcyjne, odpowiadają niższemu rodzajowi wiedzy; dwa kolejne zaś – to, co abstrakcyjno-spekulatywne, i to, co konkretno-spekulatywne – sytuuje się zaś w obszarze rozumu. To, co formalno-abstrakcyjne, ma więc charakter przejściowy, stanowi ono moment pośredniczący między tym, co empirycznie-konkretne, czyli światem zmysłowym, a pierwiastkiem spekulatywnym. To właśnie w tym obszarze nieuporządkowana wielość zostaje wzniesiona w przestrzeń myślenia. Przestrzenią tego, co formalno-abstrakcyjne, jest myśl, zarówno ujęta od strony subiektywnej, jako sam proces myślenia, jak i od strony obiektywnej, jako myślana treść.

Proces tego wznoszenia empirycznej wielości do sfery myśli okupiony zostaje jednak niemałą ceną. Rozsądek jest bowiem w stanie objąć to, co empiryczne, jedynie za pomocą abstrahowania. Świadomość, zgodnie z łacińskim źródłosłowem tego pojęcia, „odrywa” pewien aspekt rzeczywistości, zatrzymuje się na nim, pozostawiając na boku pozostałe. Określoność uzyskuje się tu za cenę jednostronności, deformacji i derealizacji empirycznego konkretności. Tym oderwanym elementom właściwa jest ogólność, polegająca jednak zaledwie na współwystępowaniu pewnego elementu w wielu przedmiotach, co pozwala na przypisywanie tego elementu innym jako predykatu. Takie abstrakcyjne pojęcie ma być nieruchome, stałe, samodzielne w odniesieniu do materiału empirycznego, z którego zostało wyabstrahowane. Rządzi nim zasada niesprzeczności, pojęcie jest niezmiennie i samożadne.

Co więcej, pojęcia jako efekt abstrakcji okazują się tym doskonalsze („ogólniejsze”), im więcej przedmiotów obejmują, a więc tym samym im prostsza jest ich treść: „istotą rozsądkowej abstrakcji

jest to, że podąża ona zawsze ku największemu możliwemu zakresowi i jak najmniejszej treści”<sup>15</sup> – mówi wprost Iljin. Powoduje to, że pojęcia układają się w porządku hipo- i heteronimów, a szczytem tej hierarchii jest „formalna indyferencja”, „coś”, pojęcie pozbawione właściwie treści.

Sferą tak rozumianej abstrakcji są empirycznie istniejące nauki, w tym tradycyjna logika, jej organem zaś – rozsądek. Jego działanie nie jest w stanie wznieść się ku bogactwu treści i organicznej jedności, jaką przedstawia sobą prawdziwa spekulatywna nauka łącząca w sobie poszczególne określenia. Jak już wspomniałam, abstrakcja nie jest też w stanie objąć nieuporządkowanej wielości świata empirycznego, lecz deformuje ją czy wręcz pozbawia życia i realności. Mimo to posiada ona swoją wartość: wznosi nieuporządkowaną wielość w obszar tego, co intelektualne, oczyszczając ją i nadając jej określoność. Na tym, zdaniem Iljina, polega jej główny cel. Stanowi ona jednak etap wyłącznie przygotowawczy.

Iljenkow istotę myślenia abstrakcyjnego definiuje podobnie: abstrakcja to „po prostu jednostronność wiedzy, taka wiedza o rzeczy, która wyraża ją tylko z tej strony, z której jest ona »podobna«, »tożsama« z innymi takimi samymi rzeczami”<sup>16</sup>. Istotą myślenia abstrakcyjnego jest jednostronne skupienie na pewnej właściwości przedmiotu, które osiąga jedność na drodze uogólnienia, zubożenia treści. Korzenie tej definicji i procesu wznoszenia się od abstraktu do konkretnego śledzi on już u Hegla. Z upodobaniem cytuje krótki i stosunkowo mało znany tekst Hegla z 1806 roku *Kto myśli abstrakcyjnie?*, w którym Hegel bezpośrednio wskazuje na związek abstrakcji z jednostronnością:

---

<sup>15</sup> И. Ильин, *Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека*, t. 1, Русская книга, Москва 2002, 48.

<sup>16</sup> Э. Ильенков, *Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении*, РОССПЭН, Москва 1997, 157.

To właśnie znaczy myśleć abstrakcyjnie: w mordercy widzieć tylko tę abstrakcję, że jest mordercą, i za pomocą tej prostej cechy usunąć z jego ludzkiej istoty wszystkie inne właściwości<sup>17</sup>.

Główną część wspomnianego tekstu stanowi seria scenek rodzajowych, ilustrujących tezę, że abstrakcyjność – wbrew rozpowszechnionej opinii, łączącej ją z naukowością – to cecha charakterystyczna myślenia potocznego, mało rozwiniętego, które skupiając się na jednym elemencie, musi stracić z oczu całość. Iljenkow zgadza się z tą diagnozą. O ile jednak także Iljin zgodziłby się, że abstrakcyjność cechuje myślenie mało rozwinięte, o tyle ocena samych nauk szczegółowych okazuje się u radzieckiego marksisty zupełnie odmienna. Dla Iljenkova abstrakcyjność jako taka nie cechuje nauk szczegółowych (w przeciwieństwie do myśli spekulatywnej); wręcz przeciwnie, przekonanie o abstrakcyjnym charakterze ludzkiej wiedzy wynika z fałszywego, empirystycznego opisu jej natury.

Stawką tekstu Iljenkova jest pokazanie, że nauka – nie spekulatywna „nauka” systemu Hegla, ale wiedza naukowa w jej realnym historycznym rozwoju – ma charakter konkretny, to znaczy opisuje zjawiska nie jako odizolowane od całości, ale właśnie wyjawiając rządzące nimi prawa i ich związek z całokształtem, którego część stanowią. To na tym polegać ma wyższość metody Marksa nad metodami ekonomii politycznej – ale zdaniem Iljenkova również klucz do tego, na czym rzeczywiście polega rozwój wiedzy naukowej.

Warto zauważyć w tym miejscu rozbieżność rozumienia nauki w obu analizowanych pracach. Dla Iljina nauka w jej Hegłowskim znaczeniu to wyłącznie spekulatywna metafizyka Pojęcia jako podstawowej siły działającej w świecie, Iljenkow natomiast porusza się w obrębie filozofii nauki, widzianej z marksistowskiej perspektywy.

---

<sup>17</sup> G.W.F. Hegel, *Kto myśli abstrakcyjnie?*, przeł. J. Prokopiuk, <http://hegel-marks.pl/downloads/teksty-hegel01.pdf>

Choć może to dziwić, w rozdziale poświęconym Heglowi Iljenkow akcentuje nie tyle odmienne od dominującego rozumienie konkretności i abstrakcyjności, ile więź między czynnością abstrahowania a działaniem. Największa zasługa Hegla, jak przekonuje rosyjski filozof, polega na wskazaniu na historyczny i społeczny charakter człowieka jako podmiotu myślenia. Autor *Fenomenologii ducha* rozpatruje myślenie jako „specyficzną formę duchowej działalności społeczno-historycznego podmiotu”, podmiotu-substancji, jako „historycznie rozwijającą się, społeczną realność”<sup>18</sup>. Także przedmiot ma tu charakter społeczny, okazuje się uprzedmiotowionym „celem człowieka”, „byciem człowieka dla innego człowieka”<sup>19</sup>. Społeczny charakter mają także reguły samego procesu abstrahowania, który zależy od różnorodnych norm – językowych, moralnych czy religijnych.

Podkreślając zasługę Hegla w zauważeniu społecznej natury abstrahowania, Iljenkow zarazem oskarża go jednak o idealizm, który miałby wyrażać się w niezauważeniu prymarnej roli wspólnej pracy ludzkiej i skupieniu się na duchowym wymiarze działalności człowieka. Idealizm ten miałby wyrażać się w prymacie czynnika duchowego jako motoru ruchu ku konkretowi, a także w nadmiernym skupieniu na nazywaniu, na języku. Autor *Logiki dialektycznej* odnosi się przy tym nie tyle nawet do *Postrzeżenia, czyli rzeczy i złudzenia* z *Fenomenologii ducha*, co do *Wykładów jenajskich*. To w nich bowiem Hegel mówi o „języku jako sile nazywania” i „królestwie nazw”<sup>20</sup>. Według Hegla to właśnie w nazywaniu miałyby się przebudzać świadomość. Dzięki byciu wypowiedzanym, wybrzmiewaniu, język ustanawia bowiem to, co wewnętrzne, jako coś bytującego. Rzecz zostaje niejako włączona w to, co duchowe.

---

<sup>18</sup> Э. Ильенков, *Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении*, dz. cyt., 38.

<sup>19</sup> Tamże, 40.

<sup>20</sup> G.W.F. Hegel, *Wykłady jenajskie. Filozofia ducha*, przeł. P. Graczyk, „Kronos” 2014, 4 (31), 58–59.

Rozwinięcie tej krytyki znajdujemy w artykule *Hegel i hermeneutyka. Problem relacji języka i myślenia w koncepcji Hegla*<sup>21</sup>, opublikowanym na kilka lat przed śmiercią Iljenkowa. Artykuł ten, pomyślany jako polemika z hermeneutyką oraz analityczną filozofią języka, rozpatruje szczegółowo stosunek myślenia i języka u Hegla. Podstawowa ambiwalencja stanowiska Hegla, przekonuje Iljenkow, polega na tym, że autor *Fenomenologii ducha*, choć rozpoczyna od języka i uważa go za pierwszą, bezpośrednią formę, w jakiej przejawia się myślenie (takie przekonanie, jego zdaniem, przenika wszystkie dzieła Hegla) – nie uważa go jednak za jedyną możliwą formę obiektywizacji myślenia. Powołując się między innymi na fragmenty o ludzkiej ręce jako „absolutnym narzędziu”<sup>22</sup> i „organie samourzeczywistniania się”<sup>23</sup>, Iljenkow stara się pokazać, że u Hegla do głosu dochodzi także motyw pracy, działalności przekształcającej świat materialny: „jako zewnętrzny przejaw ludzkiego myślenia występuje w jego koncepcji cały świat przedmiotów, stworzonych dla człowieka przez człowieka – całe materialne ciało ludzkiej kultury”<sup>24</sup>.

Co więcej, radziecki marksista stara się przedstawić rozwój podmiotu u Hegla jako następujące po sobie cykle „teorii” i „praktyki”. Ruch ducha odbywa się po spirali: koniec teoretycznego cyklu drogi rozwoju ducha jest zarazem początkiem nowego cyklu,

---

<sup>21</sup> Zob. Э. Ильенков, *Гегель и герменевтика (Проблема отношения языка к мышлению в концепции Гегеля, „Вопросы философии” 1974, 8, 66–78. Zob. także Э. Ильенков, Мышление и язык у Гегеля, w: Доклады X Международного гегелевского конгресса (Москва, 26–31 августа 1974). Выпуск IV, [б. и.], Москва 1974, 69–81.*

<sup>22</sup> G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, przeł. Ś.F. Nowicki, PWN, Warszawa 1990, 437 (Iljenkow odwołuje się także do uzupełnienia do tego paragrafu, pominiętego w polskim przekładzie).

<sup>23</sup> G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, przeł. Ś.F. Nowicki, Aletheia, Warszawa 2010, 211.

<sup>24</sup> Э. Ильенков, *Гегель и герменевтика (Проблема отношения языка к мышлению в концепции Гегеля, „Вопросы философии” 1974, 8, 72.*

tym razem praktycznego, przedmiotowego. Teoria i praktyka wzajemnie się dopełniają i sprawdzają.

Jednocześnie jednak, jak twierdzi Iljenkow, to właśnie prymat języka doprowadza Hegla do mistycyzowania logiki, do uznania jej za naukę o Bogu niezależnym od świata:

Jako że od samego początku mowa tu nie o narodzinach, nie o powstaniu myślenia w człowieku lub innej istocie myślącej, lecz li i jedynie o formach przejawienia się w nim tej siły, tej aktywnej zdolności, dlatego też zmuszony jest on założyć ją jako taką, jako pewną kosmiczną siłę, [...] drzemącą i w człowieku, i w kamieniu, i w gwiazdach, jako „uprzedmiotowiony” w nich schemat działania ducha w ogóle<sup>25</sup>.

Zdaniem Iljenkowa dochodzi tu do odwrócenia ciągu przyczynowo-skutkowego: w rzeczywistości bowiem to nie komunikacja z drugim człowiekiem poprzez słowa prowadzi do wytworzenia pracy, ale odwrotnie: to wspólna, zakorzeniona w materialności praca ludzi prowadzi do wytworzenia się zdolności myślenia. Taki pogląd, dodajmy tu na marginesie, był przez Iljenkova wielokrotnie wyrażany także w jego tekstach o pedagogice, związanych z eksperymentem w Zagorsku<sup>26</sup>.

## II

Mimo krytyki myślenia abstrakcyjnego jako jednostronnego i „niższego” sposobu myślenia zarówno Iljin, jak i Iljenkow twierdzą, że także na jego wyższych szczeblach – spekulatywnym

---

<sup>25</sup> Tamże, 66.

<sup>26</sup> Tzw. eksperyment w Zagorsku dotyczył doświadczeń związanych z uczeniem głuchoniewidomych dzieci. Na temat jego historii, związanych z nim tekstów Iljenkova i kontrowersji, jakie wzbudził, zob. Ю. Пушаев, *История и теория Загорского эксперимента. Начало (I)*, „Вопросы философии” 2013, 3, 132–147; Ю. Пушаев, *История и теория Загорского эксперимента: была ли фальсификация? (II)*, „Вопросы философии” 2013, 10, 124–134.

u Iljina, naukowym u Iljenkowa – występuje pewnego rodzaju abstrakcja. Wspomniane już zostały cztery stopnie myślenia, których doszukuje się u Hegla Iljin; zatrzymajmy się tu na trzecim z nich: na tym, co abstrakcyjnie spekulatywne. W tym przypadku mamy już do czynienia z myśleniem spekulatywnym, które odpowiada swojemu przedmiotowi. Przedmiot myślenia jest tu żywym, zdolnym do rozwoju „Pojęciem”, jednak Pojęcie to nie jest jeszcze konkretne, „cierpi na niewystarczającą określoność swojej treści”<sup>27</sup>, musi jeszcze przejść w Ideę, urzeczywistnić się, rozwinąć to, co się w nim skrywa.

Na poziomie spekulatywnym to, co abstrakcyjne, nie znika więc zupełnie bez śladu. Po pierwsze, jak przekonuje Iljin, konkretność ma tu charakter stopniowalny; po drugie zaś, nawet u samego celu drogi Pojęcia zostaje ono zachowane jako zniesiony moment:

To zrozumiałe, że „spekulatywna abstrakcyjność” [...] ma rozliczne stopnie, tak że początek procesu dialektycznego stanowi jej maksimum i jednocześnie minimum konkretności, zaś koniec spekulatywnego szeregu realizuje maksimum „konkretności” i minimum „abstrakcyjności”. Tę relację należy sobie wyobrażać tak, że w wyjściowej kategorii „Bytu” *konkretność* jest zawarta w sposób potencjalny, a w zamykającej kategorii „Idei” potencjalny charakter całkowicie przysługuje *abstrakcyjności*. Inaczej mówiąc, na początku Pojęcie posiada maksimum nieokreśloności, w głębi której skrywa się możliwość „przyszłego” treściowego bogactwa; i odwrotnie, na końcu Pojęcie włada całą swoją treścią, odsłania maksimum swojego bogactwa, a „bezpośrednie ubóstwo” zachowane zostaje jedynie jako przewyciężona możliwość „przeszłości”<sup>28</sup>.

Także Iljenkow nie może uznać abstrakcji za proste przeciwstawienie konkretności, wymagające jedynie przewyciężenia. Cała jego praca, podobnie jak książka Iljina, poświęcona jest wznoszeniu

---

<sup>27</sup> Э. Ильенков, *Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении*, dz. cyt., 136.

<sup>28</sup> И. Ильин, *Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека*, dz. cyt., 186.

się od tego, co abstrakcyjne, ku temu, co konkretne; podmiotem tego wznoszenia nie jest jednak Pojęcie na swojej drodze „przebóstwienia” świata, jak u Iljina, ale „człowiek społeczny” jako podmiot wiedzy. To, co abstrakcyjne, zostaje zachowane na dwa sposoby: po pierwsze, ze względu na pojęciowy charakter wiedzy, po drugie zaś – ze względu na dialektykę między jednostką i społeczeństwem.

Z tym pierwszym aspektem związana jest kategoria „konkretnej abstrakcji”. Oznaczać ma ona takie pojęcie, które byłoby prawdziwe, to znaczy odpowiadające istocie rzeczy. Iljenkow nie rozumie jednak przez to *differentia specifica*, ale „obiektywną rolę [przedmiotu] wewnątrz określonego konkretnego całokształtu wzajemnie warunkujących się zjawisk, przedmiotów, rzeczy, wydarzeń, faktów”<sup>29</sup>. Tak pojmowaną prawdziwość pojęcia wyjawia – co w świecie dotychczasowego wywodu nie zdziwi nas chyba specjalnie – praktyka.

Przy rozwijaniu koncepcji „konkretnej abstrakcji” Iljenkow powołuje się zarówno na Hegla, jak i na Marksa. Hegel występuje tu jednak głównie jako myśliciel, który jako pierwszy zauważa wymiar ludzkiej praktyki: znana z *Fenomenologii* koncepcja, że przedmiot ulega przemianie w trakcie doświadczenia, zostaje tu wykorzystana dla ukazania związku między poznaniem i praktyką. Analizy ekonomiczne Marksa służą zaś za przykład takiej właśnie „konkretnej abstrakcji” – takiego typu konceptualizacji („systemu kategorii”), która nie traktuje pewnego zjawiska jako wyizolowanego faktu, ale uwzględnia perspektywę całego systemu, który go warunkuje; który, co więcej, otwarty jest na wyłaniającą się sprzeczność.

---

<sup>29</sup> Э. Ильенков, *Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении*, dz. cyt., 192. Zob. także wcześniej: „»istota« rzeczy, ujawniona w pojęciu, zawiera się nie w abstrakcie, wspólnym dla każdego pojedynczego [egzemplarza], ale w konkretnym systemie wzajemnie na siebie wpływających rzeczy, w całokształcie obiektywnych warunków, wewnątrz których i poprzez które kształtuje się każda pojedyncza rzecz”, 190.



Wspominaliśmy już, że dla Iljenkowa dialektyka między tym, co abstrakcyjne i konkretne, związana jest także z relacją między momentem społecznym i indywidualnym. Utożsamia on to, co abstrakcyjne, z rozsądkiem, konkretne zaś – z rozumem. Nie inaczej jest oczywiście u Iljina – także on podkreśla, że obszar myślenia abstrakcyjnego stanowi rozsądek, konkretnego zaś – rozum. Zupełnie inaczej rozumieją oni jednak relację między nimi.

Zdaniem Iljenkowa istoty rozumności upatrywać należy w świadomym odniesieniu człowieka do własnych abstrakcji. Rozsądek można natomiast uważać za jednostronny, abstrakcyjny przejaw tego, co rozumne<sup>30</sup>. Jak wyjaśnia autor:

Hegel dopuszcza [możliwość], że każda z jednostek, rozpatrywana oddzielnie, myśli w sposób abstrakcyjny i rozsądkowy. [...] Rzecz w tym jednak, że świadomość każdego pojedynczego indywiduum w nieznanym mu sposób włączona jest w proces rozwoju powszechnej ludzkiej kultury, i uwarunkowana jest – również niezależnie od jego jednostkowej świadomości – regułami rozwoju tej powszechnej kultury. [...] Każda jednostka, wzięta oddzielnie, tworzy swoją świadomość według reguł „rozsądku”. Pomimo tego lub raczej dzięki temu, rezultatem ich wspólnych wysiłków poznawczych okazują się formy „rozumu”<sup>31</sup>.

To, co rozumne, tworzy się właśnie dzięki temu, że społeczeństwo nie jest sumą poszczególnych jednostek, ale skomplikowanym systemem ich wzajemnych relacji, wpływającym zwrotnie jako całość na każde indywiduum. Każde indywiduum może myśleć abstrakcyjnie, jednostronnie, zgodnie z logiką rozsądku, ale w procesie ścierania się ze sobą tych jednostronnych poglądów wypracowuje się to, co rozumne. To ścieranie się jednostronnych poglądów powoduje, po pierwsze, wyjawienie sprzeczności, w jaką popada rozsądek z samym sobą. Po drugie jednak, rozum nie tylko konstatuje

---

<sup>30</sup> Tamże.

<sup>31</sup> Tamże, 67.

te sprzeczności, lecz także wypracowuje dialektyczną metodę powiązania sprzecznych przedstawień w organiczną całość – na tym właśnie polega jego konkretność<sup>32</sup>.

\* \* \*

Iwana Iljina i Ewalda Iljenkowa, mimo zupełnie przeciwstawnych filozoficznych rodowodów, łączy, jak wspominałam we wstępie, fundamentalne pokrewieństwo: rozumienie konkretności jako organicznej całości, „totalności” wiążącej w jedno różnorodność określeń. Dla obu było to centralne zagadnienie filozoficzne. To właśnie z tego przejętego od Hegla rozumienia konkretności wypływa ich krytyka myślenia abstrakcyjnego jako czegoś niepełnego i jednostronnego.

U Iljina nacisk położony został na specyficzną rolę tego, co abstrakcyjne, jaka wynika z jego przejściowego miejsca na drodze ewolucji Pojęcia, rozpoczynającej się od pozornej konkretności tego, co empiryczne, a kończącej na spekulatywnym bogactwie Idei. To, co abstrakcyjne, wiąże się u niego z dwoma podstawowymi znaczeniami: z jednej strony z uogólniającym charakterem abstrakcji jako metody pracy rozsądku, która wznosi to, co empiryczne, w obszar myślenia, ale zarazem zubaża je i deformuje; z drugiej zaś – z nierozwiniętą jeszcze treścią Pojęcia.

Iljenkow, sięgając po Hegla, podkreśla, że jako jeden z pierwszych pokazał on więź między myśleniem (w tym czynnością abstrahowania) i społeczną praktyką, rezygnując z pasywności oglądu jednostkowych rzeczy jako podstawy epistemologii. Po drugie, Iljenkow poddaje krytyce Heglowski idealizm, obecny jego zdaniem przede wszystkim w roli, jaką niemiecki myśliciel w swoim systemie nadaje logice. Dla Iljenkowa, co warto podkreślić, konkretna jest nie tylko wiedza, lecz także przedmiot: abstrakcyjność indywidualnej wielości odizolowanych od siebie rzeczy, która dla Hegla, a także Iljina, jest cechą charakterystyczną świata przyrodniczego,

---

<sup>32</sup> Tamże, 202–203.

jest zdaniem Iljenkowa jedynie efektem błędnego sposobu patrzenia na świat przez empiryzm.

Odmienność uwypuklanych przez obu autorów wątków wydaje się więc oczywista. Z jednej strony – metafizyka, tragiczny rozłam między pozorną konkretnością empirycznego świata i spekulatywną konkretnością rozumianego właściwie teologicznie Pojęcia. Z drugiej – nacisk na praktykę społeczną i jej więź z wiedzą naukową jako opisem pewnych całości kształtów. Jednocześnie jednak różnice między tymi dwiema koncepcjami nie zacierają ich fundamentalnego pokrewieństwa: rozumienia prawdy jako bogatego w treść, organicznego całości kształtu, jaki znajdujemy w dziełach ich obu.

## Bibliografia

- Bierdiajew N., *Rosyjska idea*, przeł. J.C. – S.W., Fronda, Warszawa 1999.
- Dobieszewski J., *Hegel w Rosji*, w: A. de Lazari (red.), *Idee w Rosji. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, t. 4, Ibidem, Łódź 2001.
- Grier Ph.T., *Translator's Introduction*, w: I. Il'in, *The Philosophy of Hegel as a Doctrine of the Concreteness of God and Humanity*, trans. Ph.T. Grier, t. 1, Northwestern University Press, Evanston (IL) 2010, XXI–XCIV.
- Hegel G.W.F., *Encyklopedia nauk filozoficznych*, przeł. Ś.F. Nowicki, PWN, Warszawa 1990.
- Hegel G.W.F., *Fenomenologia ducha*, przeł. Ś.F. Nowicki, Aletheia, Warszawa 2010.
- Hegel G.W.F., *Wykłady jenajskie. Filozofia ducha*, przeł. P. Graczyk, „Kronos” 2014, 4(31), 56–72.
- Ильенков Э., *Гегель и герменевтика (Проблема отношения языка к мышлению в концепции Гегеля, „Вопросы философии”* 1974, 8, 66–78.
- Ильенков Э., *Мышление и язык у Гегеля*, w: *Доклады X Международного гегелевского конгресса (Москва, 26–31 августа 1974). Выпуск IV*, [б. и.], Москва 1974, 69–81.
- Iljenkow E., *Logika dialektyczna*, przeł. W. Krzemień, PIW, Warszawa 1978.

- Ильенков Э., *Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении*, РОССПЭН, Москва 1997.
- Pjenkow E., *O sytuacji filozofii*, przeł. J. Kochan, „Nowa Krytyka” 2014, 33, 95–104.
- Pjenkow E., *Psychika i mózg*, przeł. J. Kochan, „Nowa Krytyka” 2014, 33, 105–108.
- Ильин И., *Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека*, t. 1, Русская книга, Москва 2002.
- Iljin I., *Filozofia Hegla jako nauka o konkretności Boga i człowieka. Przedmowa*, przeł. P. Rojek, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2004, 1 (7), 127–134.
- Iljin I., *Kryzys Hegłowskiej teodycei*, przeł. P. Rojek, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2007, 1 (16), 251–282.
- Евлампиев И., *Иван Ильин и Александр Кожев: русская версия европейского неогегельянства*, „Соловьевские исследования” 2013, 2(38), 106–120.
- Kumaniecki K. (red.), *Słownik łacińsko-polski*, PWN, Warszawa 1981.
- Küng H., *Menschwerdung Gottes: eine Einführung in Hegels Theologisches Denken als Prolegomena zu Einer Künftigen Christologie*, Herder, Freiburg 1970.
- Krasucka K., *Iwan Iljin i jego doktryna o sprzeciwianiu się złu siłą*, Wydawnictwo UwB, Białystok 2011.
- O'Regan C., *Heterodox Hegel*, SUNY Press, Albany (NY) 1994.
- Paradowski R., *Kościół i władza: ideologiczne dylematy Iwana Iljina*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2011.
- Пушаев Ю., *История и теория Загорского эксперимента. Начало (I)*, „Вопросы философии” 2013, 3, 132–147.
- Пушаев Ю., *История и теория Загорского эксперимента: была ли фальсификация? (II)*, „Вопросы философии” 2013, 10, 124–134.
- Siemek M., *Logika i dialektyka*, w: *W kręgu filozofów*, Czytelnik, Warszawa 1984, 323–332.
- Walicki A., *W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa*, PWN, Warszawa 2002.
- Walicki A., *Zarys myśli rosyjskiej. Od Oświecenia do Renesansu religijno-filozoficznego*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2005.

## Summary

Despite the obvious difference in philosophical background and political position, Ivan Ilyin and Evald Ilyenkov developed the same element of Hegelian legacy. They emphasized the notion of concreteness as the organic whole uniting different elements. Because of this emphasis on the concrete nature of true knowledge, they criticized the abstract thinking of the understanding. Nevertheless, they described the abstract and the concrete not as a simple opposition, but as two elements involved in a complicated relation to each other. In this chapter, I reconstruct their conceptualization of both abstract thinking and the relation between the concrete and the abstract and point to the different ways in which Hegelian legacy can be used.

Słowa kluczowe: Hegel, Ewald Iljenkow, Iwan Iljin, to, co konkretne, to, co abstrakcyjne

Keywords: Hegel, Evald Ilyenkov, Ivan Ilyin, the concrete, the abstract

Jelena Mariejewa

## Dwie interpretacje Hegłowskiej logiki w pracach Włodzimierza Lenina

W okresie radzieckim stosunkowo uważnie badano ewolucję stanowisk Marksa i Engelsa, to, jak poprzez krytykę i samokrytykę przewyżczali u siebie heglizm i feurbachizm<sup>1</sup>. Inaczej sprawa miała się z filozofią Lenina, przede wszystkim w związku z jego odcięciem się od pozycji Plechanowa, którego niemniej rekomendował on studiować jako wybitnego teoretyka marksizmu nawet po Rewolucji Październikowej<sup>2</sup>.

Zasadnicza różnica między oficjalnym „diamatem” i „logiką dialektyczną”, która ukształtowała się w radzieckiej filozofii do lat sześćdziesiątych, oraz krytyka radzieckiego „diamatu” w pracach

---

<sup>1</sup> Г. Баратура, *Из опыта изучения рукописного наследства Маркса и Энгельса. Реконструкция первой главы „Немецкой идеологии”, в: Источниковедение. Теоретические и методологические проблемы*, Наука, Москва 1969; Т. Ойзерман, *Формирование философии марксизма*, Мысль, Москва 1962; В. Цанн-кай-си, *Проблема человека в работах Маркса 40-х годов XIX века*, Издательство Владимирского университета, Владимир 1973.

<sup>2</sup> Zob.: „nie można stać się świadomym, prawdziwym komunistą bez studiowania – właśnie studiowania – wszystkiego, co napisał Plechanow z zakresu filozofii, ponieważ są to rzeczy najlepsze w całej międzynarodowej literaturze marksizmu” (W. Lenin, *Jeszcze raz o związkach zawodowych*, <http://www.1917.net.pl/node/18680>, dostęp 24.03.2018).

Ewalda Iljenkowa i jego uczniów<sup>3</sup> rodzą potrzebę rozjaśnienia związanej z tym sprzeczności w pracach samego Lenina, z którą to sprzecznością w konsekwencji wiązać się będzie odmienna interpretacja materialistycznej dialektyki w filozofii radzieckiej i różne rozumienie wkładu Hegla w jej formowanie się<sup>4</sup>.

\* \* \*

Leninowskie pojmowanie dialektyki zazwyczaj rekonstruuje się na podstawie *Zeszytów filozoficznych* – dziesięciu zeszytów konspektów i wypisów z książek, napisanych w latach 1914–1915<sup>5</sup>. Największy pod względem objętości jest tu konspekt *Nauki logiki* Hegla, jego *Wykładów z historii filozofii* i *Wykładów z filozofii dziejów*. W jego właśnie skład wchodzi fragmenty *W sprawie dialektyki* i *Plan dialektyki (logiki) Hegla*, w których naszkicowane zostały próby stworzenia materialistycznej dialektyki jako nauki.

W filozofii radzieckiej powszechnie przyjęte było traktowanie zmian w poglądach Lenina w latach 1914–1915 jako doprecyzowanie i rozwinięcie jego stanowiska z czasów *Materializmu i empiriokrytycyzmu* (1908). W tej polemicznej pracy Lenin w istocie wystąpił jednak w imieniu „materializmu w ogóle”, czym tłumaczy się jego radykalna krytyka dowolnego idealizmu, włączając w to transcendentalizm Kanta i Fichtego. Co ważne, w pracy tej wystąpił on

<sup>3</sup> Charakterystyczne są pod tym względem monografie, w których tak czy inaczej zestawia się poglądy Hegla, Marksa i Iljenkowa: Л. Науменко, *Монизм как принцип диалектической логики*, „Наука” Казахской ССР, Алма-Ата 1968; Г. Лобастов, *Диалектика разумной формы и феноменология безумия*, Русская панорама, Москва 2012; Е. Мареева, Н. Мареев, *Проблема мышления: созерцательный и деятельностный подход*, Академический проект, Москва 2013.

<sup>4</sup> Rozejściu się pozycji filozoficznej Lenina w *Materializmie i empiriokrytycyzmie* oraz *Zeszytach filozoficznych* poświęcona jest obszerna literatura zachodnia. Swój wkład wniósł tu rosyjski „machista” N. Walentinow (N.W. Wolskij) w pracy *Spotkania z Leninem* (1953). W ZSRR po raz pierwszy o profesjonalnej, niezideologizowanej analizie tego problemu mówił już na fali pierestrojki A. Wołodin (А. Володин, *Ленин и философия: не поставит ли проблему заново?*, „Коммунист” 1990, 5 (1357), 18–42).

<sup>5</sup> W. Lenin, *Zeszyty filozoficzne*, w: *Dzieła*, t. 38, Książka i Wiedza, Warszawa 1973.

z pozycji wspólnych z Gieorgijem Plechanowem, z którym koniec końców rozejdzie się nie tylko w polityce, lecz także w rozumieniu filozoficznych podstaw marksizmu.

W Rosji zakończył się już okres tendencyjnej krytyki *Materiałizmu i empiriokrytycyzmu* za uproszczoną interpretację teorii poznania. Tendencyjnej, gdyż od końca lat osiemdziesiątych deptanie Lenina stało się i możliwe, i modne. Taka „wolnomyślność” nigdy jednak nie była grosza warta. Jeśli jednak analizować rzecz poważnie, to „materializm w ogóle” już na podstawie samego określenia powinien być abstrakcyjny, a to znaczy, że powinien brać w nawias właśnie dialektykę jako *differentia specifica* Marksowskiego materializmu. Inna sprawa, czy można, precyzując i rozwijając abstrakcyjnie ogólne podstawy materializmu, przejść do materializmu Marksa? Inaczej mówiąc, czy można dojść do marksizmu, dopełniając „materializm w ogóle” elementami dialektyki? Tak czy nie?

Za wskazanym dylematem stoi różnica w rozumieniu dialektyki, co w radzieckiej filozofii, jak zostało już zauważone, wyraziło się w dwóch interpretacjach zarówno dialektyki Hegłowskiej, jak i materializmu dialektycznego. Wszak jeśli od materializmu w ogóle do materializmu dialektycznego można przejść tylko przez dialektyczną negację starego materializmu przez Hegla, a Hegla przez Marksa, to *Zeszyty filozoficzne* okazują się nie doprecyzowaniem i rozwinięciem, lecz krytyką i samokrytyką stanowiska, które zajmowali Plechanow i sam Lenin w 1908 roku.

Miedzy czerwcem a listopadem 1914 roku, pracując nad materiałami, które weszły do *Zeszytów filozoficznych*, Lenin, jak wiadomo, przygotowuje artykuł Karol Marks (*krótki szkic biograficzny wraz z wykładem marksizmu*) do *Słownika encyklopedycznego Granat*, interesujący dla zrozumienia tego, jak przesuwali się akcenty w Leninowskiej interpretacji dialektyki Hegla i Marksa.

Zacznijmy od tego, że w rozdziale pod tytułem *Dialektyka* Lenin stawia tezę o wyższości Hegłowskiej dialektyki jako narzędzia badania nie tyle społeczeństwa, ile przyrody. Odsyłając do



Engelsa, kładzie on nacisk na aktualne zadanie ocalenia u Hegla „świadomej dialektyki i przeniesienia jej do materialistycznego rozumienia przyrody”. W duchu myśli wypowiedzianych sześć lat wcześniej w *Materializmie i empiriokrytycyzmie* na temat przyrodoznawstwa Lenin cytuje tu Engelsa:

Przyroda jest probierzem dialektyki; i trzeba przyznać nowoczesnemu przyrodoznawstwu, że dostarczyło dla takiej próby nadzwyczaj obfitego [pisane przed odkryciem radu, elektronów, przemiany pierwiastków itp.], z dnia na dzień rosnącego materiału i tym dowiodło, że w przyrodzie, ostatecznie rzecz biorąc, wszystko dzieje się dialektycznie, a nie metafizycznie<sup>6</sup>.

Ważne jest dla niego to, że miejsce wcześniejszej filozofii zajmie teoria, która stoi nie ponad pozostałymi naukami, lecz na równi z nimi jako obiektywna nauka o ogólnych prawach ruchu zarówno świata zewnętrznego, jak i myślenia ludzkiego<sup>7</sup>. Zasadne jest jednak pytanie, skąd ta nowa nauka będzie czerpać wiedzę o najbardziej ogólnych zasadach<sup>8</sup>.

W tym samym rozdziale Lenin przywołuje słowa Engelsa o tym, że z wcześniejszej filozofii pozostaje tylko „nauka o myśleniu i jego prawach – logika formalna i dialektyka”<sup>9</sup>. A dialektyka,

---

<sup>6</sup> W. Lenin, Karol Marks (*Krótki szkic biograficzny wraz z wykładem marksizmu*), SKFM, Warszawa 2005, 7.

<sup>7</sup> Tamże.

<sup>8</sup> A. Wołodin zwraca uwagę na to, że w pracy *Treść ekonomiczna narodnictwa* Lenin skłaniał się do tego, że w marksizmie filozofia w ogóle przestaje istnieć w sposób samodzielny (А. Володин, Ленин и философия: не поставит ли проблему заново?, „Коммунист” 1990, 5, 22–23). Mowa o następującym ustępie: „Z punktu widzenia Marksa i Engelsa filozofia nie ma żadnego prawa do odrębnego, samodzielnego istnienia i materiał jej dzieli się między różne gałęzie nauki pozytywnej. Wobec tego można przez uzasadnienie filozoficzne teorii rozumieć albo skonfrontowanie jej przesłanek z ostatecznie ustalonymi prawami innych nauk [...], albo doświadczenie z zastosowania tej teorii” (W. Lenin, *Treść ekonomiczna narodnictwa i jego krytyka w książce Pana Struwego*, w: *Dzieła wszystkie*, Książka i Wiedza, Warszawa 1983, 395).

<sup>9</sup> W. Lenin, Karol Marks..., dz.cyt., 7.

precyzuje Lenin, włącza w siebie to, co dotychczas nazywano teorią poznania, gnoseologią. Te rozważania przypominają to, co w tym samym czasie w *Zeszytach filozoficznych* pojawia się jako problem jedności dialektyki, logiki i teorii poznania, o co w czasach radzieckich będzie się toczyć wiele sporów, precyzujących przedmiot marksistowskiej filozofii. Od końca lat pięćdziesiątych po lata osiemdziesiąte w filozofii radzieckiej będą miały miejsce, raz ostrzegając się, raz przycichając, dyskusje na temat jedności (tożsamości?) dialektyki, logiki i teorii poznania marksizmu, dyskusje nad przedmiotem logiki dialektycznej, problemem tego, co powszechne (общее), nad tym, co ogólne i szczegółowe (всеобщее и особенное), w których aktywny udział wezmą Ewald Iljenkow, Bonifatij Kiedrow i Paweł Kopnin.

Jeśli chodzi o artykuł encyklopedyczny Lenina *Karol Marks*, to ważny jest tu właśnie kontekst nauk przyrodniczych, w którym Lenin rozpatruje problem tego, co ogólne. Problem ten podjęto już w starożytności zupełnie bez związku z rozwojem nauk przyrodniczych, znajdujących się wówczas w stanie załazkowym. Pojęcie κατηγορία (od starogreckiego „wypowiedź”, „oskarżenie”), jest jak wiadomo, związane z agorą, a tym samym wskazuje na dialektykę nie przyrody, ale życia społecznego, i, pośrednio, na uogólniającą siłę praktyki, która podaje w wątpliwość odkrycie ogólnych form bytu bezpośrednio w przyrodzie. Zagadnienie działalności wytwórczej (продуктивной деятельности), a nawet pracy, pojawia się już w niemieckiej klasyce. Dlatego cytowanej przez Lenina wypowiedzi Engelsa z pracy *Ludwik Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej* o tym, że dialektyczna filozofia rozwijającego się świata jest jego „odzwierciedleniem w myślącym mózgu”, nie sposób przyjąć jako argumentu, lecz tylko jako figurę retoryczną<sup>10</sup>. W każdym razie widać tu jasno nie wpływ Hegla, lecz właśnie Feuerbacha.

---

<sup>10</sup> Tamże.

Jeśli źródeł sposobu ujęcia kwestii dialektyki w artykule *Karol Marks* poszukiwać w pracach Engelsa, to swój początek tradycja ta bierze oczywiście od uznanego „ucznia Engelsa” Plechanowa. Przy czym metodologiczna sprzeczność ujawnia się także w rozdziale artykułu encyklopedycznego Lenina *Materializm filozoficzny*, przede wszystkim w związku z zagadnieniem istoty człowieka, gdzie Marks w pewnym sensie przeciwstawia się Engelsovi. Kończąc rozdział *Materializm filozoficzny*, Lenin przywołuje jedną z Marksowskich *Tez o Feuerbachu*, gdzie mowa o materializmie starego typu, w którym „istota człowieka” rozumiana była w sposób abstrakcyjny, a nie jako „całokształt” (określonych w sposób konkretny historycznie) „stosunków społecznych”<sup>11</sup>. W tym samym rozdziale jednak, krytykując idealizm Hegla, powtarza on słowa Engelsa z *Anty-Dühringa*:

Jeżeli [...] zapytamy [...] coż to jest myślenie i świadomość i skąd one pochodzą, okaże się, że są to wytwory ludzkiego mózgu i że człowiek sam jest wytworem przyrody, rozwijającym się w swym otoczeniu i razem z nim; rozumie się przy tym samo przez się, że wytwory ludzkiego mózgu, które w ostatniej instancji są przecież także wytworami przyrody, nie są sprzeczne, lecz zgodne z resztą kompleksu przyrody<sup>12</sup>.

Lenin podkreśla tu, że Marks jeszcze w rękopisie zapoznał się z przywołaną pracą Engelsa. Problem jednak pozostaje. Czy człowiek jest istotą społeczną czy przyrodniczą? Czy myśli mózg, czy też człowiek przy pomocy mózgu jako swojego „narzędzia”? I, odpowiednio, czy myśli są „odciskami” rzeczy w świadomości człowieka?

To ostatnie, jak wynika z kontekstu artykułu encyklopedycznego, to odwrócony idealizm Hegla. Lenin w rozdziale *Materializm filozoficzny* znów cytuje Engelsa:

---

<sup>11</sup> Tamże.

<sup>12</sup> Tamże, 6.

Hegel był idealistą. Myśli powstałych w ludzkiej głowie nie uważał on za mniej lub bardziej abstrakcyjne odbicia [*Abbilder*], odzwierciedlenia, niekiedy Engels mówi o „kopiach” rzeczywistych przedmiotów i procesów, lecz przeciwnie – rzeczy i ich rozwój wydawały mu się [...] odbiciami „idei”, która istniała gdzieś [...] przed początkiem świata<sup>13</sup>.

Zasada działalności (принцип деятельности), tym bardziej zaś praktyki, pozostaje, jak widzimy, poza granicami takiego ujęcia problemów gnoseologicznych. Chociaż, aby być obiektywnym, wspomnieć trzeba o przykładzie Engelsa z alizaryną, który Lenin powtarza w *Materializmie i empiriokrytycyzmie*:

Najbardziej przekonującym obaleniem tych, jak zresztą wszystkich innych, łamańców (lub wymysłów, Schrullen) filozoficznych jest praktyka, a mianowicie eksperyment i przemysł. Skoro możemy dowieść słuszności naszego pojmowania pewnego procesu przyrodniczego w ten sposób, że sami go wytwarzamy, że wywołujemy go w rezultacie odtwarzania jego warunków i ponadto każemy my służyć naszym celom, to oznacza to kres kantowskiej nieuchwytniej (albo niepojętej: unfassbaren – to ważne słowo zostało opuszczone zarówno w przekładzie Plechanowa jak i w przekładzie p. W. Czernowa) „rzeczy w sobie”. Substancje chemiczne, wytwarzane w ciałach roślin i zwierząt, były takimi „rzeczami samymi w sobie”, dopóki chemia organiczna nie zaczęła kolejno tych substancji wytwarzać. „Rzecz sama w sobie” stawała się dzięki temu rzeczą dla nas, jak na przykład barwnik marzanny, alizaryna, którą otrzymujemy teraz nie z hodowanych w polu korzeni marzanny, lecz daleko taniej i prościej ze smoły pogazowej<sup>14</sup>.

Tu, w krytyce Kantowskiej „rzeczy w sobie”, Lenin – w ślad za Engelsem – twierdzi, że właśnie praktyka, w tym wypadku w postaci produkcji przemysłowej, okazuje się kryterium prawdziwości naszej wiedzy. Niemniej do analizy praktyki i społecznej dialektyki

---

<sup>13</sup> Tamże.

<sup>14</sup> W. Lenin, *Materializm a empiriokrytycyzm*, Książka i Wiedza, Warszawa 1949, 102–103.

w omawianym artykule encyklopedycznym zwraca się on wyłącznie w późniejszych rozdziałach: *Materialistyczne pojmowanie historii, Walka klasowa* i innych.

Leninowi bliski jest patos zbudowania całościowego naukowego obrazu świata, którym przeniknięte są pisma Engelsa, nazywane *Dialektyką przyrody*. Jeśli jednak uogólnienie wyników nauk pozytywnych jest sposobem zbudowania ogólnonaukowego obrazu, to drogą tą nie da się dojść do systemu kategorii dialektyki. Kategorii materii w żaden sposób nie da się wyprowadzić z uogólnienia odkryć w przyrodoznawstwie. Określiwszy w *Materializmie i empiriokrytycyzmie* materię mianem „obiektywnej rzeczywistości”, danej nam poprzez wrażenie, Lenin czyni pierwszy krok do wypełnienia tego pojęcia kategorialną treścią. Konieczną siłę uogólnienia ma w tym wypadku nie „proste odbicie” (простое отражение), lecz praktyka. I w tym kierunku podąża Lenin w *Zeszytach filozoficznych*, gdy mówi o konieczności „pogłębienia poznania materii aż do poznania (do pojęcia) substancji”<sup>15</sup>. Następnym krokiem po przeciwstawieniu materii i świadomości jest konstatacja ich jedności i wzajemnego przechodzenia w siebie. Zbiegają się one jednak ze sobą nie bezpośrednio, a w czymś trzecim, czym w marksizmie jest materialnie przekształcająca działalność, praktyka.

Engels wyraźnie się pośpieszył, przewidując, że już w dwiętnastym wieku, wraz z wypracowaniem materialistycznego rozumienia historii, skończy się budowa całościowego naukowego obrazu świata. Nawet w dwudziestym wieku, jak obecnie wiemy, filozofia naturalna w dalszym ciągu łąta dziury w ogólnonaukowym obrazie świata, wypełniając brakujące ogniwa spekulatywnymi schematami. W wariant takiego światowego schematyzmu przekształcił się w rezultacie nie tylko radziecki „diamat” w roli „najbardziej konsekwentnej” teorii rozwoju. Tę samą funkcję spełnia dziś globalny ewolucjonizm, pretendujący do bycia najbardziej konsekwentnym i całościowym wyjaśnieniem świata: od Wielkiego

---

<sup>15</sup> W. Lenin, *Zeszyty filozoficzne*, dz. cyt., 132.

Wybuchu do ludzkiego poznania. W ten sposób filozofia nadal dobudowuje naukowy obraz świata tam, gdzie nie jest on jeszcze zbudowany siłami samej nauki. Zarówno diamat, jak i ewolucjonizm, będące w istocie spekulatywnymi konstrukcjami, podają się za filozoficzne „uogólnienie” danych nauki. Nie jest aż tak ważne, na jakiej zasadzie – ewolucyjnej czy rewolucyjnej – opiera się schemat filozofii przyrody. Jego dogmatyzm polega na tym, że kryterium prawdziwości takiego spekulatywnego schematu stanowi on sam. Nauki pozytywne są zaś rezerwuarem odpowiednich przykładów i faktów.

Z jednej strony ogólny schemat, a z drugiej – przykłady i ilustracje z obszaru rozwijającej się nauki. Tendencja do wywyższania materializmu dialektycznego ponad naukę jako wiedzy o rozwoju świata w ogóle była widoczna już na początku dwudziestego wieku u ideologów II Międzynarodówki. Właśnie taki status dialektyki w stosunku do nauki, jak świadczą zapiski w *Zeszytach filozoficznych*, przestaje zadowalać Lenina. Píše on tam:

Na tę stronę dialektyki zazwyczaj (na przykład Plechanow) zwraca się zbyt mało uwagi: tożsamość przeciwieństw rozpatruje się jako sumę *przykładów* [„na przykład ziarno”; „na przykład komunizm pierwotny”. To samo u Engelsa. Ale to „ze względu na przystępność”...], nie zaś jako *prawo poznania* (i prawo świata obiektywnego)<sup>16</sup>.

Analogia do systemu Hegla wydaje się oczywista, jednak to właśnie filozofia Hegla pomaga Leninowi w interpretacji dialektyki przejść od perspektywy systemotwórczej do rozumienia jej jako adekwatnej metodologii myślenia naukowego i teoretycznego.

Przeniesienie akcentu w ujęciu dialektyki w *Zeszytach filozoficznych* z procesów dotyczących rozwoju świata na prawa poznania związane jest właśnie ze studiami nad Heglem. Jak zauważa Lenin: „Dialektyka *jest właśnie* teorią poznania (Hegla i) marksizmu: oto na jaką »stronę« sprawy (nie jest to »strona«, lecz *istota* sprawy)

---

<sup>16</sup> Tamże, 315.

nie zwrócił uwagi Plechanow, nie mówiąc już o innych marksistach”<sup>17</sup>. Mowa tu, jak wcześniej, o tożsamości ogólnych praw materialnego bytu z prawami myślenia. Przesuwając akcenty, Lenin skłania się już jednak do innego rozwiązania kwestii tego, jakie są treść i drogi rozwoju materializmu dialektycznego. Widzi niedostatek starego, „metafizycznego” materializmu w tym, że nie był on w stanie zastosować „dialektyki do *Bildtheorie*, do procesu i rozwoju poznania”<sup>18</sup>.

Warto tu znów wspomnieć pracę Nikołaja Walentinowa *Spotkania z Leninem*, gdzie mowa o tym, że *Zeszyty filozoficzne* zniszczyły autorytet Plechanowa. Oto, co pisze „obiekt” ówczesnej krytyki Lenina, Walentinow:

Jeszcze całkiem niedawno, o czym świadczy cała jego książka – *Materializm i empiriokrytycyzm*, Lenin przy słowie „idealizm” filozoficzny wpadał we wściekłość. Był to dla niego klerykalizm, fideizm, „reakcyjna teologia”, „przystrojone diabelstwo”, „gra z bożą”, wymyślona przez sługusów kapitalizmu. W swoich zeszytach bierze on już idealizm w obronę, mówiąc, że „z punktu widzenia materializmu prymitywnego, wulgarного, metafizycznego, idealizm filozoficzny jest tylko bzdurą”<sup>19</sup>.

Walentinow kładzie akcent na to, że według *Zeszytów filozoficznych* Plechanow krytykuje kantyzm (i w ogóle agnostycyzm) „z wulgarnie materialistycznego punktu widzenia”. Świadczy to jednak o tym, że „poprzednie poglądy Lenina na materializm załamują się pod wpływem Hegla, o czym, na potwierdzenie, można sądzić po samej frazie »Mądry idealizm bliższy jest mądrymu materializmowi niż głupi materializm«<sup>20</sup>, wcześniej niemożliwej w jego ustach. Oto jaki spacer w dalekie gąszcze metafizyczne”, kończy

<sup>17</sup> Tamże, 317.

<sup>18</sup> Tamże, 318.

<sup>19</sup> Н. Валентинов, *Встречи с Лениным*, <http://fanread.ru/book/3658741/?page=37> 01 06 2915

<sup>20</sup> W. Lenin, *Zeszyty filozoficzne*, dz. cyt., 236.

Walentinow, „odbył Włodzimierz Iljicz Lenin pod rękę z Jegorem Fiodorowiczem Heglem”<sup>21</sup>.

O metafizycznych gąszczach Walentinow pisze w dosłownym sensie tego słowa, sądząc, że Lenin „wynotowuje z Hegla” wszelką dialektyczną abrakadabrę. Bardziej sprawiedliwa jest jego uwaga, że z „mądrygo idealizmu”, wyciskanego z *Logiki* Hegla, można sfabrykować „nowy rodzaj metafizyki jako dialektycznej ontologii »samorozwoju wszystkiego, co istnieje«”<sup>22</sup>. Przypomnijmy, że książka Walentinowa wyszła w 1953 roku, gdy dzieło to się dokonało, a radziecki „diamat” jako metafizyczny system „ogólnych praw rozwoju” stał się w ZSRR oficjalną doktryną filozoficzną. Nie wszystko jest jednak tak jednoznaczne, jak o swym zaprzyjętym wrogu Leninie pisze Walentinow, zgodnie z opinią którego już w *Zeszytach filozoficznych* Lenin fabrykuje pewną „partyjną gnoseologię”. O tym, że nie wszystko jest tak proste, świadczy kształtowanie się w radzieckiej filozofii alternatywnej wobec metafizycznego „diamatu” interpretacji materialistycznej dialektyki, z którą wiąże się właśnie *Zeszyty* Lenina.

W *Spotkaniach z Leninem* Walentinow zauważa, że w 1913 roku została po raz pierwszy opublikowana korespondencja Marksa z Engelsem, w której znaczące miejsce zajmują kwestie dialektyki, co popchnęło Lenina do rozmyślań o filozofii. Uwagę, jaką Lenin poświęcił temu wydaniu, potwierdza fakt, że już po kilku tygodniach od opublikowania w Stuttgarcie tej korespondencji w czterech tomach, przygotowanej przez Augusta Bebla, Lenin zaczyna przygotowywać artykuł recenzyjny tej publikacji, który nie został zakończony. Po raz pierwszy, w nieskończonej wersji, został on opublikowany w gazecie „Prawda” w 1920 roku, potem zaś wszedł w skład dwudziestego czwartego tomu wydania dzieł wszystkich Lenina. W tej niezakończonej recenzji Lenin pisze:

---

<sup>21</sup> Tamże.

<sup>22</sup> Tamże.



Gdybyśmy spróbowali jednym słowem określić, że tak powiem, rdzeń całej korespondencji – ten punkt centralny, w którym zbiegają się wszystkie nici wypowiedzanych i rozpatrywanych idei, to słowem tym będzie *dialektyka*. Zastosowanie dialektyki materialistycznej do przekształcenia całej ekonomii politycznej od jej podstaw – do historii, do nauk przyrodniczych, do filozofii, do polityki i taktyki klasy robotniczej<sup>23</sup>.

Pełny *Konspekt „Korespondencji K. Marksa z F. Engelsem”*, sporządzony przez Lenina między październikiem i grudniem 1913 roku, po raz pierwszy opublikowany został w 1959 roku. O roli tego konspektu dla zrozumienia przesunięć w poglądach filozoficznych Lenina pisze w swoim artykule badacz z uniwersytetu w Glasgow James D. White, charakteryzując go jako ruch poprzez Hegla w stronę innego rozumienia materializmu dialektycznego: nie w duchu *Dialektyki przyrody* Engelsa, a w świetle *Kapitału* Marksa. Właśnie korespondencja Marksa i Engelsa, podkreśla White, pozwoliła Leninowi przyłączyć się do „intelektualnego laboratorium”, w którym powstawał *Kapitał*. W tym sensie *Zeszyty filozoficzne* to nie ruch do przodu, lecz powrót do źródeł, do właściwie dialektycznej wersji „marksistowskiej dialektyki”<sup>24</sup>.

White podkreśla te miejsca w konspekcie Lenina, gdzie zwraca on uwagę na rolę Hegłowskiej dialektyki jako metody *Kapitału*. Przede wszystkim jest to fragment listu Marksa do Engelsa z 14 stycznia 1858 roku:

Osiągnąłem zresztą niezłe wyniki. Obaliłem na przykład całą dotychczasową naukę o zysku. Jeśli chodzi o *metodę* opracowania zagadnienia, wielce pomogła mi ta okoliczność, że *by mere accident* – Freiligrath znalazł kilka tomów Hegla, stanowiących przedtem własność Bakunina, i przysłał mi je w prezencie – przewertowałem ponownie *Logikę* Hegla. Jeśliby kiedyś znów nadeszła pora na takie prace,

<sup>23</sup> W. Lenin, *Korespondencja Marksa z Engelsem*, w: *Dziela*, t. 24, Książka i Wiedza, Warszawa 1987, 253.

<sup>24</sup> J.D. White, *Lenin and Philosophy: The Historical Context*, „Europe-Asia Studies” 2015, 67 (1), 123–142, <http://www.tandfonline.com/loi/ceas20>

miałbym wielką ochotę przedstawić na dwóch lub trzech arkuszach druku w sposób przystępny dla zdrowego ludzkiego rozsądku *racjonalne* ziarno metody, którą H[egel] odkrył, ale zarazem zaciemnił<sup>25</sup>.

Wznoszenie się „od abstraktu do konkretnego” występuje w listach Marksa nie tyle jako uniwersalne prawo rozwoju przyrody (*Dialektyka przyrody* Engelsa), ile jako metoda naukowo-teoretycznego myślenia, która w szczególnym wypadku *Kapitału* demonstruje swój uniwersalny charakter.

Lenin, pisze White, zwraca szczególną uwagę na list Marksa z 25 marca 1868 roku, gdzie ten pisze:

Co rzekłby jednak old Hegel, gdyby dowiedział się w zaświatach, że *ogólne* (*Allgemeine*) po niemiecku i nordycku nie oznacza nic innego, jak wspólną ziemię, a *szczególne* (*Sundre, Besondre*) – nic innego, jak wyłączonej ze wspólnej ziemi własność indywidualną? A więc kategorie logiczne wypływają jednak, u licha z „naszych stosunków”<sup>26</sup>!

Co do *Zeszytów filozoficznych*, to według White’a przy lekturze uwag Lenina na temat *Logiki* Hegla jasne jest, że „dwoma jego nauczycielami w tej sferze są Engels i Plechanow. Lenin mówi na przykład, że próbuje czytać Hegla »materialistycznie«, i odsyła do pracy Engelsa *Ludwik Feuerbach*, w której autor twierdzi, że »Hegel – to materializm, postawiony na głowie«”<sup>27</sup>. Z drugiej strony tam, gdzie Lenin twierdzi, że dialektyka jest teorią poznania Hegla i marksizmu, przyznaje się on, jak uważa White, że jego obrona Plechanowa w *Materializmie i empiriokrytycyzmie* była błędna<sup>28</sup>. Okazuje się więc, że zdaniem autora wyzwalanie się spod wpływu Plechanowa

---

<sup>25</sup> K. Marks, *Marks do Engelsa w Manchesterze* (około 16 stycznia 1858 roku – list jest datowany na 14 stycznia, ale aktualny stan badań pozwala stwierdzić, że nie mógł on być wysłany wcześniej niż 16 stycznia – przyp. tłum.), w: MED, t. 29, Książka i Wiedza, Warszawa 1972, 309.

<sup>26</sup> K. Marks, *Marks do Engelsa w Manchesterze* (25 marca 1868), w: MED, t. 32, Książka i Wiedza, Warszawa 1973, 61–62.

<sup>27</sup> J.D. White, *Lenin and Philosophy: The Historical Context*, dz. cyt., 136.

<sup>28</sup> Tamże, 137.

w *Zeszytach filozoficznych* nie dobiegło jeszcze końca. Niemniej, robiąc notatki z Hegla, Lenin coraz częściej patrzy na niego oczami nie Engelsa i Plechanowa, a Marksa jako autora *Kapitału*.

Przemilczanie Leninowskich konspektów korespondencji Marksa i Engelsa w czasach radzieckich White przypisuje temu, że Stalin zainteresowany był uznaniem leninowskiego etapu w rozwoju marksizmu aż do stworzenia kultu jednostki tego ostatniego. Charakteryzując wewnątrzpartyjną walkę tego okresu, White cytuje artykuł D. Riazanowa, który w latach 1921–1931 był dyrektorem Instytutu Marksa i Engelsa<sup>29</sup>. Właśnie na podstawie tych konspektów Riazanow określał Lenina jako zaledwie wyznawcę Marksa i Engelsa.

W artykule w „Prawdzie” Riazanow zauważa, że zmiany w poglądach Lenina w okresie następującym po *Materializmie i empiriokrytycyzmie* związane są jedynie z przyswojeniem sobie metodologicznych odkryć klasyków marksizmu<sup>30</sup>. Stanowisko Riazanowa było w tym wypadku alternatywą wobec tego, czym wraz ze Stalinem kierował się przysły akademik Mark Mitin. Droga Lenina od *Materializmu i empiriokrytycyzmu* do *Zeszytów filozoficznych* rzeczywiście nie była posuwaniem marksistowskiej teorii naprzód, ale ruchem do tyłu – do jej źródeł.

Właśnie jednak tam, u źródeł, staje się jasne, że możliwości metody dialektycznej demonstruje nie tylko i nie tyle refleksja teoretyczna Lenina, ile idąca przodem działalność praktyczna. To zaś, czy Lenin władał dialektyką w praktyce, w analizie konkretnej sytuacji historycznej, jest pytaniem retorycznym.

---

<sup>29</sup> W 1931 roku, po uznaniu „etapu leninowskiego” w rozwoju marksizmu, Instytut Marksa i Engelsa został przemianowany na Instytut Marksa-Engelsa-Lenina, a od 1954 do 1956 roku jego nazwa brzmiała Instytut Marksa-Engelsa-Lenina-Stalina.

<sup>30</sup> Na szczególną uwagę zasługuje interpretacja materialistycznej dialektyki u wiernego ucznia Plechanowa Abrama Deborina, który odegrał znaczącą rolę w formowaniu się radzieckiego „diamatu”. Zob. C. Мареев, *Из истории советской философии: Лукач–Выготский–Ильенков*, Культурная революция, Москва 2008.

A. Deborin miał więc rację, twierdząc, że:

Lenin w filozofii jest oczywiście „ucznieniem” Plechanowa, co sam niejednokrotnie ogłaszał. [...] Obaj myśliciele w pewnym sensie dopełniają się nawzajem. Plechanow to przede wszystkim teoretyk, Lenin zaś – praktyk, polityk, wódz. Obaj nadzwyczaj wiele uczynili dla rozwoju i pogłębienia naszego światopoglądu<sup>31</sup>.

Tu jednak znów nie wszystko jest tak proste. W ogólnym rozrachunku to właśnie Plechanowowskie rozumienie dialektyki zwyciężyło w postaci „diamatu”. Plechanow jako teoretyk został odrzucony po to, aby filozoficznym bożkiem stał się Lenin okresu *Materializmu i empiriokrytycyzmu*, gdy był on tylko uczniem Plechanowa.

Radziecki „diamat”, wpisany w system radzieckiej ideologii, odgrywał konserwatywną rolę. Począwszy od „odwilży”, jego alternatywą w filozofii ZSRR stała się logika dialektyczna, rozumiana przez Iljenkowa jako metodologia myślenia naukowo-teoretycznego. Dlatego też jest czymś w pełni zrozumiałym, że filozoficzni oficjele z niechęcią i obawą odnosili się do Iljenkowa z jego Heglowskim odczytaniem zarówno Marksas, jak i Lenina.

Przełożyła Monika Woźniak

## Bibliografia

- Багатурия Г., *Из опыта изучения рукописного наследства Маркса и Энгельса. Реконструкция первой главы „Немецкой идеологии”*, в: *Источниковедение. Теоретические и методологические проблемы*, Наука, Москва 1969, 260–309.
- Цанн-кай-си В., *Проблема человека в работах Маркса 40-х годов XIX века*, Издательство Владимирского университета, Владимир 1973.

---

<sup>31</sup> А. Деборин, *Ленин как мыслитель. Издание третье*, Государственное издательство, Москва–Ленинград 1929, 26.

- Деборин А., *Ленин как мыслитель. Издание третье*, Государственное издательство, Москва–Ленинград 1929.
- Lenin W., *Jeszcze raz o związkach zawodowych*, 1921, <http://www.1917.net.pl/node/18680>, dostęp 24.03.2018.
- Lenin W., *Karol Marks (Krótki szkic biograficzny wraz z wykładem marksizmu)*, SKFM, Warszawa 2005.
- Lenin W., *Korespondencja Marksa z Engelsem*, w: *Dziela*, t. 24, Książka i Wiedza, Warszawa 1987, 253.
- Lenin W., *Materializm a empiriokrytycyzm*, Książka i Wiedza, Warszawa 1949.
- Lenin W., *Treść ekonomiczna narodnictwa i jego krytyka w książce Pana Struwego*, w: *Dziela wszystkie*, Książka i Wiedza, Warszawa 1983.
- Lenin W., *Zeszyty filozoficzne*, w: *Dziela*, t. 38, Książka i Wiedza, Warszawa 1973.
- Лобастов Г., *Диалектика разумной формы и феноменология безумия*, Русская панорама, Москва 2012.
- Мареев С., *Из истории советской философии: Лукач–Выготский–Ильенков, Культурная революция*, Москва 2008.
- Мареева Е., Мареев С., *Проблема мышления: созерцательный и деятельностный подход*, Академический проект, Москва 2013.
- Marks K., *Marks do Engelsa w Manchesterze*, w: MED, t. 29, Książka i Wiedza, Warszawa 1972, 309.
- Marks K., *Marks do Engelsa w Manchesterze (25 marca 1868)*, w: MED, t. 32, Książka i Wiedza, Warszawa 1973.
- Науменко А., *Монизм как принцип диалектической логики*, „Наука” Казахской ССР, Алма-Ата 1968.
- Ойзерман Т., *Формирование философии марксизма*, Мысль, Москва 1962.
- Валентинов Н., *Встречи с Лениным*, Издательство имени Чехова, Нью-Йорк 1953.
- White J.D., *Lenin and Philosophy: The Historical Context*, „Europe-Asia Studies” 2015, 67 (1), 123–142.
- Володин А., *Ленин и философия: не поставит ли проблему заново?*, „Коммунист” 1990, 5, 18–42.

### Summary

The discrepancy between the official “dialectical materialism” and the “dialectical logic” (in Ilyenkov’s terms) was taking shape until the 1960s. It is largely due to a contradiction in the philosophical works of Lenin. Different interpretations of the materialist dialectics in the article *Karl Marx* and the *Philosophical Notebooks* show that between 1913 and 1914 Lenin shifted from an understanding of dialectics as a science of the “general laws of development” to its understanding as a method of studying history, the method of *Capital*. In this regard, it becomes urgent for Lenin to explicate Hegel’s philosophy as a background to the Marxist method of ascent from the abstract to the concrete. That method is opposed to the general theory of development, based on natural science. Such a theory was elaborated by Engels in his *Dialectics of Nature*.

Słowa kluczowe: Lenin, dialektyka, logika dialektyczna, ogólna teoria rozwoju

Keywords: Lenin, dialectics, dialectical logic, general theory of development

Wiaczesław Korotkich

## Rosyjskie przekłady *Fenomenologii ducha* i problem wyrażenia Hegłowskiej myśli we współczesnym języku filozoficznym

W liście do Johanna Heinricha Vossa, niemieckiego filologa, Hegel zauważa, że dzieła światowej literatury i filozofii tylko wówczas stają się rzeczywistą własnością narodu, gdy poznaje je on we własnym języku. Trudno przecenić znaczenie tej obserwacji Hegla dla zrozumienia procesu wnikania w przeróżne kultury narodowe jego najbardziej złożonego dzieła – *Fenomenologii ducha*. Jak się wydaje, już sama świadomość konieczności przetłumaczenia *Fenomenologii* na rodzimy język świadczy o głębokich filozoficznych zainteresowaniach społeczeństwa, tym bardziej zaś nawet względnie udane wypełnienie tego zamiaru dowodzi ukształtowania się narodowej tradycji filozoficznej – osobiste zainteresowanie jakiegoś historyka filozofii Hegłowskim dziedzictwem raczej nie stwarza ku temu przesłanek intelektualnych, aby uzasadnić tak znaczny wysiłek.

Już pierwszy rosyjski przekład *Fenomenologii ducha* pod redakcją E.L. Radłowa z 1913 roku można uznać (uwzględniając zarówno niebywałą trudność Hegłowskiego tekstu, jak i to, że duża część pracy została wykonana przez świeżo upieczone absolwentki Sankt-Petersburskich Wyższych Żeńskich Kursów<sup>1</sup>)

---

<sup>1</sup> Amienickaja Jekaterina Dmitijewna – Wydział Matematyczno-Fizyczny (klasa

za doświadczenie całkiem udane. Tłumaczenie to było zapewne trzecim przekładem książki na język obcy – po włoskim przekładzie z 1863 roku i angielskim z 1910. Mało prawdopodobne jednak, by petersburscy tłumacze kierowali się tymi wzorcami, gdyż pracowali zimą 1910–1911, niemal równoległe z publikacją wydania angielskiego, brak zaś informacji o dostępności w Rosji tego okresu przekładu włoskiego, chociaż należy wspomnieć, że na przykład Jekatierina Amienickaja знаła nie tylko podstawowe języki europejskie, lecz także włoski. Mamy więc najprawdopodobniej do czynienia z całkowicie samodzielnym przekładem, którego wszystkie niedociągnięcia łatwo wyjaśnić trudnością tłumaczonego dzieła, zalety zaś należy przypisać erudycji i smakowi tłumaczek i redaktora.

Porównanie pierwszego i drugiego rosyjskiego tłumaczenia, przeciwnie, nie pozostawia wątpliwości, że Gustaw Szpet korzystał z rozwiązań poprzedników. Odpowiedzialnością za to, że w części *Od tłumacza* Szpet nigdzie nie pisze o znaczeniu pierwszego rosyjskiego wydania dla przygotowywanej przez siebie redakcji przekładu, współczesny czytelnik chętnie obciążyłby kuratorów wydania z 1959 roku. Nie wiadomo jednak, czy podobny fragment kiedykolwiek istniał. Dotycząca tej kwestii uwaga T.G. Szcedriny<sup>2</sup> nie wydaje się przekonująca z kilku powodów. Mowa tylko o „tłumaczach”, i to tłumaczach filozofa, którego autorytet

---

chemiczna), ukończony w 1902 roku, Amienickaja Anikiejewa Nina Pietrowna – Wydział Historyczno-Filologiczny, ukończony w 1903 roku, Murietowa (z domu Kułakowskaja) Natalia Płatonowna Wydział Matematyczno-Fizyczny (klasa chemiczna), ukończony w 1904 roku, Jefimowskaja Zinaida Amwrosijewna – Wydział Historyczno-Filologiczny, ukończony w 1904 roku, Miłoradowicz Ksienia Michajłowna – Wydział Historyczno-Filologiczny, ukończony w 1906 roku.

<sup>2</sup> „Niestety Szpet nie mógł odwołać się do swoich poprzedników w *Przedmowie tłumacza* do *Fenomenologii ducha* Hegla (Moskwa 1959), gdyż jakkolwiek, nawet naukowa, wzmianka o nazwiskach, pochodząca od człowieka zesłanego, w latach 1936–1937 mogłaby skompromitować zarówno jego samego, jak i wspomnianych przez niego ludzi” (М.Г. Шторх, *Густав Шпет и „Феноменология духа” Гегеля (экзистенциальная история перевода, рассказанная Мариной Густавовной Шторх – публикация Т.Г. Шедриной, в: Н.В. Мотрошилова (ред.), „Феноменология духа” Гегеля в контексте современного гегелеведения, Канон-1, Москва 2010, 598, przypis.*



ze zrozumiałych przyczyn był strzeżony przez marksistowskich ideologów nawet w najbardziej niespokojnych latach. Co więcej, w okresie władzy radzieckiej kariera naukowa E. Radłowa trwała bez zakłóceń aż do naturalnego końca (zmarł w 1928 roku). Jedynie o Jekatierinie Dmitrijewnie Amienickiej (1878–1942, zginęła w oblężonym Leningradzie) wiemy, że w czasach radzieckich zajmowała się wykładaniem języków obcych, zaś o życiu innych tłumaczek nie da się uzyskać informacji – widocznie podzieliły los innych „uniesionych wiatrem” dziejowej katastrofy, która wybuchła w Rosji po Rewolucji Październikowej. Komu mogły zaszkodzić – założymy, że istniejące – wzmianki Szpeta o poprzednikach?

Mimo wszystko, abstrahując od oczywistych zapożyczeń, tłumaczenia te istotnie się różnią. Oczywiście różnice uwarunkowane tym, że w ciągu ćwierćwiecza język rosyjski (trzeba rzec: wraz z krajem) przeżył serię wstrząsów i reform, interesują nas najmniej. Porównanie tych przekładów może, jak się zdaje, posłużyć do wyboru właściwych punktów orientacyjnych dla nowych tłumaczeń *Fenomenologii ducha*, których rosyjska kultura filozoficzna niewątpliwie dziś potrzebuje. Spójrzmy najpierw na wybrane przez Radłowa i Szpeta „strategie przekładu” – na tyle, na ile zostały one przez nich świadomie sformułowane. Radłow wyznaje w przedmowie, że nastawienie na „szczegółowy”, „objaśniający” przekład tekstu zostało odrzucone przez jego współpracownice-tłumaczki na rzecz „ściśłego przekładu”, „wierności wobec oryginału”. Podobne rozumienie zadania wyraża także lakoniczne sformułowanie Szpeta: „Przekład to nie komentarz; trudności, które musiał przezwyciężyć tłumacz, są szczególnego rodzaju”<sup>3</sup>.

Niemniej konkretne rozwiązania w istotnych punktach okazały się, powtórzmy, odmienne. Dotyczą one przede wszystkim problemu polegającego na tym, że Hegel na wiele odmiennych sposobów oznacza te względnie samodzielne, zamknięte na siebie

---

<sup>3</sup> Г.В.Ф. Гегель, *Феноменология духа*, Издательство социально-экономической литературы, Москва 1959, XLVII.

nawzajem, całościowe „formacje”, których następowanie po sobie składa się na *Naukę o doświadczeniu świadomości* albo *Fenomenologię ducha* – „die Gestalt” (względna i pełna „procesualizacja” „gestaltu” – „die Gestaltung” i „das Gestalten”), „die Form” i jej pochodne, „die Weise”, nawet „die Station”... W jednej części tekstu częściej powtarzają się pewne wyrażenia, w innej – inne, skrajnie trudno dostrzec jakąś logikę w ich użyciu. Co więcej, „die Form” w niektórych wypadkach występuje jako zwykły termin filozoficzny, niosący arystotelejski, średniowieczny lub nowożytny sens. „Die Gestalt”, „die Form” i „die Weise” często w ogóle nie są związane z żadnymi filozoficznymi koncepcjami, a przy tym „die Gestalt” jest bliskie „das Bild” i „die Bildung”.

Pierwsi rosyjscy tłumacze w przeważającej większości kontekstów, jeśli zakładają obecność specyficznego znaczenia filozoficznego, używają rosyjskiego słowa „форма” (najwidoczniej przekładanie „die Gestalt” jako „образ” wydawało się niemożliwe, ponieważ słowo to nie miało potrzebnej pojęciowej określoności w rosyjskim języku filozoficznym początku ubiegłego wieku). Czy wypacza to zasadniczo sens tekstu? Być może nie, ale sprawia wrażenie terminologicznej stabilności, której w *Fenomenologii ducha* tak naprawdę nie ma. Szpet odchodzi od tego podejścia. Pojawia się „формообразование”, zachowana zostaje „форма” i szerzej używane jest słowo „образ”, jednak przypuszczenie, że można określić jakąkolwiek wyraźną relację między terminologią oryginału i przekładu Szpeta, nie znajduje potwierdzenia. Niech będzie, że „przekład to nie komentarz”, ale tylko dlatego, że komentarz skrył się w pewnej niezapisanej przez tłumacza „metafrazie”, którą w każdym konkretnym wypadku uważny czytelnik powinien spróbować zrekonstruować, jeśli nie chce po prostu bezwarunkowo zaufać intuicji tłumacza.

Jak wyjaśnić chęć urozmaicenia leksykalnego zasobu tłumaczenia przez Szpeta? Powołując się na informacje o dążeniu Hegla do ograniczenia użycia terminologii łacińskiej i greckiej, Szpet ma zapewne na myśli wers ze wspomnianego już szkicu listu do

Vossa, gdzie Hegel zamierza „zmusić filozofię, aby przemówiła po niemiecku” (stanowczość, która przywodzi na myśl Fichtego!). Jeśli jednak zwrócić uwagę na następujące po tym wersie spostrzeżenie filozofa, staje się zrozumiałe, że mowa nie o tym, by zamiast jednego, zapożyczonego łańcucha terminologicznego zbudować drugi, „autochtoniczny”, lecz aby zmusić język do służenia myśleniu, by nie pozwolić na ukrywanie za pseudouczoneymi wyrażeniami „pustej głębi” myśli. W opublikowanym przez J. Hoffmeistera dokumencie z 1831 roku, w którym Hegel odmówił zasadniczej przeróbki tekstu do nowego wydania, czytamy: „Das abstrakte Absolute herrschte damals”<sup>4</sup>. Jak można było dać odpór temu „abstrakcyjnemu absolutowi” – chorobliwemu „duchowi czasu”, który został tak sarkastycznie przedstawiony w *Przedmowie*? Tylko dając „doświadczeniu świadomości” wolność odkrycia siebie w naturalnej mowie, nieskrępowanej rubrykami kategorii, w języku, w którym żyje świadomość – w języku ojczystym. Dlatego kluczowym dla zamysłu całego dzieła elementem, który znalazł odzwierciedlenie w pierwotnym wariancie tytułu książki, jest właśnie idea „doświadczenia świadomości”. Dlatego też tak swobodnie obchodzi się Hegel z „gestaltami” i „formami”. Po prostu nie są to „terminy” ani „pojęcia”, ani tym bardziej „kategorie”. Próba przedstawiania treści *Fenomenologii ducha* na wzór późniejszych dzieł Hegla, zwłaszcza *Nauki logiki*, to zasadniczy błąd, pomijający pojęciową i stylistyczną specyfikę tekstu. I chociaż Szpet nie podaje powodów, dla których urozmaica leksykalny zasób form świadomości, to zmierza we właściwym kierunku, próbując odtworzyć oryginalną językową specyfikę każdego fragmentu „doświadczenia”.

Czy jednak, uwzględniając to, że w Hegłowskim tekście odzwierciedla się zasadniczo nie mieszczące się w siatce kategorialnej doświadczenie świadomości, możemy twierdzić, że tłumacz w ogóle powinien unikać przekształcenia „żywej mowy”

---

<sup>4</sup> G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Meiner, Hamburg 1952, 578 („Panował wówczas abstrakcyjny absolut” – przyp. tłum.).

świadości w strukturę kategoryalną? Moim zdaniem tylko częściowo. Oczywiście wiele znanych nam z późniejszych dzieł filozofa pojęć, takich jak „die Sache” w *Fenomenologii ducha*, nie występuje jeszcze w charakterze kategorii. W tekście *Fenomenologii* znalazło jednak swoje odbicie właśnie wielogłosowe doświadczenie świadomości, w którym należy precyzyjnie rozróżniać świadomość autora i czytelnika (proponuję oznaczyć ją jako „naszą świadomość”, u Hegla granice jego „mowy” są zazwyczaj sygnalizowane z pomocą „wir”, „für uns”), świadomość jako przedmiot obserwacji (proponuję oznaczyć ją jako „świadomość samą”, w tekście jej „głos” wyodrębniany jest z pomocą „es” „ihm”)<sup>5</sup> i przedmiot świadomości<sup>6</sup>. Heglowski tekst jest naszpikowany tymi zaimkami, podkreślającymi autentycznie dialogiczny charakter dzieła, jednakże wariantowość tego, jak przypisywane są wypowiedzi w przekładach rosyjskich, nie pozwala czytelnikowi ustalić z jakąkolwiek dokładnością przynależności tego czy innego fragmentu „doświadczenia świadomości” do mowy „naszej świadomości”, „świadomości samej” albo „przedmiotu”. Oczywiście w nowych przekładach należałoby koncentrować uwagę właśnie na tym, komu, jakiej świadomości, przynależy ten czy inny element doświadczenia, a podobne wyrażenia uzyskają właśnie w rosyjskich przekładach status swoistych „kategorii fenomenologicznych”.

Co więcej, już kilkadziesiąt lat temu Kenley R. Dove zwracał uwagę, że Dativ jest używany przez Hegla do rejestrowania przedmiotowego modusu doświadczenia, a Akkusativ – do rejestrowania wiedzy, „odczytywanej” przez świadomość z przedmiotu

---

<sup>5</sup> В. Коротких, „Феноменология духа” и проблема структуры системы философии в творчестве Гегеля, ИНФРА-М, Москва 2011; tegoż, Предмет и структура „Феноменологии духа” Гегеля, „Вопросы философии” 2005, 4, 158–166.

<sup>6</sup> Przypomnijmy uwagę Szpeta o „zbijających z tropu powtórzeniach zaimków”; oczywiście, w rzeczywistości nie „zbijają one z tropu”, lecz właśnie strukturyzują tekst, pozwalają go przedstawić jak „dramat”, „akcję dramatyczną”.

„określoności”<sup>7</sup>. Jako że w każdym „kroku” doświadczenia zgodnie z naturą metody fenomenologicznej, tak plastycznie opisanej przez Hegla w końcowej części *Wstępu* – „my”, „nasza świadomość”, widzimy już w idealnej formie, w formie wiedzy – to, co świadomości samej jawi się jeszcze jako przedmiot (nie doświadczała ona jego powstania, które jak pisze Hegel, zachodzi „niejako za plecami świadomości”), to mowa „naszej świadomości” występuje przede wszystkim w bierniku, podczas gdy mowa „świadomości samej” – w celowniku. Przede wszystkim – ale nie wyłącznie! Tam, gdzie przed „naszą świadomością” jej przedmiot ukazuje się jako całość, gdzie nie jest on jeszcze zidealizowany, nie jest przekształcony w wiedzę, w „określoność”, tam Hegel także w odniesieniu do naszej świadomości stosuje Dativ – „uns”; przeciwnie, „für es” to wskazanie na to, że również „świadomość sama” uchwyciła pojęcie tego, co wcześniej odsłaniało się przed nią tylko jako przedmiot. Takich fragmentów jest stosunkowo niewiele, ale sprawiają one największe trudności w rozumieniu i przekładzie. Tłumacz powinien znaleźć tu jakby pewne *quasi*-kategorialne formy języka rosyjskiego, które mogłyby oddać przecinanie się stosunków przynależności wypowiedzi do typu świadomości i jego funkcję odzwierciedlania przedmiotowości („istnienia”) lub „określoności” (wiedzy). Czy może się on powstrzymać przy tym od tego, by nie występować także w roli komentatora?!

Wreszcie, ponieważ w mowie „naszej świadomości” stopień uświadomienia doświadczenia jest zawsze wyższy niż w mowie „świadomości samej”, także stopień jego kategoryzacji okazuje się u Hegla wyższy. Dlatego na przykład początkowe akapity III, IV, V, VI i VII rozdziału, w których w charakterze zapowiedzi i podsumowania wypowiada się „nasza świadomość”, mogą być przedstawione w przekładzie w sposób istotnie odmienny od większości

---

<sup>7</sup> K.R. Dove, *Die Epoche der Phänomenologie des Geistes*, „Hegel-Studien” 1983, Beiheft 11, 605–621.

innych fragmentów – zaczyna się już w nich ten proces krystalizacji myśli, z którego wyrośnie *Nauka logiki*.

Zatrzymajmy się przy tych kwestiach bardziej szczegółowo, poczynawszy od problemu rozgraniczenia w rosyjskim tłumaczeniu opisu doświadczenia „naszej świadomości” i doświadczenia „świadomości samej”. W oryginale są one z reguły wydzielone bardzo wyraźnie, i czytelnik nie musi się nawet zastanawiać, do którego z dwóch modi świadomości należy ta czy inna replika w ich dialogu. Wspomniane zaimki są znacznikami, które uściślają i konkretyzują bezpośrednie wskazówki autora, choć – przynajmniej – niedostateczna uwaga poświęcana tej stronie Hegłowskiej narracji w literaturze przedmiotu utrudnia rozumienie tym, którzy po raz pierwszy zabierają się do lektury oryginału. Inaczej rzecz ma się z rosyjskim przekładem; (częste) użycie czasowników takich jak „jawić się”, „odślaniać się”, „przedstawiać się” z następującym po nim rzeczownikiem albo zaimkiem w celowniku jest nietypowe dla języka rosyjskiego. Tam, gdzie podobne konstrukcje nie naruszają naturalnych rysów mowy, Szpet umieszcza je w swoim przekładzie. Na przykład Hegłowskie „und was ihm dadurch geworden” na początku III rozdziału oddawane jest jako „и то, что обнаружилось ему благодаря этому”<sup>8</sup>, a nieco niżej „der dem Bewußtsein als ein Seiendes sich darbietet” jako „который предстаёт сознанию как нечто сушее”<sup>9</sup>. Podobne współzależności nie są jednak budowane systematycznie. Na przykład w poprzedzającym akapicie „dem Bewußtsein ist der Gegenstand aus dem Verhältnisse

---

<sup>8</sup> Г.В.Ф. Герель, dz. cyt., 71 (dosłownie „to, co odsłoniło mu się dzięki temu”, w przekładach polskich nie pojawia się tu celownik, lecz konstrukcja „co dzięki temu dla niego powstało”, zob. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, przeł. Ś.F. Nowicki, Aletheia, Warszawa 2010, 97; G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, przeł. Landman, PWN, Warszawa 1963, t. 1, s. 153 – przyp. tłum.).

<sup>9</sup> Tamże, 72. (Polscy tłumacze oddają ten fragment analogicznie: u Nowickiego „przedstawia się świadomości jako coś istniejącego”, bardzo podobnie w przekładzie Landmana, zob. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, przeł. Ś.F. Nowicki, Aletheia, Warszawa 2010, 98; G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, przeł. A. Landman, t. 1, PWN, Warszawa 1963, 153 – przyp. tłum.).

zu einem anderen in sich zurückgegangen" oddawane jest przez Szpeta jako „для сознания предмет и т.д.”<sup>10</sup>, dokładnie tak jak początek często cytowanego pierwszego zdania tego akapitu „Dem Bewußtsein ist in der Dialektik der sinnlichen Gewißheit [...] vergangen” jako „В диалектике чувственной достоверности для сознания исчезли...”<sup>11</sup>. To właśnie takie formy oddawania opisu doświadczenia „świadomości samej”, gramatycznie i stylistycznie bardziej naturalne dla języka rosyjskiego, okazują się przeważać w tłumaczeniu Szpeta. Czy warto w przekładzie poświęcać naturalność na rzecz precyzji albo ciągle rekonstruować w nawiasach oryginalny tekst w celowniku? To trudne pytanie, ale jakiegoś rozwiązania szukać trzeba. Wszak dla rosyjskiego czytelnika dostrzeżenie tego, o jakiej świadomości mowa w każdym konkretnym wypadku, okazuje się (bez zaglądania do oryginału) często niełatwe. Zresztą, jak zostało już wspomniane, to problem nie tylko tłumaczenia, ale i komentarza teoretycznego, a związane z nim pytania o przedmiot *Fenomenologii ducha* i jego strukturę nawet w niemieckiej i angielskiej literaturze rozważane są przecież niezbyt często, zaś w rodzimej tradycji badawczej, nie licząc moich własnych publikacji i *Słownika* Andrieja Własowa<sup>12</sup>, jak się zdaje, w ogóle nie były stawiane.

Czytelnik zawsze powinien pamiętać, że opis doświadczenia świadomości, który przyjął formę fenomenologii ducha, ma za swoją przesłankę swoiste „rozwarstwienie” świadomości – konsekwentne rozróżnienie między punktami widzenia obserwującej „naszej świadomości” i obserwowanej świadomości samej”. Ta pierwsza to

---

<sup>10</sup> W polskich przekładach spotykamy tu analogiczną konstrukcję „dla świadomości”, odpowiednio s. 97 i 152 wspomnianych wydań – przyp. tłum.

<sup>11</sup> Tamże, 71. Tłumacząc rosyjski przekład dosłownie: „W dialektyce pewności zmysłowej zniknęły dla świadomości”. U Nowickiego analogiczna konstrukcja to „dla świadomości” (97), Landman zdecydował się na parafrazę „W dialektycznym ruchu pewności zmysłowej świadomość przestała zajmować się” (151).

<sup>12</sup> А. Власов, *Словарь по философии Гегеля (Феноменология духа)*, МИФИ, Москва 1997.

„żywa” świadomość autora i czytelnika, druga – transcendentalna struktura, której mechanizm działania należy odtworzyć w sposób systematyczny w *Nauce o doświadczeniu świadomości*. „Nasza świadomość” patrzy przy tym na przedmiot „świadomości samej” (trzecia, głęboka warstwa przedmiotowości fenomenologicznej) jej oczami. I tylko w tych punktach ruchu doświadczenia, gdy „świadomość sama” zamyka się na siebie, jakby odmawiając kolejnego kroku, „nasza świadomość” przychodzi jej z pomocą, jakby uruchamiając ponownie cały proces ruchu doświadczenia: w odróżnieniu od „świadomości samej” nie była ona włączona w proces narodzin przedmiotowości, lecz oglądała go niejako z zewnątrz, i dlatego widzi także trajektorię dalszej ewolucji wzajemnej relacji „świadomości samej” i przedmiotu jako pewnej całości.

Wskażmy niektóre charakterystyczne fragmenty, w których przedstawiono tego typu bezpośrednią ingerencję „naszej świadomości” w ruch doświadczenia fenomenologicznego. W toku fenomenologicznej narracji pierwszy z podobnych wypadków występuje w końcowej części pierwszego rozdziału, gdzie opisywane jest doświadczenie pewności zmysłowej jako całości. Pewności zmysłowej nie udało się ocalić ani bezpośredniości swojego przedmiotu, ani bezpośredniości podmiotu, i próbuje ona zachować bezpośredniość relacji między podmiotem a przedmiotem, między którymi nie dopuszcza się już rozgraniczenia ról pod kątem „bycia istotnym” i „bycia nieistotnym”. Ponieważ mowa teraz o pewności zmysłowej jako całościowym, zamkniętym na siebie „gestalcie” „świadomości samej”, w rzeczywistości udałooby się jej zachować siebie nienaruszoną, gdyby nie aktywna rola „naszej świadomości”, zajmującej tu bezpośrednio ten sam punkt widzenia, co „świadomość sama”:

Wobec tego, że pewność zmysłowa nie chce wyjść ku nam teraz, kiedy zwracamy jej uwagę na jakieś „teraz”, które jest nocą, albo na jakieś „ja”, dla którego [u Hegla, rozumie się, „ihm” – W.K.] jest ono nocą, przeto my wychodzimy ku niej i żądamy, by pokazała nam to „teraz”, przy którym się ob staje. Musimy kazać sobie to Teraz



[es, tłumacz dookreśla – W.K.] pokazać, ponieważ prawda tego bezpośredniego odniesienia jest prawdą *tego oto „ja”*. Które ogranicza się do jednego „teraz” lub jednego „tu”. Gdybyśmy zabrali się do tej prawdy później lub stali *daleko* od niej, nie miałyby ona w ogóle żadnego znaczenia; znosilibyśmy bowiem bezpośredniość, która jest dla niej [u Hegla, oczywiście, Dativ, „ihr” – W.K.]. Dlatego musimy znaleźć się w tym samym punkcie czasu czy też przestrzeni i okazać sobie ją pokazać, tzn. musimy uczynić się tym samym z *tym oto „ja”*, które ma wiedzę opartą na pewności zmysłowej<sup>13</sup>.

Taki sam tok myślowy powtarza się także na początku ewolucji „rozsądku”: „Toteż najpierw jeszcze *my* musimy zająć jej (tj. rozsądku, „świadomości samej” – W.K.) miejsce itd.”<sup>14</sup>. W podobnych wypadkach, jak zauważa sam filozof we wstępie, stanowiącym w istocie pierwszą autorską refleksję nad metodą rosnącej *Nauki o doświadczeniu świadomości*, jest to „nasz dodatek, dzięki któremu kolejny szereg doświadczeń poczynionych przez świadomość wznosi się do poziomu procedury naukowej” i ten mechanizm „kieruje następstwem wszystkich postaci świadomości w ich konieczności”<sup>15</sup>.

Zupełnie oczywiste jest, że sensu podobnych fragmentów, mających zasadnicze znaczenie dla zrozumienia metody *Fenomenologii ducha*, nie da się pojąć bez ścisłego rozdzielenia w tekście opisów „naszej świadomości” i „świadomości samej”. *Fenomenologia ducha* to dialog, w którym zawsze uczestniczą trzy postaci – „nasza świadomość”, „świadomość sama” i „przedmiot”; ich punkty widzenia kolejno ewoluują, kolejno – od pierwszej do trzeciej – przechodząc drogę strukturalnej komplikacji, którą wieńczy „nieskończoność”,

---

<sup>13</sup> Zob. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, przeł. Ś.F. Nowicki, dz. cyt., 78; G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, przeł. A. Landman, dz. cyt., t. 1, 122–123; Г.В.Ф. Гегель, dz. cyt. 55–56 (zdecydowałam się na zmieszanie przekładów, aby wersja polska nie odbiegała zbyt od rosyjskiej).

<sup>14</sup> G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, przeł. Ś.F. Nowicki, dz. cyt., 98 (wybieram ten polski przekład, który jest bliższy rosyjskiemu wariantowi Szpeta – przyp. tłum.).

<sup>15</sup> G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, przeł. A. Landman, dz. cyt., 109.

struktura spekulatywnej przedmiotowości. Jest jasne, że pierwszym warunkiem rozumienia tej złożonej akcji dramatycznej jest rozgraniczenie wypowiedzi jej uczestników, co pozwoli każdemu bohaterowi uzyskać swój indywidualny głos i odpowiadając na gest autora-reżysera, dokładnie odegrać swoją rolę w tym filozoficznym spektaklu.

W związku z tym, co zostało powiedziane, zauważmy także, że pogląd Alexandre'a Kojève'a, zgodnie z którym należałoby wprost mówić o „kontemplacyjności” metody Hegłowskiej *Fenomenologii ducha*, co najmniej nie w pełni ściśle oddaje jej specyfikę. Żywa i działająca „nasza świadomość” sama jest częścią przedmiotu „fenomenologii ducha”. Dlatego jej aktywność w gruncie rzeczy nie przeczy twierdzeniu, że

Ale wszystkie dodatki od nas pochodzące stają się zbyteczne nie tylko z tego punktu widzenia, że pojęcie i przedmiot, miernik i to, co ma być sprawdzone, zawarte są w samej świadomości; zostajemy zwolnieni nawet z trudu porównywania jednego i drugiego oraz właściwego *sprawdzania*, ponieważ świadomość sprawdza tu sama siebie, a nam również od tej strony pozostawia tylko rolę obserwatorów<sup>16</sup>.

„Z naszej strony” odnosi się tu do „realnego” autora i czytelnika, a nie do „naszej świadomości” jako elementu transcendentalnej struktury przedmiotu *Fenomenologii ducha*. Podobne użycie „my”, „nasze” w ogóle stosunkowo często spotyka się w *Fenomenologii*, gdzie, jak w większości zwyczajnych traktatów filozoficznych, autor – wychodząc poza opis głównej treści (w danym wypadku – ruchu „doświadczenia świadomości”) – bezpośrednio zwraca się do czytelnika. Na przykład w rozdziale drugim czytamy: „Sehen wir nun zu... itd.”<sup>17</sup>, „Die gänzliche Verschiedenheit dieser Seiten nehmen wir nicht aus dem Dinge, sondern aus uns itd.”<sup>18</sup>, „Sehen

---

<sup>16</sup> Tamże, 105–106.

<sup>17</sup> G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Reclam Philipp Jun, Stuttgart 1987, 94.

<sup>18</sup> Tamże, 96.

wir zurück auf dasjenige ... itd.”<sup>19</sup>. Jednocześnie łatwo zrozumieć, że „świadomość”, o której mowa u Hegla we wstępie – to przedmiot *Fenomenologii ducha* jako całości, tworzony przez „naszą świadomość”, „świadomość samą” i „przedmiot”. Właśnie do tej całości w jej pełnym zakresie, powtórzmy, można stosować twierdzenie o „kontemplacyjnym”, „fenomenologicznym” charakterze metody, w ogóle zaś nie do jednego z jej fragmentów – do „świadomości samej”. Ta ostatnia w charakterze „środka”, pozbawionego „członów skrajnych”, stanowi jedynie rezultat wspomnianego „rozwarstwiania” świadomości – transcendentálną strukturę, której ruch w niektórych punktach doświadczenia może się odbywać tylko z udziałem „naszej świadomości”.

Rozgraniczenie opisu „naszej świadomości” i „świadomości samej”, o którym do tej pory była mowa, jest jednak zaledwie pierwszym i najprostszym warunkiem, który powinien wypełnić tłumacz, aby adekwatnie przekazać treść *Fenomenologii ducha* w języku ojczystym. Związane jest ono z rozróżnieniem przedmiotu i pojęcia – rozróżnieniem tego, co świadomość ustanawia jako „istnienie”, i jego zniesienia w doświadczeniu, przedmiotu i „określoności”, włączanej przez świadomość w swoją strukturę oraz towarzyszącego temu procesowi ustanawiania, uzewnętrzniania przez świadomość jako „prawdy”, nowego „w-sobie” lub przedmiotu. Typowa w *Fenomenologii* jest sytuacja, gdy pewne rozumienie, pewna prawda, odkryta już „dla nas”, pozostaje jeszcze czymś nieznanym „świadomości samej”: „für uns” odsłania się coś takiego, co pozostaje jeszcze nieznanne „ihm”, „dem Bewußtsein”. Dla pojawienia się właśnie takiego sformułowania trzeba jednak, aby „dla nas” wystąpił „był jako określoność”, „pojęcie”, a świadomości samej pojęcie jawiło się jeszcze jako „istnienie”, „przedmiot”. W rzeczywistym opisie doświadczenia świadomości, powtórzmy, okazują się zaś możliwe i sytuacje, w których przedmiot „dla nas” przedstawia się jej „tylko jako przedmiot”, i sytuacje, w których także

---

<sup>19</sup> Tamże, 98.

dla „świadomości samej” staje się jawne, że jej przedmiot to „byt jako określoność”.

Spójrzmy najpierw na drugi ze wskazanych przypadków: „Aber für uns nur ist diese Wahrheit vorhanden, noch nicht für das Bewußtsein”<sup>20</sup> – „ale prawda ta istnieje tylko dla nas, nie istnieje jeszcze dla samej świadomości”<sup>21</sup>. Ta „prawda” (mowa o rozumieniu tego, że dowolna forma świadomości powinna znaleźć swoje rozwiązanie w samowiedzy) nie odsłoniła się jeszcze dla „świadomości samej”, nie jest to jednak „przedmiot”, lecz „pojęcie”, a wypowiedź utrwała jego nieobecność „dla świadomości”. Czy podobne objaśnienie nie wygląda sztucznie? Może po prostu użycie w jednym zdaniu identycznej konstrukcji „für+Akk” dla „naszej świadomości” i „świadomości samej” rozważanych we wzajemnej relacji jest uzasadnione stylistycznie? To raczej wątpliwe. Na przykład kilka wierszy wyżej, gdzie mowa o nieskończoności, czytamy: „indem sie endlich für das Bewußtsein Gegenstand ist, *als das, was sie ist*, so ist das Bewußtsein *Selbstbewußtsein*”<sup>22</sup> – „a kiedy nieskończoność staje się wreszcie przedmiotem dla świadomości *jako to, czym jest*, wtedy świadomość jest *samowiedzą*”<sup>23</sup>. Dlaczego i tu przedmiot ukazuje się „für das Bewußtsein”, a nie „dem Bewußtsein”, chociaż powiązania z „naszą świadomością” już nie ma? – Właśnie dlatego, że przedmiot ten, „nieskończoność”, jawi się tu w sposób autentyczny – „als das, was sie ist”, czyli jako „określoność”. „Świadomość sama” już „wyidealizowała” przedmiot, uchwyciła go jako „byt-określoność” i utracił on już dla niej status „istnienia”, w którym jawił się „ihm” wcześniej.

Przeciwnie, w następnym fragmencie, wspomniawszy o tym, że rozsądek nie spieszy się przyjmować „różnicy w sobie”, lecz znowu rozdziela ją „na dwa światy”, Hegel kontynuuje:

---

<sup>20</sup> Tamże, 130.

<sup>21</sup> G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, przeł. Ś.F. Nowicki, dz. cyt., 120.

<sup>22</sup> G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, dz. cyt., 129.

<sup>23</sup> G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, przeł. Ś.F. Nowicki, dz. cyt., 118.

die *Bewegung*, wie sie in der Erfahrung ist, ist ihm hier ein Geschehen, und das Gleichnamige und das Ungleiche *Prädikate*, deren Wesen ein seiendes Substrat ist. Dasselbe, was ihm in sinnlicher Hülle Gegenstand ist, ist es uns in seiner wesentlichen Gestalt, als reiner Begriff. Dies Auffassen des Unterschieds, wie er *in Wahrheit* ist, oder das Auffassen der *Unendlichkeit* als solcher, ist *für uns* oder *an sich*<sup>24</sup>.

U Szpeta „ihm” w obu wypadkach odpowiada „для рассудка”, „uns” – „для нас”, przywoływane naturalnie także w ostatnim wyrażeniu – „для нас или в себе”<sup>25</sup>.

Dlaczego u Hegla jest mimo wszystko „uns”, a nie „für uns”? – Otóż dlatego, że mowa o *tym samym* „ruchu”, który miał miejsce w „realnym doświadczeniu”, o = „przypadkowym zdarzeniu” („случайном событии” – pomysł pierwszych tłumaczy, zachowany przez Szpeta), o „istniejącym substracie” jako podstawie zmiennych „orzeczników”, wreszcie o *tym samym* „przedmiocie w zmysłowej powłoce”! Tak, „nam” jawi się on w jego istotności (u Szpeta – „в существенной форме”, „w istotnej formie”) – jako „czyste pojęcie”, ale to *ten sam* przedmiot! I tylko wtedy, gdy ciężar zainteresowania narracji przenosi się na uchwycenie różnicy „w jej prawdzie”, na uchwycenie „nieskończoności jako takiej”, to znaczy na uchwycenie określoności, a nie przedmiotu jako istniejącego substratu, ukazuje się, że ta ostatnia występuje tylko „dla nas”, a w stosunku do „świadomości samej” pozostaje jeszcze „w sobie”. Jak widzimy, w Heglowskiej narracji uwzględniane są zarówno aspekt przedmiotowy (czy mowa o „istnieniu” czy o „określoności”), jak

---

<sup>24</sup> G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, dz. cyt., 130 („*ruch* – zgodnie z tym, jak występuje on w doświadczeniu – jest tu dla niego jakimś zdarzaniem się, a to, co równoimiennie, i to, co nierówne – *orzecznikami*, których istotą jest jakiś istniejący substrat. To samo, co dla rozsądku jest przedmiotem w swej zmysłowej powłoce, dla nas istnieje w swej istotnej postaci jako czyste pojęcie. To ujmowanie różnicy taką, jaką ona jest *naprawdę*, czyli ujmowanie *nieskończoności* jako takiej, jest [tym, co istnieje] *dla nas*, czyli *samo w sobie*”, G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, przeł. Ś.F. Nowicki, dz. cyt., 119 – przyp. tłum.)

<sup>25</sup> Г.В.Ф. Герель, dz. cyt., 91 (U Nowickiego analogicznie: „dla rozsądku”, „dla nas”, „dla nas, czyli samo w sobie”, zob. wyżej – przyp. tłum.).

i to, „jaka świadomość” przeprowadza „doświadczenia”, i w nowym rosyjskim przekładzie *Fenomenologii ducha* te warunki (jak i niewątpliwie wiele innych) powinny znaleźć odzwierciedlenie.

Niepowtarzalny kształt narracji w dziele, które już dwa wieki wywołuje u czytelników najróżniejsze uczucia – od zachwyty do rozpacz – stanowi rezultat pracy nad szczegółami dramaturgii i starannego doboru językowych środków wyrazu „doświadczenia świadomości”. Rozmowa z książką zawsze pobudza czytelnika do pracy nad sobą, *Fenomenologia ducha* zaś w widoczny sposób stawia zadanie intelektualnego przemienienia swojego czytelnika – jego wzniesienia do zaprogramowanego w niej stylu myślenia, „wiedzy absolutnej”. Rosyjski czytelnik Hegla, który zechce ponownie zabrać się do tłumaczenia *Fenomenologii ducha*, niewątpliwie będzie musiał przeprowadzić w ojczystym pojęciowo-obrazowym żywiole doświadczenie, podobne do tego, które przeżył Pierre Menard, „autor” *Don Kichota* Borghesa. Nie sposób powstrzymać się od współczucia mu – tak trudne okaże się jego zadanie! – ale także od życzliwej zazdrości – czyż może ten, kto myśli, osiągnąć cokolwiek większego niż rozumienie wielkiego myśliciela? Życzymy mu więc powodzenia.

Przełożyła Monika Woźniak

### Bibliografia

- Власов А., *Словарь по философии Гегеля (Феноменология духа)*, МИФИ, Москва 1997.
- Dove K.R., *Die Epoche der Phänomenologie des Geistes*, „Hegel-Studien” 1983, Beiheft 11, 605–621.
- Hegel G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, Meiner, Hamburg 1952.
- Гегель Г.В.Ф., *Феноменология духа*, Издательство социально-экономической литературы, Москва 1959.
- Hegel G.W.F., *Fenomenologia ducha*, przeł. A. Landman, t. 1, PWN, Warszawa 1963.

- Hegel G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, Philipp Reclam Jun, Stuttgart 1987.
- Hegel G.W.F., *Fenomenologia ducha*, przeł. Ś.F. Nowicki, Aletheia, Warszawa 2010.
- Коротких В.И., „Феноменология духа” и проблема структуры системы философии в творчестве Гегеля, ИНФРА-М, Москва 2011.
- Коротких В.И., Предмет и структура „Феноменологии духа” Гегеля, „Вопросы философии” 2005, 4, 158–166.
- Шторх М.Г., Густав Шпет и „Феноменология духа” Гегеля (экзистенциальная история перевода, рассказанная Мариной Густавовной Шторх) – публикация Т.Г. Щедринной, в: Н.В. Мотрошилова (ред.), „Феноменология духа” Гегеля в контексте современного гегелеведения, Канон-1, Москва 2010, 599–606.

### Summary

Research into the *Phenomenology of Spirit* that discovers new features of its content and form, as well as a task of development of native philosophical culture, determine the need to clarify the available translations of Hegel's work into Russian. In recent decades, stylistic features of description of the experience of consciousness, correlation between the observer and the observed consciousness, methods of differentiation of subject of consciousness (existence) and its characteristics (knowledge) in narrative attracted the attention of researchers. The article discusses the possible ways to clarify a transmission of Hegelian thought in modern Russian philosophical language, which can make more available for Russian reader the understanding of dialogical charter of the *Phenomenology of Spirit*.

Słowa kluczowe: rosyjskie przekłady *Fenomenologii ducha*, struktura przedmiotu *Fenomenologii ducha*, dialogiczny charakter *Fenomenologii ducha*, gramatyczna i stylistyczna specyfika rosyjskiego języka filozoficznego, miejsce kategorii w *Fenomenologii ducha*

Keywords: Russian translations of the *Phenomenology of Spirit*, structure of the subject in the *Phenomenology of Spirit*, dialogical charter of the *Phenomenology of Spirit*, grammatical and stylistic features of Russian philosophical language, place of categories in the *Phenomenology of Spirit*

Filip Gołaszewski

## Józefa Kremera interpretacja *Fenomenologii ducha* na przykładzie tekstu *Rys fenomenologii ducha*

### 1. Wprowadzenie

Celem rozdziału jest prezentacja głównych założeń interpretacji *Fenomenologii ducha* przeprowadzonej przez Józefa Kremera w tekście *Rys fenomenologii ducha* i zestawienie ich z literą myśli Hegla. Kremer był jednym z pierwszych polskich heglistów i pobierał nauki bezpośrednio u Hegla<sup>1</sup>. Jego własna twórczość dotyczyła zaś bardzo wielu obszarów. Zajmował się zarówno estetyką, historią sztuki, teorią literatury, jak i literaturą podróżniczą. Ta ostatnia stanowiła główny obszar jego aktywności pisarskiej, czego przykładem jest *Podróż do Włoch*. Komentatorzy wychwalali jego niezwykle styl i porównywali go do Johna Ruskina, Jacoba Burckhardta czy Hippolita Taine'a<sup>2</sup>. Jako filozofa inspirowała go filozofia niemiecka,

---

<sup>1</sup> L. Stachurski, *Heglizm Polski. Elementy strukturalne*, Oficyna Wydawnicza Politechniki Warszawskiej, Warszawa 1998, 7.

<sup>2</sup> „Pierwszym skutkiem tego wczytywania się w pisarzy złotego wieku literatury polskiej było to, że Kremer posiada w rozporządzeniu większą od innych ilość wyrazów, że w pismach jego napotykamy wznowienia mnóstwa słów, które już wyszły z użycia, a które pomimo to nie wydają się u niego jakimś sadzeniem się na archaiczność, lecz brzmią zupełnie naturalnie i swobodnie. Stąd pewna wspałałość i bogactwo stylu Kremera” (S. Brzozowski, *Józef Kremer jako pisarz, filozof i estetyk, szkic krytyczny*, M. Arcta, Warszawa 1902, 35).



zarówno Schlegel i Schiller, jak również wspomniany Hegel. Poglądy filozoficzne Kremera trudno byłoby jednak streścić w ramach krótkiego tekstu. Tego rodzaju zabieg mijałby się zresztą z celem, ponieważ nie sposób go zrealizować bez drastycznych uproszczeń. Przedmiotem tego rozdziału jest wyłącznie fragment działalności filozoficznej Kremera. Odnoszę się do związków Kremera z Heglem, a przede wszystkim do jednego z pierwszych tekstów Kremera: *Rys fenomenologii ducha czyli Nauki o duchowych zjawieniach według zasad filozofii Hegla*.

Na wstępie trzeba podkreślić, że Kremer nie jest dziś filozofem dobrze znanym. W jakiejś mierze za ten stan rzeczy może być odpowiedzialna opinia Stanisława Brzozowskiego, który nie zachęcał do studiowania pism Kremera. Chociaż zwracał uwagę na jego wyszukany styl literacki, to zarazem w tekście *Józef Kremer jako pisarz, filozof i estetyk* odmawiał mu oryginalności filozoficznej<sup>3</sup>. Z opinią Brzozowskiego zdecydowanie nie zgadza się na przykład Lech Stachurski, autor monografii dotyczącej związków filozofii Kremera z filozofią Hegla. Według Stachurskiego wpływ Hegla na Kremera możemy dostrzec w całej twórczości Polaka, a mimo to Kremer pozostaje filozofem autonomicznym. Co więcej, Stachurski twierdzi, że już w najwcześniejszych latach Kremera cechowała duża niezależność myślowa względem Hegla. Zwieńczeniem związku Kremera z heglizmem jest zaś *Wykład systematyczny* wydany w 1877 roku, który stanowił krytyczną rozprawę z filozofią Hegla. Zdaniem Stachurskiego do wczesnohegłowskiego okresu twórczości należy zaliczyć także *Rys fenomenologii ducha*. W dalszej części zobaczymy, że oryginalność filozoficzna Kremera mogła rzeczywiście rodzić pewne wątpliwości.

Kilka słów na temat okoliczności powstania samego tekstu. *Rys fenomenologii ducha* został wydany w roku 1837, czyli sześć lat po śmierci Hegla. W latach 1877–1881 ukazało się dwunastotomowe wydanie dzieł Kremera, jednakże dwa teksty zostały

---

<sup>3</sup> S. Brzozowski, dz. cyt.

wtedy pominięte: *Rys filozoficzny umiejętności* oraz właśnie *Rys fenomenologii ducha*. Do roku 2015 stanowcza większość tekstów Kremiera, w tym dwa właśnie wspomniane, nie doczekała się reedycji wydawniczej. Warto podkreślić, w jakiej formie publikowany był ten tekst. W roku 1835 w „Kwartalniku Filozoficznym” ukazuje się pierwsze dzieło Kremiera, a więc *Rys filozofii umiejętności*. Dzieło to ukazywało się w częściach: *Zasada logiki*, *Zasada filozofii natury* oraz *Zasada antropologii*. Fragment części trzeciej został zatytułowany *Fenomenologia ducha*. Część trzecia oraz ów fragment ukazały się potem jako osobne odbitki i właśnie na podstawie fragmentu zatytułowanego *Fenomenologia ducha* w 1837 roku ukazuje się *Rys fenomenologii ducha* czyli *Nauki o duchowych zjawieniach według zasad filozofii Hegla*. Należy zauważyć, że tekst ten jest jedną z pierwszych rozpraw poświęconych Heglowi na gruncie polskim. Wydana przez Cieszkowskiego *Historiozofia*, często uważana za dzieło najwcześniejsze, pochodzi wszak z roku 1839. Ponadto, jak zauważa Stachurski, swoimi pierwszymi tekstami Kremer ustanowił polską terminologię dotyczącą Hegłowskiej *Encyklopedii nauk filozoficznych*, którą przyjęli pozostali polscy hegliści z Cieszkowskim włącznie<sup>4</sup>. Z kolei Mirosław Żelazny podkreśla, że terminologia Kremiera różni się od tej, którą obecnie stosujemy w literaturze heglowskiej<sup>5</sup>.

## 2. *Rys fenomenologii ducha* oraz dwa stanowiska Hegłowskie

Przechodzę do związku *Rysu Fenomenologii ducha* z filozofią Hegla. Będę rozważał, czy Kremerowskie ujęcie fenomenologii jest zbieżne z poglądami Hegla z czasów *Fenomenologii ducha*, czy też

---

<sup>4</sup> L. Stachurski, dz. cyt., 19.

<sup>5</sup> Zob. M. Żelazny, *Wykładnia filozofii Hegla w dziele Józefa Kremiera*, w: U. Beczkowska, R. Kasperowicz, J. Maj (red.), *Józef Kremer (1806–1875). Studia i materiały*, Instytut Historii Sztuki UJ, Kraków 2016, 242.

należałoby je zakwalifikować do okresu późniejszego, a więc tego, który reprezentuje *Encyklopedia nauk filozoficznych*. W pierwszej kolejności przyjrzę się więc koncepcji Kremiera, następnie zestawiam ją z dwoma stanowiskami, które w kwestii *Fenomenologii* zajmował Hegel. Moje rozważania mają także charakter polemiczny – nie zgadzam się ze Stachurskim, że *Rys fenomenologii ducha* stanowi nawiązanie do filozofii wczesnoheglowskiej<sup>6</sup>. W dalszej części wywodu ten wątek będzie okazją do zapytania o autonomiczność ujęcia Kremiera. Na początek nakreślę nastawienie interpretacyjne Kremiera, następnie, na przykładzie *Fenomenologii ducha* oraz *Encyklopedii nauk filozoficznych*, przedstawię, na czym polega różnica stanowisk u samego Hegla. W kolejnym kroku zastanowię się, w który paradygmat Heglowski należy wpisać interpretację Kremiera.

Teza pierwsza: Kremerowska interpretacja *Fenomenologii ducha* jest bliższa stanowisku późnego Hegla niż stanowisku, które zajmował Hegel w trakcie pisania *Fenomenologii ducha*, czyli we wczesnym okresie dojrzałej twórczości.

Przy pierwszym kontakcie z tekstem Kremiera można odnieść wrażenie bliskiego pokrewieństwa z myślami zawartymi na kartach dzieła Hegla. Właściwie niemal w dowolnym fragmencie tekstu Kremiera rzuca się w oczy, że autor relacjonuje poglądy Hegla zapisane na kartach *Fenomenologii ducha*. Porównajmy ze sobą przykładowy fragment z tekstu Hegla, a następnie odnośne ustępy z dzieła Kremiera. W tym celu przyjrzymy się rozdziałowi *Fenomenologii ducha*, który dotyczy pewności zmysłowej:

Należy więc ją samą zapytać: *Co to jest To Oto?* Jeśli bierzemy To Oto w podwójnej postaci jego bytu, jako to, co *Teraz* [*das Jetzt*], i jako to, co *Tu* [*das Hier*], to zawarta w nim dialektyka otrzyma formę równie zrozumiałą, jak samo To Oto. Na pytanie: *co to jest Teraz?*, odpowiemy więc np.: *Teraz jest noc*. Żeby sprawdzić prawdę tej pewności zmysłowej, wystarczy prosty eksperyment. Zapisujemy tę prawdę; przez

---

<sup>6</sup> L. Stachurski, *Hegel a Kremer*, Oficyna Wydawnicza Politechniki Warszawskiej, Warszawa 2003.

zapisanie prawda nie może nic stracić; tak samo nie może nic stracić przez to, że ją [w ten sposób] zachowujemy. Jeśli *Teraz*, *w to oto położeniu*, spoglądamy znowu na zapisaną prawdę, to będziemy musieli powiedzieć, że straciła ona na prawdziwości [*schal geworden ist*]. [...] Teraz [*es*] jest również dniem i nocą; ten jego innobyć nie wywiera na niego w ogóle wpływu [*affiziert*]. Coś tak prostego, co istnieje dzięki negacji, co nie jest ani Tym, ani Tamtym, ale jest czymś, *co w ogóle nie jest żadnym Tym Oto* [*ein Nichtdieses*], i jest mu równie obojętne zarówno bycie Tym, jak i bycie Tamtym – nazywamy czymś *ogólnym*; prawdą pewności zmysłowej jest więc faktycznie to, co ogólne<sup>7</sup>.

Opisana tu dialektyka kategorii *Tu* i *Teraz* zostaje powtórzona w tekście Kremera. Została jednak ubrana w nieco inną szatę literacką:

Jeżeli mówiąc o jakowej rzeczy zmysłowej zapytamy się cóż to jest? Będzie można na to pytanie dwojako odpowiedzieć; bo albo ze względu na czas albo ze względu na miejsce. Wiemy bowiem już, iż przedmiot każdy zmysłowy bywa koniecznie w pewnym jakim czasie i w pewnym jakim miejscu. Ze względu na czas, owe pytanie zmieni się na pytanie takowe: *Co jest teraz?*. Odpowiadamy na przykład: *teraz jest dzień*. Gdybyśmy sobie tę odpowiedź naszą zapisali a w kilka godzin przeczytali, znajdziemy napisane *teraz jest dzień*, a tu rzeczywiście będzie noc. Dzień więc, który był naszym przedmiotem zmysłowym, zniknął, wyrażenie nasze iż teraz jest dzień, okazało się nieprawdziwem. Powiemy raczej, *teraz jest noc*, słowo *teraz* stosuje się do dnia i do nocy, ma zatem znaczenie ogólne, i dlatego właśnie nie znika, bo jest ogólnem<sup>8</sup>.

Sądzę, że przykład ten wyraźnie pokazuje metodę, którą posługuje się Kremer. Jest to, ogólnie rzecz biorąc, próba streszczenia tekstu Hegla. W takim stylu napisany jest niemal cały *Rys fenomenologii ducha*. Bezpośrednio po przedstawieniu dialektyki kategorii *Tu* i *Teraz* w odniesieniu do czasu Kremer przechodzi do ich opisu

---

<sup>7</sup> G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, przeł. Ś.F. Nowicki, dz. cyt., 75.

<sup>8</sup> J. Kremer, *Rys fenomenologii ducha czyli Nauki o duchowych zjawieniach według zasad filozofii Hegla*, [b.w.], Kraków 1837, 19.

ze względu na miejsce; podane przez niego przykłady dotyczące drzewa można znaleźć także u Hegla Następnie, skrupulatnie referując tekst Hegla, pokazuje, że w dialektyce tej początkowo znika przedmiot kosztem podmiotu, następnie okazuje się, że podmiot bez przedmiotu nie ma już punktu odniesienia, zatem obie kategorie tracą wszelki zrozumiały sens. Ostatecznie Kremer dochodzi do wniosku, że nieuświadomioną prawdą pewności zmysłowej jest postrzeżenie, które jest w pełni świadome faktu, że jego przedmiot jest czymś ogólnym.

Spróbujmy wyciągnąć kilka wniosków z powyższego zestawienia. Po pierwsze, wydaje się, że zarówno struktura, jak i treść obydwu tekstów jest analogiczna. Po drugie, mamy do czynienia z różnicami na poziomie językowym, te jednak nie są daleko idące. Można nawet uznać, że jest to zaledwie różnica stylu. Porównaliśmy ze sobą utwór Kremera z tekstem polskiego tłumaczenia *Fenomenologii ducha*. Jest to kontekst, w którym zaciera się klarowna odrębność podyktowana samą różnicą między polskim a niemieckim. Na przyjętym tu poziomie analizy jest to jednak odrębność, która pozostaje swego rodzaju truizmem. Wynika w oczywisty sposób z tego, że dwa różne języki nie mogą być identyczne, ponieważ są właśnie innymi językami. Jednakże fakt, że w tekście polskim oraz niemieckim kształt słów, gramatyka, składnia itd. nie pokrywają się ze sobą, dotyczy także sytuacji przekładu. Dlaczego pomimo owych różnic zachowujemy poczucie obcowania z tym samym tekstem? Jest to kwestia filozoficznie pasjonująca, która jednak wymaga osobnych rozważań. W tym miejscu interesuje nas bowiem relacja między utworem Kremera i Hegłowską *Fenomenologią*. Kremer nie starał się wszak przetłumaczyć dzieła Hegla, o czym świadczy już autonomiczny tytuł jego utworu. Na przykładzie zacytowanych wyżej fragmentów widać jednak, że kształt jego wywodu jest bardzo zbliżony do toku rozważań prowadzonych przez Hegla. Jeśli więc nawet dzieło Kremera nie powinno zostać nazwane tłumaczeniem *Fenomenologii ducha*, to obfituje ono w liczne fragmenty, który mogłyby do tego miana aspirować.

Poświadczeniem tych obserwacji są opisy kolejnych doświadczeń świadomości nakreślone przez Kremera. Ślizgając się po powierzchni omówienia i przekładu, Kremer relacjonuje drugi i trzeci rozdział *Fenomenologii ducha*, a więc *Postrzeżenie, czyli rzecz i złudzenia* oraz *Sila i rozsądek, zjawisko i świat nadzmysłowy*. Nazywa je postrzeganiem i pojmowaniem. Przechodząc do działu samoświadomości, opisuje dialektykę panowania i niewoli, którą określa mianem „Zawistość wiedzy Helotyzm”. W dalszej kolejności opisuje stoicyzm i sceptycyzm oraz świadomość nieszczęśliwą. Następnie przechodzi do działu „Rozum”, określa go jako połączenie świadomości i samoświadomości, w którym to połączeniu dochodzi do ujednolicenia podmiotu pojmującego i przedmiotu poznawanego. Kolejne szczeble rozumu określa mianem<sup>9</sup>:

- dostrzeżeń rozumowych (rozum obserwujący, *Beobachtende Vernunft*)
- rozumowej świadomości siebie (urzeczywistnienie się rozumowej samowiedzy przez nią samą, *Die Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewusstseins durch sich selbst*)
- rozumowej świadomości będącej indywidualnością rzeczywistą (indywidualność, która dla siebie samej jest realna sama w sobie i dla siebie; *Die Individualität, welche sich an und für sich reell ist*).

Przechodząc na szczebel ducha, Kremer orzeka, że dopiero tutaj duch, będąc w swojej prawdzie świadom swojego jestestwa, może z nim być w ścisłej zgodzie. Opisuje trzy szczeble poziomu duchowego:

- duch w prawdzie swojej (duch prawdziwy, etyczność; *Der wahre Geist, die Sittlichkeit*)
- rozdzielenie ducha i jestestwa jego (duch, który wyobcował się od siebie; kultura; *der sich entfremdete Geist, die Bildung*)

---

<sup>9</sup> W całym akapicie podaję najpierw terminologię Kremera, następnie w nawiasach tłumaczenie poszczególnych rozdziałów według A. Landmana oraz oryginalne tytuły z *Phänomenologie des Geistes*.

- duch mający pewność siebie (duch pewny samego siebie – moralność; *der seiner selbst gewisse Geist, die Moralität*).

W tym ostatnim podrozdziale opisuje szczeble: sumienia, pięknej duszy, zła i pogodzenia, które ostatecznie prowadzi ducha na poziom nazwany przez Kremera Czią Bóstwa (Religia; *Die Religion*). Kremer wyróżnia tu:

- cześć oddawaną bóstwom przyrodzonym (religia naturalna; *die natürliche Religion*)
- cześć oddawaną bóstwu w dziełach piękności (religia sztuki; *die Kunstreligion*)
- religią jako taką, którą cechuje bezwzględność jej treści (religia jawna; *die offenbare Religion*).

Zwieńczeniem całego ruchu jest poziom „wiedzenia bezwzględnego” (wiedza absolutna; *das absolute Wissen*).

Może się więc wydawać, że tekst Kremera nie tylko bezpośrednio nawiązuje do dzieła wczesnego Hegla, lecz jest wręcz próbą jego odwzorowania. Jeśli spojrzymy na *Rys filozoficzny umiejętności*, którego omawiany tekst był częścią – sytuacja okaże się bardziej skomplikowana. *Rys fenomenologii ducha* odwzorowujący Hegłowską *Fenomenologię*, można bowiem traktować jako autonomiczne dzieło, należy mieć jednak w pamięci, że był on elementem pewnej całości, większego projektu strukturalnie bliższego innym tekstom Hegla. Przyjrzyjmy się zatem owej całości.

Jak zaznaczyłem, tekst *Rysu filozoficznego* podzielony jest na cztery części. Podział ten z grubsza opowiada podziałowi Hegłowskiej *Encyklopedii nauk filozoficznych*. Mamy tu jednak do czynienia z istotną różnicą. Jako część ostatnia, następująca po logice i filozofii przyrody, pojawia się u Kremera antropologia. W skład tejże antropologii wchodzi fenomenologia, zaś dział ducha obiektywnego i absolutnego w ogóle tu nie występują. Jest to sytuacja dziwna, jeżeli bowiem interpretować zamysł Kremera jako odwzorowanie systemu Hegłowskiego, to pominięcie działu ducha absolutnego wydaje się poważnym brakiem. Co więcej, antropologia, o której mówi Kremer, jest dla Hegla jedynie pierwszym etapem

ducha subiektywnego. Po antropologii następuje fenomenologia, a po fenomenologii przychodzi psychologia. Dopiero potem mamy do czynienia z duchem obiektywnym i duchem absolutnym.

Gdyby literalnie traktować schemat występujący u Kremera, to trzeba powiedzieć, że mamy do czynienia z niezwykle okrojoną wersją filozofii heglowskiej – co więcej, okrojoną na sposób niezrozumiały i raczej nieuprawniony. Trzeba zatem spojrzeć na to, co może stać za podobnym podziałem.

Można postawić hipotezę, że dla Kremera *Fenomenologia ducha* wcale nie jest jedną z opisywanych w *Encyklopedii nauk filozoficznych* sfer ducha subiektywnego. Być może podobnie jak dla Hegla z 1807 roku, tak i dla Kremera podział na ducha subiektywnego, obiektywnego oraz absolutnego nie obowiązuje. Fenomenologia jest opisem drogi, jaką przebywa świadomość, kierując się w stronę Absolutu. Na drodze tej świadomość ulega przeobrażeniom, stając się kolejno: samoświadomością, rozumem, duchem, a wreszcie wiedzą absolutną. Dopiero po przejściu kolejnych szczebli i odbytej metamorfozie owa zmodyfikowana świadomość jest w stanie spojrzeć na siebie i we własnym wnętrzu wydzielić poszczególne sfery, którym odpowiadałby duch subiektywny, obiektywny i absolutny. Dopiero przejście drogi *Fenomenologii* pozwala uprawomocnić podział, który występuje w *Encyklopedii nauk filozoficznych*. Tak można przedstawić perspektywę Hegłowską z okresu *Fenomenologii ducha*. Z tym zastrzeżeniem, że w samej *Fenomenologii* podział ten jeszcze nie występuje.

Jednakże optyka Hegla zmienia się po wydaniu *Nauki logiki*. W tej zmienionej perspektywie utrzymana jest *Encyklopedia nauk filozoficznych*, wydana po raz pierwszy w roku 1817<sup>10</sup>. W obu dziełach Hegel samego siebie stawia po stronie Absolutu. Konstruuje

---

<sup>10</sup> Ta różnica jest niekiedy pomijana, częściowo zwraca na nią uwagę np. Konstanty Bakradze (K. Bakradze, *Filozofia Hegla. System i metoda*, PWN, Warszawa 1965, 69–70). Zob. też M. Żelazny, *Wykładnia filozofii Hegla w dziele Józefa Kremera*, w: U. Beczkowska, R. Kasperowicz, J. Maj (red.), *Józef Kremer (1806–1875). Studia i materiały*, dz. cyt., 258.



system filozoficzny, przyglądając się z zewnątrz jego różnym obszarom. W przypadku *Nauki logiki* najlepszym wyrazem owej tendencji są padające we wstępie słowa, które streszczają naturę prowadzonych badań:

Logikę należy zgodnie z tym ująć jako system czystego rozumu, jako królestwo czystej myśli. *Królestwo to jest prawdą taką, jaka jest ona sama w sobie i dla siebie bez żadnej osłony.* Dlatego też można wyrazić się w ten sposób, że *treść ta jest przedstawieniem Boga takim, jakim on jest w swojej wiecznej istocie przed stworzeniem przyrody i skończonego ducha*<sup>11</sup>.

Widać zatem wyraźnie, że mamy już do czynienia z narracją, dla której konieczność fenomenologicznego wglądu, świadomościowego doświadczenia poszczególnych sfer ducha nie jest sprawą kluczową. W *Encyklopedii* ten rodzaj nastawienia zostaje określony jako jeden ze sposobów poznania ducha, który kończy się wraz z osiągnięciem przez świadomość szczybla „rozumu”, którego prawdą jest „duch”<sup>12</sup>.

Jednakże w samej *Fenomenologii* sytuacja przedstawiała się zgoła inaczej. Absolut był obecny zarówno na początku drogi, w obszarze pewności zmysłowej, jak i na jej końcu, gdy duch osiągnął poziom wiedzy absolutnej. *Fenomenologię* można zatem traktować jako dzieło autonomiczne, którego zadaniem jest wyedukowanie świadomości, a tym samym doprowadzenie jej do „absolutu”. W taki zresztą sposób Hegel określa zamiar całego przedsięwzięcia we wstępie do swojego dzieła:

Doświadczenia, jakie świadomość czyni na sobie samej, może – zgodnie ze swoim pojęciem – obejmować sobą nie mniej niż pełny system tego doświadczenia, czyli całe królestwo prawdy ducha, tak iż poszczególne momenty tej prawdy mają tę właściwość, że nie występują

---

<sup>11</sup> G.W.F. Hegel, *Nauka logiki*, przeł. A. Landman, WN PWN, Warszawa 2011, 39.

<sup>12</sup> G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, przeł. Ś.F. Nowicki, WN PWN, Warszawa 2014, 452.

jako momenty czyste, abstrakcyjne, lecz tak, jak istnieją dla świadomości, albo jak świadomość ustosunkowuje się do nich. [...] A wreszcie, kiedy świadomość sama ujmie swoją własną istotę, określi przez to naturę samej wiedzy absolutnej<sup>13</sup>.

Na początku *Rysu filozoficznego* Kremer pisze: „antropologia obejmując stan duszy pierwiastkowy czyli najniższy, jest tem samem nauką pierwszą i początkowem ogniwem całej filozofii ducha. Umiejętnością następną jest Fenomenologia”<sup>14</sup>. Same te słowa sugerują, że Kremer odwołuje się do podziału znajdującego się na kartach *Encyklopedii nauk filozoficznych*. O tym, że w swoim tekście Kremer odwołuje się do podziału znajdującego się na kartach *Encyklopedii nauk filozoficznych*, świadczą zacytowane już słowa. W samej *Fenomenologii ducha* trudno dopatrzyć się takiej klasyfikacji, ponieważ zgodnie z zamysłem dzieła nie jest ona w ogóle możliwa. Kremer składa swą deklarację, po czym przechodzi do opisu drogi świadomości, streszczając w dużym skrócie wywód Hegla. Z uwagi na to czytelnik może być przekonany, że ma do czynienia z odwzorowaniem *Fenomenologii ducha*. Na samym końcu wywodu okaże się jednak, że nie jest to prawda, bowiem Kremer powraca do rozróżnienia, które poczynił we wstępie utworu i otwarcie przyznaje:

dwojaki być może tryb poczynania filozofii. Można albowiem z początku zaraz rozsnuć prawdę konieczną, która niezawisłą jest od ludzkiego myślenia i od zjawisk duchowych; albo też uważając Fenomenologię za wstęp, począc od zjawisk duchowych. W razie pierwszym zaczynamy od podwalin całej filozofii od Logiki<sup>15</sup>.

Postawioną na początku tego artykułu tezę, należy zatem właściwie odrzucić. Twierdziłem wszak, że Kremerowska interpretacja *Fenomenologii ducha* jest bliższa stanowisku późnego Hegla. Ponieważ jednak Kremer dochodzi do wniosku, że zarówno logika,

---

<sup>13</sup> G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. 1, przeł. A. Landman, PWN, Kraków 1963, 110.

<sup>14</sup> J. Kremer, *Rys fenomenologii ducha*, dz. cyt., 5.

<sup>15</sup> Tamże, 195.

jak i fenomenologia mogą być początkiem nauki, to jego stanowisko trudno uzgodnić ze stanowiskiem Hegla z okresu *Encyklopedii nauk filozoficznych*. Kremer przemycza w ten sposób pewien wątek autorski. Chociaż pod względem merytorycznym jego pracę można uznać za próbę streszczenia dzieła Hegla, to jednak pojawia się tu również idea, której nie sposób uzgodnić z żadnym z opisanych przeze mnie dwóch stanowisk Heglowskich.

### 3. Stanowisko trzecie, nie-Heglowskie

Teza druga: Kremer przedstawia własną wersję systemu filozofii ducha, w której Fenomenologia i Logika na tych samych prawach mogą prowadzić do poznania prawdy.

W sensie najbardziej ogólnym Kremer uważa, że zadaniem filozofii jest poznanie prawdy. Stachurski podkreśla nawet, że na tym, w ujęciu Kremera, polega wyższość metody filozoficznej nad metodą naukową<sup>16</sup>. Ta druga nigdy nie ujmuje całości, a zatem do prawdy dotrzeć nie może. Także ta konstatacja przypomina Hegla i wstęp do jego *Fenomenologii ducha*. Zdaniem Kremera do prawdy całościowej, a więc filozoficznej, mogą nas prowadzić dwie drogi. Są nimi albo bezpośrednio poznanie idei bezwzględnej – tą drogą jest Logika – albo doświadczenie owej prawdy, niejako na własnej skórze, na które pozwala Fenomenologia<sup>17</sup>. Nie musimy wybierać spośród tych dwu możliwości, obie cechuje bowiem równa skuteczność. Wynika to z założenia, że system filozoficzny jest okręgiem, którego wszystkie części prowadzą do siebie nawzajem, w każdej z nich założony jest początek i koniec systemu. Logika w swojej idei bezpośrednio obrazuje tę kolistość, Fenomenologia zaś ukazuje ją poprzez przedstawienie pojęciowego ruchu świadomości. Pojęcia logiczne nie obrazują procesu rozumowania

<sup>16</sup> L. Stachurski, *Heglizm polski. Elementy strukturalne*, dz. cyt., 21.

<sup>17</sup> J. Kremer, *Rys fenomenologii ducha*, dz. cyt., 196.

indywidualnej świadomości, na przykład świadomości czytelnika *Rysu fenomenologii ducha*. Ukazują rozum bezwzględny, zdaniem Kremera prawdę samą w sobie. Kremer twierdzi, że właśnie na tym polega podstawowa różnica między Logiką a Fenomenologią. Podczas gdy ta pierwsza przedstawia prawdę bezwzględną, prawdę z perspektywy absolutu, ta ostatnia ma za zadanie doprowadzić do owej prawdy ludzką, indywidualną świadomość. Logika z poziomu myśli wciela się w przyrodę, zapoczątkowując w ten sposób filozofię natury, następnie przechodzi na poziom filozofii ducha, gdzie swoją drogę rozpoczyna Fenomenologia, która śledzi kolejne zjawiska ducha. W tym miejscu pojawia się silne napięcie. Możemy zapytać, na jakiej zasadzie filozof jest w stanie śledzić logiczny ruch pojęć, jeżeli nie osiągnął zrazu poziomu „wiedzenia bezwzględnego”. Jeżeli fenomenologia pojawia się dopiero na końcu systemu filozoficznego, to jest już ona właściwie zbędna. Skoro jej zadaniem jest edukacja świadomości, to nie może być przecież umiejscowiona w punkcie wieńczącym system filozoficzny.

Myślenie Kremera o *Fenomenologii ducha* sprawia więc wrażenie najeżonego aporiami. Z jednej strony filozof utrzymuje, że jest obojętne, czy przyjmiemy Logikę, czy fenomenologię jako punkt wyjścia filozofii. Z drugiej strony przyznaje, że Fenomenologia prowadzi indywiduum do wiedzy bezwzględnej, a więc bez niej nie sposób owej wiedzy uzyskać. Jednakże w tym wypadku punkt wyjścia nie może być obojętny. Jeśli bowiem założymy, że rozpoczynamy od Logiki, to w celu prowadzenia dalszego namysłu, musimy być już w posiadaniu wiedzy bezwzględnej, do której miała nas doprowadzić Fenomenologia. W tym wypadku tejże drogi wcale jednak nie przebyliśmy. Zasadnicza aporia myśli Kremera dotyczy więc relacji między funkcjami pełnionymi przez Logikę i Fenomenologię w stosunku do tego, co przyjmujemy za punkt wyjścia namysłu.

Lawirując między tymi dwoma ujęciami, Kremer stara się najwyraźniej połączyć koncepcję Hegla z czasów *Fenomenologii ducha* z jego stanowiskiem późniejszym. Tego rodzaju strategia nie może

jednak odnieść sukcesu, czego poświadczeniem jest zmiana poglądów, która zaszła w samym Heglu. Marginalizacja roli „fenomenologii” w *Encyklopedii nauk filozoficznych* nie jest tylko przesunięciem elementów układanki. To już próba ułożenia za ich pomocą całkiem nowego obrazu. Kremer stara się uchwycić ducha heglowskiego, odczytuje poglądy autora, łącząc jego strategie z różnych okresów twórczości. Można odnieść wrażenie, że w procesie tym stanowiska Hegla zlewają się dla Kremera w jedno i nie dostrzega on dzielących je różnic. Z jednej strony próbuje być wierny strategii *Fenomenologii ducha* – opisuje pochod świadomości wznoszącej się od bezpośredniej wiedzy zmysłowej ku absolutowi. Z drugiej strony wpisuje ten ruch w ramy istniejącego już systemu nauk i, podobnie jak Hegel w roku 1817, sytuuje go nieopodal antropologii. W ten sposób Kremer nie potrafi wyjaśnić, na czym właściwie polega rola *Fenomenologii*; skłania się więc ku pewnej modyfikacji systemu Hegla: postuluje, że zarówno Logika, jak i Fenomenologia mogą być początkiem nauki.

W tym wszystkim wydaje się, że coś wyraźnie zgrzyta. Jeżeli Fenomenologia ma być początkiem kształtującej się nauki, to nie ma możliwości wpisana jej w jedną z gałęzi istniejącego już systemu naukowego, tak jak uczynił Kremer. Jeżeli zaczynamy od *Fenomenologii ducha*, nie możemy postulować, że z góry wiemy, jakie jest jej miejsce w ramach całego systemu<sup>18</sup>. Oba możliwe rozwiązania nakreślił Hegel, jednakże dotyczą one różnych etapów jego myślenia i opierają się na odmiennych założeniach. Możemy przyjąć Fenomenologię za drogę do naukowości; wtedy należy wyjaśnić, jak naturalna świadomość nieprzygotowana do wiedzy osiąga jej kolejne szczeble, stając się w końcu jej pojęciem – to strategia z 1807 roku. Możemy też uznać, że *Fenomenologia ducha* jest elementem istniejącego systemu i opowiada jedynie o doświadczeniach świadomości, a cała reszta, tzn. antropologia, psychologia, prawo, moralność,

---

<sup>18</sup> Na problematyczność tego aspektu interpretacji Kremera wskazuje M. Żelazny, dz. cyt., 248.

etyczność, sztuka, religia i sama filozofia, stanowią obszary autonomiczne, dla których istnienia nie jest konieczne bezpośrednie doświadczenie indywidualnej świadomości. To drugie podejście jest wyrazem późniejszego stanowiska Hegla.

W świetle tych rozważań ujęcie Kremera jawi się jako nie-Heglowskie, ponieważ nie można go wpisać w żadne z tych dwóch rozwiązań, co więcej obydwie próbuje ono złączyć. Robi to jednak na sposób, który zmusza do zapytania, czy owa różnica była dla Kremera faktycznie uchwytana. Wyraźnie zdaje się bowiem dążyć do jej zatarcia, czego poświadczeniem są cytowane już słowa z końcowych fragmentów *Rysu fenomenologii ducha*. W ramach całego dzieła autor nigdzie nie sugeruje, jakoby podejmował polemikę z Heglem. Jak pokazaliśmy, niektóre fragmenty streszczające *Fenomenologię ducha* można wręcz określić jako luźne jej tłumaczenie. Dlatego nie wydaje się, żeby Kremer prowadził tu dialog z Heglem. Ostatecznie jednak ujęcie *Fenomenologii ducha*, z którym mamy do czynienia, nie wpisuje się w żadną z dwóch tendencji zarysowanych przez Hegla. Jeżeli zatem chcielibyśmy ocenić oryginalność ujęcia Kremera na podstawie *Rysu fenomenologii ducha*, stajemy przed trudnym zadaniem. Sprawa wygląda dwuznacznie. W jednym utworze połączona zostaje wszak próba rekapitulacji poglądów Hegla z autorską, wprowadzoną przez Kremera wizją systemu filozoficznego. Nie sposób powiedzieć, czy jest to efekt niedokładnej lektury Hegla, czy świadome forsowanie własnej interpretacji jego myśli na polskim gruncie filozoficznym. Patrząc jednak na ilość miejsca poświęconą rekapitulacji treści *Fenomenologii ducha* oraz bardzo szczątkowe uzasadnienia dotyczące natury systemu filozoficznego Hegla, podejrzewać można to pierwsze. Z drugiej strony zacytowane fragmenty z końca *Rysu fenomenologii ducha* wskazują, że Kremer widział obie opisane przez Hegla role *Fenomenologii ducha*. Może to oznaczać, że nie widział dobrych racji, aby opowiedzieć się po stronie jednej z nich i dlatego przyjął, że są to propozycje równoważne, niewchodzące ze sobą w konflikt. Ponieważ jednak u samego Hegla, w zależności od tego, czy patrzymy na

twórczość z 1807 roku, czy też z roku 1817, są to odmienne strategie, to należałoby oczekiwać, że przedstawione zostaną argumenty na rzecz ich zrównania. Tych jednak brak.

## Bibliografia

- Bakradze K., *Filozofia Hegla. System i metoda*, PWN, Warszawa 1965.
- Brzozowski S., *Józef Kremer jako pisarz, filozof i estetyk, szkic krytyczny*, M. Arcta, Warszawa 1902.
- Żelazny M., *Wykładnia filozofii Hegla w dziele Józefa Kremera*, w: U. Beczkowska, R. Kasperowicz, J. Maj (red.), *Józef Kremer (1806–1875). Studia i materiały*, Instytut Historii Sztuki UJ, Kraków 2016, 241–266.
- Stachurski L., *Heglizm Polski. Elementy strukturalne*, Oficyna Wydawnicza Politechniki Warszawskiej, Warszawa 1998.
- Stachurski L., *Hegel a Kremer*, Oficyna Wydawnicza Politechniki Warszawskiej, Warszawa 2003.
- Hegel G.W.F., *Encyklopedia nauk filozoficznych*, przeł. Ś.F. Nowicki, WN PWN, Warszawa 2014.
- Hegel G.W.F., *Fenomenologia ducha*, t. 1, przeł. A. Landman, PWN, Warszawa 1963.
- Hegel G.W.F., *Fenomenologia ducha*, przeł. Ś.F. Nowicki, Aletheia, Warszawa 2010.
- Hegel G.W.F., *Nauka logiki*, przeł. A. Landman, WN PWN, Warszawa 2011.
- Kremer J., *Rys fenomenologii ducha czyli Nauki o duchowych zjawieniach, według zasad filozofii Hegla*, [b.w], Kraków 1837.

## Summary

The aim of this chapter is to take a look at Józef Kremer's interpretation of *The Phenomenology of Spirit*. In *Rys Fenomenologii ducha* from 1837, Kremer interprets the work of Hegel in a way that is characteristic of Hegel's late works. He perceives the consciousness that experiences Absolute, as a specific human attribute and he reduces it to the subjective experience. This outlook on *The Phenomenology of Spirit* can be warranted from the points of view of such texts as *The Science of Logic* and *The Encyclopedia of Philosophical Sciences*. In *The Encyclopedia of Philosophical Sciences* Hegel

situates *Phenomenology* in the section of the *subjective spirit* between psychology and anthropology. However if we consider Hegel's philosophy from autonomically treated *Phenomenology of Spirit* we may notice that Hegel's original intention has been reevaluated. In the article I pay attention to this change of paradigm and I seek for places in Kremer's interpretation, where it is especially distinct. I shall also pay attention to tension associated with this change which can be found in Kremer's interpretation of Hegel.

Słowa kluczowe: Józef Kremer, Hegel, świadomość, Absolut, logika

Keywords: Józef Kremer, Hegel, consciousness, Absolute, logic



Andriej Majdański

## Konserwatywna rewolucja: Michaił Lifszyc w szkole Hegla

Historia jest wielką poetką, która pisze  
swoje tragikomedie żelazem i krwią

Michaił Lifszyc

Jak wiele dialektycznych natur, Lifszyc lubił paradoksalne sformułowania. Aby uczynić „nasz materializm w pełni współczesnym”, proponował lekcje u dawno zmarłych idealistów – Platona i Hegla. Zobaczmy, czego właściwie w szkole idealizmu absolutnego chciał się nauczyć materialista Lifszyc.

Główny temat lekcji historii to rewolucja. Zarówno siebie samego, jak i Hegla Lifszyc nazywał „synami rewolucji”. Podobnie jak dla Hegla, rewolucja stała się dla niego tym „przeżyciem pierwotnym” (*Urerlebnis*), wraz z którym każda jednostka wchodzi w świadome życie. Całe pozostałe życie, cała jego struktura – to tylko pokrywa, szereg naleciałości, skrywających „pierwotne jądro”. Takie wyobrażenie o kształtowaniu się osoby Lifszyc wyczytał u „przedstawicieli szkoły Diltheya” – zapewne, nie bez inspiracji ze strony absolwenta tej szkoły György’ego Lukácsa.

Lifszyc „materializuje” Diltheyowskie poglądy, objaśniając jądro osoby jako „funkcję czy też tubę określonej sytuacji, określonych okoliczności”<sup>1</sup>. Pod tymi słowami bez wątpienia mógłby podpisać się Helwecjusz. Czy Marks, to wątpliwe, biorąc pod uwagę

---

<sup>1</sup> М. Лифшиц, *Надоло. В защиту обыкновенного марксизма*, Искусство – XXI век, Москва 2012, 19–20.

jego znakomitą poprawkę do poglądu na człowieka w wydaniu empirystycznego materializmu: „okoliczności są zmieniane przez ludzi”<sup>2</sup>. Nie okoliczności jako takie, lecz zmieniająca je *praktyka, społeczna praca* tworzy „całokształt stosunków społecznych” – osobę. Marksista Lifszyc stanowczo odrzuca postawienie na pierwszym miejscu „strony czynnej” (*die tätige Seite*) i uznanie „praxis” za substancję i podmiot ludzkiego bytu, tym bardziej zaś – za fundament tego, co idealne, jako „prawdy bytu” w ogóle.

Stąd wynika także kardynalna różnica w lekturze Hegla u Lifszycy i Marksa. W szkole Hegla Marks uczył się „ujmować pracę jako istotę, jako realizującą się istotę człowieka”<sup>3</sup>. Lifszyc natomiast chce nauczyć się u Hegla czegoś zupełnie innego – uzyskiwania tego, co idealne, gdzie popadnie, wszędzie w świecie, niezależnie od człowieka, ludzkiej pracy i w ogóle „strony praktycznej”. Nawet w badaniach nad historią społeczeństwa odmawia Lifszyc pierwszoplanowej roli pojęciu pracy. Woli „materializować” Hegla zgodnie z manierą Bielińskiego, przekazując prerogatywy ducha świata „patosowi”, za którym stoi obiektywna siła sytuacji historycznej, pewnej mozaiki życiowych „okoliczności”.

Gdy nasz wspomniały dziewiętnastowieczny krytyk, Bieliński, szukał drogi do materializmu ze swojego początkowego heglizmu, zamienił on pojęcie idei pojęciem patosu. Kategoria ta w bardziej staromodnym języku przedstawia sobą właśnie to, co badacze z Diltheyowskiego nurtu chcieliby wyrazić formułą „przeżycia pierwotnego”<sup>4</sup>.

Przez słowo „patos” Bieliński rozumiał coś realnego, pewną silnie oddziałującą na zmysłową strukturę artysty obiektywną siłę, która była jego natchnieniem<sup>5</sup>.

---

<sup>2</sup> W polskim przekładzie *Tez o Feuerbachu* mowa o warunkach – przyp. tłum.

<sup>3</sup> „Er «Hegel» erfaßt die Arbeit als das Wesen, als das sich bewährende Wesen des Menschen” (K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, w: K. Marx, F. Engels, *Werke*, 43 Bde, Berlin 1974, Ergänzungsband, Erster Teil, 574).

<sup>4</sup> М. Лифшиц, *Надоело*, dz. cyt., 69.

<sup>5</sup> М. Лифшиц, *Очерки русской культуры (Из неизданного)*, Наследие, ТОО „Фабула”, Москва 1995, 113.

Lifszyc patrzy na rewolucję „patetycznym” spojrzeniem artysty i filozofa, zupełnie zaś nie „praktycznym” okiem ekonomisty. Nie dziwi więc, że Wielka Rewolucja Październikowa jest u niego tak bardzo bliska Wielkiej Rewolucji Francuskiej. Podobne „okoliczności” i wspólny rewolucyjny „patos” odsuwają na drugi plan różnice formacyjne między tymi dwiema rewolucjami. W tradycyjnym marksistowskim ujęciu są one odmienne ze względu na swoją naturę społeczno-ekonomiczną, można powiedzieć, że klasowo przeciwstawne: francuska rewolucja była burżuazyjna, a rosyjska – proletariacka. Lifszyc natomiast podkreśla i śledzi ich *podobieństwo fabularno-dramatyczne*. Tym właśnie uwarunkowana jest, jego zdaniem, aktualność Hegla: „Między tym okresem, w którym żył i myślał Hegel, a współczesnością, zachodzi znane podobieństwo. Jak i wówczas, grunt, na którym wzniesiono gmach własności i porządku, chwieje się od podziemnych wstrząsów”<sup>6</sup>.

Oczywiście Lifszyc nie zapomina o różnicy: jeśli Hegel był naczynym świadkiem rewolucyjnego ustalenia burżuazyjnego ładu świata, to teraz widzimy rewolucyjny kryzys kapitalizmu, jego przedśmiertne drgawki. Współczesnymi heglistami kieruje dążenie do ocalenia go od upadku, które wymaga połączenia wszystkich sił burżuazyjnego społeczeństwa, aby przeciwstawić się krążącemu widmu komunizmu.

Wraz z angielskimi ekonomistami, których studiował on na progu XIX stulecia, Hegel uznaje rozwój kapitalizmu za nieunikniony, równocześnie bez najmniejszego upiększenia odmalowując sprzeczność między bogactwem i nędzą, nieposkromioną anarchią produkcji i wszystkie negatywne cechy cywilizacji [...] Współcześni hegliści, przeciwnie, to prawdziwi apologeti burżuazyjnego porządku świata, przeciwnicy nowego, wyższego ustroju społecznego. Zbieżność pomiędzy nimi i Heglem jest zbieżnością początku i końca<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> М. Лифшиц, О Гегеле, Грюндриссе, Москва 2012, 67.

<sup>7</sup> Tamże, 68.

W Rosji radzieckiej rozumienie filozofii Hegla było jeszcze bardziej opłakane: „został z niej tylko schemat kategorii logicznych”<sup>8</sup>. Kryminalna opowieść o tym, jak system Hegla „dusi metodę” (a przy tym jeszcze nieszczęsna dialektyka „stoi na głowie”) stanowiła obowiązkowy punkt programu w każdym marksistowskim podręczniku filozofii. Termin „idealizm” stał się zaś wstydliwym piętnem i ulubionym wyzwiskiem w ustach „czerwonej profesury”. Na filozoficznym Olimpie prym wiódł uczeń Plechanowa A. Deborin, który zainicjował wydanie dzieł zebranych Hegla. We wstępie redakcyjnym do pierwszego tomu znajduje się surowa partyjna ocena Hegłowskiej przedmowy do drugiego wydania „małej” *Logiki*: „ma ona bardzo luźny związek z logiką i w istocie czysto teologiczny charakter”<sup>9</sup>. Wskutek tego redakcja przesunęła nieprawomyślną przedmowę na sam koniec tomu. A czołowy radziecki czytelnik Hegla, Lenin, „wyrzucał Bożę” w ogóle.

Uwagę Lifszycy w dziełach Hegla przykuwały zupełnie inne rzeczy, przede wszystkim „dialektyka historyczna”. Nikt poza nim nie interesował się nią u nas w tych latach (zresztą i na Zachodzie dopiero co zaczęła ona wchodzić w modę: w Paryżu wykłady o Heglu i „końcu historii” brał na warsztat Alexandre Kojève). Deborina charakteryzował Lifszyc jako „człowieka bez gustu i pozbawionego jakiejkolwiek oryginalności”, a stworzony przez niego i jego uczniów diamat jako „typ marksizmu z katedry”.

Hegel w interpretacji Deborina i jego szkoły był mało interesującym, myślącym w sposób abstrakcyjny szkolnym filozofem [...] Nasze zainteresowanie Heglem miało zupełnie inny charakter. Dla nas w teorii niemieckiego myśliciela ważne były jej realna treść i głęboko tragiczny stosunek do wydarzeń Rewolucji Francuskiej i epoki porewolucyjnej. Wszystko to miało wiele wspólnego z tymi problemami, które stały

---

<sup>8</sup> Tamże, 84.

<sup>9</sup> Г.В.Ф. Гегель, *Энциклопедия философских наук. Часть I. Логика*, пер. Б. Столпнера, Госиздат, Москва–Ленинград 1929, X.

przed ludźmi starającymi się przemyśleć olbrzymie przemiany historyczne, które zaszły w naszych czasach<sup>10</sup>.

Tak jak Lenin „naradzał się z Heglem” przed podjęciem najważniejszych decyzji politycznych w wirze wojny światowej i przed zmianą kierunku z „komunizmu wojennego” do nowej polityki ekonomicznej, tak Lifszyc szuka w pracach niemieckiego filozofa logiki porewolucyjnego rozwoju kultury.

Z artystyczno-estetycznego punktu widzenia rozwój ten jest *tragiczny*. Każda wielka rewolucja jest wielką tragedią, której istotę Lifszyc opisuje szekspirowskim *the time is out of joint* – „rozpadła się więź czasów”<sup>11</sup>. Stąd Heglowski *leitmotiv*: koniec historii, koniec sztuki i samej filozofii... Podobnie jak Hegel, Lifszyc bije się z hamletowskim nadproblemem (сверхпроблемой): „Zerwana dni wiążąca nić / Jak mam połączyć strzępy ich?”<sup>12</sup>.

Niczego innego nie możemy zrobić. Ale jeśli to zrobimy, zrobimy wszystko i będziemy godni swojej roli, swojej misji. Wszędzie zerwane nici! Nawet wewnątrz samego ruchu rewolucyjnego, którego zadanie polega w pewnym stopniu na tym, żeby zerwać starą nić... Czyż stalinizm – to nie zerwanie rewolucyjnej nici, chociaż ta nić, jak zostało już powiedziane, sama zakłada zerwanie? Zerwanie w sztuce, zerwanie moralne, zerwanie w myśleniu teoretycznym. Wszędzie „same końcówki”. Lecz gdzie one są? Dajcie je, żeby można je było związać<sup>13</sup>.

---

<sup>10</sup> М. Лифшиц, *Надоело*, dz. cyt., 84.

<sup>11</sup> Jest to jeden z ostatnich wersów Sceny V I Aktu *Hamleta*. Autor cytuje tu popularną rosyjską parafrazę tego wersu («распалась связь времен»), najbliższą tłumaczeniu Kronenbenga. Niżej zaś korzysta z tłumaczenia Pasternaka, w którym również obecna jest metafora zerwanych nici, nieobecna w polskich przekładach. Ze względu na znaczenie tej metafory w artykule cytaty z Szekspira tłumaczę dosłownie z rosyjskiego. Zob. przekł. Barańczaka: „ten czas jest kością wyłamaną w stawie / jak można liczyć, że ja ją nastawię?” (W. Shakespeare, *Romeo i Julia. Makbet. Hamlet*, przeł. S. Barańczak, Znak, Warszawa 2006, 239) – przyp. tłum.

<sup>12</sup> „Порвалась дней связующая нить. Как мне обрывки их соединить”, przeł. Pasternak. Zob. poprzedni przypis – przyp. tłum.

<sup>13</sup> М. Лифшиц, *Varia*, Грюндариссе, Москва 2010, 99–100.

Swoją misję Lifszyc widział we wplataniu najlepszych nici wcześniejszej, przedrewolucyjnej kultury w nową tkaninę rewolucji. Jego święta dewiza to „wielkie prawdy starej kultury odbudowane bez wstecznych idei”<sup>14</sup>. Lubił powtarzać słowa Hercena: nadciągająca rewolucja powinna stać się „siłą, która zapewnia opiekę”, a nie tylko „mieczem, który zadaje ciosy”<sup>15</sup>, jak żądał anarchista Bakunin. Zadając cios staremu światu, rewolucja powinna ocalić wszystko to, co jest w nim godne ocalenia, troskliwie zachowując wszystko to, „co mu nie przeszkadza, co jest różnorodne, oryginalne. Biada przewrotowi ubogiemu duchem i pozbawionemu zmysłu artystycznego”<sup>16</sup> – wykrzykiwał Hercen.

W oczach Lifszyc Rewolucja Październikowa była zdarzeniem dwóch „patosów”: anarchistycznej „pasji zniszczenia” z „siłą, która zapewnia opiekę” Hercena. Taki pogląd ma niewiele wspólnego z materialistycznym rozumieniem historii, ale jest pokrewny Hegłowskiej *Fenomenologii ducha*.

Lifszyc widzi w historii dramat idei i namiętności, nie wdając się w poważną analizę stojących za nimi stosunków produkcji i nie próbując wyprowadzać form społecznej świadomości z warunków ekonomicznego życia ludzi w duchu Marksowskiej analizy „fetyshizmu towarowego”. W jego pracach spotykamy co najwyżej odwołania do „realnego życia”, „praktyki”, „bytu społecznego” oraz wspomnienia o „klasowych korzeniach” tych czy innych idei. Tak samo ma się sprawa z jego lekturą Hegla.

Lifszyc tak bardzo pragnie wpisać całą twórczość Hegla w kontekst Wielkiej Rewolucji Francuskiej, że miejscami wpada w ton wulgarnej socjologii, którą sam demaskował. Zamiast *wyprowadzenia* tych czy innych idei z konkretnej analizy historii rewolucji,

---

<sup>14</sup> М. Лифшиц, *В мире эстетики*, Изобразительное искусство, Москва 1985, 297.

<sup>15</sup> А. Герцен, *Do starego towarzysza*, w: *Pisma filozoficzne*, t. 2, przeł. W. Bieńkowska, PWN, Warszawa 1966, 610. Oryg. „Новый водворяющийся порядок должен являться не только мечом рубящим, но и силой хранительной”.

<sup>16</sup> Tamże.

srowadza on te idee do pewnej abstrakcyjnej „zasady”. Redukcja zamiast dedukcji, bez poważnego, samodzielnego badania historycznego.

I tak, w dyskusji z Łászlem Sziklaym Lifszyc pisze: „»Wielka« *Logika* stanowi system kategorii, który Hegel jasno przedstawiał sobie jako rozwój »nowej zasady«, ustalonej przez Rewolucję Francuską”<sup>17</sup>. Przychodzi tu na myśl, oczywiście, podręcznikowa metafora „algebry rewolucji”. Tylko że u Hercena mowa nie o rewolucji politycznej, ale o wyzwoleniu ludzkiego ducha ze starych, obumarłych mitów „chrześcijańskiego świata”<sup>18</sup>. Lifszyc natomiast mówi o *rozmyślnym, tekstualnym* wcieleniu rewolucyjnego ideału w „wielkiej” *Logice*.

Nieobecność bezpośrednich dowodów takiego zamysłu u Hegla zmusza Lifszyc do uciekania się do wyszukanej egzegezy. Odsyła on do przedmowy do pierwszego wydania *Nauki logiki*, w której mowa o zmierzchu, upadku (*Untergang*) starej metafizyki i logiki, do którego przyczyniła się nauka i „ogólny ludzki rozsądek” (*der gemeine Menschenverstand*). Hegel walczy tam o zachowanie i przepracowanie treści tych dyscyplin filozoficznych w „rozumie dialektycznym”. Naprawdę potrzeba płomiennej miłości radzieckiego inteligenta do czytania między wierszami, aby dostrzec w owej przedmowie rozmowę o Wielkiej Rewolucji Francuskiej.

Poszukiwania rewolucyjnej podszewki *Nauki logiki* zaczęły się już we wczesnym artykule Lifszyc *Estetyka Hegla i materializm dialektyczny* (1931). Mowa tam o tym, że stara logika stanowiła „systematyzację” feudalno-patriarchalnego porządku (antyczne praźródło formalnej logiki, związane z polis i demokratyczne, Lifszyc zignorował). Nową zasadą bytu społecznego staje się *sprzeczność*

---

<sup>17</sup> М. Лифшиц, *Надоело*, dz. cyt., 85.

<sup>18</sup> „Filozofia Hegla – to algebra rewolucji, która w sposób niezwykle wyzwala człowieka i sprawia, że nie pozostaje kamień na kamieniu ani ze świata chrześcijańskiego, ani ze świata legend, które przeżyły już same siebie” (A. Hercen, *Rzeczy minione i rozmyślanie*, przeł. E. Słobodnikowa, t. 2, Książka i Wiedza, Warszawa 1952, 125).

– zderzenie przeciwstawnych interesów, klas i wynikające z tego „antagonizmy społeczne”. Samo życie wymagało nowej logiki, teorii powstania i rozwiązania się sprzeczności – dialektyki.

„Kategorie logiki – to formy, w których twardnieje rozżarzona lawa rewolucyjnych wydarzeń”<sup>19</sup> – twierdzi młody Lifszyc. Młody Marks zaś w kategoriach Hegłowskiej Logiki widział „pieniądze ducha” (*das Geld des Geistes*) lub „myślenie abstrakcyjne” (*das abstrakte Denken*), wyobcowane względem natury i człowieka<sup>20</sup>.

Lifszyc wszędzie podkreśla odrzucenie przez Hegla abstrakcyjnej rewolucyjności i „złej”, pozbawionej uniwersalnej treści nowości. Nie naga negacja, ale *konkretne zniesienie* wszystkich bogactw zgromadzonych przez światowego ducha – taka jest generalna orientacja filozofii Hegla. Żaden inny filozof nie zrealizował tej zasady z taką konsekwencją i pełnią. Tej Hegłowskiej lekcji Lifszyc wyuczył się na blachę.

Wnioski, do których przywiodła Hegla analiza losów rewolucji, komunisty Lifszycza zadowolić jednak nie mogły. Dla Hegla rewolucja to przebyty etap, pouczająca lekcja, której światowy duch nie potrzebuje powtarzać w sposób praktyczny. Z jej zakończeniem następuje epoka syntezy, pojednania starej i nowej formy życia ducha.

W ten sposób filozofia Hegla stanowi teoretyczne uzasadnienie zatrzymania procesu rewolucyjnego na jego burżuazyjnym etapie, usankcjonowanie nowego, stabilnego systemu na miejsce tego utraconego w czasie rewolucji [...] Rewolucja sama w sobie, z punktu widzenia Hegla, jest tylko *furią zanikania*<sup>21</sup>. Z perspektywy międzynarodowego doświadczenia Hegel jest jasno świadom samego siebie jako filozofa porewolucyjnej, *organicznej* epoki i uważa każdą próbę *wznowienia* i pogłębienia rewolucji za zwrot wstecz. Stąd jego negatywna ocena dni czerwcowych 1830 roku<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> М. Лифшиц, О Гегеле, dz. cyt., 62.

<sup>20</sup> Zob.: K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, dz. cyt., 571–572.

<sup>21</sup> Wyrażenie z *Fenomenologii ducha*: „die Furie des Verschwindens”.

<sup>22</sup> М. Лифшиц, *Надоело*, dz. cyt., 63–64.



Związanie ze sobą rozerwanych „końców” historii się jednak Heglowi nie udało, twierdzi Lifszyc. Pojednanie proletariatu z burżuazją to sprawa absolutnie niemożliwa. Historia postawiła na porządku dnia nową, proletariacką rewolucję, która jest powołana do tego, by raz na zawsze skończyć ze sprzecznościami klasowymi – stworzyć społeczeństwo bez klas i rozbić maszyny eksploatacji człowieka przez człowieka, takie jak rynek, kościół i państwo. Dowieść tego teoretycznie udało się tylko Karlowi Marksowi. Hegel natomiast, zdecydowawszy, że rewolucja wyczerpała samą siebie i dokonała się ostateczna synteza, popadł w „rezygnację” (резиньяцию) i obwieścił koniec historii.

Ze względu na sytuację historyczną, ze względu na patos, stojący za Hegłowską filozofią, nieunikniony był w niej motyw historycznego upadku, katastrofy, kapitulacji przed żywiołowym biegiem procesu historycznego, ale z zastrzeżeniem i pod warunkiem, że ta kapitulacja przed żywiołowym, brzemiennej w ogromną ilość ofiar zmarnotrawieniem milionów żyć przez proces historyczny była jedyną możliwą ceną zrozumienia konieczności historycznego rozwoju w formie kapitalistycznej, burżuazyjnej cywilizacji<sup>23</sup>.

Taki jest wniosek krytyczny, który Lifszyc wyprowadził z lekcji historii u Hegla. Spójrzmy teraz, jak uczeń poradził sobie z pracą domową: jakimi filozoficznymi węzłami związał on nici historii zerwane przez *proletariacką* rewolucję w październiku 1917 roku, a później raz jeszcze – w czasach stalinowskiego „wielkiego skoku”? Jako pierwsza rzuca się w oczy tonacja jego pism na ten temat. Głęboka pokora i cierpliwość, powstrzymywanie się od jakichkolwiek gwałtownych gestów, i, tym bardziej, oskarżycielskich rezolucji – nawet gdy mowa o niewoli i zagładzie milionów prostych ludzi. Jakiż jaskrawy kontrast z filipikami Lifszycy przeciwko sztuce modernistycznej, z do cna przesyconymi pogardą i sarkazmem „analizami” notatek z podróży Marietty Szaginian, osoby

---

<sup>23</sup> Tamże, 99.

Solżenicyna, estetycznych poszukiwań Arseniusza Gułygi i pozostałymi „szkicami z historii paplaniny”!

Dla Marksa podobne kontrasty nie były charakterystyczne. Lifszyc doskonale wiedział, jak bardzo Marks nie mógł ścierpieć komunizmu zrównującego, „prymitywnego i bezmyślnego”, mimo że widział w nim „konieczną formę i czynną zasadę najbliższej przyszłości”<sup>24</sup>. I teraz, gdy owa „najbliższa przyszłość” nastąpiła, co i jak pisze o niej marksista Lifszyc? Czy zbadał on nowe ekonomiczne stosunki między ludźmi – ekonomiczną „bazę” radzieckiego społeczeństwa? Nie. Z wysokości jego „estetycznego spojrzenia na historię” da się rozróżnić w najlepszym razie „zasady” i „patosy” bytu społecznego.

W rozmyślaniach nad historią Kraju Rad Lifszyc demonstruje pokorną rezygnację (резиньяцию) o niemal ewangelicznej głębi. Tu on mógłby uczyć Hegla. Za dewizę swojej wykładni historii rewolucji Lifszyc wybrał słowa Puszkina: „zrozumieć konieczność i wybaczyć jej w swej duszy”. Często je powtarzał. Był gotów zrozumieć i wybaczyć swej matce-rewolucji dosłownie wszystko, włączając w to krew, kłamstwo i potworności stalinizmu. Ta droga rewolucji nie była błędem, przekonuje – alternatywy w istocie nie było.

Istnieje głębokie uzasadnienie, nie jakaś pomyłka, nie po prostu czyjś zbrodniczy zamysł, lecz ciężki, sprzeczny bieg historii, świadomość braku alternatywy... Dalszy rozwój kraju mógł się dokonywać tylko potworną, irracjonalną, barbarzyńską drogą, w której przeplatały się rysy wielkiego entuzjazmu i ciemnej energii<sup>25</sup>.

Bóstwo rewolucji nie mogło ominąć Golgoty: oto Człowiek – ukrzyżuj Go, ukrzyżuj! Nie można zmartwychwstać, nie umarłszy. Praca w łagrach, terror i oceany kłamstwa – taka jest okrutna cena, którą Historia każe płacić za nadciągający renesans ludzkiej osoby. *Ego te absolvo...*

---

<sup>24</sup> „Das energische Prinzip der nächsten Zukunft” (K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, dz. cyt., 546).

<sup>25</sup> М.А. Лифшиц, *Очерки русской культуры*, dz. cyt., 234.

Pewien jego uczeń-archiwariusz stworzył obszerny rozdział o tym, jak Lifszyc oceniał stalinowski „termidor”<sup>26</sup>. Albo Wiktor Arslanow nieuważnie czytał rękopisy, albo po prostu nie umiał uchwycić myśli swojego nauczyciela: termidory są typowe wyłącznie dla rewolucji *burżuazyjnych*. „Rewolucja socjalistyczna raz na zawsze likwiduje możliwość termidoru” – kategorycznie, z odesłaniem do autorytetu Lenina oznajmia Lifszyc<sup>27</sup>. Tak więc na próżno Arslanow zapisał Lifszycę do jednej kompanii z samym sobą, Trockim i innymi teoretykami „stalinowskiego termidoru”.

Można by zaprotestować, że Lifszyc pisał te strofy, starając się ocalić siebie i swojego przyjaciela Lukácsa od rozprawy w 1940 roku. Takiej możliwości nie należałoby wykluczać, gdyby Lifszyc nie pozostawił nam wielokrotnych, jasnych jak Boży dzień charakterystyk stalinowskiej „*odgórnej rewolucji*”. Jej historyczne (burżuazyjne) analogie to według Lifszycy „plebiscytowe imperium Ludwika Bonaparte i cezaryzm Bismarcka” – dodajmy do tego japońską „rewolucję Meiji” mniej więcej tych samych lat. Wszystko to właśnie *rewolucje społeczne*, a zupełnie nie kontrrewolucje, nie „termidor”.

Termin „*odgórnej rewolucji*” Lifszyc zapożyczył od Engelsa. Chętnie wykorzystywał go także Stalin do opisanego „ostrego zwrotu” („крутого поворота”) z 1929 roku.

W słynnym *Krótkim kursie* była mowa o tym, że likwidacja kułactwa jako klasy na podstawie powszechnej kolektywizacji była rewolucją dokonaną z góry przy poparciu z dołu. Element „*odgórnej rewolucji*” był obecny we wszystkich ruchach społecznych końca lat 30. Odmienność od Rewolucji Październikowej nie ulega wątpliwości<sup>28</sup>.

---

<sup>26</sup> Zob.: В.Г. Арсланов, *Проблема „термидора” 30-х годов и рождение „теории тождеств”*, w: Михаил Александрович Лифшиц, РОССПЭН, Москва 2010, 338–366.

<sup>27</sup> М.А. Лифшиц, *Почему я не модернист?*, Искусство – XXI век, Москва 2009, 368–370.

<sup>28</sup> М.А. Лифшиц, *Надоело*, dz. cyt., 91.

Podkreślmy zwłaszcza, że Lifszyc nie uważa tej odmienności za dowód zatrzymania się rewolucji, tym bardziej zaś jej zwrotu wstecz. Nie, widzi on w Stalinie *kontynuatora* sprawy Rewolucji Październikowej. Jego politykę na wsi poparły i wprowadziły w życie chłopskie dzieci Października „w gimnastiorkach i skórzanych kurtkach”. Ich ojcowie wywłaszczyli dziedziców, no a dzieci wzięły się za ojców. Taka jest żelazna logika rewolucji.

O stalinowskim „termidorze” mówią umysły płytkie, niezdolne widzieć potężniejszego, ogólnie zrównującego „patosu”, który ożywiał zarówno lud, który powstał w siedemnastym, jak i „hunwejbiniów lat trzydziestych”. Tylko dzięki niemu kolektywizacja mogła być praktycznie zrealizowana.

Czy to spustoszenie byłoby możliwe bez chciwego zrównującego podziału ziemi dziedziców, bez zrównującej fali czasów październikowych? Czy nie był on tylko jego kontynuacją? [...] „Rewolucją z góry”, jak mówił Stalin w *Krótkim kursie*, ale mimo wszystko rewolucją, wcieleniem zrównująco-ogólnej zasady<sup>29</sup>.

Rozpoczęta przez Stalina odgórna „zrównująca rewolucja” lat trzydziestych zaktywizowała ogromną część narodu, otworzyła masom nowe możliwości kształcenia i nowe horyzonty społecznej aktywności. Lifszyc ocenia tę rewolucję jako „ogromny krok w przyszłość” i wzywa, aby „wydawać sądy o takich wielkich zjawiskach (...) tylko z historycznego punktu widzenia, a nie z punktu widzenia formalnej celowości i domowego moralizmu”<sup>30</sup>. Nowa forma rewolucyjności wydaje mu się bardziej uniwersalna i konkretna w porównaniu z rewolucyjnością lat dwudziestych, próbującą narzucić społeczeństwu swoje abstrakcyjne ideały i przeczącą realnej różnorodności i pełni życia.

Niemniej, w ogóle i w szczególności Lifszyc ocenia stalinowską epokę jako „reakcyjną”, przy całej jej „progresywnej zawartości”.

---

<sup>29</sup> М.А. Лифшиц, *Varia*, dz. cyt., 104.

<sup>30</sup> М. Лифшиц, *Надоело*, dz. cyt., 91.

Dorzucając do tej oceny swoje osobiste „niestety”. To sprzeczne, ale to fakt. Najważniejsze, że rewolucja – trwa dalej.

Pozostaje rozwiązać filozoficzną kwestię, jak żyć w powstałej sytuacji uczciwym myślicielom i artystom. Co robić, gdy niewiele można poradzić? Lifszycowi bliska była rada Tomasza Manna: trzeba przywyknąć do tego, że przywyknąć do tego się nie da. Tragiczna świadomość niedoskonałości życia, nieprzezwyčajalnego ograniczenia własnej epoki, rodzi szczególną filozoficzną rezygnację (резиньяцию), istotnie sączącą się z dzieł Goethego, Puszkina, Balzaka i wszystkich tych, których Lifszyc nazywał „wielkimi konserwatystami ludzkości”. Nie oddając się utopijnym rojeniom i nie szukając pociechy w przeszłości, ludzie ci starali się odnaleźć i przekazać nam „absolutną”, idealną treść życia w niezwykle dalekich od ideału warunkach bytu społecznego.

Taka, według wyrażenia Bielińskiego, „humanistyczna rezygnacja”<sup>31</sup> wobec nieodwracalnego biegu rzeczy konserwuje rewolucyjno-demokratyczny „patos” na czas „przymrozków” historii. Epoka radziecka, przy całej jej deklaratywnej rewolucyjności, czyniła humanitarną rezygnację jedynym możliwym sposobem zachowania wolnej myśli, a może nawet fizycznego samozachowania myśliciela. Nie może dziwić, że wszystkie rozważania Lifszycy o matce-rewolucji są pełne wszechwybaczącego zrezygnowania. W ogóle zresztą normalny człowiek raczej umrze, niż rzuci kamieniem we własną matkę, jakkolwiek ułomna i niemoralna nie wydawałaby się ona postronnemu oku.

Zrezygnowanie nie prowadzi Lifszycy do praktycznego wyrzeczenia się rewolucyjnych ideałów, jak miało to miejsce z Heglem. Dzieląc z tym ostatnim „gorzką świadomość nieuchronności niedemokratycznej drogi realnej historii”, Lifszyc nie aprobuje jednak Hegłowskiego ujęcia „transcendentnych sił historycznych” i w szczególności *filozoficznego termidoriaństwa* dojrzałego Hegla. Powielając bieg społecznej rewolucji swojej epoki, jego system

<sup>31</sup> Nie udało się ustalić źródła cytatu w dziełach Bielińskiego – przyp. tłum.

zwieńczony jest „zwrotem od rewolucji do »przepicia«,” pojednaniem z prozą burżuazyjnego społeczeństwa. W tym sensie do intelektualnej ewolucji Hegla w pełni stosuje się obrazowe wyrażenie o „termidoriańskim zwrocie”<sup>32</sup>.

Daremna próbę odbudowania rozerwanej więzi czasów przy pomocy spekulatywnych, a nie rewolucyjnych środków, pogodzenia ze sobą w „idei” faktycznie nierozwiązanych sprzeczności uważa Lifszyc za bezpośrednie następstwo idealizmu Hegla i ograniczoności jego historycznej perspektywy. Stąd bierze się ostry werdykt:

Dialektyka Hegla pozostawała konserwatywna, idealistyczna, i Hegel w większym jeszcze stopniu niż Kant dochodzi do ascetycznego poglądu, zgodnie z którym przeznaczeniem człowieka jest – cierpienie. Dlatego nawet sama ironia Hegla nad poetyckim marzeniem „współczesnych rycerzy” zmienia się w coś reakcyjnego i filisterskiego. Historyzm Hegla, jego rozumienie nieuchronnego charakteru sprzeczności światowego procesu, okupiony jest przekształceniem samej historii w pewnego bezlitosnego ducha światowego, miażdżącego narody i pojedyncze indywidua niczym rydwan Dżagannatha<sup>33</sup>.

Poczucie obrazy z powodu rycerzy rewolucji łatwo zrozumieć: Lifszyc sam był jednym z ich grona. Czy jednak udało mu się lepiej niż Heglowi związać ze sobą końce? Nie sędzę. Jego apologia rewolucji nie opierała się na badaniach materialnych warunków i sposobu produkcji życia. Maksimum tego, co był w stanie proponować dla objaśnienia wydarzeń rewolucyjnych to apelowanie do „okoliczności” i konstatacje o „sprzecznym biegu historii”.

Do ostatnich dni życia Lifszyc zachował twardą wiarę w socjalistyczną rewolucję i perspektywę nowego renesansu – „połączenia artystycznie [артистически] rozwiniętej kultury z głębokim, oddolnym ruchem ludowym”. Pomimo tego, że jego matka-rewolucja wpadła w śpiączkę jeszcze w latach sześćdziesiątych, filozoficzną

<sup>32</sup> М. Лифшиц, *Почему я не модернист?*, dz. cyt., 369.

<sup>33</sup> М. Лифшиц, *Поэтическая справедливость*, Фабула, Москва 1993, 255–256.

wiarą Lifszycy nic nie mogło zachwiać. W ciemnych czasach ra-  
dzieckiej historii doświadczał on wyłącznie

pewnego rozczarowania we własnych iluzjach, co jest całkowicie na-  
turalne. Nie był to jakiś sceptycyzm, przeciwnie, była to właśnie utrata  
złudzeń, i przywiodła mnie ona do *głębszej wiary*, głębszego przeko-  
nania, że do osiągnięcia celu, który stanowił jakby centrum całego  
mojego życia duchowego, historia, by tak rzec, wzięła nader skom-  
plikowany i daleki zakręt. A czasu ma ona w zapasie wiele<sup>34</sup>.

Błogosławiony ten, co wierzy – przytulnie mu na świecie<sup>35</sup>.

Przełożyła Monika Woźniak

### Bibliografia

- Арсланов В., Проблема „термидора” 30-х годов и рождение „тео-  
рии тожд-деств”, w: Михаил Александрович Лифшиц, РОСС-  
ПЭН, Москва 2010, 338–366.
- Гегель Г.В.Ф., *Энциклопедия философских наук. Часть I. Логика*,  
пер. Б. Столпнера, Госиздат, Москва–Ленинград 1929.
- Gribojedow A., *Mądrości biada*, przeł. J. Tuwim, Ossolineum, Wro-  
cław 1960.
- Hercen A., *Do starego towarzysza*, w: *Pisma filozoficzne*, przeł. W. Bień-  
kowska, t. 2, PWN, Warszawa 1966, 603–628.
- Hercen A., *Rzeczy minione i rozmyślania*, przeł. E. Słobodnikowa, t. 2,  
Książka i Wiedza, Warszawa 1952.
- Лифшиц М., *Надоело. В защиту обыкновенного марксизма*, Ис-  
кусство – XXI век, Москва 2012.
- Лифшиц М., *Очерки русской культуры (Из неизданного)*, Насле-  
дие, ТОО „Фабула”, Москва 1995.
- Лифшиц М., *О Гегеле*, Грюндриссе, Москва 2012.
- Лифшиц М., *Поэтическая справедливость*, Фабула, Москва 1993.

<sup>34</sup> М. Лифшиц, *Надоело*, 79. Wyróżnienie – A.M.

<sup>35</sup> A. Gribojedow, *Mądrości biada*, przeł. J. Tuwim, Ossolineum, Wrocław 1960, 26  
– przyp. tłum.

Лифшиц М., *Почему я не модернист?*, Искусство – XXI век, Москва 2009.

Лифшиц М., *Varia*, Грюндриссе, Москва 2010.

Лифшиц М., *В мире эстетики*, Изобразительное искусство, Москва 1985.

Marx K., *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, w: K. Marx, F. Engels, *Werke*, 43 Bde, Berlin 1974, *Ergänzungsband*, Erster Teil.

Shakespeare W., *Romeo i Julia. Makbet. Hamlet*, przeł. S. Barańczak, Znak, Warszawa 2006.

### Summary

Studying Hegel, Soviet philosopher Mikhail Lifshits sought to understand the logic of revolution and of the post-revolutionary cultural development. Following Belinsky, Lifshits transformed Hegel's concept of the world spirit into the concept of "pathos" that expresses some objective force of a historical situation, of "circumstances". Lifshits represents socialist revolution as the collision of two "pathoses": the levelling, anarchical passion to demolition vs. the force of self-preservation of culture. Lifshits saw his own task in connecting the "ends" which had been broken off by the revolution – to integrate the best achievements of pre-revolutionary culture into the "new world" created by the revolution. In solving this problem he appeals to the "great conservatives of mankind". In particular, Lifshits calls us to take a lesson in historical dialectics from Hegel, in whose *Science of Logic* he discovered the crystallised experience of the Great French Revolution.

Słowa kluczowe: Michał Lifszyc, rewolucja, patos, rezygnacja, to, co idealne

Keywords: Mikhail Lifshits, revolution, pathos, resignation, the ideal



Tomasz R. Wiśniewski

## Hegel Adama Schaffa

Nie ulega chyba wątpliwości, że Adam Schaff jest najlepiej znanym na świecie polskim filozofem marksistowskim XX stulecia, co więcej, że jest on w Polsce jednym z nielicznych przedstawicieli własnej generacji, którzy do samego końca swojej drogi twórczej otwarcie deklarowali przywiązanie do doktryny wywiezionej bezpośrednio z myśli Karola Marksa. Z Schaffem, na przestrzeni wielu dziesiątków lat jego aktywności intelektualnej, dyskutowali i polemizowali autorzy tego kalibru co Louis Althusser czy Erich Fromm, nie licząc olbrzymiej liczby filozofów mniej lub bardziej bezpośrednio związanych z międzynarodowym ruchem komunistycznym i socjalistycznym (żeby wymienić choćby Luciena Sève'a, faktycznego „oficjalnego” filozofa FPK). Pisarstwo profesora uniwersytetów warszawskiego, wiedeńskiego i łódzkiego, doktora *honoris causa* Sorbony, uniwersytetu w Nancy czy Michigan University, członka Komitetu Wykonawczego Klubu Rzymskiego to niewątpliwie jeden z najbardziej spójnych dokumentów obrazujących rozwój, ale i meandry, sprzeczności i trudności, które stały się udziałem filozofii marksistowskiej ostatniego stulecia. Prezentując się przez długie lata jako przedstawiciel ortodoksyjnej interpretacji dorobku intelektualnego Marksa, Schaff systematycznie wypracowywał swoje własne w tej tradycji miejsce, które bez względu

na kontrowersje, można dziś uznać retrospektywnie za wyraziste, należycie ugruntowane i oryginalne. W tym kontekście wydaje się interesujące dokonanie próby wglądu w rolę, jaką w filozofii Schaffa odgrywał na przestrzeni lat Hegel, autor, bez którego nie sposób jest pomyśleć jakiegokolwiek spójnej rekonstrukcji myśli marksowskiej.

Jest rzeczą z przyczyn oczywistych niemożliwą, by przeanalizować w ramach prezentowanego tekstu całość dorobku Schaffa. Hegel nie był zresztą dla warszawskiego filozofa postacią szczególnie istotną i refleksje na jego temat mają charakter raczej rap-sodyczny. W tej sytuacji za podstawę prezentowanej analizy postanowiłem przyjąć kilka istotnych z naszego punktu widzenia tekstów, które po pierwsze, pozwolą prześledzić ewolucję przekonań Schaffa dotyczących wagi i znaczenia filozofii heglowskiej, po drugie zaś, umożliwią wskazanie tych wątków heglizmu, które najgłośniejszemu polskiemu marksistcie wydawały się szczególnie warte odnotowania.

Nasze rozważania rozpoczniemy od książki, którą trzydziesto-pięcioletni Schaff, znajdujący się wówczas praktycznie na samym początku swej drogi intelektualnej (przypomnijmy, że jego pierwsze publikacje ukazują się w roku 1945), wpisuje się od razu w szeregi klasyków marksizmu radzieckiego (określenie to rozumiem jako interpretację Marksa w głównych punktach zgodną z aktualnie aprobowaną przez stosowne struktury KPZR). Jak wspomina sam autor, wydany w roku 1948 *Wstęp do teorii marksizmu* stał się „podręcznikiem marksizmu dla całego pokolenia”<sup>1</sup>, i to właśnie ów „podręcznikowy” charakter sprawia, że jakkolwiek książka nosi na sobie piętno indywidualnego charakteru Schaffa, w zasadzie nie znajdziemy w niej niczego poza standardowymi określeniami zaczerpniętymi z zasobów tak zwanego marksizmu-leninizmu. Schaff podkreśla zadłużenie Marksa w tradycji heglowskiej, pisząc między innymi: „nawiązując do rewolucyjnej strony filozofii Hegla, do jego

---

<sup>1</sup> A. Schaff, *Nie tędy droga!*, Polska Oficyna Wydawnicza BGW, Warszawa 1993, 38.

dialektyki, dochodzi Marks i Engels do radykalnych wniosków społecznych, do przekonania, że należy zastąpić »oręż krytyki krytyką oręża«<sup>2</sup>. Mamy tu więc do czynienia z klasycznym schematem „przewycięzania” heglowskiej filozofii w kierunku nowej formy dialektyczności, choć na uwagę zasługuje relatywnie wysoka ocena dorobku autora *Fenomenologii ducha* oraz wskazanie na fakt, że to właśnie wewnętrzne sprzeczności systemu Hegla stały się inspiracją dla marksowskiego przełomu. Hegel dla Schaffa z roku 1948 to filozof wybitny, co więcej, zbyt często „trywializowany” i sprowadzany do propagatora mistycznych schematów, czego ostatecznym wynikiem jest niejednokrotne zapoznawanie istotności metody dialektycznej, samej w sobie stanowiącej wszak oś filozoficznego projektu Marksa. Zwraca uwagę krytyczne podejście Schaffa do przeciwstawiania Heglowi filozofii „zdrowego rozsądku” oraz postulat dogłębnego przemyślenia zasad heglowskiej logiki w kontekście słabości logiki tradycyjnej. W swej admiracji dla metody heglowskiej Schaff posuwa się aż tak daleko, że w tekście przeznaczonym wszak do zaaprobowania na forum Plenum KC PPR pozwala sobie na bardzo „nieortodoksyjny” gest w postaci zamieszczenia bezpośredniego cytatu z *Nauki logiki* (rzecz jasna, na podstawie radzieckiego wydania z roku 1937, a pamiętajmy, że autor zna język niemiecki), co w ówczesnych warunkach było posunięciem o znaczeniu dalece przekraczającym zwykłą dbałość o warsztatową stronę pracy.

Wydaje się jednak, że to nie kwestia stosunku do heglowskiej dialektyki jest w omawianej pracy rzeczą najistotniejszą. We fragmencie poświęconym materialności świata i formom istnienia materii (pamiętajmy, że w ówczesnych latach zagadnienia te miały w oficjalnym życiu naukowym wagę znacznie przekraczającą ramy zwykłej debaty ontologicznej) Schaff stwierdza otwarcie, że „absolutnego ducha Hegla właśnie dzięki obiektywnemu jego charakterowi można by bez zmiany dialektycznych ram systemu zastąpić

---

<sup>2</sup> A. Schaff, *Wstęp do teorii marksizmu*, Książka i Wiedza, Warszawa 1948, 11–12.

pojęciem materii”<sup>3</sup>. Nie jest to niewątpliwie uwaga o charakterze pobocznym, szczególnie że zostaje wzmocniona o wzmiankę, iż idealizm Hegla jest przynajmniej „niekonsekwentny”. W książce przeznaczonej do niejako „oficjalnej” nauki marksizmu, stwierdzenie, że wbrew powszechnym uproszczeniom, określanie filozofii heglowskiej mianem „idealistycznej” jest zwyczajnym interpretacyjnym niechlujstwem, zyskuje niezwykle dużą rangę. Hegel okazuje się więc nie tylko twórcą najbardziej radykalnej i potencjalnie rewolucyjnej metody dialektycznej, ale co więcej, autorem, którego pojęcie ducha całkowicie nie odpowiada trywializującym podziałom na filozofię „materialistyczną” i „idealistyczną”, a w konsekwencji – filozofem jawiącym się jako twórca systemu otwierającego dzięki swym wewnętrznym sprzecznościom przestrzeń do jego ekstrapolacji daleko poza granice wyznaczone przez pojęcie tak zwanej filozofii burżuazyjnej. Oczywiście, dokonując tego typu spostrzeżeń, Schaff w żadnej mierze nie wykracza poza interpretację Hegla, którą pozostawił po sobie Marks, jednak choćby w kontekście dalszej ewolucji poglądów autora *Marksizmu i jedności ludzkiej*, tego typu stanowisko wydaje się szczególnie warte odnotowania.

Każdy wschodnioeuropejski marksista, który karierę intelektualną rozpoczął przed połową piątej dekady ubiegłego stulecia, ma w swej bibliografii przynajmniej jeden, a zazwyczaj kilka tekstów, które najchętniej poddałby obróbce orwellowskiego Ministerstwa Prawdy. Nie ustrzegł się tego nawet György Lukács (ze swoim słynnym *Die Zerstörung der Vernunft* z roku 1954), nie ustrzegł również Schaff, który w dwa lata po *Wstępie do teorii marksizmu* publikuje znacznie obszerniejsze *Narodziny i rozwój filozofii marksistowskiej* (jak widać jedno, czego niewątpliwie można zazdrościć okresowi stalinowskiemu, to cykl wydawniczy publikacji naukowych), o której to książce można najdelikatniej powiedzieć, że jest bardzo zła. Styl i zawartość merytoryczną tej pozycji być może najlepiej

---

<sup>3</sup> Tamże, 34.

oddaje jedna z najbardziej kuriozalnych definicji marksizmu, jakie kiedykolwiek pojawiły się w literaturze przedmiotu, która głosi, że „przez marksizm rozumiemy system teoretyczny, którego twórcami byli Marks i Engels, a który rozwinęli Lenin i Stalin”<sup>4</sup>. Istnieje wiele dobrych racji, żeby prezentacje ewolucji ideowej marksistowskich filozofów pokolenia Schaffa pomijały pozycje napisane wyraźnie pod wpływem atmosfery intelektualnej towarzyszącej ostatniej fazie stalinizmu, jednak wydaje się, że nie tyle intelektualna uczciwość, ile przede wszystkim wzgląd na temat niniejszego rozdziału wymaga poczynienia w kwestii omawianej książki drobnej chociażby wzmianki. Chodzi o to, że pozycja ta ukazuje się nie tylko po szerokim spopularyzowaniu już w krajach bloku socjalistycznego legendarnej broszury Stalina *O materializmie dialektycznym i historycznym* (swoją drogą, pozycja ta w języku polskim ukazała się już w roku 1946), ale przede wszystkim, iż bierze ona pod uwagę wyniki zainicjowanej przez Żdanowa tak zwanej dyskusji filozoficznej, dla której bezpośrednim pretekstem była publikacja książki Gieorgija Fiodorowicza Aleksandrowa *Historia zachodnio-europejskiej filozofii*. Jednym z głównych wątków owej „dyskusji” była druzgocąca krytyka interpretacji roli filozofii heglowskiej zaprezentowanej przez Aleksandrowa i pozostałych współautorów trzeciego tomu *Historii filozofii* wydawanej przez Instytut Filozofii Akademii Nauk ZSRR, którzy zdaniem Schaffa „potraktowali w tej pracy klasyczną filozofię niemiecką, a w szczególności filozofię Hegla jako prekursora marksizmu i nie wskazali na reakcyjny charakter tej ideologii, która legła przecież u podstaw faszyzmu niemieckiego”. W dalszej części wywodu autor podsumowuje: „oto ogólne podstawy rozwiązania sprawy stosunku marksizmu do filozofii Hegla. Nowe teoretyczne oświecenie tego zagadnienia dał Stalin w związku z krytyką książki Aleksandrowa. Wychodząc z oceny Hegla przez klasyków oraz z konkretnej roli i znaczenia jego filozofii, Stalin określił

---

<sup>4</sup> A. Schaff, *Narodziny i rozwój filozofii marksistowskiej*, Książka i Wiedza, Warszawa 1950, 79.

filozofię Hegla jako »arystokratyczną reakcję na francuską rewolucję i francuski materializm«. W ten sposób został zamknięty [...] spór o stosunek marksizmu do filozofii Hegla”<sup>5</sup>. Nie ulega wątpliwości, że Schaff, który jeszcze dwa lata wcześniej przedstawiał Hilaremu Mincowi i Jakubowi Bermanowi system Hegla jako szczytowy punkt w rozwoju filozofii spekulatywnej, nie brzmi w tym cytacie szczególnie przekonująco. Nie zmienia to jednak faktu, że wszelkie grzechy najprymitywniejszych wersji, mówiąc słowami samego autora, „stalinowskiej partyjności”<sup>6</sup> są w omawianej książce obecne z pełną wyrazistością i jednoznacznie wpływają na radykalną zmianę stosunku filozofa do tradycji heglowskiej. Efekty owej zmiany, chociaż rzecz jasna ujawniające się w zupełnie innych warunkowaniach, okazały się być może w przyszłości znacznie bardziej znamienne dla pisarstwa Schaffa, niż on sam mógłby przypuszczać wówczas, gdy w sytuacji oczywistego nacisku o charakterze poza-intelektualnym kształtował u swoich czytelników wizję Hegla jako apologety „państwa junkrów”.

Schaff był zarówno wystarczająco wybitnym filozofem, jak i wystarczająco bystrym obserwatorem (żeby nie powiedzieć: uczestnikiem) życia politycznego, żeby bardzo szybko nie dostrzec okazji (i natychmiast z niej skorzystać) dla otrząśnięcia się z ograniczeń schyłkowej fazy stalinizmu. Już w roku 1954 pisze on bowiem (opublikowany rok później) *Obiektywny charakter praw historii*, książkę tyleż jak najbardziej „ortodoksyjną”, co demonstrującą jakościową przepaść dzielącą ją od intelektualnych płycizn *Narodzin i rozwoju...* Co prawda i tutaj możemy przeczytać, iż filozofia Hegla była „reakcyjna” (o czym w pierwszym rzędzie świadczą mają prace Richarda Kronera), jednak w innym miejscu Schaff pisze: „genialność Hegla polegała przede wszystkim na wykryciu

<sup>5</sup> Tamże, 256–257.

<sup>6</sup> Gwoli ścisłości warto dodać, że w opublikowanej w roku 1956 książce *Aktualne zagadnienia polityki kulturalnej w dziedzinie filozofii i socjologii* Schaff bardzo wyraźnie zdystansuje się od tego typu metod uprawiania historii filozofii, określając je jako „fałszywe” i „nihilistyczne”.

i sformułowaniu prawd dialektyki, które – choć w zmistyfikowanej postaci – dają odbicie obiektywnej prawidłowości procesu rozwoju rzeczywistości w ogóle, a rzeczywistości społecznej w szczególności”<sup>7</sup>. Jednocześnie można zauważyć, jak w rękach Schaffa powoli kształtuje się „oficjalna”, poststalinowska wizja filozofii Hegla. Jest ona więc z jednej strony wyczerpującym i świadomym wykładem form ruchu materii społecznej, z drugiej idealistycznym, i dlatego właśnie „zmistyfikowanym”, obrazem rzeczywistości, której prawdziwą treść można wydobyć z Hegla dopiero po „wyłusowaniu racjonalnego jądra z mistycznej skorupy” (poświęcony Heglowi rozdział nosi tytuł *Mistyfikacja praw rozwoju historycznego jako praw rozwoju obiektywnego ducha*). Tendencja do powtarzania marksofskich bon motów coraz wyraźniej zastępuje tu żywą refleksję i konfrontację z heglowskim tekstem. Najlepszym tego dowodem jest chyba fakt, że materialista Schaff sam stwierdza, iż klucza do *Filozofii dziejów* szukać należy w *Nauce logiki*. Proces przestawiania Hegla z nóg na głowę zaczyna nabierać charakteru nieodwracalnego.

Zastraszające efekty tego procesu odnaleźć można w niewątpliwie najgłośniejszej książce Schaffa, jaką jest opublikowana w roku 1965 *Marksizm a jednostka ludzka*. Pozycja ta, bardzo szybko przetłumaczona na wszystkie ważne języki świata (łącznie z japońskim), nadała nieodwołalnie jej autorowi status filozofa światowej rangi. Niestety, z interesującego nas tu punktu widzenia, myśl jednego z fundatorów koncepcji „marksizmu humanistycznego” doznaje w tej książce znamienego regresu. Co prawda w załączonej bibliografii pojawia się wreszcie, nieobecna we wcześniej omawianych dziełach, *Fenomenologia ducha* (co ciekawe, w wersji niemieckiej, podczas gdy ukończone w roku wydania *Marksizmu a jednostki* tłumaczenie Landmana musiało już być wszak dostępne fundatorowi Biblioteki Klasyków Filozofii). Jednak w całej książce Schaff ani razu nie uznaje za stosowne przytoczyć jakiegokolwiek

---

<sup>7</sup> A. Schaff, *Obiektywny charakter praw historii*, PWN, Warszawa 1955, 191.

cytatu z Hegla, zadowolając się za każdym razem kanonicznymi wyimkami z komentarzy Marksa i Engelsa. Tego rodzaju wybór nie ma w sobie niczego z przypadkowością bądź naukowej niestaranności (pod tym ostatnim względem Schaff może uchodzić na tle swych współczesnych za autentyczny wzór rzetelności), lecz jest wynikiem fundamentalnych rozstrzygnięć filozoficznych, które autor podsumowuje następująco: „można rozmaicie i od różnych stron oceniać wpływ filozofii Hegla. Wydaje mi się jednak, że kto obiektywnie obserwuje rozwój filozofii pohegłowskiej, nie może zaprzeczać, iż styl tego filozofowania zaciążył negatywnie i na długo na filozofii niemieckiej i na tych kierunkach w innych krajach, które znalazły się w sferze jej wpływów”<sup>8</sup>. Po raz pierwszy pojawia się tu wątek „stylu filozofowania” Hegla, do którego już niedługo Schaff nawiązywać będzie w jeszcze bardziej wyrazisty sposób, i jakkolwiek na przestrzeni całej książki kilkakrotnie pojawia się uwaga, że stanowiąca jeden z jej wątków przewodnich marksowska koncepcja alienacji ma swoje korzenie właśnie w filozofii autora *Fenomenologii*, Hegel Schaffa anno domini 1965, to stary, poststalinowski znajomy: idealistyczny mistyfikator rzeczywistych procesów społecznych ukrywający za swą pojęciową niejasnością niechęć do ujawnienia rzeczywistych podmiotów procesów społecznych.

Ciekawym etapem ewolucji poglądów Schaffa na temat roli i znaczenia filozofii hegłowskiej jest krótki (zaskakująco w kontekście tematu całej rozprawy) fragment opublikowanej w roku 1970 książki *Historia i prawda*. W rozdziale zatytułowanym *Dwie koncepcje nauki historii: pozytywizm i presentyzm* [tak w oryginale – T.R.W.] kreśli Schaff wizję dwu przeciwstawnych kierunków w dziedzinie filozofii historii, z których jedna, wiązana jako ze swym fundatorem z osobą Leopolda von Rankego, zakłada niezależność podmiotu i przedmiotu badań, ich bezstronność oraz „mechanistyczną” relację poznawczą, druga zaś, której przedstawicielami mają być

---

<sup>8</sup> A. Schaff, *Marksizm a jednostka ludzka*, PWN, Warszawa 1965, 65.



m.in. Croce, Dewey oraz R.G. Collingwood, polegać ma na rzutowaniu w przeszłość idei i interesów współczesności. Właśnie w kontekście tego drugiego nurtu, określanego mianem „presentyzmu”, Schaff z nieukrywanym zaskoczeniem odkrywa prekursorską rolę heglowskiej filozofii historii. Posługując się kilkoma cytataми z *Wykładów z filozofii dziejów*, autor ukazuje, że jego zdaniem „idealistyczna”, a więc i siłą rzeczy „obiektywistyczna”, historiozofia Hegla nabiera „niespodziewanie”, jak sam twierdzi, charakteru subiektywistycznego, a mówiąc odrobinę innym językiem, intersubiektywnego. Można odnieść wrażenie, że dla Schaffa jest autentycznym poznawczym zaskoczeniem, iż heglowski postulat refleksyjnego stosunku wobec dziejów leży na antypodach jakiegokolwiek „obiektywności”, a tym bardziej wszelkiego „automatyzmu” mającego stanowić istotę rozwoju samowiednego ducha. Jak podsumowuje swoje rozważania w tej kwestii Schaff: „zawarte są tu w postaci załączkowej doniosłe myśli współczesnej »rebelii« antypozytywistycznej na temat subiektywnego czynnika w historii [...], na temat historii jako terażniejszości rzutowanej wstecz, wreszcie, na temat przyczyn, dla jakich historię pisze się wciąż na nowo. Jest to autentyczne prekursorstwo, chociaż – powtórzmy to raz jeszcze – nieoczekiwane”<sup>9</sup>. Znając erudycję Schaffa, w pierwszej chwili trudno uwierzyć w autentyczność owego „zaskoczenia” i ma się ochotę potraktować cały fragment jako element subtelnej gry autora z sobą tylko wiadomymi podmiotami natury pozamerytorycznej (pamiętajmy, że osobisto-zawodowa sytuacja autora po roku 1968, kiedy to został wykluczony ze składu KC PZPR, daleka jest od oczywistości). Z drugiej jednak strony, biorąc pod uwagę choćby dotychczasową ewolucję jego poglądów na temat Hegla, można przyjąć hipotezę, że stopniowo tracący swą pozycję „oficjalnego” marksisty Polski Ludowej Schaff faktycznie nigdy do końca nie zdał sobie sprawy z aktywnej i sprawczej roli oraz znaczenia

---

<sup>9</sup> A. Schaff, *Historia i prawda*, Książka i Wiedza, Warszawa 1970, 108.

czynnika podmiotowego nie tylko w heglowskiej historiozofii, ale i filozofii jako takiej.

Pewnym argumentem za tą hipotezą może być skądinąd z wielu innych względów interesująca książka, którą Schaff opublikował w roku 1973. *Szkice o strukturalizmie*, bo właśnie o nich tu mowa, są w zamierzeniu filozofa (czego, w przeciwieństwie do innych autorów podobnych publikacji, Schaff nie ukrywa) klasyczną pozycją z rodzaju tych, których zadaniem jest „danie odporu” odmiennym, z „klasowego” punktu widzenia „szkodliwym” prądom intelektualnym, w tym przypadku, strukturalizmowi spod znaku Althussera i Noama Chomsky’ego. Porównując tę książkę z innymi publikacjami podobnego autoramentu, można od razu dostrzec jej niezwykle wysoki poziom intelektualny, imponujący warsztat naukowy oraz, co równie istotne, autentyczny temperament ideowy i polemiczny. Wydawałoby się, że w książce, której główna część poświęcona jest krytyce Althusserowskich tez o marksizmie jako antyhistoryzmie i antyhumanizmie, trudno będzie odnaleźć (choćby z powodów taktycznych) ślad antyheglowskich uprzedzeń autora, jednak w tym względzie czytelnika czeka prawdziwe zaskoczenie. Zdaniem Schaffa bowiem podstawowy błąd Althussera polega właśnie na tym, że tkwi on całkowicie... w pojęciowości heglowskiej. Zarzut ten ma oznaczać tyle, że Althusser, podobnie jak Hegel, posługuje się idealistyczną koncepcją historii i historyzmu i stąd właśnie brać się ma nieadekwatność jego postulatu zerwania w marksizmie z narracją historyzującą. Specyficznej aury przydaje całemu temu *qui pro quo* uwaga Schaffa, iż w odnalezieniu „heglowskiego” śladu w teorii Althussera dopomógł mu nie kto inny, jak Raymond Aron (!), ten ostatni bowiem jest przedstawicielem specyficznej kultury intelektualnej, której „heglowski język filozoficzny” jest „nieobcy”. Ostatecznie, zdaniem Schaffa, Hegel to filozof „mętny”, jego koncepcja historii jest „idealistyczna”, wręcz „teologiczna” i tylko, albo przede wszystkim właśnie dlatego, Althusser nie ma racji w sporze z „materialistyczną” teorią Marksa. Wydawałoby się, że dostojnego polskiego filozofa dopadają w tej

sytuacji demony jego epizodu stalinowskiego, jednak w rzeczywistości prawda jest zupełnie inna, co nie znaczy, że mniej frustrująca. Jak z rozbijającą szczerością stwierdza Schaff:

dla czytelnika na przykład w Polsce lub w krajach z kręgu kultury anglosaskiej szczególnie ważny jest „klucz” [...]. Chodzi [...] o pewien swoisty syndrom: dominacja języka heglowskiego w filozofii – ignorowanie pewnych kierunków współczesnej filozofii i logiki – [...] nieodpowiedzialność w używaniu języka filozofii przejawiająca się w braku troski o precyzję i semantyczną jasność [...]. Filozofowi wykształconemu w kręgu [...] filozofii analitycznej [...] trudno byłoby uwierzyć – [...] że współcześnie piszący filozof może nie znać [...] neopozytywizmu; że może pisać setki stron na temat takich pojęć, jak [...] „humanizm” i „historyzm” [...] nie zadając sobie pytania, w jakim znaczeniu używa tych słów. Filozofowi z wymienionego kręgu myśli filozoficznej trudno byłoby uwierzyć, że istnieją dziś jeszcze filozofowie piszący w języku filozofii Hegla<sup>10</sup>.

Sprawa okazuje się ostatecznie oczywista: Schaff *nie rozumie* Hegla, gdyż *nie chce go zrozumieć*, a ów brak woli nie wynika z przekonania o jego junkiersko-pruskiej reakcyjności (której to tezy z ogromnym trudem, ale można jeszcze próbować bronić), lecz wprost z reichenbachowsko-popperowskiego lamentu nad heglowskim mętniactwem. Ci, którym znana jest opinia Poppera o leninowskim *Materializmie i empiriokrytycyzmie*, nie mogą być wszak do końca zaskoczeni. Linia rozwojowa łącząca interpretację Hegla rodem z Ludwika Feurbacha i zmierzchu klasycznej filozofii niemieckiej z Leninem, Stalinem i *W poszukiwaniu lepszego świata* zostaje zwieńczona świadomym do niej akcesem najgłośniejszego polskiego marksisty. Na szczęście dla tego ostatniego, nasza historia na tym się nie kończy.

W roku 1977 Schaff publikuje w Wiedniu książkę zatytułowaną *Entfremdung als soziales Phänomen*, na której polską wersję czytelnikom przyszło czekać aż do roku 1999. Jest to pozycja, która wraz

---

<sup>10</sup> A. Schaff, *Szkice o strukturalizmie*, Książka i Wiedza, Warszawa 1983, 50–51.

z wydaną w roku 1982 *Die kommunistische Bewegung am Scheideweg* (w tym przypadku polska edycja pojawi się „już” w roku 1989) oraz opublikowanymi w roku 1990 *Perspektywami współczesnego socjalizmu* stanowi swoiste ukoronowanie intelektualnej drogi autora jako marksisty. W tych właśnie trzech książkach (z których pierwsza, jak twierdzi sam Schaff, „jest rozwinięciem myśli zawartych w czwartym rozdziale innej mojej książki, *Marksizm jako jednostka ludzka*”<sup>11</sup>) wypracowana zostaje oryginalna koncepcja alienacji rozumianej jako jeden z podstawowych terminów opisujących totalność społecznego uniwersum. Zdaniem autora pojęcie alienacji można implementować nie tylko do rzeczywistości opartej na paradygmacie prywatnej własności środków produkcji, ale i do każdej innej formacji ekonomiczno-społecznej, która z uwagi na właściwe sobie sprzeczności prowadzi do wyobcowywania się nie tylko jednostek i zbiorowości, lecz także instytucji społecznych, tworów ideowych, a nawet samej rewolucji. Schaff nie ukrywa, że fundamentem jego koncepcji jest teoria alienacji obecna w pismach Marksa, jednak bardzo wyraźnie podkreśla również jej głębsze afiliacje, w tym również te, które sięgają pism Hegla. Stwierdza on m.in.: „dla Marksowskiej teorii alienacji, dla jej genezy i rozwoju – [...] decydujące znaczenie ma filozofia Hegla”<sup>12</sup>. I dodaje (przynajmniej nieświadomie nawiązując do swych rozważań o strukturalizmie), że „aby zrozumieć Marksa, trzeba znać i rozumieć Hegla – niezależnie od tego, czy się lubi, czy też nie, jego styl filozofowania”<sup>13</sup>. Najwyraźniej dobrowolna emigracja intelektualna w krąg kultury niemieckojęzycznej pozwala Schaffowi z większą życzliwością spojrzeć na dorobek autora *Fenomenologii ducha* i otwarcie przyznać, że ten ostatni jest i musi być bezpośrednim kluczem do adekwatnego przyswojenia sobie tradycji marksowskiej. W tym kontekście zupełnie inaczej brzmią teraz (przynajmy, obecne i wcześniej) odwołania

---

<sup>11</sup> A. Schaff, *Alienacja jako zjawisko społeczne*, Książka i Wiedza, Warszawa 1999, 7.

<sup>12</sup> Tamże, 16.

<sup>13</sup> Tamże.

do słynnych Leninowskich *Zeszytów filozoficznych*, w których przywódca Rewolucji Październikowej wyrażał przekonanie, że Marksowskiego *Kapitału* nie sposób zrozumieć bez gruntownego prze studiowania *Nauki logiki*.

Swoista klamra spinająca Schaffowskie zmagania z heglowskim dziedzictwem pojawia się jednak w książce, która wydana w roku 1998 stanowi już rodzaj świadomego podsumowania własnej podróży intelektualnej autora. W jednym z fragmentów *Medytacji* Schaff po raz kolejny powraca do koncepcji alienacji i przystępując do jej wyjaśnienia, w charakterystycznym dla swej późnej twórczości stylu stwierdza:

moje ujęcie zagadnienia jest zapożyczone u Marksa, z małymi tylko zmianami [...], Marks zaś przejął idee Hegla w tym względzie, stawiając je – jak mówił – „z głowy na nogi” w sensie interpretacji ontologicznej [podkreślenie – T.R.W.]. Jeśli ktoś cierpi na fobie antymarksowskie, może się pocieszyć, że słucha tu w istocie rzeczy słów idealisty Hegla<sup>14</sup>.

Wystarczy przypomnieć sobie bardzo wczesne uwagi Schaffa o wzajemnej zastępowalności heglowskiej kategorii ducha i pojęcia materii, żeby ujrzeć, jak na przestrzeni pół wieku uporczywie egzorcyzmowany demon Hegla pozostaje w filozofii polskiego marksisty prawie dokładnie w tym samym miejscu, w którym umiejscowił się u progu najciemniejszej stalinowskiej nocy.

Hegel nigdy nie był filozofem darzonym przez Schaffa szczególną estymą. Mimo relatywnej niezależności intelektualnej autor *Marksizmu i jednostki ludzkiej* w żadnym momencie nie wyzwolił się do końca z upraszczających schematów sprowadzających się do tego, co Marek Siemek określił jako „notoryczna niechęć lub niezdolność myślowa do zrozumienia dialektycznej, Heglowsko-Marksowskiej koncepcji społecznego bytu jako historycznego procesu podmiototwórczego, w którym społeczna świadomość – po-

---

<sup>14</sup> A. Schaff, *Medytacje*, Wydawnictwo Projekt, Warszawa 1998, 131.

jęta nie jako stan posiadania wiedzy w sensie logicznym prawdziwej, lecz przede wszystkim jako refleksyjny i emancypacyjny ruch »uświadamiania« – staje się podstawową kategorią ontologiczną, a więc główną charakterystyką przedmiotową samej rzeczywistości społecznej”<sup>15</sup>. Hegel Schaffa na zawsze pozostał „idealistą obiektywnym”, którego dopiero materialistyczne „przezwyciężenie” przez Marksa stanowiło rzeczywisty przełom filozoficzny otwierający drogę ku możliwej konceptualizacji „naukowej” teorii budowy społeczeństwa socjalistycznego. Mimo swych niewątpliwie szerokich horyzontów umysłowych, uwięziony między postengelsowskim pozytywizmem a lwowsko-warszawskim lingwistycznym rygoryzmem, Schaff nie potrafił dostrzec w Heglu kogośkolwiek więcej niż jednego z wybitnych przedstawicieli „filozofii spekulatywnej”, której tradycja, jego zdaniem, wymagała nie tyle „zniesienia”, co odrzucenia. Jako filozof, naukowiec i *last but not least* komunista, polski marksista nigdy nie skorzystał z zaproszenia do „pograżenia się w noc swej samowiedzy” i może właśnie dlatego, jako mędrca, żegnał go przed jego ostatnią drogą nie heglista, ale wybitny polski filozof analityczny.

## Bibliografia

- Schaff A., *Aktualne zagadnienia polityki kulturalnej w dziedzinie filozofii i socjologii*, PWN, Warszawa 1956.
- Schaff A., *Alienacja jako zjawisko społeczne*, Książka i Wiedza, Warszawa 1999.
- Schaff A., *Historia i prawda*, Książka i Wiedza, Warszawa 1970.
- Schaff A., *Marksizm a jednostka ludzka*, PWN, Warszawa 1965.
- Schaff A., *Medytacje*, Wydawnictwo Projekt, Warszawa 1999.
- Schaff A., *Narodziny i rozwój filozofii marksistowskiej*, Książka i Wiedza, Warszawa 1950.

---

<sup>15</sup> M.J. Siemek, *Marksizm jako filozofia*, w: G. Lukács, *Historia i świadomość klasowa*, przeł. M.J. Siemek, PWN, Warszawa 1988, XXXVIII.

- Schaff A., *Nie tędy droga!*, Polska Oficyna Wydawnicza BGW, Warszawa 1993.
- Schaff A., *Obiektywny charakter praw historii*, PWN, Warszawa 1955.
- Schaff A., *Szkice o strukturalizmie*, Książka i Wiedza, Warszawa 1983.
- Schaff A., *Wstęp do teorii marksizmu*, Książka i Wiedza, Warszawa 1948.
- Siemek M.J., *Filozof niepopularny*, w: *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość*, PIW, Warszawa 1982.
- Siemek M.J., *Marksizm jako filozofia*, w: G. Lukács, *Historia i świadomość klasowa*, przeł. M.J. Siemek, PWN, Warszawa 1988, VII–XLII.

### Summary

The main aim of this chapter is to establish key interpretation lines of Hegel's thought in the writings of a well-known Polish philosopher, Adam Schaff. The author characterizes the changes in the reception of the German philosopher and stress their connections with the political atmosphere of the soviet era. The chapter brings out Adam Schaff's reliance on the tradition of Polish analytical philosophy and shows how this reliance made the interpretation of Hegel's writings difficult. However, at the end of his philosophical career, Schaff was able to acknowledge the role of Hegel's philosophy in Marxian tradition.

Słowa kluczowe: Hegel, Adam Schaff, marksizm, filozofia

Keywords: Hegel, Adam Schaff, marxism, philosophy

## Noty o autorach

**Filip Gołaszewski** – doktorant w Zakładzie Historii Nowożytnej Instytutu Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego. Zajmuje się filozofią niemiecką, zwłaszcza myślą Hegla i Husserla.

**Aleksandr Jerygin** – profesor, pracownik Katedry Filozofii Rosyjskiej i Rosjoznawstwa Teoretycznego Instytutu Filozofii i Nauk Społeczno-Politycznych Południowego Uniwersytetu Federalnego (ЮФУ) w Rostowie nad Donem, kierownik Międzyoddziałowego Wydziału Historii Rosyjskiej Filozofii i Kultury Południowego Uniwersytetu Federalnego i Instytutu Filozofii Rosyjskiej Akademii Nauk, kierownik Katedry Filozofii i Apologetyki Dońskiego Seminarium Duchownego. Zajmuje się historią filozofii rosyjskiej i klasyczną filozofią niemiecką.

**Swietłana Klimowa** – profesor Szkoły Filozofii Państwowego Uniwersytetu Badawczego „Wyższa Szkoła Ekonomii” w Moskwie. Zajmuje się filozofią rosyjską i filozofią kultury.

**Waczesław Korotkich** – profesor Katedry Filozofii, Nauk Społecznych i Dziennikarstwa Jeleckiego Uniwersytetu Państwowego im. I. Bunina.

**Andriej Majdański** – profesor Katedry Filozofii Biełgorodskiego Narodowego Uniwersytetu Badawczego i Instytutu Filozofii Rosyjskiej Akademii Nauk.



**Jakub Marek** – wykładowca Wydziału Humanistycznego Uniwersytetu Karola w Pradze. Zajmuje się antropologią filozoficzną i filozofią XIX wieku, zwłaszcza myślą S. Kierkegaarda.

**Siergiej Mariejew** – profesor, kierownik Zakładu Dyscyplin Kształcenia Ogólnego w Moskiewskiej Międzynarodowej Wyższej Szkole Biznesu „MIRBIS”. Zajmuje się logiką dialektyczną, teorią poznania i metodologią nauki.

**Jelena Mariejewa** – profesor Katedry Filozofii Moskiewskiego Państwowego Instytutu Kultury. Zajmuje się filozofią kultury oraz metodologią nauk społecznych i humanistycznych.

**Tereza Matějčková** – wykładowca Wydziału Sztuk Uniwersytetu Karola w Pradze. Zajmuje się filozofią niemiecką, przede wszystkim filozofią Hegla.

**Jakub Nikodem** – doktorant w Zakładzie Filozofii Społecznej Uniwersytetu Warszawskiego.

**Tomasz Rafał Wiśniewski** – adiunkt w Zakładzie Historii Filozofii Nowożytnej Instytutu Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego, zajmuje się historią filozofii nowożytnej i filozofią społeczną.

**Monika Woźniak** – doktorantka w Zakładzie Historii Nowożytnej Instytutu Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego. Zajmuje się filozofią rosyjską XIX i XX wieku, Heglem i recepcją myśli Hegla, a także historią marksizmu.