

Duch czy życie?

Studia i szkice z filozofii niemieckiej



ANDRZEJ PRZYŁĘBSKI

Duch czy życie?

Studia i szkice z filozofii niemieckiej



Poznań 2011

KOMITET NAUKOWY SERII WYDAWNICZEJ
MONOGRAFIE WYDZIAŁU NAUK SPOŁECZNYCH UAM W POZNANIU
Jerzy Brzeziński, Zbigniew Drozdowicz (przewodniczący),
Rafał Drozdowski, Piotr Orlik, Jacek Sójka

RECENZENT
Prof. dr hab. Leon Miodoński

Wydanie I

PROJEKT OKŁADKI
Adriana Staniszevska

REDAKCJA I KOREKTA
Michał Staniszevski

© Copyright by Andrzej Przyłębski, 2011

Publikacja finansowana ze środków Instytutu Filozofii UAM w Poznaniu

ISBN 978-83-62243-36-5

WYDAWNICTWO NAUKOWE WYDZIAŁU NAUK SPOŁECZNYCH
UNIwersytetu IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU
60-568 Poznań, ul. Szamarzewskiego 89c

DRUK
Zakład Graficzny UAM
61-712 Poznań, ul. Wieniawskiego 1

Pamięci REINERA WIEHLA z Heidelbergu
– mego filozoficznego mentora

(...) obszar ducha rozciąga się tak daleko, jak żywa natura

Fryderyk Schiller

(...) duch to życie życia

Wolfgang Goethe

Spis treści

WPROWADZENIE	9
<i>Między empirią i spekulacją – w poszukiwaniu specyfiki poznania filozoficznego. Uwagi na marginesie badań nad filozofia polityczną Kanta i Hegla</i>	13
<i>Pojęcie ducha w filozofii niemieckiej. Zarys problemu</i>	25
<i>Hegel jako teoretyk i krytyk społeczeństwa obywatelskiego</i>	45
<i>Heglowaska krytyka Kanta teorii aprioryczności</i>	61
<i>Hegel w oczach badeńskich neokantystów</i>	71
<i>Historyzacja a priori. Zarys problemu</i>	81
<i>Historyzacja Kantowskiego a priori: zdrada czy produktywna kontynuacja filozofii transcendentalnej?</i>	91
<i>„Pusta karta w księdze dziejów?” Kant i Hegel o wojnie i pokoju</i>	105
<i>Herder jako pionier filozofii życia</i>	119
<i>Przeciwko irracjonalności w filozofii. Heinricha Rickerta polemika z filozofią życia</i>	135
<i>Czy Rickert był fichteanistą?</i>	153
<i>Idea historyzacji a priori w pismach Georga Simmla</i>	163
<i>Georga Simmla idea Europy – aktualność pewnej wizji</i>	173
<i>Lis zimową porą: Heidegger, Simmel i czas</i>	185
NOTA BIBLIOGRAFICZNA	201

Wprowadzenie

Niezwyczajny rozkwit filozofii europejskiej, który miał miejsce w Niemczech między rokiem 1770 a 1830 – okres działania Kanta, Fichtego, Schellinga, Hegla, Herdera, Hamanna, Jacobiego, Humboldta, Schleiermachera i wielu innych – porównać można tylko ze złotym okresem rozwoju filozofii greckiej. To, co wówczas powstało określa się najczęściej mianem „klasycznej filozofii niemieckiej”. Moment jej narodzin wyznacza „przezwrot kopernikański” Kanta, jej zakończenie – śmierć Hegla i rozpad jego szkoły na kilka zwalczających się ugrupowań oraz rosnący dystans nauk empirycznych wobec filozofii idealistycznej. Temu ostatniemu towarzyszyło pojawienie się koncepcji filozoficznych tworzonych w świadomej opozycji wobec klasycznej filozofii niemieckiej. Z pierwszą reakcją mieliśmy do czynienia już w czasach Kanta, gdy w pismach Herdera podkreślano – przeciwko tezie o ahistorycznej, ogólnoludzkiej i apriorycznej strukturze rozumu – znaczenie języka, tradycji i historii dla kształtowania się ludzkiej rozumności. Wątek ten podlegał radykalizacji w dziełach Schopenhauera, który wysuwając na pierwszy plan pojęcie woli, wypromował zarazem związane z nim pojęcie życia. Owa „wola życia” przeszła w pismach Nietzschego w wolę mocy, stwarzając podłoże do następnej transformacji. Te przekształcenia i przewartościowania doprowadziły wkrótce – bo już za życia autora *Zaratustry* – do powstania filozofii życia, której twórcami – obok Francuza Henri Bergsona – byli dwaj Niemcy: Georg Simmel i Wilhelm Dilthey (jej nową postacią była wedle mojej oceny ontologia fundamentalna Heideggera). Od początku swego istnienia weszła ona w twórczy spór z odnowieniem dziedzictwa Kantowskiego, jakim był ruch neokantowski, z jego dwiema głównymi szkołami: marburską i badeńską. Zaowocowało to bogactwem idei, które do dziś ożywiają dyskurs filozoficzny.

Częstkowe sprawozdanie z rozmaitych etapów tego rozwoju filozofii niemieckiej zawiera niniejsza książka. Immanuel Kant sformułował trzy jego zdaniami fundamentalne pytania filozofii: „Co mogę wiedzieć?”, „Co powinienem czynić?” oraz „Czego mogę się spodziewać?”, kulminujące w pytaniu czwartym:

„Czym jest człowiek?“, zawierającym ich syntezę. To ono jest osią tej książki. Bowiern to wokół niego ogniskuje się waga jej tytułowego pytania: duch czy życie? Słusznie bowiem pisał ongiś Max Scheler:

A więc nie ciało i dusza, albo ciało w sensie fizycznym i dusza, albo mózg i dusza, tworzą w człowieku jakieś ontyczne przeciwieństwo. Przeciwieństwo, na które natrafiamy w człowieku i które również subiektywnie jest przeżywane jako takie, należy do znacznie wyższego i bardziej zasadniczego porządku: jest to *przeciwieństwo ducha i życia*¹.

Filozofia niemiecka to nieporównywalny z niczym kosmos idei, koncepcji i teorii. Wiele narodów w całej swej historii nie wniosło do dziejów filozofii tylu pomysłów, co kilkadziesiąt lat rozwoju filozofii niemieckiej. Studiowanie tej filozofii stało się przygodą mego życia. Sposobem na to, by pasja ta miała także charakter rzetelnych badań naukowych, było studiowanie prac filozofów niemieckich w oryginale, często pod kierunkiem wybitnych jej znawców², oraz prezentowanie rezultatów tych badań przed możliwie najbardziej kompetentnym gremium: uczestnikami ogólnoniemieckich kongresów filozoficznych. Już pierwsza taka możliwość, którą otrzymałem dzięki zaproszeniu ze strony Odo Marquarda na kongres, który – jako prezydent Niemieckiego Towarzystwa Filozoficznego – organizował w 1987 r. w Giessen, uświadomiła mi skalę trudności. Potwierdziło się to na następnym kongresie, który w 1990 r. odbył się w Hamburgu. Uczestniczyłem w nim na zaproszenie prof. Herberta Schnädelbacha, który prosił mnie o zaprezentowanie na forum ogólnym informacji o stanie rozwoju filozofii polskiej po II wojnie światowej. Do dziś pamiętam prośbę – również już nieżyjącego – prof. Hermann Kringsa bym nie pominął w swej prezentacji dorobku Karola Wojtyły. Kongresy i konferencje w Niemczech, a potem także w Hiszpanii i we Włoszech, stały się dla mnie bezcennym poligonem doświadczalnym, na którym testować mogłem wiarygodność swych idei.

Książka ta jest owocem moich wieloletnich badań i przemyśleń, rozpoczętych rozprawą doktorską o „logice filozofii” zaproponowanej przez urodzonego w Wadowicach Emila Laska. Jej kontynuację stanowiła monografia poświęcona neokantyzmowi badeńskiemu, której fragmenty prezentowałem niemieckiemu i polskiemu środowisku filozoficznemu.

Moim zamiarem nie była nigdy działalność popularyzatorska, lecz – jak już zaznaczyłem – włączanie się do badań, które z największą intensywnością i kompetencją prowadzone są w Niemczech. Dlatego większość z tekstów zawartych w tym tomie powstało – w pierwszej wersji – jako wystąpienia na konferencjach naukowych. Niektóre mają charakter większych studiów

¹ M. Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, Warszawa 1987, s. 134.

² W tym miejscu pragnę wymienić Hansa-Georga Gadamera, Hansa Baumgartnera, Volkera Gerharda, a nade wszystko zmarłego 30 XII 2010 r. prof. Reinera Wiehla z Heidelbergu, pod którego kierunkiem pracowałem nad moją habilitacją. Dedykuję tę książkę Jego pamięci.

wybranych zagadnień, inne pozostały nierozwiniętym szkicem, zawierającym pewną nową – jak mi się wydawało – ideę interpretacyjną³. Można je rozwinąć do postaci większych całości, i być może będą one inspiracją do takich przedsięwzięć. Myśl, która kierowała mną podczas przygotowania tej pracy do druku, była następująca: rozproszenie tych tekstów, drukowanych w pracach zbiorowych lub w czasopismach trudno w Polsce dostępnych, nie tylko nie sprzyja, ale nawet – wobec znanych trudności naszych bibliotek – uniemożliwia zaznajomienie się ze stawianymi przeze mnie tezami szerszej grupie czytelników zainteresowanych tą problematyką. Prowadzić to może do wyważania otwartych drzwi, prowadzenia badań, które już zostały przeprowadzone, odkrywania (lub pomijania) idei, które już istnieją.

Tytuł *Duch czy życie?* ma w tym kontekście charakter umowny i ramowy. Nie jest jednak wcale przypadkowy. Jak słusznie zauważył Scheller, kategorie te dominują w debacie filozoficznej XIX oraz końca XVIII i początków XX wieku. Nie są one naturalnie odnoszone tylko do człowieka. Dotyczą całości bytu, który usiłują ująć z punktu widzenia pewnej zasady czy siły. Ma jednak rację autor „Stanowiska człowieka w kosmosie”, gdy stwierdza:

Jakkolwiek „życie” i „duch” różnią się w swej istocie, to w człowieku obie zasady są jednak zdane wzajemnie na siebie: *duch dokonuje ideacji życia*, ale *duch* – począwszy od najprostszego poruszenia aktowego aż do wykonania jakiegoś dzieła, któremu przypisujemy zawartość znaczeniową – *może uaktywnić i urzeczywistnić jedynie życie*⁴.

Poznań, kwiecień 2011

Andrzej Przyłębski

³ Wykaz pierwodruków jest zamieszczony na końcu tej książki. Większość z opublikowanych tu tekstów jest w stosunku do pierwodruków bardziej lub mniej zmieniona (poprawiona, uzupełniona o nową literaturę etc.).

⁴ M. Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej...*, s. 135.

Między empirią i spekulacją – w poszukiwaniu specyfiki poznania filozoficznego

Uwagi na marginesie badań nad filozofią polityczną Kanta i Hegla

Przyszłość namysłu, co oznacza zarazem przyszłość autonomicznych badań filozoficznych, a w tym kontekście przydatność pojęcia *spekulacja* dla określenia charakteru takich badań, uważam za niezwykle doniosły problem z jednej strony, za bardzo złożony – z drugiej. Wybór zagadnienia, za pomocą którego mógłbym zobrazować istotę takiego względnie autonomicznego filozoficznego badania – namysłu właśnie – nie był wcale łatwy. Niejako automatycznie nasuwa się wszak skojarzenie z Heideggerem, bo to przecież jego propozycja terminologiczna: słynne *Besinnung*, tłumaczone jako *namysł*, stanowi jedno z dwóch kluczowych pojęć moich rozważań. Po krótkim – tym razem – „namyśle” zrezygnowałem jednak z poruszania tych kwestii. Postanowiłem pójść drogą nieco trudniejszą, tzn. podjąć zagadnienie bezpośrednio związane ze spekulatywnym charakterem filozofii *resp.* wiedzy filozoficznej.

Termin *spekulacja* ma dość bogatą historię, do której solidne badania jego znaczenia z pewnością muszą się odnieść. Moje rozumienie tego terminu mieści się pomiędzy pejoratywnym znaczeniem, obecnym wtedy, gdy mówimy o czymś, że to „czysta spekulacja”, tzn. myślenie niemające żadnego związku z empirią, z doświadczeniem, z rzeczywistością, z naszą praktyką życiową, albo gdy mówimy o spekulacjach finansowych, np. giełdowych, a pozytywnym znaczeniem, w którym o spekulacji jako zasadniczej filozoficznej metodzie dochodzenia do wiedzy filozoficznej, tj. prawdziwie naukowej, mówił Hegel. Moje podejście do tego terminu jest pozytywne, bliższe jednak tym znaczeniom, które sytuują go w pobliżu pojęcia refleksji, swobodnego namysłu, rozważania, abstrahującego od natłoku empirycznych danych, od swego rodzaju zniewolenia empirią oraz prób jej indukcyjnego uogólniania do postaci, które zadowolilyby rozum naukowy.

Takie naznaczone przez umiar podejście umożliwia mi – w kontekście tytułu tego tekstu – ominąć rafę w postaci dość zasadniczej różnicy między Kantem i Heglem w ich stosunku do idei spekulatywności oraz rozumu spekulatywnego. Pozytywne nastawienie Hegla jest znane – najpóźniej od czasu pobytu w Jenie spekulacja stała się dlań prawdziwie rozumowym poznaniem tego, co absolutne¹. Kant natomiast przywołuje pojęcie spekulacji w tych częściach swej *Krytyki czystego rozumu*, które dotyczą poznania nierzetelnego, dialektycznego, przekraczania przez rozum tego, co jest dlań dostępne, co poznawalne, słowem – uprawiania metafizyki pojętej nie jako możliwa nauka, lecz jako reakcja rozumu na pewną egzystencjalną potrzebę sensu, tworzenia całości sensownych, w których i dzięki którym „da się żyć”.

W *Ugruntowaniu metafizyki moralności* Kant powiada wyraźnie: „Spekulatywne użycie rozumu w odniesieniu do przyrody naprowadza nas na absolutną konieczność jakiejś najwyższej przyczyny świata, natomiast praktyczne użycie rozumu w odniesieniu do wolności naprowadza nas również na absolutną konieczność, ale tym razem na konieczność praw postępowania istoty rozumnej jako takiej”². Oznacza to, że spekulatywne użycie rozumu utożsamia on z krytyką (analizą) czystego rozumu teoretycznego, mającą na celu odślonięcie roli spontaniczności (samorzutności) naszych władz poznawczych, tj. funkcjonowanie kategoryzacji w konstytuowaniu się przedmiotu poznania, momentu apriorycznego, odpowiedzialnego za intersubiektywność poznania.

Natomiast gdy mówi o wolności, stosuje formułę „praktyczne użycie rozumu”. Dodaje jednak natychmiast, że owo użycie „praktyczne” pojawia się w związku z odniesieniem wyjaśnienia (zrozumienia) ludzkiego działania, tego prawdziwie ludzkiego, bo pochodzącego z rozumnej woli (tzn. mającego w tej woli swą motywację). Samo założenie faktu wolności oraz przyczynowości z tego płynącej (tzw. przyczynowości z wolności) ma bowiem – jak się wydaje – charakter być może bardziej spekulatywny, niż dająca się analitycznie (tzn. poprzez analizę treści po Kantowsku rozumianego doświadczenia) wykazać obecność apriorycznego czynnika kategoryalnego w tym, co efektywnie zawarte w naszych postrzeżeniach dotyczących zewnętrznej rzeczywistości. Owa spekulatywność wynika przy tym z tego, że „(...) istotnym ograniczeniem (...) samego rozumu jest to, że nie może on dostrzec ani konieczności tego, co istnieje, lub co się staje [tzn. przedmiotowości przyrodniczej – A. P.], ani tego, co stać się powinno [tzn. ludzkiego działania i jego rezultatów – A. P.], jeśli podstawą nie jest uczyniony warunek, pod jakim to jest, staje się lub stać się powinno”³. Aby ową konieczność uwzględnić, trzeba – powiada Kant – dodatkowej podstawy, która jest warunkiem, pod jakimś coś się staje lub stać się powinno.

¹ Por. H. J. Sandkühler (red.), *Enzyklopädie der Philosophie*, t. 2, Hamburg 1999, s. 1492.

² I. Kant, *Ugruntowanie metafizyki moralności*, Kraków 2005, s. 80.

³ Tamże, s. 85.

W swym działaniu rozum nie jest przy tym bynajmniej marzycielski, całkowicie oderwany od materiału empirycznego. Przekracza go jednak, by – jak Kant powiada – wiązać to, co znamy, z tym, czego nie znamy⁴. Zbigniew Kuderowicz, renomowany badacz niemieckiego idealizmu, mówi w odniesieniu do tej metafizycznej aktywności rozumu *explicite* o „rozumowej spekulacji”, której celem „okazuje się opracowanie i uzasadnienie trzech twierdzeń: o nieśmiertelności duszy, istnieniu Boga oraz o wolności woli”⁵. Rozpatrzenie tych trzech idei transcendentálnych prowadzi Kanta do rozwiązania zadania stojącego przed „naturalnym rozumem praktycznym”, polegającego na nadaniu powszechności zasadom praktycznym, które nie może się dokonać bez uwolnienia naszej myśli z więzów doświadczenia⁶. Zadaniem spekulacji metafizycznej staje się więc tutaj uzasadnienie ludzkiej aktywności moralnej, wyjaśnienie jej uwarunkowań, prowadzące z kolei do efektów „praktycznych”, tj. do rozwoju naszej świadomości etycznej.

Z idei transcendentálnych – pisze w swej monografii o Kancie Z. Kuderowicz – Kant uczynił instrumenty służące rozumowi w nadawaniu sensu człowiekowi jako podmiotowi poznającemu i działającemu oraz ludzkiemu otoczeniu dostępnemu w nauce i działalności praktycznej. Regulatorna funkcja idei udobitnia aktywność rozumu konstruującego systemowe całości, których każdy składnik okazuje się obdarzony sensem właśnie jako element systemu. Transcendentálność idei gwarantowała im uniwersalną ważność, dzięki czemu rozum jest zdolny tworzyć metafizyczne pojęcia jako wyobrażenia o sensie świata (...) Powiązanie metafizyki z etyką wskazuje, że właściwa działalność sensotwórcza rozumu jest w świetle kantyzmu podejmowana ze względu na cele etyczne, tj. umożliwienie moralnego doskonalenia ludzkiego postępowania⁷.

Dlaczego mając takie teoretyczne problemy z argumentacją na rzecz idei transcendentálnych, Kant głosi prymat rozumu praktycznego nad teoretycznym? Jak się wydaje dlatego, że pełną autonomię człowiek uzyskuje nie w poznaniu, lecz w działaniu, działaniu prawdziwie ludzkim, tj. zgodnym z wolną wolą, tzn. z rozumnością, a więc opartym na przyczynowości z wolności. To zaś pokazuje znaczenie ukrytych niejako na drugim planie poglądów antropologicznych Kanta: człowiek nie jest upadłym aniołem, czystym duchem uwięzionym w materii ciała, naznaczonym przez to niezrozumiałą dlań śmiertelnością etc., lecz zwierzęciem, który obdarzony nieobecny u innych zwierząt rozumem transcenduje swą czysto zwierzęcą naturę, wytwarzając w sobie i wokół siebie drugą naturę w postaci świata kulturowego. Ta druga natura jest źródłem (oraz zbiornikiem, magazynem) motywacji do działania, które nie mają charakteru zwierzęcego impulsu fizjologicznej reakcji na bodziec, np. bezpośredniego zaspokojenia jakiejś potrzeby biologicznej. Zawierają bowiem element rozważania, refleksji,

⁴ Por. I. Kant, *Prolegomena*, Warszawa 1960, s. 159 (także: Z. Kuderowicz, *Kant*, Warszawa 2000, s. 57).

⁵ Z. Kuderowicz, *Kant*.

⁶ I. Kant, *Prolegomena*, ss. 172-173.

⁷ Z. Kuderowicz, *Kant*, s. 58.

namysłu (możliwy dzięki – jak by powiedział Heidegger – zatrzymaniu się bytu ludzkiego w nicości lub – jak ująłby to Cassirer – zapośredniczeniu reakcji na bodziec przez strukturę symboliczną)⁸. Ten moment namysłu umożliwia – jak to ujmuje sam Kant – uzgodnienie indywidualnej maksymy działania z prawem moralnym, z zasadą akceptowalną powszechnie, przez wszystkie istoty rozumne (a zatem nie tylko przez innych ludzi).

Zaznaczmy przy tym, na marginesie, pewną – jak się wydaje – istotną niewspółmierność owych trzech idei transcendentálnych, jako koniecznych i powszechnych postulatów etycznych. O ile bowiem bez założenia wolności trudno sobie wyobrazić możliwość odpowiedzialności moralnej (której nie wolno mylić z odpowiedzialnością legalną, tj. prawną), to przyjęcie elementów odnoszących się do zaświatów – istnienia Boga i nieśmiertelnej duszy – wydaje się bardziej ukłonem w kierunku panującej wówczas religijności niż prawdziwą koniecznością jego filozofii moralnej. Wydaje się wręcz, że np. istnienie Boga, przed którego trybunałem staje po śmierci ciała nieśmiertelna dusza, oczekując na nagrodę lub karę, zdaje się nieco podkopywać cały, rezygnujący z prymatu szczęśliwości, z eudajmonii, patos etyki Kanta.

Pojęcie wolności poprzez pojęcie twórczości (tworzenia) usytuowane zostaje przez Kanta w obszarze niedostępnym ludzkiemu poznaniu noumenów⁹. Być może jednak ważniejsze jest to, że dzięki niemu Kant zachowuje obok pojęcia przyczyny sprawczej, związanej z niezmiennym mechanizmem praw przyrody, pojęcie przyczyny celowej. W akcie tworzenia jednostka potwierdza swą wolność, wprowadzając w byt, w istnienie, nowe zjawiska. „Tworzenie – powiada za Kantem Kuderowicz – poszerza niejako zakres odpowiedzialności człowieka poza zjawiska należące do przeszłości (jak w przypadku wyrzutów sumienia i skruchy) na sferę wydarzeń aktualnych i wpływających na przyszłość”¹⁰. Dochodzimy tu do tego miejsca, w którym możemy przejść od Kantowskiej metafizyki moralności do jego filozofii politycznej.

Pojawia się przy tym ważne pytanie, czy Kantowskie rozważania na temat wolności wykraczają naprawdę poza sferę doświadczenia? I tak, i nie. Tak – jeśli przez doświadczenie rozumiemy ogół możliwych zjawisk przyrody (czyli przedmiotów możliwego doświadczenia), tzn. zredukujemy pojęcie doświadczenia do poznawczego kontaktu z zewnętrzną rzeczywistością. Nie, jeśli ujmijemy doświadczenie z perspektywy jego rozumienia w życiu codziennym. Czyż nie doświadczamy własnej wolności, całe noce zastanawiając się niekiedy nad trudną do podjęcia decyzją, przywołując i analizując rozmaite racje i argumenty? Czyż nie doświadczamy jej, zastanawiając się, jaką postać winno przyjąć

⁸ Por. M. Heidegger, „Czym jest metafizyka?”, w: tenże, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, Warszawa 1977, oraz: E. Cassirer, *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, Warszawa 1998.

⁹ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, Warszawa 1972, s. 162.

¹⁰ Z. Kuderowicz, *Kant*, s. 61.

dzieło, nad którym właśnie pracujemy? Jakież to prawo przyrody – można by zapytać – nakazało Kantowi napisać *Krytykę czystego rozumu*?

Obydwa elementy: antropologiczny (zakorzenie człowieka w królestwie natury) oraz transcendentálny (jego wyjście poza ten świat poprzez fakt posiadania rozumu, tj. wolności), są doskonale widoczne w Kantowskiej filozofii prawa, w szczególności w jego wizji prawa międzynarodowego. A także w jego historiozofii czy raczej w zarodku historiozofii, z którym mamy u Kanta do czynienia¹¹.

Dokonując z filozoficznego punktu widzenia refleksji nad moralnością, Kant nie pyta o to, jak jest (np. jakim normom etycznym hołduje dane społeczeństwo), lecz jak być powinno. Jego teoria etyczna ma przy tym ambicję stania się podstawą polityki, co podkreśla w licznych swych pracach Marek J. Siemek. „Etyka ta – pisze np. w artykule dotyczącym Kanta „Zum ewigen Frieden” – jako system racjonalnych zasad regulujących normatywność wolnej wspólnoty obywatelskiej – pierwotnie i w swej najgłębszej istocie jest polityką”¹². Owo przekładanie się etyki na politykę widać szczególnie dobitnie właśnie w *Projekcie wieczystego pokoju*, który jest pewnym – jak to za francuskim przekładem ujmował pierwszy przekład polski – „filozoficznym projektem”, tzn. dziełem rozumu spekulatywnego, który kieruje się tym, co racjonalne, a nie tym, co empiryczne. Jak pisze M. J. Siemek: „(...) tekst Kanta nie jest tylko »publicystyczną« wypowiedzią filozofa dotyczącą tzw. bieżącej polityki (...), lecz stanowi także, i przede wszystkim, ważką część samej jego filozofii”. A kilka stron dalej warszawski filozof dodaje: „Etyka nie jest niczym innym jak transcendentalną logiką wolności: kanonem powszechnie ważnych praw sensownego, bo poczytalnego działania”. Owa „transcendentalna logika wolności” z góry przy tym jest – i być musi – jej, tj. wolności, „interpersonalną dia-logiką”¹³.

Taki sam charakter projektu filozoficznego, opierającego się na przyczynowości z wolności, ma Kantowski ideał społeczny, tzw. państwo celów, będące „intersubiektywną wspólnotą podmiotów etycznych”, w których realizuje się Kantowska „idea woli każdej istoty rozumnej jako woli [potencjalnie przynajmniej – A. P.] powszechnie prawodawczej”¹⁴. Zgodnie z nią szacunek dla prawa bierze się czy też wynika z szacunku dla samego siebie jako osoby moralnej.

Warunki możliwości realizacji takiego, opartego na prawie moralnym, „państwa celów” ustanawia (czy też: przynosi z sobą) dopiero ustrój republikański. To jego dotyczy *Projekt wieczystego pokoju*, którego jedna z głównych zasad powiada, że trwały pokój możliwy jest tylko między państwami szanującymi

¹¹ Szerzej pisze o tym m.in. cytowany tu już Z. Kuderowicz, por. tamże, s. 84 i n.

¹² M. J. Siemek, „Projekt »wiecznego pokoju« a Kantowski etos nowoczesnej wolności politycznej”, w: E. Kant, *Zum ewigen Frieden – Projekt wieczystego pokoju*, trójjęzyczne wydanie PTF, Warszawa 1995, s. 109.

¹³ Tamże, ss. 108, 111 i 112.

¹⁴ Tamże, s. 114.

wolność i autonomię jednostki, jej odpowiedzialność za „swoje” społeczeństwo i państwo, ergo – między państwami o ustroju republikańskim. „(...) filozoficzna konstrukcja zasad takiego ustroju, jako transcendentálna we właściwym sensie, nie może i nie potrzebuje zakładać żadnych »ideałów« ani »wartości«, które pochodziłyby spoza samej przestrzeni publicznego dyskursu (...)” – pisze w tym kontekście Siemek¹⁵. Kant uważa nakaz pokoju za imperatyw rozumu, który analizując doświadczenia związane z dotychczasowymi wojnami, dostrzegając – ku, być może, naszemu dzisiejszemu zdziwieniu – także pewne pozytywy z nimi związane (ujawnienie się cech patriotycznych, wyrwanie się narodu ze stanu moralnego gnuśnienia), dochodzi do wniosku, że aspekty negatywne znacznie przeważają¹⁶. Najważniejsza jest jednak jej niezgodność z prawem moralnym. Dlatego na jednej ze stron *Metafizyki moralności* Kant stwierdza dobitnie: „Nasz rozum praktyczny wypowiada więc teraz swoje nieugięte *veto*: nie powinno być wojny: ani tej, która toczy się pomiędzy Mną i Tobą w stanie natury, ani tej pomiędzy nami jako państwami, które – mimo że wewnętrznie osiągnęły już stan prawa – na zewnątrz (czyli w stosunkach między sobą) wciąż jeszcze tkwią w stanie bezprawia; – albowiem nie jest to właściwy sposób na dochodzenie przez każdego swoich praw”¹⁷.

Pokój jest wedle Kanta istotnym warunkiem sprzyjającym dalszemu rozumowemu rozwojowi ludzkości; dlatego dokonuje filozoficznego namysłu nad warunkami jego permanentnego istnienia, które widzi w powstaniu wolnego związku państw (*Völkerbund*), niebędącego jednak jednym wielkim państwem światowym (*Völkerstaat*). Stosunek do wojny i jej racjonalności bądź nieracjonalności jest dobrym miejscem dla przejścia do politycznej myśli Hegla, dlatego zakończę w tym miejscu tę skrótową prezentację momentu spekulatywnego w filozofii praktycznej Kanta, by poświęcić nieco uwagi filozofii społecznej Hegla.

Problem wojny i pokoju, szerzej – prawa międzynarodowego, jest tu ważny także dlatego, że wedle Kanta¹⁸ nie można zbudować trwałego, wolnego od różnych niedoskonałości ustroju obywatelskiego w jednym kraju, tj. bez ustanowienia praworządnych stosunków między państwami. Hegłowi wydaje się to jednak możliwe; przyjmuje on bowiem istnienie społeczeństwa obywatelskiego (którego istotę oraz relację względem innych stopni uspołecznienia – rodziny oraz państwa – obszernie charakteryzuje), nie warunkując jego powstania sprawnie działającym prawem międzynarodowym. Opierając się na swej idei ducha świata, realizującego się poprzez dzieje powszechne, przypisuje dynami-

¹⁵ Tamże, s. 120.

¹⁶ Ciekawe pytanie, czy tego typu rozważanie, które Kant tu przeprowadza, dokonuje się w trybie imperatywu kategorycznego czy raczej hipotetycznego, pozostawimy – z braku miejsca na złożony i obszerny wywód – bez odpowiedzi.

¹⁷ I. Kant, *Metafizyka moralności*, Warszawa 2005, s. 208.

¹⁸ Por. Z. Kuderowicz, *Kant*, s. 204.

ce (rozwojowi) historii zupełnie inne znaczenie niż Kant. A wraz z nim – wojnie, w której widzi nie tyle źródło nieszczęść, nędzy i cierpień, ile motor postępu, głównie ustrojowego, ale także umysłowego i technicznego. Wojna staje się jednym z tych czynników, które umożliwiają rozwój świadomości wolności oraz doskonalenie opartych na niej systemów politycznych.

Można by wprawdzie – przypominając sobie poczynania prezydenta USA George’a W. Busha oraz całej amerykańskiej administracji na arenie międzynarodowej – stwierdzić, że Hegel jest większym realistą niż Kant, że jest bliższy temu, co możemy obserwować codziennie. Przy bliższym wglądzie nie sposób jednak nie dostrzec, że i u niego bardzo silny, wszechobecny nawet, jest element filozoficzny, spekulatywny. Inne są jednak założenia, z których Hegel wychodzi, mimo że patronuje im, podobnie jak u Kanta, idea wolności i rozumności. Nie jest to jednak rozumność indywiduum, które kierując się prawem moralnym, tj. podporządkowując się w swym działaniu nakazowi imperatywu kategorycznego, „tworzy prawo”, lecz intersubiektywna (społeczna) mądrość, kształtująca się w dziejach i poprzez dzieje. Motywem kierującym tą istotną zmianą podejścia jest odrzucenie tzw. złej nieskończoności – nieprzewycięzalnego w żadnej doczesności rozdarcia (rozziwu) między tym, co jest, a tym, co być powinno, między bytem a powinnością. Motyw ten – w swej istocie spekulatywny – prowadzi w rzeczy samej do zniesienia indywidualistycznej moralności w społecznej etyczności.

Umocnienie znaczenia rozumu powoduje wzmocnienie znaczenia nauk filozoficznych, jako poznania przekraczającego empiryczne ograniczenia tzw. nauk pozytywnych, opartych – jak sama nazwa wskazuje – na tym, co pozytywne, tzn. co dane. Hegłowska filozofia ducha jest – mimo częstego posługiwania się przezeń pojęciem Absolutu – w istocie filozofią rozumu historycznego, tj. racjonalności realizującej się w procesie dziejowym. Spośród wszystkich istot żywych jedynie człowiek, jako istota obdarzona rozumem, jest w stanie pełnić funkcję „wehikułu” ducha. Właściwym i ostatecznym celem ducha jest urzeczywistnienie rozumu w warunkach wolności, tj. w warunkach rosnącej świadomości wolności¹⁹.

Hegel pogłębił wiele Kantowskich pomysłów dotyczących relacji jednostki i społeczeństwa. Śmieiej od Kanta podkreśla fikcyjny charakter umowy społecznej jako źródła państwa, oskarżając liberalną doktrynę umowy społecznej o to, że – jak pisze o tym zasadnie w swej arcyciekawej książce o filozofii politycznej Hegla i Nietzschego Stanisław Łojek – „w sposób niekonsekwentny przedstawia naturę naszego członkowstwa w społeczeństwie. Do jego opisu używa ona modelu stowarzyszenia niezależnych jednostek, całkowicie ignorując fakt, iż przynależność do społeczeństwa jest nie tylko nieunikniona i konieczna, ale też konstytuuje wie-

¹⁹ Por. w tej kwestii: S. Łojek, *Hegel i Nietzsche wobec problemu polityczności*, Wrocław 2002, s. 36.

le dominujących cech naszego charakteru²⁰. Tym samym uniemożliwia uznanie i zrozumienie społecznego wymiaru ludzkiego życia i w konsekwencji przyczynia się do ukształtowania określonego rodzaju jednostkowej moralności²¹.

Powstaje – zauważa S. Łojek – „sytuacja, w której poszczególne jednostki traktują prawa i zasady jako instancje jedynie ograniczające indywidualną wolność w zamian za bezpieczeństwo i pokojowe współistnienie. A to z kolei oznacza, że nie są one w stanie pojąć i wykorzystać tej pozytywnej funkcji praw i zasad, która polega na stwarzaniu sprzyjających warunków do wieloaspektowego rozwoju indywidualnego charakteru i działania”²².

Ponieważ rozum jest u Hegla rozumem historycznym, to powinności człowieka wynikają z rozpoznania ducha czasów, w których żyje, momentu historycznego. Element normatywny podporządkowany jest elementowi spekulatywnemu, ten zaś dany jest w istotnościowym poznaniu filozoficznym. Kantowską zasadę autonomiczności podmiotu moralnego uzupełnia Hegel o element substancjalny, intersubiektywny, związany z etycznością cechującą społeczeństwo obywatelskie na określonym poziomie jego duchowego (i materialnego) rozwoju.

Nie przypadkiem – zauważmy na marginesie głównego nurtu naszych rozważań – Hans-Georg Gadamer, twórca filozoficznej hermeneutyki, manifestował zawsze większą sympatię i bliskość swego hermeneutycznego myślenia względem filozofii Hegla niż Kanta. Podkreślał przy tym zwłaszcza znaczenie społecznej substancjalności analizowanej przez Hegla; obecne u tego ostatniego przeciwstawienie społecznej *Sittlichkeit* czysto indywidualnej moralności wynika z przeświadczenia, że przyjęcie wyłącznie tego ostatniego punktu widzenia prowadzi do zubożenia pojmowania ludzkiej podmiotowości²³.

W swej filozofii społecznej, a dokładniej w rozważaniach antropologicznych, Hegel uzupełnia w pewnym sensie Kantowską ideę królestwa celów. „Nikt bowiem przed nim bardziej niż on – pisze Ryszard Panasiuk – nie zdołał powiązać egzystencji ludzkiej z jej naturalną podstawą”, tzn. nie zdołał lepiej od niego pokazać, że wyznaczając sobie cele, człowiek posługuje się przyrodą w sobie samym i przyrodą istniejącą poza nim, by to, co naturalne przekształcić w ponadnaturalny porządek sensu, tj. w kulturę. To człowiek – można by rzec – jest najbardziej ewidentnym dowodem i zarazem gwarantem istnienia celowości w świecie; to jego działanie tę rzeczywistość przekształcające jest tego świadectwem²⁴.

²⁰ Por. G. F. W. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, Warszawa 1969, ss. 238-239.

²¹ S. Łojek, *Hegel i Nietzsche...*, s. 133.

²² Tamże.

²³ Patrz np. H.-G. Gadamer, „O możliwościach etyki filozoficznej”, w: tenże, *Teoria, etyka, edukacja. Eseje wybrane*, Warszawa 2008. Dodać można, że tom 3 *Dzieł zebranych* Gadamera nosi tytuł *Hegel – Husserl – Heidegger*, celem zaakcentowania, którzy spośród myślicieli nowożytnych oddziałali nań w największym stopniu.

²⁴ R. Panasiuk, „Miejsce antropologii w filozofii Hegla”, „Studia Filozoficzne” 12/1981, s. 24.

Partycypacja w kulturze, nieuchronna z uwagi na społeczny charakter ludzkiego bytu, oznacza uruchomienie w człowieku wytwarzania się drugiej natury. „Dopiero właściwe zrozumienie istoty naszej duchowości, owej »drugiej natury« – ujęcie uwarunkowań procesu jej kształtowania oraz określenie specyficznych dla niej celów, realizowanych, co ważne, w obrębie instytucji i poprzez instytucje – pozwoli nam ująć byt ludzki w jego całościowości i w konsekwencji dokonać uzgodnienia sposobów jego samorealizacji w warunkach uspołecznienia” – słusznie zauważa Stanisław Łojek²⁵.

Kant przyjmuje jeszcze powstanie państwa na podstawie umowy społecznej, tzn. jako rezultat swego rodzaju świadomego kontraktu, który miałby jakoby zawierać członkowie danej społeczności. Przyjmuje to jednak tylko w charakterze myślowego eksperymentu, nie zaś opisu czegoś, co faktycznie kiedyś miało miejsce, tzn. było historycznym faktem. Hegel *explicite* odrzuca taki model powstania państwa jako fikcyjny, a przez to nieśluzący odstąpieniu, a raczej przesłonięciu faktycznej podstawy istnienia państwa²⁶.

Chwaląc dokonane przez Kanta powiązanie moralności z autonomią, Hegel nie zgadza się jednak – jak to już podkreślałem – na wprowadzenie nieprzezwyciężalnego rozdarcia między bytem i powinnością, tym, co istnieje i tym, co istnieć powinno, ale jest tak idealne, że aż nieosiągalne. Autonomia człowieka stanie się naprawdę realna – powiada – gdy osiągnie on nie wolność abstrakcyjną, formalną, lecz wolność substancjalną, zakorzenioną w bycie społecznym oraz w momencie historycznym. To zaś jest możliwe pod warunkiem usunięcia dwóch pozornie nieusuwalnych dychotomii, zarysowujących się wyraźnie w dziele Kanta, a mianowicie (1) dychotomii między Ja intelligibilnym, tj. człowiekiem moralnym, i Ja empirycznym, człowiekiem naturalnym, oraz (2) dychotomii między Ja i Nie-Ja, podmiotem i przedmiotem. Owo usunięcie musi się dokonać zrazu w filozofii spekulatywnej, w namyśle prowadzącym do wglądu w prawdziwą istotę człowieka – czy też: w sposób, w jaki się on, jako człowiek, istoczy – oraz w istotę otaczającej go rzeczywistości.

Dopiero usunięcie rozziwu między Ja i Nie-Ja (używając terminologii Fichtego), tj. zniesieniu fundamentalnego wyobcowania człowieka z rzeczywistości, prowadzi do osiągnięcia wolności substancjalnej, w której w tym, co zewnętrzne rozpoznaje on samego siebie, tj. rezultat swej działalności sensotwórczej: poznawczej i praktycznej (m.in. politycznej, np. instytucjonalnej, ale także technicznej).

Przewyciężenie wyobcowania człowieka z rzeczywistości, będące zarazem jego wyobcowaniem ze społeczeństwa, wymaga – zdaniem Hegla – „przywrócenia klasycznego pojmowania prawa naturalnego jako obowiązku, nie zaś – jak

²⁵ S. Łojek, *Hegel i Nietzsche...*, s. 174.

²⁶ G. F. W. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, s. 90.

chcieli twórcy nowożytnej filozofii politycznej – wyłącznie jako uprawnienia”²⁷. Jest to w pierwszym rzędzie obowiązek człowieka wobec samego siebie, polegający na woli oraz próbie realizacji możliwości tkwiących w nim samym, jego „zdecydowanym byciu-ku-sobie-samemu”, zgodnie z romantycznym hasłem: *Werde, was Du bist!* [„Stań się (realnie) kim (potencjalnie) już jesteś!”]. Dzieje się ono jednocześnie do wewnątrz i na zewnątrz, bowiem celowe przekształcanie rzeczywistości prowadzi do zmiany samoświadomości, do samostwarzania się. W sensie osiągnięcia przez człowieka swej jednostkowej doskonałości staje się obowiązkiem nie tylko wobec siebie samego, ale także w służbie społeczeństwa, w służbie ludzkości, w dziejach rozwoju ducha.

Powstanie filozofii społecznej Hegla okazało się również pewnym projektem filozoficznym – analogicznym w pewnym sensie do Kantowskiej *Metafizyki moralności* i wypływającego z niego *Projektu wieczystego pokoju* – który opiera się na diagnozie sytuacji czy też duchowego położenia współczesnego mu człowieka, i tylko pozornie w sposób niezaangażowany tworzący jego teorię filozoficzną tej sytuacji, jej filozoficzne pojmowanie (pojęcie). Opisy te są jednak nie tylko zaangażowane w zaprezentowanie i hermeneutyczno-retoryczne (tj. filozoficzne) przeforsowanie pewnego nowego obrazu człowieka i rzeczywistości w ich wzajemnym związku. Nie są też z pewnością wolne od uproszczeń i zafałszowań (np. co do postępującego cywilizowania się działań wojennych).

Trudno dziś rozstrzygnąć, czy racje miał Hegel czy jego liberalni krytycy, często powołujący się także na Kanta. Pewne wydaje się jedno – ujęcie ludzkiego bycia-w-świecie, oparte na próbie wniknięcia w istotę związku człowieka z otaczającą go rzeczywistością (przyrodniczą i społeczną), może być wyłącznie dziełem filozofa. Nie stworzy go ani naukowiec (od fizyka po kulturoznawcę), ani artysta (poeta, prozaik), ani teolog. Chyba że na chwile zamieni się w filozofa. I już samo to jest – jak się wydaje – wystarczającą racją bytu filozofii jako swoistej dyscypliny poznawczej, która korzystając z danych doświadczenia – zarówno w postaci badań kosmologicznych, biologicznych, chemicznych, jak i dokumentów historycznych itp. – opiera swe poznania i projekty nie na indukcyjnym, nomotetycznie zorientowanym uogólnianiu, lecz na refleksyjnej analizie ejdetycznej (co – wbrew Husserlowi – oznacza także: pojęciowej) oraz tworzeniu nowych syntez. W tym sensie spekulacja filozoficzna – jako relatywnie wolne od fałszywego kultu empirii, pojęciowo-rozumowe rozważanie problemów istotnych dla ludzkości jako całości oraz dla człowieka w jego indywidualnej, niepowtarzalnej egzystencji – pozostanie kreatywnym źródłem ludzkiej wiedzy o rzeczywistości, będącej nieodłącznym elementem naszej orientacji w świecie oraz naszego samorozumienia. Podstawą możliwości tak pojętej spekulacji – którą jest bliska zarówno Heideggerowskiemu namysłowi

²⁷ S. Łojek, *Hegel i Nietzsche...*, s. 194.

(*Besinnung*), jak i Husserlowskiemu wglądowi w istotę (*Wesensschau*) – jest manifestująca się m.in. w fakcie samoświadomości transcendentna wolność charakteryzująca byt człowieka (w istotowym odróżnieniu od bytu zwierząt) oraz wyływająca z niej rola i potęga wyobraźni. To ona wyrzywa człowieka z królestwa faktyczności (przyrodniczej konieczności), przenosząc go w królestwo możliwości (projektowania, planowania, troski), pozwalając mu stawiać sobie cele i zadania, wykraczające poza czysto przyrodniczo-ewolucyjne konieczności, badane przez empiryczne nauki przyrodnicze. W tym sensie możliwość spekulatywnego stosowania własnej rozumności stanowi o istocie naszego człowieczeństwa.

Pojęcie ducha w filozofii niemieckiej.

Zarys problemu

Powstawanie tekstów filozoficznych wiąże się niekiedy z okolicznościami nader przypadkowymi. Tak jest i w tym przypadku. Do utrwalenia poniższych przemyśleń sprowokowała mnie bowiem nie tylko tematyka konferencji „Fenomen duchowości”, zorganizowanej przez Centrum Badań im. Edith Stein, ale także pewna okoliczność powstała w gronie młodszych, otaczających mnie adeptów sztuki filozofowania. Jeden z moich doktorantów, który studia magisterskie ukończył na innym uniwersytecie, opowiedział mi, iż jego profesorowie marszczyli czoło, słysząc w ustach studentów słowo „duch”, nalegając na jego zastąpienie przez termin bardziej uchwytny czy też adekwatny. W ich przekonaniu był to bowiem nie tylko termin, który wyszedł z filozoficznego użycia, ale także pojęcie, które się zdyskredytowało. Gdyby spytać ich o miejsce dyskredytacji pojęcia ducha, z całą pewnością wskazałoby na filozofię niemiecką XIX stulecia, zwłaszcza zaś na myśl Georga F. W. Hegla. Poniższe uwagi stanowią próbę zdania sprawy z pozycji, którą to pojęcie odgrywało w różnych fazach rozwoju przebogatej filozofii niemieckiej, co zarazem oznacza próbę odślonienia rozmaitych odcieni znaczeniowych tego pojęcia oraz odpowiedzi na pytanie, czy całkowita eliminacja pojęcia ducha także we współczesnej filozofii niemieckiej stała się faktem, czy nie. Z uwagi na rozmiar i powagę samego zagadnienia niniejsze uwagi i analizy muszą mieć z konieczności charakter wstępny.

1. Miejsce pojęcia ducha w filozofii niemieckiej przed Heglem

Słowo „Geist” (duch) pojawiło się w języku niemieckim ok. VIII stulecia n.e. Jego źródłem były starogermańskie „gheizda”, „usgaisjan”, oznaczające przerażenie, bycie przerażonym oraz dźwiękową artykulację tegoż uczucia. Pozostawało to w bezpośrednim związku z elementem porażającego gniewu: ojca, wodza, boga.

Być może dlatego wkrótce słowo to zaczęto używać do oddawania łacińskiego *spiritus* oraz greckiego *pneuma*¹. Można to zaliczyć do przedfilozoficznego użycia słowa „duch”. Tkwiły w nim jednak niewątpliwie zarodki zastosowania filozoficznego, widoczne choćby w bliskości znaczeniowej i brzmieniowej łacińskiego słowa *spiritus* i francuskiego *esprit*. A to przecież nikt inny jak właśnie Kartezjusz, ojciec filozofii nowożytnej, stworzył – poprzez teorię dwóch substancji: myślącej i rozciągłej – podstawy bujnego rozkwitu filozofii ducha. Rozwijała się ona naturalnie w dyskursie, w którym głównymi oponentami byli zwolennicy realizmu i empiryzmu z jednej strony oraz idealizmu i racjonalizmu – z drugiej. W dyskusji tej pewną rolę odegrał także pierwszy wybitny Niemiec w dziejach filozofii, a mianowicie Gottfried Wilhelm Leibniz. W jego monadologii, tworzonej w języku francuskim, terminem stosowanym na to, co Niemcy oddawali słowem „Geist” było *esprit*, pojęte jako „dusza” (*Seele*), stanowiąca dlań źródło ludzkiej aktywności. Co ciekawe, termin *esprit* spopularyzował niejaki Coste, który tłumacząc Locke’a, zastosował go jako ekwiwalent pojęcia „mind” (umysł).

W filozofii Kanta, mimo iż wedle większości podręczników i opracowań stanowi ona wstęp do klasycznej (idealistycznej) filozofii niemieckiej, nic zrazu nie wskazuje na możliwość kariery, którą zrobiło potem pojęcie ducha. Termin *duch* pojawia się wprawdzie już w jego wczesnych, tzw. przedkrytycznych pismach, związany jest jednak nie z filozofią czy też teologią, lecz z krytyką pewnej odmiany czy też dziedziny ówczesnej psychologii zwanej – od greckiego słowa *pneuma* (tj. tchnienie) – pneumatologią. Dlatego też Kant mówi tutaj, i to mówi krytycznie, nie o duchu, lecz o duchach. Chodzi oczywiście o jego słynną rozprawę z angelologicznymi urojeniami Swedenborga, zatytułowaną *Marzenia jasnowidza* (*Träume eines Geistersehers* – dosłownie: „widzącego duchy”), opublikowaną w 1766 r.²

Jeśli – powiada Kant – duch jest wedle Swedenborga „istotą posiadającą rozum”, to nie potrzeba żadnego cudownego daru, by go zobaczyć. Ten, kto widzi ludzi, widzi przecież istoty posiadające rozum. Jednakże – dodaje – metafizyka szkolna oraz Swedenborg mają na myśli coś innego, „wymyślając” (*erdlichen/träumen*) „duchowe dusze” (*geistige Seelen*), pojęte jako niepodzielne substancje spirytualne. Zdaniem Kanta, istnienia takich istot dowieść się jednak nie da, trudno zatem mówić w sposób dyskursywny o ich cechach ontologicznych. Postanawia tedy temat odłożyć na bok i postanowieniu temu pozostaje wierny aż do śmierci. Potwierdzają to różne miejsca w jego dziełach napisanych w latach 90. XVIII stulecia (*Krytyka władzy sądownia*, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki* oraz fragmenty z jego *opus postumum*).

¹ Por. J. Hoffmeister, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Hamburg 1955, wyd. 2, s. 248.

² Pełny tytuł brzmi: *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*, I. Kants Werke, t. 2, pod red. E. Cassirera, Berlin 1912, ss. 329-390.

Miejsce spekulatywnej metafizyki zajmuje u Kanta krytyka rozumu, pojęta jako filozofia transcendentálna. Jej podstawowe sformułowanie zawierają trzy krytyki: *Krytyka czystego rozumu*, *Krytyka praktycznego rozumu* oraz *Krytyka władzy sądzienia*. Pojęcie ducha nie pojawia się w znaczącej roli w żadnej z dwóch pierwszych spośród nich. Przedwczesny byłby jednak pogląd, że w związku z tym pojęcie to nie odgrywa u niego żadnej roli. Pojawia się ono bowiem w trzeciej z krytyk, w której Kantowi nie chodzi już o wyłonienie transcendentálnych warunków możliwości obiektywnej – tj. intersubiektywnie ważnej i weryfikowalnej – wiedzy, lecz o zbadanie pewnych własności ludzkiej rozumności związanej z myśleniem w kategoriach celowościowych (obecnym zwłaszcza w naukach o życiu) oraz naszą percepcją dzieł sztuki, tzn. z niemającymi również naukowego obowiązywania sędami estetycznymi. W czystej filozofii transcendentálnej pojęcie ducha jest unikane, zastąpiły je bowiem bardziej uchwytné kategorie, takie jak rozumność, inteligencja, intelekt, świadomość, transcendentálna jedność apercpcji itp.

Prawodawstwo rozumu obejmuje wedle Kanta obszar przyrody oraz dziedzinę moralności. Istnieją jednak obszary ludzkiej aktywności, w których dynamika życia, jego niedająca się niczym skrepować pełnia, wykracza poza możliwości apriorycznego warunkowania, poza możliwości rozumu narzucającego swe aprioryczne prawidłowości. Chcąc oddać sprawiedliwość rzeczywistości ludzkiego życia, w stanowiącej swego rodzaju przejście do późnych pism antropologicznych trzeciej z krytyk, w *Krytyce władzy sądzienia* (1790), królewiecki filozof wprowadza pojęcie *rozumu żywego*, tj. rozumu panującego w obszarze, tego, co się rodzi i trwa, określając go mianem *ducha*.

Nie ma w tym zresztą nic dziwnego, bowiem związek ducha z życiem, z tym, co ożywione, tkwi u narodzin samego pojęcia ducha. Hebrajski „ruach”, germański „Hauch” (tchnienie) czy łaciński „spiritus” (który Bonawentura wywodzi ze „spirare” – tchnąć/oddychać: „Spiritus dicitur, quia spiratur”) – wszystkie te terminy odnoszą się do dawania bądź podtrzymywania życia przez boską, „duchową” siłę. Także po polsku o kimś, kto właśnie odszedł „z tego świata”, mówiono do niedawna, iż „wyzionął ducha”. Znany poeta niemiecki Fryderyk Schiller, miłośnik filozofii Kanta, stwierdził w związku z powyższym, iż „obszar ducha rozciąga się tak daleko, jak żywa natura”³, zaś jego wielki rywal i przyjaciel, Wolfgang Goethe, dodał do tego, ujmując rzecz jeszcze bardziej poetycko: „duch to życie życia” – *Geist ist des Lebens Leben*⁴.

W swych wykładach z antropologii Kant określa ducha jako „ożywiającą zasadę w człowieku” i wiąże to pojęcie z obecnym w ówczesnej filozofii francuskiej pojęciem geniuszu (*genie*). Estetyka geniuszu stanowi zresztą drugi stopień

³ F. Schiller, *Über Anmut und Würde* z 1793 roku, w: tenże, *Philosophische Schriften und Gedichte*, pod red. E. Kühnemanna, Lipsk 1902, ss. 95-157.

⁴ W. Goethe, *Westöstlicher Divan*, w: tenże, *Werke*, Monachium 1978, t. 2, s. 75.

rozwoju Kantowskiej filozofii sztuki, następujący po rozważeniu kwestii intersubiektywności smaku i typu obowiązywania przysługującemu sądowi estetycznemu, w zestawieniu z sądem teoretycznym oraz etycznym. W swej interpretacji pojęcia geniuszu odwołania Kant kulisy „produktywnej siły wyobraźni” (*produktive Einbildungskraft*), dzięki której sztuka staje się czymś nowatorskim, wymuszającym pomysłowość, uduchawiającym. Duch nabiera wskutek tego znaczenia pewnej ożywczej, ożywiającej zasady ludzkiego umysłu. To on stanowi o kreatywności człowieka. Jego kumulacją jest umysł człowieka genialnego, geniusza, który nie daje się skrępować wzorcom istniejącym w naturze i w kulturze, lecz stwarza nowe formy, niczym siła przyrody, wytwarzając coś, co za Gadamerem można by określić mianem *przyrostu bytu* (*Zuwachs am Sein*)⁵.

Pojęcie ducha zostaje zatem przez Kanta powiązane z obszarem estetyczności. Duch jako zasada twórczej umysłowości oznacza zdolność do zmysłowo uchwytnego przedstawiania idei⁶. Przekroczone tym samym zostaje przez samego Kanta określenie ducha jako żywego rozumu, w kierunku ujęcia go jako rozumu *twórczo oglądającego* (*produktiv anschauende Vernunft*), tj. unaoczniającego idee. Otwarte tym samym zostaje pole możliwości dalszego rozwoju pojęcia ducha, związane z pojęciem *oglądu intelektualnego* czy też *intelektualnej naoczności* (*intellektuelle Anschauung*). W swej filozofii teoretycznej, tj. w pierwszej z krytyk, Kant stwierdził, iż ludzki kontakt z rzeczywistością jest niemożliwy bez naoczności, oglądu, ma on jednak w przypadku człowieka wyłącznie charakter zmysłowy. Czysto teoretycznie dopuszcza on możliwość intelektu oglądającego, tj. naoczności dokonującej się w intelekcie, a nie w zmysłach, zachowuje ją jednak – czysto hipotetycznie – dla nieznanego nam intelektu czy też rozumu ponadludzkiego (np. boskiego). Także z powodu tej restrykcji pojęcie ducha nigdy nie stało się w jego filozofii pojęciem centralnym.

Inaczej było w przypadku jego – chcianych czy niechcianych – następców, dla których przestają istnieć przeszkody przeciwko przyjęciu oglądu intelektualnego także w odniesieniu do człowieka. W historii filozofii niemieckiej (a to znaczy – światowej) oznacza to przejście od ujęcia filozofii i filozofowania z perspektywy poznania naukowego (np. fizykalnego lub matematycznego), badającego to, co już dane, nad którego warunkami poznania zastanawiał się Kant, do jego ujęcia z punktu widzenia artysty, tworzącego to, co nowe. Oznacza to swego rodzaju estetyzację filozofii. Nic tedy dziwnego, że sygnał do tego zwrotu w filozofii niemieckiej daje filozofujący artysta, a mianowicie Wolfgang Goethe. Pałeczkę przejmuje odeń młody Friedrich W. J. von Schelling, zaś termin przełomu można wyznaczyć stosunkowo dokładnie, śledząc tematykę i tytuły najgłośniejszych ówczesnych dzieł. Były to lata 1794-1800,

⁵ Por. tenże, *Prawda i metoda*, Kraków 1993, s. 153. Gadamer używa tego określenia również w stosunku do działalności artysty.

⁶ I. Kant, *Krytyka władzy sądzienia*, Warszawa 1986, § 77.

w których uwagę filozoficznie oświeconej publiczności przykuwały dzieła w rodzaju *Über den Geist der Menschheit* Wilhelma von Humboldta, *Kritische Untersuchungen über den menschlichen Geist* Salomona Maimona, *Über die Verfahrensweise des poetischen Geistes* Friedricha Hölderlina, *Vom Geist des Christentums* Johanna Gottfrieda Herdera, by wymienić tylko kilka.

Jednak zarodki przemiany, która umieściła pojęcie ducha w samym centrum filozofii, tkwią jeszcze głębiej. Filozoficzny „rząd dusz” przejął bowiem w owym czasie z rąk Kanta jego uczeń Johann Gottlieb Fichte. W „najbardziej estetycznym” (w sensie problematyki, nie zaś środków wyrazu) ze swych tekstów już w tytule odnosi się on do interesującego nas tutaj pojęcia. Rozprawa *O duchu i literze w filozofii*, opublikowana w 1798 r., bazuje naturalnie na teologiczno-hermeneutycznej dyskusji dotyczącej różnicy między sensem literalnym (dosłownym) a sensem duchowym Biblii, pojęcie ducha definiuje jednak szeroko i w zgodzie z Kantem jako to, co „zwie się także produktywną siłą wyobraźni”, która w „obszarze ludzkiej skłonności estetycznej” zwie się „swobodną wolnością twórczą”⁷. Duch to zdolność do tworzenia ideałów – powiada Fichte, dodając: „człowiek jest człowiekiem w takim stopniu, w jakim ma ducha”. Ten ostatni jest aktywnością (Thätigkeit), która jednak, by moc wyrzec jakieś oddziaływanie, musi przybrać cielesną, materialną postać: słowa, dzieła, czynu. Fichte dotyka tu kwestii, którą rozwinie potem hermeneutyka Diltheya – życie duchowe jednego człowieka jest dostępne drugiemu tylko za pośrednictwem utrwalonych (zmaterializowanych) artykulacji tego życia, które ten drugi musi próbować zrozumieć. Osobliwość tego wieloaspektowego rozumienia, niedającego się sprowadzić do naukowego czy quasi-naukowego wyjaśniania za pomocą praw, wprowadza na arenę hermeneutykę jako ogólną teorię rozumienia wytworów ducha, która po jej przekształceniu do postaci filozofii hermeneutycznej staje się jedną z najbardziej interesujących opcji filozofii współczesnej⁸.

Swoistej egzemplifikacji różnicy między duchem a literą dokonuje przy tym Fichte na przykładzie dzieła samego Kanta, którego sformułowania, jak twierdzi, nie zawsze są zgodne z głęboko ujętym duchem jego idealistycznej filozofii transcendentalnej. Dlatego też sam Fichte podejmuje zadanie „oczyszczenia” tej koncepcji z wewnętrznych niekonsekwencji, związanych m.in. z przyjęciem istnienia niepoznawalnej rzeczy samej w sobie oraz – co w naszym obecnym kontekście nawet ważniejsze – z odrzuceniem w odniesieniu do człowieka możliwości oglądu intelektualnego.

Kant zaprotestował zresztą przeciwko tym „poprawkom” w ogłoszonym w 1799 r. artykule pt. „Wyjaśnienia w odniesieniu do Fichtego teorii wiedzy”. Bezskutecznie bowiem „duch czasu” wkroczył już na nieznane mu obszary.

⁷ J. G. Fichte, *Versuch einer Kritik der Offenbarung*, w: tenże, *Werke. Gesamtausgabe*, Stuttgart – Bad Cannstatt 1964, t. I/1, s. 94 i n.

⁸ Szerzej na ten temat zob. A. Przyłębski, *Hermeneutyczny zwrot filozofii*, Poznań 2005.

Jego inny były student, Johann Gottfried Herder, pisze o „duchu narodu”, zaś Schiller w *Listach o estetycznym wychowaniu człowieka* odróżnia świat zmysłowy od świata duchowego na podstawie wyróżnienia w człowieku „pędu ku materiałowi” (*Stofftrieb*) oraz „pędu ku formie” (*Formtrieb*), których jedność ustanawia dopiero absolutna jedność ducha. Pojęcie ducha umacnia zatem stopniowo swe znaczenie. Nie jest to jednak jeszcze pojęcie odniesione do jakiegoś wobec człowieka transcendentnego Ducha Absolutnego, Absolutu, w którym ludzkie indywiduum jakoś partycypuje, lecz pluralistyczne pojęcie duchowości, związane z analizą ludzkiej umysłowości, w szczególności zaś tkwiących w niej warunków kreatywności. Moment przejścia od absolutnej jedności ducha w człowieku do pozaświatowego lub wewnątrzświatowego ducha absolutnego wyznacza dopiero wczesna myśl Schellinga.

W „Najstarszym programie systemu niemieckiego idealizmu” z 1796 r. autor (najprawdopodobniej Schelling, rozprawka nie została bowiem podpisana) stwierdza, że bez zmysłu estetycznego nie sposób twórczo rozważać niczego: „Filozofia ducha to filozofia estetyki”⁹. W wydanych rok wcześniej „Filozoficznych listach o dogmatyzmie i krytycyzmie” dodaje, iż ogląd intelektualny jest ostatnim stopniem poznania, na który wspiąć się może istota skończona (tzn. człowiek), osiągająca dzięki temu ogląd właściwego życia ducha¹⁰.

Dookreślenie tych wypowiedzi przynoszą pisma z następnych lat, w których ogląd intelektualny jest definiowany jako „selbstlebendige Selbstanschauung des Ich”, zagadkowe sformułowanie, które można by oddać jako „żyjące z własnej mocy samooglądanie się Ja”. Zdaniem Schellinga, jest ono absolutną, tj. niepodważalną, zasadą filozofii. Autor *Filozofii objawienia* wyraża tu w innej terminologii to, do czego doszła teoria wiedzy stworzona przez Fichtego. Czyni to jednak *explicite* za pomocą pojęcia ducha: „Gdy ktoś nas [fichteanistów, do których siebie wówczas zalicza – A. P.] pyta, na czym polega istota ducha, to odpowiadamy: na skłonności (*Tendenz*) do oglądania samego siebie”¹¹. Duch jest bytem prawdziwie autonomicznym, jest „wszystkim tylko przez siebie samego” [tzn. bytem *per se* – A. P.], jest „absolutnym czynem”, „pierwotnym chceniem”, „absolutną podstawą swego własnego bytu oraz samo-wiedzy, zaś przez to, że w ogóle istnieje, istnieje również to, czym on jest”¹².

Czyniąc z pojęcia ducha fundamentalną kategorię swej filozofii, Schelling rozwijał fichteańską teorię wiedzy, poszerzając ją o filozofię przyrody. O ile

⁹ „Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus”, z 1796 roku, „Hegel-Studien”, Beiheft 9, 1973. Fragmenty przełożono w: R. Panasiuk, *Schelling*, Warszawa 1987, ss. 150-152. Istnieje też przekład B. Markiewicz w „Studiach Filozoficznych” 4/1985 oraz Z. Wawrzyniaka w „Piśmie” 3/85.

¹⁰ F. W. J. Schelling, *Sämtliche Werke*, t. 1, Stuttgart 1856-1861, s. 117.

¹¹ Tenże, „Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen”, w: tenże, *Sämtliche Werke*, t. 1, s. 164.

¹² Tenże, „Ideen zur Philosophie der Natur”, w: *Sämtliche Werke*, t. 2, s. 39.

bowiem w rozpoznaniu apriorycznej struktury ludzkiej rozumności, którym zajmuje się fichteńska transcendentalna teoria wiedzy, ukazuje się funkcjonowanie ludzkich władz poznawczych konstytuujących sens rzeczywistości, odślania się niejako „od wewnątrz” działanie ludzkiego ducha, to analiza ukonstytuowanych przez owe władze bytów przyrodniczych odślania pracą ducha „od zewnątrz”. Schelling był przekonany, że filozofia transcendentalna powinna zostać uzupełniona o filozofię przyrody, ujętą z perspektywy ducha jako zasady życia, która w przypadku człowieka przybiera postać duszy (*Seele*), zaś w przypadku pozostałej części rzeczywistości – postać *Weltseele*, „duszy świata”. W filozofii przyrody duch rozpoznaje samego siebie w swych wytworach, sukcesywnie zbliżając się do istoty swego działania, krocząc poprzez konkretne obiektywizacje samego siebie. Jeśli przeniesiemy to na poziom ludzkości, to czyni to niezbędnym skierowanie się ku historii jako „wytworowi” człowieka, co jest zresztą zgodne z wygłoszoną mimochodem przez samego Fichtego (w 1794 r.) uwagą, zgodnie z którą „teoria wiedzy powinna stać się pragmatyczną historią ludzkiego ducha”¹³.

Mimo tych podobieństw absolutne Ja Schellinga różni się dość zasadniczo od absolutnego Ja Fichtego, na co jako pierwszy zwrócił uwagę Georg Wilhelm Friedrich Hegel w artykule z 1801 r. pt. „Różnica między Fichteńskim a Schellingiańskim systemem filozoficznym”. Z czasem uświadomił to sobie sam Schelling, w jednym z późniejszych tekstów ujmując istotę tej różnicy w następujący sposób: „idealizm w znaczeniu subiektywnym [tzn. Fichteński – A. P.] musiałby twierdzić, że Ja jest Wszystkim, zaś (idealizm) w znaczeniu obiektywnym [Schellingiański – A. P.] na odwrót: że wszystko jest Ja”¹⁴. W jego ujęciu owo absolutne Ja nie należy już do człowieka, lecz do Boga. Schelling powraca tedy, przynajmniej częściowo, do metafizyki przezwycięzonej, jak by się wydawało, przez Kantowską krytykę rozumu. Ostatecznym celem i najwyższym zadaniem człowieka staje się coraz większe upodobnianie się do boskiego Ja, do Absolutu¹⁵.

Na obronę Schellinga można by jednak powiedzieć, że owo „Wszystko jest Ja” oznacza próbę przezwyknięcia mechanicystycznej wizji przyrody, związanej zwłaszcza z bujnym rozwojem fizyki i opartej na jej odkryciach techniki, przez pogląd, który ujmuje przyrodę jako całościowy, autoteliczny i dynamiczny, tj. rozwijający się, organizm. Ewolucja przyrody odślania przy tym, wedle Schellinga, kierujące nią zasady, które są natury duchowej. Oznacza to, że jego

¹³ J. G. Fichte, „Über den Begriff der Wissenschaftslehre”, w: tenże, *Sämtliche Werke*, t. I/2, s. 365. Cytat ten pokazuje przy tym, że nie do końca uzasadnione były protesty samego Fichtego przeciwko uzupełnianiu jego koncepcji o filozofię przyrody. Jeśli bowiem można ją było, czysto teoretycznie, rozwinąć o filozofię społeczeństwa i historii, to następnym krokiem mogłaby być ewolucyjnie pojęta przyroda, tj. historia natury.

¹⁴ F. W. J. Schelling, *Sämtliche Werke*, t. IV, s. 109.

¹⁵ Por. F. J. Wetz, *Friedrich Schelling zur Einführung*, Hamburg 1996, s. 29.

zdaniem duch nie pojawia się dopiero wraz z człowiekiem, jako rezultatem ewolucji, lecz jest obecny w całości przyrody, i to od początków jej rozwoju. Także w przyrodzie nieożywionej obecne są wedle niego pierwsze elementy natury duchowej. Są to siły odpychania i przyciągania, obecne w materii nieożywionej, „odpowiedzialne” za organizację materii przedorganicznej. Dlatego wedle Schellinga usprawiedliwione jest mówienie o *Weltseele*, „duszy wszechświata”, oraz o celowym rozwoju przyrody od ciał nieorganicznych aż po człowieka, który stanowi swego rodzaju zwieńczenie ewolucji przyrody, postać, w której osiąga ona samowiedzę, tj. świadomość samej siebie. Celowość procesu rozwoju przyrody oznacza przy tym dlań samoorganizację, tak modną dziś autopoietyczność, zgodnie z którą istota żywa jest w jakiejś mierze zarówno przyczyną, jak i skutkiem samej siebie, jest całością bytującą z samej siebie i dla samej siebie, mogącą przetrwać dzięki wzajemnemu oddziaływaniu celowo, tj. rozumnie odniesionych do siebie części samej siebie, które są niczym poza całością, którą wspólnie ustanawiają. „Tę strukturę poszczególnych organizmów – pisze Franz Josef Wetz – przenosi następnie Schelling na cały świat, który jest dlań całościowym organizmem (*All-Organismus*), którego przenikającą wszystko siłą stanowi życie. Wszystkie zjawiska naturalne, organiczne tak samo jak nieorganiczne, są częścią tegoż organizmu. (...) Życie jest istotą kosmosu”¹⁶.

Mówiąc o „duchu przyrody”¹⁷, łączy zatem Schelling naturalizm z panteizmem. Odróżnia przy tym, wzorem dawniejszej filozofii, *natura naturans* – duchową siłą tworzącą, od jej dostępnych w oglądzie zmysłowym obiektywizacji, tzn. przedmiotów przyrodniczych, pojmowanych jako *natura naturata*. Tak czy inaczej, duch budzi się czy też przejawia w przyrodzie, znajdując swą najwyższą postać w człowieku, który w akcie refleksji filozoficznej zbliża się do ducha absolutnego, osiąga – można by rzec – najwyższą możliwą duchowość. „Natura powinna być widzialnym duchem, zaś duch – niewidzialną naturą. Tu zatem, w absolutnej jedności ducha w nas i w naturze poza nami musi się znaleźć rozwiązanie problemu, jak natura poza nami jest możliwa” – stwierdza Schelling¹⁸.

Takie podejście do zagadnienia ducha nie pozostało oczywiście bez wpływu na antropologiczne i etyczne stanowisko Schellinga. Podczas gdy Kant uznaje człowieka za „obywatela dwóch światów”, rozdartego między przyrodą a kulturą, między cielesnością i zmysłowością a czystą duchowością, Schelling jest zwolennikiem tezy o ciągłości stworzenia, podobnie jak Artur Schopenhauer, który analizując poznanie zwierząt, doszedł do wniosku, że wprawdzie nie mają one tego, co w nawiązaniu do Kanta można by nazwać rozumem, nie sposób jednak odmówić im po Kantowsku rozumianego intelektu, dzięki któremu

¹⁶ Tamże, s. 49.

¹⁷ F. W. J. Schelling, *Sämtliche Werke*, t. I, s. 387.

¹⁸ Tamże, t. II, s. 56.

skutecznie (roz-)poznają one otaczającą ich rzeczywistość¹⁹. Natomiast stwierdzeniem, iż człowiek jest celem ewolucji przyrodniczej, Schelling przygotował pole dla rozwiązań przyjętych przez Hegla, który podejmując w szczególności podkreślany przez Schellinga prymat wolności, stworzył filozofię ducha absolutnego, której zwieńczenie stanowią najważniejsze wytwory ducha ludzkiego i ludzkiej historii: sztuka, religia i filozofia.

2. Hegłowska wizja ducha

Hegel nawiązał do idei, zgodnie z którą filozofia ducha jest ze swej istoty filozofią historii (*resp.* dziejów). Jak dowcipnie stwierdził K. Rothe: „To, że duch już przed Heglem, tzn. już w latach 1795-1797, stał się dominującą zasadą fundamentalną, było – jak się zdaje – produktem zespolenia estetyki z teologią; w tybingeńskim collegium (gdzie skrzyżowały się drogi życiowe Hegla, Schellinga i Hölderlina – A. P.) oraz w Jenie miały jednak co najwyżej zaręczyny; zaślubiny nie odbyły się przed rokiem 1800, z tego względu jest on [duch – A. P.] dzieckiem przedmażeńskim, zrodzonym w romantycznym domu, adoptowanym następnie przez Hegla, który poddał je reedukacji odchodzącej od »oglądu« w kierunku »pojęcia«, by mogło sprostać zadaniom historyczno-filozoficznym oraz systematycznym (...)”²⁰.

Obydwa te zadania stanowiły dla Hegla swego rodzaju jedność, nawet jeśli opracowywał je w odrębnych dziełach. Tym, co stworzył, był „znoszący” – w wypracowanym przez samego Hegla, nowatorskim znaczeniu tego słowa (*Aufhebung*), polegającym na transcendowaniu czegoś przy zachowaniu tego, co w nim cenne – zarówno filozofię romantyczną, jak i oświeceniową panlogiczny system filozoficzny, w którym pojęcie ducha odgrywało wyjątkową, iście fundamentalną rolę²¹. Nie wchodząc tutaj w szczegóły dotyczące rozwoju jego koncepcji, przejdźmy do kwestii związanych bezpośrednio z tematem tego tekstu.

Odrzucenie oglądu intelektualnego na rzecz poznania pojęciowego, które dokonuje się w filozofii Hegla, oznacza także rozstanie się ze zjawiskiem estetycznym w roli paradygmatu dla fenomenów ducha. Nie oglądanie apriorycznych prawd, jak chce Schelling²², lecz uzyskanie ich prawdziwego pojmowania, tj. adekwatnego pojęcia, staje się celem filozofii. Innymi słowy, odgraniczając się od Schellinga, Hegel odmawia sztuce funkcji filozoficznego organonu.

By odsonić powstanie duchowości, Hegel nie odwołuje się ani do Ja, ani do świadomości, lecz do współistnienia i odniesienia się do siebie świadomych sie-

¹⁹ Por. A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. I (1994), t. II (1995), Warszawa.

²⁰ K. Rothe, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Darmstadt 1974, s. 188.

²¹ Wyjątkową rangę pojęcia ducha w myśli Hegla dostrzega np. wybitny znawca idealistycznej filozofii niemieckiej Mirosław Żelazny, który książkę poświęconą analitycznej prezentacji tej koncepcji opatrzył znamennym tytułem *Hegłowska filozofia ducha* (Warszawa 2000).

²² Por. np. jego tekst „Ogląd intelektualny i absolut”, w: R. Panasiuk, *Schelling*, s. 160 i n.

bie jednostek ludzkich, które konstytuują się w swej wolności i świadomości tej wolności w aktach komunikacji oraz współdziałania. Miejsce subiektywności zajmuje u Hegla dialektyka subiektywnego i intersubiektywnego, Ja i My. To w niej realizuje się duch w jego dziejowym, historycznym przejawianiu się. Punktem wyjścia nie jest zatem Ja, które w akcie absolutnej wolności ustanawia Nie-Ja, jak to było u Fichtego, lecz ów proces wystawiania się na spotkanie z innym, ofiarowanie siebie, oczekiwanie na uznanie ze strony innych, i odnajdywanie samego siebie (samopoznanie) w tym procesie. Tak pojęty duch osiąga u niego status absolutnej substancji, w odmiennym jednak – jak się zdaje – sensie niż pojęcie to ma u Arystotelesa. Mowa tu bowiem raczej o pewnej dynamicznej, historycznie zmiennej podstawie unoszącej tak indywiduala, jak i społeczności, a składającej się ze swoistego splotu tego, co indywidualne i tego, co zbiorowe, społeczne. W ten sposób odsłania się przed Hegłem szeroka dziedzina ducha, tak rozległa, że w przypadku jego filozofii można mówić o hegemonii tego pojęcia, prowadzącej nawet do jego inflacji. Jeśli rzucimy okiem np. do *Encyklopedii nauk filozoficznych*, to zobaczymy, że już w spisie treści Hegel mówi o duchu teoretycznym, praktycznym, wolnym, w innych miejscach dorzuca do tego pojęcia ducha skończonego i nieskończonego, uśpionego, wyobcowanego, wolnego, konkretnego, prawdziwego, abstrakcyjnego.

Najważniejszą rolę odgrywają jednak dlań z pewnością trzy pojęcia: ducha subiektywnego, obiektywnego i absolutnego. W literaturze, zwłaszcza tej mającej charakter wprowadzający, pojęcie ducha subiektywnego utożsamiane jest z tym, co psychologiczno-indywidualne, zaś pojęcie ducha obiektywnego – z tym, co instytucjonalno-kulturowe. Nie całkiem odpowiada to prawdzie, bowiem do sfery ducha subiektywnego Hegel zalicza nie tylko psychologię czy fenomenologię, ale także antropologię. Ta zaś ujmuje *resp.* bada duszę ludzką w jej odniesieniu do danych naturalnych i lokalnych (np. sposobów życia jakiejś społeczności, cech charakteru narodowego itp.), tzn. włącza w obszar swych zainteresowań etnologię i etnopsychologię.

Także pojęcia ducha obiektywnego nie sposób zredukować do teorii instytucji społecznych. Na jego zakres składa się bowiem filozofia prawa, etyczność (*Moralität*), pojęta jako obszar samookreślenia się indywidualnych podmiotów, niezwiązany z żadnym określeniem heteronomicznym (tj. pochodzącym z zewnątrz), oraz moralność (*Sittlichkeit*), funkcjonująca na poziomie rodziny, społeczeństwa obywatelskiego oraz państwa²³. W tym elemencie ducha obiek-

²³ Z uwagi na to, że we współczesnej terminologii z pojęciem moralności kojarzy się najczęściej takie regulacje, które są społecznie narzucane, które jednostka zastaje, musząc się do nich dostosować, zaś wyższy poziom życia moralnego, związany z pogłębioną refleksją etyczną często określa się mianem etyczności, zdecydowałem się – w zgodzie jak sądzę z intencjami Hegła – przełożyć *Moralität* jako „etyczność”, zaś *Sittlichkeit* jako „moralność”, na co wskazuje już rdzeń tego pojęcia, *Sitte*, oznaczający obyczaj, a więc coś bezrefleksyjnie przejmowanego z tradycji.

tywnego, którym jest etyczność, mamy wszak do czynienia z niczym nieskrępowanym, w swobodny sposób określającym się indywidualum.

Także do koncepcji ducha absolutnego należy podchodzić z ostrożnością. Nie obejmuje ona bowiem – jak często pisano – po prostu wszelkiej sztuki, religii i filozofii, lecz – jak słusznie zauważa K. Rothe²⁴ – „historycznie następujące po sobie stadia doskonalenia się ducha w postaci (a) sztuki klasycznej, (b) religii chrześcijańskiej oraz (c) filozofii zrodzonej w chrześcijaństwie”. Myślą kierującą tymi podziałami w obrębie ducha jest idea samourzeczywistnienia, tzn. rosnącej jedności między tym, co „w sobie” i tym, co „dla siebie”, tj. między istotą (pojętą jako istoczenie się, ziszczanie) a pojęciem (pojmwaniem). A więc jako zgodność bycia i rozumienia.

Upraszczając, można powiedzieć, że na poziomie ducha subiektywnego człowiek uzyskuje samoświadomość, a wraz z tym – świadomość swej wolności (względnie niezdeteminowania), z czym wiąże się rozpoznanie jego przeznaczenia, którym staje się przejście od królestwa (heterogenicznej) przyczynowości do królestwa (autonomicznych) celów. Wolność staje się wewnętrznym określeniem oraz celem ducha subiektywnego. Na drodze ku jej urzeczywistnieniu staje to, co zewnętrzne, zastane: własne potrzeby, przedmioty przyrodnicze, sploty sił; aby temu sprostać, ludzka duchowość musi przejść na poziom ducha obiektywnego, świadomego tego, że świat jest kreacją My a nie Ja, występują w nim zatem konieczności, które samorealizująca się wolność musi uwzględnić.

Owo dopasowywanie się – słynna „wolność jako uświadomiona konieczność” – oznacza na przykład na poziomie życia publicznego to, że człowiek osiąga „samoświadomy stan wolności, która stała się [jego drugą – A. P.] naturą”. Także etyczność, mimo iż dotyczy wewnętrznej motywacji działań jednostki, musi liczyć się z uwarunkowaniami wspólnotowego życia; inaczej jest czystym marzycielstwem. Do tych uwarunkowań należy sfera państwowo-prawna, „obszar tego, co legalne” (w terminologii Kanta), którą Hegel, w odróżnieniu od królewieckiego mędrca, stawia wyżej od wymiaru wewnętrznej etyczności. „Moralność jest zwieńczeniem sfery ducha obiektywnego, prawdą ducha subiektywnego i samego ducha obiektywnego” – napisał w *Encyklopedii nauk filozoficznych*²⁵.

Duch absolutny jest u Hegla obszarem rosnącej samowiedzy ducha. Różnica co do poziomu duchowości jest tu związana z możliwościami wyrazu, którymi dysponują poszczególne podobszary. Jeśli chodzi o sztukę, to Hegel odrzucał pogląd romantycznej estetyki, zgodnie z którym dzieło jest tylko „pięknym pozorem”, odsłaniającym jedynie świat wewnętrznych przeżyć artysty. Walczy o przywrócenie poznawczego waloru sztuki, która nie przestając być twórczą

²⁴ Por. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, pod red. J. Rittera, Darmstadt 1974, t. 3, s. 194.

²⁵ G. W. F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, Warszawa 1990, § 513 (przekład zmieniony w zgodzie z przypisem 23).

samorealizacją ludzkiego indywiduum, jest także utrwaleniem pewnej postaci ducha absolutnego (samowiedzy ludzkości – można by powiedzieć), jest – jak stwierdza – realizacją idei w postaci pewnego ideału²⁶.

Wartość sztuki bierze się nie tyle z jej cech formalnych, co z owej zawartości poznawczej, z prawdy, którą wyraża czy też w sposób pozadyskursywny odsłania. Znakomicie uwidacznia to stwierdzenie Hegla, iż „piękno określa się jako zmysłowe przeświecanie (*Scheinen*) idei”²⁷. Hegel odróżnia wprawdzie trzy zasadnicze postaci sztuki: symboliczną, klasyczną oraz romantyczną, ale – jak słusznie zauważa Zbigniew Kuderowicz – wyróżnia „sztukę klasyczną jako najdoskonalszą formę twórczości artystycznej i posiadającą największe znaczenie w kulturze swojej epoki. Pomniejsza zaś znaczenie kulturowe i artystyczne sztuki romantycznej. (...) Sztuka klasyczna służy w przekonaniu Hegla rozwojowi świadomości wolności, ujawnia bowiem niezbedność politycznej integracji i zespolenia ogólnych norm z wolą indywidualną. Wiedzę o tym zawiera właśnie sztuka klasyczna, która najściślej przestrzega kanonu piękna”²⁸.

Ale także najdoskonalsza ze sztuk, sztuka klasyczna, posiada wedle Hegla swe wewnętrzne ograniczenia, związane z konkretnością postaci, apojęciowością formy wyrazu, w której świadomość wolności może dojść do głosu tylko w zapośredniczeniu przez to, co zmysłowe i jako takie ograniczone. „Hegel – powiada Kuderowicz – odmawia sztuce roli sprzymierzeńca świadomości wolności we współczesnej mu epoce, w której rozwija się suwerenne państwo, które reprezentuje zasady ogólne i zapewnia wszelkim normom obiektywną wykładnię. (...) Zasady głoszone w państwie mają charakter ogólny, tworzą system prawny, a ich rozpoznanie jest możliwe dzięki posługiwaniu się pojęciami jako modelami teoretycznymi. (...) Sztuka nie może osiągnąć poznania tego, co ogólne (...) W tej funkcji zastępuje sztukę filozofia”²⁹.

Pomiędzy sztuką a filozofią berliński filozof umieszcza religię, stanowiącą – jak wynika z wykładów Hegla w 1818 r.³⁰ – zasadniczy przedmiot jego trosk i teoretycznych zabiegów. Mówi przy tym o ścisłym związku sztuki z religiami³¹ oraz o tym, że „przyszłością sztuki pięknej (...) jest prawdziwa religia”³². Taką zaś jest wyłącznie religia objawiona. Wiedza o duchu odrywa się w niej od zmysłowego zapośredniczenia w postaci obrazu, charakterystycznego dla sztuki (oraz wcześniejszych postaci religii). Nie osiąga jednak jeszcze głębi pojęcia. Dlatego swe najwyższe poznanie duch osiąga w filozofii.

²⁶ Por. tamże, § 556.

²⁷ Tenże, *Wykłady o estetyce*, Warszawa 1964, t. I, s. 186 (cyt. za: Z. Kuderowicz, *Hegel i jego uczniowie*, Warszawa 1984, s. 180).

²⁸ Z. Kuderowicz, *Hegel...*, s. 184.

²⁹ Tamże, ss. 187-188.

³⁰ Patrz G. W. F. Hegel, *Encyklopedia nauk...*, ss. 38-58.

³¹ Tamże, § 562.

³² Tamże, § 563.

O filozofii zaś, jako nauce, w której duch absolutny uzyskuje najpełniejszą samoprezentację, Hegel powiada w *Encyklopedii nauk filozoficznych*:

Nauka ta jest o tyle jednością sztuki i religii, o ile zewnętrzny pod względem formy sposób oglądania właściwy sztuce, jej podmiotowe wytwarzanie i rozszczepianie substancjalnej treści na wiele samoistnych postaci, nie tylko skupia się w pewną całość w *totalności* religii, rozwijającej w wyobrażeniu [tę treść] poprzez odłączanie od siebie nawzajem [jej momentów] i zapośredniczanie [ze sobą nawzajem momentów] tego, co [zostało w ten sposób] rozwinięte, ale również jednoczy się w prosty duchowy *ogląd*, a następnie wznosi się do poziomu *samowiednego myślenia*. Tym samym wiedza ta jest poznaniem w sposób myślowy *pojęciem* sztuki i religii, w którym to, co w treści różne, poznane jest jako konieczne, a to, czemu przysługuje ta konieczność, poznane jest jako wolne³³.

3. Losy pojęcia ducha w filozofii poheglowskiej

Bezpośrednie oddziaływanie Heglowskiej filozofii ducha po śmierci jej autora nie było zbyt imponujące. Jego uczniowie oraz zwolennicy jego filozofii zajmowali się wprawdzie rozwijaniem koncepcji ducha subiektywnego, ich badania przyćmiła jednak, a następnie odrzuciła powstająca wówczas psychologia empiryczna. Z kolei w ciągle wówczas żywo dyskutowanej Heglowskiej filozofii prawa starano się abstrahować od jej związków z koncepcją ducha obiektywnego. Co się zaś tyczy teorii ducha absolutnego, to dyskutowano – nie bez związku ze swego rodzaju renesansem zainteresowań myślą Schellinga, zwłaszcza jego późną filozofią mitu i objawienia – przede wszystkim strukturę (kolejność) konstytuujących ją warstw. Schelling uznał bowiem sztukę i religię za wyższe przejawy ducha absolutnego niż filozofia. Podobnego zdania byli m.in. poważany wówczas filozof Christian H. Wiese oraz syn Gottlieba Fichtego – Immanuel, odgrywający sporą rolę na ówczesnej scenie filozoficznej.

Silniejsze od bezpośredniego było pośrednie oddziaływanie Heglowskiej wizji duchowości, na przykład to, które wyszło z krytycznej wobec Heglowskiego spekulatywizmu tzw. Szkoły Historycznej, związanej ze znanym historykiem Leopoldem Ranke. Wpływ ten, m.in. poprzez Johanna G. Droysena, dotarł bez wątpienia do Wilhelma Diltheya (1833-1911). W jego pracach zrehabilitowane zostaje zwłaszcza pojęcie ducha obiektywnego, i to przy otwartym odwołaniu się do Hegla. Był przy tym Dilthey świadom tego, że pojęcie ducha obiektywnego, którym się posłużył w swej teorii hermeneutycznej, różni się nieco od Heglowskiego, łączy w sobie bowiem elementy, które Hegel oddzielał, umieszczając część z nich w pojęciu ducha absolutnego. Duch obiektywny obejmuje wedle Diltheya wszelkie obiektywizacje ludzkiego życia, tak indywidualnego, jak i społecznego, zarówno w postaci instytucji społecznych (np. państwa

³³ G. W. F. Hegel, *Encyklopedia nauk...*, § 572.

i prawa), jak i religii, doktryn filozoficznych, dzieł sztuki itd. Ich przyswajanie sobie przez jednostkę, później ujęte jako „rozumienie”, bada Dilthey w ramach zaprojektowanej przez siebie „opisującej psychologii rozczłonkującej”, której nie wiąże jednak z Hegłowską koncepcją ducha subiektywnego ani z fenomenologią ducha³⁴. Zadaniem nauk humanistycznych jest analiza obu przejawów duchowości: indywidualnej i zbiorowej, tj. subiektywnej i obiektywnej.

Teorię poznania humanistycznego rozwija Dilthey do postaci hermeneutyki, do której nawiązują następnie – często krytycznie – tacy filozofowie, jak Richard Kroner, Jonas Cohn, Heinrich Rickert czy wreszcie Martin Heidegger. Wszyscy oni związani są – przynajmniej do pewnego momentu – z odradzającym się kantyzmem, który w postaci różnych szkół i nurtów filozofii neokantowskiej przyćmił heglizm, opanowując w latach 1890-1930 wiele katedr filozoficznych w Niemczech. Do tej grupy zaliczyć należy także Nicolai Hartmanna, marburskiego nauczyciela Gadamera, który nawiązując do Arystotelesa, stworzył do dziś przytaczaną i aplikowaną teorię ontologiczną, opartą na pojęciu warstwy bytowej. Dla koncepcji tej pojęcie ducha ma pierwszorzędne znaczenie. Jego dzieło, podobnie jak późne, hermeneutyczne dokonania Diltheya, należy już jednak do myśli filozoficznej XX wieku.

4. Pojęcie ducha w filozofii niemieckiej XX stulecia

Ontologiczny zwrot dokonany przez N. Hartmanna oznaczał m.in. zerwanie z neokantowskim prymatem epistemologii, pojmowanej jako teoria poznania naukowego i oznaczającej *de facto* odrzucenie badań metafizycznych (ontologicznych). Był zatem sygnałem powrotu do tych badań, przez wielu przedstawicieli młodszego pokolenia filozofów przyjętych jak długo oczekiwane wyzwolenie. Ontologia Hartmanna nawiązuje, jak już stwierdzono, do metafizyki Arystotelesa, jest przy tym właściwie pewną postacią filozofii życia, obejmującą również materię nieożywioną, co nie może dziwić w kontekście tego, co w tym względzie zaproponowali wcześniej Nietzsche czy Schelling. Materia nieożywiona stanowi pierwszą, podstawową i najtrwalszą bytową warstwę rzeczywistości, na której powstają następne, od życia roślinnego poczynając. Wyższą postacią życia, a to znaczy – rzeczywistości – stanowi życie zwierząt, w obrębie którego pojawiły się pierwsze elementy jeszcze wyższego porządku ontycznego, mianowicie życie psychiczne (odczuwanie, przedstawianie, zapamiętywanie).

³⁴ Główne idee tej psychologii przedstawił Dilthey w swej pracy pt. *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie* (mało eleganckie sformułowanie powyżej jest wiernym przekładem nazwy zastosowanej przez samego Diltheya), ogłoszonej w 1894 r. Por. M. Jung, *Dilthey zur Einführung*, Hamburg 1996, s. 131 i n.

Z życiem na poziomie duchowości mamy do czynienia dopiero w najwyższej znanej nam warstwie bytu – w życiu na poziomie ludzkim. Duchowość przybiera tu rozmaite postaci. Hartmann wyróżnia trzy główne kategorie ontologiczne związane z obecnością elementu duchowego w życiu ludzi. Mówi, po pierwsze, o duchu osobowym, związanym z indywidualnymi ludźmi, posiadającymi swój wyobrażony świat norm, ideałów, wartości, a po drugie – o duchu zobiektywizowanym w wytworzonych przez człowieka przedmiotach. Przedmioty te są w sensie organicznym nieżywym już produktem żywej duchowej twórczości, jej artykulacją. Mediatyzującą funkcję, tzn. stanowiącą pomost między tymi dwiema warstwami duchowości, spełnia duch obiektywny, który – jak powiada Hartmann – mimo tego, że ma charakter nieświadomy i ponadindywidualny, posiada moc i realność zdolną unosić daną kulturę w przestrzeni stworzonej przez ciągłość historii. „Jego jedność (*Ineinssein*) – stwierdza autor *Problemu bytu duchowego* – z duchem osobowym tworzy realny świat życia duchowego, natomiast jego jedność z duchem zobiektywizowanym tworzy istotę ducha historycznego”³⁵.

Idee związane z Heglowską kategorią ducha obiektywnego powracają – jak już stwierdzono – u Diltheya. Starając się przeciwdziałać idealistycznej interpretacji swego zastosowania tejże kategorii ontologicznej, powiada on: „Nie możemy umieszczać ducha obiektywnego w konstruktach idealnych, jego rzeczywistości musimy raczej szukać w historii. [Pojęcie to] obejmuje zarówno język, obyczaje, wszelkie rodzaje form życia, style życia, jak i rodzinę, społeczeństwo obywatelskie, państwo i prawo. Także (...) sztuka, religia oraz filozofia podpadają pod to pojęcie”³⁶.

Dalsze, nieco burzliwe dzieje pojęcia ducha w filozofii niemieckiej związane są bez wątpienia z tymi dwiema wyróżniającymi się koncepcjami, jak również zmaganiem neokantyzmu z neoheglizmem oraz epistemologizmem z ontologizmem, przy czym przez przekształcenie za pośrednictwem przyrostka „-izm” nazw dyscyplin filozoficznych w orientację filozoficzną rozumie się tu tezę o prymacie danej dyscypliny w danym systemie filozoficznym. Polem tych zmagania okazała się zwłaszcza postdiltheyowska filozofia życia, w której zaznaczyli się tacy twórcy, jak Theodor Lessing, Georg Misch, Oswald Spengler oraz Ludwig Klages. Wielu badaczy tego okresu rozwoju filozofii życia używa w odniesieniu doń miana „stadium ideologicznego”, które w ostatecznym rozrachunku doprowadziło do kompromitacji pojęcia życia i opartej na nim – w sobie samej wielce obiecującej – koncepcji teoretycznej³⁷. Duch, jako przynależny do obszaru tego, co interesu-

³⁵ N. Hartmann, *Das Problem des geistigen Seins. Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften*, Berlin 1933, s. 72. W innym miejscu tej pracy Hartmann pisze o nim jako o „realnie zapośredniczającym medium ludzkiej wspólnoty” (s. 60).

³⁶ W. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, GS t. 7, Frankfurt a.M. 1981, s. 150.

³⁷ Patrz np. F. Fellmann, *Lebensphilosophie. Elemente einer Theorie der Selbsterfahrung*, Reinbek bei Hamburg 1993 (cz. 3).

biektywne, zostaje tu przeciwstawiony duszy (*Seele*), jako spoiwu i nośnikowi indywidualnego życia (a to znaczy: życia *par excellence*, bowiem życie istnieje tylko w i poprzez żyjące indywidua), i utożsamione z tym, co racjonalne, powszechne, ogólne. Zdaniem niektórych przedstawicieli schyłkowej filozofii życia, duch zagraża duszy, niewołąc ją w zdezaktualizowanych już, skostniałych formach wyrazu i uniemożliwiając jej autentyczną ekspresję. Niepamiętni nauk klasyka filozofii życia, Georga Simmla, wedle którego do istoty samego życia należy postaciowanie, przybieranie formy, filozofowie tacy jak Klages zaczęli dostrzegać w duchu „Urgegensatz” (pra-przeciwieństwo) duszy oraz życia w ogóle³⁸.

Wskutek takiego podejścia sferę ducha zaczyna się łączyć z postępującą racjonalizacją ludzkiego życia, zabijającą jego spontaniczny, twórczy charakter. Kulminuje to w znanej Heideggerowskiej krytyce techniki jako ekstremalnej postaci zachodnioeuropejskiej metafizyki³⁹. Wiązana z duchem wola (technicznego) (za-)panowania nad rzeczywistością, powiązana z „unaukowianiem” ludzkiej inteligencji, prowadzi do gwałtu na ziemskim życiu. Według Theodora Lessinga, innego przedstawiciela tego katastroficznego nurtu filozofii życia, technizacja prowadzi do destrukcji wyższego życia psychicznego, do „rozpadu duszy”. Historyczny człowiek okazuje się w tym ujęciu „zjawiskiem życia, które zachorowało na człowieka”⁴⁰.

Swoje „trzy grosze” włączył tu także klasyk fenomenologii Max Scheler, który w późnej, antropologiczno-kosmologicznej fazie rozwoju swej myśli niczym rasowy filozof życia budował na opozycji (czy też, jak to nazywał, „pra-napięciu”) między duchem a parciem (*Drang*)⁴¹. Moment duchowy, którego obecność w konkretnej rzeczywistości tak podkreślali Schelling i Hegel, zdaje się tu opuszczać obszar przyrody i życia, lądując w nieokreślonych bliżej metafizycznych zaświatach. Witalizm, będący cechą charakterystyczną tych koncepcji, prowadzi do tego, że głoszą one przesadzoną tezę o niemocy ducha, który jakoby ze swej istoty nie dysponuje żadną energią, zdolną realizować jego postulatory, zapominając przy tym choćby o tych fundamentalnych faktach ludzkiej historii, jakie wyraża znane powiedzenie o „sile wiary zdolnej przenosić góry”, tj. o znaczeniu idei, które zmieniają świat. Dla Schelera czy Hartmanna duch jest ontycznie wtórny, stoi wprawdzie wyżej od życia biologicznego, jest jednak odeń słabszy⁴².

Procesy ewolucji pojęciowej, odzwierciedlające przecież przemiany dokonujące się w filozofii niemieckiej, prowadzą stopniowo do rezygnowania z pojęcia ducha jako kategorii filozoficznej. Dziś – pomijając obszar stosunkowo słabego

³⁸ L. Klages, *Der Geist als Widersacher der Seele*, tegoż, *Sämtliche Werke*, Bonn 1966, t. 1, s. 68 n.

³⁹ Por. M. Heidegger, *Budować mieszkać myśleć. Eseje wybrane*, Warszawa 1977.

⁴⁰ Th. Lessing, *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen*, Monachium 1983, s. 32.

⁴¹ Por. (m.in.) M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, w: tenże, *Gesammelte Werke*, Bern 1954.

⁴² Por. np. N. Hartmann, *Das Problem des geistigen Seins...*, s. 57.

życia religijnego – funkcjonuje ono głównie w roli słowa potocznego, z którym nie wiąże się nadziei na jakieś filozoficzne odkrycia. Pozostaje jednak obecne w nazwie, której nauka niemiecka używa na oznaczenie nauk humanistycznych. Termin *nauki o duchu* (*Geisteswissenschaften*), zaproponowany m.in. przez Diltheya, ostał się do dziś, mimo wielu prób podważenia jego zasadności czy też adekwatności, m.in. przez Rickerta, który już za życia Diltheya zaproponował nazwę *nauki o kulturze* (*Kulturwissenschaften*)⁴³. Termin ten jednak się nie przyjął.

Ale i w samej filozofii zdarzają się odstępstwa od tego „zapomnienia o duchu”. Podczas XX Kongresu Filozofii Niemieckiej, który odbył się we wrześniu 2005 r. w Berlinie, miałem przyjemność wysłuchać znakomitego wykładu Tilmana Borsche, czołowego niemieckiego filozofa młodszej generacji. Borsche jest uczniem Josefa Simona, profesorem Uniwersytetu w Hildesheim, redaktorem naczelnym „Allgemeine Zeitschrift für Philosophie”, jednego z głównych niemieckich czasopism filozoficznych. Wykład był poświęcony kwestii referencji i znaczenia w dialogu interkulturowym⁴⁴.

Borsche wielokrotnie odwołuje się do ontologii zapoczątkowanej przez Arystotelesa, a rozwiniętej w ubiegłym wieku przez Hartmanna. Zastanawiając się nad kwestią „jak i po co ludzie wynajdują swój świat”, Borsche wychodzi od analizy rozumienia, by na jej podstawie przejść do tego, co znaczy „świat” i co ludzkie bytowanie w kulturze i poprzez kulturę odróżnia od zwierzęcego bycia w otoczeniu. Różnicę tę wyznacza, jego zdaniem, podejście do znaków: w przypadku zwierząt są one biologicznie jednoznacznie określone, predeterminowane, natomiast w przypadku „istot obdarzonych rozumem” – niedookreślone, tzn. podatne na nowe określenia, a nawet tego się domagające. To właśnie otwiera przed człowiekiem możliwość tworzenia znaków sztucznych oraz nadawania znakom naturalnym nowych, biologicznie „nieprzewidywanych” znaczeń.

Wraz ze skokiem ze zwierzęcego środowiska [*resp.* otoczenia – *Umwelt* – A. P.] do *świata ducha* otwiera się nieskończony horyzont nie-rozumienia. Stanie się człowiekiem jest jeśli nie grzechem pierworodnym, to przynajmniej wypędzeniem z raju naturalnej zrozumiałości (*Verständigtsein*) pozbawionego pytań i odpowiedzi, naturalnie zdeterminowanego środowiska w obszar oraz w poczucie nieskończonego braku wiedzy. W tym pustkowiu dokonuje się wybudowanie (*Aufbau*) świata jako konstruktywne dokonanie wspólnotowe [oparte na] arbitralnym ustanawianiu znaków⁴⁵.

⁴³ Rickert napisał nawet dzieło uzasadniające taką terminologiczną zmianę, niestety do dziś nieprzełożone na język polski. Por. tenże, *Kulturwissenschaften und Naturwissenschaften*, Tübingen 1926 (wyd. 6/7).

⁴⁴ Tekst pt. „Wie und wozu erfinden wir unsere Welt? Zum Problem von Referenz und Bedeutung im interkulturellen Dialog” został opublikowany w specjalnym tomie pokongresowym, zredagowanym przez organizatora kongresu, prof. Güntera Abla z Technische Universität Berlin (*Kreativität Kolloquienbeiträge*, Hamburg 2006, ss. 234-252).

⁴⁵ Cytuję w swym przekładzie na podstawie maszynopisu, ss. 5-6. Podkr. moje.

Taki ludzki świat dany jest wyłącznie w liczbie mnogiej, tzn. jako indywidualnie i kulturowo uwarunkowany. Dlatego też w innym miejscu swego wykładu filozof z Hildesheim dodaje:

Tym, co nas – *a priori* – łączy, nie jest dająca się naturalnie określić czy też odstąpić, jako głęboka struktura, jakaś zgodność co do opinii, poglądów i sądów, oczekiwań, życzeń i celów, lecz zdolność do ich formułowania, do refleksji nad nimi, do ich modyfikacji, tj. zdolność do formułowania nie tylko wspólnych, ale także odmiennych lub przeciwstawnych życzeń i poglądów. Uważam, że w tej zdolności do określania różnic, do odróżniania i odgraniczania się, należy – z perspektywy logicznej – doszukiwać się wspólnej cechy *duchowości* (...) Jakiś wyłącznie wspólny, jeden świat nie byłby już żadnym światem. Oznaczałby *śmierć ducha* jako powrót do znoszącego wszelkie zróżnicowanie, i w tym sensie totalizującego, środowiska człowieka [pojętego] jako renaturalizowany gatunek zwierzęcy⁴⁶.

Wystąpienie T. Borschego pokazało, iż termin *duch resp. życie na poziomie ducha* może być nadal przydatny w myśleniu filozoficznym. Nie kwestionując ani nie rozrywając istotowej jedności przyrody, wskazuje on bowiem na specyfikę ludzkiej umysłowości, wyróżniającą się między innymi tym, że zwierzę żyje w środowisku (*Umwelt*), człowiek zaś bytuje w świecie, w pewnym przenośnym sensie „posiada świat”. Świat ten, nawet jeśli dla wchodzącego w byt indywidualium jest czymś zastanym, to jako zbiór przedmiotowych i funkcjonalnych sensów do podtrzymania swego istnienia potrzebuje podmiotów o odpowiednim duchowym uposażeniu. Za Gadamerem – nawiązując do akcentowanej przezeń kategorii *Bildung* – można by powiedzieć, że nie istnieje bez ukształtowanych, wykształconych odpowiednio jednostek⁴⁷. Ludzie stając się w swym rozwoju osobniczym podmiotami (zarówno transcendentnymi, jak i prawnymi) oraz osobami (np. świadomymi podmiotami odpowiedzialności etycznej), podnoszą swe indywidualne życia duchowe, także dzięki nie do końca kontrolowanemu, i w tym sensie nieświadomemu, uczestnictwu w kulturze (w duchu obiektywnym) na poziom umożliwiający im rozumiejące partycypowanie w doświadczeniu ludzkości, w przekazie niesionym przez ducha zobiektywizowanego, np. w postaci teorii naukowej, sztuki teatralnej, powieści, obrazu.

Podsumowanie

Specyfikę klasycznej filozofii niemieckiej stanowiła bez wątpienia ranga, jaką uzyskało w niej pojęcie ducha. Pierwotnie, u Leibniza i Kanta, jego znaczenie sytuowało się w pobliżu pojęcia umysłu czy też duszy; w pracach Hegla i Schellinga oderwało się już od indywidualnego podmiotu, przekształcając we wszechogarniającą charakterystykę całego bytu, tj. w kategorię ontologiczną, z uwagi na

⁴⁶ Tamże, s. 7.

⁴⁷ Na temat trudnej do jednoznacznego przełożenia kategorii *Bildung* patrz H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, ss. 42-50.

ukryty charakter jej desygnatu powiedzieć nawet można: „meta-fizyczną”. To, że człowiek partycypuje w duchu, czyni go naprawdę człowiekiem. Ta partycypacja, choć rozpoczyna się jako indywidualne życie wewnętrzne oraz nadawanie sensu otaczającej człowieka naturze, swą kulminację osiąga we wspólnotowej, intersubiektywnej duchowości, stanowiącej swego rodzaju substancję społecznego, kulturowego, historycznego egzystowania człowieka, wyrażającą się poprzez zinstytucjonalizowane i uprzedmiotowione formy życia. Swego rodzaju przekroczenie faktyczności – zarówno indywidualnego, jak i kolektywnego – życia ducha stanowi dokonujące się w refleksji filozoficznej odsłanianie istotnych, często ukrytych, tendencji, obecnych w „duchu danej epoki”.

Jak z powyższego widać, za pomocą charakterystyk odwołujących się do kategorii ducha, rozwiniętej w zasadniczych koncepcjach idealizmu niemieckiego, można do dziś próbować opisywać rzeczywistość. Pod warunkiem rezygnacji z absolutnego charakteru poznania filozoficznego (jako rzekomo docierającego do ducha absolutnego), świadomego – co najmniej od Dilheya, Heideggera i Gadamera – swego dziejowego uwikłania i ograniczenia, oraz przy zachowaniu możliwości przekładu tych charakterystyk na pojęciowość empirycznie bardziej uchwytłą. Znakomicie pokazuje to Tilman Borsche. Inny dobry przykład takiego podejścia stanowi filozofia życia budowana przez Georga Simmla, odsłaniająca konstytutywne dla rzeczywistości człowieka napięcie między kulturą subiektywną (duchem subiektywnym) a kulturą obiektywną (duchem obiektywnym w znaczeniu Diltheya lub duchem zobiektywizowanym w znaczeniu Hartmanna).

Hegel jako teoretyk i krytyk społeczeństwa obywatelskiego

Przy okazji rozmowy o XXVI Kongresie Heglowskim, który pod hasłem „Filozofia polityczna Hegla” odbył się w 2006 r. w Poznaniu, jeden z kolegów-filozofów zwrócił mi uwagę na dość osobliwą sytuację, z którą mieliśmy do czynienia po upadku tzw. realnego socjalizmu i przywróceniu niepodległości w 1989 r. Jednym z naczelnych haseł, którymi posługiwali się wówczas politycy, politolodzy i publicyści – że wymienię choćby Pawła Śpiewaka i Jadwigę Staniszkis – było zbudowanie w naszym kraju społeczeństwa obywatelskiego i oparcie na nim nowego ładu społecznego. Idea w zasadzie dość banalna. Tym, co w ówczesnych dyskusjach było dość osobliwe, była niemal całkowita nieobecność myśli Hegla w dyskusjach dotyczących modelu społecznego, w którym społeczeństwo obywatelskie miałyby odgrywać kluczową rolę, Hegla, który jest autorem najsztudniej wypracowanej teorii nowoczesności, opartej na fundamentalnej roli społeczeństwa obywatelskiego.

Powody tego wykluczenia wątków Heglowskich z ówczesnej debaty mogą być (co najmniej) dwa. Pierwszym jest, jak się wydaje, nadmierna złożoność („spekulatywność”) jego teorii, utrudniająca jej precyzyjne uchwycenie i wyrażenie, a to znaczy zrozumienie. Ważniejszy jest, jak sądzę, powód drugi: Hegel był nie tylko teoretykiem (po części także apologetą) systemu społecznego opartego na społeczeństwie obywatelskim, ale także jego pierwszym naprawdę wnikliwym krytykiem. Jego krytyka w roku 1989, gdy społeczeństwo polskie spragnione było świeżo odzyskanej podmiotowości, mogła pozostać niesłyszana. Tryumf Platformy Obywatelskiej – formacji politycznej pragnącej uchodzić za ucieleśnienie pewnego ideału społeczeństwa obywatelskiego – w wyborach 2007 r. nakazuje – wobec nadziei z tym związanych, ale także wobec ewidentnych patologii takiego stylu rządzenia, zarówno co do formy, jak i materii – powrócić do Hegla, by w jego konstatacjach poszukać nie tylko wyjaśnienia zachodzących zjawisk, ale także panaceum na pojawiające się zagrożenia.

Wydźmy od spraw podstawowych. Cechą charakterystyczną filozofii praktycznej Hegla w zestawieniu z etyką Kanta jest odrzucenie przekonania o koniecznym rozziwie między sferami bytu i powinności, między tym, co jest, a tym, co być powinno. Rozziew ten powstaje u Kanta m.in. wskutek tego, że etyczność – przy przyjęciu wprowadzonego przezeń rozróżnienia między zachowaniem moralnym (*moralisches Verhalten*) i zachowaniem „zgodnym z panującą moralnością” (*moralkonformes Verhalten*) – ogranicza on do sfery wewnętrznej motywacji czynu, wyłączając spod oceny etycznej rezultaty czynów. Prowadzi to do umieszczenia etyczności po stronie idealnego królestwa przeciwstawionego brutalnej, obojętnej na etyczność rzeczywistości.

Słynne stwierdzenie Hegla, mówiące, że to co rzeczywiste jest rozumne, a to co rozumne – rzeczywiste, wskazuje, że już w punkcie wyjścia odrzuca on takie myślenie o moralności. Konstatując ewidentne w bycie społecznym wchodzenie w ów byt (realizowanie się w życiu) czynów podjętych z powinności, z poczucia obowiązku, Hegel podejmuje w swej teorii etyczności konsekwentną próbę przewyżczenia idealnego, tj. pozaświatowego charakteru etyczności na rzecz zakorzenienia moralności w wyższym, obejmującym Ja stanowisku etyczności. Dla każdej duchowo (dziś powiedzielibyśmy: kulturowo) rozwiniętej społeczności przyjmuje istnienie czegoś takiego jak jej nośna substancja, która niejako unosi byt społeczny, wyznaczając warunki komunikacji i współdziałania jej członków. Owa substancja, tożsama z etycznością danego społeczeństwa, funkcjonuje na poziomie ponadrefleksyjnym – jest duchową zawartością *resp.* podstawą jej bytu. Dotyczy to w szczególności bytu społeczeństwa jako narodu.

Hegel jest zdecydowanym przeciwnikiem społecznego atomizmu i indywidualizmu, nakazującego punkt wyjścia teorii społecznych widzieć w abstrakcyjnym indywiduum wyposażonym w ponad- czy pozahistoryczny zestaw uprawnień (np. w rodzaju praw człowieka). W związku z tym podważa sensowność teorii umowy społecznej jako stanowiska, z perspektywy którego można by stworzyć adekwatną teorię powstania i funkcjonowania społeczeństw i narodów. Takiego punktu zerowego nie ma, bowiem każdy naród ma za sobą pewną drogę rozwoju, tworzenia siebie jako historycznej, niepowtarzalnej wspólnoty doświadczeń, które doprowadziły do jego powstania i ukonstytuowania się jako tego niepowtarzalnego narodu. To właśnie ten bagaż wyznacza etyczność tego narodu *resp.* duchową substancję tego społeczeństwa. „Substancja (...) – powiada Hegel – w której absolutna *powinność* jest w równej mierze *bytem*, ma rzeczywistość jako duch pewnego *narodu*”¹.

Ta substancja etyczna, będąc nośnikiem duchowego wyrazu ludzkiej egzystencji, jest zarazem przez ową egzystencję podtrzymywana w bycie. Ludzka „osoba jako myśląca inteligencja zna ową substancję jako swoją własną istotę

¹ G. W. F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, Warszawa 1990, § 514.

(...) Oglądając ją w rzeczywistości jako swój absolutny ostateczny cel i w tej samej mierze jako zrealizowany *ten świat (Diesseits)*, ponieważ wytwarza ten cel za pośrednictwem swojej *działalności*, ale jako coś, co raczej bezwzględnie *jest*, spełnia ona bez refleksji dokonującej wyboru swój obowiązek jako coś swego własnego i jako coś *istniejącego* i w tej konieczności posiada siebie samą i swoją rzeczywistą wolność². Uszczegółowieniem tak pojętej substancji etycznej jest istnienie wartości moralnych niezbędnych dla wspólnotowej koegzystencji danego narodu, takich jak patriotyzm, sprawiedliwość, zaufanie, wzajemna życzliwość³.

Jak wiadomo, na substancję etyczną składają się wedle Hegla trzy dające się wyraźnie odróżnić (tzn. są nieredukowalne do siebie i z siebie niewyprowadzalne) elementy: rodzina, społeczeństwo obywatelskie i państwo. W rodzinie – heteroseksualnej i monogamicznej⁴, co warto podkreślić także dlatego, że nie jest to efekt seksualnych preferencji Hegla, lecz rezultat jego filozoficznych przemyśleń – duch istnieje w sposób bezpośredni (inaczej: naturalny). Początkiem rodziny jest małżeństwo jako oparta na miłości i woli posiadania potomstwa relacja dwóch osób, które stają się poprzez nie swego rodzaju (tzn. w sensie prawnym) jedną osobą. Obowiązkiem małżonków jest przekształcenie ich związku w pełną rodzinę, tzn. spłodzenie potomstwa, które w procesie „drugich, tj. duchowych, narodzin” wychowywane jest ku staniu się samodzielnymi osobami, zdolnymi do opuszczenia rodziny swych narodzin celem stworzenia nowej, już własnej rodziny. Innymi słowy, rodzice wychowują dzieci na pełnowartościowych członków społeczeństwa obywatelskiego, drugiego elementu etycznej substancji. Społeczeństwo obywatelskie jest „relatywną totalnością relatywnych odniesień pomiędzy jednostkami jako samoistnymi w stosunku do siebie nawzajem osobami w pewnej formalnej ogólności”⁵.

Podkreślić należy, że małżeństwo jest dla Hegla – inaczej niż dla Kanta – czymś więcej niż tylko umową cywilno-prawną, którą, jak każdą umowę, można bez trudu rozwiązać. Jest wedle niego relacją etyczną, opartą na związku miłości, w którym ma miejsce prawdziwe egzystencjalne otwarcie na kochanego człowieka i wola powiązania się z nią w jedną osobę. Relacje prawne, które tutaj wkraczają czy też dołączają się celem ukonstytuowania takiego opartego na serdeczności związku są dlań czymś zewnętrznym (Hegel powiada, że są mu „obce”)⁶. Jest to niezwykle ważne, pokazuje bowiem, że podstawowa, naturalna etyczność, rodząca się w rodzinie ma swe źródła w miłości i towarzyszących jej emocjach, takich jak poczucie ufności, zaufania, opiekuńczości, ofiarności.

² Tamże.

³ Tamże, § 516.

⁴ Tamże, § 519.

⁵ Tamże, § 517.

⁶ Tamże, § 522.

I nie da się jej zastąpić ingerencją ze strony państwa czy społeczeństwa obywatelskiego, np. w proces wychowania (w rodzaju postulowanego przez Platona, a realizowanego w faszystowskich Niemiec czy komunistycznej Rosji oddania wychowania dzieci w ręce państwa).

Te różnice widać wyraźnie, gdy Hegel stwierdza, że ta postać substancji etycznej, którą jest społeczeństwo obywatelskie (jako wspólnota wielu rodzin), traci „początkowo swe etyczne określenie”, gdyż celem osób jako członków tego społeczeństwa nie jest absolutna jedność, lecz własna szczególność (być dla siebie). Hegel mówi w tym kontekście o „systemie atomistyki”, co należy rozumieć jako stan pewnej atomizacji społeczeństwa, spowodowany przez prymat indywidualnych interesów i egoizmów. Taki jest początek jego analiz społeczeństwa obywatelskiego, będących zarazem krytyką tego społeczeństwa, aktualną szczególnie wtedy, gdyby zechciało ono anihilować (znieść, wchłonąć) dwa pozostałe elementy substancji etycznej: rodzinę i państwo, i przejąć na siebie aspekty etyczności z nimi związane.

Ta „szczegółowość osób” oznacza dla Hegla przede wszystkim różnorodność ludzkich potrzeb, których zaspokojenie jest możliwe tylko dzięki systemowi, zgodnie z którym funkcjonuje społeczeństwo obywatelskie, opartemu na podziale pracy⁷. Prowadzi to, z jednej strony, do wzrostu dobrobytu (oraz zakresu wolności zewnętrznej), z drugiej jednak – i jest to kolejny element krytyczny – do redukcji czynności pracy do „jakiegoś jednego rodzaju zręczności, a tym samym do bezwzględnej zależności od więzi społecznych. Sama zręczność nabiera w ten sposób charakteru mechanicznego, co daje możliwość zastąpienia ludzkiej pracy przez maszynę”⁸.

Hegel, doskonały obserwator dynamicznie się rozwijającego kapitalizmu, czytelnik prac klasyków nowo powstałej wówczas ekonomii politycznej, takich jak David Ricardo czy Adam Smith, doskonale przeczuwał zagrożenia związane z rosnącą produktywnością ludzkiej pracy z jednej strony oraz z alienacją pracy – z drugiej. Co szczególnie warto podkreślić, autor *Fenomenologii ducha* widzi bardzo klarownie, że przekraczająca wszelkie istniejące w danym społeczeństwie potrzeby masa wyprodukowanych towarów zagraża jego ekonomicznej stabilizacji, a nawet egzystencji. Wyjściem z tej sytuacji może być, jego zdaniem, jedynie wyeksportowanie nadmiaru towarów za granicę, w ostateczności – do kolonii, co prowadzić musi do imperialistycznego podboju świata i jego podziału na obszary różnej wartości. A także – co oczywiste, nawet jeśli Hegel tego *explicite* nie stwierdza – do potencjalnych konfliktów wiążących się z tak pojętą „globalizacją”. Zostawmy jednak ten wątek na boku.

Dużo ważniejsze – z przyjętej tu perspektywy – wydają się charakterystyki społeczeństwa obywatelskiego, które znajdziemy choćby w *Zasadach filozofii*

⁷ Tamże, § 525.

⁸ Tamże, § 526.

prawa. Konkretna ludzka osoba, będąca „dla siebie celem szczegółowym jako pewna całość potrzeb i mieszanina naturalnej konieczności i arbitralnej woli, stanowi jedną zasadę społeczeństwa obywatelskiego”⁹; drugą jej zasadę stanowi konieczność zapośredniczenia zaspokojenia tych potrzeb w uznaniu przez inną osobę i we współdziałaniu z nią. To znaczy – przez innych ludzi, którzy występują naprzeciw mnie jako osoby domagające się ode mnie uznania. Wskutek tego „egoistyczny cel, uwarunkowany w ten sposób w swoim urzeczywistnieniu przez ogółność, staje się podstawą systemu wzajemnej zależności polegającej na tym, że utrzymanie i dobro jednostki oraz jego prawne istnienie splecione jest z utrzymaniem, dobrem i prawem wszystkich (...)”¹⁰.

Takie rozdwojenie i zapośredniczenie szczegółowości i ogółności podważa sensowność przyjęcia abstrakcyjnej, tzn. czystej podmiotowości za punkt wyjścia deskryptywnej teorii społeczeństwa pretendującej do prawdziwości. Nie znika jednak przez to wcale indywidualistyczny punkt widzenia, charakterystyczny dla społeczeństwa obywatelskiego. Jednostka zostaje jedynie – można by rzec – wypełniona treścią. A indywidualizmem tym rządzi naturalny egoizm. Dlatego Hegel zmuszony jest stwierdzić, iż: „Społeczeństwo obywatelskie w przeciwieństwach tych i ich splataniu się przedstawia obraz zarówno rozpusty, jak i nędzy oraz występującego i tu i tam zepsucia fizycznego i etycznego”¹¹. W uzupełnieniu do tego paragrafu dodaje zaś: „Samoistny rozwój szczegółowości jest tym momentem, który w państwach starożytnych okazuje się początkiem zepsucia obyczajów i ostateczną przyczyną ich upadku”.

Cytaty powyższe pokazują aż nadto dobitnie, jak kiepską podstawę mają wszelkie próby takiego odczytania filozofii społecznej Hegla, które czynią ze społeczeństwa obywatelskiego podstawowy element etyczności przez tę koncepcję formułowany. Społeczeństwo obywatelskie jest raczej dla tej etyczności zagrożeniem i wyzwaniem. Na szczęście istnieje na nie odpowiedź, która przywraca etyczność w bardziej złożonych, bo nowoczesnych, tj. wyznaczonych przez autonomię indywidualium, warunkach¹². Tą odpowiedzią czy też raczej panaceum na sytuację, jaka rodzi się wraz z powstaniem społeczeństwa obywatelskiego, jest państwo. „Jednostki – powiada Hegel – są jako obywatele (...) państwa osobami prywatnymi, które stawiają sobie za cel swój własny interes”¹³. Nie da się przy tym ukryć, że to właśnie ten interes, pomnożony przez rozwijający się

⁹ G. W. F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, Warszawa 1969, § 182.

¹⁰ Tamże, § 183.

¹¹ Tamże, § 185.

¹² To, że społeczeństwo obywatelskie nie jest tworem ponadhistorycznym, że nie istnieje – jak można by przypuszczać – w każdym społeczeństwie, widać we fragmencie uzupełnienia do *Zasad filozofii prawa*: „Zasada (...) subiektywnej wolności, która zrodziła się jako wewnętrzna w religii chrześcijańskiej i jako zewnętrzna (...) w świecie rzymskim (...) jest późniejsza niż świat grecki” (§ 185).

¹³ Tamże, § 187.

dynamicznie system potrzeb, stanowi motor napędowy rozwoju społeczeństwa obywatelskiego jako systemu kapitalistycznego gospodarowania. Pewnej wewnętrznej – tzn. gwarantującej efektywność gospodarowania – regulacji tego systemu służy wymiar sprawiedliwości, który Hegel omawia w § 209-229 *Zasad filozofii prawa*. W zarodku pojawia się w nim także moment etyczny, w postaci takich instytucji jak policja i korporacja, które umożliwiają „załatwianie interesów szczegółowych jako interesów wspólnych”¹⁴. Oznacza to, że społeczeństwo obywatelskie jest w stanie zorganizować się celem zabezpieczenia swych żywotnych interesów, nie jest to jednak ten poziom samoorganizacji, który wypełniałby całość społecznego bytu jako tworu organicznego. Społeczeństwo obywatelskie nie jest więc synonimem społeczeństwa w sensie narodu, lecz nazwą dla kapitalistycznej formy zaspokajania potrzeb ludzkich. To właśnie tutaj należy się doszukiwać źródeł ludzkiej kreatywności, wychodzącej jednak – co Hegel zauważa – często poza faktycznie istniejące potrzeby w kierunku kreacji potrzeb, które ułatwią zbyt oferowanych towarów. Nie prowadzi to jednak wcale do wzrostu zamożności i dobrobytu wszystkich, lecz do rosnącego rozwarstwienia społecznego. Hegel pisze o tym w następujących słowach: „Ponieważ w potrzebach społecznych jako połączeniu potrzeb bezpośrednich, czyli naturalnych, z potrzebami duchowymi *wyobrażenia*, potrzeby duchowe, jako ogólne, stają się czynnikiem przeważającym, przeto w tym momencie społecznym zawarty jest moment *wyzwolenia*, polegający na tym, że ścisła naturalna konieczność potrzeby zostaje przesłonięta (...) Wyzwolenie, o którym mowa, jest *formalne*”, bowiem, „leżącą tu u podstaw treścią pozostaje szczegółowość [tzn. egoizm – A. P.] celów. Właściwa społeczeństwu tendencja do nieokreślonego uwielokrotniania i różnicowania potrzeb, środków i sposobów używania, tendencja, która podobnie jak różnica między potrzebą naturalną a kulturalną nie ma granic – *luksus* – jest równie nieskończonym pomnażaniem zależności i nędzy (...)”¹⁵.

Ujęcie społeczeństwa obywatelskiego z perspektywy zbioru jednostek realizujących swe egoistyczne plany życiowe nie oznacza, że Hegel uznaje tezę, że owo społeczeństwo obywatelskie złożone jest z „czystych, niezapisanych”, abstrakcyjnych można by rzec ludzkich atomów (indywiduów). Bynajmniej – w społeczeństwie obywatelskim Hegel wyróżnia trzy grupy ludzi. Kryterium tego podziału jest rodzaj pracy, jaką świadczą. Pierwszą stanowi stan substancjalny (rolniczy), drugą – stan formalny (tj. przemysłowy), trzecią zaś – stan ogólny (tzn. urzędniczy, pojęty bardzo szeroko, wraz z armią, nauczycielami i uczonymi, wymiarem sprawiedliwości). Ten podział, który z dzisiejszego punktu widzenia przedstawia wiele do życzenia – choćby z uwagi na przekształcenie się gospodarki rolnej w zwykłą gospodarkę towarową – ma swe znaczenie dla

¹⁴ Tamże, § 188.

¹⁵ Tamże, § 194-195.

Heglowskiego ujęcia kwestii demokracji, tj. udziału poszczególnych warstw społeczeństwa w sprawowaniu władzy państwowej. Kwestie te musimy tu jednak pominąć, zadowalając się jedynie uwagą, iż błędne są oceny tych badaczy historii myśli politycznej, którzy zarzucają Heglowi brak dostatecznego otwarcia się na idee demokracji i demokratycznej reprezentacji, i uważają go za pruskiego konserwatystę, a co za tym idzie – za myśliciela anachronicznego¹⁶. Hegel z pewnością nie płynie tu w mainstreamem idei „arytmetycznej” demokracji, mówiącej, że głos każdego dorosłego człowieka jest tyle samo wart i tak samo ważny, nie oznacza to jednak, że jego idee „stanowej reprezentacji społeczeństwa” nie są słuszne, a co najmniej godne przemyślenia.

Nauka, która płynie dla nas z Heglowskiej charakterystyki społeczeństwa obywatelskiego, wygląda następująco: berliński filozof we właściwy sposób ujmuje ukonstytuowanie się gospodarki kapitalistycznej jako nowoczesnej formy zaspokajania potrzeb, związanej z realizacją rosnącej autonomizacji indywidualów, które wyrwają się spod władzy tego, co ogólne, by na swą rękę poszukiwać dla siebie samorealizacji. Warunki takiego wyzwolenia stwarzają pospołu religia chrześcijańska (idea osoby ludzkiej) i prawo rzymskie (idea osoby prawnej). Ten rozwój oznacza jednak stopniowy rozpad dawnej, greckiej etyczności, na której miejsce wkracza – zdaniem Hegla – nowa, bardziej złożona postać etyczności. Bez niej spoisty byt danego społeczeństwa nie byłby bowiem wedle niego możliwy. Teorie kontraktu społecznego, dotyczące utworzenia państwa, zawieranego jakoby przez równoprawne indywiduala, może być dla Hegla co najwyżej ciekawym eksperymentem myślowym. Nie oddaje ona jednak w żadnej mierze faktycznego konstytuowania się jakiegokolwiek społeczeństwa, które zawsze ma za sobą pewną historię, które tworzy tak, a nie inaczej duchowo uposażone jednostki, mające za sobą takie, a nie inne doświadczenia życiowe. To dlatego Hegel odpowiada, że nawet dla danego momentu historycznego w podobnych warunkach geograficznych odpowiedni jest jeden ustrój społeczny.

Każde społeczeństwo (tzn. każdy naród) ma za sobą pewną drogę, która wyznacza odmienności takich ustrojów. Społeczeństwo obywatelskie, mimo istnienia w nim zarodków etycznej samoregulacji czy kontroli (korporacja, policja), stanowi jednak z uwagi na dynamizm egoistycznych interesów raczej zagrożenie niżli wzmocnienie etyczności danej wspólnoty. Żądza zysku jest tu wyznacznikiem nieprzekraczalnym. Społeczeństwo nie jest jednak tylko systemem potrzeb, lecz przede wszystkim pewną historyczną wspólnotą, dla której pierwiastek etyczny stanowi warunek je przetrwania. Dlatego niezbędną jest rodzina, jako instytucja społeczna, której zadaniem jest wbudowywanie w jednostki wypuszczane w świat konkurencji pewnej elementarnej etyczno-

¹⁶ Por. np. artykuł T. Buksińskiego „Hegel o wolności i modernizacji państwa”, w: A. Przyłębski (red.), *Filozofia polityczna Hegla*, Poznań 2007, ss. 73-89.

ści, opartej na sympatii do innych, na woli współdziałania, zaufaniu. I dlatego niezbędne jest państwo, jako instytucja przywracająca etyczność na pewnym wyższym, bo już ponadrodzinnym, poziomie społeczeństwa jako całości, tj. jako narodu.

„Rodzina – pisze Hegel – jest przede wszystkim tą substancjalną całością, do której należy troska o jednostkę w jej szczegółowości (...). Społeczeństwo obywatelskie wyrzywa jednak jednostkę z tej więzi [rodzinnej], wyobcowuje wzajemnie w stosunku do siebie jej członków i uznaje je za samodzielne osoby”¹⁷. Dlatego na społeczeństwie obywatelskim spoczywa obowiązek wpływania i nadzorowania wychowania jednostek, na bazie, do której powstania doprowadziła rodzina. Albowiem to właśnie rodzina (oraz korporacja) stanowi etyczne źródło państwa¹⁸. „Świętość rodziny i cześć w korporacji są tymi dwoma momentami, wokół których obraca się [każda] dezorganizacja społeczeństwa obywatelskiego” – powiada Hegel¹⁹. Racje ma zatem Katarzyna Gucałska, gdy pisze, że według Hegla: „Etyczność powinna rodzić się w atmosferze miłości rodziców do dzieci i dzieci do rodziców, w atmosferze bezpieczeństwa i wzajemnego zaufania”²⁰.

Roli takiej świętości nie może w żadnej mierze przejąć społeczeństwo obywatelskie, bowiem nawet jeśli warunki zewnętrzne (stan pokoju) oraz wewnętrzne (brak chaosu prawnego) sprzyjają jego bujnemu rozwojowi, to „rośnie po jednej stronie nagromadzenie bogactw (...) podobnie jak po drugiej stronie wzrasta jednostkowość o ograniczoność pracy szczegółowej, a wraz z tym zależność i nędza przypisanej do tej pracy klasy, z czym wiąże się niezdolność do odczuwania i do korzystania z szerszych zdolności, a szczególnie z duchowych korzyści, jakie daje społeczeństwo obywatelskie”²¹.

Opisywana tu nędza to przede wszystkim nędza duchowa, ujmowana potem przez Marksa jako alienacja mas proletariackich względem pracy, która przestaje być źródłem satysfakcji i samorealizacji, stając się źródłem odczłowieczenia. Hegel ujmuje to w kategoriach powstawania motłochu, którego istnienie zaczyna zagrażać funkcjonowaniu społeczeństwa obywatelskiego. „Spadek [poziomu życia – A. P.] wielkich mas [ludności – A. P.] poniżej pewnego sposobu utrzymywania się, który sam przez się ustala się jako konieczny dla członka społeczeństwa, oraz spowodowanie w konsekwencji utraty poczucia prawa, prawości i honoru (...) prowadzi do wytworzenia się motłochu, co ze swej strony pociąga za sobą większą łatwość do koncentracji niesłychanych bogactw w niewielu rękach”²².

¹⁷ G. W. F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, § 238.

¹⁸ Tamże, § 255.

¹⁹ Tamże, § 255 – Uzupełnienia.

²⁰ Por. K. Gucałska, *Miłość i cnota polityczna. Rodzina i kobieta w filozofii Hegla*, Kraków 2002, s. 45.

²¹ G. W. F. Hegel, *Zasady filozofii...*, § 243.

²² Tamże, § 244.

Końcowego sformułowania w powyższym cytacie nie sposób wytłumaczyć bez założenia, że Hegel przyjmuje tu kategorię wyzysku umożliwionego przez skrajne ubożenie i dezorganizację mas pracujących. Co ciekawe, odrzuca możliwość wsparcia tej ubożającej masy ludzi ze strony społeczeństwa obywatelskiego, twierdząc, że przy całym swym bogactwie nie jest ono dość zamożne, by temu sprostać (to zresztą nie jedyny powód, który tu podaje). Dziś myślimy o tym zupełnie inaczej. W bogatych krajach, np. w Niemczech, pojawiają się nawet pomysły wypłacania każdemu obywatelowi państwa bez świadczenia przezeń jakiegokolwiek pracy pewnego podstawowego wynagrodzenia, które pokrywałoby jego podstawowe potrzeby bytowe. Nie jest to jednak możliwe bez włączenia się w to państwa, które jest nie tylko reprezentantem całego społeczeństwa, ale także – jak powiada Hegel – ucieleśnieniem pewnej idei etycznej, realizowanej przez konkretny naród. To państwu, stwierdza jednoznacznie Hegel, „przysługuje najwyższe prawo w stosunku do jednostek, których *najwyższym obowiązkiem* jest być członkami państwa”²³.

To nie społeczeństwo obywatelskie, lecz państwo „jest rzeczywistością wolności konkretnej”, która polega na tym, że „jednostkowość osobowa i jej interesy szczegółowe osiągają w niej swój pełny rozwój i uznanie swego prawa (...), przechodzą z jednej strony w interes ogółu, a z drugiej uznają zgodnie z własną wiedzą i wolą ten interes ogółu za swego własnego substancjalnego ducha i czynni są dla niego jako swego ostatecznego celu”²⁴. Nowoczesne państwo stanowi taką formułę organizacji społeczeństwa, która pozwala w pełni rozwinąć się zasadzie podmiotowości do postaci osobowej szczegółowości, zarazem jednak podtrzymuje więź tej jednostki z substancjalną jednością, która stanowi godny podtrzymania warunek jej egzystencji duchowej i samorealizacji.

Pochopne jest zatem twierdzenie²⁵, że państwo jest państwem społeczeństwa obywatelskiego, podobnie jak rodzina jest rodziną społeczeństwa obywatelskiego. W § 261 *Zasad filozofii prawa* Hegel stwierdza jednoznacznie, iż „w stosunku do rodziny i społeczeństwa obywatelskiego państwo jest (...) ich wyższą władzą, od której zależne są i której naturze podporządkowane są zarówno ich prawa, jak i ich interesy; z drugiej jednak strony jest państwo ich własnym immanentnym celem, a jego siła tkwi w jedności jego ogólnego celu ostatecznego i szczegółowych interesów jednostek, w tym, że jednostki mają o tyle obowiązki wobec państwa, o ile jednocześnie mają też prawa”.

Cytat ten potwierdza jednoznacznie wyższość tego, co ogólne (państwa) nad tym, co szczegółowe (pojedyncze indywiduum) i nie wskazuje ani na prymat społeczeństwa obywatelskiego, ani indywidualnych podmiotów względem

²³ Tamże, § 258.

²⁴ Tamże, § 260.

²⁵ Wypowiedziane np. przez M. J. Siemka (m.in.) w tekście pt. „Hegel i etos nowoczesności”, w: M. J. Siemek, *Hegel i filozofia*, Warszawa 1998.

państwa, którego jedynym jakoby zadaniem miałyby być dopasowanie się do potrzeb jednostek. Ustrój polityczny jest żywiołem, w którym te jednostki funkcjonują, realizując swoją wolność, jest – jak powiada Hegel – organizmem²⁶. Cel państwa nie jest wprawdzie sprzeczny z celem jednostek, ale to ten pierwszy jest ogólny i stanowi swego rodzaju substancję nośną dla interesów szczegółowych, które tylko dzięki niemu, a nie wbrew niemu, mogą się zachować²⁷. Państwo należy do sfery ducha obiektywnego, a poszczególne państwa są tego ducha przejawami, egzemplifikacjami. Dlatego czymś niestosownym jest aprioryczne narzucanie danemu narodowi jakiegoś obcego mu ustroju politycznego, wybranego np. z powodu jego rzekomej wyższej racjonalności. „Každy naród ma (...) taki ustrój państwowy, jaki mu odpowiada, jaki jest dla niego stosowny”²⁸. Można by tu tylko dodać: każdy niezniewolony naród, mogący swobodnie decydować o wyborze swego ustroju.

Nie ma tu niestety miejsca na rozwijanie w sposób bardziej szczegółowy Hegłowskiej koncepcji państwa. Ograniczę się więc tylko do przypomnienia, iż wbrew powszechnie przyjętej, za Monteskiuszem, idei podziału władzy na ustawodawczą, rządzącą i sądowniczą, Hegel – uważając nie bez racji, że uczynienie z władzy sądowniczej instancji rywalizującej o wpływy z dwiema pozostałymi władzami jest nieporozumieniem – zastąpił to podziałem na władzę rządzącą, ustawodawczą oraz władzę panującego. Ten ostatni jest uosobieniem suwerenności państwa. Hegel posuwa się nawet do tak kategorycznego stwierdzenia, że „Naród wzięty bez swego monarchy (...) jest bezkształtną masą (...)”²⁹.

To stwierdzenie nie jest pozbawione doniosłości i do dziś zachowuje – w nieco zmienionej postaci szacunku okazywanego prezydentowi z uwagi na jego funkcję polityczną i symboliczną – swą wagę. W większości państw europejskich nie ma już dziedzicznych monarchów, w tych, które ich zachowały, odgrywają oni jednak podobną rolę, jak ustanowieni na ich miejsce prezydenci. Są symbolami ciągłości państwa i tradycji narodowej, a także pewnej ponadpartyjnej mądrości, starają się więc być gwarantem duchowego i materialnego rozwoju narodu w zmieniających się okolicznościach. I nie jest przypadkiem, że także kraje pozaeuropejskie (np. Japonia) starają się zachować ten urząd, mimo że można by jego plenipotencje przekazać np. premierowi rządu. Kwestią w tym kontekście najistotniejszą jest jednak niepomijalność państwa w zdrowej, tj. organicznie sprawnej, tkance czy też strukturze bytu społecznego.

Zarówno w życiu politycznym, i to nie tylko naszego kraju, jak i dywagacjach teoretyków polityki, w tym tych, którzy inspirowają się filozofią polityczną Hegla, pojawia się sugestia, że społeczeństwo obywatelskie jest totalnością,

²⁶ Tamże, § 269.

²⁷ Tamże, § 270.

²⁸ Tamże, § 274.

²⁹ Tamże, § 279 – Uzupełnienia.

której rodzina i państwo są – względnie powinny być – podporządkowane. Najbardziej znany polski badacz Hegla, Marek J. Siemek, pisze *explicite*, że rodzina jest rodziną społeczeństwa obywatelskiego, a państwo jest „jego” państwem³⁰, co może *implicite* sugerować, że forma rodziny jest dowolna, że można ją żonglować, oraz – po drugie – że można znieść instytucję państwa na rzecz np. samorządów, jako instytucji najlepiej wyrażających wartości reprezentowane przez społeczeństwo obywatelskie. Może, choć naturalnie nie musi, bo można również – tak jak Siemek *de facto* robi – obstawać przy Hegłowskiej triadzie: rodzina-społeczeństwo obywatelskie-państwo. Przy takim nadwartościowaniu społeczeństwa obywatelskiego powstaje jednak kłopotliwe pytanie o to, jak uzasadnić istnienie tradycyjnie pojętej rodziny (jako związku osobników odmiennych płci, połączonych więzami miłości i wzajemnego szacunku, zamierzających posiadać potomstwo jako owoc tegoż związku i zarazem warunek dalszej egzystencji swego rodu/genotypu). Wszak nic nie stoi na przeszkodzie, by w pełni autonomiczne społeczeństwo obywatelskie uznało za małżeństwo związku o innym charakterze (co zachodzi w krajach o zakłóconej równowadze wyżej wymienionych trzech elementów).

Podobnie jest z istnieniem państwa, a pierwszy model do jego – niezgodnej z założeniami Hegla – anihilacji stworzył jak wiadomo jego uczeń Karol Marks. Odarte z nimbu boskości, zredukowane do roli organizatora bieżących interesów społeczeństwa obywatelskiego, państwo przestaje być tym, za co je uznawał Hegel: ucieleśnieniem ducha narodu, co oznacza: pewnym duchowym zobowiązaniem nie tylko wobec teraźniejszego społeczeństwa, ale także poprzedzających je pokoleń, wobec minionych generacji, a także wobec przyszłości, i to nie tylko tej najbliższej, dającej się myślowo ogarnąć i obrachować.

Dlatego ryzykowne są konstatacje w rodzaju: „społeczeństwo obywatelskie (...) nieuchronnie rozsadza każdą formę etycznej totalności »dawnych obyczajów«, której »jednocząca moc« oparta jest na bezpośrednim przenikaniu się państwa, społeczeństwa i rodziny – mianowicie przez to, że przeciwstawia jej własną nieodpartą »moc«: moc *zapośredniczenia*” czy: „społeczeństwo obywatelskie bynajmniej więc nie jest czysto ekonomicznym, lecz, owszem, przede wszystkim wybitnie *etycznym* fenomenem ludzkiego świata”³¹. Marek J. Siemek zdaje sobie przy tym doskonale sprawę z tego, że jest to interpretacja odchodząca daleko od litery Hegłowskich sformułowań. Moim zdaniem odchodzi ona także od ducha tej filozofii. Siemek winę za to składa przy tym na barki samego Hegla, pisząc: „Co prawda zewnętrzna konstrukcja Hegłowskiej *Filozofii prawa* nie sprzyja zrozumieniu tego fundamentalnego stanu rzeczy”, tego mianowicie, że społeczeństwo obywatelskie stanowi właściwy i jedyny przedmiot całego tego

³⁰ Por. M. J. Siemek, „Hegel i etos...”, s. 120.

³¹ Tamże, ss. 113-114.

dzieła³². A przecież nawet pobieżny wgląd w *Zasady filozofii prawa* pokazuje, że nie stanowi. Pokazuje jednak także, że mimo zastosowania nazwy *Sittlichkeit* (oznaczającej właściwie „obyczajność”, „moralność”, choć tłumaczonej w polskich przekładach jako „etyczność”) do całej triady rodzina-społeczeństwo obywatelskie-państwo, Hegel nie kryje, że społeczeństwo obywatelskie przejawia etyczność w najmniejszym stopniu. Co z kolei czyni niezbędną instytucję państwa (oraz – z innych powodów – rodziny).

Tropem interpretacyjnym Siemka zdaje się kroczyć Szymon Wróbel w tekście pt. „Narodziny i śmierć społeczeństwa obywatelskiego”. Jego konkluzje są jednak jeszcze bardziej radykalne. Przyznając Hegłowi światowe pierwszeństwo w zakresie tematyki społeczeństwa obywatelskiego, Wróbel stwierdza: „Wraz z nowoczesnym społeczeństwem obywatelskim dokonuje się (...) rozpad etycznej całości organizmów społecznych wyposażonych w jednoczącą moc trzech elementów: państwa, społeczeństwa i rodziny”³³. Trudno o bardziej jasne zniekształcenie idei Hegła. Podobnie ma się rzecz w przypadku konkluzji w rodzaju: „Konieczność stania się jednostką, która zostaje rozpostarta przed człowiekiem nowoczesnym, skutkuje pragnieniem unicestwienia swej jednostkowości poprzez roztopienie w niezróżnicowanej masie”³⁴. Widać wyraźnie, że autor przekracza tu koncepcje samego Hegła, łącząc ją z ponowoczesnymi ideami Foucaulta, Lacana i in. Prowadzi to do paradoksalnej z punktu widzenia Hegła konsekwencji: tezy o upadku społeczeństwa obywatelskiego. I to w sytuacji, gdy w świecie kultury zachodniej, a w Polsce w szczególności, społeczeństwo obywatelskie (liberalizm, duch przedsiębiorczości, przenoszenia władzy na dół, ku samorządom etc.) uzyskuje zdecydowaną dominację, także poprzez swą parlamentarną i pozaparlamentarną reprezentację. Takie rozminięcie się z ideami Hegła jest możliwe tylko przy przyjęciu odmiennych pojęć i założeń wyjściowych, np. obcego Hegłowi pojęcia społeczeństwa obywatelskiego, w którym wyidealizowane społeczeństwo obywatelskie odcięte jest od świata własności i interesów, w tym interesów wielkiego kapitału, i zredukowane do oddolnej samorządności.

Dlatego bliższa zarówno duchowi, jak i literze filozofii politycznej Hegła wydaje mi się ta jej interpretacja, którą w polskiej literaturze filozoficznej zawdzięczamy Zbigniewowi Stawrowskiemu. Krakowski filozof stwierdza, że w czasach Hegła doszło do groźnego w skutkach utożsamienia państwa ze społeczeństwem obywatelskim, wobec czego Hegel postanowił te pojęcia rozdzielić, by zapobiec zgubnemu pomieszaniu. I to nie w tym celu, by podporządkować państwo władzy społeczeństwa obywatelskiego, lecz by pokazać, iż

³² Tamże, ss. 114-115.

³³ Sz. Wróbel, „Narodziny i śmierć społeczeństwa obywatelskiego”, „Res Publica Nowa” wiosna/lato 2008, s. 77.

³⁴ Tamże, s. 78.

„dominacja społeczeństwa obywatelskiego jest tylko etapem – choć etapem koniecznym – na drodze do urzeczywistnienia rozwiniętej idei państwa”³⁵. Odróżniając społeczeństwo obywatelskie i państwo Hegel nie uważa społeczeństwa obywatelskiego za samoistny byt społeczny, lecz – jako uwarunkowane przez istnienie państwa (i prawa, którego owo państwo jest stróżem i gwarantem) – za moment etycznej wspólnoty, jaką jest państwo. Dodałbym jeszcze: naród, by nie powstało mylne wrażenie absolutyzowania państwa jako np. aparatu biurokratycznego. Społeczeństwo obywatelskie, zauważa słusznie Stawrowski, wyznacza pewne „ogólne ramy dla działalności egoistycznie nastawionych jednostek”³⁶.

Różnice między Heglem Siemka i Heglem Stawrowskiego widać wyraźnie w odnoszącym się do Marksa fragmencie książki krakowskiego filozofa: „Warto tu zaznaczyć podstawową różnicę dzielącą obu myślicieli co do społeczeństwa obywatelskiego. Według Marksa jedynym rozwiązaniem sprzeczności, do których prowadzi jego rozwój jest – przy zachowaniu całego dotychczasowego dorobku materialnego – niszczenie jego instytucji i zbudowanie nowego porządku opartego na zupełnie innej zasadzie. Natomiast Heglowi nie chodzi o destrukcję tego społeczeństwa – to bowiem oznaczałoby regres do stanu barbarzyństwa – lecz o jego zniesienie [w Heglowskim sensie tego terminu – A. P.], tzn. podporządkowanie społeczeństwa obywatelskiego ze wszystkimi jego koniecznymi konfliktami i napięciami *wyższemu porządkowi* – etycznej wspólnocie państwa”³⁷ [podkr. – A. P.].

To zatem państwo, a nie społeczeństwo obywatelskie, jest wspólnotą etyczną – organiczną całością, zawierającą wszystkie opisane przez Hegla momenty składowe. „Człowiek, który uświadamia sobie, że należy do etycznej wspólnoty państwa, odkrywa tym samym nowy wymiar wolności, nie tracąc pozostałych. Ten moment uświadomienia jest tutaj niezwykle ważny. O ile w ramach rodziny oparta na uczuciu miłości więź pojawia się w sposób naturalny i bezrefleksyjny, o tyle do życia etycznego w państwie dorasta się, mając przed sobą jego instytucje, obcując z nim w sposób świadomy i stopniowo zdobywając przekonanie, że nie są one czymś obcym i zewnętrznym. W rodzinie człowiek czuje, że jest u siebie, w państwie zaś o tym wie”³⁸. Społeczeństwo obywatelskie jest dla Hegla przede wszystkim sferą rynku, ekonomicznej rywalizacji przedsiębiorczych jednostek, możliwą dzięki regulacjom prawnym gwarantującym panowanie „świętych” zasad własności i indywidualnej wolności. Hegel o tym nie zapomina, co więcej – w tym właśnie upatruje ważny element dynamizujący i kulturotwórczy. Zarazem jednak tego nie przecenia, w przeciwieństwie do

³⁵ Z. Stawrowski, *Państwo i prawo w filozofii Hegla*, Kraków 1994, s. 93.

³⁶ Tamże, s. 94.

³⁷ Tamże, s. 107 (przypis).

³⁸ Tamże, s. 110.

teoretyków liberalizmu, którym zarzuca, iż – jak pisze Stawrowski – „to, co jest tylko pewną niesamodzielną sferą w życiu wspólnoty państwowej podnoszą do rangi samego państwa”³⁹. Nakazuje to widzieć w Heglu raczej zwolennika tzw. społecznej gospodarki rynkowej (*soziale Marktwirtschaft*) niż miłośnika niepoddanego żadnej kontroli „wolnego rynku”.

* * *

Z krytyki społeczeństwa obywatelskiego przeprowadzonej przez Hegla wynika wiele rzeczy. Tym, co z dzisiejszej perspektywy być może najaktualniejsze jest teza o niezbędności – dla właściwego funkcjonowania społeczeństwa w całym jego duchowym bogactwie oraz życiowym dynamizmie – zachowania triady rodzina-społeczeństwo obywatelskie-państwo, tzn. ostrożność wobec wszelkich postaci redukcjonizmu na rzecz społeczeństwa obywatelskiego. Taki redukcjonizm grozi dziś zarówno rodzinie, jak i państwu. Coraz śmielsze próby deprecjacji instytucji małżeństwa i rodziny, np. poprzez postulat zrównania małżeństw heteroseksualnych, zmierzających do posiadania potomstwa, a więc do reprodukcji populacji (narodu), ze związkami homoseksualnymi, które nie mają i z istoty nie mogą mieć takich zamiarów, jest tego dobitnym świadectwem. Debata, w której społeczeństwo obywatelskie jest jedyną miarodajną totalnością, nie jest w stanie znaleźć argumentów, które mogłyby się przeciwstawić temu procesowi powolnego rozkładu fundamentów cywilizacji europejskiej. Tylko zmiana założeń, np. poprzez przyjęcie inspiracji płynących z myśli Hegla, może doprowadzić do przewartościowań i zróżnicowań pojęciowych, które zatamują pochod nihilizmu i hedonizmu.

Podobna strukturalnie jest sytuacja, w której dziś znalazło się państwo. Unia Europejska, powołana do życia jako stowarzyszenie czy też federacja niezależnych państw oraz niezależnych, kulturowo i historycznie odrębnych narodów (co się manifestuje najlepiej różnorodnością ich języków), zmierza stopniowo, kierowana ucieleśnioną w jej przywódcach, nowożytną Wolą Mocy, ku anihilacji tych różnic i przekształceniu mieszkańców Unii Europejskiej w jedno superspołeczeństwo i supermocarstwo, zdolne konkurować na arenie międzynarodowej z innymi potęgami tego globu. Nie odrzucając samej potrzeby takiej konkurencji w globalizującym się świecie, należy jednak stwierdzić karkołomność takiego przedsięwzięcia. I to karkołomność nie tylko w sensie nierealizowalności, bo być może da się to w jakiejś mierze przeprowadzić. Gdyby się tak stało, to karkołomność będzie faktyczna, a nie tylko przenośna: złamie się kark temu, co unosi Europę – bogactwu i różnorodności jej narodowych kultur. Ale nie jest to jedyne zagrożenie, które płynie z przeakcentowania roli, jaką społeczeństwo obywatelskie odgrywa we współczesnym świecie.

³⁹ Tamże, s. 137.

Jak pokazał Hegel, społeczeństwo obywatelskie to rozwój i dynamika, to wzrost jednostkowej wolności i możliwości indywidualnej samorealizacji. I są to zdobycze bezcenne, bez których nie umielibyśmy się dziś obejść. Pokazał on jednak także, że wszelka prawdziwa (realna) wolność jest wolnością osadzoną, że działa ona w warunkach, które zastaje. Jest historyczna i sytuacyjna. Stanowi produkt dziejów, procesu kształtowania, opartego na *Bildung* (rozwoju świadomości opisanego w *Fenomenologii ducha*). Fundamenty takiego kształcenia czy też kształtowania nigdy nie są abstrakcyjne, jak chciało Oświecenie, lecz zawsze konkretne, osadzone we wspólnocie, w której jednostka rodzi się i wychowuje, przygotowując do roli obywatela, i do której zrazu się odnosi. Jej anihilacja, np. poprzez powierzenie wychowania jednostki wyłącznie społeczeństwu obywatelskiemu (*ergo*: odebranie troski o wychowanie dzieci z rąk rodziców) może prowadzić do niepowetowanych szkód psychicznych przekładających się na defekty postaw obywatelskich. Należy do nich upadek patriotyzmu i patriotycznego wychowania, już dziś tak powszechnie konstатовany nie tylko w naszym kraju. A nie sposób przecoczyć wagi, jaką ma w myśli Hegla idea patriotyzmu, postawy patriotycznej. I nie chodzi mu wcale, jak mylnie sądzi M. J. Siemek⁴⁰, o Habermasowski „patriotyzm konstytucyjny”.

Hegel jest na wskroś myślicielem hermeneutycznym, dla którego oświeceniowy abstrakcjonizm, w tym abstrakcja, jaką jest „czysty rozum”, względnie „czysta podmiotowość” (a więc *de facto* „człowiek bez właściwości”), jest groźnym w skutkach błędem myślowym. I dlatego nie można się zgodzić z twierdzeniem warszawskiego filozofa, że wedle Hegla „państwa nowoczesne (...) oparte są na żywiole indywidualizacji”⁴¹ – one tę indywidualizację, tj. indywidualną samorealizację, umożliwiają, sprzyjają jej, nie przestając jednak być owocem i strażnikiem wspólnoty narodowej jako najwyższej postaci ducha obiektywnego. Dziś można naturalnie powątpiewać w sensowność stosowania takich „idealistycznych” kategorii jak *duch*. Wystarczy jednak zamienić go na termin *kultura* (wewnętrzna i zewnętrzna), by problem odstonił się od innej strony⁴².

Postaje wtedy pytanie, na które tylko pozornie nie ma dobrej odpowiedzi: czy i dlaczego poszczególne narody są wartościami samymi w sobie, wartymi zachowania, pielęgnowania i rozwijania? Jest to jednak pytanie na inny tekst. Tutaj zadowolmy się jedynie konstatacją, że mamy współcześnie do czynienia ze zjawiskami dość osobliwymi, które łatwiej można wytłumaczyć przy pomocy Hegla niż np. Rawlsa. Oto bowiem w dobie kultu społeczeństwa obywatelskiego, przejawiającego się choćby prymatem ahistorycznej, abstrakcyjnej osoby ludzkiej, której „a priori” przysługują nie mniej abstrakcyjne, przyrodzone

⁴⁰ M. J. Siemek, „Hegel i etos...”, s. 127.

⁴¹ Tamże, s. 129.

⁴² Proponuje to np. H. Schnädelbach w: *Hegel. Wprowadzenie*, Warszawa 2006, s. 69.

jakoby „prawa człowieka”, a co za tym idzie – zepchnięcie wspólnot, w tym wspólnoty narodowej, na plan dalszy, że oto w takich czasach nastąpił rozpad nie tylko Związku Radzieckiego, ale i Czechosłowacji czy Jugosławii, na etnicznie jednorodne państwa, reprezentujące historycznie wytworzone, manifestujące się w kulturze i języku, wspólnoty duchowe⁴³. Pokazuje to dobitnie, że organiczny, substancjalny – a ja rzekłbym: hermeneutyczny – punkt widzenia, reprezentowany przez Hegla, zachowuje nadal swą mądrość oraz ekplanacyjną i przewidystyczną atrakcyjność.

⁴³ A w kolejce – jeśli można tak powiedzieć – stoją Belgia, Ukraina, a być może także Hiszpania.

Heglowaska krytyka Kanta teorii aprioryczności

Klasyczna filozofia niemiecka uważana jest przez wielu jako jedyna uprawniona kontynuacja filozofii transcendentalnej Kanta. W oczach badaczy uchodzi ona za konsekwentne rozwinięcie potencjału tkwiącego w tej filozofii. W swej pracy pt. „Wiara i wiedza albo reflektująca filozofia subiektywności w zupełności swych form jako filozofia Kanta, Jacobiego i Fichtego” Hegel bardzo krytycznie odnosi się do Kantowskiej krytyki rozumu, która w zarodku jest wprawdzie uzasadniona, w postaci wypracowanej jest niekompletna i jako taka – niezadowolająca. Szczególnie krytycznej analizie poddaje Hegel rdzeń filozofii transcendentalnej, tzn. teorię aprioryczności.

Moje uwagi zawarte w tym tekście zmierzają do tego, by bliżej nakreślić założenia, tj. perspektywę, z której dokonana zostaje ta krytyka, oraz poddać ocenie jej zasadność, wyniki i znaczenie dla dalszego rozwoju filozofii europejskiej. Nie chcę przy tym odnosić się do krytyki Kanta obecnej w całym dziele Hegla, lecz skoncentruję się na wspomnianej wyżej rozprawie, uwzględniając, w charakterze uzupełnienia, dwie dalsze jego prace, istotne dla uchwycenia relacji heglizmu do kantyzmu.

W odniesieniu do powszechnie przyjmowanego poglądu, zgodnie z którym filozofia Hegla jest konsekwentnym i w pełni uzasadnionym rozwinięciem Kantowskiego krytycyzmu, muszę wyrazić zasadniczą wątpliwość. Wprawdzie pogląd ten uchodzi w pracach na temat historii filozofii niemieckiej – zarówno tych pisanych w Niemczech, jak i w Polsce – za oczywisty i powszechnie obowiązujący, uważam go jednak za nieuzasadniony. Filozofie Hegla i Kanta reprezentują dwie kompleksowe, pojemne i niezwykle złożone paradygmaty myślowe. Nie istnieje żadna immanentna konieczność, która wymuszałaby rozwój filozofii Kanta w kierunku zaproponowanym przez Fichtego, Schellinga czy Hegla. To przekonanie, którego szersze uzasadnienie postaram się przedstawić w moich przyszłych rozprawach, prowadzi do tego, że przykładą się dużą wagę do autonomii i swego rodzaju kompletności filozofii transcendentalnej Kanta. Braki czy niedoskonałości tej filozofii muszą najpierw zostać wykazane, i to za

pomocą wiarygodnych i trafnych argumentów. Rdzeń tej koncepcji stanowi – jak wyżej zaznaczono – teoria aprioryczności. Dlatego też czymś istotnym jest możliwe nieuprzedzone prześledzenie jej krytyki dokonane przez Hegla.

Rozwinięcie

W rozprawie wyznaczającej problematykę analizowanej tu rozprawki Hegla on sam, i to w dwóch częściach tytułu, wskazuje na pewną „zupełność” (*Vollständigkeit*) filozofii transcendentalnej, którą rozważa jako jedną z trzech omawianych przez siebie „refleksyjnych filozofii subiektywności”¹. Jest przy tym przekonany o tym, że Kantowskie przedsięwzięcie złożone z trzech krytyk rozumu jest zdradą prawdziwego zadania filozofii. Filozofia godna swego miana powinna odnosić się do tego, co nieskończone, co nieuwarunkowane, co istnieje w sposób absolutny. Kant, którego filozofia transcendentalna była wprawdzie uwarunkowana przez lektury racjonalistów, takich jak Leibniz, Spinoza czy Descartes, została dużo mocniej określona – co Hegel jasno widzi – przez angielskich empirystów. Hegel bierze Kantowi za złe, że wychodzi on od człowieka w jego skończoności i empiryczności. Uważa to za minimalizm, wynikający z sympatii do eudajmonizmu i z nieprzewyżzonego do końca dogmatyzmu. Ma przy tym szczególnie na myśli minimalizm dotyczący naukowo uzasadnionych roszczeń rozumu. Dzięki wypracowaniu odróżnienia między rozumem i intelektem Kant wprowadził wprawdzie, przeciwko tezom empirystów, rozum na scenę filozofii, nie był jednak gotów – ograniczany przez empirystyczne założenia, które przyjmował – na uznanie w rozumie autentycznego źródła poznania filozoficznego².

Za prawdziwe, prawomocne poznanie odpowiedzialny jest według niego intelekt, przynajmniej w odniesieniu do sfery tego, co teoretyczne. Punkt wyjścia dla poznającego świat człowieka stanowi u Kanta doświadczenie, jako instancja *sine qua non* rzetelnej wiedzy, tzn. jako właściwa baza nauki. Pojęcia są w jego filozofii z konieczności powiązane z tym, co empirycznie dane. Są zatem „skazane” na dany w swej różnorodności świat zjawisk. Jak pisze w *Krytyce czystego rozumu*: pojęcia bez towarzyszącego im oglądu są puste, zaś ogląd bez pojęciowego ujęcia – ślepy, tj. niewyraźny, niejasny, nieostry. To zaś stanowi drugi punkt Heglowskiej krytyki. Bowiem Kant, podkreślający w swej filozofii praktycznej wolność człowieka tak silnie, że czyni z niej swego rodzaju „zasadę wszelkich zasad”, nie chce przenieść wolności na sferę teoretyczną. Dla Hegla jest to niekonsekwencja, nie do końca przemyślane zastosowanie zasady subiektywności.

¹ Por. G. W. F. Hegel, „Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie”, w: tenże, *Jenaer kritische Schriften*, pod red. H. Brockharda i H. Buchnera, Hamburg 1986.

² Tamże, ss. 28-29.

Wskutek powyższego dochodzi u Kanta, zdaniem Hegla, do nieakceptowalnego (bo nieprzewycięzalnego) rozdarcia między myśleniem i tym, co jest mu obce, między nieskończonym i skończonym, między idealnym i realnym. Idzie za tym przeciwstawienie ich sobie. Ten „realizm skończoności”, jak go Hegel *explicite* określa, przekształca filozofię w empiryczną psychologię³. Jest to ciężki zarzut, powtarzany przez Hegla w innych jego pismach, w których zdecydowanie odrzuca on Kantowskie uwzględnienie poznawczo-genetycznej drogi badania (nazywa ją też drogą „historyczną” lub „psychologiczną”)⁴.

Absolutyzacja tej opozycji, w związku z którą rozum zostaje odniesiony do tego, co skończone, czyni – twierdzi Hegel – z tego, co wieczne to, co niepomyślane. Rozumie się samo przez się, że taka filozofia nawet nie marzy o tym, by poznać to, co boskie. Zadowala się poznawaniem człowieka. Poznanie to – o czym nie powinniśmy zapominać – wykracza jednak poza to, co w człowieku czysto empiryczne. Dla Hegla jest jednak nadal wyraźna wskazówka jego niedostateczności, jego braku. Jak stwierdza: „uznając owo skończone poznanie za jedyne możliwe filozofia Kanta (...) popada z powrotem w to, co absolutnie skończone i subiektywne; a całe zadanie i zawartość tej filozofii to nie poznanie tego, co absolutne, lecz poznanie owej subiektywności czy też pewna krytyka zdolności poznawczych”⁵.

Sam Kant był przekonany o tym, że w swej nauce o dwóch pniach ludzkiego poznania (poznania rzetelnego, w tym – naukowego) uwzględnił uzasadnione roszczenia zarówno racjonalizmu, jak i empiryzmu, doprowadzając je do udanej syntezy. W tym kierunku idą też niektóre współczesne interpretacje jego filozofii (w Polsce np. Artur Jeziorkowski w swej książce na temat problemu wiedzy bezpośredniej u Hegla⁶), podkreślając, że w sporze między tymi dwoma głównymi kierunkami filozofii europejskiej Kant nie byłby stroną, bo jego filozofia jest teorią wyjaśniającą sam ten spór⁷. Opinia Hegla jest w tej materii odmienna. Stwierdza on, że Kant pozostał wierny celowi zarysowanemu przez Locke’a, tzn. badaniu skończonego rozumu, które sam kontynuuje, posługując się tylko rozszerzonym instrumentarium⁸. Wprowadzenie *a priori*, nieznanego

³ Tamże, s. 10.

⁴ Tamże.

⁵ Tamże, s. 16.

⁶ A. Jeziorkowski, *Rozum i poznanie. Heglizm a problem wiedzy bezpośredniej*, Wrocław 1989.

⁷ Tezę tę głosi np. M. J. Siemek, wykorzystujący rozróżnienie między teorią poznania i epistemologią do tego, by zaznaczyć istotną różnicę między epistemicznym poziomem badań nad wiedzą oraz poziomem epistemologicznym, osiągniętym dopiero przez Kanta. Pogląd ten, mimo krytyki, której poddał go m.in. J. Woleński, zasługuje na uwagę. W przeciwieństwie jednak do prezentowanego tutaj stanowiska Siemek uważa, iż krytycystyczne elementy myśli Kanta zostały pochowane, a może nawet wzniesione na wyższy poziom, w ramach rozwoju idealizmu niemieckiego. Por. M. J. Siemek, „Hegel und die epistemologische Wende”, w: *Hegel-Jahrbuch*, Berlin 2004, ss. 242-247.

⁸ G. W. F. Hegel, „Glauben und Wissen...”, s. 17.

w empiryzmie, oraz uwzględnienie regulatywnych funkcji rozumu nie zmienia tej ostrej oceny Hegla.

Słabość Kantowskiego ujęcia *a priori*, które nie jest w stanie adekwatnie uchwycić filozoficznych roszczeń rozumu, Hegel wiąże z założeniem, które jest wspólne dla Kanta, Locke'a i Hume'a. Nie krytykuje Kanta za to, że wprowadza aprioryczność, lecz za to, że nie potrafi wykorzystać szansy, która kryje się w jej przyjęciu i właściwym, tj. adekwatnym wypracowaniu.

Wewnątrz tego ograniczenia i pomimo całkiem odmiennie brzmiących najwyższych rezultatów znajduje się jednak prawdziwa idea rozumu, wyrażona w formule: jak możliwe są sądy syntetyczne *a priori*; Kantowi przytrafiło się jednak coś, co sam zarzuca Hume'owi, a mianowicie: nie myśli owego zadania filozofii w sposób wystarczająco określony i w jego ogólności, pozostając przy jedynie subiektywnym i zewnętrznym znaczeniu tego pytania, w przekonaniu, że poznanie rozumowe jest niemożliwe, co prowadzi go do wniosku, że wszystko, czym jest filozofia, sprowadza się do czystego urojenia o rzekomej jedności rozumu⁹.

Taka ocena, stanowiąca zarazem dyskwalifikację, wynika zapewne z dialektycznej filozofii samego Hegla i w jej perspektywie być może jest uzasadniona. Nie oznacza to jednak jej bezwzględnej słuszności. Jak bowiem – można by zapytać – sam Hegel chce wykorzystać wspomnianą wyżej szansę tkwiącą w idei *a priori*? Poddaje on, po pierwsze, krytyce czysto formalny charakter tego pojęcia, z powodu jego abstrakcyjności i pustości. Po drugie zaś kwestionuje czysto materialny, obcy wszelakiej myśli, charakter różnorodności świata zewnętrznego, którą należy poznać. Jego zdaniem jest czymś niepojętym, jak mogłaby w intelekcie dojść do skutku synteza dwóch tak sobie ontologicznie obcych czynników jak *bez-myślna* wrażenie i *bez-treściowa*, formująca je kategoria. Jedynym rozwiązaniem wydaje się przyjęcie, że owa syntetyczna jedność, znajdująca swój wyraz w sądzie syntetycznym *a priori*, da się pomyśleć jako prawdziwie konieczna, absolutna i źródłowa tożsamość¹⁰. A jednością tą jest dzięki rozumowi, którego Kant – zdaniem Hegla – nie docenia, przez co ujmuje nieadekwatnie.

W tym kontekście Hegel szczególnie silnie podkreśla znaczenie transcendentalnej siły wyobraźni, ujmując ją jednak inaczej niż Kant. Siła (czy też zdolność) wyobraźni, pisze, powinna być ujmowana:

nie jako człon pośredni, który zostaje dopiero wsunięty między pewien istniejący, absolutny podmiot i absolutnie istniejący świat, lecz (...) jako to, co jest pierwsze i źródłowe, i z czego zarówno subiektywne Ja jak i obiektywny świat wydziela się dopiero w ich koniecznym, dwuczęściowym zjawisku i wytworze (...) Ta siła wyobraźni jako źródłowa obustronna tożsamość, która po jednej stronie staje się podmiotem, a po drugiej – przedmiotem, pierwotnie zaś jest jednym i drugim, to nic innego jak sam rozum (...)¹¹.

⁹ Tamże, s. 17.

¹⁰ Tamże, ss. 34-40.

¹¹ Tamże, s. 20.

Hegel uznaje zatem fundamentalne znaczenie *a priori* dla filozofii, uważa jednak, że rozwiązanie Kantowskie – właśnie z powodu błędnego ujęcia transcendentnej, wytwórczej zdolności wyobraźni – nie wystarcza. I przynajmniej w części trzeba mu przyznać rację, bo wyobrażanie sobie syntezy bezforemnej treści i beztreściowej formy stanowi w istocie nie lada zadanie. Dlatego też Hegel zakorzenia prawdziwą aprioryczność w rozumie, który zawiera według niego pierwotną syntetyczną jedność, z której wyłaniają się dopiero myślące Ja (wraz ze swymi apriorycznymi kategoriami) oraz różnorodny, empiryczny świat. Powstają one – można rzec – dopiero w sądzie (który dla Hegla jest zarazem „pra-podziałem”, *Ur-teil*), w którym „ktoś” orzeka o „czymś”, tzn. podmiot i przedmiot zostają rozdzielone. I jedynie łącząca je spójka („jest” w A jest B) wskazuje jeszcze na ową pierwotną, rozumową jedność¹². Poprzez takie ujęcie stawia nas jednak Hegel – w porównaniu ze wskazanym problemem stającym przed Kantem – przed wcale nie łatwiejszym zadaniem: pytaniem o to, jak można w ogóle pomyśleć ową pierwotną jedność?

W *Krytyce czystego rozumu* Kant określił władzę wyobraźni jako zdolność do przedstawienia sobie jakiegoś przedmiotu w oglądzie także pod nieobecność tego przedmiotu. Wyróżnił przy tym reproduktywną (wytwarzającą coś ponownie) i produktywną (wytwarzającą coś nowego) siłę wyobraźni. Pierwsza funkcjonuje wedle empirycznego prawa asocjacji i należy właściwie do obszaru zainteresowań psychologii (A52). Natomiast druga jest zdolnością do apriorycznego określania zmysłowości. Staje się ona u Kanta niezbędnym składnikiem spostrzeżenia (A120), dokonuje bowiem syntezy różnorodności. Urasta nawet u niego do roli podstawy empirycznej syntezy. W postaci schematów staje się pierwszym zastosowaniem intelektu do przedmiotów danych nam w oglądzie. To jej dziełem jest powiązanie zmysłowości i intelektu.

Abstrahujmy teraz od absolutystycznej tendencji obecnej w filozofii Hegla, zgodnie z którą właściwy jej temat stanowi nie człowieczeństwo i jego świat, lecz Absolut (często utożsamiany z Bogiem)¹³, i przyjmijmy, że u Hegla duch równoznaczny jest z kulturą wysoko rozwiniętego, nowoczesnego społeczeństwa, jak proponuje Herbert Schnädelbach lub Marek J. Siemek¹⁴. Przyjęcie tego z pewnością przestawiłoby filozofię Hegla z głowy na nogi. Do wiarygodnego ujęcia siły wyobraźni wnosi ono jednak niewiele. Bo bardzo trudno jest pojąć, w jaki sposób coś takiego jak siła wyobraźni, ontologicznie zakorzeniona w człowieku jako indywiduum, może nagle zostać ujęta jako właściwość ducha

¹² Interesującą analogię co do roli spójki odnaleźć można w pracy badeńskiego neokantysty Emila Laska. Por. E. Lask, „Die Lehre von Urteil im Psychologismus”, w: tenże, *Gesammelte Schriften*, Tübingen 1923, t. 2.

¹³ Por. R. Panasiuk, „Człowiek i system. Miejsce antropologii w filozofii Hegla”, *„Studia Filozoficzne”* 12/1981, ss. 117-128.

¹⁴ H. Schnädelbach, *Hegel. Wprowadzenie*, Warszawa 2006; M. J. Siemek, *Hegel i filozofia*, Warszawa 1998.

(tj. idealnych komponentów życia społeczeństwa). Tego, co subiektywne nie da się bez starty zredukować do tego, co intersubiektywne (np. do „wspólnoty komunikacyjnej”). Ktoś, kto – idąc za Fichtem i Heglem – traktuje Kantowską siłę wyobraźni jako charakterystykę ducha ponadindywidualnego, a nie indywidualnej duszy, popełnia moim zdaniem ogromny błąd kategorialny o charakterze ontologiczno-semantycznym.

Hegel, który nie dążył do kontynuacji jego zdaniem zbyt nieśmiałej, zbyt podmiotocentrycznej filozofii transcendentalnej Kanta, ma – jak się okazuje – bardzo pozytywny stosunek do samej idei aprioryczności. Jednak nie w postaci, którą zastaje u mistrza z Królewca. Tego ostatniego cechuje bowiem coś, co w nawiązaniu do Heideggera określić by można jako „zapomnienie rozumu”: „Kant to, co jedynie aprioryczne (...) rozpoznał nie jako rozum, lecz jedynie w formalnych pojęciach ogólności i konieczności, by potem to, co prawdziwie aprioryczne przekształcić w czystą, tzn. pierwotnie niesyntetyczną, jedność”¹⁵.

Zarzut *zapomnienia o rozumie* widać najlepiej w Heglowskiej krytyce Kantowskiego ujęcia siły wyobraźni. Popada ona u Kanta „w różnicę, zostaje jako *ta potencja* jedynie wyniesiona do formy nieskończoności, zafiksowana jako intelekt, i jako taka jedynie regulatywna tożsamość wykracza jako konieczna naprzeciw tego, co szczegółowe, jest po prostu przez nie pobudzana (*affiziert*) jako przez coś sobie obcego i empirycznego, zaś samo-w-sobie ich obu, tożsamość tego intelektu i tej empirii, czy też to, co w sądzie aprioryczne, w ogóle nie wychodzi na jaw; i tak oto filozofia nie posuwa się od sądu do apriorycznego wniosku, od uznania, że jest on [ów sąd – A. P.] zjawiskiem tego, co samo-w-sobie, do poznania tego, co samo-w-sobie”¹⁶.

Sformułowanie, które kończy powyższy cytat, wskazuje jednak na istotną słabość Heglowskiej krytyki Kantowskiej teorii poznania. Podczas lektury tekstów Hegla poświęconych Kantowi (chodzi przy tym nie tylko o rozprawę „Wiara i wiedza”...) powstaje wrażenie, że absolutystyczna tendencja jego dialektycznej filozofii zmusza go do zapoznania właściwego znaczenia świata pojęć Kantowskich. Skłania się, po pierwsze, wyraźnie ku temu, by zrównać Kantowskie pojęcie zjawiska (*Erscheinung*) z pozorem (*Schein*), podczas gdy Kant i kantyści (a neokantyści jeszcze silniej) widzieli w nim jedynie oznakę koniecznego, subiektywnego zabarwienia poznania – zgodnie z zasadą fenomenalności – będącego przecież zawsze poznaniem dla poznającego podmiotu. Charakterystyczne jest odnośnie do tego sformułowanie Wilhelma Diltheya, który – choć sam nie uważał siebie za kantystę – udanie uwyrażnia tę perspektywę, pisząc: „Tego, jak wygląda przedmiot, gdy nikt nie ujmuje go w swej świadomości, w ogóle nie

¹⁵ G. W. F. Hegel, „Glauben und Wissen...”, s. 21.

¹⁶ Tamże, ss. 21-22.

można chcieć wiedzieć”¹⁷. Owa rzekoma subiektywność wiedzy jest na mocy identyczności struktur intelektu zarazem pewną obiektywnością, posiadającą swój fundament w intersubiektywności. Odsłonięcie tego było jednym z najważniejszych rezultatów Kantowskiej krytyki rozumu.

Po drugie, Hegel ma skłonność do tego, by uznawać u Kanta pojęcia i kategorie intelektu za jedno i to samo. Bo tylko takie założenie pozwala zrozumieć jego ataki na pustość, czystą formalność i *złą nieskończoność* kategorii u Kanta¹⁸. Hegel zapomniał, jak się wydaje, że dla Kanta poza sądami syntetycznymi apriori istnieją także sądy syntetyczne aposteriori, które również mogą prowadzić do tworzenia pojęć. To w nich bowiem dokonuje się rzeczywisty przyrost wiedzy. Także Heglowskie stwierdzenie, że uznanie niepoznawalności rzeczy-samej-w-sobie jest już pewnym poznaniem (przez co Kant popada jakoby w sprzeczność) nie zawiera rzetelnej krytyki. Nie ulega wątpliwości, że przyjęcie rzeczy-samej-w-sobie w filozofii Kanta niesie z sobą ogromną trudność. Próba jej rozwiązania, którą zawdzięczamy Fichtemu, określiła i ukształtowała niemiecki idealizm. Nie jest ona jedynym możliwym wyjściem z tej trudności, co pokazał w XX wieku rozwój neokantyzmu i filozofii życia.

Podobnie chybiona jest inna uwaga Hegla, zgodnie z którą intelekt, który poznaje wyłącznie zjawiska, sam staje się zjawiskiem¹⁹. Heglowska ironia i zaczepność góruje tu wyraźnie nad rzetelnością krytyki. Bo przecież rozpoznaje zupełnie poprawnie, że intelekt jest dla Kanta „ustanowioną absolutnie, nieprzezwyciężalną skończonością ludzkiego rozumu”, i że ma on swe granice zarówno w niewyczerpalnej różnorodności natury (tzn. doświadczenia), jak również w postulatywnie – powiedziałbym: egzystencjalnie – uprawnionych nadziejach rozumu, których filozoficznie uzasadnić się nie da. Kantowi takie oświecenie rozumu odnośnie do samego siebie wystarcza. Może żyć z takim ograniczeniem poznania. Natomiast Hegel pragnie poznania absolutnego, poznania, które nie zna granic.

Krytyka Kantowskiej aprioryczności pojawia się też w innych pismach Hegla. Obszerniej potraktował tę kwestię (co najmniej) w jednym z późniejszych dzieł, a mianowicie w *Encyklopedii nauk filozoficznych* oraz w *Wykładach z historii filozofii* (tom trzeci). Interesujące jest to, że dojrzewanie jego własnej koncepcji nie doprowadziło do zmian w jego recepcji Kanta w tym punkcie. Niektóre sformułowania zostają jednak doprecyzowane, stają się bardziej zrozumiałe, szczególnie w porównaniu ze stylistycznie raczej słabą rozprawą o „Wierze

¹⁷ Por. W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, w: tenże, *Gesammelte Schriften*, Stuttgart – Göttingen 1959, t. 1, s. 394.

¹⁸ G. W. F. Hegel, „Glauben und Wissen...”, ss. 23-25.

¹⁹ Tamże, s. 25. Podkreśla to jasno i klarownie J. Hartnack, stwierdzając: „Hegel himself is the victim of a depth-grammar fallacy in accusing Kant of presupposing knowledge in his critique of knowledge. Criticism it therapy, not knowlegde; it contains rules not propositions” [cyt. za: S. Priesrt (red.), *Hegel's Critique of Kant*, Oxford 1987, s. 80].

i wiedzy”. W *Wykładach z historii filozofii* jego ocena filozofii Kanta zostaje wyrażona jasno choćby w następującym sformułowaniu:

Filozofia Kantowska jest teoretycznie [rzecz biorąc – A. P.] poczynionym w sposób metodyczny oświeceniem, a mianowicie tym, że nie można znać niczego prawdziwego, lecz jedynie zjawisko. [...] Filozofia ta położyła kres metafizyce intelektu (*Verstandesmetaphysik*) jako obiektywnemu dogmatyzmowi, w rzeczywistości jednak przełożyła ją na dogmatyzm subiektywny, tj. umieściła w świadomości [...] i porzuciła pytanie o to, co jest prawdziwe w-sobie i dla-siebie²⁰.

To, że Hegel potrafi docenić znaczenie kwestii aprioryczności dla wszelkiej głębokiej filozofii widać choćby w następującej wypowiedzi:

Kant przedstawia kwestię filozofii także tak: »Jak możliwe są sądy syntetyczne a priori?« Sąd oznacza powiązanie określeń myślowych takich jak podmiot i orzeczenie; syntetyzować to znaczy wiązać. Sądy syntetyczne a priori to nic innego jak pewien związek tego, co przeciwstawione poprzez samo to lub pojęcie absolutne, tzn. powiązania rozmaitych określeń, połączenia, które nie są dane przez doświadczenie, jako przyczyna i skutek, itd.; są to określenia myślowe. Już Hume pokazał, że nie są one [zawarte] w doświadczeniu. A więc tym, co wiążące jest oto przestrzeń i czas; istnieją one zatem a priori, tzn. w samoświadomości. Jest to wielka strona tej filozofii. Kant wykazuje, że myślenie jest samo w sobie konkretne, że zawiera sądy syntetyczne a priori, które nie są czerpane z postrzeżenia. Idea, która tkwi u podstaw tego, jest wielka, jednak samo wykonanie pozostaje w obrębie poglądów całkowicie pospolitych, surowych, empirycznych, i nie może sobie rościć pretensji do czegoś więcej niż naukowość. Z drugiej strony zawiera to znowu pewien całkowicie pospolity sens. Jest to niedostatek filozoficznej abstrakcji w przedstawianiu, ujmując to nieco obcesowo. Nie mówiąc już o barbarzyńskiej terminologii: Kant pozostaje zamknięty w myśleniu psychologicznym i empirycznej manierze²¹.

Ten długi cytat można, jak sądzę, z uwagi na jego wyrazistość pozostawić bez komentarza. Podobnie wygląda stanowisko zaprezentowane w *Encyklopedii nauk filozoficznych*. W paragrafie 41 Hegel piętnuje Kantowskie ujęcie *a priori* jako uwarunkowane historycznie i psychologicznie. Główną zasługę jego filozofii dostrzega w tym, że obudziła świadomość abstrakcyjnego wnętrza, przez co zwróciła uwagę na zasadę niezależności rozumu. Z powodu swej abstrakcyjności nie była jednak w stanie określić pozytywnie tę stronę ducha²².

Uwagi końcowe

Do czego zatem – trzeba zapytać – zmierza Hegłowska krytyka Kanta? Co jest jej celem? Moim zdaniem chce ona być krytyką zarówno zewnętrzną, jak i wewnętrzną, choć ta pierwsza przeważa i wydaje się być istotniejsza. Bo to ona daje

²⁰ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Leipzig 1982, t. 3, ss. 360-361.

²¹ Tenże, „Glauben und Wissen...”, s. 17.

²² Tenże, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, Warszawa 1990, § 60.

powód do odrzucenia Kantowskiego krytycyzmu, i to takiego odrzucenia, które dokonuje się pod hasłem powrotnego zdobycia straconych już pozycji rozumu. Hegel wskazuje wprawdzie na luki argumentacyjne w Kantowskiej teorii poznania i niektóre z jego argumentów (czy też pytań wskazujących na konieczność argumentacyjnych uzupełnień czy też wyjaśnień) są z pewnością interesujące, przez co mogą przyczynić się do rozjaśnienia trudnych miejsc w myśli Kanta, a zatem do lepszej realizacji i precyzyjniejszej artykulacji filozofii transcendentalnej. Nie są one jednak, moim zdaniem, w stanie zdyskredytować stanowiska Kanta jako niedającego się utrzymać czy też wewnętrznie sprzecznego²³.

Dlatego też ważniejsza jest krytyka zewnętrzna. Pokazuje ona jednak nie tyle luki u Kanta, co raczej założenia stanowisko samego Hegla – roszczenia jego filozofii oraz rozumienie roli i możliwości poznania filozoficznego. Niektórzy z badaczy jego spuścizny (w Polsce np. Ryszard Panasiuk²⁴) wskazywali na to, jak silnie jego rozumienie filozofii związane było z duchem epoki, w której żył, w szczególności z witalizmem w filozofii i biologii. Ten powrót do absolutystycznej metafizyki był bardzo odległy od skromności Kantowskiego krytycyzmu. Bo Kant w rzeczy samej wychodził z wielu założeń podzielanych z takimi angielskimi empirystami, jak Hume i Locke. Stawia sobie wprawdzie za cel wzmocnienie ludzkiej autonomii dzięki jej filozoficznemu ugruntowaniu, a przez to postawienie tamy przenoszeniu przyrodniczego determinizmu na byt społeczny, co prowadzi do fatalizmu. Na ma się to jednak dokonywać kosztem powrotu do myślenia spekulatywnego, które nie znajduje wsparcia w ludzkim doświadczeniu, przez co jest immunizowane na krytykę i korektę.

Kant filozofuje w duchu szacunku dla solidnego, zakorzenionego w empirii (w doświadczeniu), a więc zarazem skończonego poznania²⁵. Jako wytrawny antropolog – antropologia była wszak pasją jego życia – wystarczy tylko przypomnieć, jakie pytanie stanowiło w *Krytyce czystego rozumu* podsumowanie, ukoronowanie trzech głównych kwestii poznawczych, które stoją przed filozofią – widzi jasno, jak „skonstruowana” jest ludzka duchowość, w tym ludzki rozum. Nie jest jednak skłonny do tego, by zaakceptować niespełnialne i nieuzasad-

²³ Ważną, nawiązującą do Hegla, krytykę filozofii transcendentalnej Kanta znajdujemy w interesującym artykule E. J. Fleischmanna pt. „Hegels Umgestaltung der Kantischen Logik” (*„Hegel-Studien”*, t. 3-63, ss. 181-208). Autorowi udaje się odsłonić istotne słabości filozofii Kanta oraz wskazać na korekty zaproponowane przez Hegla. Dyskusja z jego argumentacją wymagałaby odrębnego opracowania. Zadowolę się zatem tylko ogólną uwagą, iż zakwestionowanie logiki Kanta, którego dokonuje Fleischmann, dzieje się kosztem bardzo jednostronnej wykładni jego filozofii.

²⁴ Por. R. Panasiuk, „Dialektyka Hegla i nauki o życiu w epoce romantyzmu”, w: M. J. Siemek (red.), *Filozofia transcendentalna a dialektyka*, Warszawa 1991, ss. 218-231.

²⁵ To empiryczne zakorzenienie wiedzy uwidoczniło się znakomicie w filozofii Emila Laska, przede wszystkim w jego koncepcji materialności momentu determinującego znaczenie. Por. A. Przyłębski, *Emila Laska logika filozofii*, Poznań 1990, ss. 53-55.

nione roszczenia rozumu jako uprawnione cele badania filozoficznego. Dlatego też jego stanowisko teoretyczne wydaje się także z dzisiejszej perspektywy ważne, godne rozważenia, ale również możliwe do poprawienia. Istnieją, jak wiadomo, istotne kontynuacje i rozwinięcia jego stanowiska. Myślę tu nie tylko o neokantyzmie (od Cohena po Laska) czy filozofii form symbolicznych (Cassirer), ale także o ewolucyjnej teorii poznania, którą w nawiązaniu do Kanta tworzyli m.in. Franz Wuketits oraz Gerhard Vollmer²⁶. Moim zdaniem, także filozofię hermeneutyczną można interpretować jako rozwinięcie kantyzmu²⁷. Zarówno ta ostatnia, jak i ewolucyjna teoria poznania wychodzą z założenia, że istnieją aprioryczne, tzn. przeddoświadczeniowe elementy poznania, interpretują je jednak – czy też tłumaczą – w sposób odmienny od Kanta. Tymczasem spekulatywna filozofia Hegla potraktowana jako całość wydaje się dziś nie do przyjęcia, choćby z powodu swego dystansu do nauk empirycznych. Mimo tego pozostaje ona naturalnie bogatym źródłem ciekawych ustaleń, spostrzeżeń, pomysłów, które jeszcze długo będą nas inspirować.

²⁶ Patrz A. Pobjewska, *Biologiczne »a priori« człowieka a realizm teoriopoznawczy*, Łódź 1996.

²⁷ Por. A. Przyłębski, „Kant i hermeneutyka”, „Przegląd Filozoficzny” 4/2004, Warszawa 2005, ss. 303-318.

Hegel w oczach badeńskich neokantystów

Ostra krytyka filozofii spekulatywnej, a w szczególności heglizmu, należała do głównych czynników prowadzących do powstania neokantyzmu w latach 70. XIX stulecia. Antymetafizyczne, odrzucające Hegła nastawienie trwało jednak w ramach ruchu neokantowskiego niezbyt długo. W kilku rozprawach pokazano, jak duży wpływ myśli Hegla wywarła np. na filozofię Hermana Cohena, twórcę i czołowy umysł szkoły marburskiej. Uzupełniając ten obraz, chciałbym pokusić się o naświetlenie stosunku do spuścizny autora *Fenomenologii ducha* u przedstawicieli drugiej głównej orientacji tego ruchu, tzn. szkoły badeńskiej, zwanej też często południowo-zachodnio-niemiecką.

Badeńscy neokantysty mają wprawdzie podobny pogląd na filozofię Hegła, to jednak ich ocena jego wkładu do rozwoju filozofii europejskiej waha się, zależnie od tego, jak sami pojmują zadania, środki i metody badania i namysłu filozoficznego. W szkole badeńskiej w dużo większym stopniu niż w przypadku Marburczyków można mówić o w pełni rozwiniętej, wypracowanej wspólnej linii. Dlatego aby odświeżyć obraz Hegła panujący wśród jej przedstawicieli, musimy rozbić go na obrazy cząstkowe, by następnie podjąć próbę syntezy. Uwagi te ograniczą się przy tym do trzech najważniejszych przedstawicieli tego nurtu, którymi byli: Wilhelm Windelband (1848-1915), Heinrich Rickert (1863-1936) i Emil Lask (1875-1915).

Badeńczycy nie mogli podzielać stanowczego odrzucenia myśli Hegła już z tego prostego powodu, że w ich programie badawczym odświeżanie apriorycznych podstaw kultury odgrywało szczególnie doniosłą rolę. A przecież kultura czy też społeczeństwo stanowiło – tak można w pewnym uproszczeniu stwierdzić – zasadniczy temat filozoficznego namysłu twórcy *Encyklopedii nauk filozoficznych*. Dochodził do tego jeszcze jeden czynnik: jako wyśmieniony historyk filozofii, Windelband nie mógł nie zauważać czy też nie doceniać zjawiska kultury duchowej, jakim był Hegel oraz heglizm.

W swej *Historii nowszej filozofii* Windelband przedstawia system Hegła jako znakomity przykład myślenia, które powróciło od poetyckiego filozofowania

epoki romantyzmu do myślenia naukowego¹. Poprzez odstąpienie fenomenologii ducha – twierdził Windelband – Heglowi udało się przewyciężyć paradygmat filozofii tożsamości narzucony przez Schellinga. Na miejsce intuicji wkracza ponownie „surowa praca pojęcia”². „Właśnie na tym – zauważa heidelberski neokantysta – polega niebezpieczna osobliwość Hegla, że genialne filozofowanie oparte na sile wyobraźni i mocy analogii występuje u niego w szacie pojęciowej konieczności”³. Mimo tego Windelband nie przyłącza się do tych, co – jak sam to ujmuje – wyśmiewają się z Hegla, a jego wypowiedź dotyczy tego, co w dorobku Wielkiego Berlińczyka najważniejsze – jego dialektycznej metody. Windelband uważa Hegla za największego logika obok Arystotelesa i Kanta (i to „mimo wszelkich dowolności jego konstrukcji” logicznych)⁴. Jego system wiedzy sprawia wprawdzie wrażenie, że metoda dialektyczna wytwarza całe poznanie, co czyniłoby nauki pozytywne czymś zbytecznym. Zdaniem Windelbanda, taki pogląd polega na nieporozumieniu. W rzeczywistości celem metody dialektycznej – utrzymuje Windelband – jest realizacja „absolutnego ideału wszelkiej ludzkiej wiedzy. Jest ona próbą zrozumienia tego, dlaczego świat jest taki, jakim jawi się on naszemu empirycznemu poznaniu, i ma nadzieje zrealizować to zadanie poprzez potraktowanie świata jako koniecznego stadium rozwoju boskiego ducha, podając przy tym miejsce i wartość przysługujące każdej poszczególnej formie życia uniwersum w obrębie tego procesu rozwojowego”⁵.

W przytoczonym cytacie pojawia się słowo, które – jak można by przypuszczać – stanowi swego rodzaju klucz do rozumienia heglizmu u badeńskich neokantystów – słowo „wartość”. Jest to kategoria filozoficzna, którą postawili oni w centrum swych filozoficznych konstrukcji. Nie dziwi zatem, że u Hegla cenili szczególnie to, co da się pojąć i wyrazić w pojęciowości filozofii wartości. Hegel był dla Windelbanda – a jak przekonamy się także dla Laska – kimś, kto wskazał na pewną nową, źródłowo ponadindywidualną, tzn. do tego, co indywidualne niesprowadzalną, sferę wartości. Właśnie w tym nestor neokantyzmu widzi olbrzymią słabość filozofii transcendentnej Kanta i wczesnego Fichtego. Uprawiali oni etykę opartą na punkcie widzenia indywiduum. Tak ją rozumieli i tak ją rozwijali. Zdaniem Windelbanda, zasad etyki należy poszukiwać ponad tym, co indywidualne, i Hegel pokazał to jako pierwszy w przekonujący sposób.

Wedle Windelbanda, być może największa zasługa Hegla polega na tym, że mimo oczywistego niedocenienia znaczenia indywidualnego zapośredniczenia wobec idealnej konieczności ujął historię filozofii jako postępujące naprzód uświadomienie ludzkiego ducha kultury.

¹ W. Windelband, *Geschichte der neueren Philosophie*, wyd. 2, Leipzig 1907.

² Tamże, t. 2, s. 309.

³ Tamże, s. 310.

⁴ Tamże, s. 323.

⁵ Tamże, s. 314.

Ciągła zmienność, którą cechuje się filozofia w swej historii, tłumaczy się zmiennością przedmiotu, który dochodzi w niej do świadomości: jest nim sam duch. Każdy system jest prawdziwy, o ile doprowadza na poziom świadomości pewien określony stan rozwoju albo pewien moment prawdy uchwyconej w jej dynamicznym rozwoju; jest zaś nieprawdziwy o tyle, o ile utrwała ten moment w jego jednostronności, sądząc, iż odnalazł w nim poszukiwany absolut. Pełna prawda to prawda rozwinięta, taka, która wszystkie te pojedyncze momenty wytwarza w dialektycznej konieczności i zbiera w konkretną jedność. Abstrakcja, która izoluje tylko jeden z tych momentów, jest zawsze jedynie półprawdą⁶.

Na początku tego tekstu wskazałem na okoliczności narodzin ruchu neokantowskiego. To właśnie Windelband swym hasłem „Zrozumieć Kanta to znaczy wykroczyć poza niego” przewyciężył początkowe ograniczenia neokantyzmu. Neokantyzm lat 70. i 80. XIX stulecia był zorientowany silnie teoriopoznawczo. Wyłącznie epistemologiczne wykładnie Kanta Windelband zawsze uważał za zbyt wąskie i jako takie – nieadekwatne. W filozofii Kanta nie widział przede wszystkim epistemologii, lecz pewną teorię kultury, a przynajmniej istotne jej elementy czy zarodki. Przyczyny tych niewłaściwych interpretacji Kanta wyjaśniał przy tym nie tylko czysto filozoficznie, lecz także historyczno-politycznie. Wskazywał na wydarzenia roku 1844, w którym upadły ideały idealizmu. Konsekwencją tego był triumf irracjonalizmu, widoczny w szczególności w myśli późnego Schellinga czy Schopenhauera, oraz rosnąca dewaluacja życia spowodowana rozerwaniem związku filozofii teoretycznej z praktyczną. Na miejsce Kantowskiej aprioryczności wkracza psychologiczna geneza form poznania. Krytyczne zadanie filozofii zostaje zapomniane. I to właśnie Hegel był tym, który w rozumie odkrywa ponownie pewną instancję krytyki tego, co się wydarza. Jego filozofia dziejów nie jest w żadnym razie jakimś odbiciem minionej rzeczywistości. Jest idealną konstrukcją opartą na pewnych ideach aksjologicznych. Hegel jest dlań tym, który w swej filozofii wskazał właściwe miejsce „trwałemu istnieniu wartości kulturowych”.

W tym właśnie sensie Windelband uważa, że zadanie przyszłej filozofii polega w pewnym sensie na powtórzeniu drogi od Kanta do Hegla poprzez przewyciężenie ciasnego gnoseologizmu. Domaganie się podjęcia takiej próby widać szczególnie dobitnie w jego programowej mowie, zatytułowanej „Odnowienie heglizmu”, którą wygłosił w 1910 r. Mowa ta nie była jedynie – jak chce to widzieć Paul Honigsheim⁷ – reakcją na faktyczne ożywienie heglizmu w młodszej generacji filozofów niemieckich, tzn. reakcją na coś, co faktycznie zaszło. Nie leży w intencjach Windelbanda powstrzymanie tej generacji przed wpływami heglizmu. Chce ją jedynie ostrzec przed niebezpieczeństwem polegającym na bezpośrednim przejściu przestarzałej, konkretnej postaci doktryny Hegla. Heglizmu nie da się odnowić, nie wychodząc poza jego historycznie daną formę.

⁶ Tamże, s. 336.

⁷ P. Honigsheim, „Zur Hegelrenaissance im Vorkriegs-Heidelberg”, „Hegel-Studien“ 1963, t. 2, s. 291 i n.

Do tej ostatniej myśli nawiązuje Rickert, którego stosunek do Hegla jest, ogólnie biorąc, dużo bardziej krytyczny od Windelbanda. Jest to zresztą całkiem zrozumiałe. W pracach filozoficznych Rickerta historia filozofii odgrywała dużo ważniejszą rolę niż w przypadku jego nauczyciela. Był bardziej systematykiem, nie podziwiał – tak jak Windelband – cudownej harmonii sprzecznych ze sobą koncepcji. Ponadto był tego rodzaju systematykiem, który nie stawiał sobie zadania rozwiązania pojedynczych problemów filozoficznych. Pragnął, jako jeden z ostatnich w dziejach filozofii, stworzyć system filozoficzny. Był zatem w pewnym sensie konkurentem Hegla. Znana jest ponadto sympatia młodego Rickerta wobec pozytywizmu, która mimo rozmaitych zastrzeżeń nigdy nie wygasła. Brała się ona częściowo z nowej sytuacji historycznej, a mianowicie z rosnącego znaczenia zjawiska społecznego, jakim była nauka. Dlatego też nauki empiryczne, i to nie tylko przyrodnicze, ale i humanistyczne, których filozoficznemu uprawomocnieniu poświęcił tak wiele prac, stanowiły dlań wielkości nienaruszalne.

Jest czymś oczywistym, że własną próbę stworzenia systemu Rickert musiał mierzyć z tym systemem, który sam siebie jako taki pojmował, tzn. heglowskim. Tym, co nastrojało go wobec Hegla krytycznie, była zamkniętość tego systemu. Filozofia Hegla sprawia wrażenie, jakby cała możliwa wiedza była już w niej zawarta, jakby nie było już konieczności prowadzenia nowych badań empirycznych, nie mówiąc już o filozoficznych. Uroszczenie Hegla, by swym systemem osiągnąć dopełnienie i zakończenie historii oraz poznania filozoficznego była dla Rickerta, obserwującego dynamiczny rozwój nauk empirycznych, czymś nie do zaakceptowania. W obliczu tych doświadczeń własny projekt badawczy uważał za próbę zbudowania systemu otwartego. Jego struktura aprioryczna miała opierać się na odkrytej przez niego strukturze ponadindywidualnych wartości, które uprawomocnił czy też uzasadnił częściowo historycznie i socjologicznie, a częściowo – spekulatywnie.

Hegel był mu bliski zwłaszcza swą myślą o (1) konieczności filozofowania systematycznego, (2) prowadzącego do systemu, w którym (3) główną rolę odgrywa myślenie nie intuicyjne, lecz pojęciowe. Ta osiągnięta przez przewyżczenie wyjściowego epistemologizmu wczesnej fazy neokantyzmu niezbędność systemu w filozofii umożliwiła mu postrzeganie historii filozofii z innej perspektywy niż w przypadku Windelbanda. Podczas gdy ten ostatni postrzegał dzieje filozofii jako historię problemów, to Rickert postuluje ujmowanie ich jako dzieje systemów filozoficznych. Nawet jeśli poszczególne próby filozoficzne nie przyjmują w sposób świadomy postaci systemu, to przynajmniej w zarodku wykazują one mimo tego – twierdził – systematyczny czy wręcz systemowy charakter, głównie przez przyjęcie określonego pojęcia rzeczywistości, pewnej struktury aksjologicznej czy też rozumienia wiedzy i poznania.

Ograniczenie się do refleksji nad nauką stawało się z czasem dla niego samego sporym obciążeniem, którego był coraz bardziej świadom. W jego pracach

napisanych w latach 20. XX wieku można dostrzec nie tylko rozważania dotyczące logiki czy epistemologii nauk humanistycznych, lecz także rozmyślenia nad sensem samej historii. Możliwość istnienia praw historii wprawdzie nadal stanowczo odrzucał jako błąd logiczny *contradictio in adiecto*⁸, tym niemniej filozofia historii zaczęła mu się jawić jako sensowne przedsięwzięcie spekulatywne, w ramach którego podejmuje się próbę innego niż kauzalny pomysłenia pojęcia prawa. W tym sensie uznaje za całkiem możliwe filozoficzne uzasadnienie teorii społeczeństwa (rozumianej przezeń jako socjologia), będącej w swej istocie poszukiwaniem zasad społecznego życia ludzi. Te zasady historyczne muszą jednak, jak powiada, „być, po pierwsze, zasadami kultury, tzn. zdarzeń odniesionych do wartości i nacechowanych sensem, po drugie zaś – zasadami historycznego uniwersum, inaczej bowiem nie zasługują na nazwę zasad ogólnych”⁹.

Dopiero po przyjęciu takich założeń i w związku z nimi wolno wedle Rickerta mówić o postępie i regresie w dziejach. Trzeba jednak od początku mieć świadomość tego, że mamy tu do czynienia z pojęciami wartościującymi, a mianowicie z pojęciami wzrostu jakiejś wartości lub jej pomniejszenia. Bo tylko dzięki tym założeniom coś takiego jak *prawo postępu* nie jest czymś logicznie sprzecznym¹⁰. Filozofię historii tylko wtedy można uprawiać jako pewną naukę poszukującą zasad historycznego uniwersum, gdy możliwe stanie się odśłanianie ponadhistorycznych wartości¹¹. A do tego nie potrzeba – i tu Rickert jest zdaje się zgodny z Heglem – zajmowania pozycji ponad czy poza procesem dziejowym.

Wedle Rickerta, wykazywanie pewnego ogólnego sensu historii jest nierozzerwalnie związane z odkrywaniem pewnego systemu wartości. Zasada ta odnosi się także do Kanta, Fichtego czy Hegla. Ten ostatni „rozwinął swój system dziejowo-filozoficzny na podstawie swego pojęcia wolności”¹². Ogólnie rzecz ujmując, można stwierdzić – jego zdaniem – iż filozofia dziejów budowana przez niemiecki idealizm jest oparta na pojęciu pewnej bezwarunkowej wartości, która jednak jest niewystarczająco uniwersalna i formalna zarazem, by służyć za punkt odniesienia do historii uniwersalnej¹³. Dlatego też nie może być mowy o historyzmie nauki Hegłowskiej. *Historyzm*, twierdzi Rickert, oznacza pewien fundamentalny brak zasad oraz akceptację tego, co po prostu w dziejach dane. Jego konsekwencją jest relatywizm. A takie stanowisko było Hegłowi, słusznie zauważa Rickert, całkowicie obce.

Obok lekceważenia rezultatów nauk szczegółowych istniało jednak w filozofii Hegla jeszcze coś, co dla Rickerta było nie do przyjęcia. Tym czymś była

⁸ H. Rickert, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, wyd. 3, Heidelberg 1924, s. 90.

⁹ Tamże, s. 93

¹⁰ Tamże, s. 106.

¹¹ Tamże, s. 318.

¹² Tamże, s. 140.

¹³ Tamże, s. 141.

Hegłowska dialektyka. Zasada myślenia heterotetycznego, tworząca podstawę systemu budowanego przez Rickerta, oznaczająca, w uproszczeniu, że podczas pojęciowego ustanowienia czegokolwiek z logiczną koniecznością ustanawiamy (czy też uznajemy) jego przeciwieństwo, jest przezeń od początku starannie odróżniana od antytetycznego myślenia dialektycznego. Nie może się zgodzić na filozofowanie oparte wyłącznie na samoruchu (autodynamice) pojęć, wynikającym z czystej negacji, a tak rozumie dialektykę. Być może jednak, dodaje Rickert, „heteroteza jest właśnie tym, co Hegel miał na myśli, nie do końca samego siebie rozumiejąc, gdy mówił o antytezie, jako czymś więcej od czysto »formalnej« negacji”¹⁴. Rozstrzygnięcie tej trudnej kwestii pozostawiał jednak przyszłym interpretatorom. Hegel jest, jeśli o to chodzi – daje nam do zrozumienia heidelberski neokantysta – sam sobie winien, bo nie wyraził się wystarczająco klarownie i jednoznacznie.

Rickert odrzuca także Hegłowską metafizykę ducha, w której dostrzega hipostazowanie Kantowskiej transcendentalnej apercepcji. „Akt podmiotu – pisze w swym *Systemie filozofii* – przekształca się po tym, jak nadano mu pewien ponadindywidualny sens w pewnego absolutnego »ducha«”¹⁵. Heidelberski filozof uznaje wprawdzie zasadniczą wyższość czy też przewagę takiej metafizyki ducha względem wcześniejszych filozofii podmiotu, nie potrafi jednak zaakceptować jednego z jej podstawowych założeń. Jego zdaniem uzyskuje ona swe pojęcie ducha w opozycji do indywidualnego, empirycznego Ja właśnie poprzez powiązanie obowiązujących wartości z uruchamiającą je (w akcie wartościowania) transcendentalną podmiotowością, aby następnie pomyśleć owo powiązanie jako podmiot absolutny i ostateczną, metafizyczną istotę świata. „Wyraża tym samym ponownie, jak wszystkie dawne metafizyki, istotę realności pewnej wartości. (...) Ów świato-podmiot (*Weltsubjekt*) panuje potem zarówno nad wszelką tylko empiryczną rzeczywistością, jak i nad tym, co aksjologicznie obowiązujące. (...) Świat realnych obiektów, włącznie z indywidualami obdarzonymi życiem psychicznym, pozostaje zewnętrzną stroną świata ducha (...), czystym widowiskiem (*blosser Schauplatz*)”¹⁶. Nie ma potrzeby podkreślać, iż Rickert nie mógł zaakceptować takiej konsekwencji.

Mówiąc ogólnie, Hegłowskie pojęcie ducha pozostaje dla Rickerta mętne i wieloznaczne. Jego zdaniem, Hegel usiłuje stopić w bytującą w świecie idealnym jedność wiele czynników, które po tej stronie rzeczywistości występują w rozdzieleniu. Taką jedność można być może uchwycić przeżyciowo, nie da się ona jednak ująć pojęciowo, a więc – filozoficznie. Droga nauki, dla Rickerta równoznaczna z drogą myślenia pojęciowego, nie prowadzi od wielości tego, co rzeczywiste do jedności tego, co duchowe, lecz od „rozmytej jedności prze-

¹⁴ Tamże, s. 59.

¹⁵ H. Rickert, *System der Philosophie*, Tübingen 1921, s. 290.

¹⁶ Tamże, s. 291.

życia do jasnej wielości pojęć, która wprowadza na poziom świadomości całe bogactwo wszechświata¹⁷. Rickert zgłasza wątpliwość co do tego, czy Hegel szedł taką właśnie drogą.

Częściowo do Hegla odnosi się także jedna z ostatnich rozpraw Rickerta, a mianowicie ogłoszona w 1930 r. rozprawa pt. *Logika predykatu a problem ontologii*, w której w swoisty dla siebie sposób reaguje on na zaproponowaną przez Hartmanna i Heideggera reontologizację filozofii. Próba uzasadnienia prymatu ontologii w filozofii jest dlań tak samo jednostronna, jak poprzedzające ją próby uczynienia tego samego z epistemologią. Z tym, że nie istnieje poznanie, które nie byłoby jednocześnie poznaniem czegoś istniejącego, Rickert zgadza się bez żadnych zastrzeżeń. Obowiązuje jednak, dodaje, także druga strona medalu: „nie istnieje kwestia bytu bez kwestii jego poznania”¹⁸.

Hegel zostaje wspomniany w tym rozdziale rozprawy, w którym rozważany jest stosunek bytu i nicości. I ponownie Rickert pokazuje swój krytycyzm wobec – jak to ujmuje – „ułatwień dialektyki”. Odmienność (*Andersheit*), mimo tego, że zawiera negację, jest w istocie czymś więcej niż tylko negacją. Za pomocą takiej negacji, która jest wyłącznie negacją, nie da się określić niczego pozytywnego. Alternatywa czegoś i czegoś odeń radykalnie odmiennego musi raczej od samego początku być w myśleniu zakładana¹⁹. Alternatywa taka, w której oba człony są czymś pozytywnym, jest zakładana przez takie myślenie, które posługuje się nie czystymi formami myślenia, lecz myśli i bada za pomocą form poznania.

Nicość Hegla jest czymś innym niż nicość Platona, Heideggera czy mistyki. Nie zostaje ona uznana za coś innego niż byt w ogóle, lecz z nim utożsamiona, a mimo tego ma ona być od niego na tyle odmienna, że „w połączeniu z nim ma wytworzyć coś, co nie jest ani bytem, ani nicością, lecz czymś trzecim: »stawaniem się«”²⁰. Zdaniem Rickerta, nicość i byt wolno tylko wtedy z sobą utożsamiać, gdy byt ujmuje się jedynie jako predykat myślowy. Sam predykat myślowy nie prowadzi jednak jeszcze do żadnego pozytywnego poznania. Pozostaje zaczynem do takiej precyzacji, w której dochodzi do rzeczowego poznania przedmiotowego. Słuszne stwierdzenie Hegla, że w odniesieniu do poznania byt i nicość, dokonują tego samego, tzn. tak naprawdę niczego, nie uprawnia nas – powiada Rickert – do tego, by „utożsamiać czysty byt z czystą nicością”²¹.

Heglowska nicość nie jest pojęciem jasnym, stwierdza Rickert, lecz jedynie wieloznacznym słowem. Hegel miesza predykowanie w myśleniu z predyko-

¹⁷ Tamże, s. 293.

¹⁸ H. Rickert, *Die Logik des Prädikats und das Problem der Ontologie*, Heidelberg 1930, s. 178.

¹⁹ Tamże, s. 207.

²⁰ Tamże.

²¹ Tamże, s. 220.

waniem w poznaniu, negacją bytu z negacją odmienności bytu, innobytem. „Skutek jest następujący: wszystko rozplywa się w mgle. W tej »logice« przedstawiamy myśleć”²². Podstawę Heglowskiego sposobu myślenia odkrywa Rickert w błędnym rozumieniu prawdy. „Jeśli stwierdzimy dynamikę rzeczywistości i jeśli wierzymy w korespondencyjną teorię prawdy, zgodnie z którą prawda to tyle, co upodobnienie się myśli do autentycznej rzeczywistości, to nie pozostaje nam nic innego – stwierdza – jak puszczenie myślenia w ruch, w którym dopasuje się ono do rzeczywistości”. Hegel pokazał w tym swą wierność tradycji greckiej, zgodnie z którą „to samo (coś) może zostać rozpoznane jedynie przez to samo”. I właśnie to poprowadziło go ku próbie przewyższenia dotychczasowej logiki przez logikę, która celem osiągnięcia swej *wyższej prawdy* nie potrzebuje już żadnych trwałych i ostrych pojęć.

Jeszcze inne nastawienie do Hegla cechowało Emila Laska, być może najbardziej uzdolnionego ucznia Rickerta. Punktem wyjścia jego analizy jest również Heglowska teoria pojęciowania. Zgodnie z interpretacją Laska, Heglowi chodzi przede wszystkim o przewyższenie rozziwu, spowodowanego przez irracjonalny charakter rzeczywistości, pojawiający się w wyniku formalizmu Kanta. W miejscu tradycyjnej logiki analitycznej umieszcza logikę emanacyjną Hegla, która podważa każdy aspekt istotny swej poprzedniczki. Krytyce zostaje poddana w niej abstrakcyjność analizy, treściowa pustość pojęcia, irracjonalny (tzn. przekraczający ludzką rozumność) charakter rzeczywistości w zestawieniu z (racjonalnym z istoty) światem pojęć. Logika filozofii prawdziwej, konkluduje Lask, powinna wedle Hegla uczynić swą zasadą nie to, co abstrakcyjno-ogólne (tzn. jedność czysto formalną), lecz to, co prawdziwie ogólne.

Logia Hegla oznacza, zdaniem Laska, nie tylko odrzucenie logiki analitycznej, ale także emanacyjnej metafizyki w stylu Spinozy i Schellinga. Przejście od nieskończonego do skończonego poddane zostaje racjonalizacji, niepowodującej jednak tego, że to, co skończone, stanowiące konieczny moment w całości procesu, musi zniknąć w nieruchomym absolutie. Heglowska logika staje się przez to czymś więcej niż tylko logiką: jako proces dziania się świata jest także metafizyką i ontologią²³.

Wedle wykładni Laska, konieczność pojawienia się ujęcia Heglowskiego była niejako wpisana w istotę kantyzmu, głównie z uwagi na jednostronność i formalizm tego ostatniego. W perspektywie teorii wartości, cechującej neokantyzm badeński, stanowisko Kanta musiało prowadzić do pewnego aksjologicznego uniwersalizmu, w którym faktyczne urzeczywistnienia wartości danego obszaru (tzn. tego, co prawdziwe, tego, co dobre i tego, co piękne), np. prawdziwe twierdzenia, dobre czyny i zamiary oraz piękne dzieła, nie wnoszą w odniesieniu do

²² Tamże, s. 222.

²³ E. Lask, „Fichtes Idealismus und die Geschichte” oraz „Hegel in seinem Verhältnis zur Weltanschauung der Aufklärung”, w: tenże, *Gesammelte Schriften*, Tübingen 1924, t. 2, s. 67.

owej wartości niczego nowego. W przypadku estetyki, w której główne wartości (np. piękno, wzniosłość, gracia, harmonia) zawsze są – lub przynajmniej mogą być – dookreślane przez nowe dzieła sztuki, widać wyraźnie, że takie formalistyczne podejście jest nie do utrzymania. W reakcji na nie, tzn. na zawartą w nim jednostronność, pojawiło się wiele prób metodycznego uchwycenia takich indywidualnych postaci wartości. „Najwyższy punkt cały ten ruch osiąga w stanowisku sformułowanym przez Hegla” – stwierdza jednoznacznie Emil Lask²⁴.

Hegel widziany z perspektyw teorii wartości jest dla Laska szczególnie interesujący, bowiem jego nowatorski sposób kształtowania pojęć z obszaru kultury wydaje mu się dużo lepiej ujmować indywidualne postaci wartości. Stwierdza to pomimo swej zasadniczej krytyki Heglowskiego hipostazowania pojęć w rzeczywistości metafizyczne. W rozprawie habilitacyjnej Laska dochodzi do tego jeszcze jeden czynnik, który w zestawieniu ze stanowiskiem Kanta odznacza się bardzo pozytywnie. Lask określa to jako „zapowiedź gotowości do przyjęcia wartości transpersonalnych”. U Kanta wszystkie wartości musiały się w ostatecznej instancji dać sprowadzić do wartości odniesionych do osób. Ponieważ Hegel nie rozpoczyna swej filozofii od abstrakcyjnej osoby etycznej, lecz od instytucji obiektywnie obowiązujących w danej kulturze, takich jak państwo, rodzina, stan, to jego stanowisko od samego początku wolne jest od czczego formalizmu. „Dzięki heglizmowi – pisze Lask – system społecznych celów zasadniczych przybrał o wiele konkretniejszą postać”²⁵.

Dodać tu też należy, że Lask bierze Hegla w obronę jeśli chodzi o zarzut uprawiania filozofii restauracyjnej. Zarzut ten – powiada – opiera się na rzekomym historyzmie Hegla, którego podstawą jest uznanie tego, co polityczno-historycznie dane za obowiązujące, za swego rodzaju bezkrytycznie przyjmowany wzorzec. „To absurd – powiada Lask – by przypisywać taki pogląd koncepcji filozoficznej, która tak silnie jak Heglowska opowiada się przeciwko wszechmoccy tego, co dane”. Ten aspekt rozwija Lask także w wykładzie inauguracyjnym podczas obejmowania stanowiska profesorskiego w Heidelbergu w 1905 r., zatytułowanym „Hegel w swym stosunku do światopoglądu Oświecenia”. Zgodnie z jego wymową, autor *Fenomenologii ducha* pozostaje kontynuatorem krytycznego ducha filozofii niemieckiej, kimś, kto w sposób wzorcowy wyartykułował oddzielenie tego, co obowiązujące wiecznie i tego, co przemijające.

Emil Lask nie był jedynym uczniem Rickerta, który inaczej niż ten ostatni ocenił zasługi Hegla dla filozofii europejskiej. Podobnie postąpił także Hermann Glockner, którego wiele rozpraw zawiera nie tylko wnikliwe analizy heglizmu, lecz także włączenie jego elementów do własnej koncepcji filozoficznej. Dlatego też badacze jego myśli nie są zgodni co do tego, czy pozostaje ona jeszcze

²⁴ Tamże, s. 201.

²⁵ Tamże, s. 295.

w ramach neokantyzmu, czy też można ją zaliczyć do neoheglizmu, odrodzenia zainteresowania Heglem zapowiadanego przez Wilhelma Windelbanda.

Neoheglizm był w Heidelbergu tuż przed i tuż po I wojnie światowej dość osobliwym zjawiskiem. Powody jego pojawienia się były natury zarówno społeczno-historycznej (rozbudzenie się religijności, poszukiwanie nowych więzi, odrzucenie liberalizmu i indywidualizmu), jak i filozoficznej (stopniowe wyczerpywanie się paradygmatu transcendentalistycznego, reakcja na powstającą właśnie filozofię życia). Podziw dla Hegla był pośród zwolenników Kanta bardzo rozpowszechniony. O Glocknerze już wspomnieliśmy. Jeszcze ważniejszą rolę odegrał w tym względzie Mistrz Windelband, na którego seminaria i wykłady uczęszczali znani później myśliciele, tacy jak Fedor Stepun, Friedrich Burschel, czy Siegfried Behn. Wszyscy oni, wzmocnieni jeszcze przez innych młodych filozofów, takich jak György Lukacs, Ernst Bloch, Julius Ebbinghaus, Hans Ehrenberg czy Franz Rosenzweig (który mieszkał wprawdzie we Fryburgu, często jednak odwiedzał Heidelberg), uruchomili odrodzenie heglizmu, które nie nabrało jednak trwałego charakteru ruchu porównywalnego z neokantyzmem.

I jedynie starzejący się Rickert przygadał się temu z ironicznym dystansem. W roku 1930 napisał: „Hegel był długi czas, szczególnie w Niemczech, niemal niezauważany. Dopiero od pewnego czasu mówi się o nim ponownie z wielkim podziwem. Entuzjastów jego myśli można jednak podzielić na różne grupy. (...) Jedni podziwiają Hegla w związku z tym, że go – przynajmniej po części – zrozumieli. I niektórych spośród nich²⁶ można nawet z powodu ich usiłowań przybliżenia Hegla innym, szczerze podziwiać. (...) Istnieją jednak także tacy, którzy podziwiają Hegla w związku z tym, że go w ogóle nie rozumieją, i dlatego sądzą, iż właśnie z tego powodu musiał być wielkim myślicielem. Istnieje też jeszcze trzecia grupa admiratorów Hegla. W »dialektycznej negacji« odnajdują oni zasadę, za pomocą której można jakoby w filozofii zrobić wszystko, bez oddawania się przedmiotowym badaniom od jednego przypadku do drugiego”²⁷.

Od czasów Rickerta badania nad dziedzictwem Hegla rozwinęły się na tyle, że powody autentycznego podziwu dla jego myśli stają się coraz bardziej wyraźne, co powinno wpłynąć na zmianę proporcji tych, którzy podziwiają, bo rozumieją do tych, co podziwiają, bo za nic pojąć nie mogą. Aby ta „powinność” przeszła w „był”, potrzebny jest jednak spory wysiłek interpretacyjny, wczytanie się nie tylko w dzieła w Hegla, ale także w najnowsze ich interpretacje, autorstwa np. Pirmina Stekelera-Weithofera czy Roberta Brandoma.

²⁶ Rickert ma zapewne na myśli Hermana Glocknera, Richarda Kronera i Nicolai Hartmanna.

²⁷ H. Rickert, *Die Logik des Prädikats und das Problem der Ontologie*, Heidelberg 1930, s. 217.

Historyzacja *a priori*. Zarys problemu

Aż do Kanta *a priori* oznaczało pewną metodę dowodzenia, zwaną *demonstratio a priori* i odróżnianą od *demonstratio a posteriori*. Ogólnie rzecz ujmując, polegała ona na tym, że dowodzenie twierdzeń (uzasadnianie wiedzy) mogło dokonywać się, wychodząc od przyczyn lub racji – i wtedy było *a priori*, albo od skutków – i wtedy było *a posteriori*. Immanuel Kant jako pierwszy przyporządkował *a priori* nie formalnej logice, lecz teorii poznania. Nastąpiło to poprzez ujęcie go jako treściowo od doświadczenia niezależnego, przez doświadczenie jednak uruchamianego i z doświadczeniem nierozzerwalnie związanego źródła poznania. Wprowadzenie przez Kanta terminu *a priori* w nowym znaczeniu oraz w zupełnie nowej funkcji oznaczało w istocie rewolucję w filozofii. Na arenę europejskiej myśli filozoficznej wkroczyła oto bowiem z wielką argumentacyjną i retoryczną siłą idea rozumu kształtującego nie tylko rzeczywistość praktycznego działania, lecz także rzeczywistość odślanianą w ludzkim poznaniu¹.

Kantowi udało się przy tym, poprzez wprowadzenie pojęcia transcendentального podmiotu poznania, uchronić swą koncepcję od zarzutu subiektywizmu. Dzięki kantyzmowi stało się jasne, że skończony ludzki podmiot poznawczy nie jest w stanie uchwycić rzeczywistości takiej, jaką jest ona *sama w sobie*, tzn. niezależnie od faktu poznania, od *bycia poznawaną*, lecz jedynie tak, jak się jawi, tzn. jako zjawisko, fenomen, *rzecz-dla-poznającego*. Takie podejście – a przemawiały za nim ważne argumenty – doprowadziło do powstania koncepcji ram pojęciowych *resp.* kategoryalnych, w których rozgrywa się zarówno ludzkie poznanie świata, jak i praktyczne w tym świecie działanie. Bowiem – co należy dodać – także w analizie imperatywu kategorycznego, fundamentu swej filozofii moralnej, posłużył się Kant ideą *a priori* we własnym, oryginalnym sensie².

¹ Najlepszą znaną mi monografią opracowującą kwestię *a priori* u Kanta jest praca M. Oberhausena pt. *Das neue Apriori. Kants Lehre von einer 'ursprünglichen Erwerbung' apriorischer Vorstellungen*, Stuttgart 1997.

² Por. J. Mittelstrass, *Changing Concepts of the Apriori*, w: R. Butts, J. Hintikka (red.), *Historical and Philosophical Dimensions of Logic, Methodology and Philosophy of Science*, Dordrecht – Boston 1977, ss. 113-128.

Kant rozumiał przy tym *a priori* jako syntetyzujące dane zmysłowe działanie ludzkiego intelektu. Zakładał bowiem, że przedmioty nie są nam dane, lecz niejako „zadane”, tzn. dany jest nam strumień wrażeń, które ludzki umysł przekształca do postaci przedmiotów poznania, tj. upostaciowanych elementów doświadczenia³. W konsekwencji tego szerokie i bogate pojęcie doświadczenia zredukowane zostało do ogółu możliwych przedmiotów poznania nauk matematyczno-przyrodniczych⁴.

Kantowskie rozwinięcie teorii aprioryczności poznania stało się później obiektem rozmaitych wątpliwości i zarzutów. Kwestionowano m.in. poprawność i konkluzywność dedukcji transcendentnej, oparcie jej na ówczesnej, historycznej przeciw postaci logiki formalnej, niedostateczne odróżnianie specyfiki *a priori* w filozofii teoretycznej i praktycznej. Idea poprzedzających faktyczne doświadczenie ram konceptualnych nie zniknęła jednak odtąd z filozofii. Różne były jednak jej ujęcia. Już Schopenhauer odrzucił Kantowski podział na formy naoczności i kategorie intelektu. Odniesienie *a priori* do potrzeb życia czy też do woli mocy podkreślał na pewnym etapie rozwoju swej myśli Fryderyk Nietzsche⁵. Neokantyści zazwyczaj nie atakowali Kanta, jednak w ich pracach widoczna jest niechęć do zamkniętego charakteru Kantowskiej tabeli kategorii. Georg Simmel, bliski neokantyzmowi filozof życia, uznał za zasadną dynamizację czy też relatywizację Kantowskiego *a priori*, zrealizowaną poprzez powiązanie go z formami i ideami, które w trakcie swego rozwoju generuje krystalizujące się, postaciujące życie⁶. Powiada się niekiedy, że pierwszy krok na drodze do dynamizacji, a właściwie historyzacji Kantowskiego *a priori*, zrobił Hegel. Tak naprawdę na możliwość, a nawet konieczność takiej historyzacji wskazywał już uczeń Kanta, Johann Gottlieb Herder⁷.

Bo to właśnie wraz z Herderowską krytyką Kantowskiego „czystego” rozumu pojęcie rozumu zaczęło być poddawane kontekstualizacji, relatywizacji do warunków życia, do cielesności człowieka, jego skończoności. To zaś *volens volens* musiało doprowadzić do historyzacji *a priori*, tj. wprowadzenia na miejsce stałych – zmiennych ram konceptualnych. Jedno z najbardziej znanych ujęć

³ Koncepcję tę, *explicite* stwierdzając, iż przedmiot poznania jest nam „zadany” (*aufgegeben*), nie zaś „dany” (*gegeben*), rozwinęła w nawiązaniu do Kanta tzw. badeńska szkoła neokantyzmu (Windelband, Rickert, Lask). Patrz: A. Przyłębski, *W poszukiwaniu królestwa filozofii. Z dziejów neokantyzmu badeńskiego*, Poznań 1993.

⁴ Na to, jak doniosła i filozoficznie bolesna jest to redukcja, wskazywał m.in. Hans-Georg Gadamer w *Prawdzie i metodzie* (Kraków 1993).

⁵ Szerzej na ten temat: J. Lechner, *Nietzsches 'Entstehungsgeschichte des Denkens' als Versuch einer Historisierung des Kantischen Apriori*, w: Ch. Hubig, H. Poser (red.), *Conditio humana – Dynamik des Wissens und der Werte*, Leipzig 1996, ss. 840-845.

⁶ Szerzej patrz w tej książce: „Georga Simmla idea Europy – aktualność pewnej wizji”, ss. 173-184.

⁷ Szerzej patrz w tej książce: „Herder jako pionier filozofii życia”, ss. 119-134.

wyszło od etologa Konrada Lorenza, który ujął *a priori* jako efekt kumulacji indywidualnego doświadczenia do postaci gatunkowej wiedzy, przekazywanej genetycznie. Tą drogą poszła też nawiązująca do Lorenza tzw. ewolucyjna teoria poznania (Franz Wuketits i in.). *Explicite* wypracował to niemiecki przedstawiciel tego kierunku Gerhard Vollmer. Dziś stosowanie pojęcia *a priori* znaleźć można m.in. w pragmatyce transcendentальной Apla/Habermasa, jak również w koncepcjach nawiązujących do pism Wittgensteina.

Pojęcie to odgrywa ważną rolę w fenomenologii. Edmund Husserl wprowadził do swej wersji filozofii transcendentальной – w polemice z formalnym *a priori* Kanta – ideę materialnego *a priori*. Została ona podjęta i rozwinięta m.in. przez Maxa Schelera, który w niekonwencjonalny sposób rozszerzył ją poprzez uwzględnienie emocjonalnego nastawienia do rzeczywistości oraz do wartości. Jak pokazują nowsze badania – np. Konrada Cramera w Niemczech⁸ oraz Piotra Łaciaka w Polsce⁹ – obecna w tle Kantowskich badań aprioryczności idea nie-czystych syntetycznych sądów *a priori* pozwala pokazać czy też ująć Husserlowską ideę materialnego *a priori* jako pewną realizację krytycznej intencji Kantowskiego transcendentalizmu. Nie bez znaczenia jest przy tym, to, że odsłania się przez to możliwość zmienności, tzn. dynamicznego charakteru *a priori*.

Georg Simmel, twórca metafizycznej – w sensie: dotyczącej całości rzeczywistości *resp.* bytu – filozofii życia rozstał się na początku XX wieku odważnie z ahistoryczną wizją nauki, obecną jeszcze u Kanta, dla którego niedościgłym wzorcem poznania naukowego była fizyka Newtona/Galileusza. „To, jaką nauką ludzkość w danym momencie dysponuje zależy od tego, z jaką ludzkością w tym właśnie momencie mamy do czynienia” – stwierdził w jednym ze swych dzieł¹⁰. Doprowadziło go to do akceptacji historyzacji *a priori*, które ujmował jako ugruntowane w rzeczywistości kreatywne dokonanie życia. Odnosząc się do Kantowskiej dedukcji kategorii, Simmel poddaje krytyce „barokowe” – jak powiada – wygładzenie tabeli kategorii (*Barockabrundung der Kategorientafel*). W jaki sposób – pyta retorycznie – można ustanowić granice dla ludzkiego ducha, dla ludzkiej kreatywności? Dlaczegoż to – dodaje – aprioryczne normy doświadczenia nie miałyby podlegać żadnej ewolucji? W swej odpowiedzi na te dwa retoryczne pytania Simmel uznał potrzebę rozwinięcia koncepcji *a priori* poza punkt widzenia Kanta, tzn. jego dynamizacji¹¹.

Ernst Cassirer – by sięgnąć po trzeci historycznie ważny przykład – podjął w swej semiotycznej teorii poznania próbę pojednania obu podejść: ahisto-

⁸ K. Cramer, *Nicht-reine synthetische Urteile a priori. Ein Problem der Transzendentalphilosophie Immanuel Kants*, Heidelberg 1985.

⁹ P. Łaciak, *Struktura i rodzaje poznania a priori w rozumieniu Kanta i Husserla*, Katowice 2003.

¹⁰ G. Simmel, *Hauptprobleme der Philosophie*, wyd. 9, Berlin – New York 1989, s. 18.

¹¹ Szerzej na ten temat: A. Przyłębski, „Die Historisierung des Apriori bei Georg Simmel”, w: Ch. Hubig, H. Poser (red.), *Conditio humana...*, ss. 840-846.

rycznego i historycznego *a priori*. Częściowo przyznając rację twórcy *Krytyki czystego rozumu*, stwierdza, iż badanie filozoficzne może odstąpić pewną warstwę tego, co w poznaniu autentycznie aprioryczne. Przy okazji swych rozważań autor *Eseju o człowieku* ukuł użyteczną definicję *a priori*, mówiącą, iż: „Dane poznanie zwie się apriorycznym nie dlatego, że znajduje się w jakimś sensie przed doświadczeniem, lecz dlatego, że i o ile zawarte jest w każdym obowiązującym sądzie dotyczącym faktów, jako jego przesłanka”¹². Owa czysto aprioryczna warstwa zostaje w celu wytworzenia obrazu świata (rzeczywistości) zawsze uzupełniona przez historycznie zmienne schematy strukturalne oraz zasady doświadczenia, w formie pewnej pojęciowości powstającej w kontakcie człowieka z fenomenalną rzeczywistością. W tym sensie konstataje Cassirer pewną dynamikę funkcji poznawczej wytwarzającej pojęcie¹³. Także jego ujęcie czy też podejście jest pewną odpowiedzią na pytanie o możliwość historyzacji *a priori*, którą wobec niewątpliwego renesansu zainteresowania filozofią form symbolicznych Cassirera (jej spóźnionej recepcji uwarunkowanej wojną i emigracją filozofa) warto z pewnością poddać wnikliwszej analizie.

Te trzy przykłady pokazują nie tylko kreatywne podejście do kwestii *a priori* oraz odślaniają jej niebagatelne znaczenie dla rozwoju współczesnej filozofii. Unaocniają one ponadto pojęciowy czy też konceptualny zamęt, który zdaje się panować w tym obszarze aż po dzień dzisiejszy. Jego usunięcie byłoby jednym z postulatów przyszłych badań filozofii systematycznej.

Częściowo od tego niezależny renesans pojęcie *a priori* przeżywa w ostatnich latach w filozofii amerykańskiej, niewątpliwie w nawiązaniu do nowatorskich ustaleń Saula Kripkego. Spora liczba amerykańskich prac poświęconych temu zagadnieniu stała się w seminariach filozoficznych zachodniej Europy okazją do ponownego podjęcia tego zagadnienia. Rezultaty tych dociekań należałoby z pewnością uwzględnić w dalszych badaniach aprioryzmu.

Pierwszym z pytań, na które należałoby w tym kontekście odpowiedzieć, związanym z tym, czy Kantowskie *a priori* w ogóle można poddać historyzacji, dotyczyłoby tego, co oznaczałoby takie nowe ujęcie *a priori* dla przekształceń dokonanych i dokonujących się w filozofii współczesnej. Mówiąc o filozofii współczesnej, mamy na myśli także wiek XX, rozpoczęty fundamentalnymi pracami Husserla, prowadzącymi do powstania fenomenologii, podstawy wszelkich filozoficznych twierdzeń i uogólnień.

Wstępna teza tych wprowadzających rozważań brzmiałaby następująco: wraz z uhistorycznieniem, uzmiennieniem, dynamizacją Kantowskiego *a priori* zachowany został w przekształconej postaci pewien zasadniczy element ko-

¹² E. Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, Darmstadt 1994 (wyd. 1 – 1910), s. 357.

¹³ Por. M. Plümacher, „Apriori in dynamischer Funktion. E. Cassirer zu Apriori und historischen Strukturformen des Wissens“, w: Ch. Hubig, H. Poser (red.), *Conditio humana...*, ss. 854-861.

pernikańskiego zwrotu filozofii, dokonanego przez Kanta. Został on przy tym wykorzystany do tego, by zachować sens filozofii jako badania (a nie na przykład: tworzenia światopoglądu), nie konkurującego jednak z badaniem szczegółowych nauk empirycznych, lecz je uzupełniającego. Podejmujący zadanie odświeżania takich epokowych, gatunkowych, językowych, a więc z istoty zmiennych *a priori* muszą jednak zdawać sobie sprawę z ewolucyjnego rozwoju form ludzkiego ujmowania świata oraz norm skutecznego w nim działania. Pokazywała to także specyficzna postać historyzacji *a priori*, jaką była ewolucyjna teoria poznania. Współczesna dyskusja nad kwestią *a priori*, rozpoczęta w USA, pokazuje również z jak filozoficznie doniosłą kwestią mamy do czynienia – doniosłą dla adekwatnego rozumienia rzeczywistości oraz naszego jej ujęcia.

Jak już wyżej wskazano, zasadnicza kwestia kierująca niejako takimi badaniami polegałaby na odpowiedzi na pytanie o to, czy idea teoriopoznawczego *a priori* da się utrzymać, a jeśli tak – w jakiej postaci. Wyjściową hipotezę wyznacza przy tym teza: *a priori* jest nieodzownym elementem ludzkiego bycia w świecie, a więc także ludzkiego poznania rzeczywistości. Jako takie powinno stać się przedmiotem filozoficznych dociekań. Można nawet zaryzykować stwierdzenie, że los filozofii jako przedsięwzięcia poznawczego zależy od istnienia jakiejś postaci *a priori*. To, co *aposteriori* zawłaszczyły dla siebie, i to całkiem słusznie, nauki szczegółowe, sprowadzenie zaś filozofii do roli rozpatrywania tego, co nienaukowe lub pozanaukowe, czy też jej redukcja do roli kreatora światopoglądów, oznaczałoby rezygnację z istotnej części dziedzictwa filozofii.

Tylko wtedy, gdy uda się nam, na bazie starannej analizy doświadczenia, odsłonić nieempiryczne, przed konkretnym aktem poznawczym „dane” formy wiedzy, możemy mieć nadzieje, że filozofia jest czymś więcej niż poszukiwaniem orientacji w życiu lub rozjaśnianiem pojęć, którymi się posługujemy. Taka ocena wydaje się być zgodna z przekonaniem Wernera Stegmüllera, wybitnego przedstawiciela filozofii nauki, który pytanie o istnienie sądów syntetyczno-apriorycznych uznał swego czasu za „Schicksalsfrage der Philosophie” – pytanie rozstrzygające o losie filozofii¹⁴.

Niejako pobocznym rezultatem takich badań – których idee jedynie szkicu – byłoby naturalnie rozjaśnienie tego, na czym polega historyzacja *a priori* oraz z jakimi jej postaciami mamy w filozofii pokantowskiej do czynienia. Motywem przewodnim takich badań mogłoby być sformułowanie Hansa Reichenbacha, znanego epistemologa, przedstawiciela neopozytywizmu, który w jednej ze swych prac stwierdził: „*a priori* oznacza *przed* poznaniem, nie *zaś*: *po wsze czasy*, a także nie: *niezależnie od doświadczenia*”¹⁵.

¹⁴ Patrz: W. Stegmüller, „Der Begriff des synthetischen Urteils a priori und die moderne Logik”, „Zeitschrift für philosophische Forschung” 8/1954, s. 535.

¹⁵ H. Reichenbach, „Relativitätstheorie und Erkenntnis apriori”, w: tenże: *Gesammelte Werke*, Bd.3., Braunschweig 1979 (wyd. 1 – 1920), s. 292. Oryginalne sformułowanie brzmi: „Apriori be-

Znamienne jest przy tym, że w stosunku do kwestii *a priori* mogliśmy się odwołać do neopozytywistycznej teorii nauki. Jeszcze wyraźniejsze ślady obecności tej koncepcji znajdziemy na antypodach podejścia neopozytywistycznego, a mianowicie w filozofii określanej mianem hermeneutycznej. Jedną z sekcji odbywającego się w 1996 r. w Lipsku XVII Niemieckiego Kongresu Filozoficznego poświęconą była wprost historyzacji *a priori*. Dwa wykłady wprowadzające wygłosili znani – także w Polsce – filozofowie: Hans Michael Baumgartner i Herbert Schnädelbach. Pierwszy z nich uchodził w Niemczech za jednego z najwierniejszych spadkobierców i obrońców filozofii transcendentalnej w stylu Kanta. Po przedstawieniu dziejów samego pojęcia *a priori*, jego znaczenia u Kanta oraz po rozważeniu możliwych znaczeń historyzacji *a priori* doszedł w konkluzji swego wystąpienia do następującego wniosku:

Kategorie są u Kanta apriorycznymi pojęciami jednoczącymi, odnoszącymi się do przedmiotów w ogóle. Otwierają przed nami świat doświadczenia, i to w sposób konieczny i powszechne – tzn. dla wszystkich – obowiązujący. Ich znaczenie bierze się z istoty zdolności (władzy) sądzenia, tzn. zdolności myślenia. Ciągłego stosowania dwunastu Kantowskich kategorii nikt nie jest w stanie odrzucić – ani w codziennej komunikacji, ani w dyskursie naukowym. Zawsze bowiem mówić będziemy o rzeczach, ich stanach i właściwościach, ich wzajemnych oddziaływaniach na siebie, będziemy tworzyć na tej podstawie stosowne pojęcia¹⁶.

Historyzacja tak pojętych kategorii jest – powiada Baumgartner – wykluczona i sprzeczna z duchem filozofii Kanta. Jeśli w tej ostatniej można by coś zakwestionować, to nie konieczność i ogólne obowiązywanie czy też kompletność tabeli kategorii, lecz sposób ich uzasadnienia. Można sobie bowiem wyobrazić inne uzasadnienie. „Ja w każdym razie – pisze niemiecki filozof – jestem zdania, że teoria aprioryzmu, z czasem i przestrzenią jako formami oglądu oraz dwunastoma kategoriami odniesionymi do świata naszego doświadczenia i »przypadku poważnego« (*Ernstfall*) dałaby się uzasadnić także na podstawie rekonstrukcyjnej analizy »rozumu skończonego«”¹⁷. I dodaje: „Istnieją kategorie – istnieje *a priori*. Bo świat człowieka jest światem przypadku poważnego, w swym ustruktrowaniu niezależnym od czasowych i kulturowo zmiennych interpretacji. Tym, co w kategoriach podlega historycznej zmienności, jest co najwyżej uzasadnienie (...), zależne od koncepcji ramowych, od światów językowych i interpretacyjnych, nacechowanych hipotetycznością i holistycznością”¹⁸.

Co ciekawe, Baumgartner dopuszcza kontyngencję (uwarunkowanie) *a priori*. Swe wywody kończy bowiem stwierdzeniem: „A priori i kontyngencja dadzą deuten: vor der Erkenntnis, aber nicht: für alle Zeit, und nicht: unabhängig von der Erfahrung”.

¹⁶ H. M. Baumgartner, *Das Apriori der Historisierung des Apriori? Über die Grenzen eines in seiner Allgemeinheit irreführenden Konzepts*, w: Ch. Hubig (red.), *Cognitio humana – Dynamik des Wissens und der Werte. XVII. Deutscher Kongress für Philosophie. Vorträge und Kolloquien*, Berlin 1997, ss. 487-489.

¹⁷ Tamże, s. 488.

¹⁸ Tamże.

się ze sobą pogodzić. Gdyby możliwy był spekulatywny ogląd całego naszego doświadczenia świata, to nasze *a priori* miałyby charakter pewnego faktu, który obowiązuje¹⁹.

Zupełnie odmiennego zdania był drugi z wprowadzających w obrady sekcji, Herbert Schnädelbach. W swej argumentacji starał się pokazać – w analogii do znanej rozprawy Donalda Davidsona podważającej tzw. trzeci dogmat empiryzmu, tzn. absolutność odróżnienia pojęciowej formy i pozapojęciowej treści – że wyrażenie „absolutne *a priori*” jest pozbawione sensu, bowiem tautologią czy też pleonazmem jest wyrażenie „*a priori* relatywne”. Oznacza to, że relatywizacja *a priori* (a historyzacja jest taką relatywizacją) jest nie tylko możliwa, ale niejako konieczna, jeśli idea aprioryczności nie ma utracić swego sensu. Schnädelbach broni relatywności naszego myślenia, poznania i działania względem pewnego *a priori*, odpierając jednak zarazem zarzut relatywizmu, związany zwykle z takim stanowiskiem.

Kant – powiada – uważał *a priori* za wspólną cechę poznania transcendentalnego i metafizycznego. Uważał je za pozbawione alternatywy, bo wierzył w niezmienną naturę ludzkiego rozumu. Szedł tak daleko, że starał się wykluczyć antropologiczną interpretację *a priori*, mówił wszak niekiedy o „wszelkim poznającym podmiocie”. Używał też często zaimka My, mówiąc o „naszym”, ludzkim poznaniu rzeczywistości, mówił o „nas”, dla których owo *a priori* miałyby obowiązywać w sposób konieczny, przez co otwierał wrota do antropologicznej relatywizacji *a priori*, rozpoczętej – zdaniem Schnädelbacha – przez Schopenhauera, kontynuowanej następnie przez ruch neokantowski i Diltheya²⁰. Do wspomnianych już przez mnie wcześniej uczestników procesu relatywizacji *a priori* dołącza Schnädelbach Wilhelma von Humboldta, Ludwika Flecka, Thomasa Kuhna, Paula Feyerabenda, Herberta Spencera, György Lukacsa, późnego Husserla (koncepcja *Lebensweltu*) oraz Richarda Rorty’ego (idea „etnocentryzmu”).

Berliński filozof zauważa jednak, że termin *a priori* zaczyna się tu pojawiać w kontekstach, o których sam Kant jeszcze nie myślał. Kantowskie „rozdzielenie apriori/aposteriori pierwotnie sortuje jedynie »źródła poznania«, tzn. odnosi się do rodzaju pochodzenia naszej wiedzy”²¹. Jednakże już jego własna interpre-

¹⁹ Tamże, s. 489.

²⁰ H. Schnädelbach, „Was ist eigentlich ein relatives Apriori?”, w: Ch. Hubig (red.), *Cognitio humana...*, ss. 491-502 (przedrukowane w: tenże, *Philosophie in der modernen Kultur*, Frankfurt/M. 2000, ss. 187-204). Na poparcie słów Schnädelbacha można by przytoczyć choćby następujące sformułowania Kantowskiej *Krytyki czystego rozumu*: „O przestrzeni, o istotach rozciągniętych itd. możemy przeto mówić tylko ze stanowiska człowieka” (Warszawa 1986, s. 103), i dalej: „Nie możemy bowiem o danych naocznych innych istot myślących wcale sądzić, czy są związane z tymi samymi warunkami, które ograniczają naszą naoczność i są dla nas powszechnie ważne” (s. 104), poczynionych przy okazji rozważania wniosków z tzw. transcendentalnego omówienia pojęcia przestrzeni [podkr. – A. P.].

²¹ H. Schnädelbach, „Was ist eigentlich ein relatives Apriori?”, s. 494.

tacja imperatywu kategorycznego jako zdania syntetycznego *a priori* oznacza rozszerzenie zastosowania predykatu *a priori*, głosi bowiem pozaempiryczne obowiązywanie twierdzenia normatywnego. Kant przyjmuje to dlatego, że imperatyw ów zdaje się obowiązywać w sposób powszechny i konieczny, spełnia więc warunki nałożone przezeń na aprioryczność. Utożsamienie kwestii genezy i obowiązywania da się jednak wedle Schnädelbacha zakwestionować²². Jak pisze: już Carl Friedrich von Weizsäcker zauważył, że trzeba u Kanta odróżnić między *a priori* jako ogółem tego, co umożliwia doświadczenie, oraz *a priori* jako cechą wiedzy analitycznej, matematycznej i metafizycznej.

Widać tu już mniej więcej, w jakim kierunku zmierza argumentacja Schnädelbacha. Należy – postuluje – zakwestionować Kantowskie utożsamienie czy też nierozzerwalne powiązanie aprioryczności z ogólnym i powszechnym obowiązywaniem. Należy ponadto uznać, że *a priori* jest wyrażeniem relacyjnym: coś jest *a priori* zawsze względem czegoś innego (co jest względem niego *a posteriori*). Jeśli to uznamy, to tak rozumiane *a priori* odłoni się jako „zależne od pewnego określonego i ostatecznie kontyngentnego przedrozumienia doświadczenia, wiedzy i nauki”²³.

A zatem tym, ze względu na co wszelkie *a priori* jest relatywne, jest „określona wiedza w określonej interpretacji”. A innej wiedzy nie ma. Do przyjęcia tego zmusiło nas niejako coś, co berliński filozof określa mianem „oświecenia historyczno-hermeneutycznego”. Dokonało się ono po Kancie, odślaniając różne aspekty relatywizacji *a priori*. *A priori* jako struktura pojęciowa warunkująca „nieskrytość rzeczywistości” zachowuje dla Schnädelbacha sens. Takie *a priori* jest bezalternatywne i kontyngentne zarazem. Jest bowiem moim (względnie: naszym) *a priori*. „Tylko w naszej perspektywie możemy postrzegać i ujmować inne perspektywy; naszej perspektywy nie opuszczamy przy tym nigdy całkowicie, a inna nigdy w pełni nie stanie się naszą”²⁴. Prowadzi to Schnädelbacha do przyjęcia takiego *a priori*, które da się poszerzać w konsekwencji zmieniającego się doświadczenia podmiotu czy też wspólnoty komunikacyjnej. Owa „Lernfähigkeit des Apriori” (podatność *a priori* na uczenie się) czyni możliwym, że nie jesteśmy całkowicie zamknięci we własnym świecie wewnętrznym czy też we własnym świecie kulturowym.

Co nas zmusza – pyta w duchu filozofii hermeneutycznej berliński filozof – do tego, by Indian Hopi, mieszkańców Marsa czy innych filozofów włączyć do owego „My” (...)? Przyjęcie, że to, co mówią i czynią może być zrozumiałe i dlatego ważne dla naszego własnego mówienia i działania; tam gdzie nie ma nic do zrozumienia, tam nie mówimy „My”. Zrozumiałość jako założenie jest jednak tym samym, co racjonalność w szerszym, pozanormatywnym sensie tego słowa, i to ona jest uniwersalnym *a priori* naszego odniesienia do świata²⁵.

²² Tamże.

²³ Tamże, s. 495.

²⁴ Tamże, s. 499.

²⁵ Tamże, s. 502.

Można się zgodzić z rozumowaniem przedstawionym przez Hansa Michaela Baumgartnera. Wytwarzanie się kategorii w Kantowskiej filozofii transcendentalnej nie przekracza ram aprioryczności (pozadoświadczeniowości) ani poprzez zastosowanie funkcji logicznych, ani z perspektywy *epigenezy*²⁶. W tym sensie relatywizacja czy też historyzacja *a priori* opuszcza ściśle ramy Kantowskiego transcendentalizmu. W nim samym jednak (w aprioryczności, o której Kant mówi w odniesieniu do etyki czy estetyki) oraz obok niego – w hermeneutycznie pojętym rozumie, u Herdera, Hamanna i Humboldta – zawarte są zarodki nowego ujęcia, w którym pojęcie aprioryczności odgrywa niezwykle istotną rolę. Wątek ten, którego nie możemy tu z braku miejsca rozwijać, podejmie np. filozofia hermeneutyczna – m.in. w postaci Heideggerowskiej przedstruktury rozumienia czy też Gadamerowskiej koncepcji przedsądów.

²⁶ Por. na ten temat: H. Birken-Bertsch, *Wieviel Historisierung erlaubt Kants Begriff von Philosophie?*, w: Ch. Hubig, H. Poser (red.), *Cognitio humana...*, ss. 793-800.

Historyzacja Kantowskiego *a priori*: zdrada czy produktywna kontynuacja filozofii transcendentalnej?

Kwestia aprioryzmu, tak silnie związana z nazwiskiem i filozofią Immanuela Kanta, jest bardzo często utożsamiana z zagadnieniem transcendentalizmu. W koncepcji samego Kanta pojęcia te są ze sobą silnie zrośnięte, nie są jednak bynajmniej z sobą tożsame. Ta właśnie okoliczność stała się podstawą możliwości tworzenia koncepcji filozoficznych korzystających z pojęcia aprioryczności bądź nawet na nim opartych, które nie spełniają kryteriów filozofii transcendentalnej, a niekiedy nawet świadomie się dystansują od interpretacji w kategoriach takiej filozofii. Ciekawe jest przy tym to, że sens aprioryzmu – przy całym bogactwie odcieni znaczeniowych wchodzących tu w grę – wydaje się jaśniejszy niż sens wiązany z pojęciem transcendentalizmu¹. Kiedy bowiem postawimy sobie pytanie, jakie koncepcje określilibyśmy mianem transcendentalnych, to w pierwszym rzędzie na myśl przyjdą nam zapewne trzy: krytycyzm Kanta, nawiązująca doń teoria wiedzy Fichtego oraz fenomenologia Husserla. To, czy równie transcendentalna jest np. ontologia fundamentalna Heideggera pozostaje sprawą sporną, mimo idących niekiedy w tym kierunku autointerpretacji autora *Sein und Zeit*.

Termin *transcendentalny* w znaczeniu, które wprowadził Kant, wychodził od pytania o warunki możliwości czegoś, co przyjęte zostało jako istniejące. Ten sens transcendentalizmu podkreślał w swych pracach z okresu neokantowskiego przedstawiciel szkoły marburskiej Nicolai Hartmann. Wydaje się jednak, że już w przypadku Husserla mielibyśmy kłopot z akceptacją takiego ujęcia czy też rozumienia transcendentalizmu. Z kolei Georg Simmel, pytający w swych pracach m.in. o warunek możliwości istnienia społeczeństwa (a także historii), z pewnością nie opatrzyłby swej filozofii terminem *transcendentalna*. Dlatego lepszą charakterystyką transcendentalności danej koncepcji filozoficznej jest – jak się

¹ Wskazuje na to także wszechobecność terminu *aprioryczny* także w codziennej komunikacji, czego nie da się powiedzieć o popularności pojęciu *transcendentalny*.

zdaje – postulowana przez nią konieczność przyjęcia istnienia transcendentального podmiotu poznania jako możliwości wyjaśnienia istnienia wiedzy intersubiektywnie obowiązującej („obiektywnej”), i oparcia na nim całej teorii filozoficznej. Sposób istnienia tego podmiotu, w zespoleniu z lub w oddzieleniu od podmiotu empirycznego, którym są konkretni ludzie, jest kwestią dość złożoną i nigdy jednoznacznie przez filozofię transcendentálną przekonująco niewyjaśnioną. Dlatego też większość pokantowskich teorii filozoficznych nie wyrażała związku z rozwiązaniami Kanta, Fichtego czy Husserla, jako odślaniającymi jedynie dające się pomyśleć warunki możliwości poznawczej komunikacji między ludźmi, i w miejsce transcendentálnego Ja przyjmowała najczęściej wspólnotę komunikacyjną (społeczność, pewne „My”), „wyposażoną” we wspólny, historycznie wypracowany język i związane z nim formy życia, w tym reguły dyskursu poznawczego. Transcendentálne ego odeszło w ten sposób w mrok historii filozofii.

Inaczej ma się rzecz z pojęciem *a priori*. Znaczenie, które pojęciu temu nadał Kant, czyni je podatnym na modyfikacje, sprzyjając posługiwaniu się nim przez wielu filozofów. Można by nawet wysunąć twierdzenie, że wszelkie koncepcje filozoficzne, które są pomyślane jako filozofia pierwsza (*prima philosophiae*), tzn. jako fundamentalna ontologia (w sensie heideggerowskim, choć niekoniecznie w jego konkretyzacji), muszą stanowić odślonięcie pewnego *a priori*, pojętego jako najgłębsza kategoriałna struktura bytu. Można nawet zaryzykować tezę – czego tu nie czynię, z braku możliwości przeprowadzenia należytego wywo-
du na jej rzecz – że los filozofii jako przedsięwzięcia poznawczego zaczyna się i kończy wraz z możliwością poznawczego ukazania tak pojętego *a priori*. Można jednak z całym przekonaniem postawić tezę zdecydowanie skromniejszą, zgodnie z którą Kantowski aprioryzm oznaczał wprowadzenie do myśli filozoficznej motywu, który współkształtował rozwój filozofii europejskiej w XIX i XX wieku. Abstrahuję przy tym od współczesnych dyskusji wokół aprioryzmu, toczonych pośród filozofów amerykańskich. Wystarczy bowiem rzut oka na historię filozofii obu minionych stuleci, by znaleźć sporo przykładów na potwierdzenie tej tezy. Tekst poniższy raczej je wymienia, niż analizuje, pozostawiając to ostatnie na inną okazję. Celem głównym jest tu bowiem uchwycenie podstawowych zmian, jakim w dziejach filozofii podlegało pojęcie *a priori*, umożliwiających taką żywotność tego zasadniczego pojęcia Kanta, a przez to dokumentujących nieśmiertelność jego wkładu do filozofii światowej.

Problem aprioryzmu wydaje mi się dla transcendentalizmu Kanta kluczowy i fundamentalny. To on wyznacza wielkość jego projektu filozoficznego, stanowi o jego teoretycznym wymiarze. Jego śmiały charakter czyni jednak tę koncepcję bardzo podatną na krytykę. Ta krytyka może iść w dwóch kierunkach: całkowitego odrzucenia głównych intuicji Kanta albo też takiej ich modyfikacji, by odpowiadały one stanowi wiedzy filozoficznej. Bo co by nie mówić o wiecznotrwałości klasyków filozofii – powiada się wszak niekiedy, że wszystko co po

Platonie i Arystotelesie to tylko mało istotne przypisy do nich – to wydaje mi się, że istnieje w filozofii nie tylko rozwój, ale i pewien dający się uchwycić postęp poznawczy, co nie oznacza, że nie pojawiają się stanowiska, niekiedy przez pewien czas wpływowe, które oznaczają regres w stosunku do osiągniętego już poziomu refleksji. Regresy w filozofii nie są wcale takie rzadkie i można nawet postawić pytanie, czy sam kantyzm do nich nie należał. Ja na tak postawione pytanie odpowiedziałbym negatywnie, właśnie z uwagi na doniosłość problematyki wprowadzonej do filozofii wraz z Kantowskim *a priori*.

Zacznijmy od odpowiedzi na trzy podstawowe pytania:

1. Co to w ogóle jest *a priori*?
2. Czy Kant używał tego terminu w oryginalnym, pierwotnie przyjmowanym sensie? oraz
3. Co oznacza historyzacja *a priori*?

1. Krótki zarys historii pojęcia *a priori*

Do czasów Kanta termin *a priori* był używany – w powiązaniu z i w opozycji do *a posteriori* – nie w odniesieniu do rodzaju poznania, lecz sposobu dowodzenia. Takie zastosowanie tej pary pojęciowej utrwalił Albert Saksoński (opierając się na ustaleniach Boecjusza, Abelarda, Tomasza z Akwinu, w końcu samego Arystotelesa). Według niego, dowód aprioryczny to dowód kroczący od przyczyny do skutku lub – w terminologii logicznej – od założeń do wniosków („*Demonstratio procedens ex causis ad effectum*”). Natomiast dowód aposterioryczny kroczy drogą odwrotną – odsłania przyczyny na podstawie wiedzy o skutkach, tzn. posuwa się od skutków do przyczyn (czy też od wniosków do przesłanek). Albert Saksoński nazywał to odpowiednio *demonstratio a priori* i *demonstratio a posteriori*².

Filozofowie średniowieczni dokonali tutaj w istocie rekonstrukcji Arystotelejskiego rozróżnienia między tym, co „pierwsze zgodnie z naturą” (*proteron fusei*) i tym, co „pierwsze zgodnie z wiedzą” (*proteron pros hemas*), opartym z kolei na tej okoliczności, że skutki (wnioski) są nam bezpośrednio dane i jako takie – znane, niekoniecznie jednak przyczyny i założenia. To z kolei rozróżnienie jest u Arystotelesa powiązane z innym, także należącym do porządku dowodzenia, a mianowicie z rozróżnieniem między dowodem wyjaśniającym *dla czego coś jest* (*demonstratio propter quid*) oraz dowodem wyjaśniającym, *że coś jest/zachodzi* (*demonstratio quia resp. quod ita sit*)³.

² Por. J. Mittelstraß, „Changing Concepts of the Apriori”, w: R. Butts, J. Hintikka (red.), *Historical and Philosophical Dimensions of Logic, Methodology and Philosophy of Science*, Dordrecht – Boston 1977, s. 115.

³ Por. J. Ritter (red.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, t. 1, Darmstadt 1971, s. 462 i n.

W tych związkach znaczeniowych nie występuje charakterystyczna dla Kanta redukcja aposterioryczności do związków empirycznych. W tym terminologicznym zastosowaniu rozróżnienia *a priori* – *a posteriori* kwestia możliwości wiedzy apriorycznej nie może się jeszcze pojawić. Zarodki takiej możliwości pojawiają się, gdy w związku z rozwojem nowożytnej fizyki rozpoczyna się wielka debata o metodzie. Dyskusja ta na pierwszy plan wysunęła jednak inne, również od Arystotelesa pochodzące rozróżnienie między metodą analityczną i metodą syntetyczną, z czym z kolei wiązało się odróżnienie dedukcji i indukcji. Szczególnie ważne w tej dyskusji były pomysły Galileusza, Kartezjusza i Newtona. To właśnie ten ostatni doprowadził do rozróżnienia w kierunku empirystycznych metodologii, opartych na primacie związku przyczynowo-skutkowego: zadaniem metody analitycznej jest odsłanianie przyczyn dla obserwowanych faktów (skutków), zaś syntetycznej – pokazywanie skutków na podstawie znajomości obserwowanych przyczyn.

Dalszy krok zrobił Leibniz, który – poruszając się nadal w obrębie porządku dowodzenia – podczas analiz dowodzenia apriorycznego (*probatio a priori* – jak je nazywał) doszedł do wniosku, że jest ono *independens ab experimento* (niezależne od doświadczenia). Podkreślił to jeszcze dodatkowo stwierdzeniem, że nawet twierdzenia empirycznego (określanego już przezeń jako *a posteriori*) można w zasadzie dowodzić *a priori* – jeśli tylko posiada się wystarczająco dużo wiedzy apriorycznej. Zdania dotyczące faktów, które znane są nam z doświadczenia (tzn. są *a posteriori*) przez inteligencję boską mogłyby być wywiedzione *a priori*. Ujęcie to tworzy podłoże – ale jeszcze go nie przeprowadza – do przejścia od czegoś, co znakomity niemiecki filozof Jürgen Mittelstraß nazwał *proof-theoretical a priori* („a priori w porządku teoretycznego dowodzenia”) do *foundational a priori* (tzn. konstytutywnego *a priori* poznawczego, jako pozaempirycznego źródła wiedzy)⁴.

2. Rewolucyjna zmiana znaczenia *a priori* dokonana przez Kanta

Dzięki Kantowi nastąpiła zatem daleko idąca przemiana znaczenia *a priori*: od *a priori* jako drogi dowodzenia, do *a priori* jako źródła poznania. Tym źródłem ma być sam (czysty) rozum. Rozróżnia się przy tym między źródłem (pochodzeniem) a samym powstaniem (okazją) poznania apriorycznego⁵. To drugie bowiem może, a nawet musi być natury empirycznej. Dalsza ewolucja

⁴ J. Mittelstraß, „Changing Concepts of the Apriori”, s. 117.

⁵ Por. H. M. Baumgartner, „Das Apriori der Historisierung des Apriori? Über die Grenzen eines in seiner Allgemeinheit irreführenden Konzepts”, w: Ch. Hubig (red.), *Cognitio humana – Dynamik des Wissens und der Werte, XVII. Deutscher Kongress für Philosophie, Vorträge und Colloquien*, Berlin 1997, s. 480.

aprioryzmu związana jest – jak słusznie zauważył Hans Michael Baumgartner⁶ – z ewolucją (modyfikacjami) rozumienia samego rozumu. Zanim jednak do tego przejdziemy, kilka słów przypomnienia o roli i postaci *a priori* u Kanta.

Analizując ludzkie poznanie w kontekście możliwości naukowości (tj. poznawczej rzetelności) metafizyki, Kant doszedł do wniosku, że poza poznaniem pochodzącym z empirii obecne jest w nim poznanie aprioryczne, tzn. z doświadczenia niepochodzące. Zmienił przez to dotychczasowe znaczenie terminów *a priori* i *a posteriori*. Owo poznanie aprioryczne nie było przy tym wyłącznie natury analitycznej (rozcłonkowującej posiadaną już wiedzę), ale także syntetycznej, tzn. powiększało zakres naszej wiedzy. Było to pociągnięcie bardzo znamienne w skutki. Wprowadzało bowiem na arenę dziejów filozofii koncepcję, która przyjmowała dwa źródła poznania: empiryczne i rozumowe, w ich nierozzerwalnym spleceniu.

Dodać tu trzeba, że Kant odrzucał koncepcję idei wrodzonych, jako możliwą przecież interpretację apriorycznej zawartości rozumu. Mówił – w świadomej opozycji wobec Kartezjusza – o epigenezie apriorycznych czynników poznawczych, tzn. o tym, że nie są one od zawsze dane, lecz powstają niejako przy okazji obróbki danych empirycznych i „w reakcji na nie”; nie powstają jednak na ich podstawie (tzn. z nich), lecz dzięki spontanicznej aktywności naszych władz poznawczych (naoczności, intelektu, wyobraźni, rozumu). Wprowadziło to na arenę myśli filozoficznej niezwykle ważną ideę spontanicznego udziału rozumu w tworzeniu poznania, polegającą na ujmowaniu materiału poznawczego w formy naoczności oraz kategorii intelektu, co jest warunkiem możliwości wytworzenia się świata przedmiotowego, będącego podstawą i obiektem dalszych naszych działań praktycznych, technicznych, naukowych.

A priori poznawcze jest niezależne od doświadczenia, ale do niego nierozzerwalnie odniesione i funkcjonujące tylko w zespoleniu z nim (to ujęcie podważa możliwość metafizyki – w przedkantowskim sensie tego terminu – jako poznania rzetelnego). *A priori* stanowi niejako ramy, w których wytwarza się przedmiotowy świat doświadczenia, w których zatem rozgrywa się ludzkie poznawanie rzeczywistości, rodzi się podstawowa postać znanego nam świata zjawiskowego. To ono sprawia, że tego, jak ów świat wygląda sam w sobie (poza naszym ujmowaniem go) wiedzieć nie możemy. Możemy co najwyżej wnioskować o jego istnieniu, postulować je, nie umiemy inaczej wyjaśnić istnienia świata fenomenalnego (ale to założenie – jak pokazał Fichte – da się podważyć). Świat przedmiotowy z rzeczywistości „samej w sobie” przekształca się w „rzeczywistość-dla-nas”, w sens przedmiotowy, który na podstawie materiału empirycznego wytwarza tożsamy w nas wszystkich transcendentálny rozumność (podmiot transcendentálny).

⁶ Tamże, s. 480.

Do wyłowienia wchodzących tu w grę apriorycznych czynników poznawczych posłużyła Kantowi dedukcja metafizyczna, zaś do wykazania ich prawomocności (ich uprawnień poznawczych) – dedukcja transcendentalna. Pierwsza wiąże filozofię Kanta bardzo silnie z (ówczesną) logiką formalną, dobudowując do tej logiki logikę transcendentalną. Druga zaś korzysta z biologicznego pojęcia epigenezy (powstania czegoś z zarodka) oraz prawniczego pojęcia dedukcji (tzn. wykazywania prawomocności posiadania czegoś, prawa do czegoś, na podstawie bezspornych dowodów). Co ciekawe, wejście w posiadanie owego czegoś, tzn. aparatu kategorialnego, jest równoznaczne z powstaniem tego aparatu, nie oznacza zatem zawłaszczenia, w sensie przewłaszczenia.

Użyłem tutaj słowa „kategorialny”, mimo że poza kategoriami intelektu do apriorycznych czynników poznania należą jeszcze czas i przestrzeń (jako tzw. formy oglądu, naoczności) oraz idee Boga, duszy i świata. Wobec tych ostatnich Kant nie przeprowadza zresztą dedukcji transcendentalnej, nie sposób bowiem – powiada – uchwycić naocznie odpowiadającej im przedmiotowości. Pozostaną zatem postulatami, zachowując funkcję regulatywną, lecz nie konstytutywną. Do apriorycznych form, kategorii i idei dochodzi u Kanta – o czym nie wolno zapominać – zagadkowa nieco aprioryczność rozumu praktycznego. Kant utrzymuje bowiem, że również imperatyw kategorialny ma aprioryczny charakter. Wróćmy do tego w dalszej części wywodu.

Zastanówmy się przez chwilę nad tym, co wydarzyło się wraz z takim postawieniem kwestii poznania. Aprioryczne zasady funkcjonowania czystego rozumu, skutkując sądami syntetycznymi *a priori*, stanowią niejako matrycę uchwytywanej przez nas rzeczywistości, zasadniczą strukturę naszego świata⁷. Są one możliwe dzięki temu, że – jak Kant powiada – warunki możliwości doświadczenia są zarazem warunkami możliwości przedmiotów tego doświadczenia. Prowadzi to do sytuacji, w której epistemologia nie tyle poprawia swą pozycję względem dominującej dotąd metafizyki (ontologii), ile raczej czyni tę ostatnią zbyteczną i zajmuje jej miejsce⁸. Obszar rzetelnie ujętego (poznanego) doświadczenia zostaje utożsamiony z obszarem przedmiotowości zmatematyzowanej fizyki, tzn. poznania empirycznego oraz transcendentalnego.

3. Historyzacja *a priori*

Z drugiej jednak strony Kantowska koncepcja dwóch pni czy też dwóch źródeł poznania otwiera wrota aktywistycznemu ujęciu poznania, dla którego możliwa obiektywność poznania musi mieć wyjaśnienie wykraczające poza samo przyjęcie

⁷ Por. H. M. Baumgartner, „Das Apriori der Historisierung des Apriori?“, s. 481.

⁸ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, Warszawa 1971. Por. także: A. Pobjojewska, „Wissenschaft und Erkenntnistheorie in der analytischen und transzendentalen Tradition“, w: Ch. Hubig, H. Poser (red.), *Cognitio humana...*, s. 790.

zewewnętrznej rzeczywistości i jej odbijania się w treściach (sensach) aktów poznawczych (sądów teoretycznych). Odrzucona zostaje bowiem koncepcja odbicia jako podstawa teorii prawdy. Niejako pobocznym rezultatem tego rewolucyjnego pociągnięcia Kanta było wyłanianie się co rusz rozmaitych koncepcji, które korzystając z Kantowskiej idei aktywności rozumu, ów rozum historyzują, dynamizują, relatywizują, co prowadzi z kolei do przyjęcia historycznej zmienności aparatu kategorialnego, za pomocą którego ujmujemy rzeczywistość, jego kulturowego zapośredniczenia, czy też – jak u Konrada Lorenza – do prób wykazania aposteriorycznego (tu: biologicznego) rodowodu Kantowskiego *a priori*.

Nie ma tu miejsca na wnikliwszą analizę tej koncepcji. Wspomnieć jednak trzeba, że idea *a priori* – w Kantowskim sensie – zyskała olbrzymi oddźwięk i wielu filozofów korzystało z niej przy budowaniu swych koncepcji filozoficznych. Rzadko robili to przy zachowaniu wierności względem filozofii transcendentalnej Kanta. Nie mam tu przy tym nam myśli tzw. klasycznego idealizmu niemieckiego, bo ten raczej kwestionował sensowność odróżnienia *a priori* – *a posteriori* (Schelling, Hegel). Ale już w odniesieniu do Schopenhauera widać zmiany w stosunku do Kanta, polegające choćby na rezygnacji z Kantowskiej nieprzewycięzalnej odmienności form naoczności i kategorii intelektu. W odniesieniu do Nietzscheańskiej genealogii myślenia twierdzi się, że jest również próbą historyzacji Kantowskiego *a priori*⁹. To samo można powiedzieć o Diltheyowskiej filozofii życia, a także o filozofii form symbolicznych, stworzonej przez Ernsta Cassirera. Sam analizowałem ongiś historyzację *a priori* u Georga Simmla¹⁰. Także w *Byciu i czasie* możemy zauważyć wszechobecność terminu *aprioryczny*, w sensie niewątpliwie nawiązującym do Kanta, ale jednak zarazem bardzo odeń odległym¹¹. Wspomniałem już o Konradzie Lorenzu i nawiązującej doń ewolucyjnej teorii poznania (Franz Wuketits, Gerhard Vollmer i in.). Dodać by tu trzeba jeszcze Maxa Schelera, Karla-Ottona Apla, a także – jak sądzę – Ludwiga Wittgensteina¹².

Początek tego procesu historyzacji stanowi – moim zdaniem – Herderowska i Hamannowska krytyka transcendentalizmu Kanta, dostrzegająca elementy aprioryczne przede wszystkim w języku, jego kategoriach semantycznych i syn-

⁹ J. Lechner, „Nietzsches »Entstehungsgeschichte des Denkens« als Versuch einer Historisierung des Kantischen Apriori“, w: Ch. Hubig, H. Poser (red.), *Cognitio humana...*, ss. 840-845.

¹⁰ A. Przyłębski, *Die Historisierung des Apriori bei Georg Simmel*, w: Ch. Hubig, H. Poser (red.), *Cognitio humana...*, ss. 840-846 (przekład tego tekstu zawarty jest w tej książce, ss. 163-172).

¹¹ W *Byciu i czasie* Heidegger pisze: „(...) egzystencjalna analityka jestestwa stawia również zadanie niewiele mniej naglące niż sama kwestia bycia: zadanie ujawnienia *tego apriori*, które musi być widoczne, by móc filozoficznie zbadać kwestię, »czym jest człowiek«. Egzystencjalna analityka jestestwa poprzedza wszelką psychologię, antropologię, a tym bardziej biologię“. Warszawa 1994, s. 63.

¹² Przy czym u samego Wittgensteina można by skonstatować ruch od ahistorycznego ujęcia *a priori* (prymat logiki matematycznej w *Tractatusie*) do jej historycznego, dynamicznego ujęcia (*a priori* form życia *resp.* gier językowych w *Dociekaniach*).

taktycznych, akcentująca zarazem historyczną zmienność tak pojętego *a priori* i jego nieredukowalność do ponadhistorycznych struktur czystego rozumu¹³. Tą drogą poszła myśl hermeneutyczna (a także teoria dyskursu, stworzona przez Habermasa i Apla), wprowadzając pojęcie prestruktury rozumienia (Heidegger)¹⁴ oraz podkreślając znaczenie języka oraz wstępnych, najczęściej nieuświadomianych przesądzeń (*przed-sądów*) dla ludzkiego rozumienia i poznawania rzeczywistości (Gadamer)¹⁵.

Dlaczego – trzeba zapytać – te zastosowania nawiązują do Kanta, ale nie można ich uznać za wierne? Otóż Kant przyjmował, iż wyróżnikiem aprioryczności danego poznania jest jego konieczny charakter oraz powszechne obowiązywanie¹⁶. Koncepcje relatywizujące *a priori* odrzucają konieczność na rzecz przygodności, zaś obowiązywanie relatywizują do konkretnego stanu dyskursu wiedzytwórczego, związanego z równie konkretnym stanem rozwoju społeczeństwa, kultury, wspólnoty komunikacyjnej. Oznacza to przyjęcie idei przedempirycznych warunków poznania empirycznego, odrzucenie jednak ich niezmiennego, niezwiązanego z rozwojem życia, charakteru.

4. Zdrada czy produktywna kontynuacja?

Przejdźmy na koniec do próby odpowiedzi na pytanie, na które wskazuje tytuł tego tekstu: czy historyzacja *a priori* jest zdradą czy uzasadnionym rozwinięciem pomysłu Kantowskiego?

W 1996 r. w Lipsku odbył się XVII Niemiecki Kongres Filozoficzny, zatytułowany „Cognitio humana. Dynamika wiedzy i wartości”, zaś jedna z sekcji poświęcona była wprost historyzacji *a priori*. Dwa wykłady wprowadzające wygłosili znani, także w Polsce, filozofowie – Hans Michael Baumgartner i Herbert Schnädelbach. Pierwszy z nich, niestety już nieżyjący, uchodził w Niemczech za jednego z najwierniejszych spadkobierców i obrońców filozofii transcendentalnej w stylu Kanta. Po przedstawieniu dziejów samego pojęcia *a priori*, jego znaczenia u Kanta oraz po rozważeniu możliwych znaczeń historyzacji *a priori* (w tym typologii możliwych kandydatów do takiej historyzacji) Baumgartner doszedł w konkluzji swego wystąpienia do następującego wniosku: kategorie są u Kanta apriorycznymi pojęciami jednoczącymi, odnoszącymi się do przed-

¹³ Por. H. Schnädelbach, „Was ist eigentlich ein relatives Apriori”, s. 492. Por. także mój artykuł pt. „Herder jako pionier filozofii życia”, który ukazał się w 2004 r. w tomie z międzynarodowej konferencji naukowej poświęconej Herderowi, która odbyła się we wrześniu 2003 r. w Olsztynie. M. Heinz, M. Potępa, Z. Zwoliński, *Rozum i świat*, Warszawa 2004; przedrukowany w tej książce, ss. 119-134.

¹⁴ Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, Warszawa 1994, s. 214.

¹⁵ Por. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, Kraków 1993, s. 256.

¹⁶ Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, s. 63.

miotów w ogóle; otwierają przed nami świat doświadczenia, i to w sposób konieczny i powszechnie – tzn. dla wszystkich – obowiązujący; ich znaczenie bierze się z istoty zdolności (władzy) sądenia, tzn. zdolności myślenia; ciągłego stosowania dwunastu Kantowskich kategorii nikt nie jest w stanie odrzucić, ani w codziennej komunikacji, ani w dyskursie naukowym; zawsze bowiem mówić będziemy o rzeczach, ich stanach i właściwościach, ich wzajemnych oddziaływaniach na siebie, będziemy tworzyć na tej podstawie stosowne pojęcia¹⁷.

Jak już wyżej pisałem, zdaniem Baumgartnera historyzacja Kantowskich kategorii jest sprzeczna z duchem Kantowskiego transcendentalizmu. Boński filozof uważa, że można podważyć jedynie sposób, w jaki Kant uzasadnia funkcjonowanie kategorii, ale nie ich powszechne obowiązywanie czy kompletność. Twierdzi, że istnienie apriorycznej „aparatury poznawczej” w postaci dwóch form oglądu i dwunastu kategorii intelektu dałoby się uzasadnić poprzez „rekonstruktywną analizę skończonego rozumu”. Baumgartner jest przekonany, iż docierając do podstawowej warstwy naszej wiedzy o świecie, odnajdziemy w niej siatkę kategoriałną odsłoniętą przez Kanta. Nie oznacza to dla Baumgartnera tego, że aprioryczności tych kategorii nie da się pogodzić z ich kontyngencją: gdyby był nam dany – powiada – spekulatywny ogląd naszej wiedzy o świecie, to nasze a priori odsłoniłoby się nam jako fakt naszego rozumu – fakt, który obowiązuje.

Nie zgadza się z tym Herbert Schnädelbach. Z jego wielowątkowego wylądu przybliżymy jedynie wątek podstawowy. Celem jego argumentacji było pokazanie – w analogii do znanej rozprawy Donalda Davidsona podważającej tzw. trzeci dogmat empiryzmu, tzn. absolutność odróżnienia pojęciowej formy i pozapojęciowej treści – że wyrażenie „absolutne a priori” jest pozbawione sensu, bowiem tautologią czy też pleonazmem jest wyrażenie „a priori relatywne”. Oznacza to, że relatywizacja a priori (a historyzacja jest taką relatywizacją) jest nie tylko możliwa, ale niejako konieczna, jeśli idea aprioryczności nie ma utracić swego sensu. Schnädelbach broni relatywności naszego myślenia, poznania i działania względem pewnego a priori, odpierając jednak zarazem zarzut relatywizmu, związany zwykle z takim stanowiskiem.

Kant, który wierzył w niezmienną naturę ludzkiego rozumu, uważał, że identyczne struktury aprioryczne warunkują poznanie u ludzi wszelkich epok i kultur. Podkreślają to sformułowanie jego tezy, mówiące o „wielkich podmiotach poznających”. Z drugiej jednak strony, mówiąc o obowiązywaniu kategorii „dla nas”, otwierał drzwi antropologicznej relatywizacji a priori. Drogą tą poszło wielu jego następców i sympatyków. A priori zaczyna się pojawiać w kontekstach, których sam Kant – wychodzący od a priori jako źródła poznania – nie byłby w stanie sobie wyobrazić. Nie sposób jednak nie zauważyć, że on sam,

¹⁷ H. Baumgartner, „Das Apriori der Historisierung des Apriori?”, ss. 487-489.

przenosząc aprioryzm na twierdzenia o charakterze normatywnym, przekracza wyznaczone przez siebie ramy (obszar doświadczenia).

Zakwestionowanie Kantowskiego założenia o tożsamości genezy i obowiązywania tego, co aprioryczne prowadzi – wedle Schnädelbacha – do rozerwania związku aprioryczności (jako „przed-doświadczeniowości”) i powszechnego obowiązywania. To zaś prowadzi do tezy, iż wszelkie *a priori* jest relatywne względem pewnej określonej wiedzy. Teza ta była rezultatem przekształceń, które dokonały się w filozofii europejskiej XIX i początku XX wieku. Schnädelbach mówi w tym kontekście o „Oświeceniu historyczno-hermeneutycznym”. Oznacza ono dlań: (1) uznanie istnienia apriorycznych struktur pojęciowych, (2) przyjęcie kontyngencji tych struktur, (3) akceptacji ich historycznej zmienności, w konsekwencji przemian, którym podlega ludzkie doświadczenie.

Nie wydaje się jednak, by wywód Schnädelbacha – dużo subtelniejszy, niż mogłem to tutaj w stanie oddać – podważał konkluzję, która się w świetle tego, co do tej pory powiedziano, coraz wyraźniej zarysowuje. Jedyna możliwa historyzacja, którą dopuszcza Kantowskie ujęcie *a priori* to tzw. pseudohistoryzacja zawarta w pojęciu *pierwotnego nabycia* (*ursprüngliche Erwerbung*). Odrzucając koncepcję idei wrodzonych jako niezadowalające wyjaśnienie pojęć apriorycznych, Kant stwierdza:

Choć jednak wszelkie nasze poznanie rozpoczyna się wraz z doświadczeniem, to przecież nie całe poznanie wypływa właśnie dlatego z doświadczenia. Mogłoby bowiem być również dobrze tak, żeby nawet nasze poznanie doświadczałne było czymś złożonym z tego, co otrzymujemy przez podniety (*Eindrücke*), i z tego, co nasza własna władza poznawcza (przez podniety zmysłowe [do tego] jedynie spowodowana) sama z siebie wydaje; dodatek ten odróżniamy jednak od owego podstawowego materiału nie wcześniej, nim długoletnie ćwiczenie nie zwróci nam na to uwagi i nie usprawni nas do jego wyodrębnienia¹⁸.

Jak stwierdziłem w poprzednim punkcie, ani zastosowanie funkcji logicznych w charakterze „twórców” kategorii, ani teoria epigenezy nie oznaczają wykroczenia poza ścisłą aprioryczność. Dlatego historyzacja *a priori* prowadzi do przekroczenia Kantowskiego transcendentalizmu, nawet jeśli zarodki takiego przekroczenia znajduje w Kantowskiej etyce czy estetyce. Jest ono jeszcze mocniejsze, gdy *czysty rozum* Kanta zastąpi się *historycznym rozumem* Herdera czy Gadamera. Historyzacja *a priori* nosi więc charakter twórczej, nowatorskiej interpretacji, co do której znawcy przedmiotu, tzn. oryginału, od razu widzą, że od niego odstaje, że jest niezgodna z intencjami twórcy dzieła, natomiast zainteresowanie publiczności utwierdza twórcę tej nowej interpretacji, iż za jego pomysłem stoją naprawdę poważne racje.

¹⁸ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, ss. 60-61 [podkr.– A. P.]. Znakomitą, niezwykle wnikliwą analizę Kantowskiej koncepcji pierwotnego nabycia (*ursprüngliche Erwerbung*) stanowi rozprawa M. Oberhausena pt. *Das neue Apriori. Kants Lehre von einer »ursprünglichen Erwerbung« apriorischer Vorstellungen*, Stuttgart 1997.

Podsumowanie

Wprowadzając do filozofii nowe rozumienie opozycyjnej pary pojęć *a priori* – *a posteriori*, Kant uruchomił pewien proces w ramach rozwoju badań filozoficznych. U niego samego *a priori* ma na tyle pozycję centralną, że zbiegają się w nim obie główne charakterystyki jego filozofii transcendentalnej: przewrót kopernikański oraz nauka o dwóch źródłach (pniach) poznania. Okazało się przy tym, że wprowadzone zostało wraz z tym pojęciem przedempirycznych ram, w których rozgrywa się i przedmiotowo krystalizuje proces poznawczy, proces ujmowania rzeczywistości. Filozoficzne ujęcie tych ram usamodzielniało się – wyobcowało, można by rzec – z filozofii transcendentalnej Kanta, tzn. same ramy zachowały swój sens (a wraz z nimi idea aktywności rozumu w procesie poznawania świata), poszczególni filozofowie różnie jednak wyobrażali sobie ich genezę, strukturę oraz charakter ich obowiązywania. Jednym z rezultatów rewolucyjnego zwrotu Kanta było pojawienie się idei pewnej logiki transcendentalnej (jako logiki możliwej przedmiotowości), rozważanej m.in. przez Husserla. I nawet jeśli dziś panuje tendencja do dyskwalifikowania prób tworzenia takiej logiki, to nie sposób równie przekonująco argumentować przeciwko idei zmiennych ram kategoriaalnych, w których porusza się (funkcjonuje) pewna kultura jako całość.

Historyzacja *a priori* oznacza *de facto* zawrócenie z drogi Kanta, wraz z jednoczesnym zachowaniem idei ram (określanych także jako „perspektywa” czy też „horyzont interpretacji *resp.* rozumienia”)¹⁹, w których umieszcza się aktualne doświadczenie. Ramy te nie pochodzą jednak od pozaempirycznego, absolutnego i transcendentalnego Ja, które „myśląc, ustanawia kategorie”, lecz ze strony języka i innych form kulturowych, które wchłaniamy, internalizując daną kulturę, np. przyswajając sobie w dzieciństwie język ojczysty. Język ten wyprzedza jednak jedynie aktualne doświadczenie, a nie doświadczenie w ogóle. Jest bowiem zapisem uogólnionych postaci doświadczenia rzeczywistości, które dana wspólnota komunikacyjna (kultura) w trakcie swych dziejów zgromadziła. Jako taki jest on historycznie zmienny i wyznaczany nie tylko przez sam dyskurs poznawczy (w sensie poznania teoretycznego), lecz także przez kwestię współżycia społecznego, wraz z towarzyszącymi im przemianami dominujących nastawień praktycznych i emocjonalno-wolicjonalnych.

Trudno jest dziś przyjąć tezę o pierwotności przedmiotowo-poznawczego kontaktu człowieka ze światem, a wtórności kontaktu międzypodmiotowego. Zasadniczy błąd Kanta polegał na tym, że w punkcie wyjścia założył ludzką monadę, w stanie przedjęzykowym i jakby jeszcze aspołecznym stojącą przed

¹⁹ Por. np. F. Kaulbach, *Philosophie des Perspektivismus*, Tübingen 1990 (cz. 1 nosi znamienity tytuł: *Prawda i perspektywa u Kanta, Hegla i Nietzschego*).

rzeczywistością, która pod postacią wrażeń na nią oddziałuje. Zapomina się tu o tym, że zanim staniemy twarzą w twarz z tak pojętą rzeczywistością, jesteśmy już członkami pewnej społeczności, użytkownikami pewnego języka, aktorami w ramach pewnych form kulturowych. We wszystko to zostaliśmy – jak powiada Heidegger, podkreślając kontyngentny, a więc przypadkowy tego charakter – „rzuceni”. Rzucenie oznacza bycie w pewnej kulturze, bycie nią wypełnionym i przez nie warunkowanym, w działaniu, myśleniu, odczuwaniu. Dlatego to nie Fichte ze swą kartezjanizacją Kanta, lecz Herder, z swym prymatem języka, rozumienia i życia, dokonuje właściwej korekty Kanta.

Z podanych wyżej powodów trzeba odrzucić oryginalne rozwiązanie zaproponowane przez Baumgartnera, polegające na poszukiwaniu głębokiego, pozakulturowego, antropologicznego *a priori*, mającego stanowić prawdziwie fundamentalną podstawę (warunek możliwości) międzykulturowej komunikacji. Hipotezę Baumgartnera o istnieniu pierwotnego i przedkulturowego „świata przypadku poważnego” falsyfikuje przyjęcie błędnych założeń dotyczące powstawania wiedzy w człowieku, w szczególności odnoszące się do jej struktury apriorycznej. Człowiek z powodów praktyczno-życiowych próbując zapisać swe doświadczenia związane z poszczególnymi fragmentami rzeczywistości – jako skończony staje tylko wobec skończonego jej wycinka – czyni to w języku, zawierającym formy. Analiza tych ostatnich, wtórna wobec języka, prowadzi do wyłonienia się subtelności w rodzaju Kantowskich kategorii substancji czy przyczyny. Trudno sobie wyobrazić, by badania etnologiczne wykazały, że we wszystkich sprawnie funkcjonujących kulturach istnieje ta sama siatka podstawowych transcendentálnych kategorii i idei. Kategoryzacja myślenia odbywa się przy założeniu pewnej wyjściowej bazy, którą jest język ojczysty, niebędący – w odróżnieniu od Kantowskiego *a priori* – ahistoryczną siatką, lecz dynamiczną i historycznie zmienną strukturą, reagującą na wyzwania i potrzeby doświadczenia, poszerzającą się wraz z rozwojem gatunku ludzkiego, następującym zarówno wskutek impulsów płynących z wnętrza danej kultury, jak i w związku z jej zetknięciem się z kulturami od niej odmiennymi.

W świetle takiego, z istoty swej hermeneutycznego ujęcia mamy do czynienia z wieloma spadkobiercami Kanta i jego aprioryzmu. W pewnym uproszczeniu można by powiedzieć, że takim spadkobiercą był cały tzw. lingwistyczny zwrot filozofii europejskiej, związany z oświeceniem historyczno-hermeneutycznym, o którym wspomina Schnädelbach. Zastanawiając się nad tym, co w tym zostało z Kanta, trzeba stwierdzić, że wcale nie tak mało. Zachowała się przecież główna idea prymatu podmiotu względem przedmiotu, wyznaczająca tzw. przewrót kopernikański. To warunki podmiotowe wyznaczają granice zrozumiałości – a więc i percepcji – rzeczywistości. Nie jest to jednak monologiczny (a więc indywidualny) podmiot Kantowski, lecz podmiot zbiorowy, pewne My – wspólnota komunikacyjna, w ramach której następuje rozstrzygnięcie

prawdziwościowych roszczeń wszelkich poznań. Natomiast same „granice zrozumiałości” nie są już stałe i historycznie niezmiennie, obejmuje je bowiem proces zmienności wszelkich form, który za Georgiem Simmlem i Wilhelmem Diltheyem można by określić mianem immanentnej dynamiki życia.

„Pusta kartka w księdze dziejów”? Kant i Hegel o wojnie i pokoju

W literaturze fachowej dominuje pogląd, że idealizm Hegla był następstwem i dalszym rozwojem oraz kontynuacją filozofii transcendentalnej Kanta. Pośrednikami między tymi oboma tytanami filozofii niemieckiej mieli być Fichte i Schelling. W sensie następstwa czysto historycznego, tj. czasowego, jest to bez wątpienia słuszne, bo przekształcenia, którym krytycyzm Kanta podlegał w dziele jego kontynuatora – Fichtego, otwierają drogę do Heglowskiej teorii ducha absolutnego. Czy jest to jednak słuszne także w porządku historyczno-filozoficznym, tzn. w sensie autentycznego pokrewieństwa tych dwóch teorii – to właśnie chciałbym poddać w wątpliwość. Heglowska nauka o duchu absolutnym, o ponadludzkim rozumie w dziejach odbiega bowiem tak zdecydowanie od źródłowej teorii Kanta, że wolno w sposób całkiem uprawniony mówić o dwóch odmiennych paradygmatach myślowych. Kwestię tę próbowałem w innym miejscu wesprzeć osobną argumentacją¹. W takiej perspektywie Hegel i Kant nie są już postrzegani jako partnerzy w pewnym wspólnym, idącym w tym samym kierunku przedsięwzięciu myślowym, lecz raczej jako rywale, zaś ich filozofie – jako autentyczne alternatywy w pewnej filozoficznej dyspucie. Bardzo wyraźnie widziała to zresztą anglosaska filozofia nauki XX wieku (np. jej główny przedstawiciel, Karl R. Popper), która odrzucała całkowicie Heglowską spekulację, natomiast była otwarta na krytyczną, stojącą „na dwóch nogach” (empiryzmu i racjonalizmu) filozofię Kanta i często próbowała wykorzystać ją do uzyskania interesujących, pogłębiających wglądów.

A zatem Hegel i Kant jako prawdziwa alternatywa – obowiązuje to z pewnością dla filozofii teoretycznej, tworzonej przez obu klasyków, zarówno dla ich teorii bytu, jak i teorii poznania. Natomiast dla ich filozofii praktycznych wprawdzie zasadniczo również to obowiązuje, jednak już nie tak silnie jak dla

¹ W tekście pt. „Hegel Kritik der Aprioritätslehre von Kant” (Hegel-Jahrbuch 2005, ss. 191-198), którego zmodyfikowany nieco przekład znajduje się w tej książce, ss. 61-70.

filozofii teoretycznych. Hegel podjął bowiem próbę zintegrowania Kantowskiej teorii moralności w ramach swego ujęcia etyczności. Pozostawmy na boku kwestię, czy mu się to udało, i to bez zasadniczych nieporozumień odnośnie do interpretacji etyki Kantowskiej. Obaj myśliciele zbliżają się do siebie najbardziej tam, gdzie filozofują na temat społeczeństwa, tzn. w tych filozofiach historii oraz w teoriach tego, co polityczne i tego, co społeczne. Byli oni bowiem nie tylko głębokimi myślicielami filozoficznymi, lecz także dobrymi, wnikliwymi obserwatorami tego, co się wokół nich działo. Obu ich otacza ta sama rzeczywistość społeczna, partycypują w podobnych, częściowo nawet tych samych wydarzeniach historycznych, co wywołuje w nich często bardzo podobne myśli. Dobrym tego przykładem jest podzielane przez obu przekonanie o bezsilności człowieka w odniesieniu do kształtowania historii, czy też o ratującej roli tego, co ponadludzkie: opatrności (*Vorsehung*) u Kanta oraz ducha absolutnego u Hegla. Zjawisko wojny było dla do obu bardzo aktualne, w związku z „waleczną epoką”, w której żyli, inspirowało ich więc do refleksji filozoficznej.

W niniejszym tekście zamierzam, po pierwsze, naszkicować filozoficzne nastawienie obu filozofów do zjawiska wojny; po drugie zaś ocenić możliwą aktualność ich idei, i to ze współczesnej perspektywy „wojny totalnej”, tzn. prowadzonej przy użyciu wszystkich możliwych środków służących do zwalczania przeciwnika. To zaś powinno nam ułatwić odpowiedź na tytułowe pytanie tego tekstu, sugerujące, że to Hegel był politycznym realistą i to ponadhistorycznym, tzn. obowiązującym także dziś, zaś Kant w porównaniu z nim jawi się jedynie jako idealizujący rzeczywistość marzyciel, idealista w potocznym tego słowa znaczeniu.

1. Ideał pokoju wedle Kanta

Wbrew kolejności swych krytyk Kant obstaje przy primacie rozumu praktycznego nad rozumem teoretycznym. Powód tego tkwi w tym, że człowiek uzyskuje i pokazuje swą pełną autonomię nie w poznaniu, lecz dopiero w swobodnym, kierowanym przez wolną i rozumną wolę, a przez to autentycznie ludzkim działaniu. Różnicę tę zaznacza poprzez rozróżnienie pomiędzy przyczynowością pośród zjawisk przyrody oraz przyczynowością z wolności, która to w pewnej mierze wynosi człowieka ponad przyrodę. Odzwierciedla to przy tym zarazem także znaczenie poglądów antropologicznych Kanta, stanowiących tło dla jego idei filozoficznych. Człowiek nie jest dlań upadłym aniołem, nie jest jakimś czystym duchem, schwytanym w materię swego ciała, lecz raczej obdarzonym rozumem zwierzęciem, które dzięki temu darowi może przekroczyć swą zwierzęcą naturę i faktycznie ją transcenduje, wytwarzając wokół siebie drugą naturę, a mianowicie swój świat duchowy i kulturowy. Ta druga natura jest

źródłem (czy też: zasobem) takich motywacji do działania, które nie pochodzą ze zwierzęcych impulsów, będących fizjologiczną reakcją na bodziec, zawierają bowiem element rozważliwej, namysłowej, refleksyjnej. Pomińmy tu rozstrzygnięcie tego, czy ów moment transcendencji, ujęty z perspektywy rozumności, da się wyjaśnić poprzez to, iż człowiek „przebywa w nicości” (jak ujął to Heidegger w swoim wykładzie inauguracyjnym z 1929 r.), czy też przez oddziaływanie pewnej struktury symbolicznej (kultury, jak to ujmował neokantysta Ernst Cassirer)². Bo tak naprawdę ważne jest tylko to, co ów moment namysłu czyni możliwym: umożliwia on mianowicie, że nasze indywidualne maksymy działania mogą zostać uzgodnione z tym, co moralnie słuszne – z ogólnie akceptowanymi, rozumnymi zasadami postępowania.

Oba te momenty: moment antropologiczny, to jest zakorzenie człowieka w królestwie przyrody, oraz moment transcendentalny, to jest jego częściowe wykraczanie poza owo królestwo poprzez posiadanie rozumu i – *eo ipso* – wolności, dostrzec można bardzo łatwo w Kantowskiej filozofii prawa, przede wszystkim w jego wizji prawa międzynarodowego, które w Niemczech od dawna określa się mianem prawa narodów (*Völkerrecht*). Momenty te są widoczne także w Kantowskiej filozofii dziejów, czy też – lepiej to ujmując – w zarodku takiej filozofii³.

W swych filozoficznych dociekaniach na temat etyczności i moralności Kant nie pyta o to, co jest, to znaczy: jakie normy moralne faktycznie funkcjonują w nowoczesnym społeczeństwie, lecz pyta o to, wedle jakich norm etycznych owo społeczeństwo żyć powinno. Jego teoria moralna ma przy tym ambicje – co szczególnie mocno podkreśla polski badacz Kanta Marek J. Siemek – stać się podstawą polityki. „Etyka ta – pisze warszawski filozof w swym tekście związanym z tekstem Kanta o wieczystym pokoju – jako system racjonalnych zasad regulujących intersubiektywną normatywność wolnej wspólnoty obywatelskiej pierwotnie i w swej najgłębszej istocie jest *polityką*”⁴. Tę ekstrapolację etyki na politykę widać szczególnie jasno w Kantowskim tekście pt. „O wieczystym pokoju”, który – jak wyraziły to pierwsze francuskie i pierwsze polskie przekłady – jest *projektem filozoficznym*, to znaczy pewnym osiągnięciem rozumu spekulatywnego, który opiera się nie na tym, co empiryczne, lecz na tym, co rozumne. Dlatego też dziełko Kanta nie jest po prostu publicystyką znanego filozofa, która

² Podczas lektury *Eseju o człowieku* E. Cassirera nasuwa się w sposób oczywisty, że chodzi mu o coś podobnego do Heideggera: moment wycofania, nabrania dystansu, moment refleksji, w którym możliwość negacji jest immanentnie zawarta, nawet jeśli nie używa się kłopotliwego wyrażenia *nicościujaca nicość*.

³ Por. I. Kant, „Idee zu einer allgemeiner Geschichte in weltbürgerlichen Absicht” z 1783 r., przedruk np. w: I. Kant, *Schriften zur Geschichtsphilosophie*, Stuttgart 1974, ss. 21-39.

⁴ M. J. Siemek, „Projekt »wiecznego pokoju« a Kantowski etos nowoczesnej wolności politycznej”, w: J. Garewicz, B. Markiewicz (red. nauk.), *Projekt wieczystego pokoju w 200-lecie wydania pracy Kanta*, Warszawa 1995, s. 109.

odnosi się do ówczesnej polityki, lecz jest istotną częścią jego filozofii praktycznej i politycznej. Jak to ujmuje Siemek: „Etyka nie jest niczym innym, jak *transcendentalną logiką wolności*: kanonem powszechnie ważnych praw sensownego, bo poczytalnego działania”⁵. Ta transcendentalna logika wolności musi jednak zarazem zawierać w sobie pewną międzyludzką dia-logikę wolności.

Podobnie projektowy charakter posiada Kantowski ideał społeczny, a mianowicie królestwo celów, które opiera się na przyczynowości z wolności. Forma państwa jest pewną intersubiektywną wspólnotą ludzkich indywiduów, w której może urzeczywistnić się Kantowska idea woli każdej rozumnej istoty jako woli potencjalnie prawodawczej: powszechnej i ogólnie obowiązującej. Zgodnie z nią, szacunek dla prawa bierze się z respektu dla samego siebie jako usposobionego moralnie, jako moralnie działającej osoby. Warunki dla urzeczywistnienia takiego opartego na prawie moralnym królestwa celów tworzy zdaniem Kanta dopiero ustrój republikański. W „O wieczystym pokoju” domaga się obowiązywania dla takiej właśnie konstrukcji państwowej, bowiem jedna z jego zasadniczych zasad mówi, że trwały pokój jest możliwy tylko między państwami, które szanują wolność i autonomię jednostek i biorą wzgląd na odpowiedzialność jednostki za jej społeczeństwo i państwo, a więc dla republiki. Filozoficzna konstrukcja zasad takiego ustroju, jako transcendentalna we właściwym sensie, nie potrzebuje zakładać ideałów czy wartości, które nie pochodziłyby spoza przestrzeni dyskursu publicznego.

Kant traktuje imperatyw pokoju jako imperatyw rozumu. Królewiecki filozof analizuje dotychczasowe doświadczenia dotyczące zjawiska wojny – przy czym dostrzega on również, niektóre z dzisiejszej perspektywy dość wątpliwe, pozytywne strony wojny (np. wyrwanie ludu ze stanu gnuśności, wytwarzanie postaw samopomocy, gotowości do ofiar, a także budzenie uczuć patriotycznych) – i dochodzi do wniosku, że negatywne skutki wojen zdecydowanie przewyższają potencjalnie pozytywne ich następstwa. Jest jednak dlań coś ważniejszego od porównywania i wyważania następstw, a mianowicie zgodność z prawem moralnym. Dlatego też na jednej ze stron swej *Metafizyki moralności* stwierdza jednoznacznie:

Nasz moralny rozum praktyczny wypowiada więc teraz swoje nieugięte weto: nie powinno być wojny ani tej, która toczy się między Mną a Tobą w stanie natury, ani tej pomiędzy nami jako państwami, które – mimo że wewnętrznie osiągnęły już stan prawa – na zewnątrz (czyli w stosunkach między sobą) wciąż jeszcze tkwią w stanie bezprawia; albowiem nie jest to właściwy sposób na dochodzenie przez każdego swych praw⁶.

Pokój należy, zdaniem Kanta, do najistotniejszych warunków kierowanego przez rozum rozwoju ludzkości. Dlatego też zastanawia się nad uwarunkowa-

⁵ Tamże, s. 111.

⁶ I. Kant, *Metafizyka moralności*, Warszawa 2005, s. 208.

niami jego trwałego istnienia. Upatruje je w powstaniu pewnego swobodnego związku narodów, który nie powinien jednak stać się globalnym państwem wielonarodowym. Kwestia wojny i pokoju – czy też ogólniej: prawa międzynarodowego – jest tu o tyle istotna, że Kant uważa, iż nie da się stworzyć w jednym odosobnionym kraju trwałego, wolnościowego i chronionego przed różnymi brakami ładu politycznego. Niezbędne do tego jest wytworzenie się prawnych relacji między państwami. Zaznaczmy tu, iż Hegel jest w tym punkcie, jak się zdaje, zupełnie innego zdania. Uważa on na przykład za możliwe istnienie społeczeństwa obywatelskiego w pojedynczym państwie, nieuwarunkowanego przez jakieś efektywne obowiązywanie prawa międzynarodowego. Opierając się na idei ducha świata, urzeczywistniającego się w historii, przypisuje on dynamice czy też rozwojowi historii całkiem inne znaczenie niż Kant. Wiąże się z tym u Hegla także zupełnie odmienne znaczenie, które przypisuje on wojnie: w tej ostatniej dostrzega w mniejszym stopniu źródło cierpienia, nędzy i biedy, w większym natomiast motor postępu – zarówno w obszarze prawa państwowego, jak i w dziedzinie nauki i techniki. Wojna staje się u niego jednym z głównych czynników rozwoju świadomości wolności oraz poprawy opartej na tej świadomości systemów politycznych.

2. Polityczny realizm Hegla

Hegel z całą pewnością nie był filozofem, który do swych twierdzeń dochodził na drodze indukcyjnego uogólniania faktów czy twierdzeń empirycznych. Postępuje on raczej jak fenomenolog, który poprzez filozoficzną obróbkę jakiegoś fenomenu próbuje odsłonić jego istotę oraz jego miejsce w porządku świata. Dlatego też w oczach wielu krytyków jego myśl uchodzi za szczyt myślenia spekulatywnego, którego konstrukcje są bardzo odległe od tej rzeczywistości, której doświadczamy lub której moglibyśmy doświadczyć. W tym kontekście może zabrzmieć zaskakująco, gdy się stwierdzi, że w odniesieniu do filozofii politycznej to właśnie Kant, a nie Hegel jest idealistą. Hegel natomiast okazuje się politycznym i społeczno-teoretycznym realistą. Nie oznacza to jednak wcale, że Hegel jest apologetą politycznego makiawelizmu czy pruskiego nacjonalizmu. Można mu nawet postawić zarzut, że nie zauważył i nie docenił politycznego znaczenia, które nacjonalizm zdobył tuż po jego śmierci. Hegel nie był także zwykłym ideologiem państwa, za jakie uchodzi niekiedy państwo pruskie, czyli – mówiąc ogólniej – państwa oparte na idei przemocy i siły. Jego teoria państwa odnosi się do państwa nowoczesnego, tzn. państwa prawa, które jest zarazem możliwie doskonałym wcieleniem pewnego ładu etycznego. Pomimo jego zastrzeżeń i zarzekań, że analizuje to, co jest, a nie to, co być powinno, jego filozofia polityczna zawiera silne elementy normatywne, które – po pierwsze – niosą w sobie

możliwość myślowego przekraczania teraźniejszości ku przyszłości, przez co – po drugie – mogą być orężem dla krytyki państwa i społeczeństwa.

Pomimo tego ostatniego, niezwykle doniosłego spostrzeżenia, nie sposób zaprzeczyć, iż Hegel dba szczególnie o to, by jego rozważania dotyczące tego, co polityczne zachowały bliskość względem rzeczywistości, do której się odnoszą. Potwierdza to m.in. jego zdecydowana krytyka umowy społecznej (w roli źródła państwa), podobnie jak jego krytyka teorii stanu natury jako rzekomego punktu wyjścia konstytuowania się ustroju państwowego danego społeczeństwa. Kantowską naukę o niedającej się zespolić przepaści między tym, co jest, a tym, co być powinno odpiesza Hegel za pomocą silnej tezy głoszącej rozumność tego, co rzeczywiste. Poprzez to jeszcze raz potwierdza silną realistyczną tendencję swej filozofii społecznej⁷. Tendencja ta jest obecna również w jego ujęciu stosunków międzynarodowych. Broni się tu przed tym, by w filozofii nie popaść w marzycielstwo, w myślenie życzeniowe, uciekając poprzez to od brutalnej niekiedy rzeczywistości. Punkt wyjścia jego generalnego nastawienia można, jak się wydaje, określić mianem hermeneutycznego, bowiem jest on głęboko przekonany, że rzeczywistość zawiera cechy rozumne, nadające jej trwałość i strukturę, które należy odszyfrować metodami filozoficznymi. Wątpi w słuszność zasadniczego założenia transcendentalizmu mówiącego, że dopiero podmiot – obojętnie, transcendentalny czy też empiryczny – nadaje poznawanej przez siebie rzeczywistości sensowno-racjonalny charakter. Odrzuca więc owo założenie. Wedle Hegla rzeczywistość ta jest już rozumna, zanim wkroczą w nią akty poznawcze jakiegokolwiek podmiotu. Jest ona sama w sobie rozumna. Rozumność tę można wedle niego postrzegać niekiedy gołymi oczami – Hegel nawiązuje tu do nauki Arystotelesa, tzn. do jego ujęcia etyczności i moralności istniejącej w polis. Nie oznacza to jednak, że Hegel byłby gotów, by wszystko, z czym faktycznie mamy do czynienia, bezkrytycznie uznać za w pełni racjonalne.

Michael Walzer odróżnił trzy sposoby możliwego uzasadniania moralności i opartej na niej polityki. Pierwszym z nich jest „droga odkrycia”, drugi to „droga wynalazku”, a trzecia – „droga interpretacji”⁸. Mojżesz, jako klasyczny przedstawiciel pierwszej z dróg, wchodzi na górę i schodzi stamtąd z nową tablicą przykazań, z prawem, które ma zacząć obowiązywać. Z kolei wynalazca, np. Rawls czy Habermas, konstruuje pewną sytuację pierwotną, źródłową, aby poprzez jej analizę skonstruować pewien mechanizm społeczny, w tym przypadku mechanizm gwarantujący sprawiedliwość społeczną. Natomiast interpretator pozostaje

⁷ Można by nawet powiedzieć, że Kant stoi w tym względzie na stanowisku nominalistycznym (w znaczeniu, jakie temu terminowi nadaje Jadwiga Staniszkis), zaś Hegel – hermeneutycznym (w sensie Gadamera, nie Heideggera czy Diltheya). Nie jest to bowiem z pewnością realizm w sensie arystotelesowskim czy tomistycznym.

⁸ M. Walzer, „Drei Wege In der Moralphilosophie”, w: tenże, *Kritik und Gemeinsinn*, Berlin 1990, s. 9 i n.

w tym, co istnieje, w tym, co dane, w tym przypadku – w społeczeństwie, któremu stawia lustro przed oczami, po to, aby mogło się ono w nim obejrzeć. To znaczy: krytykuje społeczeństwo wedle jego własnych mierników czy ideałów. Powstaje jednak wskutek tego pewna efektywna, skuteczna forma krytyki tego społeczeństwa, którą można określić zarówno jako krytykę immanentną, jak i hermeneutyczną. Zwolennikiem tego typu krytyki jest właśnie Hegel.

Popularne wówczas teorie umowy społecznej (w wydaniu Hobbesa, Rousseau, Kanta) krytykuje on z powodu ich zanadto „wynałazczego charakteru”, i to nie tylko dlatego, że opierają się one na pewnych historycznych fikcjach. Równie ważne jest bowiem dla Hegla to, że zasadnicze aspekty ludzkiego życia wspólnotowego pozostają poza ich uwagą. Nadają się one do opisu rynków czy zrzeseń, ale nie do wystarczająco głębokiego – tzn. nieredukcjonistycznego – ujęcia ludzkich społeczeństw, które powstają historycznie i są jednoczone wspólnymi wyobrażeniami dotyczącymi tego, czym jest „dobre życie”. Dobre i „sprawiedliwe” życie – należałoby tu uzupełnić, aby nie powstało fałszywe wrażenie głoszenia prostego hedonizmu. Teoria umowy społecznej nie obejmuje tego wszystkiego, co wykracza poza wspólny, oparty na wzajemności poziom interesów, na przykład takich kwestii, jak małżeństwo i rodzina, które są czymś więcej niż zwykłą umową. Wedle Hegla także państwa są czymś więcej zwykłą umową, kontraktem społecznym.

Teoria stanu natury, do której Hegel mimo to nawiązuje, ulega u niego ważnej transformacji. Przeciwno Hobbesowi twierdzi, że wojna wszystkich ze wszystkimi, w której strach przed własną śmiercią prowadzi do umowy społecznej ustanawiającej pokój, jest pewną niebezpieczną fikcją. Tej pozornie fundamentalnej potrzebie wyeliminowania strachu przeciwstawia on w *Fenomenologii ducha* pewną inną ludzką potrzebę, którą tematyzuje w ramach dialektyki pana i sługi. Jest to potrzeba uznania, która implikuje pęd, parcie ku wolności i równości indywidualów. W tej walce nie chodzi zatem o spokój i bezpieczeństwo za każdą cenę, lecz o wzajemne uznanie siebie jako równych, wolnych i autonomicznych osób. I dotyczy to nie tylko jednostek ludzkich, lecz także państw jako bytów całościowych. Wygrać samego siebie może tylko ten lub to, który lub które w tej walce jest gotowe uwolnić się od paraliżującej wszystko trwogi przed śmiercią i zniszczeniem, tzn. stać się panem swego lęku⁹.

Wolna wola, która jest tu w grze, tworzy wedle Hegla substancjalną zasadę państwa. Dzięki niej przemoc, która charakteryzuje stan natury, podlega w toku historii transformacji. *Zasady filozofii prawa*, najważniejsze dzieło Hegla w obszarze filozofii prawa i społeczeństwa, szkicują historycznie osiągnięty stan tej trans-

⁹ Szerzej na ten temat zob. J. Kloc-Konkołowicz, „Das Phänomen der gegenseitigen Anerkennung und sein Analyse bei Hegel und in der heutigen philosophischen Debatte”, w: W. Högrebe (red.), *Phänomen und Analyse. Grundbegriffe der Philosophie des 20. Jahrhunderts in Erinnerung an Hegels „Phänomenologie des Geistes”*, Würzburg 2008, ss. 43-52.

formacji stanu naturalnego w takich obszarach, jak prawo, moralność, rodzina, społeczeństwo obywatelskie oraz państwo. To przekształcenie królestwa natury w królestwo wolności musi przy tym u Hegla liczyć się z dwoma ograniczeniami. Jedno z nich tworzy społeczeństwo obywatelskie, drugie zaś – relacje między dwoma niezależnymi państwami. Oba stanowią dla Hegla granice idei pojednania, bowiem stan natury w pewien sposób w nich powraca. Dlatego Hegel nie obiecuje jakiegось całkowitego wyzwolenia od przemocy, choć uważa, iż w społeczeństwie obywatelskim zostaje ona, dzięki prawu, zredukowana do minimum.

Heglowi zarzuca się niekiedy, że jego teoria społeczeństwa obywatelskiego jest dwuznaczna. Z jednej strony jest gotów uznać emancypację, która pojawia się wraz z rozwojem tej formy uspołecznienia, wraz z faktem, że do nowoczesnego ujęcia wolności i używania wolności należy możliwość bycia *bourgeois*, tj. osobą prywatną. Jednostkom wolno jest schlebiać swoim indywidualnym skłonnościom i potrzebom także wtedy, jeśli miałyby to oznaczać wolność pojętą jako samowola. Uniwersalistyczny wymiar myśli Hegla polega także na uznaniu roli społeczeństwa obywatelskiego, nie zaś jak u Kanta i jemu podobnych – na związku narodów czy też – wykraczając poza Kanta – na powstaniu ogólnoludzkiego państwa światowego. Hegel odkrył w społeczeństwie obywatelskim zaczątek ekonomicznego społeczeństwa światowego, społeczeństwa zmierzającego ku globalizacji, kierowanego żądzą zarobku i zysku. Wskutek tego, że nie tylko handel, lecz także produkcja przekracza granice, prawo staje się czymś uniwersalnym, prawem dla człowieka jako człowieka (tzn. nie dlatego, że należy on do jakiejś grupy religijnej czy etnicznej)¹⁰.

Hegel dostrzega tendencje globalizacyjne, które są immanentne społeczeństwu obywatelskiemu, nie widzi w tym jednak w żadnym razie rozwiązania problemów, które dotyczą życia tegoż społeczeństwa. Żaden z tych problemów – np. rosnące rozwarstwienie, podział na bogatych i biednych, czego skutkiem jest powstanie plebsu – nie może zostać rozwiązany wyłącznie w ramach społeczeństwa obywatelskiego (tzn. kapitalistycznego systemu gospodarowania, opartego na zysku). Dla uetycznienia tego społeczeństwa, tzn. tego, żeby przenikał go wymiar moralny, charakteryzujący z jednej strony rodzinę, a z drugiej – państwo, niezbędna jest interwencja państwa. Etyczna teoria Hegla jest przy tym realistyczna w tym sensie, że opiera państwo nie na etycznych postawach jego obywateli, lecz na rozumnych instytucjach. Dlatego Hegel nie opowiada się po żadnej stronie opozycji między ewolucją a rewolucją. Ostrzega zarówno przed powrotem do jakiejś wyśniewanej przeszłości (np. do greckiej polis), jak również do utopijnej ucieczki w przyszłość (choćby w sensie komunistycznego porządku społecznego wymarzonego przez Marksa), który miałby leczyć wszelkie rany.

¹⁰ Por. G. W. F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, Warszawa 1969, § 247.

Heglowskie, realistyczne ujęcie świata zawiera jednak także elementy, które po dziś dzień stanowią dla nas wyzwanie. Chodzi przy tym nie o jego rzekomą postawę restauracyjną czy też o jakiś kult państwa pruskiego, lecz o jego ujęcie świata państw, które w *Zasadach filozofii prawa* przechodzi w oryginalną interpretację dziejów świata. Umieszczenie zewnętrznego prawa państwowego jest w tym dziele kłopotliwe, bowiem Hegel opisuje upadanie państw w stan natury, stan gwałtu i wojny, i jako realista dopuszcza to. Jeśli poszczególne państwa mają naprawdę pozostać niezależne, to nie mogą one tolerować globalizacji prawnej na poziomie politycznym, która byłaby porównywalna z regulacjami w ramach międzynarodowego handlu, a więc relacji czysto ekonomicznej. Tolerowane mogą być jedynie traktaty międzypaństwowe oraz troska o dobre obyczaje, co prowadzi do łagodzenia problemów. Hegel pisze na ten temat, co następuje:

Nie ma pretora [w stosunkach] między państwami, istnieją najwyżej sędziowie rozjemczy i pośrednicy, ale i ci także powoływani są w sposób przypadkowy, tzn. na zasadzie woli w jej szczegółowości. Kantowskie wyobrażenie *wiecznego pokoju* zapewnionego przez związek państw, który zażegnywałby każdy spór i jako władza uznana przez wszystkie jednostkowe państwa likwidowałaby każde nieporozumienie i tym samym uniemożliwiałaby rozstrzygnięcie go przez wojnę – wyobrażenie takie zakłada jako przesłankę *zgodę* państw, która wypływałaby z moralnych, religijnych czy jakichkolwiek innych podstaw i względów, ale zawsze oparta byłaby w ogóle na suwerennej woli w jej szczegółowości i wskutek tego byłaby zawsze obciążona momentami przypadkowymi¹¹.

Jak słusznie stwierdza Henning Ottmann¹², dla Hegla świat państw jest i pozostanie w obszarze tego, co partykularne. Wymiar uniwersalistyczny wyczerpuje się w obszarze światowego społeczeństwa obywatelskiego. Miejsce Kantowskiego *ius cosmopolitanus* zajmują u Hegla dzieje świata, które uważa on za jeden wielki sąd nad światem (*Weltgeschichte als Weltgericht*).

Wiara w rozumność procesu, jakim jest historia świata, ułatwia Heglowi pozostanie przy swoim politycznym realizmie mimo – dla niego tylko pozornej – bezrozumności i brutalności, których mógł doświadczyć w przeżytych przez samego siebie wycinku tejże historii. Unika wszelkiego myślenia normatywnego w kategoriach powinności i postulowania, bo jego zdaniem w historii nie chodzi o to, czego chcą konkretne podmioty i co zamierzają. Postęp dokonuje się, można powiedzieć, za plecami działających ludzi. Dla konkretnych ludzi historia może wyglądać jak rzeźnia, a mimo to zawierać rozwój, postęp wolności. Dlatego też epoki spokojne, epoki szczęśliwości, są często pustymi kartami w księdze dziejów. Nawiasem mówiąc, także Kant jest świadom swej normatywistycznej bezsilności, kiedy stwierdza, że choć rozumni obywatele powinni

¹¹ G. W. F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, § 333 – Uzupełnienie.

¹² H. Ottmann, „Realizm polityczny Hegla”, w: A. Przyłębski (red.), *Filozofia polityczna Hegla*, Poznań 2007, ss. 27-46.

kształtować historię wedle jakiegoś rozumnego planu, to jednak faktycznie historia dokonuje się poprzez społeczną towarzyskość, a więc także poprzez ambicje, chciwość i wolę dominacji po stronie jednostek oraz narodów. Obaj, Hegel i Kant, ułatwiają sobie swe zadanie myślowe, przyjmując pewnego rodzaju wiarę w opatrność. U Hegla jest to chytryść rozumu, u Kanta – naturalny cel historii. Owa opatrność ma sprawić to, do czego nie są zdolne rozumne podmioty. Czy my, współcześni, jesteśmy w stanie podzielać tę wiarę?

3. Czy należy wybierać między Kantem a Heglem?

Podstawą argumentacji jest zarówno dla Kanta, jak i Hegla pewna teoria suwerenności państw. Z tego powodu obaj odrzucają uprawnienie jakiegoś państwa do mieszania się w sprawy wewnętrzne innego państwa. Nadzieje na światowy pokój Kant łączy ze spełnieniem dwóch warunków: zwycięstwem ustroju republikańskiego jako obowiązującego ustroju państwowego oraz z powstaniem związku narodów. Droga do osiągnięcia obu tych celów wydaje się dziś niewiele krótsza niż za czasów Kanta. Dlatego też Hegel jest niekiedy brutalnym realistą i nie obiecuje nam takiego wieczystego pokoju, dopóki państwa pozostaną całkowicie suwerenne. Idea suwerenności jest trudna do pogodzenia z uczciwą międzynarodową jurysprudencją w obszarze tego, co polityczne. Ludzka jednostka, która popełni jakieś przestępstwo, nie może wywikłać się z sądowniczej władzy społeczeństwa, w którym żyje. Natomiast państwo, któremu przestały odpowiadać wymogi umów i traktatów, które w sposób swobodny zawarło, może te umowy i traktaty zignorować, tzn. wypowiedzieć, a nawet złamać. Kara, którą za to poniesie – np. utrata zaufania czy dobrego imienia – należy już do innych niejurydycznych kategorii. Rzekome dowody, które głoszą coś przeciwnego, odnoszące się do przypadków ukarania zbrodni wojennych w Serbii, a nawet w narodowosocjalistycznych Niemczech, można odeprzeć w ten sposób, że postawi się pytanie, czy tak samo byłoby w sytuacji wielkich mocarstw, takich jak USA, Chiny czy Rosja. Taki eksperyment myślowy uświadamia nam natychmiast, jak istotna jest presja i siła, i jak mało osiąga się w tym obszarze poprzez prawo i rozum.

Tym, którzy twierdzą, że wraz z powstaniem ONZ rozpoczęła się realizacja Kantowskiej idei Republiki Światowej, można by odpowiedzieć, że do tej organizacji należą nie tylko republiki, lecz także okropne dyktatury, które mają w niej te same prawa. Dlatego trzeba zgodzić się z Heglem: wojny były, są i będą. Przykład amerykańskiego ataku na Irak jest dobrym dowodem na poparcie tej tezy. Pomimo to istnieją pewne różnice w zestawieniu z epoką, w której żyli Kant i Hegel. Współpraca gospodarcza między krajami czyni wojny często, ale nie zawsze, przedsięwzięciem, które się nie opłaca, które nie przynosi żadnego

prawdziwego zysku. Taka racjonalność ekonomiczna, pojęta jako rozważanie strat i zysków, należy bez wątplenia do tych czynników, które powstrzymują wybuch wojny, nie czynią go jednak czymś niewyobrażalnym. Jakiś czas temu ambasador Chin w Anglii, w wywiadzie dla BBC, w odpowiedzi na wyraźne postawione pytanie, czy Chiny obawiają się ewentualnych konsekwencji finansowych, np. z powodu bojkotu handlu, w przypadku ewentualnego ataku na Tajwan w celu zjednoczenia tej wyspy z głównym terytorium Chin, udzielił równie wyraźnej, mocnej i jednoznacznej odpowiedzi: „Jeśli Zachód myśli, że z powodu czegoś takiego jak utracone pieniądze zaniechamy dążenia do jedności Chin, to Zachód myli się bardzo”.

Nie sposób jednak nie zauważyć, że od czasów Kanta i Hegla niejedno się zmieniło. Karta Narodów Zjednoczonych zobowiązuje np. państwa, by załatwiały swe konflikty na drodze pokojowej, co koresponduje w pewnym sensie z Kantowskim życzeniem ograniczenia czy wręcz powstrzymania wojen. Również zakaz mieszania się innych krajów do wewnętrznych spraw danego kraju zostaje stopniowo, np. poprzez akcentowanie praw człowieka, kwestionowany. Wojna wprowadzie przez to całkiem nie zniknie, ponieważ ONZ nie dysponuje siłami, które mogłyby w sposób skuteczny obronić każde zaatakowane państwo. Siły pokojowe ONZ, stacjonujące w Afganistanie czy Somalii, są jednak być może pierwszym krokiem w słusznym kierunku. Nie ulega jednak wątpliwości, że w dającym się przewidzieć czasie będzie to rozwiązanie skuteczne tylko dla militarnie słabszych. Supermocarstwa – takie jak Chiny, USA czy Rosja – nie zostaną tak naprawdę objęte tego typu środkami, bowiem karta ONZ nie znosi zasady podstawowej i nienaruszalnej, jaką jest suwerenność państw. Ona ją nawet explicite zakłada, zaś sama ONZ nie jest zrzeszeniem państw w sensie Kanta, czyli federacją złożoną z republik.

Podobne wątpliwości można mieć wobec UE, która jest osobliwym związkiem, o niejasnych możliwościach, kompetencjach i o słabym stopniu demokratyzacji. Przyszłość pokaże, czy owa państwowo-prawna osobliwość, jakim jest UE, rozwinie się w kierunku Kantowskiego związku narodów, czy raczej w kierunku wewnętrznie bardzo skomplikowanej superpotęgi, która mogłaby stać się „globalnym graczem”. Wobec braku ściśle określonego terytorium (które przecież zmienia się wraz z każdym poszerzeniem Unii), bez wspólnej, europejskiej opinii publicznej, bez ogólnoeuropejskich partii, bez europejskich armii i europejskiej policji, urzeczywistnienie tego drugiego, bardziej ambitnego celu nie wydaje się możliwe. Ale także prawdziwy związek państw, jako zrzeszenie republik całej geograficznej Europy, byłby olbrzymim sukcesem, chociaż również to nie byłoby żadną gwarancją tego, że w Europie – nie mówiąc już o całym świecie – nie będzie już wojen. Bo przecież Kantowskie przypuszczenie, że republiki i demokracje nie dopuszczają tak szybko do wybuchu wojen jak monarchie nie potwierdziło się w stu procentach. Dlatego też teza, zgodnie z którą demokra-

cje nie prowadzą wojen, powinna zostać zredukowana do tezy, że demokracje nie prowadzą wojen przeciwko sobie. Ale nawet prawdy tej tezy da się bronić jedynie za cenę manipulacji definicją wojny oraz definicją demokracji¹³.

Z drugiej jednak strony Heglowski realizm nie może nas już dzisiaj zadowalać. Hegel nie mógł bowiem nic wiedzieć o rozwoju sposobów prowadzenia wojny, o rosnącej brutalności przebiegu nowoczesnych wojen, które obracają się coraz bardziej przeciwko ludności cywilnej. Za jego czasów obowiązywało jeszcze klasyczne prawo narodów, zgodnie z którym wojny były oficjalnie wypowiedzane i toczyły się na polach bitew, i to między w miarę zdyscyplinowanymi armiami, które starały się zostawić w spokoju ludność cywilną. I wojna światowa była ostatnią wojną, w której zginęło więcej żołnierzy niż cywilów. Sytuacja zmieniła się zatem zasadniczo. Dlatego musi zmienić się też nasze nastawienie do wojny. Nie wolno nam już widzieć w niej środka dla przyspieszenia rozwoju technologii czy rozwoju instytucji, ani sposobu na obudzenie cnót, z takimi cnotami, jak patriotyzm czy gotowość do poświęceń, na czele. Pozostając przy Heglowskim realizmie, tzn. nie szukając na siłę jakiegoś pretora, musimy szukać możliwych rozwiązań, które uczynią wojnę, zrazu faktycznie, a potem także prawnie, wprawdzie nie czymś niemożliwym, ale przynajmniej trudno wyobrażalnym, bo nieoptycznym.

Droga w tym kierunku prowadzi, jak się zdaje, poprzez ostrożne ograniczenia suwerenności państw naszego globu. W obszarze zglobalizowanej gospodarki jest to już dawno faktem. Przeniesienie tego na obszar polityki wymaga jednak starannych przemyśleń oraz autentycznych zabiegów i współpracy wielu podmiotów. Nie jest to jednak niemożliwe, co potwierdzają skuteczne procesy cywilne, które rozmaite przedsiębiorstwa czy firmy prowadzą przeciwko państwom jako swym partnerom gospodarczym. Czy doprowadzi nas to do zakazu, a potem do zniknięcia wojny – trudno przewidzieć. W każdym razie wojna przestała już, jak się zdaje, w cywilizowanym świecie grać rolę akceptowalnego środka do jakiegoś dobrego celu końcowego¹⁴. Może to być początek procesu, który doprowadzi do przekształcenia znaczenia prawa międzynarodowego.

Przywoływany już Henning Ottmann stwierdził, że każde pokolenie musi wybierać między Kantem a Heglem. Jego teza podbudowuje punkt wyjścia mojego wywodu, w którym wskazałem na to, że w kwestii pokoju i wojny istnieje istotna różnica między Kantem i Heglem. Moim zdaniem nie oznacza to jednak, że trzeba zawsze, tzn. także w obszarze tego, co polityczne, wybierać między Kantem i Heglem. Stany Zjednoczone, wypowiadając wojnę Irakowi, państwu suwerennemu i międzynarodowo uznanemu, jeszcze raz pokazały realizm politycznej filozofii Hegla. Bo rzeczywiście nie ma żadnego sędziogo,

¹³ Pisze o tym H. Ottmann, *Realizm polityczny Hegla*, s. 40 i n.

¹⁴ Atak militarny Rosji na Gruzję w 2008 r. pokazują jedynie, że mocarstwo to nie znajduje się na tym poziomie rozwoju, który osiągnęła cywilizacja europejska.

którego werdykt byłby efektywny, sędziego, który stałby ponad państwami i byłyby w stanie skazać je za ich czyny z suwerennością płynącą z czystego autorytetu prawa. Jednakże rosnące oburzenie, w którym na ów fakt zareagowano przede wszystkim w Europie, pokazał bardzo wyraźnie, jak głęboko na naszym kontynencie zakorzenione jest myślenie w stylu Kanta. Jest to myślenie, które uwzględnia to, co możliwe, to, co uczciwe i to, co chciane, myślenie, które jest świadome tego, jak trudno jest po Oświećcieniu uznać tezę o istnieniu Rozumu w dziejach. Dlatego też normatywne myślenie Kanta (ale także Rawlsa czy Habermasa) jest nie tylko pewną alternatywą, lecz koniecznym i przyjaznym uzupełnieniem realistycznego i zarazem racjonalizującego opisu świata w stylu Hegla. W końcu nawet Hegel musiałby się zgodzić z konsekwencją mówiącą, że dopiero *Weltgericht*, sąd nad światem historii, będzie rozstrzygał o tym, czy wojna w Iraku była początkiem procesu demokratyzacji świata państw, czy też początkiem pewnej katastrofy. Człowiek działający, ingerujący w rzeczywistość, będzie musiał uwzględnić nie tylko to, co jest, ale także to – a może nawet przede wszystkim to – co powinno być. Dlatego też będzie się od zawsze inspirował nie tylko politycznym realizmem Hegla, lecz także idealizmem Kanta. W filozofii politycznej Hegel i Kant nie są bowiem alternatywą, można bowiem potraktować ich koncepcje jako uzupełniające się. Hegel opisuje to, co jest i pokazuje istotne, tkwiące w rozwoju historycznym przyczyny, dlaczego tak właśnie jest. Natomiast Kant, poza zacytowanymi fragmentami opisu rzeczywistości, daje nam także pewną teorię normatywną, która mówi, dlaczego ludzkość powinna żyć inaczej, tzn. dążyć do czegoś innego, niż to, co jest i co dotąd zawsze było. Teoria ta nie wisi w powietrzu, łamiąc zakaz wnioskowania z bytu o powinności, bo do sfery rzeczywistości społecznej należy to, że ludzie stawiają sobie cele i usiłują je urzeczywistnić. Zaś cele są koniecznie związane z tym, co naszym zdaniem jeszcze nie istnieje, a co powinno wkroczyć w bycie, zaistnieć.

To, że mimo istotnej odmienności w ramach filozofii teoretycznej nie można podtrzymywać tezy o radykalnej niezgodności ich teorii politycznej, wynika zatem z tego, że wywody Hegla i Kanta z zakresu filozofii politycznej są – przynajmniej częściowo – usytuowane na innej płaszczyźnie. Heglowi chodzi o istotnościową deskrypcję rzeczywistości historyczno-społecznej, przy czym owa ejdetyka kierowana jest przez dynamiczną perspektywę rozwoju ducha w i poprzez historię. Próbuje on abstrahować od wszelkiej normatywności, ponieważ, po pierwsze, nie chce głosić żadnej teorii moralnej (ani formalnej, ani materialnie wypełnionej), po drugie zaś – ponieważ przyjmuje perspektywę etyczności, czyli etosu danego i dobrze funkcjonującego w pewnym społeczeństwie, stanowiącego dlań miarodajną perspektywę refleksji. W odróżnieniu od tego odniesione do podobnej problematyki wywody Kanta trzeba – jak pokazał to Jürgen Habermas – usytuować na płaszczyźnie normatywnej. Kant wprowadził także tu i ówdzie (np. w swej antropologii) opisuje to, co rzeczywi-

ste, koncentruje się jednak na tym, co być powinno, i to wtedy, jeśli przyjmie się, że człowiek jest istotą rozumną, tzn. że żyje w zgodzie ze swą istotą tylko wtedy, gdy działa zgodnie z rozumem, swoim rozumem, a nie wedle woli niedostępnego jego rozumowi ducha absolutnego.

Tylko pozornie prowadzi to do postawienia wyżej wywodów Kanta od wywodów Hegla. Podkreślany często przez Hegla, i to z zamiarem krytycznym wobec Kanta, nieredukowalny rozdział między bytem i powinnością jest fikcją wyprodukowaną przez filozoficzną spekulację. W rzeczywistości naszego życia indywidualnego i wspólnotowego zawsze odnajdujemy siebie wobec rozmaitych powinności, zawsze też realizujemy cele, wartości, ideały, a więc nie zadowalamy się tym, co jest, lecz usiłujemy urzeczywistnić to, co być powinno. Tworząc przyrządy, dzieła sztuki i nauki oraz instytucje społeczne, opuszczamy sferę czystego bytu, aby świat, w którym żyjemy, wzbogacić o to, co powinno zaistnieć. Dlatego nie można powiedzieć, że Hegel to brutalny realista, a Kant to oderwany od życia idealista. Hegel stąpa wprawdzie mocno po ziemi, porusza się w brutalnej rzeczywistości, ale także Kant nie spogląda ponad tę rzeczywistość. I widzi całego człowieka, z jego egoizmem, chciwością i agresywnością. A mimo to nie traci nadziei na zaistnienie autentycznego, tzn. moralnego rozwoju ludzkości, który może dokonać się poprzez konsekwentne stosowanie rozumu. Wystarczy przypomnieć *sapere aude!* – dictum, którym się kierował. A owo stosowanie rozumu dokonuje się faktycznie, bowiem rozwój prawa międzynarodowego oraz instytucji międzynarodowych to kroki w ramach tego rozwoju, kroki, których Kant czy Hegel w tym wymiarze nie byli sobie w stanie wyobrazić. Mimo to nadszedł być może czas na krok dalszy, jeszcze bardziej odważny – na rezygnację pojedynczych państw z pełnej suwerenności wskutek przyjęcia regulacji dostarczanych przez prawa człowieka. Wtedy bowiem znikną powody, by myśleć o wojnie jako środku rozwiązania konfliktów. Sam konflikt oczywiście jako taki nie zostanie z rzeczywistości usunięty. Bo konflikt należy do istoty ludzkiej indywidualności, jest motorem rozwoju duchowego i materialnego, co tak doskonale rozpoznał Georg Simmel. Konflikt to jednak nie to samo, co wojna. Dwieście lat po Kancie i Heglu, pouczeni przez okropne doświadczenia I i II wojny światowej, ludzkość powinna zacząć kierować się Kantowskim mottem mówiącym o zakazie wojen oraz stworzyć prawno-moralne warunki dla realizacji tego zakazu. Nawet wtedy, jeśli pewną cechą tego kroku będzie spowolnienie postępu technicznego, który do tej pory zawsze wiązał się z przygotowaniem do prowadzenia wojny.

Herder jako pionier filozofii życia

Johann Gottfried Herder jest postacią dość osobliwą. W trakcie swego życia bardzo aktywny i stosunkowo głośny, po jego zakończeniu rzadko poruszał umysły i kierował piórem wybitnych umysłowości XIX i XX stulecia. Jego dorobek, z pewnością interesujący dla badaczy Oświecenia i Romantyzmu, a także dla literaturoznawców, teologów, teoretyków języka, badaczy ludowości, zawiera jednak – dla samego Herdera bardzo istotny – komponent filozoficzny. Badano go dotąd głównie pod kątem zjawisk intelektualnych epoki, w której żył i działał, z perspektywy dyskusji nad kwestiami, które nie zawsze zachowały swą aktualność.

Szczególną sławę przyniosło mu dziełko o powstaniu języka, w którym doszukiwano się – nie bez słuszności – bardzo silnego elementu hermeneutycznego¹. Filozofia hermeneutyczna, zapoczątkowana pracami Schleiermachera, rozwijana przez Droysena, Diltheya, Heideggera i Gadamera, umieszczała fenomen języka coraz mocniej w centrum namysłu filozoficznego. Stanowisko Herdera było takiemu ujęciu bardzo bliskie, trudno się więc dziwić, że zarówno Heidegger, jak i Gadamer wypowiadali się o Herderze ciepło, nawet jeśli ta sympatia i zainteresowanie nie zawsze były udokumentowane nowymi i oryginalnymi opracowaniami.

Jako zwolennik filozofii hermeneutycznej w tekście poświęconym Herderowi powinienem właściwie pójść tropem tych wzmianek o nim w pismach i wykładach mych filozoficznych mistrzów. Wydaje się to jednak zbyt proste i oczywiste, także dlatego, że wątek ten podejmują i opracowują inne rozprawy zebrane w tym tomie. Dlatego zdecydowałem się podjąć inne zagadnienie, pozostające z rozwojem filozofii hermeneutycznej w bliskim, choć do dziś nie do końca rozpoznanym związku. Chodzi o filozofię życia.

Kojarzymy ją, jak najbardziej słusznie, z przełomem XIX i XX wieku, kiedy to powstały prace takich filozofów, jak Bergson, Dilthey, Eucken czy Simmel, które mimo sporych odmienności podejścia łączy jedno – wysunięcie na pierwszy plan kategorii życia i oparcie na niej projektu nowej filozofii. Projekt

¹ J. G. Herder, „Rozprawa o pochodzeniu języka”, w: tenże, *Wybór pism*, pod red. T. Namowicza, Wrocław 1987, ss. 59-132.

ten powstawał w opozycji do wszechwiedzącej filozofii dziejów typu Heglowsko-Marksowskiego, w przemyślny (określany jako *dialektyczny*) sposób odkrywającej ukrytą logikę (racjonalność) procesu rozwoju historycznego, ale także w opozycji względem samoograniczającego się projektu filozofii jako teorii poznania względnie teorii nauk, jaki w nawiązaniu do Kanta względnie Hume'a rozwijali m.in. neokantyści oraz neopozytywiści.

Filozofia życia była w zestawieniu z tymi podejściami istotną i niezwykle oryginalną alternatywą. Nie odrzucając, z poczuciem wyższości, osiągnięć nauk pozytywnych, wręcz przeciwnie – przyglądając się uważnie ich badaniom (tzn. zarówno metodom, jak i odkryciom), przekraczała ich ramy w śmiałych posunięciach myślowych. W tym sensie musiała być „meta-fizyczna”. Nie doszukiwała się jednak w procesie dziejowym jakiejś neodpartej logiki, a zwłaszcza teleologii, przekraczającej akceptowaną powszechnie logikę klasyczną, rozwijaną w XX wieku w postaci tzw. logiki matematycznej i służącą weryfikacji poprawności rozumowań, wywodów (argumentacji) oraz dowodów przedstawianych w dyskursie prowadzącym do wiedzy dobrze ugruntowanej.

W odróżnieniu od nauk pozytywnych filozofia życia chciała być wiedzą całościową, niezadowolającą się poznaniem wycinka rzeczywistości, lecz dążącą do zbudowania niesprzecznej wizji rzeczywistości jako całości, w której człowiek, będąc jej częścią, się znajduje. Od podejścia teoriopoznawczego różniło ją bardzo wiele. Rezygnowała np. z funkcji tworzenia czysto logicznych podstaw dla poznania naukowego, badania jego fundamentów czy też bycia wyłącznie uogólnieniem jego rezultatów. Nie zadowalała się również wykrywaniem apriorycznych struktur i opisywaniem ich np. w kategoriach wartości, mających stanowić formalną strukturę naszego stosunku do rzeczywistości, jak czynił to – z dużym powodzeniem zresztą – neokantyzm badeński.

Jeśli myślimy o zawartości oraz celach poznawczych wiodących obecnie koncepcji filozoficznych – fenomenologii Husserla, ontologii fundamentalnej Heideggera, filozoficznej hermeneutyki Gadamera, neopragmatyzmu Rorty'ego, a nawet tzw. drugiej filozofii Wittgensteina – to wydaje się dość oczywiste, iż mają one istotne i poważne zobowiązania właśnie wobec filozofii życia. Na początku XX wieku stanowiła ona bowiem istotne *novum* względem filozofii spekulatywnej z jednej strony oraz filozofii „naukowej” – z drugiej. W odróżnieniu od nich chciała wyjść od badania rzeczywistości takiej, jak przeżywa ją żyjący człowiek, działający w pewnej społecznej *praxis*, tzn. takiej, jaka jest nam dana. Opierała się zatem na doświadczeniu, ale nie w specyficznie sprofilowanym sensie, w jakim czyniły to nauki eksperymentalne. Z drugiej zaś strony analizę naszego doświadczenia rzeczywistości czyniła podstawą – a może lepiej: warunkiem – zrozumienia oderwanych od niego struktur sensownych, budowanych przez człowieka jako istotę żywą. Do struktur tych należy również poznanie naukowe.

Jako żywy prąd intelektualny filozofia życia powstała wprawdzie pod koniec XX wieku, miała jednak uznanych dziś protagonistów w osobach Artura Schopenhauera oraz Fryderyka Nietzschego, myślicieli dziś coraz częściej czytanych i coraz bardziej poważanych. W niniejszych uwagach chciałbym pokazać, że do tej niewielkiej, ale eminentnej grupy pionierów filozofii życia należy również Herder. Innymi słowy, chciałbym wskazać na te wątki jego filozoficznych przemyśleń i twierdzeń, które czynią zeń prekursora kierunku, który nie odszedł w cień wraz ze śmiercią uczniów Bergsona, Diltheya i Simmla, lecz jest kontynuowany, choć nie zawsze pod nazwą *filozofia życia*. Nowoczesną postacią filozofii życia jest – moim zdaniem – filozofia hermeneutyczna, twórczo rozwijana dziś przez takich badaczy, jak Ferdinand Fellmann, Richard Rorty czy Gianni Vattimo. Wszyscy oni w swych badaniach hermeneutycznych nawiązują *explicite* do takich myślicieli, jak Nietzsche (np. Vattimo), Dilthey (np. Fellmann) czy James lub Dewey (np. Rorty), których można zaliczyć właśnie do grona twórców filozofii życia.

1. Czym jest filozofia życia?

Pojęcie *filozofii życia* kojarzy się najczęściej z dwoma obszarami problemowymi. Po pierwsze, z filozoficzną refleksją dotyczącą tego, jak żyć, co to jest dobre (udane, spełnione) życie, jak realizować siebie pośród skomplikowanej sieci zależności społeczno-kulturowych-biologicznych. Chodzi, innymi słowy, o dywagacje natury praktyczno-etycznej. Punktem wyjścia dla nich jest niekiedy jakaś nowa, oryginalna teoria etyczna, wcale być jednak nie musi, można bowiem wyciągać pouczające wnioski z zastanych już koncepcji etycznych. Ważne jest tu przede wszystkim odniesienie do codzienności, poprzez którą życie realizuje się, a zarazem transcendowanie jej ku realizacji pewnego ideału czy też ideałów, eksplikowanych różnie, np. poprzez pojęcie zalet moralnych (cnót etycznych) czy też transcendentnych wartości, które nadają sens ludzkiemu życiu. Refleksja tego typu istniała od zarania filozofii europejskiej. Już obojętność Talesa na prześmiewki służącej po tym, jak spoglądając w niebo, wpadł do rowu, zawierała projekt pewnej filozofii życia, oddzielający to, co ważne, od tego, co niewiele znaczące. Motyw ten stał się ośrodkiem przemyśleń Sokratesa oraz Platona i Arystotelesa, a potem właściwie całej filozofii antycznej, kończących okres swej świetności w postaci szkół etycznych, greckich i rzymskich. Od tej pory ten motyw nigdy z filozofii nie zniknął.

Drogi obszar problemowy, który kojarzy się najczęściej z terminem *filozofia życia*, to wspomniany już nurt, zapoczątkowany słynną pracą pt. *Ewolucja twórcza* (1907) Henri Bergsona (1859-1941). Wkrótce dołączyli doń filozofowie, którzy wychodząc często z odmiennych nieco presupozycji również w pojęciu życia, ustanowili najogólniejszą, wszechobejmującą kategorię poznania filozo-

ficznego. Należeli do nich m.in. Wilhelm Dilthey (1833-1911) Georg Simmel (1858-1918) i Rudolf Eucken (1846-1926). Znaczący i badacze tego kierunku, tacy jak Ferdinand Fellmann, do filozofii życia zaliczają również amerykański pragmatyzm, mimo że nie używał on w odniesieniu do siebie tej nazwy. Chodzi przy tym głównie o dorobek Williama Jamesa (1842-1910).

Sądzi się przy tym zazwyczaj, że nurt ten miał żywot stosunkowo krótki. Jednak już dołączenie Jamesa, przy przyjęciu do wiadomości istnienia i znaczenia neopragmatyzmu, pokazuje, że niekoniecznie musi to odpowiadać prawdzie. Jeśli do tego uwzględnimy prace pokazujące znaczący wpływ Diltheya oraz Simmela na kształtowanie się idei wyrażonych w *Sein und Zeit* Heideggera, to kwestia staje się jeszcze bardziej złożona. Dodajmy do tego, że po śmierci Diltheya i Simmela ich idee rozwijali tacy myśliciele, jak Georg Misch, Eduard Spranger, Ludwig Klages, Otto Friedrich Bollnow, przyczyniając się, z jednej strony, do powstania zjawiska intelektualnego określanego mianem ideologicznej fazy rozwoju filozofii życia, z drugiej zaś – do rozwoju hermeneutyki, to obraz dziejów filozofii życia staje się pełniejszy, ale zarazem bardziej skomplikowany.

Heinrich Rickert (1863-1936), przywódca neokantystów badeńskich, przeżony popularnością filozofii życia napisał w 1922 r. jej gruntowną krytykę, w której jednak sam przyznaje, że „porządna” filozofia życia była zawsze jego zamiarem i marzeniem. Co ciekawe, do grona filozofów życia zaliczył także wcześnie prace Karla Jaspersa. Podobnie myśli Martin Heidegger, gdy w *Byciu i czasie* powiada: „(...) dobrze pojęta tendencja wszelkiej naukowej, poważnej »filozofii życia« – określenie to mówi tyle, co »botanika roślin« – kryje w sobie tendencję do zrozumienia bycia jestestwa”². A kilka stron dalej dodaje: „Życie jest pewnym swoistym sposobem bycia, lecz z istoty dostępnym tylko w jestestwie. Ontologia życia realizuje się na drodze prywatnej interpretacji; określa ona, co musi być, aby mogło być coś takiego jak zaledwie-tylko-życie (*Nur-noch-leben*). Życie nie jest czystym byciem obecnym, ale też nie jest jestestwem. Tego ostatniego zaś nie sposób nigdy tak określić ontologicznie, by można je było uznać za życie (ontologicznie nieokreślone) i za ponadto coś jeszcze innego”³.

Dziś filozofia życia nie jest z pewnością jakimś eksponowanym nurtem filozoficznym. Są jednak myśliciele, którzy *explicite* przyznają się do tego, że są filozofami życia. Należą do nich m.in. Volker Gerhardt (Humboldt-Universität Berlin) oraz wspomniany już Ferdinand Fellmann (Technische Universität Chemnitz) – myśliciele o niekwestionowanej renomie światowej, autorzy licznych i wartościowych publikacji naukowych.

Jeśli mówimy o filozofii życia w odniesieniu do Herdera, to mamy na myśli drugie z przytoczonych tu znaczeń tego terminu, tzn. nurt znany z podręczników historii filozofii i kojarzony głównie z trzema wymienionymi wyżej nazwiskami.

² M. Heidegger, *Bycie i czas*, Warszawa 1994, s. 64.

³ Tamże, s. 70. Do filozofii życia wraca Heidegger jeszcze kilkakrotnie, np. na ss. 555 i 563.

Nie wolno jednak zapominać, iż z postawą intelektualną stojącą za filozofią życia mieliśmy do czynienia jeszcze przed Bergsonem czy Simmlem. Nie bez powodu padły tu nazwiska Schopenhauera i Nietzschego. Wspólny mianownik ich koncepcji jest najczęściej określany jako wolicjonalizm. Jest to pogląd, wedle którego ośrodkiem (można by rzec – zasadniczą instancją) budowania filozoficznego poglądu na świat powinna być wola, nie zaś rozum. Porzuca się tu najczęściej subtelne rozróżnienie na rozum w znaczeniu szerszym i węższym (tzn. intelekt), znane z filozofii kantowskiej i podtrzymywane nie tylko przez przedstawicieli tzw. klasycznej filozofii niemieckiej, czy też ogólniej – idealizmu⁴. Polemiczne ostrze tej filozofii wymierzone jest w prymat intelektu, a co za tym idzie – poznania (a w konsekwencji wiedzy naukowej oraz logiki), jako wyznaczających istotę ludzkiego bytu oraz określającej jego istnienie w otaczającej go rzeczywistości. Dla takiej filozofii wola jest – czy też powinna być – zawsze rozumna, tzn. podporządkowana rozumowi, pod jego kontrolą, wypełniająca jego polecenia. Celem człowieka ma być realizowanie przyrodzonej mu rozumności, stanowiącej jego istotę. Lekceważy się przy tym codzienne dowody, że w rzeczywistości jest inaczej, zaś uzgodnienie rozumu z wolą nie dokonuje się na idealistycznej zasadzie prymatu idei (dobra, imperatywu kategorycznego itp.), lecz kompromisu, w którym rolą rozumu jest nie tylko określanie celów, ale także znalezienie najlepszych środków do realizacji tego, czego pragnie wola.

Za sformułowaniem „pragnie wola” można się oczywiście doszukiwać pewnej metafizyki, którą łatwo poddać krytyce. Istotne jednak jest to, że wychodzi się tu od człowieka nie jako czystej rozumności, jako podmiotu transcendentalnego, duszy stworzonej przez nieznanego Boga, lecz od tego, co widzimy i co się na co dzień manifestuje – od człowieka z krwi i kości, tj. jako wyposażonego we władze poznawcze organizmu biologicznego, istniejącego w pewnym środowisku przyrodniczo-kulturowym, zaprogramowanego – można by rzec – na przetrwanie i jeśli to możliwe – na wzrost, na rozwijanie się w ramach tego środowiska. I jeśli filozofia ma pozostać sobą, czy też właściwie siebie rozumieć, to musi uznać, iż jest przedsięwzięciem poznawczym człowieka (ani Bóg, ani mysz czy drzewo filozofii nie potrzebują), i to on pozostaje centrum jej dociekań czy też tematem przewodnim – nawet jeśli abstrahuje od siebie, uprawiając kosmologię czy naturalistyczną ontologię.

Pierwszym, który sobie to uświadomił w sposób pogłębiony, był Kant. Jego koncepcja rzeczywistości jako świata fenomenów wyrażała fundamentalnie antropocentryczny charakter naszej wiedzy o rzeczywistości⁵. Jego koncepcja idei

⁴ Na tym rozróżnieniu oparł swą filozofię egzystencji Karl Jaspers. Jest ono ważne także dla Jürgena Habermasa oraz poprzedzającej jego dokonania tzw. teorii krytycznej (Horkheimer, Adorno, Marcuse, Bloch, Fromm).

⁵ Nawet jeśli sam Kant wypowiedział się niekiedy inaczej, chcąc rozciągnąć swe twierdzenia teoriopoznawcze na wszelkie możliwe istoty rozumne *resp.* poznające.

transcendentalnych odstaniała nasze nieuśmierzalne poszukiwanie sensu rzeczywistości, przekraczające „tu i teraz” naszej codziennej aktywności. W tym sensie Kant stanowi kamień milowy w rozwoju współczesnej filozofii, nieporównywalny z żadnym filozofem europejskim, z wyjątkiem być może Arystotelesa.

Błędem Kanta było jednak to, że zarówno w filozofii teoretycznej, jak i praktycznej (mam na myśli głównie etykę) pozostał idealistą. Oznacza to m.in., że dokonując refleksji nad poznaniem w ramach swej filozofii teoretycznej za wzorzec poznania rzetelnego, uznał fizykę (głównie w jej Newtonowskiej postaci), nie zaś nasze poznanie codzienne, potrzebne nam do przetrwania, kształtujące się i rozwijające przez wieki, poznanie, którego obróbka i przekształcenie umożliwiło dopiero fizykę, astronomię, chemię itp. Z kolei w ramach etyki Kant zbyt mało uwagi poświęca temu, jak faktycznie funkcjonuje człowiek w społeczeństwie, co wyznacza jego zachowania, normy, sposoby myślenia, lecz kierując się niepodważalnym dlań ideałem racjonalności (pozostałością myślenia teologicznego w jego filozofii), wysuwa imperatyw kategoryczny jako wzorzec postępowania etycznego, tworząc faktycznie nowe pojęcie tego, co oznacza bycie moralnym. Słusznie go za to krytykował Hegel, nie szczędzili mu też krytyki różni filozofowie XX wieku.

Filozofia życia, którą zapoczątkowali Schopenhauer i Nietzsche, nie wychodzi od człowieka poznającego, lecz żyjącego, tzn. działającego, realizującego swe zamierzenia oraz poprzez akty woli zaspokajającego swe potrzeby, od czysto fizjologicznych i biologicznych, po – wraz z rozwojem gatunku ludzkiego – coraz bardziej duchowe i kulturowe. Znaczenie procesów wolicjonalnych znakomicie uchwycił Dilthey, gdy stwierdził: na próżno krytykował Kant dotychczasową filozofię za brak przekonujących dowodów na obiektywne istnienie świata zewnętrznego, nazywając to największym skandalem w dziejach filozofii. Rozum takiego dowodu stworzyć nie jest w stanie. Tworzy go bowiem wola, wychodząc od oporu, którego doznają jej przejawy. To niemożność realizacji wszystkich naszych zachcianek przekonuje nas o tym, że nie żyjemy w świecie, który jest naszym wytworem, podporządkowanym nam całkowicie.

Nie ma tu miejsca na wchodzenie w szczegóły filozofii Schopenhauera i Nietzschego jako filozofii życia. Kwesta ta jest zresztą dość dobrze znana i opracowana⁶. Przed przejściem do ekspozycji refleksji na temat Herdera warto jednak wskazać na to, że jeszcze przed Schopenhauerem i Nietzschem istnieli filozofowie, którzy świadomie postulowali stworzenie nowej, nieidealistycznej filozofii życia, i sami próbowali w swych nielicznych dziełach dać pod nią podwaliny. Czasami mówi się o nich jako o pierwszej generacji filozofów życia. Ferdinand Fellmann zalicza do nich Karla Philippa Moritza, autora książki *Beiträge zur Philosophie des Lebens* (wyd. 2 – 1781 r.) oraz Friedricha Schlegla,

⁶ Por. np. F. Fellmann, *Lebensphilosophie. Elemente einer Theorie der Selbsterfahrung*, Reinbek bei Hamburg 1993, ss. 35-72.

który w 1827 r. opublikował *Vorlesungen einer Philosophie des Lebens*⁷. Do tego szczupłego grona należy zaliczyć Johanna Gottfrieda Herdera, bowiem ukierunkowanie jego refleksji filozoficznej, zarówno w aspekcie konstruktywnym, jak i krytycznym, wskazuje niepodważalnie, że bliskie jest mu myślenie w kategoriach typowych bądź bliskich filozofii życia. Argumenty na rzecz takiego stanowiska przedstawimy w postaci zestawienia poglądów niemieckiego filozofa oraz podstawowych twierdzeń filozofii życia.

2. Filozofia życia w wydaniu Herdera

Do fundamentalnych twierdzeń filozofii życia należy – po pierwsze – zasada monizmu, tj. myślenia o królestwie ducha oraz o królestwie natury jako jedności. Widać to szczególnie dobitnie w pracach Georga Simmla, który pozostawił po sobie najlepsze syntezы dotyczące kierunku, który współtworzył⁸. Mimo wielu twierdzeń teologicznej natury, sugerujących transcendencję Boga względem świata, także Herder uważa historię, tj. proces rozwoju historycznego, za część natury. Nawiązuje w tym do prac Kanta z tzw. przedkrytycznego okresu, dotyczących ewolucji kosmosu.

Herder przeciwstawia się twierdzeniom, by dzieje, mimo ich nierozzerwalnego związku z rozwojem ludzkiej duchowości i ideami, które są tego rozwoju rezultatem (osadem), postrzegać jako coś przeciwstawionego czy też przeciwstawiającego się temu, co przyrodnicze, naturalne. To podejście przejawiało się w wielu jego pracach, najmocniej może w *Myślach o filozofii dziejów*, gdzie pisał:

(...) nasze myśli i siły wyrastają bez wątpienia tylko z naszej ziemskiej organizacji i mają tendencję do zmiany i przeistaczania się dopóty, dopóki nie osiągną takiej czystości i subtelności, jaka jest możliwa w naszym świecie (...) Nasz intelekt jest tylko intelektem ziemskim, który wytworzył się stopniowo na tle otaczających nas tutaj rzeczy zmysłowych. Podobnie ma się rzecz z popędami, skłonnościami naszego serca; inny świat prawdopodobnie nie zna tych zewnętrznych środków, które je w nas pobudzają lub hamują. (...) Dlaczego to, co zjednoczone fizycznie, nie miaoby być zjednoczone także duchowo i moralnie? Duch i moralność należą również do świata, którym zajmuje się fizyka, tylko na wyższym poziomie, i podlegają prawom, które wszystkie ostatecznie zależą od systemu słonecznego⁹.

Taki pogląd na tę kwestię potwierdza też sformułowanie przytoczone przez Hansa Dietricha Irmschera, wybitnego niemieckiego znawcę twórczości Herdera: „Die ganze Menschengeschichte ist eine reine Naturgeschichte menschlicher Kräfte, Handlungen und Triebe nach Ort und Ziel”¹⁰. Trudno o lepsze

⁷ Por. tamże, s. 28.

⁸ Por. np. G. Simmel, *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*, München 1918.

⁹ J. G. Herder, *Myśli o filozofii dziejów*, Warszawa 1962, wstępem i komentarzem opatrzył E. Adler, ss. 23-24.

¹⁰ H. D. Irmscher, *Johann Gottfried Herder*, Stuttgart 2001, s. 137: „Cała historia człowieka to czysta przyrodnicza historia ludzkich sił, działań i popędów wedle miejsca i celu” (fragmenty,

potwierdzenie monistycznego i witalistycznego, a więc źródłowo filozoficzno-życiowego nacechowania tych wypowiedzi.

Do charakterystyki filozofii życia należy również – po drugie – podkreślanie skończoności i ziemskości naszego rozumu, jego zakorzenienia w naszej codziennej, ze swej istoty praktycznej działalności. Także Herder nie jest skłonny do akceptacji myślenia o ludzkim rozumie i intelekcie w ahistorycznych kategoriach apriorycznego wyposażenia. Z początku sądzi jeszcze, że człowiek posiada pewną wrodzoną potencję do ukształtowania rozumu, daną wraz z obecnością receptywności (odczuwania). Początek doświadczenia rzeczywistości byłby zatem także uruchomieniem rozumu. Tak twierdzi jeszcze w pracach z lat 70. (XVIII wieku), m.in. w *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, gdzie stwierdza, że rozum jest dyspozycją ludzkiej natury, otwartą zdolnością, daną mu jako gatunkowi. Niewykluczone, iż pogląd ten jest echem stanowiska Kanta, którego aprioryzm nie oznacza przyjęcia natywizmu, np. w rodzaju Kartezjańskich idei wrodzonych.

Potem jednak, tzn. w powstałych ok. 10 lat później *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Herder dystansuje się również od tego poglądu. Uważa bowiem, że do tego, by rozum powstał i rozwinął się w poszczególnym ludzkim indywiduum nie wystarczają jego indywidualne własności naturalne. Niezbędne jest to, by wzrastał w pewnym społeczeństwie, którego wiedza została utrwalona w języku, służącym także do komunikacji w ramach tego społeczeństwa. Język i społeczeństwo oto dwa warunki *sine qua non* powstania i rozwoju rozumności. Nie jest ona zatem ludziom wrodzona, lecz nabywana w procesie uczenia się, przyswajania wiedzy i wzorców myślenia i postrzegania rzeczywistości.

U Herdera brak – po trzecie – ostrego przeciwstawienia świata ludzkiego i zwierzęcego. Dostrzega on wprawdzie istotną różnicę między obydwooma sposobami bycia – przede wszystkim w fakcie posiadania języka i związanej z tym refleksyjności (nazywanej *Besinnung*, tj. namysłem, rozmysłem, rozważą) – często jednak mówi o człowieku jako o osobliwym zwierzęciu. Podkreśla przez to znaczenie tego, co przyrodnicze, animalne w człowieku, akcentując jego bliskość względem świata zwierzęcego oraz powiązanie z rozwojem (ewolucją) przyrody. Prowadzi to do dostrzeżenia produktywności badań nad bytowaniem dla dociekań antropologicznych na sposób zwierzęcy. Uwypukla to i podnosi zastosowanie analogii jako cennego wzorca myślowego i badawczego.

Dotyczy to np. obserwacji życia małp i porównania go z życiem człowieka. Zdaniem Herdera, najwyżej rozwinięte, człekokształtne małpy nie posiadają już żadnego określonego instynktu, podobnie jak człowiek. Także społeczny charakter ich bytowania zbliża je do człowieka. Natura odmówiła im jednak

których przekład zawiera wyjątkowo dużą dozę interpretacji, zdecydowałem się przytaczać w oryginale, umieszczając tłumaczenie w przypisie). Irmscher cytuje tu s. 569 niem. wyd. *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, w: J. G. Herder, *Werke*, tzw. Frankfurter Ausgabe (pod red. G. Arnolda i in.), Frankfurt/M. 1985-2000, t. 6, s. 568.

daru, jakim jest możliwość stworzenia języka, co postawiłoby ich bytowanie na całkowicie nowym poziomie, tzn. umożliwiłoby im rozumność. Ten brak tłumaczył Herder początkowo anatomiczną budową gardła i strun głosowych. Następnie jednak, np. w *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, uznał, że to nie braki w fizjologicznym „oprzyrządowaniu do wytwarzania dźwięków”, lecz związany z kształtem czaszki oraz z nieprzyjęciem na stałe postawy wyprostowanej niedorozwój mózgu odpowiedzialny jest za niewytworzenie się mowy w świecie małp.

Także ta bliskość świata zwierzęcego i ludzkiego jest typowa dla filozofii życia. Człowieka uznaje się tam przede wszystkim za dynamicznie ewoluujący element świata przyrody, nie zaś np. za stworzenie boże, efekt boskiej kreacji, wyróżniony nieśmiertelną duszą. Nie oznacza to naturalnie, że Herder wyższe zwierzęta z człowiekiem całkowicie zrównuje. Siła namysłu, posiadanie mowy, zdolność do abstrakcyjnego myślenia, tworzenia ogólnych idei, towarzyszących życiu ludzkiemu, nadających mu kierunek – wszystko to czyni człowieka jak gdyby mieszkańcem dwóch światów. Herder powiada niekiedy, że umieszcza się on między zwierzęciem a nieznanym jeszcze człowiekiem przyszłości.

Ważnym elementem filozofii życia jest – po czwarte – podkreślanie znaczenia ekspresji, prowadzącej do samookreślenia. Wspomniani wyżej współcześni przedstawiciele filozofii życia, Fellmann i Gerhardt, przywiązują szczególnie dużą wartość do samookreślenia jako charakterystyki bytu ludzkiego. Każdy z nich w swych pracach stara się wypracować struktury związane z samookreśleniem¹¹. Analizując twórczość Herdera, odkrywamy, że także dla niego zdolność do samookreślenia należy do tego, co w człowieku najistotniejsze. Pokazuje to np. następujący fragment *Myśli o filozofii dziejów*:

Albo więc rozum musiał być człowiekowi wrodzony na podobieństwo instynktu (co jest wyraźną sprzecznością) albo też człowiek, jak się też stało, musiał przyjść na świat słaby, aby uczyć się rozumu. Uczy się zaś rozumu począwszy od wieku dziecięcego, i tak jak do sztuki chodzenia, tak musi również przysposabiać się do rozumu, do wolności i do mowy ludzkiej. (...) Widać stąd jasno, czym jest rozum ludzki. Nazwy tej używa się często w nowszej literaturze w znaczeniu wrodzonego automatyzmu, ale określenie to prowadzi tylko do nieporozumień. W teorii, zarówno jak w praktyce, rozum nie jest niczym innym, jak sumą nabytych wiadomości, określoną proporcją i określonym kierunkiem idei i sił, których człowiek nauczył się stosownie do swej budowy organicznej i swego trybu życia. (...) Rozum nie jest człowiekowi wrodzony, lecz nabyty, a zależnie od tego, jakie odbierał wrażenia, jakimi kierował się wzorami, jaka była wewnętrzna siła i energia łączenia tych różnorodnych wrażeń w proporcje właściwą jego najgłębszemu wnętrzu – zależnie od tego jest rozum człowieka, podobnie jak jego ciało, bogaty albo ubogi, chory albo zdrowy, zniekształcony albo dobrze rozwinięty. (...) Człowiek jest pierwszym wyzwoleniem wśród stworzeń; stoi pionowo wyprostowany. W nim zawieszona jest waga dobrego i złego, fałszu i prawdy; ma możliwość

¹¹ Wskażmy tu tylko – tytułem przykładu – na dwie książki: V. Gerhardt, *Selbstbestimmung*, Stuttgart 2000 oraz F. Fellmann, *Lebensphilosophie. Elemente einer Theorie der Selbsterfahrung*, Reinbek b. Hamburg 1993.

badania wszystkiego, powinien wybierać. (...) Szlachetne owoce wydała w człowieku również wolność, okazując się godną chwały zarówno w tym, czym wzgardziła, jak i tym, czego dokonała. (...) jeśli tego wszystkiego nie zechcemy uważać za wielkie cnoty ludzkie, za najbardziej intensywne wysiłki tkwiącej w nas tendencji do *samookreślenia*, to innych nie znam¹².

Z perspektywy filozofii życia nie mniej istotne wydaje się – po piąte – to, że Herderowskie ujęcie rzeczywistości bardzo eksponuje znaczenie siły. W *Myślach o filozofii dziejów*, swym bodaj najśmielszym dziele filozoficznym, stwierdza:

Albo więc musimy wszystkie te rzeczy uważać za igraszki przyrody (a pełna inteligencji przyroda nigdy bezsensownie się nie bawiła), albo będziemy musieli przyjąć istnienie królestwa sił niewidzialnych, w którym panuje taki sam *dokładny związek i takie samo ścisłe przechodzenie* jednego w drugie, jakie obserwujemy w tworach zewnętrznych. Im bardziej poznajemy przyrodę, tym bardziej spostrzegamy te tkwiące w niej siły nawet w stworzeniach najniższych, takich jak mchy, grzyby itd. Siły takie istnieją niezaprzeczalnie w zwierzęciu, które ma zdolność niemal nieustannej regeneracji, a także w mięśniu, który sam się pobudza do różnorodnego i bardzo żywego ruchu. W ten sposób wszystko pełne jest organicznie działającej wszechpotęgą. Nie wiemy, gdzie ona się zaczyna ani gdzie się kończy; wszędzie bowiem, gdzie w stworzeniu stwierdzamy działanie, jest siła, wszędzie, gdzie ujawnia się życie, jest i życie wewnętrzne. W niewidzialnym królestwie stworzenia istnieje więc nie tylko wzajemny *związek sił* ze sobą, ale też coraz *wyższe kolejne ich następstwo*, skoro takie działanie obserwujemy w ich widzialnym królestwie, w ich organicznych formach¹³.

A kilka stron dalej dodaje: „Wydaje się to samo przez się jasne; byłoby bowiem rzeczą niepojętą, by jakaś żywa siła przyrody – jeśli nie ograniczyła jej i nie pchnęła wstecz wroga przemoc – mogła stać w miejscu lub cofać się”¹⁴. Słowa ta przywołują do pamięci nie tylko niektóre wypowiedzi Nietzschego. Przypominają także charakterystykę życia w kategoriach „Więcej-życia” (Mehr-Leben) oraz „Więcej-niż-życie”, autorstwa Georga Simmla¹⁵. Życie jest dlań nie tylko dynamicznym, obejmującym wszystko, niepohamowanym rozwojem, lecz także stawaniem, postaciowaniem, przybieraniem kształtu, formowaniem. Formy, które życie przybiera, z uwagi na swą względną trwałość niejako transcendują rwący strumień życia, stając się owym „więcej-niż-życie”. Ale i one nie trwają wiecznie – jeśli życie się już w nich nie odnajduje, znosi je, zastępując nowymi. Jednak życie całkowicie nieupostaciowane jest czymś dla Simmla nie do wyobrażenia.

Na niezwykle istotne znaczenie pojęcia siły u Herdera zwrócił uwagę Hans-Georg Gadamer w poświęconym mu tekście pt. „Herder und die geschichtliche Welt” („Herder i świat historyczny”) z 1967 r. Jego analizy koncentrują się na jednej z wczesnych prac Herdera, a mianowicie na rozprawie *Auch eine*

¹² Tamże, ss. 163-166 oraz 169-170. Podkreślenie pochodzi od samego Herdera.

¹³ Tamże, s. 193 (podkr. Herdera).

¹⁴ Tamże, s. 202.

¹⁵ Na ten temat por. A. Przyłębski, „Georg Simmel – twórca filozofii pieniądza”, postowie do: G. Simmel, *Filozofia pieniądza*, Poznań 1998, ss. 489-507.

Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit (co można by chyba przetłumaczyć jako „Jeszcze jedna filozofia dziejów ku zbudowaniu ludzkości”), ogłoszonego przezeń drukiem w 1774 r. Zmarły w 2002 r. wybitny filozof heidelberski dostrzega w tej pracy wczesny manifest historyzmu. W historyzmie zaś podkreśla dwa aspekty: rozwój oraz (postępującą) indywidualizację. Nie ma potrzeby przypominać, że obie te kategorie należą do zasadniczego repertuaru pojęciowego filozofii życia. Wedle Gadamera, Herder podziwia Newtona nie za matematyzację fizyki, lecz za ponowne wprowadzenie jedności fizyki i kosmofizyki, dzięki czemu chaos wprowadzony wskutek upadku geocentryzmu został przezwyciężony. Takie podejście czyni z duszy ludzkiej, z jej poczucia życia i działających w nim sił, należący do kosmosu ośrodek przeżywania rzeczywistości. Herder – twierdzi Gadamer – pragnie filozofować nie na podstawie ksiąg logiki, lecz księgi natury. Autor *Prawdy i metody* stwierdza: „Jego myśl jest inauguracją nowego sposobu myślenia opartego na poruszonym doświadczeniu”, w którym wiedza czysto abstrakcyjna zostaje zdestruowana, by odstąpić miejsce dla wiedzy żywej, wiedzy bliskiej życiu, bo z niego wypytywającej¹⁶.

Owa inauguracja dokonuje się u Herdera poprzez namysł nad historią i uwzględnienie świata historycznego. Odkrywa przy tym nową, efektywnie działającą siłę – siłę refleksji historycznej. Odstania specjalny ludzki zmysł, wrażliwy na to, co dziejowe, zmysł wrażliwy na siły działające w historii. Przewycięża w związku z tym zarówno ahistoryczny optymizm postępu, typowy dla Oświecenia, jak i przesiąknięte resentymentem koncepcje upadku rodzaju ludzkiego, głoszone przez Rousseau i jemu podobnych. Schemat etapów życia (*Lebensalter*) – ogólne prawo życia – stosuje Herder produktywnie do zrozumienia dziejów. Istotą czy też rdzeniem historii nie jest dlań – stwierdza Gadamer – ani powiązanie idei (związek ideowy), ani sterowane przez rozum ideały wyróżnionej epoki historycznej (np. Oświecenia); rdzeniem tym są nieoświecone (i w tym sensie „ciemne”), lecz przez to nie mniej efektywnie działające siły, które Herder określa za pomocą takich terminów, jak serce, krew, człowieczeństwo (*Humanität*), życie¹⁷. Do istoty historii należą także przemijalność i skończoność. Nic nie trwa wiecznie. Żaden z osiągniętych już czy też osiągalnych celów nie ucieleśnia sensu historii, bowiem – jak stwierdza w analizowanej przez Gadamera rozprawie Herder – „każdy postępek jest zarazem pewną stratą”¹⁸.

Całkowicie w zgodności z własną koncepcją hermeneutyczną Gadamer stwierdza u Herdera obecność i uznanie produktywnego znaczenia perspektywy, horyzontu, prze(d)sądów (*Vorurteile*), i to w epoce, która przesądowi wydała bój na śmierć i życie. Bowiem – jak stwierdza Herder w analizowanej

¹⁶ Por. H.-G. Gadamer, *Herder und die geschichtliche Welt*, w: tenże, *Gesammelte Werke*, Tübingen 1987, t. 4, s. 321.

¹⁷ Tamże, s. 325.

¹⁸ Tamże.

przez Gadamera pracy – żadnej epoki nie wolno mierzyć za pomocą wzorców całkowicie jej obcych.

Pogląd ten w głównym dziele Herdera, w *Myślach o filozofii dziejów*, zostaje jednak poddany pewnej korekcie. Nawiązując zapewne do ideałów Oświecenia, wprowadza on pojęcie człowieczeństwa (*Humanität*) jako miernika rozwoju historycznego. Jednak także ono nie ma dla historii znaczenia partykularnego celu końcowego ani też abstrakcyjnego ideału, lecz pojmowany jest jako pewna oddziałująca na wolę siła. Ranga Herderowskiej filozofii dziejów wyznaczona jest, zdaniem Gadamera, przez to, że świadomość historyczną interpretuje czy też ujmuje z punktu widzenia siły¹⁹. Nie oznacza to jednak żadnej ekstrapolacji pojęcia siły, zaczerpniętego z fizyki, na świat ludzki. Przypomnieć trzeba bowiem o tym, że pierwotnie, tj. u starożytnych Greków, siła była ujmowana jako ludzka, tzn. w człowieku „zamieszkująca” *dynamis*, i stąd dopiero przeszła do świata fizyki. Rodzi się bowiem z doświadczenia oporu, na który chcący i działający człowiek natrafia w swych zmaganiach z otaczającą go rzeczywistością. Doświadczenie tej siły współkonstruuje uświadomioną wirtualność (tzn. przeczucie rozmaitych możliwości), która otwiera pewną przestrzeń dla tego, co przyszłe. Myśl o indywidualnych oddziaływaniach sił, urzeczywistniających się w historii, wyraża Herder w znanym, metaforycznym sformułowaniu: „Historia świata to pochod Boga poprzez narody”.

Motywy rodem z filozofii życia są też bardzo silnie obecne w Herderowskiej filozofii języka. Gadamer w przytaczanym tekście świadomie pomija te zagadnienia. Podkreśla jednak, iż Herder konsekwentnie abstrahuje od tego, co ponadnaturalne. W filozofii języka dotyczy to odrzucenia boskiego pochodzenia języka – koncepcji głoszonej przez Johanna Petera Süßmilcha, dziś niemal zupełnie zapomnianego. Także w filozofii dziejów Herder rezygnuje z odwoływania się do boskiej opatrności na rzecz wewnętrznej konieczności, wskazującej na odnoszący się do człowieka system wewnętrznych, naturalnych sił witalnych.

Wspomniana już rozprawa o pochodzeniu języka również zawiera cenne wskazówki dotyczące życiowo-filozoficznego nakierowania teoretycznych koncepcji Herdera. Bowiem wedle niego człowiek już jako zwierzę posiada język. Ta naturalna mowa została przez sztuczną niemal całkowicie wyparta. Rozumiemy ją tylko w tym stopniu, w jakim nasza natura jest spokrewniona ze zwierzęcą. Rozważania nad powstaniem języka skłaniają Herdera do przyjęcia koncepcji mowy wewnętrznej, wytwarzającej się w *duszy* człowieka²⁰. To wewnętrzne

¹⁹ Tamże, s. 327.

²⁰ Warto tu przypomnieć, iż późny Gadamer (w latach 90. XX wieku), w rozmowie ze swym kanadyjskim uczniem, Jeanem Grodin, wskazał na słowo wewnętrzne jako na ukryte źródło swej hermeneutyki. Nie przywołał przy tym Herdera, lecz Platona i Augustyna, jako właściwych twórców koncepcji myślenia jako dialogu duszy z samą sobą. Grondin rozpracował ten motyw w kilku swych pracach, m.in. w *Einführung in die Hermeneutik* (Darmstadt 1991) oraz w artykule pt. „Unterwegs zur Rhetorik. Gadamers Schritt von Platon zu Augustin in »Wahrheit und

słowo powstaje dzięki namysłowi, refleksji, polegającej na wyizolowaniu życiowo ważnych cech środowiska i nazwaniu ich (opatrzeniu określeniem pozwalającym je rozpoznać), po to, by zachować je w pamięci. Dlatego też – twierdzi Herder – to nie rzeczownik, lecz czasownik, a być może nawet wykrzyknik był właściwym początkiem języka. Potrzeba języka powstała bowiem nie wskutek konieczności opisu jakiegoś obiektu teoretycznego oglądu, lecz celem „ostemplowania” – tzn. symbolizacji – tego, co istotne dla życia. Jakby uprzedzając Hölderlinowsko-Heideggerowskie „poetycko zamieszkuje człek na tej Ziemi”, Herder stwierdza, że u źródeł języka stoi słowo, nie zaś zdanie, stoi poezja, a nie proza. Akt kreacji znaczenia jest zatem jego zdaniem pierwotniejszy od aktu komunikacji²¹.

Nie może zatem dziwić to, że Herder interpretuje myślenie jako wewnętrzną rozmowę duszy z samą sobą. Tę do głębi Gadamerowską myśl pozostawię tutaj bez komentarza, należy ona bowiem bardziej do filozofii hermeneutycznej niż do filozofii życia. Z perspektywy filozofii życia ważniejsze jest być może to, że Herder uważa, iż myślenie pozbawione języka, językowego wyrazu, jest czymś nie do pomyślenia. Po drugie zaś stwierdza, iż pierwsze wyrazy ludzkiej mowy związane były z praktyczną działalnością człowieka. W *Rozprawie o pochodzeniu języka* pisze:

Śpiewała więc i dźwięczała cała natura, a śpiew człowieka był koncertem wszystkich tych głosów, *jeśli tylko rozum jej potrzebował*, jeśli jego uczucie potrafiło ją ogarnąć, a jego organy umiały ją wyrazić. Był to śpiew, ale ani pieśń słowika, ani muzykalny język Leibniza, ani też sam objaw uczucia zwierząt, oddany krzykiem: było to odbicie języka wszystkich stworzeń w naturalnej gamie głosu ludzkiego!²².

Zdolność do stworzenia języka uważa Herder – w zgodzie z duchem filozofii życia – za żywą siłę przyrody, która całkowicie kompensuje człowiekowi rzekomą słabość i nieokreśloność jego instynktów (w porównaniu ze zwierzętami). Myślący człowiek nie wywodzi się z Platońskiej jaskini – stwierdza kategorycznie Herder – lecz z rąk natury, pełen energii, sił i zdolności do twórczego działania²³. Podobnie jak ponad sto lat później Dilthey, Herder stwierdza, że człowiek nie jest, lecz się staje. Rozwój jego języka toczy się równolegle z rozwojem jego rozumu. Bogactwo języka jest dowodem na bogactwo doświadczenia świata tego, kto taki język rozwinął – jednostki (np. poety) czy też społeczności (np. narodu). Jest też wskazaniem bogactwa ujmowania rzeczywistości, którego

Methode«”, w: G. Figal i in. (red.), *Hermeneutische Wege. H.-G. Gadamer zum Hundertsten*, Tübingen 2000, ss. 207-218.

²¹ W *Rozprawie o pochodzeniu języka* Herder pisze: „(...) dziki człowiek, samotnik w lesie musiałby wymyślić język dla samego siebie, choćby nim nigdy nie mówił. Byłby on porozumieniem jego duszy ze sobą samym i to porozumieniem tak koniecznym, jak to, że człowiek jest człowiekiem. Jeśli dla niektórych niezrozumiałe jest, w jaki sposób człowiek mógł wynaleźć język, to ja z kolei nie rozumiem, jak człowiek, będąc tym, czym jest, mógł istnieć bez konieczności wynalezienia języka, nawet gdyby nie miał ust i żył poza społeczeństwem” (s. 90).

²² Tamże, s. 107 [podkr. – A. P.].

²³ Tamże, s. 135.

nie sposób zredukować do katalogu form logicznych i apriorycznych. Bowiem każda historyczna kultura jest „równie bliska Bogu”.

Łączy się to u Herdera z niezwykle jak na jego czasy dowartościowaniem tego, co cielesne. Szczególnie współczesna filozofia życia (Gerhardt, Fellmann), ale także posthusserlowska fenomenologia (np. Hermann Schmitz, Bernhard Waldenfels) antykartezjańsko podkreśla konstytutywną rolę ciała w ludzkim poznaniu, w jego rozumieniu rzeczywistości, w ludzkim byciu-w-świecie. Także te elementy odnajdziemy u Herdera. Jego komentator, H. D. Irmischer, stwierdza w tym kontekście: „Ciało nie należy do Ja, lecz jest przeniknięte przez swą siłę. Zarazem jednak jest ono zjawiskiem świata fizycznego i podlega jego prawom”. I dodaje: „Przekonany o prawdziwości starej idei, wedle której człowiek jest mikrokosmosem (...) nie zgłasza Herder żadnych zastrzeżeń przeciwko rozumieniu doświadczania własnej cielesności jako dostępu do poznania świata w ogóle”²⁴.

Także do głównego problemu filozofii nowożytnej, tj. do kwestii relacji podmiot – przedmiot, podchodzi Herder jak rasowy filozof życia, tzn. traktuje ją jako problem pozorny. Poznanie jest wedle niego pewnego rodzaju „byciem w rzeczywistości” (*Sein in der Wirklichkeit*), tzn. pewnym sposobem bycia, zawsze zaangażowanym i zawsze perspektywistycznym, tj. dokonującym się z pewnej perspektywy²⁵. Wstępnym założeniem – czy też warunkiem możliwości – poznania jest zatem bycie-w-świecie poznającego. Nieodzowna jest przy tym cielesność poznającego – Kartezjańska teoria dwóch substancji musi zatem zostać odesłana do lamusa. Zachodzi bowiem głęboki związek między czuciem (zwłaszcza zmysłem dotyku) a cielesnością i indywidualnością. Poznawczy dostęp do świata prowadzi poprzez doświadczenie własnej cielesności. Rzeczywistość zostaje przez Herdera pomyślana jako *rzeczy-wistość* (*Wirk-lichkeit*), tj. realność podlegania pewnemu oddziaływaniu (*wirken, Wirkung*), powiązana z doświadczeniem siły i oporu, na który owa siła natrafia. Jak słusznie stwierdza Irmischer: „Der Mensch, von den Kräften der Wirklichkeit bedrängt, erfährt sich selbst als gegenwirkende, sich »offenbarende« Kraft. Hinter diese Erfahrung zurückzugehen und von einem absoluten Standpunkt der Reflexion aus jenseits dieser Beziehung das Ich zu begründen, erscheint Herder also unmöglich”²⁶.

²⁴ H. D. Irmischer, *Johann Gottfried Herder*, ss. 36-37. Niemiecki badacz przytacza znamienne sformułowanie Herdera, mówiące o człowieku, iż: „Doznaje on tylko w stałym horyzoncie swego ciała” („Er empfindet nur im beständigen Horizont seines Körpers”), „Herders Sämtliche Werke“, 33 tomy, pod red. B. Suphana, t. 8, Berlin 1877-1913, s. 251.

²⁵ Por. odnośnie do tego aspektu: H. D. Irmischer, *Johann Gottfried Herder*, s. 40. Niemiecki badacz umieszcza jednak ujęcie Herdera w zbyt wąskim – moim zdaniem – kontekście, kiedy stwierdza, że jedynie antycypuje ono filozofię tożsamości oraz odsłania głębokie powody Herderowskiej krytyki Kanta (tamże).

²⁶ Tamże, s. 40: „Pod naporem sił rzeczywistości człowiek doświadcza siebie jako siły przeciwstawiającej się, manifestującej. Wyjście poza to doświadczenie, ustanowienie »ja«

Ostatnie zdania prowadzą nasze rozważania ku ostatniemu z punktów, który chcielibyśmy w kontekście rozlicznych związków Herdera z filozofią życia poruszyć – a mianowicie ku Herderowskiej krytyce Kanta. Herder był studentem Kanta (w latach 1762-1764), powiada się nawet, że jednym z jego ulubionych. Sam przyznawał po latach, że wiele się od Kanta nauczył. Jego nauczycielem był jednak – jak wynika choćby z przytoczonych dat – Kant „przedkrytyczny”, Kant z pism o pochodzeniu wszechświata, Kant próbujący uchwycić genezę kosmosu i jego ewolucję. Takiego Kanta Herder poznał i takiego pokochał. Z Kantem „krytycznym”, idealistą transcendentalnym, nie mógł się nigdy pogodzić, co jest w świetle wyeksponowanych tu aspektów jego filozofii kwestią dość dobrze zrozumiałą. Co więcej, nie mógł się pogodzić z opanowywaniem przez kantyzm umysłów młodych Niemców i młodych Europejczyków, z dyktowaniem przezeń umysłowości epoki. Uważał to za błędne i szkodliwe, i postanowił zwalczać na każdym kroku. Najważniejszym orężem w tej walce miała być obszerna praca pt. *Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft* (*Metakrytyka krytyki czystego rozumu*), opublikowana w 1799 r.²⁷

Abstrahujemy tutaj od badania słuszności dość powszechnego osądu, że była to krytyka chybiona, która trafiała w próżnię, bowiem nie sięgała wyżyn intelektualnych, na które wspięła się Kantowska filozofia transcendentalna²⁸. Rzecz wymaga oddzielnego opracowania, nie mówiąc już o potrzebie przekładu tego dzieła na język polski. Tutaj zadowolimy się tylko podkreśleniem tego, że także owo osobliwe i wielce polemiczne, zjadliwe wręcz dziełko, wskazuje również na elementy stanowiska Herdera, zbliżające je do pozycji hermeneutycznej filozofii życia. Bo oto niczym rasowy heideggerysta stwierdza Herder (m.in.), iż:

Sein ist also auch der Grundbegriff der Vernunft und ihres Abdrucks, der menschlichen Sprache. Keine Wahrnehmung, kein Begriff in ihr, er betreffe Sache oder Beschaffenheit, Zeit und Ort, Tun oder Leiden, kann gedacht werden, ohne daß ihm ein Sein, das man zeigt oder voraussetzt, zugrunde liege. Das Sein knüpft jedes Urteil des Verstandes; keine Regel der Vernunft kann ohne ein Sein gedacht werden. Erscheinung führt auf Täuschung; die Worte Dasein, Gegenstand, wahr, wissen, wesen usw. bezeichnen ein Daseiendes, Gewisses, Festes²⁹.

poza owym związkiem, na podstawie absolutnego stanowiska refleksji, wydaje się Herderowi czymś niemożliwym“.

²⁷ Warto w tym miejscu zauważyć, że to Kant pierwszy dał sygnał do ataku, poddając krytyce Herderowskie dzieło życia – *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*.

²⁸ Friedrich Bassenge, komentator jednego z niemieckich wydań *Metakrytyki*, określił efekt wywołany przez to dzieło przy pomocy sformułowania: „ein Zwischenfall ohne Folgen” – incydent bez następstw. Por. J. G. Herder, *Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*, Berlin 1955 (Aufbau-Verlag), s. 5.

²⁹ J. G. Herder, *Metakritik...*, s. 72: „Bycie jest także podstawowym pojęciem rozumu i jego odbicia – ludzkiej mowy. Żadnego z jego postrzeżeń, pojęć – niezależnie od tego, czy dotyczy rzeczy, czy własności, czasu czy miejsca, działania czy doznawania – nie sposób pomyśleć, nie przyjmując pewnego bycia, które się wskazuje i zakłada. Owo bycie wiąże każdy sąd intelektu; bez bycia nie sposób pomyśleć żadnej reguły rozumu. Zjawisko odsyła do złudzenia; słowa:

Za podstawowe kategorie rzeczywistości uznaje Herder czas, przestrzeń oraz siłę. „Bez pojęć przestrzeni, czasu i siły, dzięki którym rzeczy mogą być obok siebie, po sobie oraz mieszać się z sobą, ludzki rozum byłby nie do pomyślenia” – stwierdza³⁰. Najważniejszą z nich jest siła. To ona wnosi życie w martwe „obok siebie”. „Czas i przestrzeń to jedynie media, poprzez które siła działa” – pisze Herder³¹. I dodaje, iż w świetle takiego podejścia oglądy bez przedmiotu, puste formy znikają całkowicie.

Istnienie (*Dasein*) musi się objawić; a przez cóż innego jak poprzez siłę, która zostaje rozpoznana po skutku, po życiu? (...) W oddziaływaniu siła się objawia; zgodnie ze swą naturą postaciuje się, organizuje. (...) Zamiast z nic nieformujących form konstruujemy zatem pierwszą tablicę pojęć naszego intelektu (*Verstandesbegriffe*) na podstawie tego, że my sami jesteśmy oraz że coś istnieje. (...) *A priori* tychże polega nie na umieszczeniu ich poza i przed wszelkim doświadczeniem (...) lecz na żyjącym istnieniu (*lebendigen Dasein*) w oraz z doświadczeniem; bowiem skoro tylko żywe istnienie zostaje ustanowione w bycie (*gesetzt wird*), doświadcza. Samo ono jest tym doświadczaniem, istotą uchwytującą i odsłaniającą siebie w czasie i przestrzeni wewnętrznych sił³².

Podsumowanie

Czy w świetle powyższych wywodów i przykładów potrzebujemy jeszcze więcej dowodów na to, by zacząć dostrzegać w Herderze jednego z protagonistów filozofii życia i związanego z nią sposobu uprawiania filozofii? Co nie oznacza oczywiście, że w jego dziełach nieobecne są idee, które nie do końca dadzą się uzgodnić z prezentowaną tutaj perspektywą interpretacyjną. Należą one jednak do dziedzictwa filozoficzno-kulturowego wyznaczającego epokę, w której Herder żył i działał, i z którego – tak jak każdy z nas – nigdy w pełni nie zdołał się wyzwolić.

istnienie, przedmiot, prawdziwy, wiedzieć, istoczyć się itd. oznaczają coś istniejącego, pewnego, stałego”.

³⁰ Tamże, s. 74.

³¹ Tamże, s. 76.

³² Tamże, ss. 76-79.

Przeciwko irracjonalności w filozofii. Heinricha Rickerta polemika z filozofią życia

W dziejach refleksji nad sposobami uprawiania filozofii oraz regułami formułowania rezultatów filozoficznych dociekań kwestia racjonalnego charakteru dyskursu filozoficznego odgrywała bez wątpienia bardzo istotną rolę. „Praca argumentu” należy bowiem do istoty filozofii w jej europejskim rozumieniu, poczynając od jej greckich źródeł, najpóźniej od Sokratesa i sofistów. Skłonny byłbym nawet zaryzykować tezę, iż filozofia jako racjonalne przedsięwzięcie poznawcze należy do istoty cywilizacji europejskiej, co tak trudnym czyni odpowiedź na pytanie, jaki jest stosunek filozofii do jednoczącej się Europy. Uniwersalny charakter filozofii, jako przedsięwzięcia *prima facie* poznawczego, konstytuuje bowiem europejską duchowość, przez co filozofia nie wchodzi w relację z europejskością, jako że stanowi jedno z jej źródeł¹. Ale to uwaga na marginesie.

Wiedza na temat tego, czym jest racjonalność dyskursu filozoficznego i w jakim stopniu mogą w nim być obecne elementy irracjonalne, staje się szczególnie paląca dziś, w epoce zaniku zaufania do rozumu, do racjonalnego porządku świata oraz pożytków płynących z rozsądnego o nim deliberowania. W tym kontekście kwestia stosunku filozofii do irracjonalizmu wydaje się szczególnie doniosła i frapująca. Mój wkład do rozważenia stojącego przed nami zagadnienia pomyślany jest jako prezentacja – opatrzona komentarzem – pewnego przypadku otwartej dyskusji na temat dopuszczalnej irracjonalności refleksji filozoficznej. Tym przypadkiem jest – jak wskazuje tytuł tego tekstu – Rickerowska krytyka filozofii życia.

¹ Nawiązuję tu do wystąpienia A. Bronka pt. „Czy Europa jest pojęciem filozoficznym?”, wygłoszonego 8.10.2001 r. na polsko-niemiecko-węgierskiej konferencji filozoficznej w Bonn, poświęconej kwestii filozoficznego postrzegania Europy i europejskiego postrzegania filozofii. Mówiąc zaś o filozofii jako źródle cywilizacji europejskiej (i dalej – euroatlantyckiej), mam na myśli to, co L. Kotakowski stwierdził ongiś o religijnych (judeo-chrześcijańskich) oraz filozoficznych (grecko-rzymskich) filarach europejskiej duchowości, przeciwstawiając je cywilizacjom, w których poznanie typu filozoficznego i naukowego nie zdołało się wykształcić.

Zacznę od krótkiego przypomnienia filozoficznej sylwetki Heinricha Rickerta oraz jego znaczenia dla niemieckiej i europejskiej filozofii. W następnym kroku pokuszę się o syntetyczne przedstawienie filozofii życia jako fenomenu filozoficznego i kulturowego, którego elementy są do dziś obecne w naszej kulturze nie tylko filozoficznej, by przejść – w punkcie trzecim – do zarzutów, w moim przekonaniu bardzo poważnych, które pod jej kierunkiem formułuje właśnie Rickert. Dwa ostatnie, wiążące się ze sobą punkty, poświęcone będą kwestiom zasadności tej krytyki oraz zastanowieniu nad morałem płynącym z całej tej historii.

1. Wkład Rickerta do filozofii europejskiej

Heinrich Rickert, urodzony w 1863 r. w Gdańsku (zmarły w 1936 r. w Heidelbergu), należał do drugiego pokolenia neokantystów. Był m.in. uczniem Wilhelma Windelbanda, twórcy tzw. szkoły badeńskiej, zwanej też południowo-zachodnio-niemiecką, a to z uwagi na to, że najwybitniejsi jej przedstawiciele działali na uniwersytetach w Heidelbergu, Fryburgu Badeńskim i niemieckim wówczas Strassburgu. Przyjaźnił się z Maksem Weberem, utrzymywał żywe kontakty filozoficzne m.in. z György Lukacsem oraz Georgiem Simmlem. Gdy w 1915 r. z uwagi na objęcie prestiżowej katedry filozofii w Heidelbergu przeniósł się do tego miasta, jego miejsce we Fryburgu zajął Edmund Husserl. Ale nie tylko to wiązało go z fenomenologią, kierunkiem, który miał wkrótce przyćmić neokantyzm, przyczyniając się do jego stopniowego zaniku. Otóż jednym ze studentów Rickerta był Martin Heidegger. Oba dzieła zaliczane do jego pism wczesnych – tzn. doktorat na temat teorii sądu w psychologizmie z 1914 r. oraz o dwa lata późniejsza habilitacja, dotycząca teorii kategorii i znaczenia u Dunsza Szkota – zostały napisane pod kierunkiem Rickerta i jemu dedykowane². W literaturze dotyczącej Heideggera wpływ Rickerta na kształt tych dwóch pierwszych dzieł jest stanowczo niedoceniany, co starałem się pokazać w niektórych ze swych prac³. Podobnie źle rozpoznany jest moim zdaniem związek tych prac z *Sein und Zeit*, najdojrzałszym dziełem Heideggera⁴. Ale to rozważania na inną okazję.

W historii filozofii Rickert zapisał się przede wszystkim alternatywną wobec Diltheyowskiej próbą uzupełnienia Kantowskiej krytyki rozumu o krytykę rozumu historycznego. Kant nie mógł jej – jego zdaniem – stworzyć, ponieważ historia oraz pozostałe nauki humanistyczne nie uchodziły w jego oczach i w

² Por. M. Heidegger, *Frühe Schriften*, Frankfurt a/M. 1972. Ścisłej mówiąc, Heidegger dedykuje Rickertowi swą pracę habilitacyjną. W pracy doktorskiej, dedykowanej rodzicom, wspomina go – obok katolickiego filozofa A. Schneidera – dziękując mu za naukową pomoc.

³ Por. np. A. Przyłębski, *W poszukiwaniu królestwa filozofii. Z dziejów neokantyzmu badeńskiego*, Poznań 1993, szczególnie rozdz. 5 i 11.

⁴ Interesująco pisał o tym Martin Brelage, przedwcześnie zmarły filozof berliński, w rozprawie pt. *Studien zur Transzendentalphilosophie*, Berlin 1965.

jego czasach za rzetelne poznanie naukowe. W XIX wieku sytuacja ta uległa radykalnej zmianie, Kantowską krytykę doświadczenia trzeba zatem rozszerzyć o krytykę rozumu historycznego, pojętą jako epistemologia nauk o kulturze. Temu zadaniu poświęcił Rickert stosunkowo najwięcej czasu i energii, przedstawiając swe rozwiązania w takich – niestety dotąd nieprzetłumaczonych na polski – dziełach, jak *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* („Granice przyrodniczego tworzenia pojęć”, dwa tomy, wydane w latach 1896-1902), *Der Gegenstand der Erkenntnis* („Przedmiot poznania”, wydany w 1892 r.) oraz *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft* („Nauki o kulturze a nauki przyrodnicze”, pierwsze wydanie w 1898 r.).

Nie bez związku z popularnością tych dzieł, które nie tylko były szeroko znane i dyskutowane pośród filozofów, ale także inspirowały metodologicznie przedstawicieli nauk humanistycznych⁵, Rickert uchodzi często za jednostronnego epistemologa (i metodologa), który – wierny metodzie transcendentalnej – wychodząc od faktu istnienia nauk humanistycznych, poszukiwał dla nich warunków możliwości. Efektem takiego podejścia miałyby być wrogość do dociekań metafizycznych, wręcz swoisty zakaz metafizyki przy powołaniu się na negatywny wynik Kanta co do możliwości metafizyki jako nauki. W związku z tym filozofia Rickerta nie była – powiada się – wystarczająco fundamentalna, przejmowała bezkrytycznie przestarzały aparat kategorialny, na czele ze sztywną, niezreflektowaną relacją podmiot – przedmiot, stanowiącą punkt wyjścia Rickertowskich analiz. Takie ujęcie dorobku Rickerta jest bez wątpienia jednostronne, zapoznaje bowiem zwrot ontologiczny w jego późnej twórczości (Rickert zmarł w 1936 r.), który był rezultatem immanentnego rozwoju jego myśli filozoficznej, nawet jeśli badacze wiążą go z czynnikami zewnętrznymi, głównie z triumfalnym powrotem metafizyki i ontologii w pracach m.in. Nicolai Hartmanna i Martina Heideggera.

Filozofia Rickerta nawiązywała do zwrotu w neokantyzmie, który zainaugurował jego mistrz Wilhelm Windelband, stwierdzając, że „Kanta zrozumieć to znaczy wykroczyć poza niego”. Nie mniej znane są słowa Windelbanda o analogii między sytuacją współczesnej mu filozofii oraz Szekspirowskiego króla Leara. Filozofia – powiada – rozdzieliła całą poznawalną rzeczywistość pomiędzy nauki pozytywne i grozi jej wygnanie w świat o żebraczym kiju, jeśli nie znajdzie sobie i tylko sobie właściwej dziedziny badań. Obszar ten odnalazł Windelband w sferze nierealnie istniejących wartości, pojętych nie tyle jako rezultaty praktycznych wartościowań ze strony poszczególnych jednostek ludzkich, ile jako swoiste, transcendentalne ramy wyznaczające obszary ludzkiego życia i doświadczenia świata. Powstanie nauk humanistycznych odegrało w tej koncepcji kluczową rolę, zwracało bowiem uwagę na istnienie obiektów badań, które w odróżnieniu od powtarzalnych zjawisk przyrodniczych są właśnie niepowtarzalne i badane dla swej niepowtarzalności. Istnieją zatem nauki poszu-

⁵ Na epistemologiczne ustalenia Rickerta powoływał się m.in. M. Weber.

kujące prawidłowości – Windelband zwie je nomotetycznymi – oraz te, których zadaniem jest opisywanie niepowtarzalnych, nacechowanych aksjologicznie przedmiotów kulturowych – są to nauki idiograficzne. Sposobami istnienia oraz poznawania tych różnych sfer przedmiotowych oraz teorią odpowiadających im nastawień poznawczych zajmą się miała filozofia⁶.

Rickert przejął ten podział, wzbogacając go o nauki generalizujące badające sferę kultury (takie jak socjologia) oraz o nauki indywidualizujące badające sferę przyrody (np. geografia)⁷. Jego koncepcje z zakresu teorii nauk zakorzenione są w wypracowanym przezeń pojmowaniu rzeczywistości. Najistotniejsze rysy tego stanowiska znakomicie oddał sam Rickert, pisząc w *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*:

Aby uzyskać dwa czysto logiczne i przeto czysto formalne pojęcia przyrody i dziejów, które wskazują nie na dwie różne realności, lecz na tę samą rzeczywistość ujętą z dwóch różnych punktów widzenia, próbowałem fundamentalny problem logiczny podziału nauk wedle metody sformułować tak: rzeczywistość staje się przyrodą, gdy rozpatruje się ją ze względu na to, co ogólne, oraz historią, gdy jest rozpatrywana ze względu na to, co szczególne i indywidualne (...) ⁸.

Stanowisko to ulegnie z czasem pogłębieniu, w myśli Rickerta pojawią się elementy ontologiczne związane z logicznymi badaniami nad znaczeniem i funkcją predykatu „być”. Dlatego też mówi się czasami o ontologicznym zwrocie myśli późnego Rickerta⁹. Jej wyróżnikiem pozostanie jednak kwestia statusu dobra kultury, w jego odróżnieniu od przedmiotu nauk przyrodniczych, pojęcie odniesienia do wartości (tzw. *Wertbeziehung*), jako drogi poznawczej odsłaniającej znaczenie tegoż dobra, oraz związana ze wskazaniem na granice przyrodnozawczego tworzenia pojęć specyfika kultury i historii, a co za tym idzie – kwestia znaczenia nauk humanistycznych.

Filozofię pojmował Rickert jako działalność poznawczą, spełniającą kryteria badania naukowego. Mimo iż był żywo zainteresowany kwestią światopoglądu, obca mu była idea filozofii jako w pierwszym rzędzie dostarczycielki światopoglądów czy nawet jako teorii światopoglądu¹⁰. Zrozumiałe jest zatem jego poirytowanie tym, że oto na arenę naukowej filozofii akademickiej coraz śmielej zaczęły się wdzierać koncepcje w jego przekonaniu mętne i nie spełniające kryterium badania naukowego, tj. racjonalnego, pojęciowo klarownie

⁶ Szersze omówienie koncepcji Windelbanda w: A. Przyłębski, *W poszukiwaniu królestwa filozofii...*, szczególnie w rozdz. 1, 2 i 8.

⁷ Por. tamże, rozdz. 3 i 4.

⁸ H. Rickert, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, wyd. 6/7, Tübingen 1926, s. 55.

⁹ Efektem tego „zwrotu” są m.in. prace: *Die Logik des Prädikats und das Problem der Ontologie*, Heidelberg 1930-1931 oraz *Unmittelbarkeit und Sinndeutung*, Heidelberg 1939 (wydana pośmiertnie).

¹⁰ Z takim ujmowaniem funkcji filozofii mamy do czynienia u Diltheya (por. *Typy światopoglądów i ich rozwinięcie w systemach metafizycznych*, w: tenże: *O istocie filozofii*, Warszawa 1987, ss. 115-178) oraz wczesnego Jaspersa (*Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin 1919).

przeprowadzonego i wyłożonego. Nie bez związku z duchem tych niespokojnych czasów koncepcje te sprzęgły się w jeden silny nurt zwany filozofią życia. Gdy ta stała się swoistą modą filozoficzną, Rickert postanowił dać jej odpór, publikując w 1920 r. książkę o zjadliwej wymowie pt. *Filozofia życia. Przedstawienie i krytyka modnych prądów filozoficznych naszych czasów*, której treść trafnie oddaje przytoczony właśnie tytuł. Abyśmy jednak nie sugerowali się Ricker-towskim ujęciem filozofii życia, pozwolę sobie na kilka zdań prezentujących ten nurt filozofii, którego znaczenie dla rozwoju europejskiej, nie tylko niemieckiej, myśli filozoficznej jest – w mej ocenie – nie mniejsze od neokantyzmu, w jego rozmaitych przejawach.

2. Filozofia życia jako wyzwanie dla neokantyzmu

Źródeł filozofii życia znawcy przedmiotu (np. Ferdinand Fellmann¹¹) doszukują się przede wszystkim w myśli romantycznej, w koncepcjach takich filozofów, jak Karl Philipp Moritz, autor *Beiträge zur Philosophie des Lebens (Przyczynki do filozofii życia, wyd. 2 –1781)* oraz Friedrich Schlegel, twórca opublikowanych w 1827 r. *Vorlesungen einer Philosophie des Lebens (Wykłady pewnej filozofii życia)*. Myślicielem, który ją w istotny sposób przygotował, był Artur Schopenhauer, u którego pojęcie woli życia odgrywa kluczową rolę. Jednak tym, który przyczynił się do spopularyzowania samego terminu *życie* oraz do stworzenia swoistego kultu życia i tego, co żywe, był bez wątpienia Fryderyk Nietzsche. Było to jednak jak gdyby dokonanie przed-filozoficzne, bowiem zarówno literacki sposób formułowania myśli przez Nietzschego, jak również jej ewoluowanie, czyniące ją nie do końca czytelną i podatną na dyskursywność oraz systematyczność, powodowało, że Nietzsche przez filozofów akademickich tych czasów rzadko uważany był za filozofa. Przeto dopiero dzieła Henri Bergsona oraz Wilhelma Diltheya doprowadziły do powstania filozoficznego prądu określanego mianem filozofii życia. Jego nieco zapomnianym, choć być może najbardziej oryginalnym przedstawicielem był Georg Simmel (1858-1918). Również jeden z czołowych twórców pragmatyzmu, William James, jest często – i to niebezzasadnie – zaliczany do grona przedstawicieli filozofii życia¹².

Szczyt jej popularności i oddziaływania to ostatnia dekada XIX i dwie pierwsze dekady XX wieku. Dilthey zmarł w 1911 r., Simmel – w 1918, James – w 1910, jedynie Bergsonowi, który zmarł w roku 1941, dane było dożyć triumfu fenomenologii oraz myśli egzystencjalnej. W literaturze przedmiotu mówi się jednak także o ostatniej generacji filozofów życia, do której zalicza się Oswalda

¹¹ Por. F. Fellmann, *Lebensphilosophie. Elemente einer Theorie der Selbsterfahrung*, Reinbek bei Hamburg 1993, s. 25 i n.

¹² Por. H. Buczyńska-Garewicz, *James*, Warszawa 1973, ss. 100-113.

Spenglera, Ludwiga Klagesa oraz Theodora Lessinga. Ich prace mają stanowić tzw. ideologiczny okres filozofii życia¹³. Na marginesie wypada dodać, że we współczesnej filozofii niemieckiej występują badacze stawiający sobie za cel twórcze odnowienie filozofii życia. Najpoważniejsi z nich to Volker Gerhardt, filozof z Uniwersytetu Humboldtów w Berlinie, oraz Ferdinand Fellmann z Uniwersytetu w Halle¹⁴. Być może renesans filozofii życia jest zatem jeszcze przed nami.

Upraszczając, można powiedzieć, że filozofia życia zrodziła się z protestu wobec wielkich systemów metafizycznych, które przestały reagować na ludzkie doświadczanie rzeczywistości. Racjonalne konstrukcje w rodzaju fichteanizmu, schellingianizmu czy też heglizmu (żeby odwołać się tylko do niemieckich przykładów, stanowiących swego rodzaju zwieńczenie tzw. filozofii spekulatywnej), opierając filozofię na dedukcji z wyjściowych, nieintuicyjnych pojęć, wydawały się zadawać gwałt ludzkiemu odczuwaniu świata, danemu zarówno w poznaniu zdroworozsądkowym, jak i naukowym. Fellmann pisze w tym kontekście, że filozofia życia to reakcja na systemy filozoficzne, kierująca się generalnie przeciwko przesadzonym absolutystycznym roszczeniom rozumu¹⁵. W swej obronie całości doświadczenia filozofia życia podkreśla tedy wagę tego, co się rozumowi wymyka, co zatem można określić mianem tego, co irracjonalne. Filozofia życia jest świadomie antropologiczna, czy nawet antropocentryczna, bowiem to ludzkie doświadczanie świata – a więc punkt widzenia człowieka przeżywającego otaczającą go rzeczywistość – stanowi fenomenalny ośrodek i punkt odniesienia. W tak pomyślanej filozofii poznanie nie może pełnić roli kryterium istnienia bądź nieistnienia. Będzie raczej czymś podporządkowanym życiu, przeżyciu organizmu w nie zawsze przyjaznym mu otoczeniu, ludzką władzą podporządkowaną woli i działaniu. W związku z powyższym filozofia taka będzie szukać dostępu do pierwotnej rzeczywistości, danej w przeżywaniu raczej niż w poznaniu. Stąd wiodąca rola takich kategorii, jak przeżywanie właśnie, jak intuicja, wgląd, doznawanie. Filozofia z punktu widzenia podmiotu poznającego jest tu zatem odrzucona już w punkcie wyjścia.

¹³ Por. F. Fellmann, *Lebensphilosophie...*, ss. 142-173.

¹⁴ Jeśli chodzi o Fellmanna, to poza wspomnianą wyżej pracą warto przywołać inną jego książkę, zatytułowaną *Symbolischer Pragmatismus. Hermeneutik nach Dilthey*, Reinbek bei Hamburg 1991, zaś w odniesieniu do Gerhardta ważne są w tym kontekście dwa jego dzieła: *Selbstbestimmung. Das Prinzip der Individualität*, Stuttgart 1999 oraz *Individualität. Das Element der Welt*, München 2000. W polskim przekładzie dostępna jest rozprawa Fellmanna pt. „Świat przeżywany a świat duchowy. Fenomenologiczne pojęcie świata a protestancka filozofia kultury”, w: Z. Krasnodębski, K. Nellen (red.), *Świat przeżywany*, Warszawa 1993, ss. 48-102, zaś jeśli chodzi o Gerhardta, to pewne wprowadzenie do jego ujęcia filozofii życia daje tekst pt. „Osoba jako instytucja. O pierwotnie politycznej formie życia człowieka”, w: P. Juchacz, R. Kozłowski (red.), *Filozofia i demokracja*, Poznań 2001, ss. 15-32.

¹⁵ Por. F. Fellmann, *Lebensphilosophie...*, s. 27.

Mimo przynależności do jednego nurtu poszczególne filozofie życia mogą się znacznie od siebie różnić. Podstawową różnicę wyznacza – jak mi się zdaje – umieszczenie mechanizmu dynamizującego, rozsadzającego wszelki zamknięty system. I tu można się chyba zgodzić z Rickertem, że są dwa podstawowe kierunki, w których można owego dynamizującego czynnika poszukiwać¹⁶. Jednym jest historia, pojęta jednak nie jako całość wyznaczona przez Hegłowską logikę rozwoju ducha czy też Marksowskie żelazne prawa historii, lecz jako dziedzina nigdy się niekończącej kreatywności ludzkiej, niedającej się przewidzieć ani zamknąć w systemie ogłaszającym koniec dziejów. Przykładem takiego podejścia jest Dilthey, ze swym słynnym stwierdzeniem, że tego, czym jest człowiek, nie dowiadujemy się dzięki odsłonięciu jego ahistorycznej istoty, lecz właśnie z i dzięki historii. W tym sensie – można by powtórzyć za Heideggerem – człowiek nie tyle ma (gotową już) istotę, co się istotczy (tzn. ziszcza w dziejach). Drugim kierunkiem jest biologia, w szczególności Darwinowska teoria ewolucji i walki o byt. Oczywiście w konkretnych koncepcjach oba te punkty odniesienia – czy też perspektywy – mogą się splatać, wspierać i uzupełniać, zwykle jednak jeden z nich gra rolę istotniejszą.

Sama filozofia życia – jako w miarę jednolity nurt filozoficzny – miała żywot niezbyt długi. Odcisnęła jednak istotne piętno na rozwoju myśli filozoficznej. W odniesieniu do niej tworzył swą antropologię filozoficzną Max Scheler¹⁷, Martin Heidegger zaś – są na to dowody – rozważał użycie terminu *życie* jako centralnej kategorii *Sein und Zeit*, tzn. zamiast terminu *das Dasein*, różnie na polski tłumaczonego¹⁸. Wielu badaczy dostrzega wpływ filozofii życia – zwłaszcza Diltheya, z którym Husserl żywo korespondował – na koncepcję *Lebensweltu* (świata przeżywanego), sformułowanej przez twórcę fenomenologii pod koniec życia¹⁹.

Nie pozostała ona bez wpływu także na jej zagorzałego krytyka, jakim był H. Rickert. We wstępie do książki będącej głównym przedmiotem mej analizy, stwierdza on bowiem niedwuznacznie: „uważam, iż najbardziej rozpowszechnione i poważne koncepcje filozoficzne naszych czasów dadzą się najlepiej ująć w pojęciu filozofii życia. Do nich właśnie chcę się odnieść krytycznie. Pragnę jednak jednocześnie wskazać na filozofię życia jako na nie z b ę d n e z a d a n i e [podkr. – A. P.], którego rozwiązanie musi wszakże oznaczać coś więcej, niżli filozofię nagiego życia (*des blossen Lebens*)”²⁰. W napisanym dwa lata później

¹⁶ Por. H. Rickert, *Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit*, wyd. 2, Tübingen 1922, s. 36 i n.

¹⁷ Por. M. Scheler, *Versuche einer Philosophie des Lebens*, w: tenże, *Vom Umsturz der Werte*, Bern – München 1972 (wyd. 5), ss. 311-340.

¹⁸ Patrz R. Safranski, *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*, Frankfurt/M. 1998, s. 71 i n.

¹⁹ Por. F. Fellmann, *Lebensphilosophie...*, s. 202 i n.

²⁰ H. Rickert, *Philosophie des Lebens...*, s. VII.

przedstowiu do drugiego wydania (pierwsze rozeszło się błyskawicznie) dodał: „Także ja dążę do filozofii życia”, bowiem „każda prawdziwie wszechobjmująca filozofia musi być filozofią życia obejmującego nas wszystkich”²¹.

3. Rickertowska krytyka filozofii życia

Rzuciwszy okiem na rozmiary książki, nie można nie zauważyć, że Rickert nie wchodzi w szczegóły. Na 195 stronach nie sposób dogłębnie spenetrować tak rozmaitych i wewnętrznie bogatych koncepcji, jakie uznał on za reprezentatywne dla filozofii życia. Nie bez powodu użyłem sformułowania „uznał on”, bowiem Rickert tworzy własne kryterium przynależności do analizowanego nurtu. Jego podstawę stanowi odcięcie się omawianej koncepcji od intelektualnego, pojęciowego charakteru badania filozoficznego i oparcie się na irracjonalnej podstawie w rodzaju intuicji, przeżycia, wglądu w istotę. Dlatego też Rickert świadomie wyklucza spośród przedstawicieli filozofii życia zaliczanego do niej zazwyczaj Rudolfa Euckena, włącza do niej natomiast – świadom umowności tego zabiegu – fenomenologa Husserla czy też egzystencjalistę Jaspersa²².

Fundamentem jego krytyki jest przy tym przyjęta przezeń koncepcja filozofii. To ona stanowi matrycę pozwalającą – w jego przekonaniu – właściwie ocenić filozoficzność filozofii życia. Filozofia jest według niego, po pierwsze, nauką, której przedmiotem jest całość świata, świat jako całość²³. Całość ta nie powstaje przy tym ze zwykłej kumulacji części. Zadaniem filozofii jest więc rozwinięcie pojęć ujmujących całość rzeczywistości („cały świat”). Od filozofii wymaga się, po drugie, by dawała nam pogląd na świat, światopogląd. Jest to przy tym zadanie wtórne, uwarunkowane przez realizację zadania pierwszego. Chodzi przy tym nie tylko o świat jako przedmiot, lecz także o nasze podmiotowe stanowisko względem świata. Kwestie te oznaczają włączenie w zakres filozofii zagadnień sensu, wartości, poglądu na życie. Prawdziwie uniwersalna filozofia nie może tych kwestii pominąć. Refleksja nad relacją części do całości świata konfrontuje filozofię z następnym wielkim zagadnieniem – kwestią czasu, a dokładniej – relacją tego, co czasowe do tego, co aczasowe, wieczne. To trzeci element charakterystyki filozofii. Czwartym i ostatnim jest jej systemowy charakter: jeśli filozofia ma pozostać nauką w scharakteryzowanym

²¹ Tamże, s. X i s. 181.

²² R. Eucken, którego uczniem był m.in. M. Scheller, był autorem takich prac, jak *Mensch und Welt. Eine Philosophie des Lebens* (1918) i *Lebenserinnerungen* (1922), laureatem nagrody Nobla w dziedzinie literatury. W przyjaznej korespondencji, świadomej pokrewieństwa myśli, pozostawał z nim W. James. Co ciekawe, także współczesny badacz filozofii życia, F. Fellmann, idąc za Rickertem, wyłącza Euckena z grona przedstawicieli tego kierunku filozofii, podnosząc przy tym jego znaczenie dla filozofii kultury E. Husserla. Por. F. Fellmann, *Lebensphilosophie...*, ss. 213-215.

²³ H. Rickert, *Philosophie des Lebens...*, s. 13.

wyżej sensie, to „musi mieć charakter ściśle systematyczny, tzn. wszystkie jej pojęcia i twierdzenia muszą się stać członami jednolitej, uporządkowanej całości myślowej. Bez formy systemu nie byłyby w stanie ująć całości świata. Pojęcia niebędące członami pewnego systemu odnoszą się jedynie do części, i dopóki nie ma systemu, świat rozpada się nam na kawałki. Rzeczywistość, z którą mamy do czynienia przed ujęciem systematycznym, nie jest w ogóle jeszcze »światem«, lecz zbiorowiskiem odłamków lub chaosem. Dopiero gdy te cząstki uporządkujemy, powstaje to, co zwiemy kosmosem. Zatem jedynie system umożliwia to, żeby z chaosu świata powstał dla nas kosmos świata, i o tyle też można powiedzieć, że każda filozofia musi przyjąć formę systemu”²⁴. Nie trzeba dodawać, że dokonując rehabilitacji systemowości filozofii, Rickert nie miał na myśli systemu w rodzaju heglowskiego, tworzonego bez uwzględnienia poznania dokonanego w naukach pozytywnych.

Jeśli spojrzymy z perspektywy tak ujętej istoty „prawdziwej” filozofii na filozofię życia, to wydaje się, że zupełnie nieźle spełnia ona postawione przed nią przez Rickerta kryterium bycia porządną koncepcją filozoficzną. Życie jest w niej pojęciem metafizycznym, które może uchodzić za synonim świata jako całości. Ponieważ filozofia życia także to, co martwe ujmuje jako produkt życia, to jej ontologiczna pozycja nie wydaje się niepełna czy też ułomna. To, że życie jest także – albo nade wszystko – życiem ludzkim jako kulminacją, najwyższą postacią życia, oznacza konieczność uwzględnienia kwestii wartości, sensu życia, poglądu na świat i życie. Po trzecie wreszcie – przyjęcie pojęcia wszechogarniającego życia jako zasady rzeczywistości prowadzi do rozwiązania kwestii opozycji tego, co czasowe wobec tego, co wieczne.

Jeśli wszystko w świecie jest życiem czy też życie stanowi najszerze ramy, w których dokonują się wszelkie czasowe przemiany życiowe, to wolno nam mówić o „wiecznym życiu”, które nie ma ani początku, ani końca, i które wprawdzie wypełnia wszelki czas, zarazem jednak zgodnie ze swym pojęciem stoi ponad czasem, bowiem także czas istnieje jako forma życia, i o tyle życie samo jest wolne od panowania czasu²⁵.

Jednak już na pierwszy rzut oka widać, że filozofii życia czegoś brakuje do tego, aby stać się prawdziwą filozofią. Brak jej mianowicie formy systemu. Nie może jej przyjąć, bowiem system to coś nieruchomego, stałego i zastygłego, obcego rwącemu, piętrzącemu się życiu. W autentycznej filozofii życia różnica między chaosem i kosmosem, między formą i treścią, przestaje istnieć, względnie nabiera drugorzędnego znaczenia. Dla Rickerta takie podejście jest nie do zaakceptowania. Z dużym analitycznym kunsztem wskazuje na światodome (u filozofów tej klasy) nieodróżnianie niekompatybilnych pojęć życia, wychodzących z odmiennych ujęć rzeczywistości.

²⁴ Tamże, s. 14.

²⁵ Tamże, ss. 15-16.

Po bliższym wglądzie i dokładniejszej analizie Rickert dochodzi do wniosku, że filozofia życia nie spełnia także trzech pierwszych kryteriów. „Nigdy nie spełni ona uniwersalistycznej tendencji myślenia filozoficznego. Pozostanie albo przy wprawdzie pojemnym, ale nic niemówiącym pojęciu przeżycia, albo ograniczy się do pewnej części świata, której nie będzie w stanie pomyśleć tak, aby dało się ją umieścić w miejscu całości świata”²⁶.

Pierwsza część powyższej wypowiedzi zawiera krytykę filozofii życia w rodzaju Diltheyowskiej, które budują na tym, że pierwotny kontakt z rzeczywistością ma charakter przeżyciowy, doznaniowy, oglądowy, intuicyjny. Rickert tego nie kwestionuje, wręcz przeciwnie – stara się uwzględnić w swej własnej koncepcji filozoficznej. Jego niezgodę wywołuje jedynie twierdzenie, że forma, postać, pojęcie wreszcie – wszystkie te efekty poznawczej obróbki przeżywanego rzeczywistości – należałoby odrzucić jako fałszujące autentyczność doświadczenia i zagradzające drogę do prawdziwej wiedzy o rzeczywistości.

Druga część wypowiedzi jest krytyką dyskursywnie być może lepiej wypracowanych, i stąd często bardziej przekonujących, filozofii życia opartych na biologicznym, witalistycznym wręcz rozumieniu pojęcia *życie*. W swej krytyce m.in. nietzscheanizmu, dla którego – jak powiada, a potwierdzają to wspomnienia jego uczniów – miał zawsze dużo sympatii, póki ten nie stał się filozofią – tzn. nie zaczął za taką uchodzić, także w oczach wielu filozofów, i to coraz bardziej rozpowszechnioną, Rickert stara się pokazać, że koncepcje tego rodzaju nie potrafią się – wbrew własnym deklaracjom – zadowolić pojęciem samego, nagiego życia, lecz muszą oprzeć się na *implicite* przyjmowanym wartościowaniu. W mgłę pozostają jednak zwykle źródła tego wartościowania oraz jego uzasadnienie. W ten sposób punkt widzenia danego myśliciela (najczęściej bardzo kontrowersyjny) chce uchodzić za punkt widzenia życia.

Filozofia życia okazuje się – po drugie – „niezdolna do podjęcia zagadnienia wartości oraz zinterpretowania na gruncie jakiejś teorii wartości sensu ludzkiego życia”²⁷. Zapoznaje przez to swoistość i autonomię wartości kulturowych, które chce zredukować do wartości życiowych.

Po trzecie, filozofia życia nawet nie może marzyć – powiada Rickert – o postawieniu (a co dopiero o rozwiązaniu) kwestii relacji czasu i wieczności. Odnosi się bowiem wyłącznie do skończonego, czasowego bytu, czego nie da się uzgodnić z myśleniem uniwersalnym, charakteryzującym filozofię. O elemencie czwartym, tzn. o tym, że filozofia życia chce być świadomie asystemowa, już mówiliśmy. Dla Rickerta oznacza to, że rezygnuje z pretensji do tego, by być teorią, tzn. spełniającym warunki dyskursywności i podatności na krytykę poznaniem naukowym.

²⁶ Tamże, ss. 142-143.

²⁷ Tamże, s. 143.

By wykazać systematyczny i systemotwórczy charakter poznania filozoficznego, Rickert poddaje analizie koncepcję autora, który sam do filozofii życia nie będąc zaliczany, wyraźnie z nią sympatyzuje. Chodzi o Karla Jaspersa, uniwersyteckiego kolegę (i zarazem rywala) Rickerta, który uważając się – przynajmniej na początku swej akademickiej kariery – za kantystę, był świadom roli pojęcia, kategorii, formy w tworzeniu ludzkiego poznania rzeczywistości²⁸. Chcąc jednak ustrzec myślenie filozoficzne przed skostnieniem, Jaspers postuluje konieczność przyjęcia pewnej tymczasowej systematyki przy jednoczesnym odrzuceniu systemu. Rickert rozbija to przekonanie, jako niebezpieczne złudzenie, odsłaniając zarazem odmienność swego ujęcia kwestii kultury, pamięci i tradycji. Postawa klasyczna, można by rzec – pełna umiaru i pewnego konserwatyizmu, zderza się tu z egzystencjalną, pełną niepokoju o los człowieka w okresach ideologicznych burz i dziejowej zawieruchy.

Wątek Jaspersowski prowadzi nas do osłonięcia bardziej uniwersalnego znaczenia Ricertowskiego ataku na filozofię życia. Nie była to tylko zajadła obrona traconych pozycji ze strony myśliciela, który powoli schodzi z areny intelektualnych potyczek. Było to raczej wołanie o umiar i nawoływanie do namysłu, w reakcji na – w jego przekonaniu – nie do końca przemyślane idee i koncepcje, które opanowały umysły nie tylko młodego pokolenia. Sam Rickert zauważa, że filozofia życia stała się swego rodzaju atmosferą duchową, w której przyszło mu żyć. Pełen wyrozumiałości dla niej jako wyrazu niespokojnego ducha czasów nie chce jej przyjąć jako poważnej propozycji teoretycznej. Uważa bowiem – czy bezzasadnie? – że uznanie tego rodzaju konstrukcji myślowych oznaczać może śmierć filozofii. Dlatego właśnie na stronie tytułowej książki wobec filozofii życia krytycznej umieszcza dedykację: „dem Leben der Philosophie gewidmet” („poświęcam życiu filozofii”).

Uczciwość intelektualna nakazuje mu jednak nie zapomnieć o wartości filozofii życia. Powiada w tym kontekście: „Myślicielom takim jak Dilthey czy Simmel, ale także biologistom w rodzaju Bergsona, Nietzschego czy Jamesa (...) przypadają w udziale duże zasługi dla naukowej filozofii. Ich krytyka wielu rzekomo przyrodoznawczych, a w rzeczywistości racjonalistyczno-metafizycznych dogmatów (...), miała moc wyzwalającą. Poszerzyła nasze horyzonty”²⁹. „Filozofowie życia – dodaje – mieli rację, gdy twierdzili, że świat to nieskończenie więcej niżli to, co bez reszty mieści się w pojęciach rozumu”³⁰.

Wartość filozofii życia nie wyczerpuje się jednak w funkcji korektora wobec nadmiernych, nieuzasadnionych roszczeń racjonalizmu. Nie mniej ważne jest

²⁸ O kontrowersjach między Jaspersem a Rickertem odnośnie do m.in. interpretacji Kanta piszę w artykule pt. „»Ein Schmetterling im Puppenstand« oder über das Verhältnis Rickert – Jaspers”, w: B. Andrzejewski (red.), *Tradycja i postęp. Studia z historii filozofii*, Poznań 1997, ss. 241-247.

²⁹ H. Rickert, *Philosophie des Lebens...*, s. 177.

³⁰ Tamże, s. 176.

w oczach Rickerta to, że konfrontuje ona naukowo nastawionego filozofa z nowym materiałem, wymagającym przemyślenia i pojęciowego ujęcia³¹. W pracach filozofów życia odnajdujemy też – aczkolwiek w bardzo osobliwej postaci – potwierdzenie zapomnianej nieco Kantowskiej nauki o prymacie rozumu praktycznego³². Także w tym względzie można się wiele od nich nauczyć, i Rickert, jako neokantysta, nie omieszkał tego zauważyć. Roli ideologa i wieszczka nie wolno jednak – powiada – mieszać z postawą „człowieka teoretycznego”.

4. Ocena Rickertowskiej krytyki filozofii życia

Dla Rickerta pierwszoplanowym, zasadniczym zadaniem dociekań filozoficznych – które nie są tylko niezobowiązująca refleksją, Heideggerowskim *namysłem*, lecz badaniem – jest jej funkcja poznania teoretycznego. Mimo że nie przydzielono jej żadnego wycinka rzeczywistości, filozofia nie przestaje być nauką, poznaniem dyskursywnym, wyrażającym się w pojęciach, sądach, teoriach, które mogą być zrozumiane, argumentacyjnie podważone i obalone. Pierwotnie dana nam rzeczywistość jest przeżyciem czy też strumieniem przeżyć. Poznanie oznacza jednak przekształcenie tego rwącego potoku – Rickert zwie go często heterogenicznym continuum – w miarę stabilną (a więc nie wiecznotrwałą i nienaruszalną) strukturę odniesionych do siebie kategorii, pozwalających nam zrozumieć świat oraz – w konsekwencji – nadać sens naszemu w nim bytowaniu. Dlatego też przy całym zrozumieniu dla krytyki intelektualizmu i racjonalizmu, obstaje Rickert stanowczo przy niezbędności intelektu jako ludzkiej władzy poznawczej, przekształcającej otaczający nas chaos w uporządkowany kosmos znaczeń i wartości.

Czy możemy dziś – z perspektywy ponad osiemdziesięciu lat – zgodzić się z ogólną oceną Rickerta, dla którego filozofia mimo zasadniczej odmienności przedmiotu względem nauk pozytywnych powinna zachować istotne cechy postępowania naukowego? Z jednej strony za tym stanowiskiem zdają się przemawiać istotne racje, powołujące się dodatkowo na słowa i autorytet samego Kanta. Na jednej ze stron *Prolegomenów* mędrzec królewiecki stwierdza niedwuznacznie:

Kto zaś sam ten plan, którym w postaci *Prolegomenów* poprzedzam wszelką przyszłą metafizykę, znów uzna za niejasny, niechaj zważy, że przecież nie jest potrzebne, by każdy studiował metafizykę, że zdarza się nierzadko talent, który czyni dobre postępy w gruntownych, a nawet głębokich, naukach bardziej zbliżających się do naoczności (*Anschauung*), któremu jednak nie powodzi się w badaniach prowadzonych za pomocą samych tylko pojęć abstrakcyjnych [podkr. – A. P.], i że w takim przypadku należy swoje zdolności umysłowe skierować na inny przedmiot; że wszelako ten, kto zamierza sąd wydać o metafizyce, a nawet ją napisać, musi koniecznie uczynić zadość wy-

³¹ Tamże, s. 182.

³² Tamże, s. 188.

maganiom tutaj postawionym, wszystko jedno, czy odbędzie się to w ten sposób, że przyjmie on moje rozwiązanie, czy też je gruntownie obali i inne na jego miejsce poda (...)³³.

W przytoczonym cytacie widać jasno, że Kant pojmuje filozofię (metafizykę) jako postępowanie naukowe dokonujące się za pomocą pojęć abstrakcyjnych. Stanowi to istotne wsparcie dla stanowiska Rickerta, bowiem jego przeciwnicy muszą albo obalić to Kantowskie przeświadczenie – podzielane jednak, jak się zdaje, nie tylko przez Kanta – co do natury poznania filozoficznego, albo też wykazać, iż Kanta wykładnia tego, czym jest pojęcie, zasadniczo odbiega od tego, co za nie uznaje Heinrich Rickert.

Autor *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft* ma z pewnością rację, gdy odróżnia filozofię od działań artystycznych czy te paraartystycznych. Jeśli filozofia ma wyrażać (a nie tylko zawierać, jak można by mówić o niektórych dziełach sztuki) pewną wiedzę, to wiedza ta z założenia winna rościć sobie pretensje do ogólnego obowiązywania, tzn. być czymś więcej niż tylko czysto subiektywnym przeświadczeniem czy też niepowtarzalnym, jednostkowym doświadczeniem. Oznacza to, że musi coś głosić lub przeciwko czemuś oponować, musi artykułować się w dających się zrozumieć wypowiedziach teoretycznych lub przynajmniej dać się przekształcić do postaci takich twierdzeń. To ostatnie oznacza jednak zarazem, że nie wolno *a priori* dyskwalifikować wypowiedzi, które mają formę niedyskursywną (literacką lub do niej zbliżoną), pod tym wszakże warunkiem, iż dają się one przekształcić do postaci twierdzeń teoretycznych³⁴.

Przykładem takiego pochopnego odrzucenia była Carnapowska krytyka Heideggera. Rudolf Carnap nie zadał sobie trudu wniknięcia w złożony sens Heideggerowskich wypowiedzi o byciu i nicości, a być może – kierując się fizykalizmem, z dzisiejszej perspektywy: antykwarycznym – nie był w ogóle w stanie tego uczynić. W omawianej tutaj pracy Rickert nie posuwa się aż tak daleko jak Carnap, jego restryktywna postawa ma jednak coś z klimatu redukcjonistycznego neopozytywizmu. Tym, co go pozytywnie odróżnia od redukcjonistycznego

³³ I. Kant, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, Warszawa 1993, s. 16.

³⁴ Dobrym przykładem tego rodzaju „literatury filozoficznej” jest twórczość Nietzschego. Gdyby nie było możliwe przekształcenie jej we w miarę spójną – choć historycznie się rozwijającą – koncepcję dotyczącą „natury” bytu, prawdy, wartości, człowieka, historii etc., nie sposób byłoby z nią dyskutować, podważać jej bądź za nią argumentować, słowem traktować jej jako koncepcji filozoficznej. Rewolucyjność tej koncepcji nie ma nic (albo bardzo niewiele) wspólnego z formą jej wyrażenia. Podobny jest, jeśli się dokładniej przyjrzymy, status dialogów Platona, przynajmniej w odniesieniu do fazy wczesnej i średniej. Mimo tego, że trudno tam znaleźć wypowiedzi Sokratesa, które podsumowują dyskusję i definitywnie wyrażają jego stanowisko co do takiej lub innej kwestii, badacze nie tylko rekonstruują je, ale i odróżniają od późniejszego, dojrzałego stanowiska metafizycznego samego Platona. Por. w tej kwestii – powołujące się na ustalenia wybitnego znawcy filozofii antycznej G. Vlastosa – prace Piotra Juchacza, np. „Sokrates: pomiędzy demokracją woluntarystyczną a nomokratyczną”, w: B. Andrzejewski (red.), *Tradycja i postęp...*, ss. 247-263, szczególnie s. 250 i n.

uprawiania filozofii, jest dostrzeżenie i wyartykułowanie tego, że nawet jeśli formalnie filozofia życia przedstawia wiele do życzenia, nawet jeśli oparcie się na intuicji, wglądzie, przeżywaniu nie doprowadzi nas do poznania prawdziwie filozoficznego, to nie sposób nie zauważyć, iż filozofia życia wnosi wiele nowego materiału do filozoficznych dociekań, pogłębiając i wzbogacając nasze doświadczanie rzeczywistości oraz nas samych jako filozofów i jako ludzi.

I właśnie te elementy tak bardzo akcentują współcześni zwolennicy filozofii życia (F. Fellmann, V. Gerhardt, Elżbieta Paczkowska-Łagowska). Sam Rickert idzie za daleko w swej krytyce, nie uświadamiając sobie istotnej przemiany sposobu uprawiania filozofii, dokonującej się właściwie na jego oczach, przemiany, której filozofia życia była pierwszym sygnałem. Nie precyzyjne dystynkcje pojęciowe, nie swoiste rachowanie na znanych od wieków kategoriach, nie logiczne, dyskursywne wywody postępujące się dobrze zdefiniowanymi terminami, lecz próba – poetyckiego niekiedy, a z pewnością odrzucającego zastane środki filozoficznego wyrazu – uchwycenia i opisu (deskrypcji) naszego pierwotnego, i przez to źródłowego, kontaktu z rzeczywistością, stały się nicią przewodnią filozofii wyrastającej na gruzach transcendentalnego idealizmu, w tym także neokantyzmu.

Heinrich Rickert nie zauważył, że filozofia jemu współczesna z ideałem tym, jako hamującą filozoficzne badanie, przeto szkodliwą mrzonką, właśnie się rozstawiała. Pozostając działalnością poznawczą, filozofia przypominała sobie o swych korzeniach tkwiących w myśli antycznej, ujmujących ją nade wszystko jako poszukiwanie mądrości pomocnej w ludzkiej orientacji w świecie, w której poznanie służy działaniu. Do tej orientacji należy nie tylko wiedza o świecie materialnym, ale także o społecznym i kulturowym otoczeniu egzystującego i działającego człowieka, w tym także rozumienie samego siebie (samopoznanie). Już samo uświadomienie sobie swoistości „przedmiotu” badań filozoficznych – a jego odmienność w stosunku do przedmiotu zwykłych nauk Rickert wszak stale podkreślał – powinno napełnić go zwątpieniem co do tego, czy uprawianie filozofii w duchu nauki pozytywnej jest tutaj możliwe i wykonalne. To, że tak się nie stało, świadczyć może jedynie o tym, że Rickert filozoficznie bardzo silnie był zakorzeniony w mentalności XIX stulecia³⁵.

Fenomenologie Husserla i Schelera, myśl egzystencjalna Jaspersa i Heideggera oraz – *last but not least* – filozofie życia Simmla i Jamesa wytyczały nowe, produktywne drogi rozwoju współczesnej filozofii. Ich postawa poznawcza, hołdująca maksymalnej bliskości i językowej adekwatności względem opisywanego przedmiotu, odbiegała od chłodnego dystansu transcendentálnych idealistów. Filozoficzne wybory tych myślicieli, polegające na rozstaniu się

³⁵ Trzeba dodać, że w jego późnych pracach widać ślad duchowej przemiany, która nie wynikała tylko z bezkrytycznego podporządkowania się duchowi czasów (lub – jeśli kto woli – filozoficznej modzie), lecz z immanentnego rozwoju jego myśli. Por. pośmiertnie wydaną pracę H. Rickerta pt. *Umittelbarkeit und Sinndeutung*, Heidelberg 1939.

z dotychczasowym sposobem uprawiania filozofii (wśród neokantystów dojrzały talent Heideggera i N. Hartmanna, za kontynuatorów Kanta uznawali się Simmel i Jaspers w wczesnej fazie swej twórczości, także Dilthey i Nietzsche sympatyzowali z filozofią kantowską) wskazują na to, że owe przemiany postaw i nastawień badawczych nie były przypadkowe, lecz wynikały z istotnych niedoskonałości dotychczasowej filozofii akademickiej oraz głębokich przewartościowości dotyczących celów, zadań i metod filozofii. Dlatego też nawet jeśli hołduje się ideałowi możliwej zrozumiałości wypowiedzi filozoficznej, trudno i dziś oczekiwać prostego nawrotu myśli neokantowskiej. Niewykluczony jest natomiast renesans filozofii życia, w nowej, dyskursywnej postaci.

Z drugiej strony lekceważenie zarzutów Rickerta wobec filozofii życia poprzez przypisywanie mu stanowiska racjonalistycznego – ze swej „natury” wrogię wszelkiej asystemowości, chaotyczności, z istoty porządkującego – prowadzi albo do pomijania ważnych elementów jego krytyki, która stara się jednak być konstruktywna, albo do konstatowania rzekomych paradoksów w niej zawartych³⁶. Już samo zróżnicowanie poczynione w kręgu krytykowanych myślicieli wskazuje na to, że Rickert nie tylko nie głosił kultu rozumu jako zdolnego przeniknąć całą rzeczywistość ani też rozumności rzeczywistości, ale także na to, że był gotów uczyć się z prac przedstawicieli filozofii życia, inspirować się nimi. Pozytywnie wyróżnia spośród nich Georga Simmla, jako jedyne, który uświadamiał sobie, że „praca życia” (tzn. także poznawcze wysiłki konkretnego, żyjącego, podmiotu poznawczego) prowadzi do utrwalenia (krystalizacji) elementów tego, co „samo w sobie” jest rwącym prądem, wiecznym działaniem się i zmianą. Simmel wiedział jednak także, że owe krystalizacje życia nie są wiecznotrwałe, bowiem życie znosi je, przekształcając w ciągle nowe postaci. Jednakże bez nich życie byłoby dla nas „bez znaczenia”. Ową dwukierunkowość czy też dwubiegunowość życia autor *Filozofii pieniądza* próbował filozoficznie ująć za pomocą dwóch dopełniających się pojęć: *Mehr-Leben*, tzn. *więcej-życia*, wskazuje na dynamiczny charakter życia, na jego wieczną autotranscendencję, przekraczanie siebie, zaś *Mehr-als-Leben*, tj. *więcej-niż-życie* – na sferę form, przybierania postaci, bardziej lub mniej trwałych krystalizacji życia, do których zaliczyć można także pojęcia. Simmel jest świadom, że wszelka próba uzyskania

³⁶ Tę drugą postawę prezentuje E. Paczkowska-Łagowska w swej recenzji książki Rickerta zawartej w *Przewodniku po literaturze filozoficznej XX wieku*, Warszawa 1995, pod red. B. Skarży, t. 3, ss. 364-367. Autorka stwierdza tu m.in., że praca Rickerta jest „wprawdzie doskonale napisana, ale nieprawdziwa” (s. 364), zaś „jego głos ma charakter paszkwilu” (s. 365). Oddaje jednak heidelberskiemu filozofowi pewną sprawiedliwość, gdy w podsumowującym fragmencie stwierdza, że krytyka Rickerta ma nie tylko wartość historyczną (unaocznienie przemian w filozofii akademickiej na początku XX wieku), bowiem wskazuje na trwałe elementy sporów filozoficznych – odżywiający co pewien czas dyskusję między zwolennikami kierunków „intuicjonistycznych” oraz filozofii uprawianej za pomocą środków dyskursywnych, pojęciowych (*Begriffphilosophie*) (tamże, s. 367).

adekwatności badania filozoficznego poprzez jego upodobnienie się do tego, co opisuje (w tym przypadku do życia) prowadzi do absurdu, tzn. odrzuca pogląd, że filozofia pojęta jako przedsięwzięcie poznawcze może chcieć utożsamić się (złać, stopić się, stać częścią) z poznawanym „przedmiotem”³⁷.

Wnioski

Trudno powiedzieć, w jakim stopniu Rickertowska krytyka filozofii życia przyczyniła się do zmierzchu tego kierunku. Z pewnością była istotnym głosem w dyskusji nad silnymi i słabymi stronami tej interesującej propozycji teoretycznej. Rickertowska obrona intelektu, dyskursywności, pojęciowości – wiązanych przezeń z poznawczym charakterem filozofii – może się nam dziś wydać przesadzona, wręcz hamująca rozwój myśli filozoficznej. Wszak koncepcje, które zastąpiły neokantyzm, dalekie były od jego klarowności pojęciowej, nadrabiając to – rzekomą lub rzeczywistą – głębią filozoficznych analiz. Tym, czego się możemy od Rickerta nauczyć to – poza namysłem nad właściwym ujęciem miejsca rozumu w życiu i poznaniu – właśnie staranność w formułowaniu poznania filozoficznego, troska o możliwą do osiągnięcia jasność i intersubiektywną komunikowalność wypowiedzi filozoficznych. Jeśli oczywiście zależy nam na tym, by uprawianie filozofii pozostało działalnością poznawczą, a nie profetyczną czy też ideologiczną³⁸.

Sam Rickert był świadom tego, że filozofia życia jest odpowiedzią na pewien kryzys kultury, na jednostronność, która w niej zatriumfowała. I dostrzegał paralele w krytyce Oświecenia ze strony myślicieli „burzy i naporu” (*Sturm und Drang*). To, co ci ostatni mówili w obronie „natury”, zostało sto lat później powtórzone w imię „życia”. Powstaje tu pytanie, czy sytuacja ta nie ma analogii w dzisiejszej inwazji myślenia postmodernistycznego. Jeśli sytuacja jest podobna, to czy nie powinniśmy wyciągnąć wniosku, który był udziałem Rickerta: ganić niedyskursywność, mętność, irracjonalizm, starając się jednak zarazem dostrzec w tym zjawisku coś więcej niż przemijającą modę czy też upadek (filozoficznej) kultury. Być może i ono „poszerzy nasze horyzonty”.

Pewne podobieństwa między filozofią życia i postmodernizmem widać zresztą nie tylko w tym, iż jako reakcje na kryzys kultury pojawiają się one pod koniec stulecia, by wstrząsnąć podstawą myślenia. Nie przypadkiem do uchwycenia istotnego znaczenia filozofii życia dla rozwoju myśli filozoficznej znakomicie przydaje się ważna dystynkcja pojęciowa poczyniona przez czo-

³⁷ W kwestii Simmlowskiej wersji filozofii życia por. m.in. moje *Postłowie* do polskiego wydania jego *Filozofii pieniądza*. Poznań 1997, ss. 489-507, szczególnie ss. 495-502.

³⁸ Nie przypadkiem upadek filozofii życia wiąże się z jej przejściem do fazy ideologicznej, związanym z pracami O. Spenglera, L. Klagesa i Th. Lessinga (por. F. Fellmann, *Lebensphilosophie...*, s. 142 i n.).

łowego teoretyka zaliczanego do przedstawicieli postmodernizmu. W swej pracy pt. *Filozofia a zwierciadło natury* Richard Rorty wskazuje na konieczność istnienia obok paradygmatycznego nurtu filozoficznego, nurtu wobec niego rewolucyjnego, podważającego go w poszukiwaniu nowej adekwatności. Chodzi jak wiadomo o odróżnienie między dyskursem epistemologicznym i dyskursem hermeneutycznym³⁹. Ilustracją tego ostatniego była dotąd przede wszystkim myśl hermeneutyczna, wypracowana w dziełach Heideggera, Gadamera czy Ricoeura. Wydaje się, że wiele przemawia za tym, by taką próbę podważenia i zmiany paradygmatu poznawczego filozofii widzieć także w filozofii życia. Ta konstatacja jest przy tym czymś więcej niż tylko próbą nowego, pogłębionego umiejscowienia filozofii życia w dziejach filozofii. Nie wolno bowiem zapominać, że wedle Rorty'ego nic nie stoi na przeszkodzie, by dyskurs ongiś epistemologiczny stał się kiedyś obowiązującym dyskursem epistemologicznym.

³⁹ Por. R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, Warszawa 1994, s. 281 i n.

Czy Rickert był fichteanistą?

Neokantyzm był prądem filozoficznym powstałym w latach 60. XIX wieku w reakcji na marginalizację filozofii jako dyscypliny akademickiej, zrodzonej wskutek, z jednej strony, dynamicznego rozwoju nauk empirycznych, z drugiej zaś – marazmu w filozofii uniwersyteckiej, która nie mogła się otrząsnąć po śmierci Hegla i zmierzchu jego absolutnego idealizmu. Neokantyzm był nawet czymś więcej niż nurtem filozofii – był intelektualnym ruchem, w którym uczestniczyli także badacze empiryczni (np. Helmholtz, Weber), artyści i literaci. Jego dewizą było: wskutek tarapatów, w jakie popadła filozofia, jej odrodzenie możliwe jest tylko w jeden sposób: poprzez powrót do Kanta. To znaczy: powrót do filozofii, której koncepcja dwóch pni poznania potrafiła integrować badania naukowe i filozoficzne, empiryzm i racjonalizm. Ruch ten obrodził całą gamą podejść i nastawień, które przekształciły się wkrótce w szkoły neokantowskie. Badacze tych kwestii wyliczają niekiedy aż siedem różnych odmian neokantyzmu. Nie ma potrzeby ich tu wymieniać, bo część z nich żyła krótko, inne miały jednego ważnego przedstawiciela, co istotnie ograniczało możliwości rozwojowe. Najważniejsze z nich to szkoła marburska, stworzona przez Hermanna Cohena i Paula Natorpa, rozwijana przez Nicolai Hartmanna i Ernsta Cassirera oraz szkoła badeńska, nazwana tak od Badenii, w której położone były uniwersytety, na których ten sposób filozofowania był dominujący: Heidelberg, Fryburg i Strasburg.

Heinrich Rickert to najwybitniejszy przedstawiciel neokantyzmu szkoły badeńskiej. Do życia powołał ją Wilhelm Windelband, jej klasykiem był właśnie Rickert, zaś do trzeciego pokolenia należeli m.in. Hugo Münsterberg, Emil Lask i Eugen Herrigel. Lask (1875-1915) był wielką nadzieją tego kierunku na nowe odkrycia i oryginalne teorie. Przeszkodziła w tym przedwczesna śmierć. Münsterberg wyemigrował do USA, gdzie tworzył filozofię postneokantowską, zaś Herrigel – do Japonii, gdzie podejmował próby syntez filozofii niemieckiej z filozofią Wschodu. Dlatego to zmarły w przededniu II wojny światowej Rickert pozostaje największą postacią tego nurtu odnowienia myśli Kanta, dla którego naczelnym zadaniem stało się dobudowanie do trzech Kantowskich krytyk

krytyki czwartej – rozumu historycznego, tzn. stworzenie rozszerzenia ducha Kantowskiego krytycyzmu na kulturę.

W związku z pewnymi sformułowaniami, które można odnaleźć w jego dziełach filozoficznych, uprawnione wydaje się jednak pytanie, czy nie bliżej mu było do Fichtego, tzn. czy nie był on raczej fichteanistą niż kantystą. Problem ten chciałbym tu potraktować nawet nieco szerzej, odnosząc go do całego nurtu, jakim była badeńska szkoła neokantyzmu. Można by go nawet sformułować w postaci: ile fichteanizmu zawiera się/mieści w badeńskim neokantyzmie?

Największym umysłem tego kierunku filozoficznego był Heinrich Rickert. Jednak pierwszym spośród Badeńczyków, który głębiej zajął się Fichtem, był uczeń Rickerta – Emil Lask, urodzony w Wadowicach, tragicznie poległy na froncie I wojny światowej w wieku 40 lat. Dlatego jest uzasadnione, by omówienie relacji Fichte – neokantyzm badeński rozpocząć od rozprawy Laska pt. *Idealizm Fichtego a historia*. To w niej bowiem podjął trud rekonstrukcji w pismach klasyki transcendentalizmu kluczowej dla Badeńczyków kwestii: filozoficznego i naukowego ujęcia dziejów i kultury, w powiązaniu z problemem nieredukowalności tego, co indywidualne do tego, co ogólne. Neokantyści badeńscy ujmowali to jako problem irracjonalności.

1. Logika w roli kryterium

Ramy pojęciowe analiz Laska tworzy odróżnienie dwóch typów logiki warunkujących rozwiązanie kwestii indywidualności. Teorie pojęciowania można, jego zdaniem, podzielić na dwie grupy: po pierwsze takie, które uznają pojedyncze, zmysłami uchwytnie rzeczy za jedyną rzeczywistość. Droga do tworzenia pojęć prowadzi przy takim ujęciu poprzez myślenie abstrakcyjne, przez analizę tego, co bezpośrednio dane. Takiej logice, określanej przezeń jako analityczna, przeciwstawia Lask drugą teorię tworzenia pojęć, obecną w czymś, co określa mianem *logiki emanacyjnej*. Pojęcie panuje tu nad empiryczną rzeczywistością. Jest ono treściowo bogatsze niż ona, co prowadzi do poglądu, że rzeczywistość ta może zostać potraktowana jako emanacja pewnej nadrzeczywistości, zaś relację pojęcie – pojedyncza rzecz zinterpretowana zostaje jako stosunek realny.

Klasycznym przedstawicielem logiki pierwszego rodzaju jest dla Laska Kant, drugiego zaś – Hegel. Dlatego tak istotne wydawało mu się zbadanie tego, jak aspekt ten wygląda w pismach Fichtego, swego rodzaju „ogniwa pośredniego” między tymi dwoma klasykami niemieckiej filozofii. W swej rozprawie stawia dwie tezy, które dziś mogą uchodzić za ewidentne czy wręcz banalne: (1) nieprawdą jest, iżby zasadnicze poglądy filozoficzne Fichtego po 1794 r. nie podlegały żadnej ewolucji; (2) błędne jest również przyjmowanie, że jego pisma dotyczące religii i moralności pozostają bez znaczącego związku z jego filozofią teoretyczną.

2. Fazy rozwojowe filozofii Fichtego w ujęciu Laska

W swych usiłowaniach udoskonalenia transcendentalnego idealizmu Kanta – tzn. w próbach przekroczenia krytyki rozumu ku systemowi filozoficznemu – myśl Fichtego podlegała dynamicznemu rozwojowi. Według Laska specyfika tego procesu polegała na tym, że jego kierunek był odwrotny od tego, który wyznaczała droga rozwojowa niemieckiego idealizmu od Kanta do Hegla.

W procesie tym Lask wyróżnia cztery częściowo na siebie nachodzące fazy. Pierwsza z nich obejmuje okres formułowania i publikacji *Teorii Wiedzy*. Są to lata 1794-1797. W pracach z tego okresu – a są to: *Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder sogenannten Philosophie* (1794) oraz *Grundriss des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre in Rücksicht auf das theoretische Vermögen* (1795) – mamy do czynienia z połączeniem koncepcji analitycznej i emanatycznej. Na szczycie piramidy pojęć umieszcza wtedy Fichte absolutne Ja, które co do struktury odpowiada formalnemu, treściowo pustemu Ja apercepcji u Kanta. „Samo-siebie-ustanawiające” Ja zostaje ujęte jako abstrakcyjne, transcendentalne pojęcie ogólne, jako moment rozumności. Jednak już trzeci paragraf *Teorii Wiedzy* pokazuje, że Fichte nie do końca pozostaje wierny temu ujęciu, bowiem zarysowuje się tam możliwość pewnego przejścia do obszaru logiki emanatycznej. Dokonuje się ono poprzez przekształcenie tego najwyższego pojęcia w wypełniony treścią twór, w pewną realną potencję. To zaś oznacza reinterpretację Ja abstrakcyjno-formalnego w pewną realną zasadę: totalność rozumu, zbiegającą się z absolutną pełnią bytu.

Podejście takie niweluje pojęcie czystej formy i związany z nim rozdział między formą i materią, co prowadzi z kolei do eliminacji warunków powstania kwestii irracjonalności. Od Ja pojętego jako forma Fichte przechodzi do Ja rozumianego jako idea, jako całość doświadczenia i rozumu jednocześnie. Wszystko staje się jaźniowe, tzn. zapośredniczone przez Ja, bowiem Ja to najwyższa zasada, w której wszystko musi się zawierać. Prowadzi to do konsekwentnego idealizmu, zgodnie z którym to, co indywidualne jest częścią pewnej całości, całości wiedzy, i da się z niej wyprowadzić. To właśnie ta wersja *Teorii Wiedzy* – twierdzi Lask – odegrała rolę wyzwalacza dla Heglowskiej dialektyki. Można w niej dostrzec zastosowanie analogii matematycznych oraz próby ilościowego uchwycenia tego, co Nie-Ja. Opozycja Ja-NieJa przechodzi w relację substancji i przypadłości. Logika, która tu panuje, opiera się na kategorii oglądu intelektualnego.

Fichte jest przy tym świadom swego odstępstwa od Kanta. Próbuje je usprawiedliwić, stawiając Kantowi zarzut, że poprzez przyjęcie „różnorodności doświadczenia” jako punktu wyjścia dla poznania uniemożliwia sobie uchwycenie czasowo nieograniczonego, tj. nieskończonego doświadczenia jako doświadczenia, które cechuje pewna prawidłowość, regularność. Nie da się

zbudować przejścia – twierdzi – od skończonego do nieskończonego, dlatego też *Teoria Wiedzy* jako system zupełny musi pójść drogą dedukcji od tego, co ogólne do tego, co szczegółowe.

Wedle Laska, *Teoria Wiedzy* z 1794 r. nie jest dziełem spójnym, pojawiają się w niej bowiem również elementy, które prowadzą do koncepcji niedialektycznej, ciężącej ku empiryzmowi. Widać je np. tam, gdzie Fichte wprowadza pojęcia abstrakcyjne, wiążące się z teoretyczną nieracjonalizowalnością doznań empirycznych. Ideę całkowitej pojmovalności – ujęcia bytu w pojęciu – rozumie tu Fichte jako nieskończone zadanie, co prowadzi z kolei do przewartościowań w jego koncepcjach, zmian kulminujących we wprowadzeniu odróżnieniem Ja-formalnego i Ja-idei.

Właśnie w uświadomieniu sobie przez Fichtego znaczenia tego rozróżnienia dostrzega Lask istotną zmianę jego stanowiska dokonaną w 1797 r. Zostało ono wyeksplikowane w „Drugim wprowadzeniu do *Teorii Wiedzy*”. Umożliwia ono Fichtemu postawienie pytania o irracjonalność ponownie w ramach logiki analitycznej. Dla Laska oznacza zaś powrót Fichtego na pozycje filozofii krytycznej. *Teoria Wiedzy* z 1797 r. wychodzi od formalnego Ja, będącego oglądem intelektualnym, przechodząc powoli ku Ja jako idei. Obie Jażnie są oczywiście ponadindywidualne, jednakże w odmiennym sensie: ogląd intelektualny to Ja jeszcze niezindywidualizowane (bo czysto formalne), natomiast Ja-Idea należy rozumieć jako Ja wyzwolone już ze swej indywidualności. Wyzwolone – co należałoby dodać – przez wytworzenie przedmiotów wedle ogólnych, powszechnych praw, tzn. racjonalizację całości doświadczenia. Różnica ta staje się oczywista także poprzez to, że Ja-formalne należy do obszaru filozofii, natomiast idea-Ja – do nauk pozytywnych. Przyjęcie tego ostatniego oznacza dla Laska uznanie indywidualnej rzeczywistości jako niewyprowadzalnej z formalnych konstrukcji filozofii transcendentalnej.

Stanowisko Fichtego z tego okresu Lask określa jako „krytyczny antyracjonalizm”, zgodnie z którym poznawcze prześwietlenie rzeczywistości uznaje się za coś realizowalnego w nieskończeniu odległym punkcie czasu, co nakłada z kolei istotne ograniczenia na nasze poznanie. Co w tym kontekście szczególnie ważne: ów powrót do stanowiska krytycznego nie jest dla Laska zwykłym powtórzeniem Kanta, lecz oznacza pewien postęp w ramach filozofii transcendentalnej. Jego istotę można skrótowo wyrazić tak: Fichte pojmuje formy poznania nie jako agregat odczytany z empirycznego materiału, lecz jako pewien „organizm” zróżnicowany zgodnie z funkcjonowaniem rozumu.

Drugi rys koncepcji Fichteańskiej, pozwalający uznać ją za poprawkę stanowiska Kanta, Lask dostrzega w tym, że jest ona sformułowana w wyraźnie antypsychologistycznym języku. Czyste Ja w sposób wyraźny nie jest elementem świadomości, lecz wiedzy, tzn. jest pewnym wkraczającym do każdej świadomo-

mości momentem rozumności. To, co psychiczne należy zaś do sfery Nie-Ja, tzn. do świata, do obszaru tego, co zmysłowe.

Lata 1798-1801 w rozwoju filozofii Fichtego Lask uznaje za nacechowane wzrostem antyracjonalizmu. Punkt ciężkości zostaje przesunięty z tego, co racjonalne i formalne na to, co bezpośrednio odczuwalne. Tło tego procesu tworzy słynny „spór o ateizm” oraz Fichteańska opozycja wobec racjonalistycznej metafizyki. „Empiryczny pozytywizm” Fichtego, jak go, nieco przesadnie, Lask określa, prowadzi go do takiego ujęcia rzeczywistości, które za to, co naprawdę rzeczywiste uznaje tylko to, co bezpośrednio przeżywalne. W powiązaniu z transcendentalizmem oznacza to próbę wykroczenia poza Kanta, ponieważ Fichte wprowadza śmiało ideę wartościowej indywidualności oraz wartościowej totalności (całości).

Ostatnia, czwarta faza rozpoczyna się na początku XIX wieku i trwa aż do śmierci Fichtego. Charakteryzuje się stopieniem, połączeniem trzech poprzednich. Obok irracjonalności, wywiedzionej z relacji ogólne – szczegółowe, jenański filozof wprowadza taką irracjonalność, która wiąże się ze stosunkiem danego stanu poznania do idei poznania zupełnego. Rozważania Fichtego utrzymują się wprawdzie nadal w ramach transcendentalizmu – a to dlatego, że owa całość jest całością wiedzy, a nie całością metafizyczną – otwarte zostają jednak drzwi umożliwiające opuszczenie pozycji krytycznych. Dokona się ono, twierdzi Lask, w dziełach Schellinga i Hegla poprzez hipostazowanie zamkniętej całości wiedzy do postaci pewnej absolutnej rzeczywistości. Punkt wyjścia tego procesu Lask postrzega właśnie w tym, że Fichte, Schelling, Schleiermacher i Hegel uznają Kantowskie ujęcie tego, co konkretne za zbyt schematyczne, abstrakcyjne i puste. Winą za to obciążają analityczną logikę, którą należy zatem odrzucić, by umożliwić sobie adekwatne ujęcie tego, co indywidualne.

Moje krótkie przedstawienie wywodu Emila Laska chciałbym zamknąć wskazaniem na to, że wiele aspektów przeanalizowanych przezeń w książce o Fichcie nie tylko w sposób znaczący posunęło naprzód badania nad spuścizną Fichtego, ale także w sposób istotny wpłynęło na kształt jego własnej filozofii. Obok podkreślenia znaczenia poprawnego ujęcia indywidualności mam na myśli ogólną charakterystykę stanowiska krytycystycznego, odrzucenie rzeczy samej w sobie, jak również akceptację logiki analitycznej, wraz z obecnym w niej rozróżnieniem czynnika formalnego i czynnika materialnego. U Laska wiązało się to z przyjęciem dwóch rodzajów wartościowania: uniwersalistycznego i indywidualistycznego, przy czym obecność tego ostatniego dostrzega on raczej u Fichtego niż u Kanta¹.

¹ Czytelnika zainteresowanego tym, jak Lask spożytkował idee Fichtego, odsyłam do mej monografii poświęconej temu zapomnianemu, choć wybitnemu myślicielowi (*Emila Laska logika filozofii*, Poznań 1990).

3. Prymat praktycznego rozumu

Szkoła badeńska uchodzi mimo znacznych różnic między poglądami jej poszczególnych przedstawicieli za swego rodzaju jedność. Niekiedy jednak różnice te prowadziły do istotnych dysput w obrębie tego kierunku. Jedną z nich chciałbym omówić, i to nie tylko dlatego, że wprowadza na scenę głównego przedstawiciela szkoły. Chodzi o kontrowersję, jaka odnośnie do teorii sądu pojawiła się między Rickertem, bo to jego mam na myśli, oraz Laskiem.

Rickert przejął właściwie teorię sądu w wersji wypracowanej przez swego nauczyciela Windelbanda. W swych *Prinzipien der Logik* ten ostatni stwierdza, że sąd jest powiązaniem dwóch czynników: przedstawienia (względnie: przedstawień) oraz aprobatywnego lub odrzucającego ustosunkowania się do tego przedstawienia (przedstawień). Czynnikiem pierwszy uważa on za teoretyczną część sądu, zaś drugi – za jego element praktyczny. Zwie go oceną (*Beurteilung*). Ocenie kończącej proces sądenia towarzyszy pewne poczucie bycia przekonanym czy też nawet poczucie pewności. Ponieważ uczucie to, jak każde inne, może mieć różne stopnie intensywności, Windelband odróżnia trzy typy sądów: (a) twierdzący, (b) przeczący (c) problematyczny, tzn. taki, który związany jest z uczuciem indyferencji, niezdecydowania.

Rickert przejmuje to odróżnienie faz sądenia, tzn. fazy teoretycznego przedstawienia i praktycznej asercji, jak też dwa główne typy sądów (sądy problematyczne odrzuca, uważając, iż w stanie indyferencji raczej sąd zawieszamy niżli wydajemy). Potwierdzenie (asercja) i przeczenie (negacja) ugruntowuje przy tym, podobnie jak Windelband, w uczuciu pewności i oczywistości. Pewnego rodzaju *novum* stanowi – w zestawieniu z poglądami jego mistrza – to, że owo uczucie (czy też poczucie) uznaje za ustosunkowanie się do pewnej wartości. To zaś oznacza, że kiedy poznający podmiot doznaje tego uczucia, staje wobec pewnej powinności. Poznanie polega właśnie na uznaniu owej transcendentnej, jak powiada, powinności, która przejmuje u Rickerta rolę ostatecznego miernika poznania.

Owa powinność zostaje przy tym zapośredniczona przez kategorię, która wiąże ją z syntezą przedstawień dokonaną w sądzie (będącym w istocie uznaniem tejże powinności). Kategorie ugruntowują zatem byt wedle miary powinności, przez co budują most między bytem a powinnością, między sferą ontologii i sferą deontologii, między rozumem teoretycznym i rozumem praktycznym. Zarówno gramatyczny podmiot (sądu), jak i jego orzeczenie, tzn. oba teoretyczne składniki sądu, są zawarte (dane) w przedstawieniu. Transcendentna powinność natomiast nie ma takiej przedstawieniowej natury, bowiem pierwotnie związana jest z wolą. Aby to unaocznić, Rickert dokonuje porównania sądu „to drzewo jest zielone” z odpowiedzią „Tak”, udzieloną na pytanie: „Czy to drzewo jest zielone?”. Widzimy, powiada, że ów sąd oraz „tak” (odniesione do kontekstu swego pytania) wypowiadają to samo poznanie. Nie

jest tak jednak w odniesieniu do powyższego pytania: nie zawiera ono poznania, mimo że składa się z tych samych części przedstawieniowych, co stwierdzenie, że „drzewo jest zielone”. Brakuje tu bowiem owego praktycznego elementu wolicjonalnego, który zostaje wypowiedziany w „Tak”.

Taka koncepcja sądu jest ważna o tyle, że pozwoli Rickerta umieścić w pewnej bliskości względem Fichtego. Sam Rickert jest tej bliskości w pewnej mierze świadomy, bowiem stwierdza, że dla Fichtego „na naszej świadomości obowiązku opiera się nie tylko nasze życie moralne, ale także nasza wiedza”. Wszelkie nasze przekonania, przeświadczenia, mają charakter praktyczny. Każdy sąd pretendujący do prawdziwości zakłada wolę prawdy jako miarodajną podstawę swej pewności.

Wola moralna, w najszerszym sensie tego pojęcia, tzn. wola, która uznaje powinność, jest podstawą nie tylko dla człowieka działającego w sposób etyczny, lecz także dla podmiotu teoretycznego, tj. myślącego i poznającego. Lask, który nie przyjął tak szerokiego pojęcia powinności, utożsamiał bowiem to, co praktyczne z tym, co etyczne. W swym wykładzie wygłoszonym w 1908 r. na 3. Światowym Kongresie Filozoficznym w Heidelbergu wypowiedział się przeciwko ewentualnemu prymatowi rozumu praktycznego w obszarze logiki. *Sens obiektywny* odróżnia on w tym wykładzie od *sensu subiektywnego*, będącego jedynie pewnym poznawczym korelatem tego pierwszego, tzn. miejscem, w którym ów sens obiektywny zostaje przeżyty. Lask kwestionuje przy tym *explicite* główne konsekwencje koncepcji Rickerta, tj. logiczny prymat powinności przed bytem. Jeśli wskutek spełnienia transcendentnej powinności pozostaje (w akcie sądenia) pewien przedmiotowy byt, to zgodnie z teorią Rickerta powinność poprzedza istnienie. Lask łagodzi tę radykalną tezę, przekształcając ją za pomocą zmodyfikowanej teorii sądu w tezę o tożsamości bytu i powinności.

Wspólnym mianownikiem obu tych teorii jest to, że przedmiot poznania (jedyne przedmiot, jaki jest nam znany) trzeba pomyśleć nie jako „dany”, lecz jako „zadany”. Szczególnie ewidentne takie ujęcie widać u Rickerta, jednego z najostrzejszych krytyków teorii odbicia oraz koncepcji daności (gotowości) bytu. Na jednej ze stron trzeciego wydania pracy pt. *Przedmiot poznania* (z 1915 r.) stwierdza jednoznacznie:

Nasz pogląd jest o tyle transcendentno-idealistyczny – w opozycji do idealizmu subiektywnego – że ponad daną treścią świadomości wskazuje na pewne transcendentne zadania, a więc i na pewną „ideę” w sensie Kanta, i z powodu logicznego pierwszeństwa powinności przed tym, co istnieje ostatnią podstawę wszystkiego, co immanentnie rzeczywiście widzi nie w owym istniejącym czy w jakiejś realności transcendentnej, lecz wyłącznie w pewnym transcendentnym ideale, który musi zostać uznany przez poznający podmiot. Przedmiot poznania nie jest zatem dla transcendentnych idealistów ani immanentnie, ani transcendentnie „dany”, lecz jest „zadany” (*aufgegeben*)².

² H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis*, Tübingen 1915, s. 365.

Punkt wyjścia jego rozważań na temat przedmiotu poznania tworzy zasada immanencji (czy też – jak określał ją Dilthey – zasada fenomenalności), która stanowi, iż „wszystko, co się przede mną pojawia, jest obarczone ogólnym uwarunkowaniem bycia faktem świadomości”³. W związku z powyższym Rickert dochodzi do wniosku, że „przyjęcie przedmiotu transcendentnego [...] nie tylko nie da się wykazać, ale jest też zupełnie zbyteczne”⁴. Właściwego przedmiotu i miary poznania trzeba szukać „w sferze powinności, nigdy zaś – bytu”. Wskazuje on zarazem jednoznacznie na udział woli w procesie konstytuowania przedmiotowości jako realizacji zadania wyrażonego w pojęciach powinności czy obowiązku. Istotę swego – jak sam powiada – „kopernikańskiego” stanowiska wyraża Rickert następująco:

[...] poznający podmiot „kręci się” nie wokół realności, która dzięki niemu staje się teoretycznie wartościowa, lecz musi się kręcić wokół teoretycznej wartości, jeśli chce poznawać realność.

Pojęcie tego, co rzeczywiste wchodzi przez to ze względu na formę „rzeczywistość” w koniecznie powiązanie z pojęciem powinności i z wartościującym podmiotem [...] Od tego, co rzeczywiste [...] nie da się oddzielić leżącej u jego podstaw wartości oraz sensu jego uznania, bo „rzeczywistym” zowie się słusznie [...] tylko treść, która jako rzeczywista *powinna* zostać potwierdzona czy też uznana⁵.

To, na co tutaj w kontekście najistotniejszych aspektów filozofii Rickerta wskazaliśmy, pokazuje wedle mnie w sposób oczywisty, że odszedł on nie tylko od litery, ale także od ducha stanowiska Kanta. Odpowiedź na pytanie, czy takie podejście spowodowało ten rodzaj zbliżenia do Fichtego, że można go określić jako neofichteanistę, zależy naturalnie od tego, jak się interpretuje myśl samego Fichtego. Tego, że taka interpretacja jest tu szczególnie ważna, dowodzą liczne nieporozumienia i błędne wykładnie filozofii Fichtego, z którymi spotykamy się w historii filozofii XIX i XX wieku.

Co się tyczy wykładni fichteanizmu, nie pretenduję do jakiejś oryginalności, chciałbym raczej nawiązać do – w moim przekonaniu – słusznej interpretacji, którą zawdzięczamy Erichowi Fuchsowi, uczniowi wybitnego fichteanisty Reinharda Lautha. Już tytuł jego rozprawy, brzmiący *Rzeczywistość jako zadanie*, budzi nadzieję, że istnieją paralele między stanowiskiem Fichtego i Rickerta.

Podobnie jak Rickert, Fuchs przyjmuje „nierozdzielność [...] przedmiotu od ustanawiającego go aktu duchowego”⁶. Filozofia oznacza dla Fichtego naukę o zasadach rozumowego poznania rzeczy poprzez pojęcia i jest z konieczności filozofią transcendentalną. Poprzez analizę czynników konstytuujących faktyczne przedmioty Fichte wydziela trzy takie czynniki, będące natury aksjologicznej (czy też – jak pisze Fuchs – „doksycznej”). Zasada świadomości, którą Fichte również przyjmuje, oznacza, że „przedmiot nie istnieje nigdy sam dla

³ Tamże, s. 209.

⁴ Tamże.

⁵ Tamże.

⁶ E. Fuchs, *Wirklichkeit als Aufgabe*, München 1973, s. 58.

siebie jako rzecz sama w sobie, lecz tylko jako wykoncypowany, wytworzony, wyprodukowany, przedstawiony [...], tzn. jako ustanowiony”⁷. To, że w owym ustanawianiu rozstrzygająca rola przypada woli, a przez to – rozumowi praktycznemu, pokazują wyraźnie analizy paragrafów 5 i 11 Fichteańskich *Podstaw ogólnej Teorii Wiedzy*. Poprzez pojęcie *pobudzenia* (*Anstoss*), którym Fichte zastępuje Kantowskie *Affizieren*, wskazuje on zarazem na udział momentu praktycznego. Pobudzenie ze strony Nie-Ja jest „zadaniem dla Ja, by się ograniczyć”⁸. Zadanie to jest dla tej władzy czy też zdolności, do której się odwołuje pewną powinnością, wymogiem. Kieruje się tedy ku wolnej woli, co oznacza, że „Ja powinno (...) za pomocą aktu woli spełnić swą czynność teoretyczną”⁹. Ponieważ wola łączy się w niej z inteligencją (intelektem), to czynność Ja nie jest jedynie teoretyczna, lecz także praktyczna, w znaczeniu rozpoznającego chcenia i wartościowania. Możliwość bycia pobudzonym oznacza, że Ja jest wobec Nie-Ja odczuwające, doznające, a więc – nie jest wyłącznie kontemplatywne. Jedynie poprzez współpracę praktycznej i teoretycznej części rozumu ustanawianie jakiegось faktycznego przedmiotu jest możliwe.

Zadaniowy charakter, który wskazuje zarazem na udział woli, podkreślony zostaje także w następującym sformułowaniu, pochodzącym z *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*: „(...) czysta, powracająca do siebie aktywność Ja jest w odniesieniu do jakiegось możliwego obiektu dążeniem. (...) To nieskończone dążenie jest (...) warunkiem możliwości wszelkiego obiektu: nie ma obiektu, gdzie nie ma dążenia”¹⁰. Bliskość takiego ujęcia względem stanowiska Rickerta potwierdzają następujące słowa Fuchsa z jego interpretacji filozofii Fichtego:

Fichte dokonał decydującego rozpoznania w obszarze ustanawiania obiektów: obiekt, niezależnie od tego, jak niezależny i samodzielny nie wydawałby się zwykłemu ludzkiemu rozsądkowi, nie jest po prostu „tu-oto”, nie jest dany, bowiem świat zewnętrzny jest skończonej świadomości zadany, jest zadaniem: ma zostać ustanowiony¹¹.

Czy zatem Rickert był bardziej fichteanistą niż kantystą? Pod pewnym istotnym względem tak – tym mianowicie, który odnosi się do ujęcia rozumu. Kant rozwinął wprawdzie różnicę między teoretyczną i praktyczną zdolnością rozumną i stwierdził (rozpoznał) prymat rozumu praktycznego. Udało mu się jednak – jak sądzę – jedynie postulowanie tego prymatu. Natomiast Fichte i Rickert postawili swym filozofiom zadanie teoretycznego ugruntowania tego prymatu, i tak głębokiego, jak to tylko możliwe. Dodać przy tym trzeba, że jest on rezultatem ich badań, a nie ich niezreflektowanym, apriorycznie przyjętym założeniem.

⁷ Tamże.

⁸ Tamże, s. 60.

⁹ Tamże.

¹⁰ J. G. Fichte, *Sämtliche Werke*, t. 1, s. 261.

¹¹ E. Fuchs, *Wirklichkeit...*, s. 61.

Czy jednak ta konstatacja wystarcza, by twierdząco odpowiedzieć na nasze wyjściowe pytanie? Wydaje się, że niezupełnie. Dla teorii stworzonej przez Rickerta szczególnie ważne są dwie rzeczy, które nie znajdują, jak się zdaje, miejsca w filozofii Fichtego. Bardzo ważnym pojęciem w filozofii Rickerta jest – po pierwsze – pojęcie heterogenicznego kontinuum. Za jego pomocą pragnie on w sposób możliwie bezzałożeniowy na drodze redukcyjnej uchwycić rzeczywistość. Pojęcie to wiąże się bardzo silnie z pojęciem *niewyczerpanej różnorodności rzeczywistości* (*unerschöpflichen Mannigfaltigkeit der Wirklichkeit*), wskazującym z kolei na przeżycie jako jedyny możliwy, bezpośredni akt wiązania się empirii z rozumem. Równie istotny jest dlań – po drugie – związany z powyższymi rozróżnieniami rozdział formy i materii, dziedzictwo Kantowskiego odróżnienia postrzeżenia (*Wahrnehmung*) i kategorii. Stanowisko, zgodnie z którym nie istniałaby rzeczywistość w sensie pewnej nigdy do końca niedającej się rozjaśnić mnogości zjawisk, nie byłoby zgodne z podstawowym nastawieniem filozofii Rickerta.

Gdyby jednak udało się oba powyższe aspekty zinterpretować tak, że znalazłoby się dla nich miejsce w *Teorii Wiedzy*, to różnice między Rickertem i Fichtem można by sprowadzić do odmienności filozoficznej stylistyki, podyktowanej, przynajmniej po części, uwarunkowaniami epok, w których żyli. Zadanie takiej reinterpretacji pozostawiamy przyszłym badaczom. Jednak niezależnie od tego, jak udane okażą się takie próby zbliżenia obu tych stanowisk, zaznaczyć trzeba, że stanowią one dwie równoprawne – w swym sformułowaniu określone przez ducha czasów swego powstania – drogi rozwijania stworzonej przez Kanta filozofii transcendentalnej. Bez wątpienia są to drogi wykazujące wiele istotnych podobieństw.

Idea historyzacji *a priori* w pismach Georga Simmla*

W literaturze fachowej dorobek filozoficzny Georga Simmla nierzadko zaliczany jest do neokantyzmu. Niekiedy wskazuje się na więzi łączące go z czołowymi postaciami neokantyzmu badeńskiego: Wilhelmem Windelbandem, Heinrichem Rickertem, Ernstem Troeltschem czy Paulem Henselem¹. Tym niemniej to, że zajął się kwestią aprioryzmu i produktywnie włączył ją do własnej koncepcji, wyznaczającej nowe drogi dla prądu określanego mianem filozofii życia, było bez wątpienia silnie związane z jego fascynacją kantyzmem, badaniami koncepcji Kanta przeprowadzanymi od wczesnej młodości oraz – *last but not least* – częstymi dyskusjami z neokantystami, którzy w latach 1900-1920 zdominowali katedry filozoficzne w Niemczech. Zaczęło się to od pracy na temat Kantowskiego ujęcia materii pt. „Das Wesen der Materie nach Kant's Physischer Monadologie” (1881). Wątek kantowski Georg Simmel podejmował często w wykładach prowadzonych na Uniwersytecie Berlińskim, których owocem była książka pt. *Kant. 16 wykładów*². O jednej z najważniejszych prac w dorobku Simmla, a mianowicie o *Filozofii pieniądza* (1900), francuski krytyk Raymond Boudon napisał, że jest to dzieło „głęboko kantowskie”³. Jest to o tyle ciekawe, że

* Tekst powstał na podstawie mego wystąpienia na XIX Kongresie Filozofii Niemieckiej w Lipsku (sekcja: „Historyzacja *a priori*”).

¹ Przy czym dorobek E. Troeltscha może tylko w części zostać zaliczony do neokantyzmu. Ten niezwykle pracowity i płodny teolog ok. 1910 r. porzucił transcendentalizm kantowskiej powinności, przechodząc na pozycje bliższe filozofii życia, a także hermeneutyce. Por. mój wstęp do wyboru pism E. Troeltscha pt. *Religia, kultura, filozofia*, który ukazał się w serii „Poznańska Biblioteka Niemiecka”, Poznań 2006.

² Praca pt. *Kant. Sechzehn Vorlesungen an der Berliner Universität* wyszła w 1906 r. w wydawnictwie Duncker & Humblot, zasłużonym dla popularyzacji myśli Simmla (tam wyszła także *Filozofia pieniądza*), rezydującym wówczas w Lipsku (dziś w Berlinie). Dodać trzeba, że w tymże 1906 r. w Berlinie wyszła praca Simmla zatytułowana *Kant und Goethe*.

³ Boudon używa nawet mocniejszego sformułowania, pisząc „zutiefst kantianisch”. Por. jego artykuł pt. „Die Erkenntnistheorie in G. Simmels *Philosophie des Geldes*”, w: J. Kintzele,

francuski autor dostrzega u Simmła kantyzm w dziele z zakresu socjologizującej teorii kultury, a więc obszaru, który nie zajmował uwagi samego Kanta.

Inni badacze są, jeśli idzie o kantyzm Simmła, raczej ostrożni. Wybitny znawca tej epoki w rozwoju filozofii europejskiej, fenomenolog z Trewiru Ernst Wolfgang Orth, wskazuje dla Geорга Simmła miejsce pomiędzy neokantyzmem a filozofią życia⁴. Ale i on skłania się do tezy, że Simmłowski ujęcie *a priori* pochodzi od Kanta czy też jest kantowskiego autoramentu. W pewnej opozycji wobec takich opinii chciałbym w niniejszym tekście argumentować na rzecz poglądu, że Simmłowski ujęcie *a priori* ma stosunkowo mało wspólnego z aprioryzmem Immanuela Kanta.

Simmłowska krytyka Kantowskiej teorii *a priori* dochodzi do głosu w różnych miejscach jego prac. Szczególnie dobitnie jednak w tych, które są poświęcone bezpośrednio autorowi *Krytyki czystego rozumu*. Teza tego artykułu nie byłaby jednak w moim przekonaniu wystarczająco oryginalna, gdyby zawierała wyłącznie część negatywną. Wykazanie, iż *a priori* w rozumieniu Simmła ma inny charakter niż *a priori* u Kanta, nie jest rzeczą trudną. Dlatego postaram się ową część negatywną poszerzyć o tezę o charakterze pozytywnym. Mówi ona: teoria aprioryczności, która wykluwa się w pismach Geорга Simmła, jest bliska nie Kantowi, lecz filozofii hermeneutycznej. Zawiera ona bowiem elementy, które pozwalają skonstatować jej hermeneutyczny charakter, co postaram się w dalszym wywodzie pokazać.

Wywód ten został podzielony na trzy części. W pierwszej dokonam krótkiej prezentacji omawianej koncepcji, rekonstruując ją na podstawie różnych prac Simmła. W drugiej zaś pokażę – w skrócie – nieprzystawalność (inkompatybilność) tej koncepcji do teorii Kanta. W części trzeciej pokuszę się o krótkie uzasadnienie twierdzenia, iż hermeneutyczna teoria przedśądów jest bliższa Simmłowskiemu ujęciu kwestii aprioryczności niż to, co możemy uzyskać, odnosząc ją do Kanta lub neokantystów⁵.

1.

Zainteresowanie myślą Kanta miało u Geорга Simmła różnoaspektowy charakter i trwało podczas całego jego życia. Znany powszechnie jest fakt, iż jego pierwsza, nieudana próba przedstawienia i obrony pracy doktorskiej została zastąpiona rozprawą o Kancie. Oznacza to, że uważał on, iż osiągnął taką znajomość kanty-

P. Schneider (red.), *Georg Simmels Philosophie des Geldes*, Frankfurt/M. 1993, ss. 113-142.

⁴ Por. E. W. Orth, „Georg Simmel als Kulturphilosoph zwischen Lebensphilosophie und Neukantianismus”, w: J. Kintzele, P. Schneider (red.), *Georg Simmels Philosophie...*, s. 88 i n.

⁵ Teoria przedśądów (Vorurteile) jako warunków możliwości rozumienia została wypracowana w *Prawdzie i metodzie* (Kraków 1993) przez Hansa-Georga Gadamera na podstawie koncepcji prestruktury rozumienia, naszkicowanej przez Heideggera w *Byciu i czasie* (Warszawa 1994).

zmu, która rokuje nadzieje na pomyślne zakończenie przewodu doktorskiego. Pracę tę, zatytułowaną *Istota materii w świetle fizycznej monadologii Kanta*, obronił w 1881 r.⁶ Równie dobrze znana jest przyjaźń i wymiana myśli łącząca go z kręgiem neokantystów szkoły południowo-zachodnio-niemieckiej, zwanej też badeńską. Simmel bywał często we Fryburgu i w Heidelbergu, gdzie spotykał się m.in. z Heinrichem Rickertem, Emilem Laskiem, György Lukacsem i Maksem Weberem. Zainteresowanie filozofią Kanta osiągnęło swego rodzaju kulminację w postaci cyklu wykładów jej poświęconych, wygłoszonych w Berlinie, a opublikowanych w 1906 r.⁷ Liczne ślady fascynacji Kantem znaleźć można w innych jego pracach, np. w *Głównych problemach filozofii*⁸. Potraktowanie Kanta w tej książce pokazuje jednoznacznie, jaką wielką rangę w dziejach europejskiej myśli filozoficznej przyznaje Simmel transcendentalizmowi Kanta. Uznaje go za jedną z dwóch głównych postaci filozofii, której równie istotną antypodą jest mistyka *resp.* filozofia o cechach mistycznych. Stwierdza bowiem: „Zaistniały tylko dwie zasadnicze próby uchwycenia całości bytu w pewien bardziej realny sposób oraz (...) stworzenia zrozumiałości dla tego, że filozof jest przez tę całość jakoś poruszony i na nią intelektualnie odpowiada. Jedną jest droga mistyki, drugą – droga Kanta”⁹. Jednak już w tej pracy widać wyraźnie, iż podziw dla osiągnięcia Kanta nie jest bezkrytyczny. Transcendentalna myśl Kanta reprezentuje, jego zdaniem, taki typ filozofowania, który właściwie nie jest w pełni do zrealizowania.

Próba Kanta opiera się na pojęciu apriorycznej, wydedukowanej z czystego rozumu formy poznania. To ona umożliwia Kantowi zintegrowanie w swej koncepcji zarówno różnorodności doświadczenia rzeczywistości, jak i jedności tej rzeczywistości¹⁰. Zdaniem Simmla, propozycja Kantowska dałaby się utrzymać tylko wtedy, gdyby aprioryczne kategorie poznawcze miały charakter niezmienny. A jego zdaniem ten warunek właśnie nie jest spełniony. Simmel przyznaje wprawdzie, że rozbicie na formę i treść poznania jest immanentną koniecznością myślenia. W jakiejś mierze zgadza się też z Cassirerowską koncepcją form symbolicznych, gdy stwierdza: „Nauka i sztuka, religia i wewnętrzno-uczuciowa obróbka świata, ujęcie zmysłowe oraz powiązanie rzeczy wedle sensu i wartości – te i być może jeszcze inne – to wielkie formy, przez które może lub musi przejść każda pojedyncza część zawartości świata”¹¹. Te wielkie formy są jak języki, na które zasadniczo da się przełożyć każdą treść rzeczywistości. Jednak tylko

⁶ Oryginalny tytuł pracy, która wyszła nakładem Norddeutsche Buchdruckerei, brzmi: *Das Wesen der Materie nach Kant's physischer Monadologie*.

⁷ *Kant. Sechzen Vorlesungen*, wyd. 3, München – Leipzig 1913.

⁸ G. Simmel, *Hauptprobleme der Philosophie*, wyd. 9, Berlin – New York 1989.

⁹ Tamże, ss. 12-13.

¹⁰ Podobnego zdania jest uczeń Heideggera, Werner Marx, który stwierdza, iż Kantowi zawdzięczamy nową, prawdziwie nowożytną, tj. odpodmiotową wykładnię *ratio* jedności rzeczywistości. Por. W. Marx, *Ethos und Lebenswelt. Mitleidenkönnen als Maß*, Hamburg 1986, s. 4.

¹¹ G. Simmel, *Hauptprobleme...*, s. 15.

zasadniczo, bo – jak powiada – „nie mamy sztuki jako takiej, lecz sztukę daną w określonej epoce”, nie mamy nauki jako takiej, lecz historycznie dane nauki itd. Jego historyczno-ewolucjonistyczne nastawienie do tych kwestii widać najlepiej w stwierdzeniu: „To, jaką nauką ludzkość w danym momencie dysponuje, zależy od tego, z jaką ludzkością w tym momencie mamy do czynienia”¹².

Ten sam motyw przejawia się w wykładach o Kancie. W rozdziale trzecim tej książki wskazuje Simmel na trudności związane z Kantowską teorią aprioryczności. Pierwsza i najpoważniejsza polega na tym, iż zachodzi różnica między rzeczywistym *a priori* a tym *a priori*, które odsłonił Kant. To drugie jest jedynie naukowym opracowaniem *resp.* ujęciem tego pierwszego, „jedynie refleksyjną interpretacją tej obecnej w nas rzeczywistości duchowej, która realnie wykonuje funkcje wytwarzania poznania”¹³. Widać tutaj, że Simmel stosuje fundamentalne Kantowskie rozróżnienie noumenu i fenomenonu do samych kategorii apriorycznych, wychodząc z założenia, iż poznanie nigdy nie odślania poznawanych treści do końca.

Z powyższego można wyciągnąć następujące wnioski: jasne jest, że Georg Simmel nadaje pozytywny sens samej idei *a priori*, tj. pojęciu nieempirycznych warunków ludzkiego doświadczenia i poznawania rzeczywistości. Gotów jest nawet uznać istnienie takiego *a priori* za fakt. Nie jest jednak skłonny do ograniczania aprioryczności do naukowego poznania przyrody. Założenia aprioryczne to dla niego formy czy też interpretacyjne ramy wszelkiego poznania w ogóle. Simmlowska analityka intelektu obejmuje cały zakres naszego – można by rzec – rozumiejącego odniesienia do świata. Aprioryczność nie odnosi się w jakimś wyróżnionym sensie do nauk ścisłych, lecz w równym stopniu do naszego ujęcia historii, prawa, sztuki itp.¹⁴

Widać zatem wyraźnie, że Simmel nie jest skłonny do zaakceptowania Kantowskiej dedukcji kategorii z tabeli sądów logiki formalnej. Krytykuje Kanta wprost za – jak powiada – „barokowe zaokrąglenie” (*Barockabrundung*) jego tabeli kategorii. Jego zdaniem „systematyczne zamknięcie nie jest adekwatne nawet w odniesieniu do kwestii ducha”¹⁵. Duchowi – stwierdza – nie podobna stawiać granic. Dlaczegoż to – dodaje – aprioryczne formy poznania nie mogłyby podlegać żadnej ewolucji, żadnemu rozwojowi? Z jakiej racji ich zastosowanie musiałoby się ograniczać do poznania przyrody? Takich racji nie widzi w obu wymienionych wyżej przypadkach, postuluje więc rozszerzenie koncepcji aprioryczności, i to w kierunku dynamizacji czy też historyzacji *a priori*. Wrócimy jeszcze do tego.

Inną kwestią, którą warto w tym kontekście podkreślić, jest coś, co nazwać by można nieznamomością (*Unkenntnis*) *a priori*. Nie znamy ich (Simmel mówi

¹² Tamże.

¹³ G. Simmel, *Kant. Sechzehn Vorlesungen...*, ss. 22-23. Por. tenże, *Hauptprobleme...*, s. 19.

¹⁴ Tenże, *Kant. Sechzehn Vorlesungen...*, s. 38.

¹⁵ Tamże, s. 27.

o *a priori* w liczbie mnogiej, używając terminu *aprioris*) *in concreto*, lecz jedynie je postulujemy¹⁶. Ten moment niewiedzy, nieznajomości *a priori*, czy też jego nieświadomego zastosowania wychodzi jeszcze pełniej na jaw w jego rozważaniach na temat filozofii historii, m.in. w pracy pt. *Problemy filozofii historii* (1892)¹⁷. Zawartość tej książki została podzielona na trzy części. Nas interesuje tu szczególnie część pierwsza, w związku z tym, że bezpośrednio zajmuje się rozumieniem zdarzeń historycznych jako podstawą dla ich naukowego opracowania. Co bardzo ważne – zwłaszcza w kontekście epoki, w której działał – *explicitie* odrzuca wysunięty przez znanego historyka Leopolda von Rankego, dominujący wówczas jeśli chodzi o epistemologię badań historycznych, postulat wygaszenia własnej subiektywności (własnego Ja) badacza-historyka, tzn. przekształcenia się w trakcie badania jak gdyby w czysty, pozahistoryczny podmiot poznający. Gdybyśmy posłuchali tej normy – powiada Simmel – to nie pozostałoby nic, co Ja by mogło i chciało rozumieć. To zaś znaczy: tylko jako uczestnik historycznego życia, wyposażony we wstępne jego zrozumienie, poznający podmiot (badacz) może je chcieć oraz moc rozumieć i poznawać.

2.

Twórca *Filozofii pieniądza* jest zatem w pełni świadom tego, że akt rozumienia dochodzi do skutku tylko na podstawie przyjęcia pewnych założeń. Założenia te utożsamia Simmel przy tym właśnie z *a priori* doświadczenia (tu: rozumienia historycznego). Jego stanowisko wykazuje przy tym jeszcze pewne ograniczenia. Owe założenia ujmuje bowiem w sposób psychologiczny – jako wiedzę o procesach psychicznych oraz o prawdopodobieństwach tego, co może się zdarzyć. Także to, co powinno zostać w ramach badania historycznego poznane, traktuje jako psychologiczne. Z tego powodu za wiarygodne uznaje twierdzenie, które w naszych uszach brzmi dziś co najmniej dziwnie: „Jeśli historia nie ma być teatrem marionetek, to jest ona historią procesów psychicznych, zaś wszelkie wydarzenia obiektywne, które opisuje, nie są niczym innym, jak postami pomiędzy impulsami i aktami woli z jednej a refleksami uczuciowymi z drugiej strony, wywołanymi przez te obiektywne zdarzenia”¹⁸. Tylko w tym kontekście Simmel może dojść do ujęcia nauki historii jako rodzaju psychologii stosowanej. Musimy jednak abstrahować od tych jednostronności, a nawet nieporozumień, by uchwycić to, co oryginalne i wartościowe w Simmlowskim rozumieniu tego, co konkretnie stanowi ową „psychologię”. To znaczy – na jego ujęciu aprioryczności w badaniu dziejów.

¹⁶ Tamże, s. 23.

¹⁷ G. Simmel, *Probleme der Geschichtsphilosophie*, wyd. 5, München – Leipzig 1923.

¹⁸ Tamże, s. 1.

Także w tym przypadku rozpoczyna od delikatnej krytyki Kanta. Kantowskie *a priori* – stwierdza – jest „jedynie najbardziej zewnętrznym poziomem pewnego szeregu, którego poziomy niższe sięgają głęboko w pojedyncze obszary doświadczenia. Zdania, które widziane jak gdyby od góry są empiryczne (...) mogą dla całych obszarów poznania funkcjonować jako aprioryczne. Działają jako formy łączenia (...) i pozostają w tej mierze nieświadome, w jakiej świadomości koncentruje się raczej na tym, co dane (...) niż na swych własnych, wewnętrznych funkcjach”¹⁹. I dodaje: „Jeśli dziś pozwalamy doświadczeniu sięgać dużo wyżej, niż on [mowa oczywiście o Kancie – A. P.] to dopuszczał, to zarazem *a priori* sięga dla nas dużo głębiej”²⁰.

Kant bez wątpienia zmienił dotychczasowe użycie terminu *a priori*, które do jego czasów oznaczało sposób przeprowadzania dowodu. Od Kanta stało się ono oznaczeniem dla pozaempirycznego źródła poznania. Kant operował jednak stosunkowo wąskim pojęciem doświadczenia, utożsamianym z ogółem możliwych przedmiotów matematycznych nauk przyrodniczych. Przedmioty te powstawały zaś, jego zdaniem, na bazie wrażeń zmysłowych dzięki syntezującej aktywności poznającego intelektu. Stąd powiązanie kategorii konstytuującej przedmiotowość przedmiotów z kwestią orzekania o prawdziwości, tj. wydawania sądów, a co za tym idzie – z tabelą sądów. Wraz z rozszerzaniem się pojęcia doświadczenia, z którym mieliśmy do czynienia w filozofii pokantowskiej, oraz dostrzeżeniem warunkowania sensu tego, co empiryczne przez przedempiryczne warunki – nazwijmy je – rozumienia, musiało zmienić się, tzn. poluźnić, rygorystyczne ograniczenie aprioryczności do doświadczenia przyrodoznawczego, rozszerzając na całą sferę ludzkiego doświadczania rzeczywistości²¹. Simmel był uczestnikiem tego procesu poluźniania się znaczenia terminu, przy zachowaniu przekonania o jego użyteczności. Ortodoksyjni kantyści, których nie brakuje i w naszych czasach – należał do nich np. zmarły w 1999 r. niemiecki filozof Hans Michael Baumgartner – uważali to za nadużycie i odejście od idei Kantowskiej. Trzeba tu więc – gwoli obrony prawomocności tego zabiegu – przypomnieć, co na ten temat mówił ongiś neokantysta Cassirer. „Poznanie nazywa się *a priori* nie dlatego, żeby w jakimś sensie poprzedzało doświadczenie, lecz dlatego i o tyle, że zawarte jest jako konieczna przesłanka w każdym obowiązującym sądzie na temat faktów”²². Znakomicie uzupełnił to filozof nauki Hans Reichenbach, stwierdzając: „*A priori* to oznacza: przed poznaniem, ale nie: po wsze czasy, ani: niezależnie od doświadczenia”²³.

¹⁹ Tamże, s. 7.

²⁰ Tamże, s. 8.

²¹ Z tym rozszerzeniem pojęcia doświadczenia mamy już do czynienia u Hegla. Pisze o tym Heidegger w rozprawie pt. „Heglowskie pojęcie doświadczenia”, w: tenże, *Drogi lasu*, Warszawa 1997, ss. 97-170; powołuje się na to Gadamer w *Prawdzie i metodzie*, Kraków 1993, ss. 324-337.

²² E. Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, Darmstadt 1994, s. 357.

²³ H. Reichenbach, „Der Begriff des synthetischen Urteils a priori und die moderne Logik”, *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 8/1954, s. 535.

3.

W odniesieniu do badania historycznego Simmel uważał, że historyk tylko dzięki temu jest w stanie nadawać znaczenie faktom historycznym oraz porządkować je, że rozpatruje je z pewnej umożliwiającej ich rozumienie perspektywy, ukonstytuowanej przez pewne *a priori*. Wydaje się, iż takie oparte na pojęciu perspektywy (*resp.* horyzontu) ujęcie poznawania tego, co historyczne, odnoszące się także do „obiektywnych badań w ramach nauk historycznych”, można by znakomicie umieścić w ramach perspektywy hermeneutycznej, odwołując się przy tym do konstytutywnej dla niej teorii przedstruktury rozumienia²⁴. Wrażenie hermeneutycznego zakorzenienia Simmlowskiej teorii aprioryczności znajduje, moim zdaniem, potwierdzenie w wielu elementach jego wywodów.

I tak na przykład uważa on, że choć założenia te umożliwiają rozumienie zjawisk historycznych, to w żadnym razie nie jest tak, iż są one nie do zakwestionowania czy też nie do zastąpienia. Mają one z reguły, jak już powiedziano, charakter nieświadomy, zaś do zadań filozofa należy m.in. wniesienie ich na poziom świadomości. To zaś wydaje się dokładnie odpowiadać temu, co twórca hermeneutyki filozoficznej, Hans-Georg Gadamer, powiedział o funkcjonowaniu tzw. prze(d)sądów (*Vorurteile*) w naszym poznaniu oraz doświadczeniu. Także te ostatnie nie grają wcale roli niezmiennych kategorii intelektu, także one są – co w reakcji na zarzuty swego mistrza Heideggera Gadamer zwykł odpowiadać – bardziej byciem niż świadomością²⁵. Także one zostają uświadomione, np. w przypadku niepowodzenia w zrozumieniu (interpretacji) tego, do czego zostały powołane, lub w przypadku sporu co do różnych, diametralnie odmiennych interpretacji.

Wrażenie pokrewieństwa z hermeneutyką potwierdzone zostaje także przez sformułowania samego Simmla, które przywodzą na myśl figurę koła hermeneutycznego. W jednej z uwag zawartych w pierwszym wydaniu rozprawy o filozofii historii stwierdza mianowicie, że do szczególnych trudności pracy badawczej historyka należy to, że z jednej strony stosunkowo całościowy obraz pewnej historycznej całości może stworzyć jedynie na podstawie pojedynczych zdarzeń, z drugiej jednak – te zdarzenia może pogrupować i ująć w ich znaczeniu i przez to zrozumieć jedynie dzięki pewnej wizji tej całości²⁶.

²⁴ Rozwinął ją M. Heidegger w *Byciu i czasie*.

²⁵ H.-G. Gadamer, *Kleinere Schriften*, Tübingen 1967, t. 1, s. 127. Gadamer wykorzystywał przy tym grę słów, raczej nie do oddania w języku polskim. Świadomość bowiem to po niemiecku „bycie-świadomym” (*Bewußt-sein*). Zarzut Heideggera dotyczył tego, iż wprowadzając do swej hermeneutyki, i to w istotnej funkcji, pojęcie świadomości efektywno-dziejowej (*wirkungsschichtliches Bewußtsein*), Gadamer nie zdołał opuścić krytykowanej i przewyżnionej przez Heideggera, nowożytnej filozofii świadomości.

²⁶ G. Simmel, *Zagadnienia filozofii dziejów*, Warszawa 1902, s. 37. Przekład polski z 1902 r. został przygotowany na podstawie pierwszego wydania niemieckiego.

To wedle niego logiczne – a więc błędne – koło trzeba przewyciężyć; zostaje zaś przewyciężone dzięki temu, że całość oraz poszczególne elementy (części) rozwijają się stopniowo w toku badań, zyskując na złożoności, przez co korygują się i uzupełniają wzajemnie²⁷. Simmel obrazuje tę procedurę na przykładzie poznania (zrozumienia) jakiejś historycznej osobistości, jego przykład da się jednak bez trudu uogólnić, tzn. przenieść na inne obszary tego, co rozumieją i poznają nauki historyczne.

A priori stanowi dla Simmla wyraz czy też rezultat energii duchowej, wytwarzającej formy kumulujące zdobyte doświadczenie. Ponieważ jej zastosowanie jest zawsze konkretno-historyczne i odniesione do praktyki, to aprioryczny moment doświadczenia nie może nigdy przybrać ostatecznej postaci. Ujmując to z innej strony: jako moment formalny może on zostać zastąpiony przez inne, bardziej efektywne założenia. Gdy Simmel podkreśla, że produktywność czy też owocność (*Fruchtbarkeit*) jakiejś formy apriorycznej musi zakładać jakiś poziom adekwatności względem rzeczywistości oraz że różne formy są w różnym stopniu owocne, to zdaje się w tym pobrzmiewać coś, co później Gadamer ujął w postaci odróżnienia prze(d) sądów produktywnych, tj. odsłaniających, umożliwiających rozumienie, oraz zasłaniających, tj. takich, które je utrudniają²⁸.

Aprioryczność wynikająca z przyjęcia rozumiejącej perspektywy, analizowana w *Problemach filozofii historii* w odniesieniu do nauk humanistycznych, podlega w pracach z zakresu socjologiczno-filozoficznej teorii kultury, takich jak choćby *Filozofia pieniądza*, jeszcze dalszej generalizacji. Simmel przenosi ją mianowicie ponownie na teren nauk przyrodniczych. Manifestuje się w tym jego niechęć do wyznaczania ostrej i nieprzekraczalnej granicy między naukami przyrodniczymi oraz naukami humanistycznymi. Odróżnia to jego podejście od ujęcia znanego z prac Diltheya czy Rickerta, stosunkowo typowego dla tych czasów. Nie sposób jednak nie zauważyć, że w ten sposób – odbiegając od poglądów typowych dla epoki – idee Simmla zbliżają się do koncepcji wypracowanych przez Heideggera oraz Gadamera, które do dziś stanowią fundament filozoficznej refleksji nad rozumieniem historycznym oraz rozumieniem w ogóle. Heidegger nie krył zresztą swoistej fascynacji myślą Simmla, o czym pisze Gadamer w *Prawdzie i metodzie*²⁹. Jego ontologia fundamentalna jest

²⁷ Myślenie Simmla przypomina tu bardziej hermeneutykę Schleiermachera, który koło hermeneutyczne uważa za błąd logiczny, stopniowo znoszony w sposób, który opisał Simmel. Heidegger i Gadamer nie obawiają się koła hermeneutycznego, uważając je za warunek możliwości i produktywności interpretacji.

²⁸ Por. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, Kraków 1993, ss. 265-286.

²⁹ „Heidegger już około 1923 r. mówił mi z podziwem o późnych pismach Georga Simmla. Nie było to tylko ogólne uznanie dla filozoficznej osobowości Simmla, lecz wskazywało na merytoryczną inspirację, jaką Heidegger u niego znalazł” (s. 237, przyp. 3). O zakresie i sile Heideggerowskich inspiracji płynących od Simmla piszę w artykule pt. „Wie ein Fuchs im Schnee. Simmel, Heidegger und die Zeit”, w: E. Nowak-Juchacz, N. Leśniewski, *Die Zeit Heideggers*,

w istocie kontynuacją badań Simmla oraz Diltheya, mieszczących się w ramach tzw. filozofii życia, za pomocą metod fenomenologicznych.

Metafizyczna filozofia życia stworzona przez Georga Simmla jest często uważana za koncepcję relatywistyczną. Jest to o tyle uzasadnione, że zarówno w jego filozofii, jak i socjologii kategoria relacji odgrywa fundamentalną, całkowicie pierwszoplanową rolę; podobnie jak jej odmiana – zasada wzajemnego oddziaływania (*Prinzip der Wechselwirkung*). Wielu współczesnych badaczy – choćby Ferdinand Fellmann – widzi w przewyżczeniu myślenia z perspektywy substancji na rzecz myślenia z perspektywy funkcji i relacji główne osiągnięcie filozofii Simmla, stawiające ją na równi z teorią form symbolicznych Cassirera, który również optował za tym przejściem³⁰. Mylące jest to jednak wtedy, gdy „relacjonizm”, który sam Simmel, nieznający takiego określenia, zwał „relatywizmem”, uważa się za pewien rodzaj sceptycyzmu. Zdaniem Simmla bowiem, mimo tego, że ramy aprioryczne, umożliwiające powstawanie doświadczenia, uniemożliwiają uchwycenie absolutnej, niepodważalnej i niezmiennej prawdy, to nie musi to wcale oznaczać, że ich rezultatem jest wytwarzanie iluzji czy fałszów. W tym względzie Simmel nie jest ani fikcjonalistą, ani nawet konwencjonalistą³¹. Aprioryczne założenia zostają wytworzone – a następnie uwewnętrznione – w trakcie procesu życiowego w zetknięciu z rzeczywistością. Nie są zatem ani przypadkowe, ani dowolne – poręcza za nie bowiem owa rzeczywistość.

Podsumowanie

W tych krótkich uwagach mogłem się odnieść jedynie do pewnych aspektów Simmlowskiej koncepcji aprioryczności. Wydaje mi się rzeczą godną uwagi, że rozważania filozofa życia z początków ubiegłego stulecia, i to – w odróżnieniu od np. Diltheya – niekoncentrującego swej uwagi na kwestiach związanych z uzasadnieniem nauk humanistycznych, szły *volens nolens* w kierunku bliskim współczesnej filozofii hermeneutycznej. Wydaje się zatem, iż dalsze badanie myśli Simmla z perspektywy hermeneutyki mogłoby odświeżyć nowe, interesujące aspekty. Z drugiej strony także hermeneutyka mogłaby odnieść korzyści ze spotkania z myślą Simmla, zwłaszcza z jego metafizyczną filozofią życia. Termin *metafizyczna* jest przy tym umowny i nieprecyzyjny; ma jedynie wskazywać na to, że obszar ontologiczny, który Simmel obejmuje w swej refleksji, ma poziom ogólności charakteryzujący np. filozofię Nietzschego, tzn. dotyczy wszelkiego

Frankfurt/M. 2002, ss. 113-121 (przekład tego tekstu znajduje się w tym tomie: „Lis zimową porą: Heidegger, Simmel i czas”, ss. 185-199).

³⁰ Patrz F. Fellmann, *Lebensphilosophie. Elemente einer Theorie der Selbsterfahrung*, Reinbek b.Hamburg 1993.

³¹ Por. J. Kintzele, P. Schneider (red.), *Georg Simmels Philosophie...*, s. 119.

życia, nie zaś – jak w przypadku innej czołowej postaci tego nurtu, Wilhelma Diltheya – odnosi się wyróżniająco jedynie do bytu ludzkiego, ujętego jako *samointerpretujące się życie*. Wydaje się bowiem, że tylko w sprzężeniu z jakąś nową postacią filozofii życia hermeneutyka ma szansę zrealizować głoszone przez siebie roszczenie do uniwersalności, tzn. stać się naprawdę filozofią pierwszą, w duchu poprawionej, uwolnionej od różnych uproszczeń i zniekształceń filozofii pragmatystycznej.

Obydwa wymienione wyżej zadania muszą zostać delegowane do przyszłości. Podobnie jak bliższa analiza Simmlowskiej koncepcji „realnego *a priori*” oraz idea *a priori* społeczeństwa, wysunięta przezeń w tekście pt. „Jak możliwe jest społeczeństwo?”³². Zwłaszcza ten ostatni tekst może odsłonić interesujące aspekty dotyczące powiązania hermeneutyki z filozofią życia. Skromne zadanie, które postawiłem sobie w tym tekście, polegało jedynie na tym, by pokazać, że Georg Simmel dokonując na swój sposób historyzacji i detranscendentalizacji *a priori*, odwrócił się od ortodoksyjnego, formalistycznego kantyizmu, zbliżając zarazem do ujęć charakterystycznych dla filozofii hermeneutycznej, zwłaszcza do jej teorii dotyczącej konstytutywnego znaczenia prze(d)śądów w procesie rozumienia otaczającej nas rzeczywistości.

³² G. Simmel, „Wie ist Gesellschaft möglich?“, w: tenże, *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Berlin 1908.

Georga Simmla idea Europy – aktualność pewnej wizji*

Georg Simmel należy do nieco zapomnianych postaci XX-wiecznej humanistyki. Urodził się w 1858 r. w Berlinie i z tym miastem związał swe losy. Był badaczem i myślicielem, który rodzenie się wielkich metropolii i ich oddziaływanie na kształt życia intelektualnego epoki uczynił podstawą teorii socjologicznej i filozoficznej. Należał obok Maksa Webera do ścisłego grona twórców socjologii jako nauki oraz dyscypliny akademickiej. W filozofii stworzył teorię określaną mianem filozofii życia. Był mistrzem eseju filozoficznego, w którym przedstawiał wnikliwe, fenomenologiczne analizy takich zjawisk, jak teatr, moda, towarzyskość, kokieteria, które rzadko bywają tematem rozpraw filozoficznych. Do grona jego słuchaczy należeli m.in. Ernst Cassirer, György Lukacs i Ernst Bloch. Rozległość jego badań oraz temperament polemiczny nie ułatwiały mu kariery naukowej. Zmarł w 1918 r. w Strasburgu, gdzie cztery lata wcześniej otrzymał swą pierwszą profesurę zwyczajną. Do najważniejszych dzieł Simmla należą: *Socjologia. Badania form uspołecznienia* (1908), *Filozofia pieniądza* (1900) oraz *Filozofia życia. Cztery rozdziały metafizyczne* (1918)¹. Wydawane obecnie *Dzieła zebrane* liczą 24 tomy. Zdaniem wielu badaczy oddziaływanie Simmla w niedalekiej przyszłości przyćmi znaczenie teorii Heideggera w filozofii oraz Webera w socjologii.

W pierwszych miesiącach wojny Georg Simmel wygłosił wykład pt. „Wewnętrzna przemiana Niemiec”, zamieszczony w 1917 r. w zbiorze tekstów zatytułowanym *Krieg und die geistigen Entscheidungen (Wojna i rozstrzygnięcia duchowe)*. Dał w nim wyraz swej nadziei na to, że mimo iż wojna nie jest właściwym sposobem rozstrzygnięcia konfliktów politycznych, to może ona

* Tekst ten, wygłoszony w pierwotnej formie jako wykład w Wyższej Szkole Humanistycznej w Szczecinie, ukazał się jako artykuł w piśmie „Edukacja Humanistyczna” 1-2(10-11), Szczecin 2004, ss. 8-17.

¹ Szersze informacje na temat G. Simmla oraz jego dorobku naukowego w mym *Postwoiu do Filozofii pieniądza*, Poznań 1997, ss. 489-507.

przyczynić się do duchowego odrodzenia zarówno poszczególnych jednostek ludzkich, jak i całych narodów. Samo ujęcie tematu mieściło się w ramach teorii kryzysu nowoczesnej kultury, wynikającego z postępującego rozchodzenia się tzw. kultury subiektywnej (przeżywanej, rozumianej) oraz kultury obiektywnej, skryształizowanej w przedmiotach, urządzeniach, dziełach i instytucjach. Była to w istocie pewna postać teorii alienacji (wyobcowania). Simmel wypracował ją na kilka lat przed wybuchem wojny.

Początkowy entuzjazm wobec wojny nie był zresztą w Niemczech zjawiskiem wcale rzadkim. Ulegli mu myśliciele tak znani, jak Max Scheler czy Ernst Troeltsch. Simmel zapłacił zań pewną cenę osobistą. Odwrócili się bowiem wówczas od niego dwaj uczniowie, z którymi wiązał szczególne nadzieje – Ernst Bloch i György Lukacs. Nadzieje na duchowe odrodzenie, które Simmel wiązał z wojną, szybko się oczywiście rozwiały. Okazało się, że jedyną rzeczą, do której się ona przyczynia, jest zdżiczenie obyczajów i dalsze pogłębianie się duchowego kryzysu. „W związku z tym – pisze jeden z badaczy jego twórczości – jego refleksja przeszła pewien rozwój, który prowadził od oczekiwania na etyczną regenerację z pierwszych tygodni wojny, poprzez smutek z powodu utraconej Europy, ku ponownemu pytaniu dotyczącemu kwestii kultury”².

Filozoficzne badanie przyczyn rozpadu kulturowej jedności Europy – wedle Simmla jednego z głównych powodów wybuchu wojny – rozpoczął od analizy komunikacyjnego zerwania więzi między filarami kultury europejskiej: Niemcami i Francją. W 1915 r. napisał tekst pt. „Rembrandt und die Schönheit” („Rembrandt i piękno”), którego celem było uwydatnienie istoty kultury niemieckiej oraz niemieckiej wersji indywidualizmu, w zestawieniu z kulturą i indywidualizmem francuskim. Stosunkowo krótki artykuł pt. „Die Idee Europa”, napisany dla berlińskiej gazety „Berliner Tageblatt” (7.03.1915), można uważać w pewnym sensie za kontynuację rozprawy o Rembrandcie. Nas jednak bardziej od relacji francusko-niemieckich interesuje tu oczywiście Simmlowskie ujęcie idei europejskiej.

Zaznaczyć trzeba, że Simmel daleki był od pacyfizmu. Uwzględnił niektóre z rezultatów filozofii Hegla, w tym istotną rolę konfliktu w procesie rozwoju społecznego. Był też gotów szukać pozytywnych skutków działań, które na pierwszy rzut oka jako łamiące elementarne zdawałoby się ludzkie prawa, budzą naszą niechęć, jeśli nie odrazę. Na początku tekstu o Europie pisze np. o dwóch różnych perspektywach, z których można oceniać wędrówkę ludów. Z jednej strony jawi się nam ona jedynie jako coś pełnego gwałtu i przemocy, przynoszącego same szkody, i jako taka – jako coś głęboko niemoralnego. Z drugiej jednak strony można by ją określić mianem historiozoficznej – widać głębokie, pozytywne zmiany, które wskutek tej wędrówki nastąpiły. Wskażmy choćby,

² G. Fiti, *Soziologische Erfahrung und Lebensphilosophie. G. Simmels Beziehung zu H. Bergson*, Konstanz 2002, s. 301.

tytułem przykładu, na zagospodarowanie większych połaci naszego globu, na wymuszenie wynalazczej kreatywności celem uporania się z trudniejszymi warunkami życia na obszarach szczególnie niedogodnych (zimnych, upalnych, wodnistych, górzystych).

Także wojnę, którą właśnie przeżywamy – pisał Simmel – można w sposób zasadny uważać wyłącznie za destrukcję kierowaną obłudą, paroksyzmami gorączki narodów. Można jednak uznać ją także za „niezwykle gruntowne przekopanie, przeoranie europejskiej ziemi”. Obie interpretacje są czysto teoretycznie – powiada – uzasadnione, jednak tylko druga stwarza szansę na nadanie wojnie pozytywnego sensu, na którym można budować lepszą europejską przyszłość³. Simmel jest przy tym przeciwnikiem fatalizmu dziejowego, konieczności podporządkowania się działaniu jakichś nienaruszalnych „praw historii”, wymuszających – niezależnie od ludzkich postaw i działań taki, a nie inny kierunek procesu dziejowego. W przeciwieństwie do Hegla czy Marksa przyznaje konkretnym jednostkom ludzkim istotną rolę w kształtowaniu procesu dziejowego zgodnie z ich wyobrażeniami i realnymi historycznymi możliwościami. Taką możliwość, sposobność do sensownego, konstruktywnego działania stwarza także coś tak z pozoru bezsensownego, jak wojna światowa. Taką właśnie interpretację wojny wzmacnia Simmel poprzez wskazanie na różnicę między „negatywną oceną przyczyn, które ją wywołały (mówi m.in. o „zbrodniczych pragnieniach”), a pozytywną oceną skutków, które dostrzega w rosnącym patriotyzmie, altruizmie, gotowości do ofiar i poświęceń oraz poprawą współpracy między ludźmi. Jest zatem daleki od dostrzegania w wojnie upadku wszelkich wartości. Jednak jedna istotna wartość zostaje wedle niego w tej wojnie zaprzepaszczona. Tą wartością jest Europa.

Jest to stwierdzenie w ustach filozofa nieco zaskakujące. Filozofowie bowiem czymś takim, jak Europa raczej nie zajmują się. Ks. prof. Andrzej Bronk podczas konferencji w 1999 r. w Bonn dokonał filozoficznej analizy pojęcia Europy i doszedł do jednoznacznego wniosku, że nie jest to pojęcie filozoficzne. Filozof może się nim oczywiście zajmować, trudno jednak efekty tych badań zaliczyć do filozofii. Przeciwno temu pogładowi nie zaprotestowali inni znani filozofowie przysłuchujący się wystąpieniu Bronka (m.in. Odo Marquard, Josef Simon, Wolfram Högbe, Marek J. Siemek, Ludger Honnefelder, Ante Pažanin). Zgodziłby się z nim pewnie także sam Simmel. W 1915 r. Europa staje się dlań jednak wartością niezwykle cenną i godną obrony.

Jego wizja Europy jest przy tym nad wyraz nowoczesna. Odrzuca czysto formalne ujęcie wartości, które miałyby wyznaczać ducha europejskości, związane zazwyczaj z postępującą uniwersalizacją kultury europejskiej, w szczególności tak popularny wówczas kosmopolityzm i internacjonalizm. Niczym gadamerow-

³ G. Simmel, *Die Idee Europa*, w: tenże, *Gesamtausgabe*, t. 13, Frankfurt/M. 2000, s. 112.

ski hermeneuta stwierdza, że uchwycenie duchowego oblicza Europy nie może się dokonać przy abstrahowaniu od wkładu poszczególnych ludów i narodów, wraz z ich historyczną drogą i związanymi z nią doświadczeniami, manifestującymi się w języku, prawach, instytucjach oraz aksjologicznych preferencjach poszczególnych społeczeństw europejskich. Mają tu swe miejsce również doświadczenia negatywne, takie jak niewolnictwo czy feudalne przykucie do ziemi. Europa abstrahująca od żywych tradycji, ucieleśnianych w konstytuujących ją ludach, byłaby w jego oczach pozbawioną życia mieszaniną, abstrakcją, w której nie mógłby rozpoznać siebie żaden z europejskich narodów.

Postawa internacjonalna, niestety rozpowszechniona także w Niemczech, jest zjawiskiem wtórnym, powstającym albo poprzez prostą kumulację, albo poprzez abstrahowanie od tego, co specyficzne. Jest ona przeciwstawieniem postawy narodowo zakorzenionej. Jednakże europejskość to pewna idea, coś zupełnie pierwotnego, nieosiągalnego poprzez złożenie czy też abstrakcję – niezależnie od tego, jak późno pojawia się ona jako historyczna siła. Europejskość nie tkwi pomiędzy narodami, lecz ponad nimi, i dlatego da się pogodzić z życiem każdego narodu. Ta idealna Europa jest miejscem wartości duchowych, które dzisiejszy człowiek kultury czci i pielęgnuje, jeśli jego przynależność do konkretnego narodu nie zaślepia go, lecz pozostaje jego niezatrącalną własnością⁴.

Jest to zatem Europa „najsztubtelniejszych soków tego, co duchowo dojrzałe”, Europa, której nie da się uchwycić pojęciowo, lecz którą można jedynie „intuicyjnie przeżyć”, Europa oparta na historycznie rozwiniętych, ukorzenionych strukturach wartości. W tym sensie – jako idea historyczna, tzn. realizująca się w procesie historycznym i poprzez niego – idea Europy różni się od, zdaniem Simmla, ponadhistorycznych idei wyznaczających obszar metafizyki, religii czy nauki. Jest ideą historyczną, która powstała na bazie kulturowego rozwoju, który dokonał się w pewnej części świata, i zarazem uniwersalną, ale tylko w tym znaczeniu, że jest czymś godnym pielęgnowania dla Europejczyków i naśladowania dla innych kultur i cywilizacji. Jednak nie na drodze bezrefleksyjnego przejścia czy dziejowej konieczności, lecz poprzez świadomy wybór, za którym musi następować przejście koniecznych etapów rozwojowych.

Określiłem to ujęcie Europy mianem stosunkowo nowoczesnego z tego powodu, że nie próbuje się tu poprzez abstrahowanie od konkretnego procesu historycznego tworzyć formalny katalog wartości i norm (w rodzaju ponadhistorycznych, pozakulturowych „praw człowieka”) aplikowalnych wszędzie, niezależnie od historycznych doświadczeń i stanu rozwoju danego społeczeństwa. Simmel myśli bowiem nie formalnie i abstrakcyjnie, lecz z perspektywy syntezy najdojrzalszych elementów kultur poszczególnych narodów europejskich, które w czysto teoretycznej sumie wyznaczają to, czym jest historycznie zawsze określona, mimo to otwarta na to, co nowe kultura europejska. Z perspektywy toczących się ciągle, zwłaszcza w Niemczech i Francji, debat wokół pojęcia tzw.

⁴ Tamże, s. 114.

twardego rdzenia Europy, Europy bardziej europejskiej, ta konstatacja Simmla zasługuje na uwagę.

Był Simmel przy tym świadom tego, jak delikatna jest to idea. W odróżnieniu od innych idei, na których opiera się rozwój ludzkości (prawdy, dobra, sprawiedliwości, piękna, Boga), idea Europy żyje i upada „wraz z istnieniem lub nieistnieniem spójnej z nią świadomości Europejczyków”. I właśnie ta obecność w świadomościach ludzi zostaje wedle niego skutek wojny zagrożona. I to na dłuższy czas. Nie zniknie jednak do końca, jeśli Europa nie stanie się wyłącznie obszarem geograficznym, pozbawionym – poprzez zapomnienie – wspólnych dziejów i historycznych korzeni. Aby podbudować swą nadzieję na przyszłe odrodzenie idei europejskiej, Simmel odwołuje się do swej filozofii życia, tworzonej intensywnie w ostatnim okresie twórczości, dokładniej – do zasadniczej dla niej koncepcji autotranscendencji życia. Powiada oto bowiem: „Bo tak jak istotą życia jest wykraczanie poza życie, tak jak duch jest sobą najpełniej tam, gdzie porusza to, co jest czymś więcej niż duchem – podobnie wykraczanie ponad niemieckość należy do istoty niemieckości”⁵. Podobnie – można by powiedzieć – jak wykraczanie poza polskość należy do istoty polskości, zaś poza francuskość – do istoty francuskości.

Ten niewielki zarys myślenia o Europie jest już sam w sobie interesujący. Bowiem w odróżnieniu od innych swych prac, w których pojęcie tradycji nie odgrywa wielkiej roli, Simmel opiera swe nadzieje na przetrwanie idei europejskiej właśnie na tradycjach żywych pośród narodów europejskich, świadomych swych odmienności, ale także wewnątrz europejskiej wspólnoty, w tym – wspólnoty losów. To te tradycje unoszą nas, dając podstawę nadziei na odrodzenie „starej nowo powstałej wspólności”⁶.

Nie mniej interesujące wydaje się jednak to, że Simmel, by dookreślić swą wizję, sięga po silny środek kontrastujący – przeciwstawia sobie Europę i Amerykę. Dokonuje się to w tekście pt. „Europa i Ameryka”, napisanym nieco później również dla berlińskiej gazety „Berliner Tageblatt”. Jest to ciekawe także dlatego, że przynajmniej do niedawna panował pogląd, że USA i jej kultura są ze swej istoty europejskie, są przeszczepem europejskich idei na nowy kontynent, przez co cywilizacja amerykańska stanowi przedłużenie cywilizacji europejskiej. Stąd mówi się o cywilizacji euroatlantyckiej oraz o kulturze zachodniej (a nie zachodnioeuropejskiej).

Z takim ujęciem spotykamy się np. w głośniejszej książce Samuela Huntingtona *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*. Przypominam sobie jednak, jak to w 1999 r., podczas kolońskiej konferencji na temat dawnej i przyszłej jedności Europy, którą miałem zaszczyt współorganizować, kilku mówców (Hermann Lübbe, Zdzisław Kransodębski, Wilhelm Schmidt-Biggemann) zaskoczyło

⁵ Tamże, ss. 115-116.

⁶ Tamże, s. 116.

uczestników tym, że definiując kulturę europejską, nie stawiali prostego pytania, co różni ją od kultury arabskiej czy chińskiej, lecz właśnie od tak bliskiej jej kultury amerykańskiej⁷. Także w tym aspekcie Simmel był pionierem. Jego przeciwstawienie Europy Ameryce zawierało jednak dodatkowy element – dawało pożywkę rodzącemu się wówczas w Europie antyamerykanizmowi, który przetrwał właściwie do dziś, będąc szczególnie żywy właśnie w Niemczech i we Francji⁸.

Na niewielu stronach Simmel przedstawia swą wizję powstającego w wyniku przebiegu wojny nowego i dla Europy niezwykle niebezpiecznego układu sił w świecie. Pozornie nieistotny fakt – dostarczanie przez amerykańskie firmy broni kilku z walczących stron – prowadzi go do wniosku, że jest to sprytna próba pozbawienia Europy znaczenia politycznego. „Europa – pisze – stoi przed faktem dokonania samobójstwa, zaś Ameryka widzi w tym szansę dla siebie, by umieścić się na szczycie światowych zdarzeń. Zachowuje się przy tym tak, jak zachłanny spadkobierca, czekający u wezglowia umierającego na swój spadek”⁹.

Samobójstwo Europy jest dlań tym tragiczniejsze, że kupując broń od Amerykanów, Europa płaci za nią z własnej kieszeni, zubożając siebie, wzbogaca Stany Zjednoczone. Ten pomysł na trwałą zmianę układu sił – bowiem Simmel dostrzega tu nie przypadek, zbieg okoliczności, lecz świadomy zamiar – określa on mianem „majstersztyku historyczno-światowej spekulacji”. I nie sposób odmówić mu racji. Bowiem dzięki zaangażowaniu się w I wojnę światową USA ostatecznie osadziły się na arenie dziejów jako jedno z supermocarstw, dyktujących rozwój przyszłych wydarzeń. Niejasne pozostaje jednak, czy dokonało się to – tak jak chce Simmel – w oparciu o immanentną wrogość względem Europy czy też w związku z niechcianym również w Ameryce, trwałym osłabieniem się czołowych potęg europejskich w wyniku wyniszczającego je konfliktu wojennego.

Ciekawe jest przy tym to, że Simmel odrzuca popularną do dziś tezę o istotnej bliskości USA i Wielkiej Brytanii, tłumaczącą jakoby zaangażowanie się USA w konflikt wojenny. Jest bowiem przekonany, że Anglia jest w sposób istotny i niepodważalny europejską częścią świata i taką pozostanie. Jej historia i interesy łączą ją z Europą, nie z Ameryką. Dlatego amerykańska pomoc jest, jego zdaniem, zagrożeniem także dla Wielkiej Brytanii. Rozszerzając ten wątek, Simmel stwierdza: „Dla nas Niemców nie jest teraz czymś łatwym myśleć nie tylko w kategoriach państwa niemieckiego, ale i państwa europejskiego, tzn. w pewnej jedności z innymi europejskimi państwami. Musimy się jednak na to zdobyć, bowiem wszystkie interesy niemiecko-amerykańskie opierają się koniec końców nie na tym, że Niemcy leżą w Niemczech, tylko na tym, że leżą w Europie”¹⁰.

⁷ Materiały z tej konferencji dostępne są w zredagowanej przez mnie w dwóch językach książce pt. *Nowa jedność Europy?*, Poznań 2001.

⁸ Por. Ch. Schwaabe, *Antiamerikanismus. Wandlungen eines Feindbildes*, München 2003.

⁹ G. Simmel, „Europa und Amerika”, w: tenże, *Gesamtausgabe*, t. 13, s. 139.

¹⁰ Tamże, s. 138.

Wywody Simmla w osobiwy sposób przypominają poglądy niektórych spośród współczesnych analityków rozwoju politycznej sytuacji w świecie po upadku muru berlińskiego. Wielu nie jest np. w stanie dostrzec w konflikcie irackim niczego poza brutalnym forsowaniem przez Amerykę swych egoistycznych interesów ekonomicznych i geopolitycznych. Nawet wyjaśnienia amerykańskiego prezydenta z czasów I wojny światowej, twierdzącego, że przecież USA nie staje po stronie żadnej ze stron konfliktu, bowiem pozwala sprzedawać broń wszystkim, którzy jej potrzebują i chcą za nią zapłacić, interpretuje Simmel jako zafałszowane, celowo zaciemniające deklaracje, mające ukryć prawdziwe interesy USA. Perspektywa ogólnoeuropejska jest przy tym dla Simmla w takim stopniu pierwszoplanowa, że stwierdza, iż Niemcy powinny nawet odstąpić Francji Alzację, byle tylko jak najszybciej doprowadzić do zapanowania pokoju. Za te słowa został zresztą surowo upomniany przez odpowiedni urząd niemiecki, który w stosownym piśmie zakazał mu dalszych wypowiedzi na ten temat¹¹.

Nic nie może mnie przekonać – pisał w analizowanym tekście – że w świecie nie ma miejsca i dla Anglii, i dla Niemiec, gdyby tylko Anglia zechciała odrzucić nawet nie swój egoizm (bo tego się nikt nie domaga), ale jego najbardziej krótkowzroczną formę. Razem moglibyśmy utrzymać pokój tak długo, jak tego byśmy chcieli, i to nie celem hołdowania pacyfistycznym ideałom, co do których można się spierać, lecz po to, by Europie, a przez to także Anglii, zagwarantować jej światową pozycję wobec rosnących w siłę potęg Ameryki oraz Azji Wschodniej¹².

Dalekowzroczność myślenia Simmla widać znakomicie także w tym, że abstrahując od okrucieństw wojennych, będących udziałem żołnierzy wszystkich walczących stron, postrzega przyszłość nie z perspektywy „odwiecznej wrogości” między narodami (głównie między Francuzami i Niemcami), lecz z perspektywy głębokiej kulturowej bliskości, wynikającej ze wspólnoty losu, ze wspólnego, często bolesnego – znaczonego wzajemnymi krzywdami – doświadczenia historycznego. Z dzisiejszego punktu widzenia można powiedzieć, że uwagi Simmla cechuje nie tylko dalekowzroczność, ale także nieoczekiwana aktualność. Oto bowiem dziś jego marzenie ucieleśnia się – można by rzec – na naszych oczach. Rządy Niemiec i Francji, popierane przez większość społeczeństwa tych krajów, ręka w rękę zmierzają do realizacji wielkiej wizji silnej Europy, która byłaby w stanie przeciwstawić się hegemonii USA, stając się „gracem w skali globalnej”. Simmlowska idea zasadniczego rozdzwieńku między Europą i Ameryką znajduje swe potwierdzenie i rozwinięcie w bardziej lub mniej naukowych rozprawach, powstających po obu stronach Atlantyku.

I tak np. znany brytyjski politolog i publicysta Will Hutton w swej głośnej, recenzowanej również w polskiej prasie książce pt. *The World We're In (Świat, w którym jesteśmy)*, stwierdza, że kultura europejska i amerykańska, mimo

¹¹ Por. O. Rammstedt, G. Fitzl, *Editorischer Bericht*, w: G. Simmel, *Gesamtausgabe*, t. 19, Frankfurt/M. 1999, s. 429.

¹² Tamże, s. 141.

wspólnych korzeni, zróżnicowały się do tego stopnia, że można zasadnie mówić o dwóch alternatywnych kulturach. Rozejście to nie nastąpiło przy tym w wyniku samego położenia geograficznego i związanych z tym odmiennych interesów geopolitycznych, lecz wskutek zasadniczych różnic w obszarze wartości, na których opierają się obie kultury¹³. Obszerna praca Huttona zawiera nie tylko analizę ekonomiczną i polityczną kwestii rosnącej konkurencji i związanych z nią animozji między UE i USA. Hutton twierdzi, że rozwój polityczny, ekonomiczny i społeczny Unii Europejskiej i Stanów Zjednoczonych zmierza w innym kierunku. Wielu komentatorów, np. brytyjski filozof John Gray, uważa, że jego książka będzie w przyszłości podstawową lekturą młodych Europejczyków.

Bo oto – stwierdza Hutton – europejscy kolonizatorzy Ameryki, założyciele Stanów Zjednoczonych, nie działali wcale na podstawie najważniejszych wartości europejskich. W kraju, w którym tak naprawdę nie mieli konkurenta, mogli bez trudu realizować wskazania bezkompromisowej, niepoddawanej w wątpliwość etyki protestanckiej, podczas gdy w naznaczonej konfliktami religijnymi Europie, Europie konkurujących światopoglądów, wypracowano z czasem postawę szacunku i tolerancji dla różnych wartości i poglądów na rzeczywistość. Był to długi i często bolesny proces uczenia się, którego Ameryka nie zna i nie rozumie.

Miało to wpływ na ujęcie niektórych z podstawowych wartości, które nawet przy podobnym słownym sformułowaniu są w obu kulturach odmiennie interpretowane. Dobrym przykładem jest pojęcie własności. Długi okres feudalizmu, nauka społeczna Kościoła katolickiego w odniesieniu do własności, a także ciągłe zmiany własności wskutek licznych historycznych kataklizmów nauczyły Europejczyków, że własność nie jest wartością absolutną. Jest ona powiązana z pewną odpowiedzialnością względem wspólnoty, w której się urzeczywistnia, i gdy właściciel się od tej odpowiedzialności uchyla, wartość ta może przez społeczność zostać zakwestionowana.

Zupełnie inaczej w USA, gdzie wartość własności (tj. prawo własności) podlega swoistej sakralizacji, uświęceniu i obowiązuje bezwarunkowo, jako nienaruszalna. Skutkuje to zupełnie odmiennym stosunkiem obu społeczeństw do takich kwestii, jak nędza, niesprawiedliwość, rosnąca nierówność, zrzeszanie się pracobiorców, planowanie przestrzenne. Typowa amerykańska postawa wykazuje względem tych niekiedy palących problemów dalece posuniętą obojętność, jeśli nie wrogość.

Dla typowego Amerykanina – stwierdza Hutton – państwo to właściwie instytucja niemoralna, która wyczerpuje całkowicie swą rolę, chroniąc indywidualną wolność i własność. Natomiast dla Europejczyka państwo to instytucja organizująca życie społeczne, pomagająca społeczeństwu w realizacji wspólnego dobra i wspólnego, zrównoważonego i solidarnego rozwoju. W Europie

¹³ Por. W. Hutton, *The World We're In*, London 2002. Recenzja książki ukazała się w „Gazecie Wyborczej” z 16.12.2003 r., s. 13.

własność to jedna z wielu wartości, zawieszana w przypadku palącej, dziejowej potrzeby, natomiast państwo to wartość autonomiczna, związana z wieloma zobowiązaniami wewnątrzspołecznymi. Ułatwia to Europejczykowi akceptację ingerencji państwa w gospodarkę, w tym w kwestie podziału społecznie wypracowanego bogactwa¹⁴.

Można podać wiele przykładów wskazujących na podobne odmienności, np. kwestia akceptacji (USA) i nieakceptacji (UE) kary śmierci, amerykańskie ograniczanie działalności związków zawodowych oraz prywatyzacja sektora usług społecznych. Szczególnie niebezpieczne wydaje się Huttonowi (oraz podobnie myślącym „eurofanatykom”) komercjalizacja kultury, tzn. powiązanie szacunku dla niej z finansowym zyskiem, który przynosi. Dochodzą do tego ogromne różnice w samej idei oraz w funkcjonowaniu szkolnictwa powszechnego. Wniosek Huttona jest zatem dość oczywisty: tylko powstanie UE w postaci federalnego państwa narodów europejskich powstrzyma może cywilizacyjną i polityczną dominację barbarzyńskiej kultury rodem z USA¹⁵.

Swego rodzaju potwierdzenie, aczkolwiek *a rebour*, tezy Huttona znajdują się w publikacjach doradcy administracji prezydenta Busha, Richarda Kagana, autora znanego eseju pt. *Amerykanie są z Marsa, a Europejczycy z Wenus*. Ten symptomatycznie brzmiący tytuł w wersji roboczej brzmiał nieco mniej sympatycznie, mianowicie: *Siła i słabość*. Chodzi oczywiście o siłę Ameryki i słabość Europy¹⁶.

Wywód Kagana opiera się na odróżnieniu ślepego zaufania do procedur prawnych i gotowości bezwzględnej podporządkowania się im z jednej strony, oraz stałej gotowości do walki z zagrożeniami i niesprawiedliwościami, nawet za cenę przekraczania obowiązującego prawa międzynarodowego, w celu zmiany stanu moralnie nie do przyjęcia – z drugiej. W tym sensie odróżnia on pacyfistycznie nastawionych „kantystów”, jak zwie Europejczyków, od gotowych do poniesienia ryzyka i ofiary „hobbsistów” (od ang. filozofa Hobbesa), tzn. Amerykanów. Nawet wybitny niemiecki filozof Jürgen Habermas, który tezy Kagana o bezsilnej Europie i prężnej Ameryce zdecydowanie odrzuca, musiał przyznać w jednym z wywiadów, że np. obalenie reżimu narodowo-socjalistycznego w Niemczech byłoby przy zachowaniu szacunku dla obowiązującego wówczas prawa po prostu niewykonalne¹⁷.

Czy powinniśmy – zapytam na zakończenie – przyjąć oferowaną nam tu antynomię, rozejście się kultury amerykańskiej i europejskiej, jako poprawny opis obecnej sytuacji oraz historycznych tendencji? Z pewnością nie jest czymś złym, jeśli – idąc za wskazaniem Simmla – Europa, reprezentowana obecnie

¹⁴ Tamże, ss. 61-106.

¹⁵ Tamże, ss. 104-106.

¹⁶ Por. *Wege aus der Weltunordnung – Interview mit J. Habermas*, „Blätter für deutsche und internationale Politik” Bonn 1/2004, s. 32.

¹⁷ Tamże, s. 33.

przez UE, wraz ze wzrostem jedności gospodarczej, politycznej i militarnej zacznie grać w pełnym wymiarze rolę „globalnego gracza” w stosunkach międzynarodowych. Czy właściwe jest jednak to, by cywilizację amerykańską uznać za przykład zniekształcenia idei o europejskim rodowodzie, przykład dewiacji, którą trzeba zwalczać i powstrzymywać? Jeśli Amerykanie nie przystopują – zdają się dawać do zrozumienia nie tylko zachodnioeuropejczy politolodzy, ale i politycy – to Europie nie pozostanie żaden wybór. Ja jednak sądzę, że z polskiego punktu widzenia sprawa przedstawia się w sposób nieco bardziej zróżnicowany, nie bez związku z naszymi nieco odmiennymi doświadczeniami ze Stanami Zjednoczonymi i ich cywilizacją. Wydaje mi się, że poważnie postawione pytanie powinno brzmieć: który z tych dwóch modeli cywilizacyjnych prowadzi do wytworzenia bardziej dynamicznego, bardziej żywotnego, zorientowanego ku przyszłości i na przyszłość przygotowanego społeczeństwa? Preregulowane często społeczeństwa Unii Europejskiej czy raczej elastyczniej reagujące na zmiany, oddolnie budowane struktury amerykańskiego społeczeństwa obywatelskiego i otwartego zarazem?¹⁸ Odpowiedź na to pytanie – mimo jego celowo wartościującego sformułowania – wcale nie jest jednoznaczna.

Rząd polski, a częściowo i polskie społeczeństwo, uchodzi w oczach wielu publicystów zachodnioeuropejskich za konia trojańskiego Ameryki. Mówiono nawet o trojańskim ośle. Określenia te są oczywiście brutalne i mocno przesadzone, zawierają jednak niewątpliwie ziarnko prawdy. Polska sympatia do Stanów Zjednoczonych nie jest przy tym całkowicie koniunkturalna. Ma bowiem głębokie zakorzenienie w polskiej mentalności (przysłowiowy kult indywidualizmu w obu narodach, akcentowany w powiedzeniu „każdy jest kowalem własnego losu”) i związanej z nią strukturze wartości. To nie przypadek, że właśnie w Polsce rozpoczęła się destrukcja komunizmu jako systemu kolektywistycznego, niezgodnego z mentalnością polskiego społeczeństwa. To nie przypadek, że to polskie społeczeństwo było gotowe ponieść najcięższe ofiary związane z transformacją ekonomiczną (plan Balcerowicza), byle tylko jak najszybciej rozstać się z nieracjonalnym, socjalistycznym gospodarowaniem. Nie jest również przypadkiem to, że najgłębsze reformy w naszym kraju rozpoczęły się nie wtedy, kiedy władzę sprawowali neosocjaldemokraci, starający się reprezentować ideały sprawiedliwości społecznej i silnego, zcentralizowanego państwa, lecz wtedy, gdy u władzy były rządy centroprawicowe, z perspektywy zachodnioeuropejskiej postrzegane niesłusznie jako konserwatywne, zachowawcze.

Wnioski, które należy wyciągnąć z powyższych faktów oraz teoretycznych rozważań, powinny być następujące: na rozwój sytuacji politycznej, ekonomicznej i społecznej w świecie nie wolno spoglądać z perspektywy ahistorycznej, transcendentalnej czy też formalno-prawnej. Prawo międzynarodowe, także z uwagi na nadal słabą pozycję ONZ, nie stanowi instancji zabezpieczającej

¹⁸ Obywatelskiego w sensie Hegla i otwartego w sensie Poppera.

nas przed światową katastrofą. Tezę Francisa Fukuyamy o końcu historii i zwycięstwie zachodniego kapitalizmu możemy spokojnie – przynajmniej na razie – odłożyć *ad acta*. Wydaje się raczej, że potwierdzenie znajduje teza Huntingtona, mówiąca o czekającym nas zderzeniu cywilizacji. Pozostawienie rozwiązania konfliktów i niewątpliwych zagrożeń prawu międzynarodowemu byłoby działaniem pochopnym i nieodpowiedzialnym. Organizacje takie jak ONZ nie dysponują bowiem – i nic nie wskazuje na to, że w niedalekiej przyszłości będą dysponować – efektywnymi środkami likwidacji globalnych zagrożeń. Powoływanie się na prawo międzynarodowe – ulubiony argument Habermasa i jemu podobnych – odstania w moim przekonaniu często jedynie chęć odłożenia rozwiązania problemów na później, gwoli kontynuowania konsumpcyjnego życia, co oznacza krótkowzroczną obronę osiągniętych już przywilejów.

Polityka amerykańska – jak dziwnie by to nie brzmiało wobec kłopotów Amerykanów w Iraku – będąc przedłużeniem *american way of life*, często lepiej realizuje ideały żywotności i zapobiegliwości (w szerokim znaczeniu tych terminów), niż ma to miejsce w dzisiejszej Europie. Dynamika form, którą ten sposób życia dopuszcza i realizuje, odpowiada zresztą dużo lepiej duchowi Simmlowskiej filozofii życia niż skostniała w biurokratycznych strukturach, starzejąca się Europa Zachodnia. Prawdziwą alternatywą dla Ameryki stanie się dopiero Europa odrodzona, przebudzona, gotowa do pryncypialnych reform i zmian, niepolegających tylko na stworzeniu twardego rdzenia Europy – sprowadzającego się *de facto* do Francji i Niemiec – który przydzieliwszy sobie rolę europejskiej awangardy, wytyczać będzie kierunek rozwoju Unii Europejskiej. To, że oba te państwa bez poważnych reform swych systemów ekonomiczno-społecznych nie są w stanie sprostać takiej roli, nie podlega chyba dyskusji. Gotowości do zmian pociągających pogorszenie poziomu życia – podobnej do tej, którą wykazało społeczeństwo polskie po 1989 r. – jakoś w obu tych społeczeństwach nie widać. Dla świata oczywiście nie byłoby czymś złym, gdyby Unia Europejska stworzyła model społeczeństwa otwartego, a jednocześnie dynamicznego, rozwijającego się, żywotnego i twórczego. To, czy tak się stanie, zależy także od gotowości „starej” Europy do uczenia się i przejmowania wzorców od Europy „młodej”, świadomej tego, że elementarną podstawą rozwoju jest odnawianie się społeczeństwa (także biologiczne), jego poprawiająca się edukacja, konkurencja, postępująca racjonalizacja struktur życia oraz globalizacyjne otwarcie. Bo tylko to gwarantuje konieczny postęp ludzkości. Wydaje się, że w chwili obecnej Ameryce zdecydowanie bliżej do osiągnięcia takiego idealnego stanu niż Europie.

Georg Simmel powiedział ongiś, nie bez racji: „Przecież w końcu Ameryka mieszka w jednym domu a Europa w drugim”¹⁹. Nie wydaje się jednak, by można się zgodzić z jego tezą o wrogości Ameryki wobec Europy (przypomnijmy

¹⁹ G. Simmel, „Aufsätze und Abhandlungen 1909-1918”, w: tenże, *Gesamtausgabe*, t. 13, s. 142.

sobie choćby udział USA w konflikcie jugosłowiańskim, z którym Europa nie potrafiła sobie poradzić) ani też z jej późniejszym rozwinięciem, mówiącym o rozbiciu na dwie alternatywne cywilizacje. Ameryka i Europa są jak siostry, które wychodząc z tradycji pielęgnowanych w tym samym domu rodzicielskim, z powodu odmiennych temperamentów rozwinęły dwa nieco odmienne style życia, stworzyły dwa alternatywne modele oparte na zbliżonym, choć nie identycznym systemie wartości. Podstawa pozostaje jednak ta sama i należą do niej zarówno transcendentne idee religijne, jak i oświeceniowa idea krytyki ideologii. Źródła dalszego rozwoju tkwią nie w zwalczaniu się tych dwóch kultur, lecz w pokojowej konkurencji ich osiągnięć i uzyskiwaniu przez najlepsze z nich modelowego charakteru. Aby to sobie uświadomić, tzw. stara Europa musi ponownie przemyśleć sytuację, w której świat się znalazł i skorzystać z młodego ducha, ale bogatych swych historycznym doświadczeniem społeczeństw, które właśnie przystąpiły do Unii Europejskiej. Od gotowości do tego wspólnego uczenia się, przy baczym obserwowaniu amerykańskich osiągnięć i porażek, będzie zależał nie tylko los Europy, ale prawdopodobnie także los całego świata.

Lis zimową porą: Heidegger, Simmel i czas

W tekście tym chciałbym poruszyć kwestię stosunku filozofii Heideggera z okresu *Bycia i czasu* do późnej filozofii Simmla. Ich relację można by spokojnie określić mianem braku relacji, bowiem zarówno pierwszy, jak i drugi z tych myślicieli nigdzie nie wspomina o filozoficznych dokonaniach drugiego. W przypadku Simmla nie powinno to budzić zdziwienia. Kiedy w 1914 r. objął katedrę filozofii na uniwersytecie w Strasburgu, rozpoczynając w ten sposób ostatnią fazę swej twórczości, Heidegger miał już wprawdzie za sobą pierwsze filozoficzne kroki – pracę doktorską o teorii sądu w psychologizmie oraz był w trakcie przygotowywania swej rozprawy habilitacyjnej o Dunsie Szkocie, jednak osobą w filozofii znaną z pewnością jeszcze w tym czasie nie był. Natomiast Simmel był osobistością dość znaną, choć zarazem dyskusyjną – zarówno na ogólnej scenie intelektualnej Niemiec, jak i węższej, filozoficznej. Przyjęcie katedry i przesiedlenie się znanego wówczas współtwórcy socjologii ze stolicy i metropolii, jaką był Berlin do prowincjonalnego w gruncie rzeczy Strasburga nie mogło pozostać bez echa także w filozofującym Fryburgu. Także z tego powodu, że Simmel bardzo często przebywał w kręgach badeńskich neokantystów, do których należał także – a może nawet przede wszystkim – Heinrich Rickert. A Rickert był opiekunem pracy habilitacyjnej Martina Heideggera z 1916 r.

Simmel zmarł w 1918 r., w wieku 60 lat. Nie mógł zatem doświadczyć największego sukcesu, jaki odniosła filozofia Heideggera, a mianowicie rezonansu, jaki wywołało *Bycie i czas*. Natomiast Heidegger mógł czytać późne, metafizyczne dzieła Simmla i uważam, że czytał je dość gruntownie. Simmel nie był dlań z pewnością wyłącznie socjologiem. Autor *Filozofii pieniądza* należał bowiem do nurtu filozoficznego, z którym młody Heidegger ewidentnie sympatyzował. Chodzi oczywiście o filozofię życia. Można nawet zaryzykować twierdzenie, że powstanie filozofii życia było dla Heideggera równie ożywczym zjawiskiem, jak powstanie fenomenologii Husserla. Było zjawiskiem, które otworzyło nowe drogi dla badań filozoficznych. Starzejący się Heinrich Rickert, który rozwój tej filozofii

w sensie akademickim i pozakademickim obserwował z pewnym sceptycyzmem, żeby nie powiedzieć zniecierpliwieniem, zaliczał do tego, jak powiadał „modnego kierunku filozofii” – poza jego klasykami: Diltheyem, Bergsonem i Simmlem – także Karla Jaspersa, sprzymierzeńca Heideggera w próbie odnowienia niemieckiej filozofii akademickiej. Znany jest także fakt, że Heidegger długi czas nosił się z myślą, by za główne pojęcie ontologii fundamentalnej uznać pojęcie *życia*. Jednak pewna semantyczna dewaluacja, brak precyzji, jakim charakteryzowało się stosowanie tego pojęcia w różnych odłamach filozofii życia, zniechęcił go do tego pomysłu. Heidegger zdecydował się na – nie mniej wieloznaczny – termin *Dasein*. To rozstrzygnięcie terminologiczne miało jednak, jak się wydaje, nie tylko strony pozytywne, np. wyłączenie mylnych skojarzeń, lecz także następstwa negatywne dla jego filozofii. Mam na myśli swego rodzaju cięcie dokonane w obszarze tego, co istniejące, pewnego rodzaju uprzywilejowanie człowieka pośród tego, co żywe, prowadzące w istocie do niemożności ujęcia życia jako pewnej wszechogarniającej całości. Zamiast tego mamy u Heideggera do czynienia z pewnego rodzaju antropocentryzmem, który wyrzuca człowieka ze środowiska biologicznego i kulturalnego oraz z ewolucji gatunków, odrywając go przez to od naturalnego otoczenia i umieszczając w królestwie tych, którzy ustanawiają sens bytu. Zostawmy jednak rozważenie konsekwencji tej decyzji na inną okazję. Celem niniejszego tekstu jest bowiem coś innego: pokazanie wpływu, jaki filozofia Simmela wywarła na kształtowanie się filozofii młodego Heideggera – wpływu starannie przez Heideggera ukrywanego.

Uważam, że Heidegger nie tylko znał późne dzieła Simmela, lecz także w sposób istotny i bogaty się nimi inspirował. A gdy często zaniedbywał cytowanie, przywoływanie Simmela, to wynikać to mogło z osobliwej manieri Heideggera, która polegała na tym, że rzadko powoływał się na filozofów żyjących, chcąc przez to jeszcze bardziej podkreślić oryginalność własnych myśli. Próbował jakby zacierać ślady. Tę taktykę Heideggera odstąpiłem już ongiś na przykładzie tego, jak przyswajał sobie filozofię Laska, włączając ją do swego myślenia¹. W poniższym wywodzie chciałbym uwidocznić, że w przypadku Simmela postępowanie Heideggera było podobne. Będę przy tym abstrahował od wczesnych prac berlińskiego filozofa, choć bez wątpienia noszą one filozoficzny charakter, oraz od jego socjologicznych dzieł z okresu najbardziej dojrzałego, którym również nie sposób odmówić filozoficznego znaczenia. Trzeba mieć świadomość, iż z biegiem czasu Georg Simmel uważał siebie samego coraz bardziej za filozofa, i to takiego, który nagle w nowoczesny, a zarazem uwarunkowany przez najnowsze badania naukowe sposób pragnie rozwijać tradycję badań metafizycznych. Głównym punktem odniesienia i analizy będzie wydane w 1918 r., a w więc ostatnim roku jego życia, dziełko pt. *Lebensanschauung*.

¹ A. Przyłębski, *Emila Laska logika filozofii*, Poznań 1990.

*Vier metaphysische Kapitel*². Ponieważ także tytuły tych rozdziałów są bardzo charakterystyczne i wskazują przy tym na pewne elementy filozofii Heideggera, pozwolę sobie je przytoczyć: (1) Transcendencja życia, (2) Zwrot ku idei, (3) Śmierć i nieśmiertelność oraz (4) Indywiduum a prawo.

W pewnym uproszczeniu, stosując przy tym żargon filozoficzny stworzony przez Heideggera, można by poszczególne rozdziały określić jako obejmujące następujące obszary fenomenalne: (1) odniesienie bycia ludzkiego bycia, (2) dzieło jako krystalizacja troski, (3) czasowość i śmiertelność jako istotne określenia jestestwa, (4) autentyczność i bycie sobą. Przez tę paralelizację z Heideggerem nie chcę bynajmniej stwierdzić, że tezy Simmla uwypuklone za pomocą tych wyrażeń dokładnie odpowiadają rezultatom Heideggerowskiej analizy jestestwa. Mimo sporych podobieństw i daleko idącego pokrewieństwa tematów i rozstrzygnięć, widać także różnice w filozoficznym zapleczu oraz o poziomie rozpracowania i pogłębienia idei. Zaryzykowałbym jednak stwierdzenie, że linie myślowe obu filozofów w wielu istotnych aspektach przebiegają równolegle.

Simmel jako sprzymierzeniec Heideggera

Te podobieństwa pokażemy na przykładzie ważnych elementów pracy Simmla, zestawiając je następnie z odpowiadającymi im fragmentami czy aspektami dzieła Heideggera. Pierwszym z nich jest podejście do zagadkowego fenomenu, jakim jest czas.

1. Czas przeżywany

Wspomniany już dylemat Heideggera we wczesnym okresie jego twórczości, dotyczący tego, czy nie byłoby stosowne sformułowanie swych idei w pojęciowości filozofii życia, a może choćby w nawiązaniu do nowego i świeżego kierunku, miał zostać przezeń rozstrzygnięty po tym jak stwierdził, że u filozofów życia nie ma właściwego miejsca na takie fenomeny, jak: czas, czasowość, dziejowość i tym podobne. To, że takie twierdzenie nie jest zgodne z prawdą, a nawet jest błędne, potwierdzają sformułowania, które można znaleźć nie tylko u Diltheya, lecz także w późnych pracach Simmla³. Na początku rozprawy, którą przyjęliśmy

² W kilka lat po powstaniu mego tekstu praca ta została przetłumaczona na język polski. Jej trudny do przekładu tytuł – *Lebensanschauung* znaczy tyle co *ogląd/oglądanie życia*, można to jednak rozumieć także jako *pogląd na życie*; w analogii do *Weltanschauung*, tłumaczonego jako *światopogląd*, tytuł rozprawki Simmla można by też wyrazić za pomocą terminu *życiopogląd* – oddano poprzez nazwę kierunku, który Simmel współinicjował. Przekład dokonany przez Monikę Tokarzewską, który wstępem opatrzył znawca Simmla, Stanisław Borzym, nosi tytuł *Filozofia życia. Cztery rozdziały metafizyczne* (Warszawa 2007).

³ W odniesieniu do Diltheya patrz A. Przyłębski (red.), *Oblicza hermeneutyki*, Poznań 1995, ss. 27-44.

za podstawę naszej rozważań, pisze on: „To pobieżne naszkicowanie pewnego bardzo ogólnego i niewymagającego jakiegoś szczególnego pogłębienia aspektu życia przygotowuje pojęcie życia, które musimy wypracować. Punktem wyjścia do tego wypracowania uczynię rozważania na temat czasu”⁴.

Ujęcie czasu, które Simmel czyni tu punktem wyjścia, nie jest w żadnym razie identyczne z fizykalnym pojęciem czasu czy też z astronomicznym mierzeniem czasu. Ma na myśli taki czas, w którym rozwija się i porusza przeżywane przez kogoś życie; jest to życie, które osiąga swoje wyżyny na poziomie ducha i zarazem poprzez transcendencję samego siebie (tzn. czystej biologiczności) dowodzi swej żywotności jako duch.

Jak słusznie zauważa Simmel, dla czysto logicznego ujęcia czasu obowiązują następujące stwierdzenia: „Teraźniejszość wykracza poza abstrakcyjną nierozciągłość pewnego momentu; jest ona tak samo w niewielkim zakresie czasem, jak punkt nie jest przestrzenią”. Jest ona, dodaje Simmel, zderzeniem przeszłości i przyszłości, które określają czasowość. Jeśli przyjmiemy, że realność wiąże się z terażniejszością, to jesteśmy zmuszeni przyjąć, że realność nie jest w ogóle czymś czasowym. „Czas nie jest w rzeczywistości, a rzeczywistość nie jest czasem”⁵.

Jednak subiektywnie przeżywane życie nie chce wpasować się w ten paradoks. Doznaje ono czegoś, co jest realne w czasowej rozpiętości. Zostaje to potwierdzone przez normalne, codzienne użycie języka, który nigdy pod słowem „teraźniejszość” nie ujmuje tylko punktu czasowego, lecz zawsze coś, co składa się z pewnego kawałka przeszłości i pewnego małego kawałka przyszłości.

W zestawieniu z bardzo rozbudowanym wywodem Heideggera w *Byciu i czasie* na temat czasowości te skromne uwagi czy też wskazówki u Simmela wydają się być co najwyżej zaczynem do jakiejś pogłębionej analizy fenomenu czasu. Tym niemniej intencja Simmela wydaje się tu dość klarowna. Oznacza ona: zdystansowanie się wobec Arystotelesowskiego ujęcia czasu, zgodnie z którym czas postrzegany jest jako następstwo punktów terażniejszościowych i odwaga podjęcia próby powiązania czasu z ludzką egzystencją. W obu tych aspektach idee, które spotykamy u Simmela, zostają przez Heideggera podjęte i rozwinięte.

W tym kontekście Simmel mówi właśnie o „wżywaniu się przeszłości w terażniejszość”, które jest największe i najważniejsze tam, gdzie życie osiąga stadium ducha⁶. To *wżywanie* jest *wdzieraniem się*, uniemożliwiającym ujmowanie terażniejszości jako punktu. Wżywanie się przeszłości w terażniejszość ma przynajmniej w tym stadium dwie odmienne postaci: 1) obiektywizowanie się w pojęciach i w wytworach; 2) pamięć, dzięki której „przeszłość subiektywnego życia nie tylko staje się przyczyną tego, co terażniejsze, lecz przenosi się na nie

⁴ G. Simmel, *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapiteln*, München 1918, s. 8.

⁵ Tamże, s. 9.

⁶ Tamże.

w relatywnej niezmienności swej treści”⁷. Pogłębienie tej myśli znajdziemy w następującym sformułowaniu:

Ponieważ to, co wcześniej przeżyte, żyje w nas jako wspomnienie, tzn. nie jako beczasowa treść, lecz powiązana w naszej świadomości ze swym miejscem czasowym, to nie przekształca się bez reszty w swoje oddziaływanie, jak to ma miejsce przy rozważaniu mechanicznym i przy czynowym, lecz sfera realnego i terażniejszego życia rozciąga się z powrotem aż do niego⁸.

Zupełnie podobnie postrzega Simmel nasze odniesienie do przyszłości, które jego zdaniem nie jest w sposób wystarczający czy wyczerpujący określone poprzez ujęcia człowieka jako istoty stawiającej sobie cele. Pewien postawiony przez człowieka i czasowo od teraz oddalony cel wydaje się być nieruchomym punktem w sposób nieciągly oddzielonym od terażniejszości, podczas gdy rozstrzygające jest tu właśnie bezpośrednie wzywanie się terażniejszej woli (oraz czucia i myślenia) w przyszłość: „terażniejszość życia polega na tym, że transcenduje ono terażniejszość. Wraz z każdym poruszeniem woli przebiegającym w pewnym »teraz« dowodzimy tego, że próg pomiędzy teraz i przyszłością wcale nie jest realny”⁹.

Nasze wybieganie w przyszłość, które dla ludzkiej istoty jest, zdaniem Simmla, właściwie najistotniejszym wymiarem czasu, odsłania dalszy fragment tekstu: „Przyszłość nie leży przed nami jak ląd, na który nie weszliśmy, z ostrą linią graniczną od terażniejszości, bowiem żyjemy stale w obszarze granicznym, który należy zarówno do przyszłości, jak i terażniejszości”¹⁰.

Także dla Heideggera ten wymiar czasu, którym jest przyszłość, odgrywa główną rolę, szczególnie z powodu znaczenia, które przyznaje on wyróżniającemu *Dasein* (jestestwo, byt przytomny) egzystencjałowi *Zu-Sein* (bycia-ku). *Dasein* odnosi się do swego własnego bycia – a poprzez to do bycia w ogóle – na podstawie tego, że owo bycie projektuje. *Dasein* żyje w pewnej rzeczywistości, w pewnym świecie, który jest w stanie zrozumieć na bazie swej struktury ontologicznej. Do tej struktury należy zarówno rzucenie (przeszłość), jak i możliwość (przyszłość). Samo rozumienie bycia, rzecz dla *Sein und Zeit* konstytutywna, dzieje się w wymiarze czasowym (czy też ekstazie czasowej, jak Heidegger sam to niekiedy nazywa), którą jest przyszłość¹¹.

Konkluzja tych rozważań, z którymi mamy do czynienia u Simmla, brzmi – jeśli pamiętamy o Heideggerze – dość znajomo. Autor *Filozofii pieniądza* stwierdza:

Życie jest w rzeczywistości przeszłością i przyszłością (...) Tak długo, jak z pojęciową ostrością oddziela się przeszłość, terażniejszość i przyszłość, czas jest irrealny. (...) Życie jest jednak tym osobliwym sposobem egzystencji, dla którego faktyczność owego odróżnienia nie obowiązuje. (...) Tylko dla życia czas jest czymś realnym (...) Czas jest (...) formą

⁷ Tamże.

⁸ Tamże.

⁹ Tamże, s. 10.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, Warszawa 1994, § 53.

świadomości tego, czym samo życie jest, w swej niewysłowionej, jedynie przeżyciowo dostępnej konkretności; jest on życiem, w którym abstrahuje się od jego treści (...) ¹².

Jest dość charakterystyczne, że Simmel określa życie jako pewien szczególny rodzaj egzystencji, i to w odniesieniu do – jak można by powiedzieć za Heideggerem – czasowości jako sensu troski (*Zeitlichkeit als Sinn der Sorge*) ¹³. Wywody Heideggerowskie na ten temat odnajdziemy m.in. w rozdziale trzecim działu drugiego *Bycia i czasu*, w paragrafie sześćdziesiątym piątym. Widać tutaj, jak sędzę, całkiem dokładnie, w jakim sensie byt człowieka zostaje określony przez czasowość, przez realnie przeżywany czas. Chciałbym jednak skierować uwagę nie tylko na Simmlowskie ujęcie czasu w tych fragmentach jego rozpraw, w których wychodzi on od przeżywanego czasu. Czymś jeszcze bardziej zdumiewającym w tym opisie wydaje mi się to, że wspomniane tu zostają tak znane – z ontologii fundamentalnej Heideggera – pojęcia, jak: faktyczność, egzystencja, transcendencja. Także prymat logiki i logicznego wnioskowania dla kwestii analizy fenomenu życia – a przez to także dla sensu badań filozoficznych – zostaje przez Simmla, podobnie jak później przez Heideggera, poddany w wątpliwość ¹⁴. Powody tego Simmel przedstawia w innym miejscu w sposób bardzo wyraźny. Wróć do tego w dalszej części wywodu.

Czas zostaje zatem zrozumiany jako życie abstrahujące od swych treści. Czyż nie przypomina nam to znanego sformułowania, zgodnie z którym istota jestestwa tkwi w jego czasowości? Bardzo wyraźnie ujmuje to Simmel w swej – jak on to nazywa – *definicji życia*, gdy stwierdza, że ten rodzaj egzystencji, który nie ogranicza swej realności do momentu terażniejszości, przesuwając tym samym przeszłość i przyszłość ku temu, co irrealne, tzn. taki rodzaj egzystencji, którego charakterystyczna ciągłość utrzymuje się raczej realnie poza tymi podziałami przez to, że jej przeszłość promieniuje ontycznie – Simmel używa terminu *hinausexistiert* – na przyszłość, otóż taki rodzaj egzystencji nazywać należy życiem ¹⁵. Przytoczmy w tym miejscu, celem konfrontacji, pewien dłuższy cytat z *Bycia i czasu* Heideggera:

Przyszłość, byłość, współczesność ukazują charaktery fenomenalne: „do siebie”, „z powrotem ku”, „dopuszczanie napotykania czegoś”. Fenomeny „do”, „ku”, „przy” ujawniają czasowość jako *ekstatikon* w czystej postaci. *Czasowość to pierwotne „poza-sobą” w sobie i dla siebie*. Dlatego scharakteryzowane tu fenomeny przyszłości, byłości, współczesności nazywamy *ekstazami* czasowości. Nie jest ona najpierw jakimś bytem, który potem dopiero wykracza z sie-

¹² G. Simmel, *Lebensanschauung...*, s. 10.

¹³ Interesującą wskazówkę dotyczącą możliwego wpływu Simmla na filozofię egzystencjalną zawiera monografia W. Junga pt. *Georg Simmel zur Einführung* (Hamburg 1990). Na s. 158 jej autor stwierdza: „W innej terminologii, wskazującej na egzystencjalizm, który późna filozofia Simmla z pewnością przygotowała, można by mówić o formie autentycznej i nieautentycznej”.

¹⁴ Por. M. Heidegger, „Czym jest metafizyka?”, w: tenże, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, Warszawa 1977.

¹⁵ G. Simmel, *Lebensanschauung...*, s. 12 i n.

bie, lecz jej istotą jest uczasowienie w jedności *ekstaz*. Dla „czasu” dostępnego potocznemu rozumieniu charakterystyczne jest między innymi właśnie to, że w „czasie” tym jako czystym, pozbawionym początku i końca ciągu „teraz” ekstatyczny charakter pierwotnej czasowości ulega niwelacji. Ona sama jednakże zgodnie ze swym egzystencjalnym sensem opiera się na pewnym określonym możliwym uczasowieniu, zgodnie z którym czasowość, jako niewłaściwa, uczasawia ów „czas”. Jeśli zatem o dostępnym rozsądkowi jestestwa „czasie”, dowieść, że *nie* jest pierwotny i że wypływa raczej z czasowości właściwej, to na mocy zasady *a potiori fit denominatio* prawomocne będzie nazwanie odsłoniętej teraz *czasowości czasem źródłowym*¹⁶.

Istota życia konkretnego i wypełnionego tkwi, zdaniem autora *Lebensanschauung* w tym, że transcendencja jest dlań czymś immanentnym, tzn. że cechuje go – i to w sposób wyznaczający jego istotę, jego *istoczenie się* – przekraczanie samego siebie. I jest to następna teza Simmla dotycząca pojęcia życia. Życie, pisze, jest czymś na poły paradoksalnym: jest zarazem *więcej życia (Mehr-Leben)* oraz *więcej niż życie (Mehr-als-Leben)*, czymś potęgującym się, powiedzmy, ilościowo i jakościowo. W tym określeniu dochodzi do głosu stałe wznoszenie się życia ponad osiągnięty już stan, a także to, że jest ono czymś więcej niż ciągłą wymianą postaci. Owo *więcej-niż-życie* symbolizuje to, że życie jest nie tylko rwącym prądem, lecz także zbiorem form, żywych postaci. Opozycja między życiem i formą jest – zdaniem Simmla – pozorną opozycją między ciągłością a indywidualnością. Indywidualność jest wszędzie tym, co żywe, zaś życie jest wszędzie indywidualne, bowiem jak pisze berliński filozof: „Zasadniczą istotą życia jest przekraczanie samego siebie (...)”¹⁷.

Wieczna autotranscendencja – wykraczanie życia ponad samo siebie – staje się widoczna w tym, że „śmierć od samego początku znajduje miejsce w życiu”. Płodzenie i śmierć – w języku Heideggera można by powiedzieć rzucenie i śmierć – zostają przez Simmla określone jako *katastrofy życiowe* i pojęte jak głęboko z sobą powiązane. Dochodzi do tego pewien dalszy fenomen, który wyróżnia życie znajdujące się na poziomie życia, a mianowicie samowyobcowanie (autoalienacja) życia. Rodzi się ono z tego, że życie wytwarza coś, co zaczyna egzystować we własnym imieniu i na podstawie własnego prawa. Dlatego też życie zostaje przez Simmla określone jako „stałe wykraczanie podmiotu ku temu, co mu obce lub też wytwarzanie tego, co mu obce”¹⁸.

2. Pojęcie świata

Aspekt ważny przy porównaniu pojęciowości Heideggera i Simmla stanowi, moim zdaniem, Simmlowskie ujęcie świata. Wykracza ono zdecydowanie poza pojmowanie świata jako przyrody, czy też jako ogółu istniejących rzeczy lub przedmiotów. Berliński autor pisze o tym tak:

¹⁶ M. Heidegger, *Bycie i czas*, ss. 461-462.

¹⁷ G. Simmel, *Lebensanschauung...*, s. 19.

¹⁸ Tamże, s. 19.

W słowie „świat” (...) świadomość potoczna zwykła myśleć sumę wszystkich rzeczy, które w ogóle są rzeczywiste, niezależnie od tego, czy potrafimy je uchwycić, czy też nie. Faktycznie myśli ona jednak przy tym jeszcze coś całkowicie innego: gdyby dana nam była, kawałek po kawałku, niezmiernieść treści świata, to mielibyśmy coś i jeszcze coś, i jeszcze coś – jednak to, że one wszystkie razem tworzą „pewien świat”, jest czymś, co dołącza się do owego czystego istnienia (*blossen Dasein*), jest pewną formą, która je obejmuje. Dopiero duch jest w stanie wszystkiemu temu nadać pewną jedność, uchwycić je w pewną sieć, którą sam utkał. Gdy mówimy o świecie, to mamy na myśli pewien obszar ogólny, z którego dostępna jest nam jedynie pewna zanikająca część – czego nie da się wyjaśnić inaczej niż tak, że jesteśmy w jakiś sposób w posiadaniu formuły, która pozwala do tego, co znane dołączać to, co nieznanne, dzięki czemu tworzy ono z nim jedność pewnego świata¹⁹.

Filozofowie próbowali uchwycić tę formułę za pomocą jakiegoś pojęcia abstrakcyjnego. Zarzut, że dokonywali w ten sposób bolesnej redukcji rzeczywistości, Simmel uważa za nieuzasadniony. Filozofowie dokonują bowiem, jego zdaniem, przez to w sposób jedynie bardziej zdecydowanie tego, co robi każdy człowiek, gdy mówi o świecie. To, jakie pojęcie przewodnie wyznacza dla konkretnego myślenia jego ujęcie świata, zależy od *światotwórczej relacji* jego własnego bycia, która „leży u podstaw jego myślowego odniesienia do świata”²⁰.

Jak wiadomo, także Heidegger wychodzi od naturalnego, codziennego ujęcia świata. Także dla niego świat jest rozpiętą przez *Dasein* siecią odniesień sensownych, *Bewandtnisganzheit*. Bardzo jasno ujął to wybitny polski interpretator Heideggera, Krzysztof Michalski, który napisał:

„Być” to w przypadku *Dasein* – a nazwą *Dasein* można opatrzyć każdego z nas – „być-w-świecie”. Ale co to jest „świat”? Świat – twierdzi Heidegger – nie jest to ogół istniejących rzeczy, lecz pewna struktura samego *Dasein*, struktura, która stanowi *zarazem* warunek możliwości pojawienia się bytu i konieczne medium samorozumienia *Dasein*. Rzeczy są więc już z góry określone ze względu na *Dasein*, ich sposób bycia polega na ich *poręczności* dla *Dasein*. Wychodzą na jaw w toku naszego bytowania – gdy piszemy, rąbiemy drzewo, krótko: gdy troszczymy się o nie, bo wówczas włączamy jakby rzecz w pewien związek odniesień, który uczyni ją taką rzeczą właśnie. Dlatego rzeczy wzięte same w sobie, pierwotnie – są „narzędziami”²¹.

3. Śmierć

Powróćmy na chwilę do zjawiska śmierci. W trzecim rozdziale swej rozprawy Simmel pisze o *nadającym formę znaczeniu śmierci*²². „Ogranicza ona, to jest formuje nasze życie nie dopiero w godzinach śmierci, lecz jest pewnym formalnym momentem naszego życia. (...) Śmierć należy do apriorycznych określeń naszego życia i ustanowionej wraz z nim relacji do świata”²³.

¹⁹ Tamże, s. 28.

²⁰ Tamże, s. 30.

²¹ K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa 1978, s. 62.

²² Tamże, s. 120 i n.

²³ Tamże, s. 103.

Także dla Heideggera w jego *opus magnum* śmierć jako kres *Dasein* jest istotowym określeniem jego bycia. *Dasein*, byt przytomny (jestestwo), jest byciem-ku-śmierci. Śmierć nie jest wyłącznie momentem, w którym życie dochodzi do swojego kresu. Określa ona życie w całym jego przebiegu²⁴. Można by powiedzieć, że jestestwo jest *wydane śmierci*. Tworzy ono, ustanawia granice naszej mocy. Jesteśmy skazani na naszą śmierć, rzućni. To rzućnie w śmierć wychodzi wedle Heideggera na jaw w nastroju, jakim jest egzystencjalna trwoga. W swej najbardziej właściwej postaci jest ona trwogą przed śmiercią, to znaczy przed możliwością własnego niebycia.

Dla Simmła usadowienie się w życiu istot ziemskich i zarazem nieśmiertelnych jest po prostu czymś niewyobraźalnym. Pokazuje to wyraźnie, że Simmel był świadom konstytutywnego znaczenia skończoności i śmiertelności człowieka dla naszego rozumienia świata i samych siebie. W trzecim rozdziale tej rozprawy używa on nawet spopularyzowanego w pismach Heideggera pojęcia trwogi przed śmiercią. Można zatem, jak sądzę, postawić tezę, że sposób myślenia Georga Simmła nie jest odległy od tego, który reprezentował Heidegger w latach 1921-1928. Można w każdym razie rozpoznać u Simmła kilka istotnych rysów czy też cech dotyczących tego, o czym myślał Heidegger, tworząc ideę bycia-ku-śmierci.

4. Ku źródłom logiki: rozstanie z prymatem teorii poznania

Dystans Heideggera do fenomenologii Husserla, czy też mówiąc nieco precyzyjniej: ukształtowanie się jego własnego ujęcia tego, czym jest fenomenologia i czego ona może dokonać, zostaje w sposób przekonywający zaznaczone przez niego w pożegnaniu się z prymatem teorii poznania czy też nastawienia teoretyczno-poznawczego w filozoficznym badaniu fundamentalnym. Jego ontologia fundamentalna jest nie tylko fenomenologicznym opisem, lecz także pewnym apelem egzystencjalnym. Szukając podobieństw zachodzących między Simmlem a Heideggerem, nie wolno nie wspomnieć, że Simmel szedł tą drogą na kilkanaście lat przed Heideggerem. W pismach pochodzących z dojrzałego okresu jego twórczości porzuca jednoznacznie dominującą pod koniec XIX i na początku XX wieku teoriopoznawczą perspektywę filozofowania. I czyni to w sposób nie mniej zdecydowany niż Heidegger. Bardzo wyraźnie widoczne jest to przede wszystkim w jego odrzuceniu logiki i tzw. myślenia logicznego jako rzekomo ostatecznej instancji, weryfikującej poprawność badania filozoficznego. Intymne pokrewieństwo względem Heideggera pokazuje Simmel, mówiąc:

Podjęto tu próbę ujęcia życia jako czegoś, co stale przekracza granice ustanowione przez to, co względem niego zewnętrzne, i w tym przekraczaniu realizuje swą własną istotę, próbę do-

²⁴ M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 241 i n.

szukania się w tym transcendowaniu definicji życia w ogóle, uchwycenia zamkniętości jego indywidualnej formy, która jest jednak łamana w ciągłym procesie. (...) Wiem doskonale, przed jakimi trudnościami logicznymi staje taka próba nadania pojęciowego wyrazu temu, czym jest życie. Próbowałem to sformułować świadom logicznych niebezpieczeństw, ponieważ być może dzięki temu dociera się tak do warstwy, w której trudności logiczne nie prowadzą po prostu do zamknięcia – jest to bowiem warstwa, która stanowi metafizyczne podglebie dla samej logiki²⁵.

Cytat ten odsłania, jak głębokie było pokrewieństwo obu koncepcji: Simmelskiej filozofii życia i Heideggerowskiej ontologii fundamentalnej. To wszak nikt inny, jak Heidegger miał odwagę, by w swym wykładzie pt. „Czym jest metafizyka?”, wygłoszonym w 1929 r. we Fryburgu, podważyć panowanie ogólnej, a przede wszystkim matematycznej logiki w obszarze analiz fundamentalno-ontologicznych. W swoim wywodzie na temat *nicościowania nicości*, które wskazuje, jak powiada, na *bycie bytu*, dochodzi do wniosku, że nicość nie jest rezultatem logicznej operacji przeczenia, lecz dzieje się odwrotnie – przeczenie jest możliwie właśnie dzięki nicościowaniu nicości. Rozwinięcie tej idei w duchu stwierdzeń Simmela jest bardzo wyraźne:

Tak oto dowiedziona jest w ogólnym zarysie wypowiedziana wyżej teza, wedle której nicość jest źródłem zaprzeczenia, a nie odwrotnie. Jeśli władza rozsądku nad polem pytania o nicość i o bycie okazuje się złamana, to rozstrzygnięty jest również los panowania „logik” w obrębie filozofii. Sama idea „logiki” rozplywa się w wirze bardziej pierwotnego pytania²⁶.

Do myśli tej powraca zresztą Heidegger w 1943 r. w tekście pt. „Postówie do *Czym jest metafizyka?*”, dodanym do czwartego wydania *Znaków drogi*²⁷. Odpowiada tam na kilka zarzutów, które postawiono temu pierwszemu wykładowi. Jeden z nich mówił, że wykład przeciwstawia się logice. A ponieważ rozsądek jest miarą wszelkiego ładu, to myślenie rezygnujące z logiki, wydając się na pastwę przypadkowego nastroju (tj. trwogi). Taka „filozofia czystego uczucia” zagrażałaby ścisłości myślenia, a przez to także pewności ludzkiego działania. W odpowiedzi na te zarzuty Heidegger zauważa, że bycia nie wolno traktować jak wytworu myślenia. Jest zupełnie odwrotnie: myślenie istotne jest pewnym wydarzeniem bycia. I dodaje do tego:

Dlatego też potrzebne będzie teraz pytanie, prawie nigdy nie formułowane, czy mianowicie myślenie to odpowiada zasadniczo swej prawdzie, jeśli tylko postępuje zgodnie z myśleniem, ujętym w formach i regułach „logiki”. Dlaczego nazwę tę ujęto w odczycie w cudzysłów? Aby zaznaczyć, że „logika” jest tylko jedna z wykładni istoty myślenia, tą mianowicie, która już ze swej nazwy opiera się na osiągniętym w myśli greckiej doświadczeniu bycia. Podejrzliwość wobec „logiki” – a logistykę można uznać za jej konsekwentne wynaturzenie – wynika z wiedzy o takim myśleniu, którego źródłem jest doświadczenie prawdy bytu. Myślenie ścisłe (*exakt*) nigdy nie jest myśleniem najbardziej

²⁵ G. Simmel, *Lebensanschauung...*, s. 27.

²⁶ M. Heidegger, „Czym jest metafizyka?”, w: tenże, *Budować, mieszkać, myśleć...*, s. 41.

²⁷ W 1995 r. wyszło wydanie polskie tego zbioru tekstów (Warszawa, przekład zbiorowy).

rygorystycznym (*streng*), o ile tylko rygor (*die Strenge*) czerpie swą istotę ze swoistego wyężenia (*Anstrengung*), z jakim zawsze wiedza dotrzymuje związku z tym, co istotne w bycie. Myślenie ściśle angażuje się jedynie w rachowanie bytu i temu też służy²⁸.

5. Filozof jako organ odbierający bycie

Oceniając przytoczone wyżej fragmenty, zwłaszcza w odniesieniu do Simmła, nie wolno zapominać o tym, że są to tylko przykłady i próbki jego filozofii, która powstawała w czasach, w których Heidegger pracował jeszcze w duchu neokantyzmu nad swoim doktoratem oraz nad habilitacją²⁹. Jest oczywiste, że Heidegger w owym czasie nie mógł znać rozprawy Simmła, w każdym razie jako całości, bo niektóre jej fragmenty były publikowane przed ogłoszeniem książki. Jest jednak wielce nieprawdopodobne, by Heidegger – namiętny czytelnik, i to nie tylko dzieł z zakresu filozofii – nie czytał żadnych prac Simmła przed napisaniem *Bycia i czasu*. Istnieją nawet wyraźne wskazówki mówiące, że było zupełnie odwrotnie³⁰.

Przytoczone przykłady pochodzą właściwie tylko z jednej książki Simmła. Bo nigdzie indziej w jego wczesnych pismach ontologiczny i metafizyczny zamiar czy też cel jego myślenia nie był tak klarowny jak tutaj. Tym niemniej można stwierdzić także inne, wspólne punkty dotyczące obu filozofów, również w innych jego pismach. To nikt inny jak Simmel w swej *Filozofii pieniądza*, która ukazała się w 1900 r., na określenie epoki nowoczesnej ukuł pojęcie rachującej istoty nowożytności. Dla Heideggera obrachowalność bytu należała do głównych rysów epoki końca metafizyki³¹.

Głównym celem, który Heidegger stawiał swej ontologii fundamentalnej, można by nawet powiedzieć – jego obsesją, było poszukiwanie zapomnianego sensu bycia. Z kolei Simmel w opublikowanej w 1910 r. książce pt. *Główne problemy filozofii* definiuje różnice między prawdą w nauce i prawdą w filozofii właśnie poprzez odniesienie do pojęcia bycia. Pisze: „Filozofa można być może określić jako kogoś, kto posiada organ uchwytyjący i reagujący na całość bycia”³². Jest mu też znana tak ważna dla filozofii Heideggera różnica ontologiczna między bytem i byciem. W innym miejscu cytowanego wyżej dzieła mówi o podwójnym znaczeniu bycia: raz jako kompleksie bytów, a drugi – jako byciu świata, które wyraża niedający się już dalej uzasadnić fakt, że wszystkie *byty wewnątrzswia-*

²⁸ M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć...*, s. 53.

²⁹ Więcej informacji na ten temat znaleźć można w mej książce o neokantyzmie badeńskim, zatytułowanej *W poszukiwaniu królestwa filozofii* (Poznań 1990).

³⁰ Por. *Bycie i czas*, s. 350, przyp. 1, w którym Heidegger przywołuje (m.in.) prace Simmła i Diltheya.

³¹ Wywód tego dotyczący znajduje się m.in. w tekście Heideggera pt. „Czas światoo obrazu”, w: tenże, *Budować, mieszkać, myśleć...*

³² G. Simmel, *Hauptprobleme der Philosophie*, wyd. 9, Berlin – New York 1989, s. 11.

towe – jakby to wyraził Heidegger – po prostu są. Simmel zaś dodaje do tego: „Odstoni się oczywiście, jak pomieszanie obu znaczeń bycia doprowadziło do kłopotów w tworzeniu filozoficznego obrazu świata”³³. Pisząc to, Simmel jak gdyby przewidywał rezultaty *Seinsvergessenheit*, zapomnienia o różnicy ontologicznej, które tak uporczywie podkreślał Martin Heidegger.

Uwagi końcowe

Na koniec chciałbym zwrócić uwagę na interesujące aspekty relacji Heidegger – Simmel, które zauważył (między innymi) Rüdiger Safranski. W jego książce pt. *Mistrz z Niemiec* popada on wprawdzie w wewnętrzną sprzeczność, gdy kwestionuje zetknięcie się młodego Heideggera z filozofią życia, pisząc o tym: „To, że ten nastrój życiowo-filozoficznego przełomu nie pochwycił jeszcze w pełni młodego Heideggera jest tym bardziej zdumiewające, że na zewnątrz, w filozoficznym tłumaczeniu czasu migoczą z jego późniejszych tematów i motywów: inne doświadczenie czasu, rozcieńczanie się spetryfikowanego ducha, rozpuszczenie się abstrakcyjnego podmiotu poznania, sztuka jako miejsce istnienia prawdy. Wczorajszy jeszcze świat Heideggera musi pęknąć dopiero podczas pierwszej wojny światowej. Heidegger musi najpierw popaść jeszcze w nastrój metafizycznej bezdomności, zanim na swój sposób odkryje życie, które następnie ochrzci za pomocą określeń takich jak »faktyczność« i »egzystencja«”³⁴.

Sam safranski dowodzi jednak, że Heidegger już przed zakończeniem wojny, podczas przygotowywania do druku swej pracy habilitacyjnej przeniknięty był atmosferą wytworzoną przez filozofię życia: „Wiosną 1916 roku Heidegger pisze dla przygotowywanych do druku prac o Dunsie Szkocie rozdział kończący. Panuje w nim pewien nowy ton. I nie jest to krytyczny dystans do scholastyki, a raczej pewna nowa niecierpliwość, pewna gwałtowność i emfaza, dotycząca przede wszystkim i teraz po raz pierwszy uwypuklenia czegoś u niego niezwykłego, życia. Przypomnijmy tylko: Heidegger mówił na końcu głównego rozdziału pracy o żywej mowie w osobliwej ruchliwości jej znaczenia. Na niewielu stronicach rozdziału końcowego o życiu, żywym duchu, żywym czynie itp. jest mowa 23 razy”³⁵.

Ta zmiana orientacji u Heideggera pojawia się właściwie tylko w jego wykładach, które stały się dostępne dopiero w ramach wydania jego *Dzieł*

³³ Tamże, s. 45.

³⁴ R. Safranski, *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*, Frankfurt/M. 1998, s. 71 i n. (tytuł książki nawiązuje do znanego utworu Paula Celana pt. „Fuga śmierci”; Celan czuł duchową bliskość z autorem *Bycia i czasu*, odwiedził go nawet w słynnej chacie w Schwarzwaldzie).

³⁵ Tamże, s. 82.

zebranych. I tak: w wykładzie z 1919 r. o „Idei filozofii i kwestii światopoglądu” mówi o „praintencji przeżywanego życia”, o „żzywaniu się”, o „autotransparencji życia”, o „sympatii wobec życia” oraz o tym, że życie ma charakter łaski. W semestrze zimowym roku 1921, w wykładzie dotyczącym „Fenomenologicznych interpretacji Arystotelesa” pojawiają się wyrażenia już bardzo bliskie terminologii *Sein und Zeit*, np. „faktyczne życie”. Zmiana, która dokonuje się w filozoficznym nastawieniu Heideggera, wydaje się tak ważna, że trzeba przyznać rację Safranskiemu, gdy stwierdza:

Jeśli dla studentów pierwszą niespodzianką było to, że miast o Arystotelesie usłyszeli o faktycznym życiu, to druga niespodzianka była jeszcze większa: ktoś, kto się spodziewał, że radykalne przejście egzystencjalne zostanie przekształcone w osobowo-egzystencjalne, pozostawał rozczarowany. Heidegger wprawdzie ciągle podkreślał, że trzeba filozofować nie „o” faktycznym życiu, lecz „z” jego głębi; często też była mowa o ryzyku i o tym, że dokonując takiego namysłu, samemu można upaść (...) Wstęp jest zatem dramatyczny, podgrzany, potem jednak cała sprawa zostaje w osobliwy sposób wychłodzona poprzez stosowanie skomplikowanej aparatury pojęciowej, która mogłaby się brać z arsenału chęci dystansowania się związanej z tworzoną nową rzeczywistością. (...) Heidegger, który w tych właśnie latach zaczyna przychodzić ubrany w chłopskie odzienie, wypowiada się nie źródłowo i „przyziemnie” (*erdig*), lecz rzeczowo, niemal technicznie, w sposób chłodny. (...) Żadnych śladów żargonu autentyczności. W tych wykładach po raz pierwszy można usłyszeć ten typowy dla późniejszego Heideggera ton, to osobliwe napięcie między egzystencjalnym żarem i zdystansowaną neutralnością, między abstrakcyjną pojęciowością a emocjonalną konkretnością, między apelatywną natarczywością i deskryptywnym zdystansowaniem. Żyjemy jakoś, ale siebie nie znamy. Sami dla siebie znajdujemy się w ślepych punkcie. Jeśli sami dla siebie chcemy być przejrzysti, to wymaga to wysiłku, o którym Heidegger powiada: on uderzy z powrotem w nasze życie. Heideggerowska filozofia życia to filozofia przeciwko spontanicznej tendencji życia. Dlatego też może zachowywać chłód i równocześnie egzystencjalnie być pod napięciem³⁶.

Być może właśnie to nakierowanie przeciwko spontanicznej tendencji życia doprowadziło do tego, że Heidegger stopniowo dystansował się od pojęcia życia oraz od powiązań ze współczesną sobie filozofią życia. Jednakże tego, że potrafił dostrzec pewne wewnętrzne pokrewieństwo między tą ostatnią a swymi własnymi dociekaniem, dowodzą jednoznacznie następujące słowa zawarte w *Sein und Zeit*:

(...) nie jest bynajmniej terminologiczną samowolą, że unikamy stosowania (...) terminów (...) „życie” i „człowiek” (...) na oznaczenie bytu, którym sami jesteśmy. Z drugiej strony, dobrze pojęta tendencja wszelkiej naukowej, poważnej „filozofii życia” – określenie to mówi tyle, co „botanika roślin” – kryje w sobie tendencję do zrozumienia bycia jestestwa. Widać wyraźnie, i to jest jej zasadniczy brak, że samo „życie” jako pewien sposób bycia nie staje się problemem ontologicznym³⁷.

Przytoczone przykłady wystarczają jako sądy, by uwyraźnić konwergencję zachodzącą między Heideggerowskim Myśleniem Bycia oraz Simmlowską filozofią życia. Chciałbym przy tym uniknąć powstania mylnego wrażenia, że wywód mój

³⁶ Tamże, ss. 132-133.

³⁷ M. Heidegger, *Bycie i czas*, ss. 64-65.

prowadzi do tezy, iż *Bycie i czas* to zwykłe rozwinięcie czy wręcz naśladowanie koncepcji Simmla. Tak z pewnością nie jest. Oryginalność Heideggerowskiej próby zreformowania filozofii pozostaje niepodważona. Tym, co zostaje ograniczone czy też zrelatywizowane, jest roszczenie Heideggera do tego, że jego podejście do rozumienia badania filozoficznego było bez precedensu. Heidegger bardzo się starał, by podtrzymywać wrażenie, iż jest prorokiem nowej prawdy, obrońcą prawdziwej filozofii, który zmienia ją w sposób tak istotny, że traci ona wszelkie powiązania z myślą swych czasów. Takie nastawienie widać w jego przesadnej krytyce fenomenologii Husserla, neokantyzmu Rickerta czy filozofii życia. Także stosunek do jednego z niewielu towarzyszy w reformowaniu niemieckiej filozofii akademickiej, Karla Jaspersa – odrzucenie jego projektu reformy – pokazuje to dobitnie. W opozycji do tych usiłowań podkreślić trzeba, że nikt nie filozofuje w absolutnej próżni, zaś Heidegger był szczególnie znany z tego, że rzadko przywoływał się (np. w cytatach) tych, od których się czegoś nauczył czy coś przejął. Dobrym tego przykładem jest pojęcie *aletheia*, prawda jako nieskrytość, którego „wynałazca” nie zostaje wymieniony w żadnym z dzieł Heideggera, mimo że ten bardzo często z nim obcował³⁸.

Heidegger starał się też przedstawiać swą filozofię nie jako wyraz epoki czy kontynuację czegoś, co w zarodku znajduje się u innych. Chciał uchodzić za oryginała, samotnie wytyczającego nowe drogi dyskursu filozoficznego. Dlatego zacierał – przez przemilczenie lub uproszczoną krytykę, zamieszczoną w przypisach – ślady obecności innych w swej myśli. Jak to ujął Hugo Ott: kroczył naprzód niczym lis zimową porą, zacierający w śniegu swe ślady ogonem³⁹.

I właśnie to chciałem pokazać, wskazując na liczne i istotne podobieństwa zachodzące między ontologią fundamentalną Heideggera i filozofią życia Simmla. Choć nie tylko to. Chodziło mi również o rozbudzenie zainteresowania oryginalną filozoficznie twórczością Georga Simmla, która moim zdaniem niesłusznie stoi w cieniu jego prac socjologicznych. Filozofia życia miała w Simmlu najgodniejszego i najoryginalniejszego reprezentanta. Filozofia ta zawiera aspekty, które powodują, że pod pewnym względami zdaje się przewyższać to, z czym mamy do czynienia w ontologii fundamentalnej. Niewielki renesans filozofii życia, z którym mamy obecnie do czynienia, przy stopniowym zmniejszaniu się zainteresowania myślą Heideggera, pokazuje ukryty potencjał tego sposobu

³⁸ Po moim wykładzie o recepcji myśli Heideggera w Polsce, wygłoszonym w 2000 r. we Fryburgu, miałem sposobność rozmawiać z prof. Hugo Ottem, fryburskim historykiem, który ma na koncie solidne badania życiowej drogi Heideggera. Powiedział mi wówczas, że Heideggera na ślad potencji tkwiącej w greckim terminie *aletheia*, tłumaczonym jako prawda, naprowadził jego wieloletni przyjaciel Heinrich Ochsner. Mówił to na podstawie wglądu w ich korespondencje. Nazwiska Ochsner próżno jednak szukać w pracach czy notatkach Heideggera.

³⁹ To sformułowanie, które posłużyło za tytuł tekstu, pochodzi z mej rozmowy z H. Ottem.

filozofowania⁴⁰. Warto zatem zająć się wypracowaniem i przedstawieniem zalet filozofii życia względem filozofii egzystencji, do której myśl Heideggera jest nie bez racji zaliczana.

⁴⁰ Symptomatyczne są tu słowa Petera Mosera, wydawcy znanego pisma „Information Philosophie”: „Jeśli porównać nowsze wprowadzenia i antologie dotyczące filozofii XX wieku, które się ostatnio ukazały [z dawniejszymi], to uderza to, że zmienia się ocena Heideggera, i to na jego niekorzyść. Widać to wyraźnie choćby w nowych interpretacjach słynnej debaty w Davos między Heideggerem i Cassirerem. Podczas gdy dawniej za zdecydowanego zwycięzcę tej dyskusji uważano Heideggera, to dziś panuje tendencja, by reinterpretować to na korzyść Cassirera”. „Information Philosophie” 1/1999, s. 1.

Nota bibliograficzna

„Między empirią i spekulacją – w poszukiwaniu specyfiki poznania filozoficznego. Uwagi na marginesie badań nad filozofią polityczną Kanta i Hegla” – ukazał się w: A. Przyłębski (red.), *Między spekulacją a namysłem*, Wydawnictwo WNS UAM, Poznań 2007, ss. 29-42.

„Pojęcie ducha w filozofii niemieckiej. Zarys problemu” – ukazał się pt. „Pojęcie ducha w filozofii niemieckiej. Szkic problemu”, w: A. Grzegorzczak, J. Sójka, R. Koschany (red.), *Fenomen duchowości*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2006, ss. 65-85.

„Hegel jako teoretyk i krytyk społeczeństwa obywatelskiego” – ukazał się pt. „Hegel jako teoretyk oraz krytyk społeczeństwa obywatelskiego” w: *Zrozumieć Hegla*, pod red. K. Guzalskiej, Principia LI-LIII, Kraków 2009, ss. 143-163.

„Hegłowska krytyka Kanta teorii aprioryczności” – ukazał się pt. „Hegels Kritik der Aprioritätslehre von Kant”, w: A. Arndt (red.), *Glauben und Wissen*. Dritter Teil, *Hegel-Jahrbuch* 2005, Berlin 2005, ss. 191-198.

„Hegel w oczach badeńskich neokantystów” – ukazał się pt. „Das Hegelbild im badischen Neukantianismus”, *„Hegel-Jahrbuch”* 1993/94, pod red. A. Arndta i in., Berlin 1995, ss. 154-159.

„Historyzacja *a priori*. Zarys problemu” – ukazał się w: R. i I. Ziemińscy (red.), *Byt i sens. Księga pamiątkowa VII Polskiego Zjazdu Filozoficznego w Szczecinie*, Wydawnictwo Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 2005, ss. 176-182.

„Historyzacja Kantowskiego *a priori*: zdrada czy produktywna kontynuacja filozofii transcendentalnej?” – ukazał się w: K. Śnieżyński (red.), *Immanuel Kant i świat współczesny*, UAM, Wydział Teologiczny, Redakcja Wydawnictw, Poznań 2004, ss. 67-81.

„»Pusta kartka w księdze dziejów?« Kant i Hegel o wojnie i pokoju” – ukazał się pt. „»Ein leeres Blatt in der Geschichte?« Kant und Hegel über Krieg und Friedel”, w: W. Högbe (red.), *Phänomen und Analyse. Grundbegriffe der Philosophie des 20. Jahrhunderts in Erinnerung an Hegels Phänomenologie des Geistes (1807)*, Königshausen&Neumann, Würzburg 2008, ss. 185-198.

„Herder jako pionier filozofii życia” – ukazał się w: M. Heinz, M. Potępa, Z. Zwołiński (red.), *Rozum i świat. Herder i filozofia XVIII, XIX i XX wieku*, Genesis, Warszawa 2004, ss. 263-286.

„Przeciwko irracjonalności w filozofii. Heinricha Rickerta polemika z filozofią życia” – ukazał się w: „Roczniki Filozoficzne KUL”, Lublin, t. LI, z. 1, ss. 245-264.

„Czy Rickert był fichteanistą?” – ukazał się pt. „War Rickert ein Fichteaneer? Die Fichteschen Züge des badischen Neukantianismus”, w: W. H. Schrader (red.), *Fichte im 20. Jahrhundert*, Fichte-Studien 13, Rodopi, Amsterdam 1997, ss. 131-141.

„Idea historyzacji *a priori* w pismach Georga Simmla” – ukazał się pt. „Die Historisierung des Apriori bei Georg Simmel”, w: Ch. Hubig, H. Poser (red.), *Cognitio humana – Dynamik des Wissens und der Werte*, XVII. Deutscher Kongreß für Philosophie, Leipzig 1996, Workshop-Beiträge Band 1, ss. 840-847.

„Georga Simmla idea Europy – aktualność pewnej wizji” – ukazał się w: „Edukacja Humanistyczna” 1-2/2004, Szczecin 2005, ss. 8-18.

„Lis zimową porą: Heidegger, Simmel i czas” – ukazał się pt. „Wie ein Fuchs im Schnee. Heidegger, Simmel und die Zeit”, w: N. Leśniewski, E. Nowak (red.), *Die Zeit Heideggers*, Frankfurt/M 2002, Peter Lang Verlag, ss. 121-140.