

Robert Marszałek

HEGLOWSKA FILOZOFIA RELIGII A ZAGADNIENIE INTERSUBIEKTYWNOŚCI

W artykule chciałbym ukazać miejsce – i zastanowić się nad funkcją – pojęcia intersubiektywności w filozofii Hegla. Jednym z powodów podjęcia takiej refleksji było narastające przeświadczenie – zgodne ze współczesnym sposobem odczytywania dzieła twórcy *Fenomenologii ducha*¹ – o fundamentalnej roli „motywu wspólnotowego” w rozwoju systemu, od najwcześniejszych tekstów teologicznych począwszy aż do *Encyklopedii nauk filozoficznych, Zasad filozofii prawa* czy *Wykładów o filozofii religii*. Powód ten jednak byłby niewystarczający, gdyby nie niepokojąca świadomość napięcia między jednostkowym a społecznym wymiarem najwyższej zasady systemu Hegla, którą jest duchowy Absolut czy też duch absolutny. Z jednej strony pryncypium to wyraźnie określane jest jako ponadempiryczny wprawdzie, ale obdarzony refleksyjnością, samowiedzą i racjonalną wiedzą pojęciową podmiot, co może skłaniać do swoistej psychologizacji i partykularyzacji tegoż; z drugiej strony w wielu miejscach, a mam tu na myśli tzw. filozofię realną², Hegel daje niedwuznacznie do zrozumienia, że w swej najgłębszej istocie wykracza ono poza subiektywizm i indywidualizm, znamienne dla intelektualnego klimatu idealizmu w Niemczech³. Jak sądzę, nie tylko ów fundament da się zinterpretować jako konstytutywną dla międzypodmiotowej interakcji strukturę

¹ Odsyłam w szczególności do książek: M. Theunissen, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, Berlin 1970, E. Düsing, *Intersubjektivität und Selbstbewusstsein* (III. Teil – „Hegel: Anerkennung und Bildung des Selbstbewusstseins”), Köln 1986 oraz V. Höhle, *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*, Hamburg 1988.

² Jest to ta część systemu, w której ogólne struktury spekulatywne (logiczne) uzyskują odniesienie do rzeczywistości, przez co zostają wypełnione konkretną treścią: teoria dziejów narodów, sztuki, prawa, religii, filozofii, przyrody.

³ W *Hegels System* Höhle powiada: „logika Hegla kulminuje w teorii absolutnej subiektywności; w filozofii realnej (...) natomiast decydującą rolę grają procesy intersubiektywne” (s. 9).

ontologiczno-epistemologiczną – strukturę przez to w sobie zawierającą warunek (warunki) wspólnotowości – ale nadto w samym tekście heglowskich dzieł można wskazać wypowiedzi potwierdzające ten kierunek interpretacji. Szczególnie wiele uwagi poświęcę obecności pojęcia intersubiektywności w spisanych przez słuchaczy *Wykładach o filozofii religii* – najobszerniej i najpełniej rozważających ten dział filozofii realnej – w przekonaniu, że właśnie teoria religii i form religijności stanowi ostatnie słowo i zwieńczenie opisu drogi ducha do samopoznania i zdobycia wiedzy absolutnej. Przekonanie to bierze się z faktu, że teologiczność od samego początku ewolucji intelektualnej Hegla jest tłem i polem problemowym, niejako glebą, z której czerpie soki i z której wyrasta coraz dojrzsza i coraz bardziej imponująca budowla Rozumu.

Ale argumentacja moja na rzecz wspólnotowego (intersubiektywnego, interakcyjnego) charakteru heglowskiego Absolutu byłaby zawieszona w próżni, gdybym abstrahował od historyczno-filozoficznego kontekstu genezy i kształtowania się pojęcia intersubiektywności w obrębie klasycznego idealizmu niemieckiego przełomu XVIII i XIX w. Albowiem Absolut ów nie był czczym wymysłem, lecz intelektualną konstrukcją mającą służyć rozwiązaniu realnych problemów, nie tylko biorących się z kantowskiej destrukcji tradycyjnej metafizyki, lecz także narzuconych przez „brzemiennej filozoficznie” rzeczywistość społeczno-polityczną. Dlatego w rozwinięciu artykułu, po ogólnym wprowadzeniu, wyjaśnieniu i przystosowaniu do celu pracy pojęcia heglowskiej filozofii religii, nastąpi część dotycząca historii pojęcia wspólnotowości od Kanta do Schellinga. Stąd przejdę do historyczno-systematycznego opisu warunków uspołecznienia w filozofii praktycznej Hegla, by na koniec powrócić do jego „duchowej ojczyzny”, czyli pokazać, na przykładzie *Fenomenologii ducha* i *Wykładów o filozofii religii*, jak (i jaka) intersubiektywność wieńczy, funduje i urzeczywistnia całość systemu.

1. Pojęcie heglowskiej filozofii religii

Termin „heglowska filozofia religii” może być rozumiany dwojako. W pierwszym, bezpośrednio narzucającym się znaczeniu chodziłoby o wchodzącą w skład systemu teorię genezy, form i ewolucji religii jako pewnego fundamentalnego fenomenu kulturowego. Istotniejsze jest jednak ujęcie nieco inne, na pozór znacznie odbiegające od pierwszego. Hegel mianowicie nigdy nie krył się z tym, że celem jego filozofowania, włączającego się w nurt refleksji pokantowskiej, jest racjonalne poznanie duchowego Absolutu, a duży wpływ na takie ukierunkowanie jego myślenia miały idee fichteańskiej „Teorii Wiedzy” i schellingiańskiego idealizmu transcendentalnego. Jeśli zważyć, że wyznacznikiem kierunku poszukiwań Fichtego i Schellinga była kantowska koncepcja *intellectus archetypus*⁴, to już z tego

⁴ Tak jak została wyłożona w *Krytyce władzy sądzienia*, 77, gdzie *Intellectus archetypus* oznacza hipotetyczny boski intelekt oglądający czy intuitywny, dla którego akt poznania przedmiotu

czysto „zewnątrznie-historycznego” względu⁵ można zaryzykować twierdzenie, że wspomniana tendencja intelektualna Hegla jest teologiczna. Widać ją już we wczesnych tekstach, takich jak *Duch chrześcijaństwa i jego los* (napisany w 1799) czy *O naukowych sposobach rozpatrywania prawa naturalnego* (1802). Także w późniejszych ukształtowaniach systemu refleksja nad religią oraz myślenie *stricto* religijne (tak jak je widział Hegel) odgrywały pierwszorzędną rolę – mam na uwadze teologiczność, swoisty mistycyzm i spekulatywne wyzyskanie figur intelektualnych dowodu ontologicznego i kosmologicznego⁶. Fakty te skłaniają do konkluzji, że termin „heglowska filozofia religii” może mieć także nieco inne od przedstawionego na początku, bardziej zasadnicze odniesienie. Dotyczyłby wtedy tego działu (czy raczej aspektu) systemu Hegla, w którym dochodzi do samopoznania najgłębszej treści tego systemu. Oba te znaczenia – „heglowska filozofia religii” jako teoria zjawisk religijnych oraz „heglowska filozofia religii” jako samowiedza systemu – łączy pewna, na pierwszy rzut oka niewidoczna, wewnętrzna więź: opis stawania się i przemian poszczególnych religii ma bowiem za swą przesłankę poznanie „istoty religii”, istoty, którą jest samopoznające się w swej nieskończoności myślenie. Tak rozumiane pojęcie filozofii religii odsyłałoby do rzeczywistych religii (sfera zjawiskowa, empiryczna), których struktura byłaby wyznaczona przez duchową samowiedzę (sfera istotowa, teoretyczna), będącą absolutną podstawą systemu.

Jeżeli zgodzić się na taką wstępną i z konieczności schematyczną charakterystykę pojęcia i przedmiotu heglowskiej filozofii religii, a także jeśli uwzględnić pewną istotną właściwość praktyki religijnej, to wspomniane na początku artykułu napięcie, zdające się grozić rozbiciem systemu, pojawia się w swoistej postaci w obrębie rozważanego teraz działu „filozofii realnej”. Nasuwa się bowiem pytanie, jak jest możliwe, że ostateczną instancją religijności, z jej wspólnotowością i obiektywnością, jest duchowa samowiedza, charakteryzująca się refleksyjnością, czyli samoodniesieniem, oraz immanentnością, na pozór wykluczającą

jest tożsamy z aktem wytworzenia tegoż przedmiotu. Dla intelektu oglądającego, w przeciwieństwie do intelektu dyskursywnego czy myślącego za pośrednictwem pojęć (*intellectus ectypus*), nie istnieje w a ż n e o n t o l o g i c z n i e rozróżnienie na podmiot i przedmiot.

⁵ Sam Hegel zresztą wielokrotnie wskazuje na Kanta jako inicjatora tych metafizyczno-teologicznych poszukiwań, zarówno w sensie pozytywnym, kiedy – jak w przypisie do Wstępu do *Logiki* – utrzymuje, że filozofia Kanta „jest podstawą i punktem wyjścia nowszej filozofii niemieckiej i żadne wytaczane przeciwko niej zarzuty nie mogą uszczuplić tej jej zasługi” (*Logika*, t. I, s. 62), jak i w sensie negatywnym, kiedy mniej lub bardziej bezpośrednio (w *Logice*, pismach praktycznych czy traktujących o poszczególnych dziedzinach ducha) występuje z krytyką rozwiązań autora *Krytyki czystego rozumu*, sprowadzającą się często do uwypuklenia niewystarczalności i jałowości takiego stanowiska w kwestii podstawy metafizyki, które nie wykracza poza hipotetyczność: „Kiedy jednak nie wychodzi się poza abstrakcyjno-negatywną stronę momentu dialektycznego, rezultatem jest tylko znane twierdzenie, że rozum jest niezdolny poznać tego, co nieskończone. Dziwny to rezultat – jako że to, co nieskończone, jest tym, co rozumowe – twierdzenie, że rozum nie jest zdolny poznać tego, co rozumowe” (*Logika*, t. I, s. 53).

⁶ Por. zwł. *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*, Werke, 17.

obiektywność wraz z transcendencją? Innymi słowy, pojawia się problem przejścia od subiektywności duchowego Absolutu do obiektywności i intersubiektywności rzeczywistej praktyki wiary. Patrząc na to samo zagadnienie z drugiej strony, można zapytać, dlaczego tak, zdawać by się mogło, nieredukowalnie społeczna sfera życia, jaką jest kult religijny, kształtujący się wszak w medium interakcji osobowych, ma uzyskiwać swoje zwieńczenie i prawdę w poznającej wprawdzie swą nieskończoność i duchowość, ale tym samym „unicestwiającej swe okna” monadzie absolutnej osobowości? Gdyby w obszarze historycznego następowania po sobie rozmaitych religii rządziło tylko prawo coraz dalej idącego różnicowania⁷, bez jakiegś idei przewodniej, nadającej jedność całemu procesowi przemian, to niewątpliwie niemożliwe byłoby pojawienie się „religii absolutnej”, czyli chrześcijaństwa – dla Hegla będącego prawdą i samopoznaniem ducha, osiagającego tu pełnię „bytu dla siebie”. Tak samo, gdyby ani substancjalna podstawa wiary – myślący samego siebie duch, ani religia chrześcijańska, rzeczywistniająca, „ucieleśniająca” to samoodniesienie, nie odsyłały w tej swojej immanencji do tego, co inne, niemożliwe byłoby osadzenie wiary w świecie przedmiotowym, niemożliwy byłby kult jako dążenie do pojednania jednostkowego ducha z przeciwstawiającym mu się obiektem sakralnym, niemożliwy byłby wreszcie cały dziejowy proces religijny w aspekcie jego wewnętrznego zróżnicowania.

Ale jeśli tak, jeśli dzieje religii zakładają celowość, a pryncypium wiary musi zawierać w sobie warunek różnorodności, to dylemat tożsamości: ducha z jednej i różnorodności religijnej (wielości religii i wielości wzajem odnoszących się podmiotów wiary) z drugiej strony rozwickłać można tylko poprzez wykazanie obecności struktury intersubiektywnej w absolutnej podstawie systemu⁸. Taka nierozdzielność duchowej samowiedzy i pierwotnej, źródłowej „wspólnotowości” Absolutu sprawiałaby, że zróżnicowanie religijne uzyskiwałoby status co najmniej przejawu wewnętrznej dialektyczności ducha⁹, zaś immanentna refleksyjność samowiedzy nie byłaby li tylko formalnym aktem, czynnością umysłu (czystej apercepcji, transcendentalnego Ja), niezdolnego do ciągłego przejścia od „wewnętrznej” aktywności do ujmowania różnego od siebie przedmiotu; chciałoby się rzec, nawiązując do heglowskiego określenia schellingiańskiego Absolutu z *Fenomenologii ducha*, że refleksyjność ta nie byłaby „nocą, w której wszystkie krowy są

⁷ Różnicowania, które polegałyby na mnożeniu wyznań, grup i sekt religijnych, jak również na uwielokrotnianiu (wewnątrz tychże) międzypodmiotowych (w szerokim znaczeniu słowa „podmiot”, obejmującym również to, co się czci) relacji.

⁸ „Tylko” oczywiście przy założeniu strukturalnej (wzgl. formalnej) tożsamości ogólnej zasady systemu i zasady religii jako działu filozofii ducha absolutnego; nie przesądza się tu jeszcze o ich treściowej tożsamości.

⁹ Owej po raz pierwszy wyraźnie sformułowanej w *Differenz des Fichteschen und Schellingischen Systems* tożsamości identyczności i różnicy; tutaj tożsamość ta byłaby relacją wzajemnego odsyłania i przechodzenia w siebie strony idealnej (nie wychodzącej poza siebie jedni, absolutu duchowej osobowości) oraz realnej (stosunku podmiot – przedmiot religijny).

czarne”¹⁰. W ten sposób „napięcie właściwe filozofii religii” ulegałoby rozwiązaniu wraz z „napięciem ogólnosystemowym” i pozostawałoby tylko zastanowić się, czy zachodzi t r e ś c i o w a tożsamość odnośnych zasad; innymi słowy – chodziłoby o ustalenie, czy filozofia religii jest tym działem heglowskiego systemu, w którym uzyskuje się ostateczną odpowiedź na wszystkie pytania innych działów, albo czy religijność (inna sprawa, jak rozumiana) jest celem ostatecznym „odysei Ducha”.

W dalszym ciągu skoncentruję się zatem na przesłedzeniu relewantnych wątków heglowskiej filozofii ducha, by uzasadnić trzy tezy: po pierwsze, że leżąca u podstawy religijnego doświadczenia zasada duchowa zawiera w sobie fundamentalną strukturę intersubiektywną, po drugie, że zasada ta jest jednocześnie zasadą całego systemu i, po trzecie, że wyłania się ona – nawet jeśli nie zawsze jasno i wyraźnie uświadamiana w tej właśnie postaci przez Hegla – z rozwoju pokantowskiej metafizyki¹¹, począwszy od samego Kanta poprzez Schillera, Fichtego i, do pewnego tylko stopnia, Schellinga¹². Zacznę od składającej się na uzasadnienie trzeciej tezy refleksji historycznej, gdyż w ten sposób będę w stanie pokazać, jaką postać ma ogólna zasada systemu (kształtująca się w toku ewolucji klasycznego idealizmu niemieckiego). Natomiast pierwsza i druga teza zakładają już rozumienie p o j ę c i a zasady ogólnej, tak że do konkluzji o tożsamości rozważanych zasad i struktur niezbędne jest jeszcze tylko dookreślenie („wewnątrz” stanowiska heglowskiego) pojęcia zasady fundującej doświadczenie religijne.

2. Intersubiektywność w kontekście myślenia emanatystycznego: od Kanta do Schellinga

Zacznijmy od przypomnienia najważniejszych etapów rozwoju rzeczonoego idealizmu w interesującym nas kontekście. Kantowska *Krytyka praktycznego rozumu* i w szczególności *Krytyka władzy sądu* stanowiły konkretyzację zawartej *implicit* już w *Krytyce czystego rozumu* idei nowej, emanatystycznej logiki. Pojęcie logiki emanatystycznej, wprowadzone przez E. Laska w pracy *Fichtes Idealismus und die Geschichte* (1923), a owocnie zastosowane do jednolitej interpretacji całości filozofii Kanta przez L. Goldmanna w *Mensch, Gemeinschaft und Welt in der Philosophie Immanuel Kants* (1945), oznacza sposób poznawania przeciwstawiający się myśleniu czysto analitycznemu, polegającemu na przypisywaniu ważności epistemologicznej (tzn. poznawalności) tylko ogólnym formom i kategoriom, podczas gdy materii przedstawię przyznaje się tylko status podłoża, punktu wyj-

¹⁰ Przedmowa, s. 24.

¹¹ Ta nowa, praktyczna metafizyka, ogniskująca się wokół zagadnień etycznych (że wymienię kwestie wolności i racjonalnego ustroju państwowego), stworzyła – właśnie dzięki „zmaganiu się” z intersubiektywnością – podstawy współczesnej refleksji nad społeczeństwem.

¹² Nie będę trzymał się tego porządku w dalszym wywodzie.

ścia dla czynności abstrakcji i uogólniania. W logice emanatystycznej, czy też w myśleniu emanatystycznym, to, co konkretne, ma zagwarantowaną swoistość¹³ i poznawalność (tej swoistości i niepowtarzalności)¹⁴. Jedno i drugie przysługuje mu dlatego, że traktuje się je jako obiekt z jednej strony l o g i c z n i e samodzielny (myślenie analityczne redukuje je do zbioru powtarzalnych cech ogólnych), a z drugiej strony taki, że nie można go a d e k w a t n i e, zgodnie z jego istotą, pomyśleć bez uwzględniania całościowego kontekstu odniesień (do innych analogicznych obiektów).

Można powiedzieć, że całości (totalności) bytu – będącej dla „emanatysty” jedynym przedmiotem prawdziwego poznania – nie można w takiej perspektywie poznać bez zakładania wiedzy o szczegółowych aspektach tej całości, zaś owych szczegółowych aspektów nie da się poznać bez umieszczania ich w uniwersalnym polu odniesień. Podmiotowym warunkiem, czy też władzą umysłu umożliwiającą poznawanie emanatystyczne jest ogląd, myślenie oglądające albo ogląd intelektualny, który wychodzi od unaocznialnego ogółu czy powszechności (*anachauliche Allheit, universitas*), a nie od pojęciowej ogólności (*begriffliche Allgemeinheit, universalitas*). Na gruncie logiki emanatystycznej ogólność staje się organiczną jednością, całością, totalnością, czymś w tej „całościowości” swoiście jednostkowym; koniecznym, niezbywalnym elementem wiedzy o takiej organicznej jedności jest wiedza o jej szczegółowych, jednostkowych, intuicyjnie dostępnych „elementach konstrukcyjnych”.

Najstarszym wzorcem jest oczywiście neoplatonizm, spełnieniem w filozofii niemieckiej, przynajmniej w intencji – filozofia Hegla. Wątki emanatystyczne *Krytyki czystego rozumu* to koncepcja oglądowego, intuicyjnego charakteru przestrzeni i czasu (w Estetyce), następnie obecność kategorii „syntetycznych” – w Analityce (w każdej grupie kategorii: wszystkość¹⁵, ograniczenie, współoddziaływanie, konieczność), i wreszcie w Dialektyce – rozumowa idea formy całości poznania, określająca całość wyprzedzającą określone poznanie części i zawierająca warunki pozwalające na aprioryczne określenie miejsca każdej części i jej stosunku do pozostałych. Dopiero jednak pozostałe dwie *Krytyki* wypowiadają twierdzenia i hipotezy dotyczące systemowych podstaw takiego „totalnościowego” charakteru szeroko rozumianego doświadczenia. W pierwszej z nich, podobnie zresztą jak w późniejszej *Religii w granicach samego rozumu*, pojawia się idea zakorzenienia działania kierującego się wartościami w noumenalnym porządku jedności cnoty

¹³ W aspekcie ontologicznym.

¹⁴ W aspekcie epistemologicznym.

¹⁵ W swych wykładach o intersubiektywności w klasycznej filozofii niemieckiej, prowadzonych w r. 1991, prof. Marek J. Siemek zwrócił uwagę, że „wszystkość”, czy też powszechność (niem. *Allheit*) odsyła od razu do intersubiektywności, wielości podmiotów, dla których coś „powszechnie obowiązuje”.

i odpowiadającej jej nagrody (szczęśliwości), gwarantującym radykalnie złej naturze ludzkiej przynajmniej możliwość kierowania się c z y s t o moralną pobudką (jest to porządek łaski boskiej). Zaś w *Krytyce władzy sąđenja* wprowadza Kant pojęcie wewnętrznej celowości (urzeczywistnianej w organizmach żywych), a także celowej działalności (to drugie pojęcie ma ogólnofilozoficzny wymiar), która ma umożliwiać konstytucję sfery wartości, zapewniać sensowność działań nieinstrumentalnych, nastawionych na intersubiektywność. A zwieńczeniem tej teologii, jej „emanatystycznym” warunkiem możliwości, ma być hipotetyczny „intelekt ogłędający”, dla którego akt poznawania jest zarazem aktem stwarzania poznawanego przedmiotu. Absolutna autonomia tego intelektu, jedność porządku teoretycznego i praktycznego, tak jak je widzi Kant, z jednej strony stanowią ideał wolnego i spontanicznego działania, nieskończonej kreatywności ducha, czego przejawem w skończonej, przedmiotowej rzeczywistości byłby proces immanentyzacji, nadawania idealnego sensu obiektywności; z drugiej jednak strony – nie tylko owa władza kreatywnego oglądu jest wykluczona w przypadku „zdanego na zmysłowość” rozumu ludzkiego, ale nadto taka pełna autonomia, autoteliczność zdają się być nieosiągalne w ludzkiej zbiorowości.

Aliści fakt, że imperatyw kategoryczny (abstrahujący wszak od szczegółowej właściwości czynu) uzyskuje sens praktyczny tylko w obszarze wspólnotowym (państwo celów), a także okoliczność, że heteronomiczność jest niezbywalnym aspektem ludzkiego działania¹⁶ – skłoniły następców do poszukiwania warunków rzeczywistości pełnej wolności w t y m świecie. Warunkiem *sine qua non* tejsze rzeczywistości byłoby pojednanie kantowskich dualizmów, w szczególności myślenia i działania, wolności i zmysłowości; tylko wtedy bowiem podmiot miałby poczucie spontaniczności swego czynu. Pierwszym znaczącym przedsięwzięciem w tym względzie była społeczno-estetyczna teoria Schillera, upatrująca w nastawieniu estetycznym, twórczości estetycznej jednostek sposobu na pojednanie formalnej (rozumowej) i materialnej (zmysłowej) strony podmiotu ludzkiego. Mankamentem tej próby było to, że pojednanie owo nie mogło w gruncie rzeczy wyjść poza subiektywność jednostki: jak trafnie ujął to Hegel w *Fenomenologii* – piękna dusza okazuje się pustką samowiedzy niezdolnej do eksteryzacji własnego bytu dla siebie. Znaczy to, że nie ma tak naprawdę możliwości przejścia od wewnętrznego świata fantazji artystycznej do postulowanego przez Schillera w *Listach o estetycznym wychowaniu człowieka* państwa doskonałości moralnej – z jego tożsamością poznania i działania, zapośredniczeniem wzajemnych samowiedz – w związku z czym nie można zaakceptować tego fi-

¹⁶ Imperatyw ów nakazuje, by innego traktować n i e t y l k o jako środek, ale zawsze zarazem jako cel. Ale taka formuła przecież jednoznacznie wskazuje, że inny – nawet gdy jest traktowany autonomicznie (tzn. tak, że widzę w n i m cel mego działania) – jest przy tym z a w s z e środkiem do jakiegoś dodatkowego, m o j e g o partykularnego celu!

lozoficzno-poetyckiego rozwiązania problemu urzeczywistnienia wolności w tym świecie.

Fichte, u którego zresztą sam Schiller widział drogę wyjścia poza Kanta, ma o wiele więcej obiecującą wizję nośnika wolności. Nie jest nim bowiem jaźń empiryczna, lecz jaźń transcendentalna (a w późniejszych wersjach Teorii wiedzy – zawierający w sobie tę jaźń ontologiczno-epistemologiczny Absolut). Ponadto Fichte stwarza teoretyczną podstawę ujmowania doświadczenia jako właściwego obszaru realizacji wolności, kiedy pokazuje, że pojęcie rzeczy samej w sobie jest wewnętrznie sprzeczne (niemożliwe), a zatem świat zjawisk jest li tylko efektem konstytucyjnej działalności świadomości. W *Podstawie prawa naturalnego* (1796) wyprowadza, opierając się na wspomnianych ustaleniach, wspólnotę wolnych podmiotów z ogólnych struktur samowiedzy, a dedukcja ta posłuży mu, w tym i innych dziełach, do filozoficznego opisu praktyki prawno-politycznej, moralnej, religijnej i ekonomicznej. Jeśli można coś zarzucić jego teoriom, to tylko to, że zbyt rzadko i nieśmiało stosuje je do ujęcia bogactwa realności, w czym ustępuje nie tylko Heglowi, ale także Schellingowi.

Ten ostatni nie wniósł wiele nowego, jeśli chodzi o interesującą nas kwestię, a nawet popadł w regres, bo jak inaczej ocenić wieńczącą jego wczesny system (okres idealizmu transcendentalnego i filozofii przyrody oraz następująca po nich filozofia identyczności) estetyzację Absolutu, oznaczającą ponowną subiektywizację tegoż? „Wprzód ustanowiona harmonia” inteligencji z *Systemu idealizmu transcendentalnego*, wyjaśniająca możliwość ich wzajemnego oddziaływania, ulega niestety „rozpuszczeniu” w subiektywności estetycznego oglądu intelektualnego i niezróżnicowaniu absolutnego Subjektu-Obiektu. (Schelling z okresu „mitologii i objawienia” oczywiście nie może być brany pod uwagę, jako że rozważa się tu tylko te rozwiązania, które przygotowały grunt pod system Hegla).

Ten z konieczności szkicowy tylko zarys przemian problematyki intersubiektywności od Kanta do Schellinga pozwala jednak zwrócić uwagę na pewne istotne cechy nowego, pokrytycznego sposobu filozofowania. Przede wszystkim orientacja jest praktyczna, a ideałem, modelem ontologiczno-epistemologicznym, jest absolut wyłaniający z siebie wszelki byt. Następnie, absolut ten – bez względu na to, jaką konkretną postać przybierze w poszczególnych rozwiązaniach – traktuje się jako konieczny warunek uwspólnienia, uspołecznienia czy stworzenia racjonalnej i wolnej zbiorowości ludzkiej. I wreszcie – to „emanatystyczne” pryncypium przybiera postać teologiczno-teleologiczną: jest już to boską źródłowością, już to idealnym celem i wyznacznikiem myślenia i działania, już to obydwoma naraz¹⁷. Nie trzeba dodawać, że jednym z głównych impulsów skłaniających do tych filozoficznych poszukiwań było formowanie się w Europie i Ameryce nowego typu więzi

¹⁷ To ostatnie podejście jest szczególnie charakterystyczne dla Hegla. Stąd Theunissen powie o „archeologiczno-eschatologicznej” tendencji jego filozofii ducha absolutnego.

społecznej oraz zakwestionowanie dotychczasowych ideowych i instytucjonalnych podstaw współżycia.

3. Przejście do określenia zasady systemu Hegla – warunki uspołecznienia w jego filozofii praktycznej

Powracając do heglowskiej filozofii ducha i traktując ją jako próbę uzasadnienia możliwości wolnej i racjonalnej intersubiektywności, dokonującego się w perspektywie myślenia emanatystycznego, należy zacząć od konstatacji, że zagadnienie wzajemnego uznawania podmiotów od samego początku stanowiło „punkt archimedesowy” heglowskiej wizji społeczeństwa i procesu dziejowego. Do tego stwierdzenia należy dodać inne, dotyczące rozumienia natury i wewnętrznej struktury Absolutu. Mianowicie dążąc do przewyciężenia jednostronności i ograniczeń fichteńskiego transcendentalizmu i schellingiańskiej filozofii tożsamości, a zarazem usiłując zachować to, co w tych koncepcjach było odkrywcze i wartościowe, Hegel uznał, że Absolut, czyli ostateczna podstawa tak rzeczywistości jak i wiedzy o niej, musi z jednej strony być duchem, a z drugiej – syntezą, identycznością i różnicą. Kwestia syntetyczności podstawy została wyeksponowana w *Differenzschrift* (1801), zaś o duchowości Absolutu dobitnie mówi się już we wspomnianym wcześniej tekście o prawie naturalnym. Pomijam tu sprawę niezręczności heglowskiej interpretacji Fichtego, ważne jest zachowanie transcendentnego Ja (w gruncie rzeczy prefiguracji heglowskiego ducha) oraz „udialektycznienie” schellingiańskiej tożsamości, zakrojonej wszak na filozoficzne ujęcie ogółu przejawów rzeczywistości. Przedmiotem naszego zainteresowania w tym rozdziale jest pryncypium heglowskiej filozofii ducha i kwestia zawierania się w nim warunków „uwspólnocenia”. Dlatego przemiany koncepcji wzajemnego uznawania, od pierwszych pism aż do *Encyklopedii* i *Zasad filozofii prawa*, uwzględnijmy o tyle, o ile bez ich, przynajmniej szkicowego, przedstawienia trudno zrozumieć samą ideę kształtowania się wiedzy absolutnej czy sukcesywnego „znoszenia” kolejnych postaci ducha¹⁸. Położony zostanie także fundament pod rozważania następnego rozdziału: mianowicie wielowymiarowość odniesień religijnych uzyska, jak sądzę, jednolitą i całościową interpretację, gdy rozważy się je na tle struktury podstawowej dla Hegla, jaką jest kształtująca się w medium interakcji osobowych wiedza absolutna.

a. Podstawy filozofii praktycznej Hegla

Z wczesnego okresu ewolucji intelektualnej Hegla wart wspomnienia jest *Duch chrześcijaństwa i jego los*¹⁹. Rozważa się tu problem pojednania wierzą-

¹⁸ A jest to proces „odśniania” poszukiwanej ogólnej zasady systemu.

¹⁹ Po raz pierwszy w całości opublikował go Hermann Nohl w *Hegels Theologische Jugendschriften*, Tübingen 1907.

cego z przedmiotem kultu, które splata się z możliwością ogólnego pojednania ducha z rzeczywistością przedmiotową (zwróćmy uwagę na „kantowsko-schillerowski” charakter zagadnienia). Rozwiązaniem, wykraczającym poza ograniczenia przeżycia mistycznego (w którym zanika wszelka przedmiotowość) z jednej i postawy refleksyjnej (która nie jest w stanie zagwarantować poczucia jedności ze światem) z drugiej strony, jest koncepcja akceptacji losu (rozumianego jako organiczna współzależność indywidualnej egzystencji i społecznej totalności) poprzez miłość. Miłość jest tu sposobem pojednania nie tylko ze światem, ale także z przedmiotem kultu, poprzez uznanie przeciwstawiającego się mojemu Ja innego Ja (moment refleksyjności, inności, obiektywności) za tożsame ze mną, za wyrażające moją istotę (moment jedności). Jak mówi Hegel: „Ponieważ także to, co wrogie, odczuwane jest jako życie, tedy istnieje tu możliwość pojednania z losem (...) takim poczuciem życia, które odnajduje samo siebie, jest miłość, i w niej los zostaje pojednany (...) los jest świadomością siebie samego, ale jako czegoś wrogiego; dzięki miłości żywa całość może znów odrodzić w sobie przyjaźń, znów powrócić do swego czystego życia: jej oglądanie siebie samej zmienia się, jej świadomość staje się znów wiarą w siebie i tym sposobem los zostaje pojednany”²⁰.

Ta myśl o miłości i zawartym w niej wzajemnym uznaniu osób została rozwinięta, a ściślej mówiąc: zmodyfikowana, w tekstach poświęconych szeroko rozumianej filozofii praktycznej, której podstawa – wolność – uzyskuje w *Differenzschrift* wymiar ponadjednostkowy: wspólnoty indywiduów nie należy mianowicie traktować jako ograniczenia ich prawdziwej wolności, ale jako rozszerzenie tejże, albowiem najwyższa wspólnota jest najwyższą wolnością. W *Systemie etyczności* (z 1801/02, a więc sprzed *Naturrechtsschrift*; wg Lassona z 1802/03) miłość, aczkolwiek jej struktura jest taka sama jak w *Duchu chrześcijaństwa*, przestaje funkcjonować jako najwyższa realność etyczna. Jej niepojmowalność dla empirycznej świadomości (nieprzejrzysta jest bowiem identyczność w różnicy), a zarazem uobecnianie się w uczuciu, każą Hegłowi teraz widzieć w miłości zdarzenie czysto naturalne. Kontynuacją tego naturalnego stosunku jest rodzina, która zarówno w *Systemie etyczności*, jak i w *Jenajskich szkicach systemowych z 1803/04*, nie jest jeszcze jednostką etyczną, lecz tylko najwyższą syntezą, totalnością natury, gdzie cała szczegółowość jest podporządkowana ogólnemu celowi kształtowania świadomości dziecka. Natomiast począwszy od *Fenomenologii*, przez *Encyklopedię*, a skończywszy na *Zasadach filozofii prawa*, rodzina przynależy już do obszaru etyczności, i to jako jej źródło (w porządku empirycznym) i podstawowy element. Za przełom można uznać *Jenajskie szkice systemowe z 1805/06*, gdzie miłość określona zostaje jako przecucie etyczno-

²⁰ Nohl, wyd. cyt., s. 282.

ści, a wyjściem ponad tę „naturalną etyczność” jest dziecko, „w którym oglądają oni [rodzice] miłość, swą s a m o ś w i a d o m ą jedność, jako samoświadomą”²¹.

Drugą po miłości i życiu rodzinnym sferą interakcji i wzajemnego uznawania jest walka, konflikt między jednostkami tudzież zbiorowościami. W *Fenomenologii* konflikt w postaci walki na śmierć i życie między jednostkami obdarzonymi samowiedzą urasta do rangi podstawowego warunku uspołecznienia i historycznego rozwoju ludzkości. Natomiast w *Systemie etyczności* i *Jenajskich szkicach systemowych* walka jednostek ze sobą, prowadząca zresztą do ustanowienia stosunku panowania i niewoli, wynika z roszczenia przez żyjące osoby, których naturalne siły są zróżnicowane, prawa do posiadania zaspokajających ich pożądanie przedmiotów. Takie tło konfliktu – pożądanie wszak kieruje się na naturalny przedmiot – nie może jednak wyprowadzić poza zwierzęcość. Uznanie i człowieczeństwo zdobyć można, jak pouczają *Naturrechtsschrift* i *Szkice z 1803/04*, a także *System etyczności*, dopiero przez rezygnację z samego siebie na rzecz ogółu (państwa, narodu). Najbardziej przekonującym dowodem tej rezygnacji jest stała gotowość na śmierć, stanowiąca warunek prawdziwie bohaterskiego czynu wojennego. Etyczna zasadność wojny ma jeszcze jedno źródło: wzajemna negacja narodów (traktowanych jako indywidua wyższego rzędu) prowadzi do znoszenia ich partykularności, ograniczeń, a rezultatem tego znoszenia jest coraz dalej i głębiej idące panowanie wolności.

Pomostem między tymi koncepcjami a dojrzałym stanowiskiem *Fenomenologii* są znowu *Szkice z 1805/06*, gdzie ogólność życia państwowego (duch narodowy – *Volksggeist*) nie jest już potęgą (chciałoby się powiedzieć, nawiązując do *Ducha chrześcijaństwa*: losem), substancją pochłaniającą jednostkę, lecz czymś, co ma się „u k o n s t y t u o w a ć z w o l i j e d n o s t e k”²²; ponieważ wola powszechna jest rezultatem wzajemnego uznawania inteligencji (z których każda jest świadoma własnego czynnego udziału w tym procesie), więc jednostka nie ulega już więcej unicestwieniu, przeciwnie – odnajduje swą samodzielność i samorealizację w tej sferze etycznej interakcji. Pojęciem tej sfery jest dla Hegla „ogólność w zupełnej wolności i samodzielności jednostek”²³. Nie trzeba dodawać, że w *Encyklopedii* i w *Zasadach filozofii prawa* substancjalna, nadrzędna ogólność państwa i szczególność partykularnej woli zostają ujęte jako równie konieczne, wzajem się dopełniające momenty ducha obiektywnego.

Miłość, walka na śmierć i życie oraz działalność na rzecz dobra ogólnego są zatem warunkami uspołecznienia, stworzenia wspólnoty wolnych i racjonalnych

²¹ *Gesammelte Werke*, 8; s. 212.

²² *Tamże*, s. 257.

²³ *Tamże*, s. 254.

osób. Z tych trzech warunków oczywiście drugi (w jego ujęciu „fenomenologicznym”) jest podstawowy, w tym sensie, że cały dziejowy ruch kształtowania się samowiedzy wolności i osiągania rzeczywistej wolności przez ludzi jest zainicjowany przez konflikt samowiedz dążących do afirmacji własnego bytu dla siebie, własnej duchowej wyłączności. Empirycznym, historycznym odpowiednikiem jest tu świat antycznej Grecji i częściowo Rzymu, w których panowanie i niewola były ściśle związane z prowadzeniem wojen przede wszystkim prestiżowych²⁴, mających na celu podporządkowanie samodzielności innych i ich uroszczenia do wolności. Dialektyka panowania i niewoli, poprzez stoicyzm, sceptycyzm i świadomość nieszczęśliwą (chrześcijaństwo), prowadzi ostatecznie do wyzwolenia niewolnika. Czynnikiem tego wyzwolenia są praca, świadomość równości wszystkich wobec Boga jako pana absolutnego, intelektualna projekcja ideałów wolności. Czynem, w którym wolność zostaje zrealizowana, w którym mieszczanin odrzuca czysto zewnętrzne już jarzmo niewoli, jest Rewolucja Francuska.

b. Sens pryncypium ducha absolutnego

Spójnny ze swej istoty proces urzeczywistniania wolności i dochodzenia do jej świadomości jest zarazem kształtowaniem się wiedzy absolutnej, skoro ta zostaje określona jako refleksyjne ujmowanie natury Absolutu, którą ma być właśnie wolność. „Refleksyjne” znaczy tu „wychodzące z siebie i do siebie powracające”, a co za tym idzie – „uprzedmiotawiające swą substancjalną podstawę”. Trzy wymienione przed chwilą warunki uspołecznienia urastają zatem do rangi warunków możliwości wiedzy absolutnej²⁵.

Ale napięcie (paradoks, antynomia), od którego wyszliśmy, tym samym traci swą ostrość: refleksyjność, zdająca się z początku być czynnością monadycznej jaźni, nabiera bowiem sensu aktywności dochodzącej do skutku w medium międzypersonalnych interakcji (czy też wręcz b e d a c e j samą tą interakcją). Co więcej – refleksję, samoświadomość, jako czynności indywidualnego umysłu, można uznać za mogące się pojawić t y l k o w sferze interpersonalnej. Czy znaczy to jednak, że osobowość ulega „rozpuszczeniu” w ogólności warunkujących ją oddziaływań? Na to pytanie odpowiada negatywnie filozofia religii.²⁶

²⁴ Na ten fakt zwraca uwagę Kojève w swej interpretacji *Fenomenologii ducha*, por. BIBLIOGRAFIA, B, [2].

²⁵ Używam kantowskiego pojęcia „warunków możliwości”, gdyż jestem przekonany, że bez miłości, konfliktu samowiedz i bezinteresownej działalności politycznej nie może być u Hegla mowy o budowie wolnego i racjonalnego państwa tudzież społeczeństwa oraz o „przejrzystej dla siebie samej” wiedzy. Natomiast otwartą pozostawiam kwestię, czy owe warunki są wystarczające do tego celu.

²⁶ Por. niżej przypis 30.

4. Zasada religijności a system: wspólnota religijna w „Fenomenologii ducha” i „Wykładach o filozofii religii”

Celem rozdziału będzie dookreślenie pojęcia zasady fundującej doświadczenie religijne, aby rozstrzygnąć o jej miejscu w systemie. Skoncentruję się na dwóch tekstach najpełniej traktujących o religii jako takiej i jej miejscu w dziejach: na *Fenomenologii* i spisanych przez uczniów *Wykładach*.

Po przedstawieniu drogi do wyzwolenia i uzyskania przez jednostkę świadomości moralnego samostanowienia następuje rozdział *Fenomenologii ducha* poświęcony dziejom religii. Samowiedza i duch obiektywny (z jego etycznością, kulturą i moralnością) były tymi fenomenologicznymi obszarami, w których zaistniały przesłanki historyczności²⁷ i doszło do jej „pierwszego” urzeczywistnienia. „Drugim” urzeczywistnieniem tejże jest religia, a ściślej mówiąc, Hegel śledzi formy religijności, od jej naturalnych początków aż do chrześcijaństwa, które towarzyszyły kształtowaniu się wolności samowiedzy. Religia funkcjonuje jako ideologiczne odzwierciedlenie tego procesu, ale przecież zarazem okazuje się koniecznym warunkiem rzeczywistych przemian. Świadomość Absolutu i jej określona postać jest nie tylko intelektualnym odbiciem miejsca, jakie dana zbiorowość zajmuje w historii (odbiciem życia, obyczajów, samowiedzy narodu), ale także samodzielnym nadaniem sobie przez tę zbiorowość transcendentnego znaczenia. Oba te wymiary przechodzą w siebie wzajemnie, co szczególnie widoczne jest w przypadku religii absolutnej. Mówi Hegel w *Encyklopedii*: „Prawdziwa religia i prawdziwa religijność wypływają tylko z etyczności i są etycznością myślącą, tj. uświadamiającą sobie wolną ogólność swojej konkretnej istoty. Tylko na podstawie etyczności i wychodząc od niej, można poznać ideę Boga jako wolnego ducha. Dlatego daremne byłoby szukanie prawdziwej religii i religijności poza obrębem ducha etycznego. Ale jednocześnie to wypływanie religii z etyczności, tak jak ma to miejsce wszędzie w dziedzinie tego, co spekulatywne, samo nadaje sobie znaczenie, zgodnie z którym to, co początkowo występuje jako następujące po czymś i wypływające z czegoś, okazuje się raczej pewnym absolutnym Prius względem tego, przez co wydaje się zapośredniczone, a tu, w sferze ducha, jest również znane jako jego prawda”²⁸.

Szczegółowe prześledzenie historii dochodzenia do chrześcijaństwa, a także jego wewnętrznych przemian – tak jak widzi te procesy Hegel zarówno w *Fenomenologii*, jak i w *Wykładach* – przekraczałoby ramy artykułu, a do tego byłoby zbędne, gdyż zajmujemy się tu nie tyle religią jako fenomenem kulturowym, ile raczej jej systemowymi podstawami. Niech wystarczy na razie konstatacja, że ujęcie „fenomenologiczne”, ze zrozumiałych względów bardziej syntetyczne i skrótowe

²⁷ Tymi przesłankami są rozważane w rozdziale poprzednim warunki uspołecznienia.

²⁸ *Encyklopedia nauk filozoficznych*, s. 548.

niż to z *Wykładów*, a przy tym pełne polotu i błyskotliwe – o wiele mocniej niż ujęcia późniejsze akcentuje nieprzekraczalną skończoność, czy raczej „wewnątrzświatowość” jednostkowego ducha. Następująca po religii naturalnej (Bliskiego i Dalekiego Wschodu) i religii sztuki (właściwej światu etycznemu, zwłaszcza starożytnej Grecji) religia jawna (absolutna, chrześcijaństwo) jest bowiem ukazaniem skończonemu duchowi ludzkiemu jego prawdziwego przeznaczenia: tego, że nie ma żadnych „zaświatów”, a tylko duchowa wspólnota wiernych, w której zachodzi niestający proces „uwewnętrzniania” doświadczenia żywego Boga, czyli czynienia go treścią pamięci i wyobraźni, „odnaturalizowania” wiary, do czego wstępem była śmierć Chrystusa²⁹. Tyle że pełna świadomość tej duchowej immanencji może zaistnieć dopiero w wiedzy absolutnej, której treść jest wprawdzie tożsama z treścią religii, ale forma (sposób ujmowania) jest bardziej adekwatna do wewnętrzności ducha, albowiem jest nią myślenie, podczas gdy w religii jaźń odnosi się do przedmiotu za pomocą wyobrażenia. Natomiast w *Wykładach*, tekście zdecydowanie bogatszym i eksponującym filozoficzną swoistość i nieredukowalność dziedziny doświadczenia religijnego, mówi się o wielości sposobów odniesienia podmiotu do Boga: formami świadomości religijnej są uczucie, naoczność, przedstawienie (wyobrażenie) o r a z myślenie. Wiara bowiem i myślenie przechodzą w siebie wzajemnie: zapośredniczenie (świadomości i obiektu) charakterystyczne dla wiary jest niemożliwe bez określenia przedmiotu, czyli bez poznania, myślowej aktywności; bezpośrednio zaś myślenia (to, że ono j e s t) jest w sobie refleksyjnością, samoodniesieniem, zapośredniczeniem (siebie ze sobą samym), czyli czymś właściwym wierze³⁰.

Czy jednak przeświadczenie o tożsamości nie tylko treści, ale także formy samowiedzy religijnej i filozoficznej, w jej najwyższym spełnieniu, nie pociąga za sobą odmiennego zapatrywania na ontologiczny status jednostkowego ducha? Na pozór wydaje się, że przekonanie o skończoności i wewnątrzświatowości ludzkiego ducha nie zmieniło się. Świadomość duchowej immanencji osiągnana jest tylko o jeden szczebel wcześniej³¹, mianowicie w sferze religii, w istocie nie różniące się od wiedzy absolutnej. Ale zobaczymy, co mówi Hegel w przedostatnim zdaniu *Wykładów*: „filozofia jest (...) wydzieloną świątynią, zaś jej słudzy tworzą osobny stan kapłański, który nie daje wodzić się światu, a za zadanie ma ochronę skarbu

²⁹ „Śmierć ze swego bezpośredniego znaczenia, z nieistnienia tej o t o j e d n o s t k i, zostaje uwzniesiona w o g ó l n o ś ć ducha żyjącego w swej gminie, ducha, który w niej codziennie umiera i zmartwychwstaje” (*Fenomenologia*, s. 394)

³⁰ Zwróćmy uwagę, że tak rozumiana relacja wiary i myślenia – zaczerpnięta z rozdziału *Wykładów* o pojęciu religii – nasuwa analogię z przedstawioną w rozdz. 3b dwuznacznością pojęcia refleksji. I tu, i tam czynność myślenia nabiera sensu tylko pod warunkiem odniesienia do j a k i e j s obiektu. Ale tutaj, w dziedzinie wiary, dochodzi – jak widać z przytoczonej charakterystyki – do w y r a ż n e g o podkreślenia niezbywalności strony podmiotowej, „monadycznej” (choćby ze względów epistemologicznych).

³¹ „O jeden” oczywiście z punktu widzenia *Fenomenologii*.

prawdy”³². Podkreśliwszy w tekście bezpośrednio poprzedzającym ten cytat zbieżność filozofii i religii (prawda jest ta sama dla obu), Hegel wynosi filozofa – jako reprezentanta ludzkości – ponad to, co empiryczne i skończone. Skąd wynika to wyniesienie? Aby odpowiedzieć na to pytanie, należy przyjrzeć się naturze religii chrześcijańskiej.

Przygotowaniem do zaistnienia chrześcijaństwa jest dialektyczny proces kształtowania się świadomości religijnej w sferze określoności religijnej, w systemie następującej po omówieniu pojęcia religii. Wychodzi się od bezpośredniości religii naturalnej, gdzie duchowość jest uwikłana w zmysłowość, zewnętrżność. Formy, jakie tu można wyróżnić, to magia, gdzie występuje brak uduchowienia istoty, której oddaje się religijną cześć, następnie oddawanie czci ogólnemu, substancjalnemu, przeciwstawiającemu się indywidualnej świadomości przedmiotowi (religie orientalne: chińska religia Tien, taoizm, a także braminizm, buddyzm, lamaizm) oraz religie naturalnej indywidualności, w których duchowa samodzielność, samostność podmiotu po raz pierwszy wyraźniej dochodzi do głosu, jakkolwiek nie zostają jeszcze wyraźnie oddzielone aspekty duchowy i przyrodniczy, lecz raczej przenikają się wzajemnie (należą tu religie: perska, syryjska i egipska). Drugim typem są religie duchowej indywidualności, do których należą: religia wzniosłości (mojżeszowa), gdzie skończoność staje się wobec istoty boskiej nicością, religia piękna (grecka), gdzie cielesność – jako przesycona duchowością i pozostająca z nią w jedności – jest przejawem Boga, oraz religia celowości (rzymska), wychodząca od różnicy między dobrem a złem i określająca Boga jako istotę zawierającą w sobie szczegółowy cel mający być zrealizowanym, który tym samym nie jest czysto duchowy; w tej formie kluczowe jest pojęcie fatum.

Religia absolutna, której urzeczywistnieniem jest chrześcijaństwo, jest syntezą orientalnej abstrakcyjnej substancjalności z okcydentalną zasadą wolności w obrębie szczegółowości. Synteza ta uwzględnia fundamentalną wartość nieskończonej osobowości, tak jak doszła ona do głosu w Rzymie. Według Hegla w chrześcijaństwie duch w c a ł e j p e ł n i swej rzeczywistości jest przedmiotem dla siebie. Ta cała pełnia rzeczywistości oznacza jednak nic innego jak tylko przynależność do gminy równych sobie, na równi uznawanych i uznających, podmiotów wiary, które w t y m życiu uczestniczą w nieskończoności boskiego ducha, a więc wynoszą się ponad „fenomenologiczną” wewnątrzświatowość. Przyjrzyjmy się bliżej heglowskiemu opisowi.

Otóż objawienie się Boga w ludzkiej postaci umożliwiło po raz pierwszy religijne pojednanie wszystkim. Pojednanie bowiem może mieć ogólny charakter tylko wtedy, kiedy dociera do wszystkich ludzi, bez względu na ich pochodzenie, stan czy wykształcenie, a taką docierającą do wszystkich ogólnością jest naocz-

³² Werke 17, s. 343-4.

ność zmysłowa. Boskości Chrystusa dowodzą zaś dwie rzeczy. Po pierwsze – to, że z idei Boga wynika konieczność przyjęcia przezeń postaci Syna³³. Po drugie – historia życia Chrystusa, jak w żadnym innym przypadku, zgadza się z ideą³⁴. Chrystus swoją śmiercią i zmartwychwstaniem przewycięża naturalność, nadaje jej duchowy wymiar, a tym samym zadaje ostateczny cios złu jako samodzielnej (nieuduchowionej) naturalności. To, co ludzkie, skończone, doczesne, grzeszne, zostaje z chwilą zmartwychwstania ukazane jako obce temu, co duchowe, tzn. jako nie należące do jego istoty. Zmartwychwstanie jest zarazem początkiem nowego okresu w dziejach religii absolutnej, albowiem świadomość wiernych jest teraz zwrócona ku Chrystusowi nie jako konkretnej, zmysłowej osobie, lecz ku Chrystusowi jako istocie czysto duchowej, czyli Duchowi św. Obecny jest on w gminie, gdzie duchowe indywiduum uzyskuje nieskończoną wartość, a to, co należy do zmysłowego wyobrażenia, zostaje uwewnętrznione, zidealizowane, nadany mu zostaje idealny, duchowy sens. Zasadą współżycia jest czysto duchowa miłość, która jest „p o j ę c i e m d u c h a s a m e g o”³⁵. Stąd najcięższym jest grzech przeciw duchowi; tego grzechu, w przeciwieństwie do wszystkich innych, nie można wybaczyć. „W nieskończonym bólu miłości wszystko może zostać zniszczone, ale sama ta zagłada występuje tylko jako wewnętrzny, terażniejszy duch. To, co p o z b a w i o n e d u c h a (*das Geistlose*), wydaje się na pozór nie być żadnym grzechem, lecz czymś niewinnym; jednak jest to właśnie niewinność, która w sobie samej jest osądzona i potępiona”³⁶.

Urzeczywistnieniem gminy jest Kościół, w którym gmina utrzymuje się przez tradycję ustną lub pisaną. Tradycja ta jest ugruntowaniem, rozwinięciem i przekazaniem następnym pokoleniom nauki, której celem jest doprowadzenie pojedynczego człowieka do świadomości jego substancjalnego związku z Bogiem. Terażniejszość Boga wyraża się w sakramencie komunii, który właściwie interpretowany jest jedynie przez luteran. Nie ma żadnej transsubstancjacji, przekształcania martwego przedmiotu w ciało mistyczne, jak chcą katolicy, ujmujący tym samym podmiot jako istotę pasywną, doznającą z zewnątrz podczas obrzędu religijnego; nie jest także tak, by Bóg był obecny tylko w przedstawieniu, przypomnieniu, jak chcą kalwiniści, odbierający tym samym przeżyciu religijnemu obiektywność. Hostia jest tylko symbolem, ale wskazującym na jedność subiektywnego przeży-

³³ Tego, co inne, realizacji w tym, co inne: idea Boga jest ideą ducha, duch zaś dla Hegla w swym podstawowym określeniu jest myśleniem, refleksyjnością, odróżnianiem siebie od siebie.

³⁴ Nie było tak w przypadku Jana Chrzciciela, Demetriosa Poliorketesza, Herkulesa czy inkarnacji Brahmana: „... historia Chrystusa jest historią dla gminy, ponieważ d o k ł a d n i e o d p o w i a d a idej, podczas gdy tamte wcześniejsze postaci motywuje jedynie parcie ducha ku temu określeniu w sobie istniejącej jedności tego, co boskie i tego, co ludzkie”; Werke 17, s. 311.

³⁵ Tamże, s. 304.

³⁶ Tamże, s. 306.

wania i obiektywnej obecności. Stosunek do tej obiektywności może w obrębie gminy być trojaki: bezpośredni, refleksyjny i pojęciowy (filozoficzny). Stosunek filozoficzny wychodzi poza jednostronność bezpośredniości serca (gdzie podmiot jest zależny od zewnętrznego autorytetu) i refleksyjności (gdzie podmiot uzyskuje beztreściową wolność subiektywną: Oświecenie, mahometanizm). Ujmuje treść religijną w postaci pojęcia, czyli wypełnionej treścią wolności.

Tyle Hegel. W tej rekonstrukcji zasadniczych elementów chrześcijańskiej codzienności wyraźnie widoczna jest niezbywalność i podstawowość intersubiektywności dla doświadczenia religijnego. Już samo pojęcie Boga, co Hegel uzasadnia spekulatywnie, jest jednością trzech odróżnionych osób³⁷. Po drugie: celem inkarnacji Boga było u j a w n i e n i e k a ż d e m u jednostkowemu duchowi jego prawdziwego, transcendentnego powołania i zakorzenienia, skąd płynie też z a s a d n i c z a możliwość wyniesienia każdego ponad skończoność bytu przyrodniczego³⁸. Po trzecie: miłość duchowa – nieredukowalny, konieczny fundament gminy, a zarazem k o n s e k w e n c j a spekulatywnego pojęcia Boga – jest nie do pomyślenia bez wielości odnoszących się do siebie w ten sposób podmiotów. Stąd jednak wynika, że u podstawy doświadczenia religijnego i religijności jako takiej leży pewna nieredukowalna struktura intersubiektywna: nie da się myśleć dziedziny religijnej bez zakładania wielości oddziałujących na siebie osób³⁹, które jednak są zarazem n i e r e d u k o w a l n y m i elementami (chciałoby się rzec po heglowsku: momentami) nadrzędnej w stosunku do nich, niejako emanatystycznej, totalności nieskończonej substancji duchowej⁴⁰. Skoro tak, to intersubiektywność implikowana w doświadczeniu religijnym jest fundamentalna, w tym mianowicie znaczeniu, że nie tylko strukturalnie (formalnie) odpowiada pojęciu pryncypium ducha absolutnego (sformułowanemu w p. 3.b.), lecz także – i jest to powód decydujący – gwarantuje ontologiczno-aksjologiczną pryncypialność jednostki, osoby duchowej, jej „nierozpływalność” w bezosobowej ogólności.

Natomiast bez uwzględnienia pojęcia wspólnoty religijnej⁴¹ status osobowości jest niezdeteminowany: nic nie przeszkadza zredukować osoby, na gruncie ogólnej formuły zasady ducha absolutnego, do warunkujących ją struktur bezosobowych.

³⁷ Jednością czystego myślenia jako ogólności, rzeczywistości jako określoności i tożsamości obu jako jedności – są t o o s o b y, gdyż na każdym poziomie obecna jest konstytutywna dla jaźni refleksyjność, co jest konsekwencją nadrzędności myślenia.

³⁸ Mamy przeto odpowiedź na zadane wcześniej pytanie, skąd wynika wyniesienie filozofa ponad to, co empiryczne i skończone.

³⁹ W jak najszerszym znaczeniu słowa „osoba”.

⁴⁰ Jak dalece heglowskie rozumienie religii odbiega od schleiermachowskiego, mimo zbieżności „wątku emanatystycznego”, świadczy fakt, że w *Mowach o religii* zaprzecza się, jakoby dla określenia pojęcia religii w ogóle było istotne pojęcie Boga, nie mówiąc już o absolutności chrześcijaństwa i prawdziwości luteranizmu.

⁴¹ A jeszcze lepiej: wspólnoty duchowej chrześcijan-luteranów, która jest wzorcowa dla wszystkich innych.

Ale jeżeli ogólna zasada systemu swój pełny sens uzyskuje dopiero w kontekście religijności, to być może w ogóle nie da się tej zasady adekwatnie ująć poza tym, co religijne? Za takim utożsamieniem intersubiektywnego Absolutu ogólnosystemowego z intersubiektywnym Absolutem religijnym przemawia fragment o naturze ducha z *Wykładów*: „Według filozoficznego pojęcia Bóg jest duchem, czymś konkretnym; a gdy pytamy dalej, czym jest duch, to podstawowym pojęciem o duchu jest to, którego rozwinięciem jest cała teoria religii. (...) możemy powiedzieć, że duch jest tym oto: samoobjawieniem, b y c i e m d l a d u c h a. Duch jest dla ducha, a mianowicie nie w sposób zewnętrzny, przypadkowy, lecz tylko o tyle jest on duchem, o ile jest dla ducha; na tym polega pojęcie ducha jako takiego. Albo, aby wyrazić to bardziej teologicznie, Bóg jest istotnie duchem, o ile jest w swojej gminie. Mówi się, że świat, zmysłowe uniwersum, musi mieć widzów i być dla ducha – tym bardziej Bóg musi być dla ducha”⁴².

Oczywiście, jeden cytat nie zastąpi rzetelnej i mozolnej interpretacji, uwzględniającej inne fragmenty i konteksty. Niech będzie jednak przynajmniej wyrazem głębokiego przekonania – wyniesionego z lektury Hegla – o tym, że świadoma samej siebie w swych wiernych wspólnota religijna jest rzeczywistością podmiotowości, podstawą absolutności ducha i źródłem wszystkich prawdziwych wspólnot empirycznych.

5. Podsumowanie

Refleksja nad miejscem i funkcją pojęcia intersubiektywności w systemie Hegla doprowadziła do ustalenia, że wspólnotowość jest podstawowym określeniem ducha absolutnego i że nie można jej w pełni zrozumieć bez nadania jej sensu religijnego. Tylko bowiem dialektyka objawiającego się – i w tym objawianiu „tożsamego z sobą w tym, co inne” – ducha boskiego pozwala konsekwentnie i bez niedopowiedzeń rozwiązać problem napięcia między refleksyjnością – i wiążącą się z nią jednostkowością – a dialogicznością myślenia i podmiotu myślącego. A to w ten sposób, że samoodniesienie jest stwarzaniem tego, co inne, jest jednoczesnym pozostawaniem w relacji do innej osoby, zaś dialog jest rozpoznawaniem siebie, swojej tożsamości w innej samowiedzy. Obie strony – ogólne medium interakcji i odrębna osobowość – wzajemnie się warunkują i „podtrzymują”, ale taki stan jest niezauważalny poza afirmującą pozytywny status ontologiczny i aksjologiczny jednostki religijnością.

⁴² Werke 16, s. 52-3.

BIBLIOGRAFIA**A. Źródła****HEGEL**

- [1] *Hegels theologische Jugendschriften*, hrsg. von H. Nohl, Tübingen 1907.
- [2] *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, Leipzig 1981.
- [3] *System der Sittlichkeit*, Sämtliche Werke VIII, Leipzig 1923.
- [4] *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*, tamże.
- [5] *Jenaer Systementwürfe I – III*:
I, Gesammelte Werke VI, Hamburg 1975,
II, Gesammelte Werke VII, Hamburg 1971,
III, Gesammelte Werke VIII, Hamburg 1976.
- [6] *Fenomenologia ducha*, przeł. A. Landman, 2 t., Warszawa 1963-65,
- [7] *Nauka logiki*, przeł. A. Landman, 2 t., Warszawa 1967-68,
- [8] *Encyklopedia nauk filozoficznych*, przeł. Ś. F. Nowicki, Warszawa 1990,
- [9] *Zasady filozofii prawa*, przeł. A. Landman, Warszawa 1969,
- [10] *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Werke in 20 Bänden, B. 16, 17, Frankfurt a/Main 1975.

KANT

- [1] *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Warszawa 1957,
- [2] *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. J. Gałeczki, Warszawa 1972,
- [3] *Krytyka władzy sądzienia*, przeł. J. Gałeczki, Warszawa 1986,
- [4] *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, hrsg. von Karl Kehrbach, Leipzig b.d.w.

SCHILLER

Über die ästhetische Erziehung des Menschen, in einer Reihe von Briefen, Schillers Sämtliche Werke in einem Bande, Stuttgart 1869.

FICHTE

Grundlage des Naturrechts, Fichtes Werke III, Berlin 1971.

SCHLEIERMACHER

Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, Hamburg 1958.

SCHELLING

System idealizmu transcendentalnego, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1979.

B. Opracowania

- [1] Lask E., *Fichtes Idealismus und die Geschichte*, Gesammelte Schriften, Tübingen 1923.
- [2] Kojève A., *Łączny komentarz do sześciu pierwszych rozdziałów „Fenomenologii ducha”*, PAT, Kraków 1982.
- [3] Goldmann L., *Mensch, Gemeinschaft und Welt in der Philosophie Immanuel Kants*, Zürich – New York 1945.
- [4] Lukács G., *Młody Hegel*, przeł. M. J. Siemek, Warszawa 1980.
- [5] Theunissen M., *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, Berlin 1970.
- [6] Düsing E., *Intersubjektivität und Selbstbewusstsein*, Köln 1986.
- [7] Hösl V., *Hegels System*, Hamburg 1988.