

Andrzej Przyłębski

Hegel Siemka

Słowa kluczowe: *społeczeństwo nowoczesne, społeczeństwo obywatelskie, moralność, etyczność, rodzina, państwo, wolność*

Myślę, że nie będzie nietaktem, jeśli rozpocznę ten tekst od akcentu osobistego. Wielkość Marka Siemka poznałem naocznie w 1987 roku, podczas Niemieckiego Kongresu Filozoficznego w Giessen, który organizował Odo Marquardt. Na te kongresy kwalifikowało się wówczas od 6 do 8 uczestników z Polski, jednak tylko wystąpienia Siemka były w stanie zgromadzić publiczność tak liczną jak wykłady Putnama, Apla czy Habermasa. Tak było także w Giessen. Zapowiadająca jego wykład pani profesor z Niemiec (nazwiska niestety nie pamiętam), która miała problemy z wymówieniem poprawnie nazwiska referenta, słuchała z rosnącym zdumieniem niezwykle głębokiego i oryginalnego wywodu Siemka, podobnie jak ponad stu uczestników sekcyjnego w końcu wystąpienia. Wielu z nich, co zauważyłem później, należało do grona jego wielbicieli, być może znających Go z książek, z wykładów na innych konferencjach albo z gościnnej profesury w Jenie. Nie będę ukrywał, że dla mnie, początkującego filozofa ze świeżo ukończonym doktoratem, stanowiło to powód do dumy.

Nasz nawiązany wówczas kontakt rozwijał się spontanicznie podczas następnych wspólnych konferencji, głównie w Niemczech. Stopniowo liczba polskich uczestników Niemieckich Kongresów Filozoficznych topniała, aż w Bonn zostało nas trzech (poza nami dwoma zakwalifikowano także wystąpienie dr Gniazdowskiego). Niewątpliwie przyczyniało się to do wzrostu zażyłości, która wkrótce przeszła w przyjaźń – mimo dzielących nas różnic w poglądach politycznych, które od początku były ewidentne. Ale był też inny, merytoryczny tego powód: moje filozoficzne zainteresowania rozwijały się w kierunku, w ramach którego Siemek był mistrzem, od którego można się było uczyć. Hasłem dla tego kierunku może być, w pewnym uproszczeniu,

nazwisko Hegla. Siemek był bez wątpienia jednym z najlepszych znawców myśli tego filozofa w skali światowej. Lektura jego prac stanowiła nie tylko dobre wprowadzenie do lektury dzieł berlińskiego mędrca. Także zaawansowanemu badaczowi stawiła ona spore wymagania oryginalnością i śmiałością swych tez i pomysłów.

Teoretyczną doniosłość uzyskały już wcześniej prace Siemka na temat idei transcendentalizmu u Fichtego i Kanta. Koncepcja różnicy między epistemicznym i epistemologicznym poziomem analiz filozoficznych do dziś inspiruje, wzbudzając jednak także kontrowersje. Wystarczy sięgnąć do książki dedykowanej Siemkowi na 60. rocznicę urodzin, np. do artykułów prof. Żelaznego i prof. Woleńskiego, by się o tym przekonać. To właśnie książka na ten temat ustanowiła pozycję Siemka w kraju i za granicą. Z czasem jednak ciężar jego badań przesunął się w kierunku Hegla. To on okazał się dlań teoretykiem spełnionej nowoczesności, filozofem, dla którego prace Fichtego i Kanta stanowiły jedynie pewne przygotowanie, takie zarazem, które trzeba w wielu miejscach zakwestionować, by uchwycić w pełni rangę dokonań autora *Fenomenologii ducha*. Z początku tym Heglowskim fascynacjom towarzyszył szacunek dla marksizmu. Widać to było także w zainteresowaniu pracami Lukacsa, które Siemek promował w Polsce, uczestnicząc w ich wydaniu w nobliwej, PWN-owskiej serii Biblioteki Klasyków Filozofii. Z czasem to wygasło, wskutek, jak sądzę, uświadomienia sobie fundamentalnych różnic zachodzących między koncepcją Hegla i koncepcją Marksa (oraz nawiązujących doń myślicieli, takich jak Lukacs).

To, że Siemek przewyciężył w sobie skłonność do łączenia Hegla z Marksem, widać w wielu pracach, m.in. w książce, którą opublikował w Niemczech. Wróć do tego pod koniec tekstu, by zademonstrować pozytywnie przeze mnie wartościowaną przemianę tego stosunku, obejmującą także stosunek Siemka do Nietzschego, oparty na ocenie, którą w pełni podzielam. Będzie to jednak stanowić pewnego rodzaju dodatek do części zasadniczej. A ta dotyczyć będzie Siemka interpretacji Hegla. I będzie miała – mimo tego, że tekst ten nie przekroczy przewidzianych ram – dwie części: apologetyczną i krytyczną.

1. Hegel – krótkie przypomnienie

Koncepcja Hegla ma, jak wiadomo, postać systemu. Pracował nad nim całe życie. Jako taki, obejmować miał on – naturalnie w nowatorski sposób, odróżniający go od wielkich poprzedników – wszystkie elementy stanowiące dotychczas przedmiot zainteresowań filozofii, od logiki, poprzez metafizykę przyrody, po teorię poznania, moralności, religii, sztuki. Spekulatywny charakter tego systemu sprawiał duże problemy jego obrońcom. Heglowska „logika” nigdy

nie została zaakceptowana przez *mainstream* logików, a filozofia przyrody skompromitowała się, jak się twierdzi, niemal natychmiast po jej ogłoszeniu. Empiryczne badania obaliły tezy, które Hegel wyprowadzał w swej napisanej po łacinie dysertacji na ten temat.

Ten systemowy charakter widać doskonale w najdojrzałszym dziele Hegla, jakim jest *Encyklopedia nauk filozoficznych*, w swym ostatnim wydaniu, które ukazało się na rok przed śmiercią Hegla. Był on jednak, jak się zdaje, ostatnim – jeśli nie liczyć Hermanna Schmitza, twórcy tzw. Nowej Fenomenologii – który odważył się na stworzenie systemu filozoficznego. I to nie tylko dlatego, że późniejsze umysły nie dorównywały sile i pojemności umysłu Hegla, nie były więc w stanie podjąć się próby tak wszechogarniającej syntezy. Zmienił się po prostu charakter badań filozoficznych – także, choć nie tylko, wskutek dynamicznego rozwoju nauk szczegółowych. Zapowiedź tego stanowiła słynna wypowiedź Windelbanda porównująca filozofię na przełomie XIX i XX wieku do Szekspirowskiego króla Leara, a rozwinięcie – Husserłowska koncepcja badań fenomenologicznych, jako nowego programu ratującego akademicki charakter filozofii po wstrząsie, który wynikł z pojawienia się pism Nietzschego.

Zasługą Siemka, przynajmniej w odniesieniu do badań prowadzonych w naszym kraju (ale sądzę, że nie tylko), jest postawienie i uzasadnienie tezy, iż rdzeń filozofii Hegla stanowi filozofia społeczna, która w *Encyklopedii* jest jedną z wielu, jak by się wydawało, równoprawnych części. Zmienia to całkowicie optykę patrzenia na jego dorobek. Filozofia ta chce być teorią rzeczywistości społecznej, w ramach której mogą ewentualnie znaleźć dopiero swe miejsce inne działy stanowiące filozoficzny kanon.

Znaczenie dorobku Kanta i Fichtego postrzega Siemek z takiej właśnie perspektywy: tworzą oni zręby transcendentalnej teorii intersubiektywności, która jest właściwym (a nie opacnym, np. solipsystycznym) rozwinięciem intuicji Kartezjusza. To dlatego Siemek niezbyt cenił Schellinga, i wyłączał go z grona pośredników w tradycyjnie przyjmowanym łańcuchu pokoleń: Kant – Fichte – Schelling – Hegel, wyznaczającym jakoby kierunek rozwoju klasycznej filozofii niemieckiej. Schelling tu wyraźnie nie pasuje, bo jego myślenie pozostaje nadal na klasycznie-metafizycznym poziomie filozofowania, podczas gdy Hegel wychodzi od istnienia nowoczesnego społeczeństwa. W istniejących w nim formach praktyk społecznych zakorzenienia wszystko inne, od wiedzy naukowej po idee boskiej transcendencji.

Siemek rozpracował tę ideę w szeregu rozpraw, które opublikował w kraju i za granicą. Ich wykaz znajduje się w księdze pamiątkowej zatytułowanej *Rozum jest wolny, wolność – rozumna*, zredagowanej przez R. Marszałka i E. Nowak-Juchacz. Należą do nich, poza wykładami toruńskimi, dwie książki o Heglu: *Von Marx zu Hegel* oraz *Hegel i filozofia*. Ale problematykę tę

Siemek podejmował także w wielu tekstach publikowanych w czasopiśmie, zebranych m.in. w książce *Wolność, rozum, intersubiektywność*. Zachowując szacunek dla jego koncepcji, muszę przejść obecnie do swego rodzaju *votum separatum*. W wywodach Siemka dotyczących wykładni myśli Hegla w kierunku teorii nowoczesnego społeczeństwa dostrzegam bowiem elementy, które w moim przekonaniu nie znajdują potwierdzenia w uważnej lekturze pism Hegla. Podpisując się w pełni pod konsekwencją głównej tezy Siemka, iż to właśnie Hegel jest panaceum na bolączki współczesnego świata, inaczej postrzegam strukturę i znaczenie pewnych istotnych składowych Hegla teorii nowoczesnego społeczeństwa. Przekłada się to w szczególności na inną interpretację Heglowskiej teorii etyczności.

2. Specyfika Siemka interpretacji heglizmu

Swą krótką prezentację Siemka interpretacji filozofii społecznej Hegla oprę na publikacji zawierającej trzy wykłady na ten temat, które autor *Idei transcendentalizmu u Fichtego i Kanta* wygłosił w 1995 roku na Uniwersytecie im. M. Kopernika w Toruniu, na zaproszenie prof. Lecha Witkowskiego. Wykłady te stanowią też trzy następujące po sobie rozdziały w książce Marka Siemka pod tytułem *Hegel i filozofia*, wydanej w roku 1998 przez warszawskie wydawnictwo Oficyna Naukowa.

Siemek ma w moim przekonaniu całkowitą rację, gdy twierdzi, że żaden inny filozof nie stworzył tak celnej i zarazem głębokiej teorii nowoczesnego społeczeństwa i nowoczesnego życia jak Hegel. Nie ma w niej miejsca na uproszczenia w rodzaju porzucenia przez ludzkość metafizycznego okresu rozwoju na rzecz światopoglądu naukowego czy odrzucenia religii jako jakoby przezwycięzonego już etapu rozwoju ludzkości. Nie ma nie tylko dlatego, że Hegel jest świadomy, iż oznaczałoby to wykluczenie, a co najmniej deprecjację szeregu znaczących zjawisk współczesnego mu życia. Także dlatego, że wie, iż wszelkie uogólnienia wychodzące poza empiryczne ustalenia nauk pozytywnych – a ich ustalenia są w odniesieniu do świata społecznego zazwyczaj mało oryginalne i głębokie – prowadzą *volens nolens* do twierdzeń „metafizycznych”. Hegel, tworząc swój system jako najwyższą postać „nauki” (czy też „wiedzy”, *Wissenschaft*) był tego w pełni świadom. Uznając proces historyczny za dochodzenie ducha absolutnego do samowiedzy (nie zapominajmy: dzięki istnieniu gatunku ludzkiego i poprzez duchowy rozwój tegoż gatunku), nie mógł też apriorycznie odrzucić religii. Także dlatego, że nie pozwalała mu na to elementarna sprawiedliwość wobec chrześcijaństwa, za to, że jego pojawienie się stanowiło – naturalnie obok prawa rzymskiego – wyraźną cezurę historyczną, i w tym sensie było kamieniem węgielnym nowoczesnego spo-

łeczeństwa. Na początku – w sferze idei, która jednak, już w nowożytności, zaczęła być coraz śmieiej wcielana w życie. Chodzi naturalnie o ideę indywidualnej wolności, wyznaczającej istotę bytu każdego człowieka jako człowieka. Przekłada się to bezpośrednio na znaczenie jednostki, która przestaje być tylko egzemplarzem gatunku, członkiem plemienia, rodu, narodu, przekłada się na zrównanie ludzi jako osób, zarówno w sensie religijnym, ustanowionym właśnie dopiero przez chrześcijaństwo, jak i prawnym, ustanowionym w prawie rzymskim.

To zrównanie, oparte na nowotestamentowym przekonaniu, że „wobec prawdziwego Boga wszyscy ludzie, jako jego dzieci, są sobie równi”, pociąga za sobą, niemal automatycznie, wolność człowieka jako jednostki. Przynajmniej co do zasady. To ta świadomość wolności, najpierw w postaci odczuwanego realnie braku wolności, w postaci zniewolenia, skrępowania przez innych ludzi, przez formy życia i odpowiadające im instytucje, a wraz z rosnącą demokratyzacją życia społecznego, w postaci radości z jej codziennego doświadczania, staje się dla Hegla wyznacznikiem nowoczesnego społeczeństwa. Staje się jego fundamentalną różnicą względem społeczeństw przednowoczesnych, obowiązującą zresztą do dziś, bo czyż można mówić o pełnej wolności kobiet – jako osób – w ortodoksyjnych społeczeństwach islamskich? Dlatego teza Hegla zawiera w sobie także spory potencjał krytyczno-kulturowy (pozostawimy to jednak poza obszarem naszego zainteresowania w tym tekście). Dlatego, przeciwstawiając się *de facto* Kantowskiej tezie o „fakcie wolności” (tzn. temu, że wolność jest czymś, co niejako apriorycznie należy przypisywać człowiekowi jako takiemu, bo należy to do jego istoty), Siemek twierdzi, za Heglem, że nie ma wolności bez historii. „Wolność jest zatem czymś, co rodzi się, rozwija i dojrzewa dopiero w historii: w racjonalizującym, cywilizacyjnym i kulturowym działaniu człowieka”¹.

Tak rozumiana wolność jest wedle niego wynikiem procesu historycznego (a nie jego założeniem). Historia, w swym logicznie zrekonstruowanym toku (tzn. abstrahując od rozmaitych katastrof, w rodzaju faszyzmu czy komunizmu) jest stałym przyrostem wolności². Słusznie też zauważa Siemek, iż jest to efekt procesu „denaturalizacji”: przechodzenia gatunku ludzkiego od bytu przyrodniczego do bytu kulturowego. Nie abstrakcyjny „człowiek”, lecz konkretni ludzie „mają i tworzą historię”. Dlatego „historyczne stawanie się wolnej podmiotowości zostaje pojęte jako rezultat sensotwórczych struktur i procesów, w których konstytuuje się i żyje pierwotna intersubiektywność”³.

¹ M.J. Siemek, *Filozofia spełnionej nowoczesności – Hegel*, Wydawnictwo UMK, Toruń 1995, s. 18.

² Tamże, s. 20.

³ Tamże, s. 21.

Motorem napędowym tego rozwoju jest proces odnawiania życia poprzez pracę. Praca coraz bardziej się komplikuje, co prowadzi do specjalizacji, do podziału pracy, co oznacza, z jednej strony, wzrost efektywności, z drugiej jednak – konflikty wokół podziału tego, co wytworzono. Ciekawie, choć nieco nadto metaforycznie, ujmuje to Hegel w postaci dialektyki pana i sługi, panowania i służebności⁴. Procesy, które zostają tym samym wszczęte, prowadzą do wytworzenia kultury, stanowiącej odtąd „drugą naturę człowieka”. Oznacza to utratę przez człowieka niezapośredniczonej relacji do natury (zewewnętrznej i własnej, wewnętrznej), utratę skompensowaną jednak z nadmiarem przez możliwości, które się tu wyłaniają. Dlatego „wyobcowanie”, z którym mamy tu do czynienia, uznaje Siemek za „najpotężniejszy czynnik wyzwolenia”⁵. Społeczeństwo nowoczesne oznacza przy tym kres tej dialektyki pana i sługi, bowiem „zasada wzajemnego uznania” ludzi jako podmiotów – efekt chrześcijaństwa – prowadzi do uniwersalności wolności, co skutkuje sytuacją, w której – jak powiada Siemek – pierwotna racjonalność przymusu przekształca się w przymus racjonalności. Następuje podporządkowanie się nie konkretnym ludziom (jako panom), lecz regulacjom prawnym oraz instytucjom realizującym obowiązujące racje i normy⁶. Charakterystyczną dla społeczeństwa przednowoczesnego pracę przymusową zastępuje w społeczeństwie nowoczesnym wolna praca najemna, której efektem jest duchowy rozwój wszystkich właścicielów uczestników procesu reprodukcji życia.

„*So weit, so gut*”, można by powiedzieć, korzystając z niemieckiego porzekadła. Problem interpretacyjny rodzi się wtedy, gdy Siemek stwierdza, iż swą koncepcję nowoczesnego życia społecznego Hegel przedstawił w postaci teorii społeczeństwa obywatelskiego⁷. Impuls do takiej wykładni daje Siemkowi to, że wyzwolony nowoczesny podmiot realizuje tkwiący w nim potencjał twórczy w ramach – jak to Hegel określa – „systemu potrzeb”, tzn. na kapitalistycznie rozumianym rynku pracy. Sprawiać to może wrażenie, że wedle Hegla społeczeństwo nowoczesne równa się rynek⁸. Tymczasem już pierwszy

⁴ Warto w tym miejscu podkreślić zasługę Siemka polegającą na konsekwentnym lansowaniu tego właśnie przekładu Heglowskich terminów: *Herr* i *Knecht*, które dotąd (a często i dziś) polscy autorzy oddają jako „pan” i „niewolnik”. Siemek zwraca uwagę, że Hegel całkiem świadomie nie używa tu terminu *Sklave*, odpowiadającego polskiemu „niewolnik”. Por. wydane niedawno jego *Wykłady z klasycznej filozofii niemieckiej* (Warszawa 2011), gdzie rozwodzi się na ten temat bardzo szeroko.

⁵ M.J. Siemek, *Filozofia spełnionej nowoczesności...*, dz. cyt., s. 27. Już tu wyłania się rozżew między Hegla i Marksa rozumieniem wyobcowania (alienacji, niem. *Entfremdung*). Siemek staje, poprzez rozłożenie akcentów, po stronie Hegla, co wynika z rozwoju jego koncepcji, polegającego m.in. na odejściu od marksizmu. Wrócimy do tego pod koniec wywodów.

⁶ Tamże, s. 30.

⁷ Tamże

⁸ Por. tamże, s. 33.

głębszy wgląd w strukturę głównej rozprawy, w której Hegel prezentuje swą filozofię społeczną (tzn. w *Zasady filozofii prawa*), pokazuje, że społeczeństwo nowoczesne jest wyznaczone przez nowy rodzaj bardziej całościowego „etosu”, który autor określa mianem *Sittlichkeit*, a co u nas przyjęto tłumaczyć jako „etyczność”⁹. Społeczeństwo obywatelskie stanowi tam jeden z trzech elementów, środkowy – a więc podlegający „zniesieniu” (*Aufhebung*) – człon owej „etyczności”. I można zasadnie twierdzić, że nie jest to ustrukturuwanie przypadkowe. Wystarczy przywołać fragmenty Heglowskiego opisu społeczeństwa obywatelskiego (które Siemek pomija), by sobie to uświadomić. Oto autor *Fenomenologii ducha* stwierdza: „Społeczeństwo obywatelskie (...) przedstawia obraz zarówno rozpusty, jak i nędzy oraz występującego i tu i tam zepsucia fizycznego i etycznego”¹⁰. W innym miejscu dodaje: „Właściwa społeczeństwu tendencja do nieokreślonego uwielokrotniania i różnicowania potrzeb, środków i sposobów używania, tendencja, która podobnie jak różnica między potrzebą naturalną a kulturalną nie zna granic – luksus – jest równie nieskończonym pomnażaniem zależności i nędzy”¹¹. Widać tu, że Hegel dostrzega w społeczeństwie obywatelskim zarówno obecność zniewolenia, jak i etycznego upadku.

Powyższe cytaty wskazują raczej na to, że Hegel, z jednej strony, widzi w społeczeństwie obywatelskim potężny element napędowy nowoczesnego społeczeństwa, wykorzystujący egoizmy jednostek do pracy dla dobra ogółu (polegającego na coraz lepszym zaspokojeniu dotychczasowych potrzeb oraz rodzeniu się potrzeb nowych, wyższych, subtelniejszych), z drugiej jednak, w związku z systemem wartości, jakiemu hołdować musi jednostka szukająca samorealizacji na rynku pracy, postrzega go jako zagrożenie dla etycznego, tzn. duchowego rozwoju uczestniczących w nim jednostek. Dlatego – przy świadomości pewnego uproszczenia – bardziej zasadny wydaje mi się pogląd, że Heglowskie społeczeństwo obywatelskie to kapitalistyczny system ekonomiczny, oparty na rynku oraz związanych z tym regulacjach prawnych. Wspólnotowy aspekt życia uczestniczących w nim jednostek pozostaje często poza ich świadomością. Kierują się bowiem swoim prywatnym interesem, ich ego jest tu głównym punktem odniesienia.

Siemek, dokonując utożsamienia nowoczesnego społeczeństwa ze społeczeństwem obywatelskim, zapomina o równie istotnym znaczeniu dwóch

⁹ Akceptuję tę propozycję, choć jest ona nieco myląca. Etyczność, jako wynik refleksji etycznej, stoi wedle przyjętych u nas rozróżnień filozoficznie wyżej od moralności (podporządkowaniu się obowiązującym normom), natomiast Heglowskie *Sittlichkeit* pochodzi od *Sitte*, „obyczaj”, i jest – jako kierujące się zasadą (Hegel nie pozostawia co do tego wątpliwości w swej krytyce formalistycznej etyki Kanta) „nie mędrkuj nadmiernie, wykonuj po prostu swe powinności”, czymś poniżej etyczności. Ale zostawmy to na boku.

¹⁰ G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, przeł. A. Landman, Warszawa 1969, s. 185.

¹¹ Tamże, s. 197.

pozostałych elementów Hegłowskiej teorii nowoczesnej etyczności: o rodzinie i o państwie. Mówiąc „zapomina” mam na myśli to, że niejako sprowadza je do społeczeństwa obywatelskiego, czyni czymś jemu podporządkowanym. A tego, nie przekraczając ducha i litery pism Hegla, zrobić się nie da. I to właśnie dlatego, że zasady czy też wartości (motywy) kierujące społeczeństwem obywatelskim są odmienne od tych, które znajdujemy w rodzinie i w państwie. Stąd bierze się błędne twierdzenie warszawskiego filozofa, że „rodzina jest rodziną społeczeństwa obywatelskiego”, tak jak i państwo jest „jego” państwem. Stąd też bierze się chybiona krytyka Hegłowskiej koncepcji małżeństwa, jako czegoś, co przekracza zwykłą umowę cywilno-prawną. Siemek powołuje się tu na rozwiązanie Kanta, które, jego zdaniem, wystarcza, zapominając nie tylko o znaczeniu uczucia miłości, stanowiącego wedle Hegla podstawę zawarcia związku małżeńskiego, oraz o tym, iż to w małżeństwie dochodzi do przechodzenia natury (zaspokojenia popędu płciowego) w kulturę (chęć posiadania i wychowania dzieci na uczestników pewnej wspólnoty kulturowej). Hegel znał ową wyłącznie cywilno-prawną interpretację małżeństwa, autorstwa Kanta, i bynajmniej nie przez niedopatrzenie potraktował ją wyłącznie jako część, i to nie najważniejszą, swej wykładni tej instytucji.

Hegel pisze wprost, że naturalna etyczność nowoczesnego społeczeństwa, rodząca się w rodzinie i w niej wzrastająca, zostaje w społeczeństwie obywatelskim narażona na regres. Społeczeństwo obywatelskie stanowi przy tym także zagrożenie dla samego siebie. Rodzina owej etyczności przywrócić nie jest w stanie. W pewnym stopniu interwenują tu „policja” oraz „korporacja”, dwie instytucje społeczeństwa obywatelskiego, które starają się okiełznać żądzę sukcesu i dominacji, determinującą działania ludzi w społeczeństwie obywatelskim. Marek Siemek dostrzega ich rolę i bardzo interesująco opisuje ich funkcje, przekładając je na współczesny język¹². Hegel jest jednak świadom tego, że o to, by społeczeństwo obywatelskie nie przerodziło się w nietetyczną walkę wszystkich z wszystkimi, zadbać może jedynie państwo. Nie reprezentuje ono społeczeństwa obywatelskiego, lecz całe społeczeństwo, jako naród w jego historycznej tożsamości oraz w wizjach przyszłości. Hegel nie pozostawia wątpliwości co do tego, że to nie społeczeństwo obywatelskie, lecz „państwo jest rzeczywistością idei etycznej”¹³. Nie wolno go mieszać ze społeczeństwem obywatelskim, nie wolno redukować jego funkcji do zapewnienia bezpieczeństwa i ochrony własności, bo wtedy „interes jednostek jako takich okazuje się ostatecznym celem”¹⁴. Państwo, tworząc regulacje prawne zapewniające nie tylko funkcjonowanie społeczeństwa obywatelskiego, ale całego

¹² Patrz M.J. Siemek, *Filozofia spełnionej nowoczesności...*, dz. cyt., s. 35–48.

¹³ G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, dz. cyt., § 257, s. 238.

¹⁴ Tamże, § 258, s. 238.

społeczeństwa, a więc także rodzin (dzieci, starców, będących poza systemem ekonomicznym) oraz tzw. stanów ogólnych, czyli ludzi w służbie narodu jako całości (urzędników, wojsko, nauczycieli, naukowców), jest „rzeczywistością wolności konkretnej”¹⁵. Nowoczesne państwo pozwala indywidualnemu rozwinąć się jako niepowtarzalnej wolnej osobie, sprowadza ją jednak zarazem do substancjalnej jedni, jaką jest naród w sensie politycznym, tzn. jako ogół obywateli, a nie w sensie etnicznym. A zatem nowoczesne społeczeństwo to coś więcej niż społeczeństwo obywatelskie.

Nie jest to jedyna rzecz w Siemka interpretacji Hegla, z którą trudno mi się zgodzić. Moralność redukuje on do sfery całkowicie prywatnej, co prowadzi go do tezy o ostrym i nieusuwalnym rozdziale między normatywnością moralną i normatywnością prawną. A przecież normy prawne, także wedle Hegla, muszą w pewien sposób wynikać z *morale*, tj. z etyczności danego narodu. Jest czymś niezdrowym, gdy regulacje prawne funkcjonujące w danym społeczeństwie mają się nijak do panujących w nim norm i wartości moralnych. Właśnie by temu zapobiec, Hegel operuje kategorią etyczności w jej trójczłonowej strukturze. Siemek, redukując ową etyczność do zasad społeczeństwa obywatelskiego, ma tendencje do nadmiernej prywatyzacji przekonań moralnych. W moralności widzi nie istotne źródło motywacji działań, lecz coś zagrażającego ładowi publicznemu (jako „dominacja symboliczna”).

Gdy pisze, że „to nie moralność, lecz prawo jest istotą nowoczesnej etyczności, bowiem społeczna rozumność opiera się zawsze na «intersubiektywnym po-rozumieniu»”, jest racjonalnością umowy, która może pochodzić „tylko (...) z dobrowolnej zgody wszystkich zainteresowanych”¹⁶, to wydaje się, że stoi za tym idea umowy społecznej jako źródła władzy państwowej. Ale wystarczy sięgnąć do Hegla, by przekonać się, jak silnie oponował on przeciwko przyjmowaniu tej kontraktualistycznej teorii za prawdziwą. Był w odniesieniu do tej kwestii „historycznie oświeconym” realistą: państwa nigdy nie powstają wskutek debaty mieszkańców danego terytorium, którzy zawierają ze sobą umowę polityczną. Obywatele zostają niejako „rzuceni” (przez fakt narodzin tu i teraz) w dane miejsce i czas, a więc także w dane państwo. Napotykać rozwiązania, które mogą być korygowane, ale nigdy nie są projektowane od zera. Nawet w sytuacjach porewolucyjnych, co zgodnie z intencjami Hegla stwierdzał Gadamer, w tym, co nowe, pozostaje bardzo wiele z tego, co stare.

Gdy Siemek twierdzi, że społeczeństwo nowoczesne odrzuca „obyczaję” jako relikw przeszłości, to w odpowiedzi wystarczy przytoczyć fragment § 274 *Zasad filozofii prawa*: „...państwo, jako *duch narodu*, jest prawem przenikającym wszystkie jego stosunki, *jest obyczajem* i świadomością *jednostek*, z któ-

¹⁵ Tamże, § 260, s. 245.

¹⁶ M.J. Siemek, *Filozofia spełnionej nowoczesności...*, dz. cyt.

rych naród się składa...”¹⁷. To samo dotyczy patriotyzmu, który dla Siemka jest w ramach społeczeństwa nowoczesnego wyłącznie „patriotyzmem konstytucyjnym” (w sensie Habermasa)¹⁸. A przecież Hegel ujmuje to także tak: „Tajemnica patriotyzmu obywateli polega (...) na tej okoliczności, że są świadomi państwa jako swej własnej substancji, gdyż państwo podtrzymuje sfery ich szczególowości, uprawnienia oraz autorytet tych sfer, a także ich własny dobrobyt”. I pisze to w kontekście tylko kilka linijek wyżej sformułowanej tezy, że „społeczeństwo obywatelskie jest *połem bitwy* (...), miejscem, w którym rozgrywa się konflikt interesu indywidualnego ze sprawami zbiorowymi (...), z wyższymi punktami widzenia”¹⁹.

Gdyby społeczeństwo obywatelskie poprzez *contrat social*, który się marzył Rousseau, ustanawiało, wedle swego aktualnego widzimisię, ład konstytucyjny, to po co Hegel mówiłby o konieczności zgodności poziomu politycznego rozwoju danego narodu z jego systemem państwowym (ustrojem)?²⁰ A przecież istnieją *narody* nowoczesne, a nie *jedno* (wzorcowe) *nowoczesne społeczeństwo*. Konkretny naród jest zawsze czymś dziejowo określonym, więc i patriotyzm dotyczy czegoś więcej niż tylko obrony konstytucji: dotyczy obrony kraju, narodu, jego obyczajów, form życia, jego niezależności. Jest wprawdzie zawsze zrazu tylko wypełnianiem swych powinności, ale nie tylko obywatelskich, bo także rodzinnych, należy więc do nich nie tylko bycie elementem systemu zaspokajania potrzeb.

W § 255 Hegel stwierdza, że istnieją dwa etyczne źródła państwa: są to rodzina i korporacja. A w uzupełnieniu do tego paragrafu dodaje: „Świętość rodziny i cześć w korporacji są tymi dwoma momentami, wokół których obraca się [każda] dezorganizacja społeczeństwa obywatelskiego”. Jak z tego widać, jesteśmy w posiadaniu wskaźników pozwalających rozpoznać degenerację – bo tak należy tu rozumieć ową „dezorganizację” – społeczeństwa obywatelskiego. Siemek, stawiając społeczeństwo obywatelskie na nienależnym mu piedestale, pomija te kwestie.

¹⁷ Por. G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, dz. cyt., s. 271; M.J. Siemek, *Filozofia spełnionej nowoczesności...*, dz. cyt., s. 70 (podkreślenia moje – A.P.).

¹⁸ Por. M.J. Siemek, *Filozofia spełnionej nowoczesności...*, dz. cyt., s. 84.

¹⁹ G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, dz. cyt., s. 286 (podkreślenia – A.P.). W § 325 Hegel, charakteryzując „stan dzielności”, pisze o szczególnej wartości „ofiarowania siebie na rzecz indywidualnego państwa” (tzn. swej ojczyzny).

²⁰ W *Uzupełnieniu* do § 274 Hegel pisze m.in.: „Kto powinien wprowadzać ustrój państwowy? Pytanie to wydaje się jasne, ale przy bliższym rozważeniu okazuje się od razu bez sensu. Zakłada ono bowiem jako przesłankę, że żaden ustrój nie istnieje i tym samym mieszka razem tylko rozbita na atomy *kupa* indywidualuów” (dz. cyt., s. 270). Właśnie dlatego, że społeczeństwo obywatelskie ma tendencję do atomizacji (do przekształcania się w taką „kupę indywidualuów”, używając sformułowania Hegla), niemiecki filozof wskazuje na niezbędność państwa.

Krótko mówiąc, nie zgadzam się z pewnymi elementami Siemka interpretacji Heglowskiej teorii społecznej. Wbrew niemu, a zgodnie z duchem myśli Hegla, uważam, że nowoczesna rodzina i nowoczesne państwo to „bastiony obronne etyczności”, której częścią, a nie całością, jest społeczeństwo obywatelskie²¹. To nie tylko społeczeństwo obywatelskie, jak twierdzi Siemek²², wytwarza nowoczesną rodzinę, lecz także ona, *via* kapitał społeczny oraz zwykłą rozrodczość, umożliwia społeczeństwo obywatelskie.

Powyższe uwagi nie mają na celu zdyskredytowania Siemka wizji heglizmu. Mają raczej charakter niezbędnej – w moim przekonaniu – korekty, przypomnienia, że interpretacja nie może zbyt wiele pomijać z litery, z zapisu tego, co interpretuje²³. Są raczej rodzajem drobnej poprawki, przywracającej pełen wymiar społecznej myśli Hegla. Bo co do kwestii zasadniczej, zawsze się z Markiem Siemkiem zgadzałem. A mianowicie co do tego, że Heglowska koncepcja nowoczesnego społeczeństwa właśnie dziś pokazuje swoją przenikliwość i aktualność.

3. Przeciw Nietzsche

Marek Siemek uchodził za marksistę. Był nim z pewnością do pewnego momentu. Jego prace, a także inne źródła, wskazują jednak na to, że w pewnym momencie swego życia rozstał się z tą orientacją filozoficzną, przestając postrzegać w niej autentyczną kontynuację myśli Heglowskiej. Jego optyka zmienia się do tego stopnia, że odsłoniły się przed nim dwie rzeczy: (1) to, że koncepcja Marksa, inaczej niż filozofia społeczna Hegla, prowadzi do niebezpiecznych prób stworzenia Nowego Człowieka, a w rezultacie do apologii terroru, oraz (2) że Marks jest w tym względzie „z tej samej stajni”, co Nietzsche.

Dlatego jeszcze bliższe są mi wypowiedzi Siemka na temat tego, dlaczego to nie Nietzsche, lecz Hegel jest teoretykiem późnej nowoczesności, epoki, w której przyszło nam żyć. W roku 1995 redakcja „Literatury na Świecie” (konkretnie Jacek S. Buras) zorganizowała na temat polskiej i światowej recepcji Nietzschego dyskusję, która ukazała się potem w tym piśmie pod tytułem *Na*

²¹ Por. M.J. Siemek, *Filozofia spełnionej nowoczesności...*, dz. cyt., s. 75.

²² Tamże.

²³ W świetle tego zrozumiała stała się obserwowana przez mnie niekiedy reakcja na Siemka interpretację Hegla wśród niemieckich znawców zagadnienia. Prof. Hogrebe, inicjator przyznania Siemkowi honorowego doktoratu Uniwersytetu Bońskiego, powiedział w dyskusji po wykładzie Siemka na niezapomnianym Kongresie Heglowskim zorganizowanym w 1990 roku we Wrocławiu przez K. Bala: „Marek, to było bardzo interesujące. Ale to był raczej «siemkizm», a nie heglizm”.

*co nam Nietzsche?*²⁴. Udział, poza J.S. Burasem i Markiem Siemkiem, wzięli: Małgorzata Łukasiewicz, Bogdan Baran, Krzysztof Michalski. W dyskusji tej Siemek nawiązał do wymowy książki Gilles'a Deleuze'a, w której wyraźnie zarysowała się opozycja Nietzsche – Hegel, w kontekście tego, który z nich jest filozofem nowoczesności. Dystansując się *explicite* od filozofów, których celem była przemiana rzeczywistości – a zaliczał do nich, obok Nietzschego i Marksa, także Kierkegaarda, Stirnera, Bakunina – Siemek opowiada się po stronie tych, którzy, jak O. Marquardt i L. Wittgenstein, są zdania, iż zadaniem filozofii jest zrozumienie tego, co jest, a nie planowanie tego, co być powinno²⁵. W szczególności nie jest zadaniem filozofii planowanie stworzenia Nowego Człowieka czy też, jak to ujmuje Siemek, „projektowanie «uczłowieczenia człowieka»”²⁶. Marek Siemek słusznie to krytykuje, dostrzegając tu zarodki totalitaryzmu. Zaczyna się to – powiada – od przemiany sensu pracy, która z kooperacji celem wzajemnego zaspokojenia zbiorowych i indywidualnych potrzeb staje się „twórczością”. W królestwie, o którym marzą Nietzsche czy Marks, nie będziemy „pracować”, lecz „tworzyć”, dodaje nie bez ironii. Jego zdaniem, Nietzscheański atak na cywilizację europejską ma posmak jałowego antycywilizacyjnego patosu i antykulturowego doktrynerstwa²⁷.

Ci „zbuntowani outsiderzy europejskiej kultury”, kierowani „estetyczną utopią stwórczą” dążą do ponownego „stworzenia świata”. A środkiem do tego prowadzącym ma być „radykalne przeobrażenie człowieka”. Wszystko to są sformułowania Siemka z tej dyskusji. „Nie inaczej myślał Marks – zwłaszcza młody: również on stawiał sobie za cel takie przeobstwienie człowieka, i to dokładnie podług takiego «estetycznego wzorca»”²⁸. Umieszczenie Marksa w bezpośrednim sąsiedztwie Nietzschego nie jest naturalnie niczym oryginalnym we współczesnej filozofii. Oryginalna, ale zarazem trafna, jest negatywna ocena obu z nich, a wraz z tym – takiego uprawniania filozofii. Nietzsche, stwierdza Siemek, zaciążył fatalnie na całej współczesnej kulturze. Jego antydyskursywna krytyka nowoczesności w imię utopii „nadludzkiej” twórczości i kreatywności, wypierając stare mity, próbuje ustanowić nowy. W pięknym, samokrytycznym fragmencie swej wielowątkowej wypowiedzi Siemek stwierdza:

²⁴ „Literatura na Świecie” 1995, nr 10, s. 287–311.

²⁵ Warto dodać, że podobnego zdania był Gadamer, nie tylko znakomity hermeneuta, ale także wybitny znawca Hegla. Jego wypowiedź mówiąca, iż zadaniem filozofii nie jest zmienianie rzeczywistości, lecz refleksja nad tym, co „inni też w jakiś sposób wiedzą”, była mottem poświęconej mu konferencji, którą zorganizowałem w Poznaniu w 2004 roku (jej rezultaty są dostępne w książce *Dziedzictwo Gadamera*).

²⁶ *Na co nam Nietzsche?*, dz. cyt. s. 300.

²⁷ Tamże.

²⁸ Tamże.

Znam ten mit dobrze, bo (...) miałem w swej biografii okres fascynacji Marksem i marksizmem. Toteż gdy dziś słucham, jak nowi nietzscheaniści mówią o twórczości, czynnie, kreatywnym przekształcaniu człowieka i świata – to myślę sobie, że ja to już gdzieś słyszałem. To jest ta sama wizja doczesnego zbawienia – przebóstwienia – ludzkiego świata, którą wyraził Marks w jedenastej *Tezie o Feuerbachu*: „Filozofowie dotąd tylko rozmaicie interpretowali świat, rzecz jednak w tym, żeby go zmieniać”²⁹.

Jednym z głównych zarzutów, jakie Siemek kieruje pod adresem filozofii Nietzschego, jest jej antyfilozoficzny charakter: Nietzsche unika argumentacji, nadużywa natomiast retoryki, stając się demagogiem³⁰. Aby w ogóle móc dyskutować z jego wypowiedziami, trzeba je co rusz przekładać na dyskurs argumentacyjny. Pozostaje jednak pytanie o to, czy sam Nietzsche wyraziłby na to zgodę. Oraz pytanie drugie: o adekwatność takiego przekładu. Czy Mickiewicz, Norwid lub Miłosz zgodziliby się na przekład ich celowo poetyckich fraz na filozoficzne argumenty? „Dlatego ja nie mam bezsensnych nocy po lekturze Nietzschego”, powiada w tej dyskusji Siemek, reagując na wypowiedź Krzysztofa Michalskiego. A w innym miejscu dodaje, iż jedynym poważnym myślicielem dziewiętnastowiecznym, który zadanie filozofii oceniał podobnie jak wspomniani Marquardt czy Wittgenstein, był Hegel. „Otóż jeśli jest taka alternatywa – Nietzsche czy Hegel – to zdecydowanie wolę Hegla, i uważam, że to jego myśl, a zgoła nie Nietzschego, ma istotne znaczenie właśnie dla współczesnego świata”³¹. I jest to wypowiedź w pełni zgodna z wymową wykładów przedstawionych w Toruniu.

W tej apoteozie Hegla był Siemek w polskiej filozofii niestety dość osamotniony. Mnie jednak był on bliski, bo w całości podpisuję się pod powyższym sformułowaniem. Myślę jednak, że Nietzsche, a właściwie jego popularność we współczesnej humanistyce, nie tylko filozofii, „daje do myślenia”. Nie wystarczy zatem stwierdzenie o niefilozoficzności jego wywodów, by odmówić z nim filozoficznej debaty. Przyjdzie na nią czas w innym miejscu. Zresztą częściowo ustosunkowałem się do niego – jako rzekomo „największego przedstawiciela filozofii hermeneutycznej” – w książce *Hermeneutyczny zwrot filozofii*. W części dotyczącej relacji Nietzsche – hermeneutyka odnoszę się wprost do apoteozy Nietzschego wyrażonej w książce Michała P. Markowskiego *Nietzsche. Filozofia interpretacji*. Tutaj, na zakończenie, pozwolę sobie na kilka uwag rozwijających ten wątek w innym kierunku.

²⁹ Tamże, s. 307.

³⁰ W pewnym momencie dyskusji Siemek stwierdza, iż współczesnej filozofii nie ma bez Nietzschego (bo jego oddziaływanie jest niezaprzeczalne), ale także i z nim. W domyśle: bo filozofia, która nie argumentuje, przestaje być sobą. Por. tamże, s. 293.

³¹ Tamże, s. 308.

Alternatywa Hegel – Nietzsche jest najzupełniej realna. Nie jest to jednak wybór tego, który z nich lepiej ujmuje istotę nowoczesności. Jest to raczej alternatywa między nowoczesnością i ponowoczesnością. Nie przypadkiem Nietzsche przywędrował do nas ponownie – bo już raz był u nas obecny, w okresie Młodej Polski – wraz z francuskim oraz amerykańskim postmodernizmem, z Foucaultem, Derridą, Deleuze’em, Rortym czy Caputo. Hegel argumentuje za tezą o „istotowym” końcu historii przy pomocy swej teorii nowoczesnej etyczności. Harmonia jej trzech części składowych, której zachwianie było przyczyną mojej polemiki z Siemkiem, zostaje w myśli ponowoczesnej odrzucona. Przybiera to rozmaite postaci. W pewnym uproszczeniu można powiedzieć, że dochodzi do chcianej atomizacji jednostki ludzkiej, do swego rodzaju apoteozy wolności (ale i samotności) indywidualium, a w konsekwencji i tego, co Hegel określa mianem społeczeństwa obywatelskiego. Z kolei istnienie państwa oraz rodziny zostaje zakwestionowane: państwa – w rozmaitych postmodernistycznych doktrynach pacyfistycznych czy koncepcjach radykalnie-hermeneutycznej demokracji, rodziny – w genderowskim ataku na nią, jako na pozostałość patriarchy, instytucję opresywną, którą trzeba zlikwidować na rzecz „wolnych związków partnerskich”, kierujących się estetyczną pseudo-samorealizacją oraz indywidualistycznym poszukiwaniem szczęścia (czyli hedonizmem). Nietzsche może z pewnością uchodzić za guru takiej ideologii. Nihilistyczne konsekwencje jego filozofii doskonale harmonizują z wieloma dekadencjami w gruncie rzeczy nurtami politycznymi i światopoglądowymi (w tym – z niektórymi religiami). Pojedynek Hegel – Nietzsche to pojedynek nowoczesność – postmodernizm. Jego zwycięzcę wyznaczy to, w jaką świadomość jakiej wolności wyposażona będzie większa część członków naszej euroatlantyckiej cywilizacji. Uniwersytety mają tu do odegrania ważną rolę.

Hegel słusznie ogłosił kres historii, w jej istotowym kształcie. Ale nie dotyczy to faktycznego dziania się. Bo tu może pojawić się regres, degradacja, dekadencja pewnej kultury. Wbrew bowiem postmodernistom, którzy świadomie czy nieświadomie odwołują się do Marksowskiej – a może nawet Leninowskiej (patrz ideowe fascynacje Žižka i jego polskich miłośników) – koncepcji nieuchronnego, niepowstrzymanego postępu historycznego, historia świata zna narodziny, rozkwity i upadki najpiękniejszych nawet cywilizacji. Swą obroną Hegla w świecie akademickim Marek Siemek pragnął, jak sądzę, przeciwstawić się takiemu determinizmowi i dać wkład do takiego rozumienia wolności, która nie redukuje człowieka do roli zatimizowanego konsumenta i płaskiego hedonisty, zachwyconego życiem „tu i teraz”, lecz rozumienia, które uświadamia rangę wspólnotowego kształtowania wolności godnej człowieka naprawdę nowoczesnego. Takie podejście do zadań nauczyciela filozofii powinno pozostać naszym wzorcem.

4. Podsumowanie

Kwestionując istotowy związek między teoriami Marksa i Hegla, Siemek *implicite* podważył popularną u nas, a deprecjonującą dorobek Hegla, tezę o tzw. Heglowskim ukąszeniu, którą ukuł Czesław Miłosz dla charakterystyki motywacji swoich byłych kolegów, którzy oddali swe talenty w służbę reżimu komunistycznego w powojennej Polsce.

Zatem także dlatego zgodzić się muszę z fundamentalną tezą Marka Siemka, którą podsumował swe toruńskie wykłady o Heglu: Heglowska koncepcja nowoczesnej etyczności przetrwała swych „mniej lub bardziej powierzchownych krytyków”, by dziś, w dobie spełnionej nowoczesności (a nie: ponowoczesności), odsłonić „swą wnikliwość, filozoficzną płodność i żywą aktualność”³². Także dzięki przenikliwym pracom Marka Siemka.

Streszczenie

Artykuł zawiera krótką rekonstrukcję istotnych elementów Marka Siemka interpretacji społecznej teorii Hegla. W swej części krytycznej wskazuje na pewne aspekty tej interpretacji, w szczególności na utożsamienie nowoczesnego społeczeństwa ze społeczeństwem obywatelskim, co ma istotne konsekwencje. W części drugiej artykuł odsłania krytyczny stosunek Siemka do filozofii Nietzschego. Pokazuje też, że z czasem Siemek rozstał się z koncepcją Marksa, stawiając jednoznacznie na Hegla.

³² M.J. Siemek, *Filozofia spełnionej nowoczesności...*, dz. cyt., s. 88.

