

## MIĘDZY LÖWITHEM A HEGLEM

Henryk Benisz, *Karl Löwith a heglowski rozwój ducha w XIX wieku. Inspiracje filozoficzne*, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego 2011, ss. 500.

Otrzymaliśmy kolejną – i znów potężną – książkę Henryka Benisza z zakresu historii filozofii. Tym razem Benisz wziął na warsztat głośne dzieło K. Löwitha z roku 1939 *Od Hegla do Nietzschego. Rewolucyjny przełom w myśli XIX wieku* (przeł. St. Gromadzki, KR, Warszawa 2001) stanowiące syntezę filozofii dziewiętnastowiecznej pisanej z perspektywy rozpadu i dziejowych przemian gigantycznego systemu filozoficznego Hegla. Podejmując się napisania książki o książce Löwitha, Benisz wbrew pozorom podjął się niełatwego intelektualnie i koncepcyjnie zadania. Musiał przede wszystkim usprawiedliwić swój zamiar – jaki jest bowiem sens pisać o książce, która jest napisana w miarę jasno i która, uwzględniając fakt, że wydana została ponad siedemdziesiąt lat temu, niewiele straciła na aktualności, a w każdym razie nadal broni się jako całościowa wizja dziejów przemian filozofii dziewiętnastowiecznej, jako pewna jej interpretacja, która ujmuje ją i śledzi jej logikę rozwojową w perspektywie losów myśli Hegla, myśli kładącej się na niej wyraźnym i nieusuwalnym cieniem? Tym bardziej że Benisz nie przedstawia wizji rozwoju filozofii dziewiętnastowiecznej, która byłaby radykalną alternatywą dla wizji Löwitha i która czyniłaby ją tylko ledwie pretekstem i odskocznią dla rozwinięcia samej siebie. Otóż Benisz wybiera formułę jak najbardziej do przyjęcia – książka ma bowiem nie być prostym omówieniem i przedstawieniem pracy Löwitha (choć i tę ważną funkcję siłą rzeczy musi spełniać) czy tylko sprawozdaniem z jej lektury, lecz chce być rzetelnym, krytycznym komentarzem do książki Löwitha, komentarzem, którego badawczy sens określają słowa Autora świadomego skali wyzwania (nazywa je krótko „trudnym zadaniem”) z *Wprowadzenia*: „właściwie trzeba na nowo przemyśleć i przepisać tę książkę, uwzględniając perspektywę własnego oglądu tego okresu historii filozofii oraz fakt nieustannego relatywizowania się wszelkich perspektyw w wyniku stale dokonującego się rozwoju” (s. 11). Komentarz ten implikuje zatem istotne przemieszczenie w Löwitha konstrukcji poheglowskiego rozwoju historii myśli dziewiętnastowiecznej.

Uwzględniając własne, wychodzące od wykładni Löwitha, lecz wobec niej zdystansowane widzenie filozofii dziewiętnastowiecznej, Autor modyfikuje ją w kilku istotnych płaszczyznach.

Po pierwsze, jest to płaszczyzna ogólnej wizji filozofii poheglowskiej, tudzież dziewiętnastowiecznej w ogóle. Autor raczej zasadnie wprowadza do perspektywy Löwitha pominiętą przez tego ostatniego – poza kilkoma wzmiankami – myśl Schopenhauera, jak również zmienia niejako status myśli Nietzschego w konstrukcji przedstawionej przez autora *Od Hegla do Nietzschego*. Zmiany te istotnie modyfikują schemat interpretacyjny Löwitha, uzupełniając i rozszerzając kontekst rozumienia, a także logikę rozwoju przemian filozofii dziewiętnastowiecznej. Do kwestii tych jeszcze wrócimy.

Po drugie, jest to płaszczyzna poszerzania i rozwijania materiału dostarczonego przez Löwitha o ustalenia, jakie przyniósł w naszej stojącej pod znakiem erudycji kulturze historyczno-filozoficznej rozwój badań nad filozofią dziewiętnastowieczną.

Po trzecie, jest to, dotycząca też częściowo płaszczyzny pierwszej, płaszczyzna polemiczno-krytyczna wobec rozważań Löwitha – tym razem Autor, odwołujący się zarówno do własnej wiedzy, jak i do literatury przedmiotu, polemizuje z wieloma szczegółowymi ustaleniami niemieckiego historyka myśli dziewiętnastowiecznej. Oczywiście, w tym względzie nie jest w stanie uwzględnić całej, nawet krajowej, a cóż dopiero obcojęzycznej literatury, co przerastałoby siły jednego człowieka, a książkę zamieniało w wielotomową sagę historyczno-filozoficzną. Benisz odwołuje się do literatury na miarę swej wiedzy i w punktach dlań niezbędnych.

I wreszcie, po czwarte, jest to istotna zmiana samej konstrukcji formalnej pracy w stosunku do pracy Löwitha. Jeśli Löwith ujmuje bogatą zawartość swej książki w dwie części (zawierające kolejne rozdziały i podrozdziały), to podążając generalnie za nią Benisz zmienia jednak jej strukturę formalną, zawartość tę zamyka w czterech rozdziałach, z których dwa pierwsze zawierają treść części pierwszej książki niemieckiego filozofa, zaś dwa następne odpowiadają części drugiej. Autor omawia ten materiał oczywiście w sposób selektywny i syntetyczny, ograniczając się do rzeczy najistotniejszych i kluczowych.

Powróćmy do kwestii pierwszej, związanej z istotną modyfikacją wizji Löwitha. Najpierw do wzbogacenia historii filozofii dziewiętnastowiecznej o myśl Schopenhauera. Jakie są racje tego wprowadzenia? Benisz po pierwsze widzi w twórcy *Świata jako woli i wyobrażenia* poprzednika Nietzschego ze względu na ważną dla tego ostatniego, ale i już dla Goethego, którego Löwith, a za nim Benisz, konfrontuje z myślą Hegla, „problematykę (woli) życia”, a po drugie – co najważniejsze – postrzega ją jako radykalną, a nawet najradykalniejszą antytezę wobec myśli Hegla, antytezę tworzoną, według Löwitha, przez Marksa (jej aspekt wspólnotowo-dziejowy) i Kierkegaarda (aspekt subiektywistyczno-egzy-

stencjalny). Benisz stwierdza zatem, że „oba systemy pozostają względem siebie w pozycji przeciwstawnej, a więc system Schopenhauera jest jakby antytezą systemu Hegla, i to antytezą zdecydowanie bardziej radykalną niż poglądy Marksa i Kierkegaarda”, gdyż „o ile dla filozofii Marksa i Kierkegaarda heglizm pozostawał jeszcze niezbędną pożywką, o tyle filozofia Schopenhauera, również nawiązująca do myśli Hegla, karmiła się już innymi, postheglowskimi lub zgoła antyheglowskimi ideami” (s. 224). Niewątpliwie Benisz ma rację, wprowadzając myśl Schopenhauera do swych rozważań nad myślą dziewiętnastowieczną w kontekście książki Löwitha, niemniej jednak, jak się wydaje, ów ruch przeciwstawiania Schopenhauera Heglowi należałoby nieco zniuansować. Rzeczywiście, Schopenhauer ze swym irracjonalizmem, woluntaryzmem, pesymizmem, wątkiem egzystencjalnym stanowi antypodę wobec idealistycznego i dialektycznego racjonalizmu, i ontologiczno-historycznego optymizmu Hegla, z drugiej jednak strony, w przeciwieństwie do Marksa, a zwłaszcza Kierkegaarda, przedstawia jednak system metafizyczny, wraz z kategorią samowiedzy analogiczną do metafizycznej samowiedzy u Hegla, choć w przeciwieństwie do tej ostatniej – samowiedzy o wyraźnie ograniczonych aspiracjach i mającej charakter egzystencjalno-indywidualistyczny, nie zaś racjonalistyczny; zresztą wspominając incydentalnie pojęcia samowiedzy u Hegla i Schopenhauera, Autor nie pisze szerzej, czym dla tego ostatniego jest samowiedza. Nadto trzeba zauważyć, że Löwith dlatego nie umieszcza myśli Schopenhauera w swej konstrukcji, gdyż Schopenhauer poza zwykłą refutacją filozofii Hegla, czasowo wobec niej synchroniczną, nie pozostaje do niej, w przeciwieństwie do Marksa i Kierkegaarda, w żadnym dialektycznym stosunku, ani też nią się nie inspirował. Krótko mówiąc, możemy sobie wyobrazić powstanie myśli Schopenhauera bez istnienia filozofii Hegla, ale powstania filozofii Kierkegaarda i Marksa już nie: obaj wyrosli z negacji Hegla na gruncie zradyzalizowanej myśli młodoheglowskiej.

Druga zasadnicza zmiana dotyczy usytuowania myśli Nietzschego. Jeśli dla Löwitha stanowiła ona wyraz rozkładu heglizmu, to odwołując się do niej, Benisz wychodzi już ostatecznie poza dialektykę rozwoju heglizmu i wpisuje tę ostatnią w to, co nazywa „makrodialektyką” wraz z określającymi ją „makrodialektycznymi zwrotami w XIX-wiecznym myśleniu filozoficznym”. Z tej perspektywy myśl Hegla, jawiąca się jako zwieńczenie całej tradycji, stanowi tezę, myśl Kierkegaarda, Marksa, Schopenhauera – antytezę, a filozofia Nietzschego – wykraczającą poza wewnętrzny ruch przemian heglizmu syntezę, stanowiąc zarazem „finalny wytwór XIX-wiecznego heglizmu, więc potwierdza sobą żywotność i zdolność przeobrażania się Heglowskiego ducha” (s. 475). Ta stojąca pod znakiem idei nadczłowieka i idei wiecznego powrotu, organizująca się wokół idei woli mocy synteza ma przewyciężyć „mankamenty, które stanowiły wyraz istotnego samoograniczenia filozofii Hegla, i z którymi nie dość skutecznie starali się rozprawić najwięksi myśliciele »antytetyczni«: Marks, Kierkegaard

i Schopenhauer” (s. 475). Prymat myśli Nietzschego polegałby mianowicie na tym, że nie tylko scalił on „najlepsze elementy” tezy i antytezy, lecz je zradykalizował i spotęgował, a mianowicie wywyższył człowieka w stopniu znacznie większym, aniżeli stało się to w „bezbożnej filozofii młodoheglowskiej”, oraz osiągnął „jeszcze bardziej otchłanną wieczność niż wieczność ukazana w pobożnej filozofii Hegla” (s. 474). W ten sposób, pod znakiem tej syntezy, nadczłowiek stał się „doskonałą pełnią wyzwolonego człowieczeństwa”, zaś „wieczność symbolizuje nigdy niekończący się proces stawania się bytu” (s. 474–475). Nadto, swą totalną syntezą Nietzsche wykracza poza racjonalizm i idealizm myśli Heglowskiej, reindykując cielesność istnienia w jego „ziemskim świecie”. Tym samym Benisz nie zgadza się z tezą Löwitha częściowo omawianą na s. 274–279, a obszernie rozwijaną w książce historyka niemieckiego o Nietzschem (Benisz odwołuje się też do niej), iż dzieło Nietzschego, usiłującego przywrócić antyczną, dionizyjską wizję świata na „szczycie nowoczesności”, rozpada się w jej warunkach na dwie niedające się uzgodnić tendencje myślowe. Jeśli zdaniem niemieckiego komentatora myśl Nietzschego stanowi dionizyjską jedność doświadczenia świata na poziomie poetycko-aforystycznym, to przełożona na język pojęć grzęźnie w labiryncie fundamentalnych sprzeczności. I tak – stanowiąca podstawę dionizyjskiej wizji kosmosu, ewokująca ideę jedności człowieka i świata, niewinności stawania się – wizja wiecznego powrotu przekształca się w warunkach świata nowoczesnego z jednej strony w tezę cykliczno-kosmologiczną, którą Nietzsche usiłuje ugruntować naukowo (na gruncie mechaniki i termodynamiki), a z drugiej – w etyczną wersję idei powrotu stającego się (w *Wiedzy radosnej*) swoistym imperatywem etycznym czy egzystencjalnym: postępuj tak, jak gdyby twoje każdorazowe postępowanie determinowało cyklicznie przyszłość, swoje przyszłe powtórzenia. Tak – etycznie – rozumiany wieczny powrót wiąże Löwith z ideą woli mocy mającą sens antropologiczny, wprowadzającą czas historii, przyszłość jako historyczno-kulturową perspektywę rzeczywistości nadczłowieka.

I dopiero w tak poszerzonych ramach interpretacyjnych Benisz referuje i krytycznie omawia ustalenia zawarte w książce niemieckiego filozofa. Zachowuje przy tym właściwe proporcje między syntetycznym sprawozdaniem z książki Löwitha a krytycznym komentarzem; innymi słowy, otrzymujemy jasny obraz czy sprawozdanie z myśli niemieckiego filozofa, a zarazem nie przesłaniające go, lecz dyskretnie mu towarzyszące uwagi krytyczne. Oczywiście, nie ze wszystkimi można się zgodzić, niektóre uwagi Autora są dyskusyjne, stanowiąc wyraz jego autorskiej wizji rozumienia filozofii dziewiętnastowiecznej – te dotyczące ogólnej wizji filozofii dziewiętnastowiecznej już wskazaliśmy. Chciałbym teraz wskazać czy zasygnalizować kilka kwestii, już drugorzędnych, a niekiedy marginalnych, które bynajmniej nie rzutując na obraz całości, wymagałyby z racji swej niejasności, lapidarności sformułowania wyjaśnienia, skorygowania

czy dookreślenia. I tak na s. 43 Autor podziela uwagę Löwitha, iż Goethe i Hegel „zajmowali się [...] głównie estetycznym i spekulatywnym aspektem antyku”, nie zaś, jak ich następcy „aspektem politycznym”. Otóż należałoby wspomnieć, iż Hegel cenił i analizował antyczny model polityczny (grecką *polis* nazwał „politycznym dziełem sztuki”), choć uznał, iż w warunkach świata nowoczesnego, opartego na zasadzie indywidualności oraz postchrześcijańskiej wolności i równości, jest on już nieadekwatny, stanowi tylko formalny ideał (ideał doskonałej jedności jednostki i wspólnoty) do naśladowania. Podobnie jest w przypadku Nietzschego. Autor słusznie zauważa, iż „przejawiał [on] cześć dla antyku i z jego pomocą zamierzał odrestaurować obecną Europę”, niemniej jednak należy też zauważyć, iż Nietzsche zdawał sobie sprawę, że w warunkach świata nowoczesnego do antyku w sposób integralny powrócić się już nie da. Na s. 150 Autor, celnie przedstawiający relacje między Kierkegaardem a Heglem, pisze: „Przyczyn niechęci, a nawet pogardy dla jednostkowości Kierkegaard dopatrywał się, paradoksalnie, w bojaźni jednostek przed zatraceniem się w totalności istnienia ogólnego”. Wydaje się, że to ostatnie stwierdzenie („totalność istnienia ogólnego”) jest nieco mylące, chodzi raczej – co pokazuje przywołany przez Autora fragment z *Bojaźni i drżenia* – o przypadkowe, pozbawione racji i celu stawanie się istnienia ludzkiego, które otwiera na pustkę, nicość i wywołuje rozpacz. W tym kontekście można dodać, uzupełniając wywody Löwitha i Benisza omawiających stosunek Kierkegarda do współczesności, że duński myśliciel widział we współczesności niejako ironiczne spełnienie racjonalizmu Heglowskiego, a w opinii publicznej najwyższy, ucieleśniony w wymiarze społeczno-historycznym, wymiar Ducha Absolutnego. Referując na s. 230–232 wywody Löwitha w kwestii krytyki chrześcijaństwa przez Hegla, Autor powinien dodać, że chodzi o młodego Hegla; jedynym śladem są przypisy, w których cytowany jest Hegel z *Pism wczesnych*. Autor mógłby wyjaśnić czy też rozwinąć dość enigmatyczne zdanie (s. 235) „Schopenhauer opowiadał się bowiem za czynnym sprzeciwianiem się woli, do czego siły pewnie dodawały mu nadzwyczaj postępowe, jak na owe czasy, tezy Feuerbacha”; Benisz pisze następnie o paralelizmie walki Feuerbacha z „wołą religijną, która rzucała człowieka na kolana przed Bogiem” i walki Schopenhauera „z wolą życia”; czy jednak istnieje tu istotny związek między obu rodzajami walki, skoro negacja woli religijnej służyła u Feuerbacha ateistyczno-materialistycznemu, humanistycznemu wzmocnieniu woli życia (choć jej kształt był zupełnie inny niż w przypadku pesymistycznej wizji Schopenhauera)? I ostatnia, terminologiczna, uwaga. W sprawozdaniu dotyczącym porównaniu myśli Kierkegarda i Marksa z książki Löwitha (s. 207–208, także 233–234) należałoby precyzyjniej określić używany przez Benisza termin „egzystencjalny” użyty w odniesieniu do obu myślicieli („oba nurty egzystencjalne”), by wyraźnie oddzielić go od jego znaczenia odniesionego wyłącznie do egzystencjalizmu, któremu Kierkegaard dał zresztą początek. Otóż

użyty jest on faktycznie w kontekście dokonanej przez obu filozofów krytyki idealizmu heglowskiego i przeciwstawienia mu filozofii odwołującej się do przedpredykatywnego, nieredukowalnego do myśli doświadczenia istnienia; sam Löwith mówi w tym kontekście jedynie o „zewnętrznych stosunkach egzystencjalnych masy”.

Powyższe uwagi są, jak powiedzieliśmy, marginalne i rzecz jasna nie rzutują na pozytywną ocenę pracy w jej całości. Pomyślana jako autorski, krytyczny komentarz do dzieła Löwitha książka H. Benisza jest poważnym i solidnym, całościowym studium filozofii dziewiętnastowiecznej przedstawionej z rozległej perspektywy dziejów rozkładu filozofii Hegłowskiej. Przynosi olbrzymią ilość informacji (związanych ze sprawozdaniem z książki Löwitha) i, co najważniejsze, podnosi istotne pytania i problemy dotyczące rozwoju i przemian filozofii poheglowskiej. Jest to niewątpliwie książka ważna, jak najbardziej potrzebna i inspirująca. Toteż, jak sądzę, może się ona przyczynić do podjęcia zaniedbanej dyskusji nad filozofią dziewiętnastowieczną w kontekście dzieła Löwitha, a tym samym do postawienia istotnych pytań dotyczących roli, znaczenia i samej logiki przemian dziedzictwa heglowskiego w jej kształtowaniu się. Ponadto, co trzeba koniecznie dodać, praca napisana jest – i jest to jej dodatkowy walor – w sposób bardzo sprawny, jasny i klarowny, a zarazem językiem żywym i potoczystym, pozwalającym z dużym komfortem czytelniczym śledzić często skomplikowane i abstrakcyjne kwestie.

*Paweł Pieniążek*