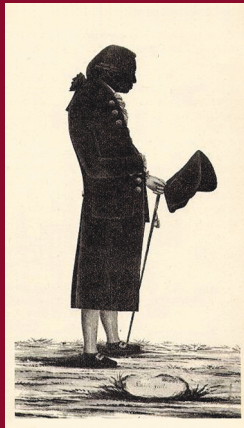


NA PRZEŁOMIE



25 lat seminarium filozoficznego

Uniwersytet Jagielloński 1995-2020

NA PRZEŁOMIE
25 LAT SEMINARIUM FILOZOFICZNEGO
UNIWERSYTET JAGIELLOŃSKI 1995-2020

Na Przełomie

25 lat seminarium filozoficznego
Uniwersytet Jagielloński 1995-2020

Studia pod redakcją
Jacka Romańskiego,
Anny Szklarskiej,
Sabiny Prejsnar-Szatyńskiej

Posłowie
Józef Lipiec



Kraków

© Copyright by individual authors, 2020

Recenzenci

prof. dr hab. Beata Szymańska-Aleksandrowicz

dr hab. Joanna Hańderek, prof. UJ

dr hab. Michał Bohun, prof. UJ

dr hab. Ryszard Wiśniewski, prof. UMK

dr hab. Maria Zowisło, prof. AWF w Krakowie

Opracowanie redakcyjne

Sylwia Mieczkowska

Projekt okładki

Paweł Sepielak

Autor fotografii

Jacek Romański

ISBN 978-83-8138-122-2 (druk)

ISBN 978-83-8138-277-9 (on-line, pdf)

Publikacja dofinansowana ze środków Instytutu Filozofii

Uniwersytetu Jagiellońskiego oraz Uczestników

Seminarium Na Przełomie

WYDAWNICTWO KSIĘGARNIA AKADEMICKA

ul. św. Anny 6, 31-008 Kraków

tel.: 12 421-13-87; 12 431-27-43

e-mail: akademicka@akademicka.pl

Księgarnia internetowa: <https://akademicka.pl>

Spis treści

Wstęp	7
Stanisław Łojek	
Piękno was wyzwoli. Sztuka według Nietzschego według Heideggera	9
Piotr Mróz	
Niepokoje inskrypcji przemocy – przesłanie Musilowskiego moralitetu. Kilka uwag o niepokojach wychowanka Törlessa	55
Magdalena Malska	
Symbolika baletów Augusta Bournonville’a	75
Agnieszka Smrokowska-Reichmann	
Rozum rozczłonkowany. Racjonalność komunikacyjna Jürgena Habermasa	101
Ryszard Philipp	
Augustiański Bóg nie stwarza zła?	125
Joanna Wilkońska	
Nihilizm i radykalny altruizm. Ontologia determinowana etyką u J.-P. Sartre’a i E. Lévinasa	137
Magdalena Marciniak-Pinel	
„W tym szaleństwie jest metoda”, czyli do czego Freudowi potrzebny był Hamlet?	165

Małgorzata Ziąbka	
W świetle aksjologii negatywności	177
Ewa Kurlito-Kalitowska	
Filozoficzna analiza bólu i cierpienia	195
Jacek Romański	
Zagadnienie immanencji w Deleuzjańskiej interpretacji Spinozy	223
Sabina Prejsnar-Szatyńska	
Ontologiczne spory o istnienie społeczeństwa w polskiej teorii socjologicznej	239
Anna Szklarska	
Dialektyka przemocy w historiozofii G.W.F. Hegla	263
Beata Foszczyńska	
Aksjosfera sportu	291
Anna Smywińska-Pohl	
O prababkach, córkach Nawojki. Kobiety z wykształceniem filozoficznym związane z przedwojennym Uniwersytetem Jagiellońskim (1897-1939)	315
Joanna Ziarkowska	
Podróże do międzywojennego Krakowa w świetle aksjologii	331
Małgorzata Konarzewska	
Analogie terminologiczne i leksykalne w twórczości św. Jana oraz mistyków świata islamu.	359
Katarzyna Barska	
Kim jestem? Byt ludzki w ujęciu systemowym	379
Dorota Ucińska	
Edmund Husserl. Redukcja do absolutu	391
Józef Lipiec	
Posłowie	411

Wstęp

Pragniemy podziękować wszystkim uczestnikom Seminarium „Na Przełomie”, którzy na przestrzeni lat brali mniej lub bardziej aktywny udział w jego pracach. Wasza obecność tworzyła klimat miejsca otwartego, przyjaznego i motywującego do pracy naukowej. Seminarium, będąc miejscem wymiany poglądów ludzi o odmiennych zainteresowaniach badawczych, okazało się urodzajnym podłożem, na którym z ziaren pasji filozoficznych wyrósł bogaty plon prac doktorskich i habilitacyjnych. Świadczą o tym liczne rozprawy naukowe, które w większości zostały wydane w formie książkowej, umożliwiając tym samym szersze oddziaływanie na kolejne pokolenia naukowców, a w konsekwencji na rozwój nauki.

Tom, który przygotowaliśmy, stanowi przegląd zagadnień podejmowanych w ramach naszych spotkań. Dziękujemy Autorom tekstów za włączenie się w inicjatywę upamiętnienia Seminarium.

Szczególne podziękowania w imieniu wszystkich uczestników „Na Przełomie” składamy Profesorowi Józefowi Lipcowi. Jego charakterza, osobowość i dobra wola pozwoliły wielu z nas wykorzystać swój potencjał i dodać drobny wkład w rozwój dziedziny, którą się zajmuje. Będąc naszym przewodnikiem na naukowych ścieżkach, otacza nas opieką, wspiera i nieustannie motywuje do dalszej pracy naukowej.

W imieniu Redaktorów Sabina Prejsnar-Szatyńska

Anna Szklarska

Uniwersytet Pedagogiczny im. KEN w Krakowie

<https://orcid.org/0000-0003-4424-2143>

Dialektyka przemocy w historiozofii G.W.F. Hegla

Słowa kluczowe: Hegel, przemoc, dialektyka, wolność, dzieje

Abstrakt: Artykuł w zwięzły sposób przedstawia główne założenia historiozofii, filozofii społecznej i zarazem idealizmu obiektywnego Hegla (ściśle łączących się ze sobą) ze szczególnym uwypukleniem problematyki dialektyki tworzenia i burzenia, budowania i niszczenia, państwa jako urzeczywistnienia wolności i roli żywiołu przemocy w dziejach. Wszystkie te kwestie są u Hegla zniuansowane, a przez to narażone na naiwne, upraszczające odczytanie. Myślicielowi nie chodzi bowiem po prostu o apologię walki i przemocy jako siły napędowej dziejów, ale o wskazanie, że rozumność procesu dziejowego wymaga żywiołu: myśli, czynów, odwagi zmagania się z tym, co skostniałe, zastygłe w ustalonej formie, archaiczne, nieprzystające do nowych idei i projektów. Z bogatej spuścizny Hegla wyłania się wyrafinowany, głęboki przekaz. Prawda nie przynależy do jednego stanowiska filozoficznego, stojącego w sprzeczności z innymi, lecz jest całością ujęć, filozofii, które pojawiły się w toku historii. Sprawiedliwe państwo gwarantuje maksymalny rozwój osobistej wolności. Dojrzała cywilizacja to ta, w której zwycięża rozum i publiczna etyczność. Ma to jednak swoją cenę.

Dialectics of violence in the historiosophy of G.W.F. Hegel

Keywords: Hegel, violence, dialectic, freedom, history

Abstract: The article concisely presents the main assumptions of Hegel's social philosophy and objective idealism, with particular emphasis on the dialectics of creating and demolishing, building and destruction, the state as the realization of freedom and the role of the element of violence in history. All these issues are nuanced by Hegel, and thus exposed to naive, simplifying reading. The thinker is not simply talking about the apology of struggle and violence as a driving force of history, but about the indication that the intelligibility of the historical process requires the spontaneity: thoughts, deeds, courage to struggle with what is rigid, frozen in a fixed form, archaic, incompatible with new ideas and projects. A sophisticated, deep message emerges from Hegel's rich heritage. The truth does not belong to one philosophical position which contradicts others, but is the sum of the shots and philosophies that have appeared in the course of history. A just state guarantees maximum development of personal freedom. A mature civilization is the one in which reason and public ethics prevail. This, however, has its price.

Wstęp

Celem artykułu poświęconego wybranym wątkom filozofii Georga Wilhelma F. Hegla jest uwypuklenie problematyki dialektyki tworzenia i burzenia państwa jako urzeczywistnienia wolności i roli żywiołu przemocy w dziejach. Są to istotne elementy systemu Hegla. Autorka przyjmuje hipotezę, że główne założenia idealizmu obiektywnego Hegla są ściśle powiązane z kategorią Heglowskiej dialektyki i jej mechanizmami. W filozofii tej kwestie historiozoficzne są silnie nacechowane metafizycznie. Śledząc wątek przemocy w kontekście historiozoficznym, należy także pamiętać o etycznej wykładni spuścizny Hegla.

W filozofii nowożytnej od *Lewiatana* Thomasa Hobbesa napotyamy stale powracający problem przetrwania w sytuacji starcia i konkurencji z innymi ludźmi. Hegel wpisuje się w te rozważania, ale wykracza poza kontekst zagadnień państwa i prawa, poszerzając go o kwestię zmagania się człowieka z przyrodą i powiązane

z tym pojęcie pracy. Doświadczenia, jakie zawdzięczał rewolucji francuskiej, i znajomość ekonomii politycznej pozwoliły Hegłowi ustalić stosunki między Panem a niewolnikiem nie tyle w oparciu o wąsko rozumiane pojęcie przemocy, lecz przede wszystkim w odniesieniu do kategorii pracy.

Żywiot dziejów

Dla Hegla świat materialny jest wytworem idei, ducha, rozumu. Idea wyłania z siebie świat i w toku historii ludzkości chce osiągnąć samowiedzę. Siłą sprawczą świata jest rozum. Prawa rozwoju świata materialnego i prawa historii są rozumne. Byt realizuje prawa myśli. Duch jest pierwotny, przyroda jest wtórna. Rozum, chcąc się rozpoznać w świecie, który sam wyłonił z siebie, nie może poprzestać na przyrodzie¹. Przyroda, będąc pozbawiona historii, nie może osiągnąć świadomości wolności. Jest do tego zdolny jedynie człowiek, który jest istotą społeczną i historyczną, a poprzez instytucje, które tworzy, realizuje wolność i jest tego świadom. Idea to duch absolutny, który jest źródłem przyrody. Ideę Hegel ujmował w ruchu, rozwoju, walce. Kategorie myśli i bytu (stanowiące analogony) nie są czymś stałym, danym raz na zawsze, rozwijają się permanentnie, przechodzą jedna w drugą, zaś motorem rozwoju jest postępująca wolność². Rozwój dokonuje się dzięki sprzeczności i negacji, ruch idei nie jest harmonijny i jednostajny, lecz jest burzliwym, ciągłym procesem przewyższania sprzeczności na kolejnych etapach rozwoju myśli. Istotą rzeczywistości jest sprzecz-

¹ Zob. G.W.F. Hegel, *Przedmowa*, [w:] i d e m, *Zasady filozofii prawa*, tłum. A. Landman, Warszawa 1969, s. 17 i nn., *Biblioteka Klasyków Filozofii*. Pisz o tym także m.in. w tekście głównym rozprawy: „Czym jest natura ducha – że jego natura polega na tym, iż poznaj samego siebie jest prawem jego bytu i że wtedy, kiedy duch uchwycił to, czym jest, okazuje się wyższą postacią niż ta, która stanowi jego byt” *ibidem*, s. 328.

² *Ibidem*, s. 20.

ność stanowiąca motor ewolucji³. Te założenia przenosi Hegel na grunt rozważań o społeczeństwie, państwie i prawie. Jak zauważa Zbigniew Kuderowicz: „Hegel był zdania, że życie polityczne nie jest pozbawione sprzeczności. W rozwoju państwa obserwował tworzenie się przeciwieństw i ich pokonywanie”⁴. Hegel ujmował procesy społeczne jako ciągi rozwoju. Tym samym pojęcie historii zostaje zdynamizowane, nabiera wyjątkowo dynamicznego charakteru. Takie dialektyczne ujęcie daje podstawę do postulatów przeobrażenia instytucji społecznych, ustroju politycznego i porządku prawnego⁵. Dzieje powszechne są historią wolności uświadomionej, co odbywało się etapami. Jak pisze Hegel: „Dzieje powszechne [...] nie są abstrakcyjną i bezrozumą koniecznością ślepego losu, ponieważ duch jest sam w sobie i dla siebie rozumem [...], są wypływającym z pojęcia, koniecznym tylko w swej wolności, rozwinięciem momentów rozumu i tym samym rozwojem samowiedzy ducha i jego wolności”⁶. Wolność nie mogłaby się rozwijać, gdyby ludzie jej sobie nie uświadamiali. Przyroda właśnie dlatego nie może rozwijać wolności, bo jest pozbawiona świadomości. Zasada wolności realizuje się najpełniej w sferze duchowej, to jest w ludzkiej świadomości i jej przemianach. Na początku w orientalnych despotach świadomość wolności przejawiał jedynie sam despot, któremu ludzie podlegali niczym niewolnicy. W starożytnej

³ Na czym w istocie polega procesualna sprzeczność, tego w sposób przejrzysty nie wiemy, sam Hegel nie spieszy z wyjaśnieniem. Marek Rosiak zarzuca myślicielowi, że ten bierze za sprzeczność zwykłą różnicę, jaka w opisywanej zmianie się unaocznia. Rosiak przedstawia Heglowi szereg zarzutów, m.in. że rozmywa znaczenia pojęć, żongluje nimi dość swobodnie, jego wywód nie ma logicznej precyzji i skutkuje rozmaitymi trudnościami, z którymi autor nie potrafi się do końca uporać. Jedną z zasadniczych trudności jest koncepcja idei tożsamej z procesem. Zob. M. Rosiak, *Dialektyka Hegla. Krytyczny komentarz do głównych tekstów metafizycznych*, Kraków 2011, s. 27, 174.

⁴ Z. Kuderowicz, *Wolność i historia. Studia o filozofii Hegla i jej losach*, Warszawa 1981, s. 34.

⁵ Zob. G.W.F. Hegel, *Zasady...*, s. 17-20 i nn.

⁶ *Ibidem*, s. 327.

Grecji czy imperium rzymskim świadomością wolności cieszyło się już więcej ludzi, a wraz z chrześcijaństwem ich grono jeszcze się powiększyło. Hegel rozróżnia cztery etapy dziejów powszechnych: „wschodni, grecki, rzymski i germański”⁷. Ludziom się wydaje, że mogą swobodnie kształtować rzeczywistość, że działają z powodu osobistych motywów. Człowiek jest jednak tylko narzędziem, którym steruje rozumny rytm dziejów, duch świata. Idea absolutna „nie moczy rąk we krwi”, posługuje się tu człowiekiem, wykorzystuje go. Tak objawia się chytryść i przebiegłość idei. Bohaterowie historyczni to ci, których osobiste namiętności i cele zgadzały się z ogólnym rytmem dziejów. Nawet najwięksi geniusze schodzą ze sceny historii, kiedy przestają reprezentować interes obiektywnego rozumu. Oczywiście ludzie jako istoty tworzące politykę, urzeczywistniając ducha świata, działają w ramach określonego narodu i państwa, a każde z nich ma przed sobą dziejową misję – rozwijania świadomości wolności, realizacji idei absolutnej. Aleksander Wielki, Juliusz Cezar czy Napoleon Bonaparte dla filozofa dziejów są interesujący z uwagi na to, co zdziałali jako narzędzia ducha świata. Przestrzeń ich prywatności, wątki osobiste i charakterologiczne są nieistotne. Na drodze ducha dziejów rodzi się zatem państwo – ucieleśnienie racjonalnej wolności. „Pojęcie urzeczywistnienia rozumu osiąga faktycznie swoją pełną realność w życiu narodu”⁸ – powiada Hegel. Istnienie państwa jest społeczną koniecznością i celem samym w sobie. Państwo powstaje na pewnym etapie rozwoju człowieka, gdy osiąga on świadomość swej wolności. Jak pisze pruski filozof: „Dlatego też w narodzie wolnym rozum jest naprawdę urzeczywistniony; jest on duchem żywym i obecnym, w którym jednostka swoje przeznaczenie, tzn. swoją ogólną i jednostkową istotę, nie tylko odnalazła [...], lecz sama jest tą swoją istotą i swoje powołanie wypełniła”⁹. Wolność

⁷ *Ibidem*, s. 333.

⁸ *Idem*, *Fenomenologia ducha*, t. 1, tłum. A. Landman, Warszawa 2010, s. 258.

⁹ *Ibidem*, s. 260.

ciągle rozwija się, podczas gdy instytucje trwają niezmiennie. Po pewnym czasie wyalienowują się one, tracą na aktualności, domagają się zburzenia. Historia to nie tylko tworzenie, to także burzenie. Narody szczęśliwe nie mają wolności, nie walczą, pozostają w letargu. Wielkie narody, podobnie jak wybitne jednostki, mając do spełnienia misję, skazane są na walkę i ostateczną porażkę. Co dzisiaj z antyczną Grecją? – takie pytanie stawia Hegel na potwierdzenie swojej tezy i odpowiada: „Na Akropolu pasą się kozy”. Wybitność jest domeną nieszczęścia. Historia zaś to synteza konstrukcji i destrukcji. Historia jest przeistaczaniem, poszczególne narody przechodzą okresy rozwoju, triumfu, wegetacji i klęski. W historii w każdym rozkwicie tkwią już zalążki upadku. Hegel wypowiada się w tej kwestii następująco:

Historia narodu o znaczeniu powszechnodziejowym zawiera w sobie, z jednej strony, rozwój jego zasad, począwszy od stanu dziecięcego aż do jego rozkwitu, w którym osiągnąwszy swą wolną etyczną samowiedzę, zaczyna brać czynny udział w dziejach powszechnych; a z drugiej strony zawiera ona w sobie także epokę jego upadku i rozkładu [...]. W następstwie zaznaczone zostaje przejście dziejów powszechnych do innego narodu¹⁰.

Z rzeczywistości nie daje się usunąć władza ani wojna. Zwycięzca ma słuszość dziejową, duch światowy wybiera bowiem na danym etapie najsilniejszego. Dialektyka historii polega na tym, że państwo przeżywa swą młodość, dojrzałość, wiek starczy i musi kiedyś stracić impet w rozwoju. Dialektyka życia społecznego zmusza naród do walki o miejsce w świecie. Silny naród to tylko taki, który aktywnie walczy. Hegel był dobrego zdania o wojnie jako środka rozwiązywania konfliktów międzynarodowych: „Spór pomiędzy państwami, o ile jedna w swej szczególowości woła nie może dojść do porozumienia z drugą, może przeto być rozstrzy-

¹⁰ Idem, *Zasady...*, s. 330.

gnięty tylko przez wojnę¹¹. Należy podkreślić, że w ujęciu Hegla wojna jest stosunkiem między państwami, nie jest prowadzona przeciw wewnętrznym instytucjom, nie zagraża pokojowemu życiu rodzinnemu osób prywatnych¹². Niemniej jednak długotrwały pokój sprzyja gnuśności. Ludzie w czasach pokoju koncentrują się na własnych, jednostkowych interesach, zapadają w marazm, zapominają o więzach z państwem i jego instytucjami, o które powinni dbać. Taki stan bierności obywateli sprzyja sprzeniewierzeniu się zasadzie wolności, stanowi jej zanegowanie. Pozornie może się wydawać, że wojna oznacza zagrożenie dla indywidualnej wolności, ale zdaniem Hegla tak nie jest. Negacja negacji (wolności) oznacza bowiem jej przywrócenie. Jednak filozof nie stoi na stanowisku, że każda wojna jest słuszna. Państwo pozostające w stanie wojny, aby była ona zasadna i miała sens, powinno autentycznie angażować się w realizację ducha światowego. Warunek ów musi być spełniony. Jeśli jedynym celem prowadzenia wojny jest pomnożenie majątku państwa czy ekspansja terytorialna, tak prowadzona wojna przyniesie państwu tylko straty. Jednak trzeba pamiętać, że klęska jest wpisana w prawa rozwoju dziejów, a więc prędzej czy później nieunikniona. Nie sposób uniknąć walki, gdyż tylko konfrontacje, antagonizmy, w tym drastyczne zderzanie się sprzeczności umożliwiają i warunkują historyczny rozwój. Do natury człowieka należy permanentne niezadowolenie i głód coraz większej świadomości wolności. By go zaspokoić, nieuchronne są zmiany, powoływanie do życia nowych form i obalanie starych. Przemoc jest więc nieodzownym elementem tego rytmu, którego kierunek wyznacza prawo triady (jako teza–antyteza–synteza), a wszelki rozwój dokonuje się w ten sposób, że każdy następny etap jest negacją poprzedniego. Zdaniem Marka Rosiaka „Triada idei [...]: idea życia, poznania i idea absolutna, to zwieńczenie i cel całego systemu”¹³.

¹¹ *Ibidem*, s. 323.

¹² Por. *ibidem*, s. 325.

¹³ M. Rosiak, *op. cit.*, s. 171.

Ludzie zdobywają coraz więcej wolności, ale się tym nie zadowalają. Gdy zrealizują cel, do którego zmierzali, a może nim być np. totalna zmiana ustroju czy powstanie systemu nowych instytucji, niezwłocznie zaczynają myśleć o kolejnych zmianach. Każdy kolejny etap rozwoju jest inny, wyższy, bardziej złożony od poprzedniego. Stopień złożoności stanowi kryterium dialektyczne. Źródłem tych przemian jest prawo sprzeczności, a dialektyczna negacja ma charakter wykluczający. Przyczyną wszelkiej zmiany jest „znoszenie”, termin stworzony przez samego Hegla¹⁴. Kolejnym ważnym pojęciem w filozofii Hegla jest alienacja. Składa się ona z trzech etapów, pierwszym jest obiektywizacja – gdy nadajemy rzeczy pewną obiektywność, istnienie, tworzymy coś. Następnie to, co przeze mnie zobiektywizowane, uzyskuje samodzielne, niezależne istnienie. Wreszcie – istnienie to staje się siłą wroga, obcą, przeciwstawia mi się. Rozwój dokonuje się właśnie przez alienację.

Państwo w filozofii Hegla

Hegel podobnie jak Hobbes stoi na stanowisku, że powstanie państwa poprzedza walka, pierwotną sytuacją jest międzyludzki konflikt Pana i niewolnika, który jednak nie wygasa wraz z trium-

¹⁴ Kategorię znoszenia, która jest kluczem do mechanizmu historycznej kontynuacji, wprowadza i rozwija Hegel w swoim dziele: *Nauka logiki*, tłum. A. Landman, Warszawa 2011, *Biblioteka Klasyków Filozofii*. Postęp jest uwarunkowany poprzez znoszenie, rozumiane jako przekształcanie świata, by całość, która powstanie, obejmowała zarówno elementy dawne, jak i nowe. A zatem jest to pojęcie dwuznaczne, wskazuje na zachowanie i utrzymanie bytu w sensie braku unicestwienia z jednej strony, z drugiej zaś odsyła do utraty dotychczasowej bezpośredniości, do kresu. Koncepcja Hegla nie jest jednak mechanicystyczna. Wprowadzając tę kategorię, Hegel chciał podkreślić syntezę skłóconych uprzednio stron w nową jakość, w ramach której ścierające się dawniej elementy rezygnują ze swojej samodzielności. Kategorię znoszenia w myśli Hegla klarownie objaśnia Zbigniew Kuderowicz w: Z. Kuderowicz, *op. cit.*, Warszawa 1981, s. 111-112.

fem Pana. Rozpoczynają się dialektyczne zmagania Pana i niewolnika, dwóch wolnych świadomości, bezwownie pragnących uznania, a zadaniem państwa jest znoszenie tych napięć. Dotyczą one rozdzwisku „między wolą jednostkową a powszechną; między interesem prywatnym a publicznym; między mieszczaninem a obywatelem; między zaspokojeniem potrzeb a poświęceniem; między uprawnieniami a obowiązkami; między popędem a rozumem; między negatywną wewnętrżnością [...] a akceptacją prawa”¹⁵. Zarówno dla Hobbesa, jak i Hegla przemoc jest nieodłącznym elementem życia przedpaństwowego, ale w ujęciu Hegla wraz z nastaniem nowych form państwowości przemoc nie znika, nawet jeśli partykularność musi dostosować się do powszechności. U Hobbesa, jak wiadomo, wraz z wprowadzeniem przez Lewiatana penalizacji nieuzasadnionej przemocy i monopolem państwa na przemoc następowało jej trwałe poskromienie.

Teza o państwie – narodzie i państwie – synonimie wolności, doprowadziła Hegla do idei kultu organizacji państwowej. Istnienie państwa jest koniecznością. Państwo jest celem samym w sobie, to „krok Boga w świecie”. Hegel odrzuca ideę społecznego kontraktu jako źródła władzy państwowej, protestuje też przeciwko koncepcji państwa jako sumy jednostek zamieszkujących określone terytorium. Owszem, dzielił z Arystotelesem przekonanie o człowieku jako jednostce politycznej, ale teza ta łączyła się u niego z antyindywidualizmem i antyeudajmonizmem. Hegel pacyfistycznemu społeczeństwu obywatelskiemu przypisuje dekadencję. Konsekwentnie podkreśla podległość jednostki wobec władzy państwowej. Suwerenność państwa to ostateczny cel, a dzieło prawdziwego męstwa jednostki jest zapośredniczone „przez złożenie w ofierze rzeczywistości osobistej”¹⁶. Służba państwu, ofiarowanie siebie to pierwszy i najbardziej zaszczytny obowiązek obywatelski. Co praw-

¹⁵ P. Hassner, *Georg W. F. Hegel, [w:] Historia filozofii politycznej*, red. L. Strauss, J. Cropsey, Warszawa 2010, s. 749.

¹⁶ Zob. G.W.F. Hegel, *Zasady...*, s. 319.

da filozof opowiadał się za podziałem funkcji w państwie na trzy władze: ustawodawczą, rządową, królewską, ale nie stawiał wymogu, by były one sobie równe. Hegel nie wykluczał rządów absolutystycznych. Przez wielu badaczy uznawany jest za obrońcę pruskiej monarchii absolutnej. Mocno akcentował policyjną funkcję państwa, aparat policji to zdaniem filozofa „gwarancja manifestacji ducha” i wyraz mocy organizacji państwowej. Jego poglądy harmonizowały z programem ówczesnego mieszczaństwa, które od silnego, zjednoczonego państwa oczekiwało skutecznej ochrony swych interesów gospodarczych, jak również większej skuteczności w walce z elementami wywrotowymi i radykalnymi. Istotą nowoczesnego państwa jest biurokracja.

Państwo daje jednostce możliwość partycypowania w powszechności, także w wymiarze moralnym. Bez państwa, jego instytucji i obyczajowości niemożliwa byłaby moralność poszukująca uniwersalności. Jednostka, oddając się wyższym celom państwa, wychodzi poza swój egoizm, strefę komfortu, poziom prywatnych życzeń i dążeń, poza swój subiektywizm. Zajmujemy właściwe sobie miejsce w świecie poprzez państwo i to dzięki niemu rozwijamy się moralnie. Sam Hegel problematykę moralną rozwija przy okazji snucia rozważań politycznych i historiozoficznych¹⁷. Było to znamienne dla tej epoki, w której znaczna część dorobku etycznego zawierała się w koncepcjach filozofii człowieka czy społeczeństwa. Dla Hegla subiektywna moralność indywiduum jest pełna sprzeczności i niesamodzielna, potrzebuje zobiektywizowanej sfery społecznej. Widać tu wpływy Johanna G. Fichtego, któremu Hegel wiele zawdzięczał. Moralność zdaniem obydwo to zdobywanie rozumnej wolności przez jednostki i naród. Postęp dokonuje się zatem dwutorowo, na poziomie indywidualnym i uniwersalnym. Najdoskonalszą manifestacją zbiorowej wolności jest państwo narodowe. Sednem Hegłowskiej idei moralnego postępu jest wolność urzeczywistniająca się w życiu społecznym.

¹⁷ Jest ona zresztą rozproszona w wielu jego pismach.

W rewolucji francuskiej Hegel upatrywał konsekwentny rezultat rozwoju kultury europejskiej, w której coraz większą rolę zaczyna odgrywać subiektywna wolność. Rewolucjoniści nie zdołali zbudować racjonalnego społeczeństwa i suwerennego państwa, ale przyczyna niepowodzenia nie tkwiła w tym, że ośmielono się podnieść rękę na uświęcony tradycją porządek – jak tłumaczyli konserwatyści. Problem polegał na tym, że rewolucja końca XVIII wieku we Francji nie stworzyła ustroju społecznego, w którym jednostki mogłyby uznać suwerenność państwa i świadomie działać na rzecz realizacji ogólnego postępu. W samej rewolucji francuskiej Hegel widział nieszczęśliwą próbę wdrożenia zasady wolności subiektywnej – nieudaną z racji na jej niewłaściwe zrozumienie. Miał jednak do tego zrywu stosunek ambiwalentny. Faktem jest, że nie wierzył w skuteczność zmiany ustroju państwa francuskiego drogą stopniowych reform i udoskonaleń. Jak zauważa Kuderowicz: „Sądził, że zmiany ustrojowe dokonują się bądź na drodze obalenia państwa wyalienowanego i zorganizowania na jego gruzach państwa praworządnego, bądź przez wystąpienie na arenę dziejów nowego, przodującego narodu”¹⁸, zdolnego do zorganizowania i wprowadzenia nowego porządku. Hegel uważał, że rewolucja może okazać się w pewnych okolicznościach (zwłaszcza w sytuacji państwa wyalienowanego) skutecznym środkiem przemian ustrojowych i przywrócenia wolności politycznej. Nie wykluczał bynajmniej, że w wyniku rewolucji może powstać praworządne państwo. W pewnym sensie usprawiedliwiał zryw Francuzów jako zjawisko historycznie nieuchronne, zważywszy na problem anachroniczności państwa francuskiego, jego wyobcowania wobec narodu. Oczywiście rezultaty tego wydarzenia oceniał mimo wszystko dość surowo. Trzeba jednak podkreślić, iż nie widział przed Francją innej drogi postępu jak obalenie siłą absolutyzmu. Z pewnością sprawa rewolucji na gruncie filozofii Hegla jest zagadnieniem dość skom-

¹⁸ Z. Kuderowicz, *op. cit.*, s. 44.

plikowanym, gdyż Hegłowski model państwa¹⁹ znacznie odbiegał od ideałów demokratycznego liberalizmu.

Kwestia wojny

Hegel nie tylko uzasadniał przemoc misją historyczną, lecz także legitymizował wojnę. Wojna dla Hegla stanowi narzędzie, za sprawą którego dialektyka dziejów przyspiesza bieg, co więcej – heroicność ludzkich cnót podczas wojny może się dopiero ujawnić na niespotykaną wcześniej skalę. Popadając w patos, Hegel przekonuje nas, że to dzięki wojnie rozum panuje nad światem.

Jak pisał: „[...] w czasie pokoju wszystkie sfery życia obywatelskiego stają się osiedziałe, a na dłuższą metę jest to wsiąkanie ludzi w bagno; ich cechy partykularne stają się coraz bardziej skrzeple i kostnieją”²⁰. Choć wojna pociąga za sobą pewne zagrożenia dla samej egzystencji ludzi czy ich własności, jest to zagrożenie zdrowe, gdyż wiąże się z przyspieszonym tętnem i pulsowaniem życia oraz zmianą. Brak poczucia bezpieczeństwa, podejmowanie ryzyka i śmierć są dla Hegla koniecznością naturalną, co więcej, w państwie nabierają etycznego charakteru jako dzieło wolności. W świecie bez wojny społeczeństwo zmierzałoby do podporządkowania sobie państwa, partykularność zyskałaby przewagę nad uniwersalnością, przejawy życia moralnego: odwaga, patriotyzm, wolny duch, miałyby znaczenie marginalne. Wielkie zagrożenia działają na rzecz wzmocnienia jedności państwa oraz wyciszenia podziałów, wojna jest czynnikiem, który hamuje wybuchy wewnętrznych niepokojów, a rozwija patriotyzm. W czasach pokoju obywatele poświęcają się na rzecz swojej rodziny i pracy, życie osobiste staje się dla nich ważniejsze od służby państwu. Wojna

¹⁹ Zawarty w dziele Hegla *Zasady...*

²⁰ *Ibidem*, s. 434.

jest najlepszym argumentem przeciwko koncepcjom kontraktualistycznym. Wojny cywilizacyjne oznaczają konieczny podbój przez narody cywilizowane obszarów, gdzie żyją ludzie nieświadomi. Jednakże państwa w pełni rozwinięte wzajemnie uznają swoją prawnomocność, dlatego narody zachodniej Europy nie mogą już ze sobą walczyć, mogą jednak ukierunkować się na zdominowanie ludów, które nadal nie są racjonalnie zorganizowane.

Dialektyka stosunku pana i niewolnika

W rozdziale zatytułowanym *Pan i niewolnik* jednej z najważniejszych prac Hegla *Fenomenologii ducha* autor przedstawia wielowarstwowy proces, dzięki któremu człowiek osiąga świadomość samego siebie. Zwraca uwagę na trzy wymiary walki: osobiste zmaganie się człowieka z samym sobą, następnie – mające charakter społeczny zmaganie z innymi ludźmi, w końcu z samą przyrodą. Tytułowemu panu udaje się uzupełnić relację o dodatkowy element, wsunąć między siebie a rzecz niewolnika, wprowadzić stosunek eksploatacji. Samoświadomość przejawia się początkowo w formie dążenia do samozachowania. Szybko natrafia na konkurujące, analogiczne pragnienie innego człowieka, co prowadzi ich do walki na śmierć i życie. Konflikt narasta tak gwałtownie, iż wymaga narażania własnego życia, jak również dopuszcza ewentualną „likwidację przeciwnika”²¹. Spotkanie z innym odbywa się pierwotnie w sytuacji walki o wszystko. W chwili gdy człowiek ją podejmuje, dochodzi w nim do głosu pragnienie, które góruje nad najsilniejszym instynktem zwierzęcym – pragnieniem przetrwania, utrzymania się przy życiu. Stanisław Łojek interpretuje te fragmenty następująco: „Należy zatem uznać gotowość do narażania życia

²¹ Zob. idem, *Fenomenologia ducha*, t. 1, s. 113-115. Por. także analizy: C.I. Gulian, *Hegel, czyli filozofia kryzysu*, tłum. M. Ochab, S. Cichowicz, Warszawa 1974, s. 230.

za początek ludzkiej rzeczywistości”²². Hegel w walce dopatruje się afirmacji wolności poprzez śmierć.

Podjęcie przez dwa podmioty walki na śmierć i życie skutkuje relacją Pan–Niewolnik²³. W niej potwierdza się, że samoświadomość nie jest czymś danym z natury i że może być osiągnięta tylko jako rezultat pewnego procesu. Walka o uznanie, która jest walką o wszystko, decyduje o pozycji Pana lub niewolnika. Wydźwięk tej sugestywnej metafory Hegla jest następujący: człowiek, który zmagając się z sobą samym, lęka się śmierci, podporządkowuje się temu, kto ryzykuje życie. Pan symbolizuje płaszczyznę rozsądku, niewolnik zaś zmysłowości. Poprzez pracę, wysiłek zmagania się z przyrodą, kiedy to własne pożądanía zostają poddane kontroli, niewolnik wznosi się ponad zaangażowanego w używanie i konsumpcję Pana. Tym samym uwalnia się od tego, co jest dane tylko z natury, staje się hardy i ostatecznie przewyższa Pana²⁴. Hegel nadaje szczególne znaczenie sprzecznościom między „Ja” a światem, podobnie jak konfliktowi między „Ja” a „Ty” – innymi słowy – stosunkom społecznej rywalizacji. Charakteryzując pana, podkreśla jego pożądanía rzeczy materialnych i obsesję bogactwa. Niewolnik pozbawiony jest wolności, związany jest ze swoją pracą. Owoce pracy niewolnika są zawłaszczane przez kogoś innego – pan pożera wytwory pracy swego niewolnika, powiada Hegel. Pierwotnie tylko pan jest wolny. Co to oznacza? Pierwotna forma wolności to stosunek panowania i podległości, który jest powiązany z procesem pracy.

²² S. Łojek, *Hegel i Nietzsche wobec problemu polityczności*, Wrocław 2002, s. 165, *Monografie Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej*.

²³ Marek Siemek proponuje, nie bez racji, aby Hegłowskie *Knecht* i *Knechtschaft* tłumaczyć jako „sługa” i „służebność”. Pozostają jednak za wieloletnią tradycją przy terminach wprowadzonych przez zasłużonego tłumacza Hegla Adama Landmana, gdyż weszły one już na trwałe do polskiej literatury przedmiotu.

²⁴ Por. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. 1, s. 119.

Pan z kolei panuje nad niewolnikiem tylko za pośrednictwem przedmiotu, pozbawiony niewolnika jest niczym, podczas gdy okazuje się, że niewolnikowi praca w pewnym sensie zapewnia niezależność²⁵. Jak zauważa Stanisław Łojek: „Jedynie w momencie bezpośredniego zagrożenia swego życia Pan okazał się człowiekiem, teraz jednak nie potrafi żyć jak człowiek [...] powraca on nie jako do bezpośredniego zaspakajania swych zwierzęcych popędów, czyniąc to tym łatwiej, że niewolnik, który stał się jego narzędnikiem, przetwarza za niego i dla niego zastaną rzeczywistość”²⁶. Zmienia się także sam niewolnik, który dzięki pracy na rzecz Pana staje się stopniowo istotą ludzką, zdolną do osiągnięcia samowiedzy. Celna wydaje się interpretacja zaproponowana przez Łojkę, zgodnie z którą „Niewolnik przekształca przypadkową, chaotyczną działalność w pracę – w inteligentne, ludzkie działanie. Przekształcenie owo może się dokonać jedynie w warunkach dyscypliny niewolnictwa”²⁷. Fundamentalnym aspektem, za sprawą którego dokonuje się uspołecznienie pożądanego oraz następuje przekształcenie procesu pracy w proces osiągania samoświadomości, jest strach przed śmiercią. To ten ucieleśniony w osobie pana motywuje niewolnika do pracy. Poprzez figurę pana i niewolnika Hegel chce wyrazić pierwotną przemoc i dominację jednych podmiotów nad innymi, która rodzi się i nabiera szczególnego znaczenia w procesie pracy. Podkreśla to także Marek Siemek:

Praca nie oznacza dla Hegla niewinnej, czysto instrumentalnej obróbki jakiejś przedmiotowej substancji przez abstrakcyjny podmiot ludzki. Oznacza raczej pewien skomplikowany i wieloaspektowy dramat, w którym opanowywanie przez człowieka zewnętrznej natury dochodzi do skutku najpierw za pośrednic-

²⁵ *Ibidem*, s. 116-119.

²⁶ S. Łojek, *op. cit.*, s. 167. Jest to interpretacja zbieżna z tą, którą zaproponował A. Kojève w: *idem*, *Wstęp do wykładów o Heglu*, tłum. Ś.F. Nowicki, Warszawa 1999, s. 12.

²⁷ S. Łojek, *op. cit.*, s. 167.

twem panowania człowieka nad człowiekiem. Całkowicie irracjonalne momenty tego dramatu – jak walka i strach przed śmiercią, przemoc i ucisk, przymus i wyzysk – od początku ciąży także na charakterze tworzącej się tu racjonalności. [...] Racjonalność jest zatem pierwotnie racjonalnością przymusu; znajduje ona swój wyraz naprzód w opresywnym i represywnym panowaniu, w prawie siły²⁸.

Jak zauważa Siemek, podmiotowość i wolność pojawiają się w relacji dominacji, dotyczą tego, który nad drugim panuje, a zatem, skoro można je zdobyć i zachować tylko kosztem innych ludzi – jest to wolność przeciw nim. W systemie panowania autorytet czerpie swą władzę z suwerennego i arbitralnego stosowania przemocy, która z istoty swej jest asymetryczna i nieprzechodnia. Co prawda pan i niewolnik nie mogą zamienić się miejscami, jeden jest podmiotem, a drugi przedmiotem, jednak w procesie pracy owo pierwotne wyobcowanie podmiotowości oparte na przemoc i zniewalającej dominacji zawiera w sobie pewien aspekt możliwości wyzwolenia.

Zmagania rozumnej wolności

Zdaniem Siemka można jednak prześledzić, że owa pierwotna walka z *Fenomenologii ducha* zostaje ostatecznie przezwyciężona i zastąpiona przez „samowiedzę ogólną”, kategorię wskazującą na stan wzajemnego uznawania się, opisywaną przez Hegla w *Encyklopedii nauk filozoficznych*²⁹. Niewątpliwym jest, że owa mentalność walki, jej gwałtowność, bezkompromisowość, jak również pierwotny, źródłowy wymiar musi pozostawić pewne ślady w stosunkach mię-

²⁸ M. Siemek, *Hegel i filozofia*, Warszawa 1998, s. 78, *Terminus*, nr 15.

²⁹ Por. G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Ś.F. Nowicki, Warszawa 1990, s. 450-451, *Biblioteka Klasyków Filozofii*, nr 166.

dzy ludźmi, głównie w sferze duchowej, w wymiarze symbolicznych oddziaływań. Przejawiać się może jako swoiste, uniwersalne roszczenia wobec monopolu na prawdę czy społeczny przekaz. Na gruncie teorii wyłożonej w *Encyklopedii nauk filozoficznych*, a zwłaszcza koncepcji samowiedzy ogólnej opartej na wzajemności, możemy jednak uznać, że w filozofii Hegla „pierwotna przemoc została zastąpiona przez komunikacyjną wzajemność dialogu i porozumienia. Zamiast walczących ze sobą przeciwników – a potem panujących i uzależnionych – tutaj występują rozmawiający ze sobą partnerzy [...]. Pierwotną przemoc walki wypiera i zastępuje intersubiektywna logika i etyka wspólnej gry”³⁰. Jest ona realizowana w ramach pewnego systemu powszechnie obowiązujących i przestrzeganych reguł ładu życia publicznego. Choć „gra” w życiu społecznym wywodzi się z pierwotnej walki i zawiera pewne jej cechy (pragnienie zwycięstwa i pokonania przeciwników), ostatecznie staje się ona nastawiona na porozumienie i gotowość poszukiwania zgody. Przyjęcie podstawowych standardów racjonalności i reguł argumentacji wspomagające komunikacyjny aspekt ludzkiego funkcjonowania i myślenia jest możliwe dzięki rezygnacji z przemocy. Wyobcowanie ludzkiego ducha okazuje się możliwe do przezwyciężenia. Co więcej – kwestia przemocy u Hegla ma swoje rozwinięcie i dopełnienie w zagadnieniu rozumnej wolności. Chytrość i przebiegłość intersubiektywnego rozumu jest tym wyraźniejsza, im bardziej skonfrontowana z ową skrajną formą nierozumności, jaką w stosunkach między ludźmi stanowi naga przemoc. Ośławiona przez Hegla chytrość może być rozumiana jako najskuteczniejszy oręż rozumu przeciw przemocy. Siemek proponuje, by zmagania rozumnej wolności z przemocą postrzegać w horyzoncie komunikacyjnej intersubiektywności. Uzasadnia to następująco: „przemoc w swych rozmaitych odmianach gwałtu i fizycznego, mentalnego, etycznego czy politycznego zniewolenia

³⁰ M. Siemek, *op. cit.*, s. 101.

jednych ludzi przez innych jest dla Hegla najbardziej jaskrawym wyrazem jeszcze nie w pełni ukształtowanej natury w człowieku, a więc najpoważniejszym wyzwaniem dla jego jeszcze nie w pełni osiągniętego człowieczeństwa³¹. Okazuje się, że każdą przemoc można rozumnie przechytrzyć, a narzędziem jest sam społeczny rozum. „Chytrłość w konflikcie z siłą jest godna szacunku, ponieważ chwyta ślepą siłę od takiej strony, że ta zwraca się przeciw samej sobie”³². Analizując wykłady jenajskie Hegla Siemek poświęca dużo uwagi zagadnieniu więzi społecznej. Właściwe uspołecznienie ostatecznie znosi, to jest przechytrza, pierwotną walkę i przemoc z okresu przednowoczesności. Więź społeczna rodzi się z konieczności współistnienia niezależnych jednostek, które są co prawda motywowane egoistycznie, ale zarazem gotowe zrezygnować z przemocy jako metody rozstrzygania konfliktów. Irracjonalna przemoc zostaje zestawiona z chytrym państwem. Neutralizacja przemocy jest jedną z najważniejszych funkcji chyrego rozumu. Dla Hegla państwo jest chytrą siłą zdolną powstrzymać żywiołowość irracjonalnej przemocy. Posługuje się ono tutaj własnymi instrumentami: racjonalnymi i ogólnymi regułami, normami i instytucjami życia publicznego legitymizującymi się powszechną ważnością. W państwie dyskurs rozumnego słowa obnaża ślepotę i niemą przemoc. W konfrontacji z jego zapleczem przemoc okazuje się bezbronna. Teoria państwa Hegla plasuje się gdzieś pomiędzy ideałem wolności rewolucji francuskiej a polityczną restauracją. Dlatego też do dzisiaj toczą się spory, czy koncepcja Hegla jest bardziej konserwatywna, liberalna czy też – jak postrzegał ją Karol Marks – rewolucyjna. W kwestii tej nie ma zgodności. Wydaje się jednak, że w ujęciu Hegla podstawą wszelkiej wspólnoty ludzkiej jest międzypodmiotowa przestrzeń racjonalnego dyskursu, tymczasem Marks dopuszcza, by owa przestrzeń rozpadła się i ustąpiła

³¹ *Ibidem*, s. 158.

³² *Ibidem*, s. 159.

miejsca żywiołowej, czystej przemocy³³. W ujęciu Hegla wolność (której uosobieniem i wyrazem jest prawo³⁴) w praworządnym państwie przenika wszystkie dziedziny. Jednakże Hegel pozostaje sceptyczny wobec głoszonych przez rewolucję francuską postulatów suwerenności ludu i powszechnego parlamentu. Co więcej, państwo prawa, zdaniem filozofa, urzeczywistnia się tylko w konkretnych państwach i narodach. Hegel uważa za iluzoryczny Kantowski pomysł wiecznego, powszechnego, ogólnoswiatowego sojuszu, odrzuca wszelki kosmopolityzm i ideę poszanowania prawa w wymiarze globalnym. Jak zauważa Rosiak, komentując stosunek Hegla do Immanuela Kanta: „Hegel nazywa takie deklaratywnie idealistyczne stanowisko idealizmem pustym, ślepą uliczką ewolucji ducha”³⁵. Skoro Hegel uznaje państwo za najwyższą formę objawiania się ducha obiektywnego, zaś wojny i konflikty międzypaństwowe za naturalny czynnik postępu, w tej kwestii jawi się jako antagonistą Kanta. Jak twierdzi: „Wojna ma to wyższe znaczenie, że dzięki niej [...] utrzymane zostaje zdrowie etyczne narodów i zachowany ich obojętny stosunek do utrwalenia się określoności skończonych; podobnie jak ruch wiatru chroni jezioro przed gniciem, do którego doprowadziłaby je jakaś trwała cisza, tak trwały czy nawet wieczny pokój doprowadziłby do tego narody”³⁶. Nie podziela optymizmu królewieckiego mędrca w kwestii możliwości stworzenia federacji narodów żyjących w stanie permanentnego pokoju³⁷.

³³ Marek Siemek proponuje, by interpretować filozofię Hegla przez pryzmat roztropnej chytrkości (*List*) czysto ludzkiego społecznienia, o której snuje on w istocie swą opowieść. Rzeczywistość nie jest wszak sterowana przez jakieś przemożne, boskie potęgi nadludzkiego losu ani też ślepe żywioły nie-ludzkiej przemocy, lecz przez społeczną, ponadindywidualną rozumność.

³⁴ Tu także prawo karne, w którego centrum stoi zbrodniarz i obciążająca go wina.

³⁵ M. Rosiak, *op. cit.*, s. 72.

³⁶ G.W.F. Hegel, *Zasady...*, s. 317.

³⁷ Kant dobitnie głosił, że żadne państwo nie powinno mieszać się przemocą do ustroju i rządów innego – nawiązywał tu do rozbiorów Polski – ponieważ

Dzieje powszechne jako postęp w uświadomieniu wolności. Hegłowska idea moralnego postępu

Zgodnie z zaproponowaną przez Fredericka Coplestona interpretacją Hegel, dopuszczając przemoc, dokonuje demitologizacji moralnej wykładni dziejów. „Z powszechnodziejowego punktu widzenia usprawiedliwione są wszystkie wydarzenia i działania, które stanowią momenty przejawiania się Absolutu”³⁸. Zdaniem Coplestona oznacza to, że kontekst moralny przestaje mieć znaczenie. Wszak w dialektyce duchów poszczególnych narodów zwycięzcy okazują się usprawiedliwieni bez względu na zastoso-

W ten sposób ingerencje skutkują destabilizacją międzynarodowego pokoju i zagrożeniem autonomii pozostałych państw. Kant rozważa warunki i podstawy prawne federacji państw, szukając rozwiązań trwałych, a zarazem konkretnych. Ich teoretycznym uzasadnieniem miałyby być powszechne uznanie praw człowieka za podstawę politycznej praktyki. W kwestii prawomocności wojen w traktacie poświęconym ogólnowiświatowemu pokojowi Kant zajmuje inne stanowisko niż Hegel. Królewiecki filozof uważa bowiem, że wojna jest sprzeczna z prawem i należy podejmować trud uczynienia wszystkiego, aby przestała być uważana za środek rozwiązywania międzynarodowych sporów. Wojna nie spełnia bynajmniej tej funkcji. Kant ubolewa, że umowy pokojowe nie mają charakteru trwałego. Odwołuje się nie tylko do sfery prawnej czy moralnej, ale też do względów pragmatycznych, interesów ludzi – roztropnie jest unikać wojen, choćby dla uniknięcia związanych z nimi strat. Każdy racjonalny obywatel jest zdaniem Kanta żywo zainteresowany odrzuceniem wojny i działaniem na rzecz globalnego pokoju. Jak powiada: pokój jest celem rozumu. Należy unikać każdej wojny, ale zwłaszcza wojny: najeźdźczej, agresywnej, napastniczej, wojny zaczepnej. Zob. I. Kant, *Projekt wieczystego pokoju. W 200-lecie wydania pracy Kanta*, red. nauk. J. Garewicz, B. Markiewicz, Warszawa 1995. Można jednak wskazać na pewną paralelę między refleksją Kanta a Hegla, mam tu mianowicie na myśli bliskość dwóch kategorii: „społecznej towarzyskości” Kanta i „chytrego rozumu” Hegla. Rolą obydwu jest wzajemne powstrzymywanie egoistycznego żywiołu prywatnych pobudek, co niezmiernie pomaga opanowywać bezwzględność zła międzyludzkiej przemocy.

³⁸ F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 7, tłum. J. Łoziński, Warszawa 2006, s. 196.

wane środki. Czy to jest rzeczywiście najważniejsze w historiozofii Hegla? Wydaje się przecież, że za kluczowy możemy uznać inny moment.

Dla zrozumienia historiozofii Hegla niezwykle ważna jest idea moralnego postępu, powiązana z kategorią wolności. Kultura we wszystkich jej wymiarach oraz polityka sama (w tym ustroje polityczne) rozwijają się dzięki ciągłemu postępowi rozumności i wolności. Ludzie stają się coraz bardziej racjonalni, świadomi, dojrzały i samodzielni w stanowieniu o sobie. W dawnych czasach wolność dotyczyła nielicznych, w nowoczesności za sprawą nowych zasad i formuł prawnych pojawia się powszechność wolności. Wyrazem tego jest społeczeństwo obywatelskie oraz model państwa jako praworządnej wspólnoty wolnych ludzi. Społeczeństwo obywatelskie ma walor etyczny, jego powstanie było wielowiekowym procesem. Epoka, w której nie występowały aspiracje jednostek do osobistej i politycznej wolności, była epoką duchowej stagnacji i zapaści, archaicznej, niezmienniej moralności. Był to okres, w którym nie znano jeszcze rozwiniętej etyczności jako świadomego podporządkowania się wolności w jej wymiarze społecznym, istniało niebezpieczeństwo tego rodzaju, że moralność okazywała się domeną samowoli. Dopiero w nowoczesności moralność zostaje zastąpiona przez rozumną etyczność, wiążącą wszystkich oraz warunkującą praworządność sfery publicznej i trzymającą w ryzach indywidualny egoizm. Etyczność jest skorelowana z duchem obiektywnym. Spoiwem wspólnoty zdaniem Hegla jest obyczaj i zaufanie. Bez nich otwarcie się poszczególnych indywidualów na więź ze wspólnotą nie byłoby możliwe. Naturalnym środowiskiem, w którym rozwijana jest etyczność jako moralność publiczna, jest rodzina (widzimy tu pewne podobieństwo z Arystotelesem). W niej staramy się panować nad własną, kapryśną indywidualnością, powściągać osobiste pobudki, integrować osobistą moralność z publiczną etycznością, uczymy się przestrzegania zasad, wzajemnego zaufania, życzliwości i sprawiedliwości. Hegel przywiązywał dużą wagę do szlachetnego życia rodzinnego jako mikrokosmosu, stanowiącego odbicie i załączek czegoś większego, sfery publicznej,

narodu, wspólnoty. W jego filozofii odnaleźć możemy pewien rys konserwatywny. Niezmiernie ważne jest zwrócenie uwagi na fakt, że rozumna, rozwinięta cywilizacja rodzi się wraz z nastaniem publicznej etyczności. Można zatem wyróżnić swoisty etyczny fundament Hegłowskiej filozofii dziejów.

Podsumowanie i wnioski końcowe. Znaczenie filozofii Hegla

Metafizyka Hegla stanowi próbę zniesienia tradycyjnych przeciwieństw, takich jak: idea i realność, wieczność i historia, obiektywna substancja i subiektywny podmiot, za pomocą metody spekulatywnej dialektyki. Jednak zdaniem Otfrieda Höffe „mimo wysokiej oceny starożytności Hegel wyzbywa się klasycystycznej tęsknoty za ponownym ożywieniem pięknej jedności przeciwieństw właściwej antykowi”³⁹. Jest dokładnie odwrotnie. Co prawda byt można pojąć jedynie poprzez jego racjonalną rekonstrukcję, ale rzeczywistość określona jest przez rozdzielenie, które nie ma w sobie mocy prostej jedności, lecz jest co najwyżej rozdartą harmonią.

W *Fenomenologii ducha* filozof przedstawia proces kolejnych, wciąż przewyższających się przeistoczeń. Hegel sprzeciwiał się rozumieniu historycznej ciągłości jako niezakłóconego, błęgiego trwania. Choć jest to trwanie nieprzerwane, nie ma charakteru prostej kontynuacji, z natury biernej. Kultura to przede wszystkim proces poszerzania świadomości jednostek, wzbijania się na poziom coraz wyższej samowiedzy. Co znamienne, jak zauważa Zbigniew Kuderowicz:

Hegłowska teoria rozwoju ludzkości kształtowała się w opozycji do [...] koncepcji bezkonfliktowego postępu, który polega na

³⁹ O. Höffe, *Niemiecki idealizm*, [w:] i d e m, *Mała historia filozofii*, tłum. J. Sidorrek, Warszawa 2012, s. 181.

kumulacji dóbr. [...] Kulturowy rozwój ludzkości – czyli mówiąc terminologią Hegla: rozwój ducha – nie odbywa się bez zniszczenia i śmierci; tylko naiwni traktują rozwój jako nie skażony destrukcją proces wznoszenia się ludzkości i jej doskonalenia⁴⁰.

Dzieje stanowią rozumny proces ukierunkowany na spełnienie się teleologii ducha, dotyczy to także filozofii, która przechodzi różne szczeble rozwoju. W danej epoce na jaw wydobywane są pewne aspekty prawdy, następnie wraz z nastaniem nowego rozumienia zostają one zintegrowane, przekształcone, częściowo zachowane dla uzupełnienia o elementy komplementarne. Filozofie różnią się między sobą. W ocenie Hegla najjaśniejsze i adekwatne rozpoznanie dotyczy niemieckiego idealizmu, a szczególne miejsce Hegel rezerwuje dla swojego systemu. Nie bez powodu wskazywany jest jako prekursor XIX-wiecznego mesjanizmu. Czy sam Hegel przyznaje się, by odczuwał jakiś rodzaj posłannictwa? „Natchniony był pełną głębi wizją ruchu i znaczenia dziejów kosmosu i człowieka: jej wypowiedzeniu poświęcił całe swe życie”⁴¹.

Hegel przyjmuje wyższość osobowości zbiorowej nad indywidualistyczną, w znaczeniu wolności pozytywnej, woli powszechnej narodu (co jest zbieżne z ujęciem Fichtego). Cele wspólnoty stawia on ponad indywidualnymi interesami jednostek. Prawdziwym podmiotem wolności nie jest jednostka z jej świadomością empiryczną, własnym światopoglądem, pragnieniami i dążeniami, lecz istnienie wyższe, urzeczywistniane przez zbiorowość. Takie ujęcie myślicielom liberalnym takim jak John Stuart Mill czy Isaiah Berlin musiało wydać się chybione, a nawet niebezpieczne. Jednak, zwłaszcza dziś, w czasach przerostu indywidualności, warto mieć na uwadze propozycję Hegla, który skłania się ku wspólnotowej wrażliwości. Duch ma bowiem wymiar powszechnej samowiedzy, prawda wyraża się w całości, idee mają zawsze pewien kontekst,

⁴⁰ Z. Kuderowicz, *op. cit.*, s. 109.

⁴¹ F. Copleston, *op. cit.*, s. 143.

ich znaczenie jest uzależnione od tego, co z nimi kontrastuje albo stanowi ich dopełnienie. Każda epoka ma właściwą sobie wizję świata i idee, które wydaje (np. średniowiecze zaowocowało teizmem, a współczesność wydała nieznanym wcześniejszym pokoleniom nurt ekologizmu i transhumanizmu). Lot sowy Minierwy⁴² odbywa się po zmierzchu, pokarmem dla myśli są wydarzenia minione, domknięte, dokonane, dopiero wtedy możemy pokusić się o ocenę, co więcej, istnieje wyraźna paralela między płynnością ludzkich doświadczeń i przeobrażeniami ludzkiego ducha. To, co się dokonało, musi zostać zrozumiane i opisane. To zadanie dla filozofa.

Dzieło Hegla to przeprowadzona z rozmysłem próba przekroczenia różnych podziałów w obrębie samej filozofii, podziałów, które przez wieki wydawały się trudne do przemożenia. Nauka i metafizyka, rozum i pożądania, sekularyzm i religia, jednostka i wspólnota, obiektywizm i subiektywizm, prawo moralne i namiętność – wszystkie te kategorie będą się zderzać, wykluczać, konfrontować, a także uzupełniać. Przesłanie Hegla jest następujące: sens bytu wykracza poza to, co partykularne. Ludzie są częścią czegoś większego niż oni sami. Wkład jednostki w tworzenie wiedzy i jej zdolność dotarcia do prawdy zawsze będą ograniczone, fragmentaryczne, zapośredniczone, jednostronne i niepełne. Na przestrzeni dziejów świadomość wzrasta, pojawiają się nowe kategorie, pogłębia się rozumienie dotychczasowych. Jest to owoc wysiłku wielu pokoleń, aczkolwiek proces ten jest dynamiczny, wiedza ludzkości poszerza się, poziom uniwersalnej świadomości wzrasta dzięki konfrontacji, obalaniu dawnych prawd, żarliwym sporom i debatom, a nie przez samą kontemplację, obserwację, jednostajną ewolucję poglądów. Należy zerwać z fałszywym przekonaniem, że jażn rozwija się za sprawą introspekcji, nie jest tak, gdyż ludzkość jedynie wspólnym, niewykluczającym antagonizmom wysiłkiem

⁴² O którym pisze w początkowych fragmentach swojej *Filozofii prawa*.

dociera do pewnych rozstrzygnięć, zdobywa tożsamość, wyraża ducha w religii, sztuce czy filozofii, przy czym niebagatelne znaczenie dla tego procesu ma poczucie moralnej wspólnoty. Sprzeczności są elementem życia, czasem konflikt dwóch form świadomości okazuje się niemożliwy do rozwikłania, jak w starogreckiej tragedii, ale i to jest twórcze. Dialektyka jako prawo bytu i historii pożera jednostki, domaga się ofiar, którymi niechybnie stają się uwikłani w konflikty ludzie. Modelowym przykładem popadnięcia w wewnętrzne rozdarcie jest historia Antygony opowiedziana przez Sofoklesa. Choć Antygona przeżywa boleśnie tezę (rozumianą jako więzy krwi i lojalność wobec nieżyjącego brata) i doświadcza okrutnej antytezy (podległości wobec obowiązującego prawa i władzy), synteza z zakończenia dzieła Sofoklesa samej Antygony już nie dotyczy, czerpią z niej inni, w tym my. Indywidualni bohaterowie wykraczający poza swój czas zagrażają prawu, w wymiarze jednostkowego życia ponoszą klęskę, ale zasady, które proponują, pobudzają do myślenia, niejednokrotnie zwyciężają, ponieważ ostatecznie dawny porządek zostaje obalony. Ludzie tworzą swoją historię, nie znając Historii, której są twórcami, nie mając wglądu w logikę dziejów. Żyją bowiem we własnej doczesności. Z perspektywy lotu, w którym możliwe jest ogarnięcie całości horyzontu, świat postrzega jedynie sowa Minerwy. Dwie siły, które są sobie przeciwstawne, dwie zasady wchodzące ze sobą w kolizję dotyczyły także życiorysu i filozofii Sokratesa. Jego los to kolejne wcielenie greckiej tragedii, opartej na rozdarcu. Jak powiada Hegel, „na tym właśnie polega los etycznie tragiczny, że jedno prawo występuje przeciw innemu prawu; i nie jest tak, jakoby tylko jedno było prawem, a drugie bezprawiem, ale każde z nich jest prawem; jedno jest przeciwstawne drugiemu i jedno rozbija się o drugie, ale przy tym oba ponoszą klęskę i oba też są wzajem wobec siebie usprawiedliwione”⁴³. Moralność obiektywna mająca walor uniwersalnej

⁴³ G.W.F. Hegel, *Sokrates i los tragiczny*, [w:] T. Kroński, *Hegel*, Warszawa 1961, s. 177-185, *Myśli i Ludzie*.

cnoty, pozór prawa boskiego i wolność subiektywna są trudne do pogodzenia.

Warto podkreślić niekwestionowane osiągnięcie Hegla, którego najdojrzalszy ślad znajdziemy w jego *Fenomenologii ducha*. Jest nim postawienie znakomitego pytania, które brzmi: czy mnogość różnych filozofii nie unieważnia aby pretensji filozofii do odkrywania prawdy? Wiemy wszak, że bezstronność jest mrzonką. Mamy różne stanowiska filozoficzne, które sobie niejednokrotnie zaprzeczają i wzajemnie się zwalczają. Hegel znajduje rozwiązanie tego dylematu. Prawdy nie sposób sprowadzić do jednego punktu widzenia, lecz wyrasta ona z koncentracji wszystkich ujęć, wyobrażeń, optyk, schematów pojęciowych. Ujawnia się ona w biegu dziejów, na przestrzeni których rozwijają się różne idee i postacie świadomości, przynosząc coraz to nowe bogactwo duchowe i kulturowe. Sowa Minerwy spokojnie czeka, aż wszystkie one wyklują się i dojrzeją. Nowe paradygmaty przekraczają dawne, bezpośrednio z nich wyrastając, rodzą się nowe cywilizacje, pozostawiające poprzednie daleko w tyle. „Prawda jest całością”⁴⁴. Nie jest wybranym momentem procesu, lecz jego totalnością, której rozmach zapiera dech w piersiach, nawet nam, widzącym zaledwie jego wycinek. Z kumulacji i transgresji różnych filozoficznych stanowisk, przebogatej mozaiki dysonansów, różnic i nowych formuł rozwijających się w historii, w której inwencje zostają obalone, a to, co udoskonalone, szybko traci ten status, wyłoni się ostatecznie całościowa wizja. Każda inauguracja staje się przebrzmiała za sprawą tego, co niesie ze sobą nowy charakter istnienia. Świat jest z myśli, która ma swój rytm: rozwinięcie, przeciwstawienie, jedność harmonijnej całości systemu, który wkrótce zostanie obalony. W ten błyskotliwy sposób Hegel pokonuje klasyczny sceptycyzm poznawczy. Nie chodzi o to, że rzeczy są złudzeniem, czy że nasze władze poznawcze są mizerne, ani o to, że rozliczne filozofie

⁴⁴ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, tłum. Ś.F. Nowicki, Warszawa 2002, s. 23.

zaprzeczają sobie i wykluczają się wzajemnie (nawet jeśli tak jest). Nie można poszukiwać prawdy, zapominając o historii, prawda jest prawdą historii samej, ale nie konkretnej epoki i jej ludzi, lecz totalności, rytmu i praw, od których nie sposób abstrahować. Jak komentuje sedno historiozofii Hegla Pierre Hassner: „Rzeczywistość, ku której zmierza historia, jest tą samą, którą ustanawia rozum”⁴⁵. Mimo prymatu uniwersum nad jednostką oznacza to nobilitację jednostki jako żywego przekaznika rozumności bytu.

Pomysł ostatecznej syntezy namiętności i rozumu, rewolucji i politycznego ładu, wspólnotowej solidarności i liberalnej ekonomii politycznej, moralności subiektywnej i abstrakcyjnej, emancypacji i akceptacji konieczności wydaje się niezwykle śmiały i oryginalny. Synteza ta nie byłaby możliwa bez historii i poza historią, której istotą jest stopniowa manifestacja wolności uzyskiwana przez ducha. U kresu historii niezupełność poszczególnych aspektów i częściowych przejawów wolności zostanie zastąpiona ich scaleniem, co będzie możliwe dzięki osiągnięciu najwyższej świadomości wolności. Duch zwycięży przemoc, nawet jeśli ją dopuści bądź się nią posłuży.

Bibliografia:

- Copleston F., *Historia filozofii*, t. 7, tłum. J. Łoziński, Warszawa 2006.
- Gulian C.I., *Hegel, czyli filozofia kryzysu*, tłum. M. Ochab, S. Cichowicz, Warszawa 1974.
- Hegel G.W.F., *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Ś.F. Nowicki, Warszawa 1990, *Biblioteka Klasyków Filozofii*, nr 166.
- Hegel G.W.F., *Fenomenologia ducha*, t. 1-2, tłum. A. Landman, Warszawa 2010.
- Hegel G.W.F., *Fenomenologia ducha*, tłum. Ś.F. Nowicki, Warszawa 2002.
- Hegel G.W.F., *Nauka logiki*, tłum. A. Landman, Warszawa 2011, *Biblioteka Klasyków Filozofii*.

⁴⁵ P. Hassner, *op. cit.*, s. 745.

- Hegel G.W.F., *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 1-2, tłum. J. Grabowski, A. Landman, Warszawa 1958, *Biblioteka Klasyków Filozofii*, nr 27.
- Hegel G.W.F., *Zasady filozofii prawa*, tłum. A. Landman, Warszawa 1969, *Biblioteka Klasyków Filozofii*.
- Historia filozofii politycznej*, red. L. Strauss, J. Cropsey, Warszawa 2010.
- Höffe O., *Mała historia filozofii*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 2012.
- Kant I., *Projekt wieczystego pokoju. W 200-lecie wydania pracy Kanta*, red. nauk. J. Garewicz, B. Markiewicz, Warszawa 1995.
- Kepler-452b. *Earth's Bigger, Older Cousin – Briefing Materials*, [on-line:] <https://www.nasa.gov/keplerbriefing0723> – 1 X 2015.
- Kojève A., *Wstęp do wykładów o Heglu*, tłum. Ś.F. Nowicki, Warszawa 1999.
- Kroński T., *Hegel*, Warszawa 1961, *Mysli i Ludzie*.
- Kuderowicz Z., *Wolność i historia. Studia o filozofii Hegla i jej losach*, Warszawa 1981.
- Łojek S., *Hegel i Nietzsche wobec problemu polityczności*, Wrocław 2002, *Monografie Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej*.
- Rosiak M., *Dialektyka Hegla. Krytyczny komentarz do głównych tekstów metafizycznych*, Kraków 2011.
- Siemek M., *Hegel i filozofia*, Warszawa 1998, *Terminus*, nr 15.
- Sorel G., *O złudzeniach w kwestii zniknięcia przemocy*, „Krytyka Polityczna” 2010, nr 22, s. 163-168.
- Sorel G., *Rozważania o przemocy*, Warszawa 2014, *Seria Krytyki Politycznej*, nr 46.



Prof. Józef Lipiec, Anna Szklarska



Sabina Prejsnar-Szatyńska

Indeks osób

A

Abel 368

Abraham Karl 166

Adamczyk Ewa 414

Adler Alfred 103, 166

Adler Stefania 321-322, 324, 327, 329

Adorno Theodor W. 116

Agape 89

Al-Hakim Taufik 94

Al-Halladż 363

Al-Huŷviri 362

Alain, właśc. Émile Chartier 59

Alejsiak Wiesław 415

Aleksander III Macedoński 267

Algazel (Al-Ghazali) 363, 366

Allah Ibn Ata z Aleksandrii 373

Ambroży Dorota 414

Aminadab 373

Andersen Hans Christian 84

Anzelm z Canterbury św. 133

Arabi Ibn Al 362, 365-366, 370-371

Aragon Louis 166

Arendt Hannah 185

Arnold Thomas 306

Arystoteles 12, 242, 245, 255, 258, 271, 283, 293, 305, 413

Augustyn z Hippony św. 125-129, 131, 133-135, 181, 242

Aumer Jean-Louis 77

B

Bailly Rosa 345

Bankiewicz Paweł 414

Barska Katarzyna 379, 414-415

Barthes Roland 57

Baudelaire Charles Pierre 59, 173

Baudouin Charles 166

Beauvoir Simone de 319

Beecher Henry K. 214

Berggreen Andreas Peter 90

Bergson Henri 317

Berkeley George 320

Berlin Isaiah 285

Bertalanffy Karl Ludwig von 382

Biegańska Halina 324, 327

Bieńkowski Wiesław Józef 338

Bier-Korngold Zuzanna (Suzanne Pacaud) 318, 321, 327

Boecjusz z Dacji (Anicius Manlius Severinus Boëthius) 234

Bolak Edward 414
 Bolte Gerhard 113
 Bournonville Antoine 77
 Bournonville August 75-80, 82, 84-87, 89-90, 92, 94, 97-99
 Bovet Pierre 327
 Boznańska Olga 323
 Breton André 166
 Bruno Giordano, właśc. Philippo Bruno 234, 322
 Bukowski Jerzy 157
 Bunin Iwan A. 62
 Buxbaum Abram (Artur Rzeczyca) 325
 Buxbaum Henryka 325
 Buxbaum Melania 325, 327

C

Cackowski Zdzisław 198-201, 205-206, 209-211
 Caillois Roger 309
 Camus Albert 59
Caritas 89
 Char René 166
 Chartier Émile, zw. Alain 59
 Chesterton Gilbert Keith 57
 Chowaniec Bartłomiej 414
 Christian II Oldenburg, król Danii i Norwegii 92
 Chrobak Tadeusz 414
 Chrzanowski Ignacy 326
 Chwin Stefan 211
 Cioran Emil 197
 Cirlot Juan Eduardo 88
 Coleridge Samuel Taylor 165, 169
 Comte August 250
 Copleston Frederick Charles 282
 Coubertin Pierre de 304, 306, 313
 Cicero Marek Tulliusz (Marcus Tullius Cicero) 292

Czerniawski Jan 415
 Czeżowski Tadeusz 177, 183-184, 186, 196, 207, 212

D

Dąbbska Izydora 207
 Decjusz Trajan (Gaius Messius Quintus Decius) 94
 Deleuze Gilles 224-229, 231-233, 235-236
 Demel Maciej 297
 Derrida Jacques 13, 399
 Desnos Robert 166
 De Tarde Jean-Gabriel 63
 Didi-Huberman Georges 185
 Dilthey Wilhelm Christian 17, 318
 Dobieszewski Janusz 334
 Döblin Alfred 351
 Dobrzycki Jerzy 348
 Dostojewski Fiodor M. 61
 Dul Przemysław 414
 Duns Szkot Jan 231
 Dybowski Janusz Teodor 57
 Dziubiński Zbigniew 334, 336

E

Eco Umberto 60
Edyp 165, 168-175
 Eliade Mircea 82
 Éluard Paul, właśc. Eugène Émile Paul Grindel 166
 Epiktet z Hierapolis 322
Eros 89
 Estreicher Karol 344, 346, 352

F

Fałat Julian 323
 Fichte Johann Gottlieb 272, 285

Fink Eugen 401, 405
 Flaubert Gustave 59
 Fliess Wilhelm 168
 Foszczyńska Beata 291, 415
 Foucault Paul-Michel 57
 Franciszek z Asyżu św. 351
 Frankiewicz Mariola 414
 Freud Sigmunt 57, 63, 165-175
 Fries Jakob Friedrich 320
 Fromm Erich 64, 218
 Frynichos 128

G

Gadamer Hans-Georg 60
 Gade Niels Wilhelm 84, 90
 Gajusz Juliusz Cezar (Gaius Iulius Caesar) 267
 Galewicz Włodzimierz 177, 179
 Garbowski Tadeusz 317, 319-320, 32, 327-328
 Genet Jean 59, 69
 Giacometti Alberto 59
 Gide André Paul Guillaume 62, 65
 Gierasimiuk Jerzy 12
 Glazor Karolina 414-415
 Godula Róża 337
 Goethe Johann Wolfgang von 34, 165, 169, 320
 Golding William Gerald 62, 65
 Gołaszewska Maria 177, 179-182, 184, 188, 191-193, 293, 343, 347
 Grzegorz z Tours 94
 Guimet Fernand 319
 Gumowski Jan Kanty 323-324
 Gwóźdź Andrzej 302

H

Habermas Jürgen 101-117, 119-122
 Halicka Alicja 322

Hankus Przemysław 414
 Hardenberg Georg Philipp von, pseud. Novalis 206
 Hartmann Johan Peter Emilius 90
 Hartmann Nicolai 384
 Hassner Pierre 289
 Hegel Georg Wilhelm Friedrich 13-14, 18, 150, 242, 263-289, 320-321, 325
 Heidegger Martin 9-21, 23, 25, 27-28, 30-35, 37-39, 43, 45-47, 49, 51-53, 146, 224, 406
 Heinrich Władysław 317, 319, 321
 Helsted Edvard 84
 Henry Louis 77
 Hesse Hermann Karl 62, 65
 Hieronim ze Strydonu (Eusebius Sophronius Hieronymus) św. 374
 Hildegarda z Bingen 373
 Himmler Heinrich Luitpold 71
 Hipokrates z Kos 201, 213
 Hitler Adolf 160, 209
 Hłasko Marek 62
 Hobbes Thomas 264, 270-271
 Hochenberg-Landman Ruchla 324-325, 327
 Höffe Otfried 284
 Hölderlin Johann Christian Friedrich 34
 Homoncik Katarzyna 415
 Horkheimer Max 113, 116
 Horthy Miklós 345
 Hughes Richard Arthur Warren 62, 65
 Huizinga Johan 310
 Husserl Edmund 391-402, 406

I

Ibn Ishak Abu Abd Allah Muhammad 367

Ingarden Roman 293, 379-384,
387-388

J

Jackowski Antoni 350
Jan od Krzyża św. (San Juan de la
Cruz) 359
Jan Paweł II św. (Karol Wojtyła), pa-
pież 196, 218
Jankielowska (Jankielowska-Rapo-
port) Helena 317, 320, 325, 327,
329
Janus Damian 414
Jaspers Karl Theodor 318
Jehin-Prume Franz 84
Jeleń Marek 414
Jensen Wilhelm 167
Jezus Chrystus 94, 96, 189
Jędraszewski Marek 151, 158
Jones (Alfred) Ernest 166, 168
Joyce James Augustine Aloysius 62
Józef z Arymatei 189
Jung Carl Gustav 57, 63, 95, 166
Jürgensen Knud Arne 77
Juszkiewicz Mirosław 414

K

Kain 368
Kalicińska-Korpałowa Franciszka
317, 327
Kalicka-Diakon Bożena 414
Kałużna Kamila 415
Kamińska Anna 414
Kant Immanuel 72, 114, 127, 133,
184, 187, 233, 281-282, 317,
319-321, 400, 412
Kantor Ryszard 339
Karczewska-Kozłowska Eliza 414

Kartezjusz (René Descartes) 231,
317, 329
Kay Brian 214
Kępiński Antoni 202, 218-219
Kierkegaard Søren Aabye 211
Klemperer Victor 72
Kobiela Filip 414
Kojève Alexandre 277
Kolarzowska Zofia 319-320, 327
Kołakowski Leszek 199
Kołłątaj Hugo Stumberg 316
Konarzewska Małgorzata 359, 414
Konopczyński Władysław 326
Koraszewski Bogdan 415
Korczyńska Justyna (s. Maria Igna-
cja) 320, 322, 324, 327-328
Korngold Augustyna (Augustine
Landau) 322-323, 327
Korpała Józef 317
Kowalczyk Stanisław 294, 297, 300,
307, 310
Krasuska-Gil Krystyna 414
Krawczyk Zbigniew 311
Kremmer Józef 320-321
Kronstom Henning 95
Król Remigiusz 414
Kuderowicz Zbigniew 266, 270, 273,
284
Kula Luiza 414-415
Kundera Milan 59
Kurcz Joanna 414
Kurleto-Kalitowska Ewa 195,
414-415
Kwarciak Bogusław 414-415

L

La Rochefoucauld François de 212
Lacotte Pierre 80
Lam Alif 372

- Landau Augustine zob. Korngold
Augustyna
- Landau Gizela 318, 325, 327
- Landman Abraham (Adam) 276,
325
- Lao-Tse (Lao Tsy, Laozi) 87
- Laszczka Konstanty 324
- Lauer Quentin 394
- Lawrence David Herbert 62
- Le Bon Gustave 63
- Leder Andrzej 393
- Leibniz Gottfried Wilhelm 199
- Leiris (Julien) Michel 166
- Lévinas Emmanuel 137-139, 141-
143, 145-154, 157-163
- Lewandowska-Tarasiuk Ewa 334
- Lipiec Józef 7, 177, 182, 186, 199,
204, 255, 293-294, 298, 300, 302,
304, 308, 311, 332-334, 340, 343,
347, 411
- Locke John 306
- Løvenskjold Herman Severin von
80
- Loyola Ignacy św. 372
- Ludwik XIV Burbon, król Francji 76
- Ludwik XVI Burbon, król Francji 76
- Ludwik z Granady, właśc. Louis de
Sarría św. 372
- Lumbye Hans Christian 84
- Lytard Jean-François 116, 173-174
- Ł**
- Łęczyńska Agnieszka 414
- Łojek Stanisław 9, 275, 277, 414-415
- M**
- Makota Janina 293
- Malczewski Jacek 323-324
- Mallarmé Stéphane, właśc. Étienne
173
- Malska Magdalena 75, 414
- Malski Maciej 414
- Mangel Estera 320, 327-328
- Marciniak-Pinel Magdalena 165,
414
- Marek Aureliusz Antoninus (Mar-
cus Aurelius Antoninus) 322
- Maria Magdalena (Maria z Magda-
li)* 98
- Marks Karol 242, 280
- Mauron Charles 166, 173
- Mazilier Joseph 77
- Meader Alphonse 166
- Mehoffer Józef 324
- Mensch James Richard 401, 403
- Merleau-Ponty Maurice 58, 60
- Midura Franciszek 341
- Mikołaj z Kuzy, właśc. Nicolaus
Krebs 234
- Mill John Stuart 285, 324
- Miłowa Tatiana 414
- Minerwa* 286-288
- Młynarski Kajetan 414
- Molière, właśc. Jean Baptiste Poqu-
elin 173
- Mroczkowski Mieczysław 57
- Mróz Piotr 55, 415
- Musil Robert 56, 62-66, 68-69, 72,
74
- Musset Alfred de 197
- N**
- Naganowski Egon 62
- Napoleon Bonaparte 267
- Narcyz* 98
- Nerval Gérard de 173
- Niesporek Andrzej 414

- Nietzsche Friedrich Wilhelm 9-12,
17-29, 31-38, 40-44, 46-48, 51-
53, 324, 328
- Nizan Paul-Yves 59
- Noe 367
- Nourrit Adolphe 80
- Novalis zob. Hardenberg Georg
Philipp von 206
- Noverre Jean-Georges 77
- Nowicki Światosław Florian 288
- Nūrī z Bagdadu 363, 370-371
- Nyerup Rasmus 90
- O**
- Ochman-Świątek Monika 414
- Ogrodnik Bohdan 414
- Orlewicz-Musiał Małgorzata 349
- Ostachiewicz-Bańkowska-Trzcinińska Cecylia 321
- Ostasz Lech 179
- Osuna Franciszek (Francisco de
Osuna) 372
- Owsianowska Sabina 340, 351
- P**
- Parandowski Jan 62, 65
- Parmenides z Elei 161
- Paulli Holger Simon 84
- Pawlicki Stefan 318, 320, 324
- Pawłowska Maja 414
- Pawłowski Paweł 414
- Peirce Charles 107
- Pellegrino Edmund Daniel 217
- Penderecki Łukasz 414
- Perry Ralph Barton 332
- Philipp Ryszard 125, 414
- Piechocka Amelia 414
- Pierzga Joanna 414
- Pięta Paweł 415
- Piłsudski Józef Klemens 326, 349,
355
- Pinkas Ignacy 324
- Platon 12, 15, 20, 43-46, 161-162,
225-227, 242, 293, 301, 321-322,
413
- Plotyn 322
- Polus Andrzej 309
- Popper Karl 107
- Prejsnar-Szatyńska Sabina 7, 239,
414-415
- Prus Bolesław, właśc. Aleksander
Głowacki 181, 212
- Pseudo-Dionizy Areopagita 364,
372
- Purchla Jacek 337
- Puzynina Jadwiga 345
- R**
- Racine Jean-Baptiste 173
- Rank Otto, właśc. Otto Rosenfeld
166
- Reaney Darryl 219
- Reich Wilhelm 64
- Reid Thomas 327
- Rembowski Jan 322-323
- Rilke Rainer Maria 62
- Roch-Ruman Joanna 414
- Rogowska Grażyna 414
- Romański Jacek 223, 414-415
- Ronda Ibn Abbad de 366
- Roqueplo Philippe 319
- Rorschach Hermann 322
- Rosenberg Alexander 71
- Rosenberg Zofia Antonina 328
- Rosenblatt (Fredro-Boniecka) Ma-
ria 321-323, 325, 327
- Rosenblatt Alicja 323

- Rosenblatt Karola 323
 Rosenkrantz Karol 191
 Rosenzweig (Safier) Minna 327-328
 Rosiak Marek 266, 269, 281
 Rossini Gioacchino Antonio 90
 Rubczyński Witold 317-320, 322, 325, 327-328
 Rumi Dżalal Ad-Din 362-363
 Rybakow Anatolij N. 65
 Rybicki Paweł 239-241, 245, 251, 253-258
 Rybińska Justyna 414
- S**
- Sacher-Masoch Leopold Ritter von 63
 Sadik Dżafar as 364
 Saily Suzanne 345
 Sala Józef 334
Salomon, prorok 367
 Sartre Jean-Paul 58-60, 62, 66, 69, 137-140, 142, 145-146, 148-151, 153, 155-158
 Schapirówna Henia 328
 Scheler Max 178, 187-188, 318
 Schleiermacher Friedrich Daniel Ernst 325
 Schmitt Carl 71
 Schneitzhoeffter Jean 80
 Schopenhauer Arthur 16, 317-318
 Seel Martin 117-120
 Segiet Eliza 414
 Seweryn (Iskierdo de Paul) Agata 414
 Sichulski Kazimierz 323
 Siemek Marek 276-281
 Siódmak Abraham 328
 Skarga Barbara 206
 Skłodowska-Curie Maria 318, 320, 359
 Słowacki Juliusz 324
 Smrokowska-Reichmann Agnieszka 101, 414
 Smywińska-Pohl Anna 315, 414
 Sofokles 168-169, 171-172, 287
 Sokrates 287, 293, 413
 Sonnenschein-Markowiczowa Franciszka 320, 327
 Sorel Georges Eugène 63
 Spencer Herbert 251
 Spinoza Baruch (Benedykt) 223-225, 228-229, 231-235
 Stalin Józef, właśc. Iosif Wissarionowicz Dżugaszwili 160
 Stankiewicz Sebastian 414-415
 Starobinski Jean 168-171, 173-174
 Steinberg Witold (Aleksander Rudziński) 317
 Steiner George 209
 Stern William 318
 Stróżewski Władysław 293
 Studnicka Anna 414
 Such Jan
 Suchorzewska Janina 317-319, 322, 325, 327-328
 Suhrawardi, właśc. Shahāb ad-Dīn Yahya ibn Habash Suhrawardī 363, 368
 Surówka Jarosław 414
 Süsse Rudolf 111-112
 Sytnik-Czetwertyński Janusz 414
 Szabistari Mahmud 362
 Szacki Jerzy 249
 Szafer Waław 326
 Szamsuddin (Szamsodin) Mohammad Hafez Szirazi 362
 Szczeklik Andrzej 210
 Szczepański Jan 207, 239-241, 243, 245, 252-253, 255-256, 258-259
 Szczurkiewicz Tadeusz 239-241, 243-247, 252, 256

Szekspir (Shakespeare) William
166-168, 170-172
Szkłarska Anna 263, 414-415
Szmydt Jadwiga 327
Szymańska-Aleksandrowicz Beata
415

Ś

Ślipko Tadeusz 214-215
Śliwa Łukasz 414
Śmiałek Ryszard 414
Śniadecki Jędrzej 306

T

T'o Hua 213
Taglioni Filippo 80
Taglioni Maria 80
Tatarkiewicz Władysław 203, 220,
327
Tatarówna Stefania 320, 322-328
Tatarówna Wacława 320, 325, 327
Telivuo Leo J. 214
Tenenbaum Anna (Maria Rudziń-
ska) 317-319, 327-329
Teodozjusz II (Flavius Theodosius),
cesarz bizantyjski 94
Teresa z Ávila św. 372-373
Thiele Just Mathias 90
Timur Chan (Tamerlan, Timur
Chromy) 73
Tischner Józef Stanisław 293
Tokarczyk Roman 212
Tomasz z Akwinu św. 242, 319
Tournier Michel 62, 65
Türcke Christoph 113-114, 120-121
Turczyńska Janina 317, 319, 322,
325-327
Turowska Irena 350

Turska Irena 84
Twardowski Kazimierz 320
Tyszko Marta 414
Tzara Tristan, właśc. Samuel Rosen-
stock 166

U

Ucińska Dorota 391, 414
Ungar Herman 322
Ungar Lea 322, 327

V

Valéry Giscard d'Estaing 173
Valéry Paul 59
Vogel Debora 320, 322-324, 327-328

W

Wagner Ryszard 15-16, 18, 25, 27-
28, 31, 33
Wahle Richard 322
Wallis Aleksander 337, 339
Wallis Mieczysław 177, 188-191
Waśkowski Antoni 323
Weber Max, właśc. Karl Emil Maxi-
milian Weber 120
Weininger Otto 63
Weiss Wojciech 323
Welsch Wolfgang 302
Wędrychowska-Cyrus-Sobolewska
Maria 321, 323-324, 327
Węgrzecki Adam 382
Whewell William 107
Wilde Oscar 62, 98
Wilk Andrzej 414-415
Wilkońska Joanna 137, 414
Williams Glanville 217
Winckelmann Johann Joachim 34

- Winławski Włodzimierz 241
Witkiewicz Stanisław Ignacy (Wit-
kacy) 322-323
Włodek (Włodkowa) Zofia Albina
de Goetz-Okocimska 319, 323,
325-328
Wundt Wilhelm Maximilian 321
Wyspiański Stanisław 323
Zegadłowicz Emil Erwin 62, 65
Ziarkowska Joanna 331, 415
Ziąbka Małgorzata 177, 414-415
Zimmerman Robert von 318
Zimmermann Kazimierz 326
Znaniecki Florian 239-244, 246-
254, 256-257, 259
Zowisło Maria 414
Zuchora Krzysztof 298, 307

Z

- Zaderecki Tadeusz 328
Zaratustra 22
Zdebska-Biziewska Halina 414-415

Ż

- Żeromski Stefan 62
Żukowska Zofia 307

Książka *Na Przełomie* jest niezmiernie ciekawym zbiorem prac rozmaitych. Stanowi świadectwo programowej różnorodności tematycznej, a zarazem potwierdzenie filozoficznych pasji i kompetencji indywidualnych u młodych wciąż – filozofów. Niektórzy znajdują się zapewne w pobliżu apogeum swej drogi twórczej, inni zbliżają się powoli do swej entelechii. Czy przemierzać dalsze etapy samotnie lub w innych konfiguracjach organizacyjnych i personalnych, czy też może nadal z zapleczem materii i ducha *Na Przełomie*, czynnym w następnym ćwierćwieczu? Czas pokaże.

fragment Posłowa Prof. dr. hab. Józefa Lipca

Stanisław Łojek
Piotr Mróz
Magdalena Malska
Agnieszka Smrokowska-Reichmann
Ryszard Philipp
Joanna Wilkońska
Magdalena Marcinak-Pinel
Małgorzata Ziąbka
Ewa Kurlęto-Kalińska
Jacek Romański

Sabina Prejsnar-Szatyńska
Anna Szklarska
Beata Foszczyńska
Anna Smywińska-Pohl
Joanna Ziarkowska
Małgorzata Konarzewska
Katarzyna Barska
Dorota Ucińska
Józef Lipiec

<https://akademicka.pl>

