

Hegel: Rozum i historia¹

Urodził się przed dwustu dziesięciu laty, zmarł sto pięćdziesiąt lat temu. Zostawił dzieło, które na długi czas zakreśliło granice tego, co można nazwać intelektualną przestrzenią naszej kultury. Wszystko, co w filozofii przyszło po nim, wyrastało z niego lub też kierowało się przeciw niemu. Miał uczniów i wyznawców, miał też krytyków i wrogów; ale dla wszystkich był partnerem, wobec którego należało się określić. Także i dziś można filozofować tylko „z Heglem”, „przeciw niemu” bądź „po nim” – ale nigdy nie „bez niego”, nigdy „obok niego”.

Sen o Helladzie

Był rok 1792. Młoda Rewolucja Francuska właśnie rozbiła pod Valmy sprzymierzone armie największych potęg starej Europy. Cały kontynent patrzył na Francję: z oczekiwaniem, z nadzieją, z entuzjazmem. Wtedy to w Tybindze – małym miasteczku szwabskim – trzech młodzi uczniowie szacownego seminarium protestanckiej teologii w ukryciu sadzili symboliczne „drzewo wolności”, pieczętując ślubowaną sobie młodzieńczą przyjaźń przysięgą na wierność ideałom Rewolucji. Nazwiska tej trójki już w parę lat później miały stać się dumą niemieckiej kultury. Naprzód jak meteory zabłyśli dwaj młodszy: filozof Fryderyk Wilhelm Schelling, godny następcą Kanta i Fichtego, już w dwudziestym trzecim roku życia mianowany profesorem w Jenie (najpierwszym wówczas ośrodku filozoficznym Niemiec), oraz poeta Fryderyk Hölderlin, genialny autor *Hyperiona* i *Śmierci Empedoklesa*, najwybitniejsza chyba postać niemieckiej literatury romantycznej. Trzeci z nich, najstarszy, miał najdłuższą drogę do sławy i przez jakiś czas pozostawał w cieniu obu swych młodszych przyjaciół, by za to potem rozgłosem swego imienia tym świetniej ich przerosnąć. Nazywał się Jerzy Wilhelm Fryderyk Hegel.

Miał dwadzieścia trzy lata, gdy w roku 1793 opuszczał tybingeńską uczelnię, by udać się na siedmioletni staż guwernera w mieszczańskich domach Berna i Frankfurtu. Za bagaż miał kilka książek, solidny zasób szkolnej wiedzy i sporą porcję dręczących pytań. Chciał zrozumieć swój czas, poznać prawdę o swojej epoce. A czas był to burzliwy i niespokojny. We Francji chmury jakobińskiego terroru, Termidora i Dyrektoriatu szybko przesłoniły jutrzeńkę „wolności, równości i braterstwa”. Zamiast wymarzonego „państwa rozumu” oczom współczesnych ukazał się chaos nowych starć i konfliktów. Tym wyżej podniosła głowę reakcja w zacofanych i podzielonych Niemczech. Filisterskie mieszczaństwo połączyło się tu z feudalnym absolutyzmem we wspólnej obawie przed widmem francuskiej wolności.

Ale zarazem w tychże Niemczech najświetlejsi wyczarowali sobie własne królestwo wolności: Grecję. Piękną, szczęśliwą, wolną Grecję klasycznego antyku. Zabrał ją ze sobą z Tybingi w świat także i młody Hegel. Z dawna zapatrzył się w ten obraz – z miłością, całym sercem, całą siłą młodzieńczej wyobraźni. Nie on jeden zresztą. Słoneczna wizja greckiego antyku urzekła tu największych: Winckelmanna i Herdera, Schillera i Goethego, Humboldta i szkolnego druha Hölderlina. Tych jednak fascynowało przede wszystkim helleńskie piękno: ich Grecja była estetyczną krainą sztuki, niedościgłym wzorcem doskonałości artystycznej. Nieco inaczej widział swoją młody Hegel. Jego Hellada była zwłaszcza Arkadią wolności politycznej, ideałem państwa i wspólnoty obywatelskiej, wyraźnie zresztą zabarwionym radykalną aurą Rewolucji Francuskiej.

Stąd więc naprawdę pochodził zasiew, z którego wyrosnąć miało owo symboliczne „drzewo wolności”. I tutaj też – do antycznego źródła – na powrót skierował Hegel swe polityczne tęsknoty, gdy Rewolucja ostatecznie już zawiódła rozbudzone nadzieje. Surową miarą greckiego ideału zmierzyć wszystkie wady i ułomności świata współczesnego – takie zadanie na najbliższe lata postawił sobie młody absolwent z Tybingi. Nietrudno było przewidzieć, jak bardzo niekorzystnie

1 Źródło: Marek J. Siemek, *W kręgu filozofów*, wyd. Czytelnik, Warszawa 1984, ss. 30-57.

dla współczesności wypadnie to porównanie. Zbyt oczywisty był kontrast między żalną rzeczywistością społeczno-polityczną epoki (zwłaszcza w rozbitych, na w pół feudalnych jeszcze Niemczech) a harmonijnym ładem antycznych republik. Hegel jednak nie poprzestał na samym stwierdzeniu tego kontrastu. Chciał także zgłębić jego istotę i wyjaśnić przyczyny. Toteż niepokoję własnej terażniejszości połączył z ogólniejszym pytaniem o genezę i sens całej kultury nowożytnej.

Szło więc ostatecznie o konfrontację „starożytnych” i „nowoczesnych”. Dla młodego Hegla była to całościowa konfrontacja dwóch przeciwstawnych światów: dwóch różnych typów osobowości człowieka, dwóch odmiennych modeli międzyludzkiej wspólnoty. Tak więc sądził on, że świat grecki zbudowany był na fundamencie pełnej jedności, podczas gdy świat nowożytny wyrósł właśnie z rozpadu tej jedności i dlatego jego zasadą jest rozbitcie. Dlatego jest to świat konfliktów i antagonizmów: jednostka oddzieliła się tu od społeczeństwa, człowiek od obywatela, sfera prywatności od sfery życia publicznego. Dobro ogólne stało się dla ludzi czymś abstrakcyjnie obcym i czysto zewnętrznym, a naprawdę bliski pozostał każdemu tylko własny interes. Nowożytne państwo przybrało więc formę „pozytywną” (słowo to dla młodego Hegla ma znaczenie ujemne!): stało się bezdusznym, narzuconym z zewnątrz instrumentem przymusu i przemocy. Odbierając swym obywatelom rzeczywistą wolność społeczno-polityczną, państwo to pozostawia im w zamian iluzoryczną wolność „wewnętrzną” w życiu prywatnym.

Tego właśnie rozbitcia i wyobcowania nie znali, wedle Hegla, Grecy. W ich świecie wspólnota polityczna i społeczna była bowiem żywą całością, bezpośrednio obecną we wszystkich swych częściach. Każda jednostka z osobna w pełni uczestniczyła w państwie i utożsamiała się z nim; „człowiek” dokładnie pokrywał się z „obywatelem”. Nie istniał rozdział na życie prywatne i życie publiczne, serce i sumienie każdej jednostki wypełniała troska o dobro ogółu. Dlatego wolność Greków była realna, pełna i konkretna – każdy z nich bowiem czerpał cały sens swego życia tylko ze wspólnoty, do której należał.

Świat nowożytny jest więc dla młodego Hegla dokładnym zaprzeczeniem antycznej Grecji. Co więcej, wyraźnie też wskazuje Hegel w swych młodzieńczych pismach głównego sprawcę tego stanu rzeczy. Jest nim – w jego mniemaniu – chrześcijaństwo, ta nienaturalna religia odczłowieczenia, która bezpowrotnie wyparła humanistyczną i ziemską religię greckiego politeizmu. Chrystianizm jest światopoglądem niewoli i ponosi całą odpowiedzialność za wyobcowanie człowieka w świecie nowożytnym – ta śmiała i niecodzienna u adepta teologii myśl obsesyjnie powraca w pismach młodego Hegla. Jej schemat jest następujący: wykopując nieskończoną przepaść między Bogiem a człowiekiem, chrześcijaństwo odziera rzeczywistość doczesną z wszelkich wartości istotnych, przemieszczając je w porządek nadprzyrodzony. Jednostka porzuca tu wspólnotę i wycofuje się w głąb siebie samej, oddając swą rzeczywistą wolność w świecie doczesnym w zamian za duchową nadzieję zbawienia. Ucząc rezygnacji, pokory i samozaprzeczenia, chrześcijaństwo faktycznie sankcjonuje i pogłębia ludzką niewolę, również w wymiarze społecznym i politycznym. Wyobcowana religia „pozytywna” podaje w ten sposób dłoń świeckiemu wyobcowaniu „pozytywnego” państwa.

Im głębiej jednak myślał Hegel nad sprzecznościami nowożytnej kultury, tym wyraźniej zaczynał rozumieć jej nieodwracalność. Trzeba było w końcu pogodzić się z faktem, że jasne piękno Hellady zgasło bezpowrotnie, by ustąpić miejsca prozaicznej, chrześcijańsko-mieszcząskiej codzienności nowożytnego świata. Trzeba też było postawić sobie nowe pytania: Czy ta prozaiczna codzienność, na pozór tak pusta i bezsensowna, nie tworzy jednak jakichś wartości swoistych? Czy w porównaniu z antykiem nie wzbogaca ona też człowieczeństwa o coś nowego i istotnego? I czy nie prowadzi ku jakiejś przyszłej, doskonalszej kulturze, do której sama jest tylko przygotowaniem? A jeśli tak, to może nowożytna historia nie jest po prostu drogą donikąd, szlakiem upadku ludzkości wygnanej z antycznego raju, lecz może jest jej Odyseją? Tułaczką, długą i uciążliwą, ale w końcu prowadzącą przecież do prawdziwej ojczyzny? Takie myśli nurtowały Hegla, gdy równo z

początkiem nowego stulecia porzucił swą frankfurcką posadę i przybył do Jeny, by jako docent prywatny wykładać tu filozofię. W głębi serca zachował swój sen o Helladzie. Ale myśl zwrócił już wprost ku rzeczywistości, która go otaczała. Zaczynał „myśleć życie”: zgłębiać niełatwą istotę swego świata – w filozofii i w kulturze, w polityce, w ekonomii i w życiu społecznym.

O d y s e j a l u d z k o ś c i

Był rok 1806. Europa leżała u stóp Napoleona. Po zwycięstwie pod Jeną wojska francuskie okupowały większość krajów niemieckich z Prusami włącznie. Cesarstwo Niemieckie przestało istnieć nawet z nazwy. Stary, zmurszały ład feudalnych Niemiec rozpadał się w gruzy. W takiej oto chwili i w takiej scenerii Hegel kończył pracę nad pierwszym wielkim dziełem swego życia. Gdy Francuzi wkroczyli do Jeny, posyłał właśnie swemu wydawcy ostatnią partię rękopisu. Książka ukazała się wiosną 1807 roku.

Tak pośród zgiełku wielkiej historii ujrzała światłoienne *Fenomenologia ducha* – jeden z najdonioślejszych tekstów w dziejach filozofii, pierwszy pełny zarys oryginalnej koncepcji filozoficznej Hegla. Także tutaj szło przede wszystkim o obrachunek ze współczesnością, jak w młodzieńczych pismach z okresu berneńsko-frankfurckiego. Ale od tego czasu wiele się zmieniło. Rewolucja Francuska szybko „pożarła własne dzieci”, by utworzyć drogę Cesarstwu. Wolnościowe ideały znalazły niespodziewane ujście w wielkomocarstwowej polityce Napoleona. Dawni wielbicieli Rewolucji ze zgrozą i nienawiścią śledzili teraz narodziny nowego imperium. Zwłaszcza w Niemczech zwrot ten przybrał formę szczególnie gwałtowną. Wraz z początkiem nowego stulecia narosła tu potężna fala opozycji romantycznej, zwróconej przeciwko samym zasadom „francuskich porządków” w Europie. Nastroje antynapoleońskie połączyły się tu z wybuchem niemieckiego nacjonalizmu i z kontrofensywą społeczno-politycznego konserwatyzmu. Sięgając jeszcze głębiej, ta romantyczna euforia zwróciła się przeciw całej kulturze oświecenia, w której racjonalistycznym dziedzictwie nie bez racji dopatrywano się wspólnego źródła jakobińskiej gilotyny i *Kodeksu Napoleona*. Ta nowa orientacja światopoglądowa – irracjonalistyczna, antyoświeceniowa, antyfrancuska i kontrewolucyjna – szybko opanowała wszystkie dziedziny życia umysłowego w Niemczech, od literatury po politykę.

Jeden tylko Hegel – obok Goethego może – nie dał się unieść tej romantycznej euforii. Oczywiście, także i on daleko odszedł od swego młodzieńczego „hellenizmu”. Ale podczas gdy jego współcześni oddawali się rozpoetyzowanemu kultowi „uczucia” i za poetą Novalisem tęsknili do „błękitnego kwiatu” romantyki, Hegel zgłębiał tę bardziej prozaiczną prawdę o swojej epoce. Czytał filozofów: w klasycznych systemach Kanta, Fichtego i Schellinga szukał klucza do racjonalnej interpretacji swego świata. Początkowo zwolennik Schellinga, coraz bardziej się odeń oddalał, kreśląc w swych jenańskich wykładach o „logice” i „filozofii realnej” wyraźny już projekt własnego systemu. Ale nie sama filozofia wypełniała jego studia. Z uwagą śledził wydarzenia swego czasu, jawnie zresztą sprzyjając Napoleonowi i podziwiając jego wielkość. Zgłębiał zagadnienia polityczno-ustrojowe, badając nowoczesne systemy konstytucyjne i zestawiając je z mizerną rzeczywistością polityczną Niemiec. Studiował klasycznych ekonomistów angielskich z Adamem Smithem na czele. Uważnie obserwował pierwsze kroki młodego społeczeństwa Stanów Zjednoczonych. Wszędzie tam, gdzie romantyczne zaślepienie dostrzegało tylko bezprzykładny kryzys, on szukał zaczątków nowego sensu i nowej rozumności. I jeśli romantycy przemianom tym umieli przeciwstawić tylko ucieczkę w średniowieczną przeszłość lub w subiektywny świat „pięknej duszy”, to Hegel wybrał znacznie trudniejszą, ale i bardziej płodną drogę w przyszłość. Poprzez burzę napoleońską, poprzez zgiełk Rewolucji Francuskiej i Amerykańskiej chciał pojąć istotę tego przewrotu, jaki na jego oczach dokonywał się w życiu społecznym, w ekonomice i polityce, w kulturze. Przewrotu, który związany był – jak dobrze dziś wiemy – z kształtowaniem się

kapitalistycznego, wielkoprzemysłowego społeczeństwa mieszczańskiego XIX wieku.

Pierwszym w pełni dojrzałym wynikiem tych przemyśleń Hegla jest właśnie *Fenomenologia ducha*. Dzieło to, bezpośrednio wymierzone przeciw romantyzmowi i filozofii Schellinga, stanowi zarazem monumentalną próbę syntezy całej dotychczasowej historii i kultury. Właściwym przedmiotem i bohaterem tej książki jest człowiek, stopniowo urzeczywistniający siebie i swój świat w żmudnym wysiłku racjonalizacji. Jest więc owa „nauka o doświadczeniach świadomości” niczym innym jak opisem kulturotwórczego procesu, w którym człowiek przekształca i opanowuje rzeczywistość, wszędzie nadając jej przejrzystą, dyskursywną formę swych własnych pojęć i celów. Ten osobliwy proces „dojrzwania” ludzkości przebiega według Hegla na podobieństwo procesu rozwojowego jednostki: od nieświadomego swych możliwości i swych przyszłych zadań „dzieciństwa”, poprzez wewnętrzne rozterki i burze wieku młodzieńczego, po rozumny ład ukształtowanej już osoby i jej świata w wieku dojrzałym. Tym trzem etapom odpowiadają w Heglowskiej *Fenomenologii* kolejno: „świadomość” – czyli dziecięca, bezwiedna faza ludzkiej kultury, gdzie rozum zatopiony jest jeszcze bez reszty w świecie zewnętrznym, który dlatego jawi mu się jako obcy i nieprzejrzysty; „samowiedza” – czyli młodzieńczy wiek człowieczeństwa, kultura subiektywnej refleksji i samopoznania jednostki ludzkiej w jej autonomii; wreszcie „rozum”, kres całej drogi, dojrzałe pojednanie subiektywnych ideałów i dążeń z obiektywną rzeczywistością świata całkowicie już przyswojonego, a więc pełna racjonalność kultury i życia społecznego.

Tak to przez całe dzieło przewija się główna myśl Hegla: iż istotą ludzkiej kultury jest jej racjonalność, ale racjonalność ta nigdy nie jest gotowa i zakończona, lecz dopiero tworzy siebie samą – w historii. I druga myśl, nie mniej istotna: że ten proces historycznej samorealizacji człowieka nie jest ciągłym rozwojem ewolucyjnym, lecz wielkim dramatem spięt i konfliktów, wyobcowañ i pomyłek, złudzeń i zaprzeczeń. Każda pojedyncza scena w tym dramacie ma swój sens autonomiczny, ale zarazem każda jest tylko etapem, nieuchronnie przejściowym, na tej „Kalwarii ducha”, gdzie gnany wiecznym niepokojem człowiek bez przerwy niszczy stare formy swego świata, wybiegając wciąż ku nowszym i doskonalszym. Z niepowtarzalnym mistrzostwem kreśli Hegel kolejne akty tego dramatu i ich wzajemne przechodzenie w siebie: podstawowy konflikt „pana i niewolnika” w kulturze antycznej, „świadomość nieszczęśliwą” chrześcijaństwa, „królestwo rozsądku” w nowożytnej nauce matematyczno-przyrodniczej, świt nowej wolności w reformacji, oświeceniu i Rewolucji Francuskiej – aż po „wolność absolutną i strach” jakobińskiego terroru i „piękną duszę” romantyzmu z jej bezsilnym protestem przeciw światu, którego już nie rozumie.

Wszystkie te formy świadomości i kultury są dla Hegla tylko przelotnymi figurami w zawrotnym korowodzie ducha. Każda z nich stanowi tylko punkt krótkiego postoju ludzkości w jej gigantycznej Odysei. Także i epoka współczesna jest jednym z etapów tej drogi. Jej chaos i bezsens, tak okrzyczany przez romantyków, okazuje się w tej perspektywie pozorny. W rzeczywistości jest to raczej zbawienny kryzys, który poprzedza przejście ludzkości na nowy, wyższy szczebel rozwoju. Bo prawda o epoce nie leży nigdy w niej samej, w jej własnej samoświadomości – lecz zawsze poza nią: w tym, czym epoka ta jest brzemienne, co dojrzewa w niej jako kształt przyszłości. Albowiem prawdą jest, jak powiada Hegel, tylko c a ł o ś ć tego procesu, a nie żaden z jego momentów. W ten sposób *Fenomenologia ducha* w błyskotliwej wizji nakreśliła podstawowe zasady tej nowego typu refleksji o człowieku i jego świecie, którą od czasów Hegla nazywamy myśleniem d i a l e k t y c z n y m .

„Prawda jest całością”

Fenomenologia ducha – mimo iż sama w sobie stanowiła zamkniętą całość – w zamiarze

Hegla miała jednak charakter propedeutyczny. Przedstawiała ona, genetycznie i historycznie, proces tworzenia się ludzkiej kultury poprzez wiedzę i racjonalizację świata. Nie była jednak systematycznym przedstawieniem struktury tej wiedzy i tej racjonalności w porządku najogólniejszych zasad filozoficznych. Z tego wstępu trzeba było teraz rozwinąć system – a więc historyczną „fenomenologię” ludzkiego rozumu dopełnić jego filozoficzną „logiką”. To zadanie wykonał Hegel w swym głównym dziele: w monumentalnej *Nauce logiki*, której trzy kolejne tomy ukazały się w latach 1812–1816. Już z tych dat widać, jak powoli i opornie szła praca nad tą biblią idealistycznej dialektyki. Pierwszy jej tom wyszedł dopiero w pięć lat po ukazaniu się *Fenomenologii*, ostatni – bez mała w dziesięć.

Ale bo też i lata były to szczególne. Z wolna krzepł w nich ostateczny kształt nowego porządku w Europie. Naprzód jeszcze w zgiełku bitewnym: w zmiennych kolejach kampanii rosyjskiej, Bitwy Narodów i niemieckiej wojny wyzwolenczej, Stu Dni i Waterloo. A gdy wreszcie umilkły działa i Kongres Wiedeński obwieścił światu kres napoleońskiej legendy, nie od razu widać było, że i ten pozorny triumf Świętego Przymierza europejskiej reakcji jest zwycięstwem pyrrusowym. Ale Hegel należał do tych niewielu, którzy dostrzegali jednego prawdziwego triumfatora tych krwawych batalii: europejskie mieszczaństwo, przemysłową i finansową burżuazję, dla której Rewolucja, Cesarstwo i restauracja kolejno wyciągały kasztany z ognia.

Te burzliwe lata spędził Hegel w Norymberdze, gdzie przeniósł się z Jeny w roku 1808, by objąć profesurę filozofii w klasycznym gimnazjum. Jako wielbiciel Napoleona i wróg ideologii romantycznej patrzył z chłodną rezerwą (podobnie zresztą jak Goethe) na entuzjastyczny zryw patriotyzmu i nacjonalizmu niemieckiego w wojnie wyzwolenczej przeciw Bonapartemu. Nie ufał przejściowym emocjom i namiętnościom chwili. Nad porywy efektu zawsze przekładał krytyczny dystans myśli i pojęć. Teraz, gdy epoka współczesna odgrywała już ostatni akt swego dramatu, Hegel, jakby znając z góry jego finał, wycofał się w zacisze filozofii i w znużonym trudzie pisał swą *Naukę logiki*.

Aby zrozumieć istotny sens tego dzieła, trzeba zacząć od jego tytułu. Otóż w rozumieniu tradycyjnej filozofii logika – jako tzw. „nauka formalna”, czyli dotycząca wyłącznie praw i zasad ludzkiego myślenia bez względu na jego treść – ściśle odróżniana była od nauk „realnych”, czyli badających samą rzeczywistość. Wśród tych ostatnich zaś za filozoficznie najważniejszą uważano ontologię, czyli najogólniejszą naukę o bycie jako takim, zwaną także metafizyką. I od Arystotelesa aż po Hume’a wszyscy filozofowie zgodnie zakładali, że obiektywny porządek samego bytu (badany przez ontologię i inne „nauki realne”) jest czymś zasadniczo innym i niezależnym od formalno-logicznego porządku myślenia o tym bycie, czyli poznawania go. To właśnie założenie Hegel zakwestionował. Punktem wyjścia jego systemu stało się, przeciwnie, przekonanie o jedności i pełnej tożsamości obu tych porządków: bytu i myślenia, rzeczywistości przedmiotowej i jej poznawania. Hegłowska logika nie jest więc tylko formalną logiką wiedzy, lecz zarazem – jak mawiał sam Hegel – „logiką realną”, nauką o samym bycie, ontologią.

Inaczej mówiąc, Hegel jako pierwszy spostrzegł, że tzw. „byt” tradycyjnej filozofii ma – i musi mieć – charakter na wskroś logiczny. Istotą rzeczywistości przedmiotowej jest ta sama racjonalność, której podlega myślenie. Skąd ta tożsamość? Stąd, że i jedno, i drugie – porządek „bytu” i porządek „świadomości” – to według Hegla tylko dwa aspekty jednej, szerszej od obu całości: kultury, tego sztucznego środowiska pojęć, form i prawideł, wytwarzanego przez racjonalizującą działalność człowieka w historii. Jest więc *Logika* Hegla, mówiąc najprościej, pierwszą konsekwentną filozofią kulturotwórczej aktywności ludzkiej. Pod tym względem zresztą utorowały jej drogę wcześniejsze systemy klasycznej filozofii niemieckiej. Już Kant odkrył czynną rolę podmiotu w poznaniu, wykazując, że myślenie ludzkie nigdy nie jest po prostu biernym zwierciadłem niezależnego odeń „bytu”, lecz że raczej poznając świat zarazem narzucamy mu pewne konieczne formy naszej własnej racjonalności. Z kolei Fichte rozwinął tę myśl Kanta w

postać skrajnie subiektywną, głosząc, że wszelki byt przedmiotowy jest w ostatecznym rachunku wytworem „jaźni”, czyli spontanicznego, nieświadomego działania ludzkiej podmiotowości. Wreszcie Schelling próbował przewyciężyć subiektywizm Fichtego, głosząc pełną tożsamość „myślenia” i „bytu”, ale ugruntowaną już obiektywnie, w ponadczasowym i pozaludzkim absolutie.

Idealistyczna dialektyka Hegla jest najpełniejszą syntezą tego ciągu systemów i zarazem najdoskonalszym jego ukoronowaniem. Hegel niejako połączył obiektywizm Schellinga z aktywizmem Fichtego. Powstał w ten sposób system, który uznawał schellingiańską tezę o identyczności myślenia i bytu, ale identyczność tę rozumiał na sposób fichteński: nie jako gotową, odwieczną i nieruchomą, lecz jako dynamiczną, realizowaną w czasie, wciąż na nowo wytwarzaną przez ludzkie działanie. Prawda jest całością, która jest żywa tylko w ruchu, tylko w procesie swego własnego stawania się – oto główna myśl *Logiki*. A jest to proces stawania się zarówno samej rzeczywistości, jak i naszej wiedzy o niej. Rozwija się on poprzez trzy zasadnicze fazy: od abstrakcyjnego uznania „bytu” jako czysto ogólnej zewnętrżności przechodzi do refleksyjnej wiedzy o „istocie” (która stanowi „stronę wewnętrzną” tego bytu), by w końcu odnaleźć pełną prawdę w „pojęciu” (które jest już całkowitą jednością refleksji i zewnętrżności, podmiotu i przedmiotu, subiektywnego myślenia i obiektywnego bytu).

Jednia ta wszelako ma charakter dialektyczny – tzn. wciąż od nowa tworzy się w ruchu przewycięzania ustawicznych rozdwojeń i różnic. Rozwój prawdy dokonuje się nie wprost, lecz poprzez wyłanianie przeciwieństw, które, ścierając się ze sobą, wzajemnie znoszą swą własną jednostronność i dopełniają się w wyższej syntezie. Dlatego każda z poszczególnych form bytu i wiedzy (tak samo jak każdy z etapów *Fenomenologii*) ma jakiś udział w całościowej prawdzie i wzbogaca ją – ale też żadna nie stanowi prawdy samej: każda bowiem odsyła do swego przeciwieństwa, które jej zaprzecza. Właściwą zaś siłą napędową całego tego procesu jest ten czynnik, który Hegel nazywa „negatywnością” ludzkich działań: jest to ów twórczy niepokój, ożywiający kulturową aktywność człowieka, owo ustawiczne wybieganie myślą i dążeniem naprzód, ku doskonalszym, lepiej zorganizowanym, bardziej racjonalnym formom. To właśnie ten twórczy niepokój negacji nadaje ludzkiemu światu ową szczególną strukturę racjonalności, która kształtuje się poprzez starcia przeciwstawnych sobie sił irracjonalnych, jak gdyby wbrew nim. To właśnie on wyznacza też osobliwy rytm rozwoju wewnętrznej logiki tego świata: rozwoju poprzez dramatyczny dialog między ludzkim działaniem, które nieświadomie wytwarza pewien określony kształt rzeczywistości, a ludzką świadomością, która później z tym wyobcowanym już kształtem nie chce się pogodzić.

W ten sposób Hegłowska *Logika* uporządkowała w systematyczną całość – choć na sposób idealistyczny – główne zasady samoświadomości swej epoki. Ten monumentalny podręcznik dialektyki stał się na długie lata elementarnym kodeksem wiedzy filozoficznej o istocie kultury mieszczańskiej w rozwiniętym, kapitalistycznym społeczeństwie przemysłowym. Ale właśnie dlatego był niezbędnym przewodnikiem także i dla tych, którzy myślą wybiegali już poza to społeczeństwo. Przypomnijmy, że Marks, Engels i Lenin należeli do najpilniejszych czytelników *Logiki* Hegla.

„Myśleć życie”

W biografii Hegla *Nauka logiki* jest wyraźnym punktem przełomowym. Dziełem tym od razu wysunął się on na pierwszorzędną rolę w ówczesnej filozofii niemieckiej. Dopiero teraz też powierzono mu po raz pierwszy uniwersytecką katedrę. W roku 1816 – a więc równocześnie z ukazaniem się ostatniego tomu *Logiki* – objął Hegel profesurę filozofii w Heidelbergu. A już w dwa lata później powołano go do uniwersytetu berlińskiego, na pierwszą wówczas katedrę filozoficzną Niemiec. Tutaj nauczał przez ostatnich kilkanaście lat życia, w pełni glorii „berlińskiego mędrca”,

otoczony coraz liczniejszym gronem uczniów i wielbicieli. Tutaj też stopniowo rozbudowywał swój system w imponującą całość. W roku 1817 opublikował naprzód *Encyklopedię nauk filozoficznych* – zwięzły zarys całej konstrukcji, obok *Logiki* obejmujący już i dwie następne części podstawowe: *Filozofię przyrody* i *Filozofią ducha*, czyli właściwą teorię kultury. Tę ostatnią z kolei rozwijał znów systematycznie w następnych latach, dzieląc ją dalej na filozofię „ducha subiektywnego” (obejmującą antropologię, fenomenologię i psychologię), „obiektywnego” (tu należała filozofia państwa, prawa i historii) oraz „ducha absolutnego” (sztuka, religia, filozofia). Jednakże większość tych działów zdążył Hegel opracować już tylko w postaci wykładów, które zostały opublikowane dopiero po jego śmierci. Za życia filozofa ukazało się jeszcze tylko jedno dzieło: *Zasady filozofii prawa* (1821). Zatrzymajmy się na chwilę przy nim.

W dziele tym, jak wiadomo, „berliński mędrzec” zawarł podstawy swej filozofii społecznej i politycznej, która w istotny sposób zapłodniła całą bez mała późniejszą refleksję o człowieku i społeczeństwie ludzkim. Można bez większej przesady powiedzieć, że zasadniczy horyzont intelektualny dziewiętnasto- i dwudziestowiecznej wiedzy o życiu społecznym (myślę tu o rzetelnej wiedzy teoretycznej, a nie po prostu o empirycznych obserwacjach) ukształtował się właśnie w gwałtownych sporach wokół tej filozofii, jakie wkrótce po śmierci Hegla rozgorzały wśród jego uczniów, kontynuatorów i krytyków. Przypomnijmy tylko, że jednym z nich był Karol Marks.

Powiada się obiegowo, że doniosłość heglowskiej koncepcji polega na tym, iż jest ona pierwszą próbą dialektycznej teorii społeczeństwa. Jest to zapewne określenie słuszne, choć – mówiąc po heglowsku – „tylko abstrakcyjne” i bez pełniejszego rozwinięcia dosyć jałowe. Zwłaszcza gdy przez ową „dialektyczność” rozumie się tylko pewną „nową metodę”, jaką Hegel rzekomo miał zastosować do tradycyjnej problematyki państwa, prawa i życia społecznego. W takim ujęciu cała swoistość heglizmu staje się w ogóle nieuchwytna. Dlatego trzeba to z całą mocą podkreślić: nie o „metodę” tu idzie, lecz o całościową teorię „tego, co społeczne” jako nowego typu rzeczywistości. Heglowska filozofia prawa jest pierwszą próbą opracowania czegoś, co można nazwać **o n t o l o g i ą b y t u s p o ł e c z n e g o .**

Tak więc przede wszystkim zrywa Hegel z atomizmem klasycznej myśli mieszczańskiej w epoce oświecenia, która wszelki stosunek społeczny sprowadzała do luźnego związku odrębnych jednostek, zawieranego na zasadzie wzajemnej umowy. Była to tzw. kontraktalna teoria więzi społecznej, uznająca społeczeństwo jako całość za prostą sumę jego indywidualnych części (jednostkowych osobników ludzkich), wszystkie zaś ogólne formy międzyludzkiego współżycia – jak prawo, władza, instytucje publiczne, państwo itp. – za świadome wytwory subiektywnej woli jednostek, będące przedmiotem ich bardziej lub mniej powszechnej zgody. To indywidualistyczne i atomistyczne pojmowanie społeczeństwa poddaje Hegel wnikliwej krytyce w dwóch zasadniczych punktach. Mianowicie, wskazuje on, po pierwsze, że społeczny świat stosunków międzyludzkich stanowi odrębną sferę rzeczywistości, niesprowadzalną do subiektywnego świata aktów woli i świadomości indywidualnych ludzkich. Społeczeństwo jako całość jest czymś innym – i czymś więcej – niż tylko sumą swych pojedynczych członków. Podkreśla też Hegel, po wtóre, że ta społeczna rzeczywistość podlega swym własnym prawidłowościom, które mają charakter obiektywny i wyposażone są w racjonalność nie wtórną, lecz pierwotną – a więc nie tylko nie zależą od świadomości i woli jednostek, lecz przeciwnie, właśnie one tę jednostkową świadomość i wolę dopiero określają.

Siły, które konstytuują życie społeczne i kierują nim, nie są bezpośrednio przejrzyste dla jednostek i wymykają się spod ich kontroli – oto główna myśl Hegla. Nie znaczy to jednak, że są to jakieś siły irracjonalne; przeciwnie, to właśnie tu – w rozwoju współżycia międzyludzkiego i instytucji społecznych – tkwi prążyć racjonalności jako takiej; tu tworzy się pierwotna forma inteligibility ludzkiego świata. Jest nią „etyczność” (*Sittlichkeit*) – owa pierwotna struktura stosunków i współzależności między ludźmi, owa obiektywna sieć wytworów: rzeczy, wartości i

znaczeń, która wyznacza – często poza świadomością uwikłanych w nią ludzi – substancjalną treść ich życia i kultury. Jest więc Hegel w zdecydowanej opozycji nie tylko wobec atomistycznych doktryn oświecenia, ale także wobec konserwatywnej filozofii społecznej niemieckiego romantyzmu. Ta bowiem programowo sprzeciwiała się wszelkim próbom racjonalnej interpretacji „społecznego bytu”, sprowadzając go w całości do niewyraźalnych dyskursywnie sił uczucia, do tajemnych więzi emotywnych. Tę „wzniosłą papkę” romantyzmu, która filozoficzną wiedzę o społeczeństwie rozcieńcza „entuzjazmem”, „sercem” i „miłością do ludu”, zwalczał Hegel gwałtownie i zjadliwie. Dla niego bowiem osnową rzeczywistości społecznej i jej swoistych prawidłowości zawsze była racjonalna inteligibilność – ów rozumny, osobliwie ludzki ład praw, wartości i pojęć, wytwarzany w historii i w kulturze przez człowieka uspołecznionego.

Ale nie jest to oczywiście żaden ład dany, gotowy. Ludzie sami sobie go tworzą stopniowo, w nieustannym kulturotwórczym wysiłku kształtowania swej międzyludzkiej rzeczywistości. Racjonalny sens życia społecznego ujawnia się więc dopiero w jego historycznej dynamice – jako stawanie się, jako dialektyczny proces rozwoju. Motorem tego rozwoju jest, według Hegla, ciągły konflikt dwóch przeciwstawnych czynników: subiektywnej wolności i samowiedzy jednostki – oraz obiektywnego, powszechnego prawa. Są to dwa również niezbędne momenty „pojęcia”, realizującego się we współżyciu ludzkim – ale zarazem każdy z nich jest „negatywny” wobec pozostałego i dąży do jego zaprzeczenia. Stąd rodzi się dialektyczny ruch tego konfliktu, przebiegający przez trzy główne fazy. Pierwsza z nich – najwcześniejsza – to „prawo abstrakcyjne”, czyli sfera stosunków własnościowych, umów i prawa karnego, ten najprostszy i najbardziej abstrakcyjny kształt racjonalności międzyludzkiej. Obiektywność i ogólność prawa występuje tu jeszcze w postaci czysto zewnętrznej, a jej konflikt z wolnością jednostki przybiera formę przymusu. Zniesieniem tego stanu jest druga faza – „moralność” – w której jednostka interioryzuje już zewnętrzne normy prawne i poddaje je głosowi swego sumienia, tworząc w ten sposób pojęcie moralnego dobra. Tę subiektywizację prawa w moralności przewycięża wreszcie trzecia faza rozwoju – „etyczność”; tutaj moralne nakazy i obowiązki, nie tracąc subiektywnej sankcji sumienia, na powrót obiektywizują się w określonych stosunkach międzyludzkich: w rodzinie, w publicznych instytucjach i więzach „społeczeństwa obywatelskiego”, wreszcie w państwie, które Hegel uważał za najwyższe pojednanie subiektywnej wolności jednostki z obiektywnym prawem.

Ale nawet nie sama ta dialektyczna konstrukcja stanowi o szczególnej doniosłości heglowskiej filozofii prawa. W tekście tym najbardziej fascynuje nas przecież co innego. Myślę o jego intencji: zrozumieć rzeczywistość, pojąć żywy proces w jego istotnym sensie. Sam Hegel jeszcze w swej młodości najtrafniej nazwał tę intencję: „myśleć życie”. I tej dewizie pozostał wierny w swej filozofii prawa. A „myśleć życie” to naprzód: nie dać się porwać życiu, nie ulec chaosowi empirycznych wydarzeń i burzliwym odmianom osobniczych losów; to umieć dostrzec, jak Hegel, w krwawym dramacie swojej epoki niejawnym jeszcze zarys nowego sensu; to „rozpoznać rozum jako różę na krzyżowej drodze teraźniejszości i dzięki temu móc się nią radować”. I heglowska filozofia prawa jest arcydziełem takiego myślącego rozważania rzeczywistości, które nie pozwala przysłonić sobie wzroku przez potrzebę dnia, przez chwilową i przygodną powierzchnię empirycznej codzienności. Ponad bezmiarem absurdałnego cierpienia, ponad rozpaloną do białości frenezją partykularnych emocji i interesów, ponad gilotyną Robespierre’a, armatami Napoleona i triumfem Świętego Przymierza reakcji – szuka Hegel prawdy o swojej epoce.

Ale „myśleć życie” – to znaczy także: chwytać myślą rzeczywistość samą, nie narzucać jej arbitralnych schematów i konstrukcji, nie gwałcić jej pojęciowymi mistyfikacjami. I tego też znakomicie uczy heglowska filozofia prawa: tej rzetelności w myśleniu, tej wierności rzeczom samym – a nie ludzkim wyobrażeniom o rzeczach, choćby wyobrażenia te były krzepiące, „budujące”, „wzniosłe”. Trudno o większego niż Hegel wroga wszelkiej postawy *u t o p i j n e j*, jeśli tak nazwiemy postawę lekceważącą rzeczywistość lub przykrawającą ją do swych pojęć i

interesów. Trudno też o bardziej zjadliwego przeciwnika i demaskatora wszelkich prób „uwznioślenia” filozofii jałową moralistyką i wrzęgania jej w służbę autoiluzji, pocieszeń, „pokrzepienia serc”. Hegłowska przedmowa do filozofii prawa jest najbardziej antyromantycznym tekstem w dziejach filozofii, najznakomitszą apologią racjonalizmu i dyskursywnego intelektualizmu. Bezlitośnie obnażając nicość napuszonego patosu, z jakim egzaltacja pseudouczuciem i pseudowiarą po dziś dzień lubi podawać się za prawdziwe „poznanie życia”, Hegel wciąż jeszcze jest dla nas nauczycielem tej trudnej sztuki „myślenia życia”: sztuki mało budującej i zgoła nie wzniosłej, nieczulej na emocje i tęsknoty ani na interesy i pobożne życzenia, lecz za to żarliwie, zachłannie wyczulonej na tę rozumną „różę” wszystkiego, co naprawdę żywe i rzeczywiste.

Bohaterowie i kamerdynerzy

O ile kręgosłup heglowskiego systemu stanowi logika i filozofia społeczna, o tyle jego sercem jest filozofia historii. Na pozór stanowi ona tylko jeden z poszczególnych działów na jednym ze szczebli – mianowicie na szczeblu „ducha obiektywnego”. W rzeczywistości jednak historia wszędzie przenika tu cały system i jest jego punktem centralnym. Na tym właśnie polega istota heglizmu: jest to pierwsza filozofia, która uhistorycznia tradycyjną metafizykę – i jednocześnie właśnie przez to wynosi historyczność do rangi naczelnego problemu filozoficznego. Z tego punktu widzenia całą dialektykę Hegla można uznać za filozoficzne uogólnienie osobliwej logiki rozwoju historycznego. Zarazem też dlatego właśnie w filozofii dziejów najpełniej ujawnia się istota dialektyki i jej mechanizm.

Historiozofia Hegla pojmuje proces dziejowy jako „pochód rozumu” – jako konsekwentną drogę postępu, na której człowiek stopniowo tworzy swój ludzki świat kultury, wyzwalając się krok za krokiem spod władzy ślepych sił przyrody. Dlatego powiada Hegel, że istotą historii jest rozwój w o l n o ś c i . Ale „wolność” jest tu rozumiana w sposób szczególny: jej miarą nie jest czysto negatywna „niezależność od” (np. od świata przyrody), lecz pozytywne „panowanie nad” (czyli stopień rzeczywistego „oswojenia” świata przyrody). W tym rozumieniu wolność jest więc identyczna z racjonalnością i z kulturą. Polega ona na tym, że człowiek w swym świecie jest wszędzie „u siebie”, że więc skutecznie narzuca temu światu rozumny ład własnych praw i celów, że panuje nad nim i kontroluje go. Oczywiście, „człowiek” znaczy tu nie: „indywiduum”, lecz społeczeństwo, ludzką zbiorowość. Tak rozumiana wolność jest „obiektywna”, czyli realizuje się nie tylko (i nie przede wszystkim) w świadomości jednostek, lecz w sferze ponadindywidualnych form życia społecznego. Jak wiemy, za najważniejszą z tych form uważał Hegel państwo rozumiane jako podstawowy porządek ustrojowy i polityczno-prawny danego typu kultury.

Z tego punktu widzenia wyróżniał Hegel trzy wielkie epoki dziejowe. Każdej z nich odpowiada określony typ państwa, który urzeczywistnia określony etap rozwoju wolności. Pierwsza epoka – to świat starożytnego Wschodu, najniższy szczebel rozwoju: państwowość despotyczna, gdzie „wolny był tylko jeden człowiek” – absolutny władca. Drugą epokę stanowi świat klasycznej starożytności grecko-rzymskiej z demokratyczną formą ustrojową antycznych *polis*. Tutaj wolność była już udziałem grupy ludzi – ale nie wszystkich, a nawet nie większości, gdyż antyczna demokracja zbudowana była na fundamencie niewolnictwa. Dopiero trzecia epoka przynosi wedle Hegla wolność „wszystkim ludziom bez wyjątku”, choć nie od razu i nie bez nowych antagonizmów. Pierwszym zwiastunem tej „trzeciej epoki” jest chrześcijaństwo, kolejnymi etapami – reformacja, oświecenie i Rewolucja Francuska, a ostatecznym finałem – mieszczańskie społeczeństwo przemysłowe z konstytucyjną formą ustroju państwowego. Oto jak dalece zmieniła się heglowska perspektywa przez to burzliwe trzydziestolecie: *Wykłady z filozofii dziejów* są dumną apologią tej samej „prozy” nowożytnego świata chrześcijańsko-mieszczańskiego, od której niegdyś

Hegel tak nienawistnie odwracał się ku swym młodzieńczym snom o Helladzie. Samowiedza europejskiego mieszczaństwa, dojrzała i triumfująca, zrzuciła już tu ów przyciasny na nią „kostium antyczny”, w który jeszcze tak chętnie stroiła się w czasach Wielkiej Rewolucji.

Ale historiozofia Hegla to nie tylko ten prosty schemat rozwoju i to samoupojenie jego finałem w „społeczeństwie obywatelskim” wielkoprzemysłowego kapitalizmu i w nowoczesnym państwie konstytucyjnym. To także, i przede wszystkim, tragiczny patos dialektyki tego rozwoju. Hegel uważał, że historię tworzą zawsze żywi ludzie, ale że zawsze tworzą ją wbrew sobie. Podejmują oni bowiem różne działania w imię własnych, partykularnych celów, potrzeb i namiętności – ale w wyniku tych działań powstaje coś zupełnie innego od ich pierwotnych zamierzeń. Działania uniezależniają się od swych wykonawców, którzy tracą nad nimi kontrolę i w konsekwencji często sami padają ich ofiarą. Toteż dla jednostki historia, jak głosi słynny aforyzm Hegla, „nie jest krainą szczęścia”. Albowiem rozumny sens dziejów urzeczywistnia się nierzadko kosztem cierpienia jednostki, której życie osobiste jest jak gdyby tylko środkiem do realizacji wyższych celów ogólnoludzkich. To osobliwe zjawisko wykorzystywania jednostek przez historię nazywał Hegel „chytrością rozumu”, pokazując jego dramatyzm zwłaszcza na przykładzie wielkich postaci historycznych. Ci „bohaterowie historii” – to wybitne jednostki (jak Aleksander Wielki, Cezar czy Napoleon), których partykularne ambicje i namiętności stykają się w jakimś punkcie z dziejową tendencją ogólnoludzką „rozumu”. Wtedy przez krótki czas kształtują oni historię – ale tylko dlatego, że to historia „posługuje się nimi” dla swych własnych celów. Stąd płynie nieuchronny tragizm osobistego losu tych „bohaterów”: po spełnieniu swych zadań w służbie „chytrego rozumu” przestają już być mu potrzebni i historia bezlitośnie odtrąca ich od siebie. Są wybrańcami bogów, i właśnie dlatego „umierają młodo”.

Ale właśnie takich ludzi – tragicznie przez historię oszukiwanych, gdyż angażujących się w nią całym sercem – zawsze darzył Hegel sympatią i szczerym podziwem. Nie znosił natomiast tych, którzy chowali się przed historią w spokojnym azylu małostkowej codzienności, unikając w ten sposób cierpienie, ale i nie zaznając dumnego poczucia współuczestnictwa w dziejach. Takich nazywał pogardliwie „kamerdynerami historii” i bezlitośnie wyszydzał ich małoduszny, choć pełen mentorskiej wyższości stosunek do „bohaterów”. Myśli i czyny „bohaterów” należą do ogólnoludzkiego horyzontu wielkiej historii i nie poddają się ocenom w kategoriach płaskiego pseudomoralizatorstwa „kamerdynerów” – to przekonanie nadaje całej heglowskiej filozofii dziejów osobliwe piętno dramatycznego heroizmu i dość nieoczekiwanie spokrewnia ją, tę najbardziej antyromantyczną historiozofię, z romantyzmem. Widać tu tę samą co u romantyków estetyczną fascynację „wielkością” i tę samą nienawiść do płaskiego filisterstwa „małodusznych”. Ale jeśli romantycy uczynili ten „estetyzm” naczelnym wątkiem swego światopoglądu, to dla Hegla jest on raczej tylko dalekim echem tak powszechnej w tej epoce legendy napoleońskiej. Zresztą z samymi romantykami i z ich nową „religią sztuki” zdążył jeszcze Hegel dokonać osobnego obrachunku.

Dlaczego „koniec sztuki”?

Jedną z konsekwencji mieszczańskiej rewolucji przemysłowej i społeczno-politycznej był także przewrót artystyczny i estetyczny. Na przełomie XVIII i XIX wieku problem sztuki staje się jednym z centralnych zagadnień europejskiej samoświadomości kulturalnej. Wraz z eksplozją romantyzmu w literaturze wybucha wtedy głośny spór teoretyczny między „romantykami” i „klasykami”. Jest to w gruncie rzeczy spór o miejsce sztuki w kształtującym się społeczeństwie mieszczańskim. Od strony filozoficznej ważne było tu zwłaszcza pytanie o stosunek między sztuką a życiem w nowej rzeczywistości społecznej. I znów w kulturze niemieckiej spór ten zaczął się najwcześniej, rozegrał się w kontrowersjach najbardziej zasadniczych i doprowadził do

najgłębszych przemyśleń. Wystarczy przypomnieć, że „klasyków” reprezentowali tu twórcy tej miary, co Goethe i Schiller.

Również i ta problematyka nie uszła uwagi Hegla. Filozofią sztuki zajmował się on kilkakrotnie w swych berlińskich wykładach (po jego śmierci jeden z uczniów odtworzył je na podstawie notatek i opublikował jako *Wykłady o estetyce*). W architektonice systemu sztuka stanowi pierwszą postać, w jakiej manifestuje się najwyższy szczebel rozwoju kultury – „duch absolutny”. Jest to jednak postać najniższa i najmniej doskonała: prawda absolutu objawia się tu bowiem „tylko” w zewnętrznym kształcie zmysłowym. Dlatego ponad sztuką stawiał Hegel dwie formy wyższe: religię (gdzie „duch absolutny” przybiera już refleksyjną postać wyobrażenia) oraz filozofię, która jedyna ujmuje prawdę w najdoskonalszym i najbardziej adekwatnym kształcie myślenia pojęciowego. Już z tej hierarchii widać, że pogląd Hegla, wyznaczający sztuce miejsce podrzędne względem filozofii, a nawet religii, pozostawał w jaskrawym przeciwieństwie do romantycznego kultu sztuki jako wartości najwyższej.

Ten programowy „antyestetyzm” Hegla związany był oczywiście z jego ogólną niechęcią do romantyzmu, ale zarazem wynikał też z głębszych przesłanek filozoficznych. Otóż rezultaty heglowskich przemyśleń nad istotą nowej rzeczywistości społecznej całkowicie potwierdzały wszystkie niepokoje i obawy całej klasycznej tradycji w estetyce niemieckiej. Tworzący się świat mieszczańskiego społeczeństwa przemysłowego okazywał się być w swej najgłębszej istocie „prozaiczny” – a więc nie tylko nie sprzyjający sztuce, ale wręcz wrogi jej. Postępujący proces dezintegracji ludzkiej osobowości w warunkach kapitalistycznego podziału pracy coraz wyraźniej przekreślał możliwość piękna w człowieku i w jego artystycznej twórczości. Ten pogłębiający się rozbrat między sztuką a życiem pierwsi dostrzegli romantycy. Ci jednak postanowili rozbrat ten usunąć już to przez totalny bunt „pięknej duszy” przeciw życiu, już to przez adaptację samej sztuki do nowych wymogów życia – co w obu wypadkach oznaczało całkowitą rewolucję w klasycznych kanonach estetyczno-artystycznych, a zwłaszcza równało się programowemu odrzuceniu norm sztuki greckiej jako najwyższego ideału piękna. Wzbudziło to gwałtowny sprzeciw „klasyków”, dla których helleński kanon wciąż pozostawał najwyższym, ponadczasowym wzorcem estetycznym. Ale ci znów nie potrafili wskazać, w jaki sposób ten najczystszy ideał sztuki ma się obronić przed „prozą” współczesnego życia.

Jak wszędzie, tak i w tym sporze stanowisko Hegla jest syntezą obu skrajności, a zarazem ich zniesieniem. Klasykom przyznawał on rację w tym, że sztuka greckiego antyku istotnie stanowi najpełniejsze urzeczywistnienie ideału piękna jako takiego (tu jeszcze widać niezatarte piętno młodzieńczego „hellenizmu” Hegla). Ale zarazem z romantykami zgodny był co do tego, że właśnie ta klasyczna forma sztuki jest we współczesnym świecie mieszczańskim nieaktualna, a nawet niemożliwa. Pozostawało więc tylko jedno wyjście: ogłosić „koniec sztuki”, czyli definitywną już niemożność adekwatnego wyrażenia nowych treści życia i kultury w formie artystycznego symbolu. I taka właśnie jest główna teza estetyki Hegla: w odróżnieniu od „poetyckiej” kultury greckiego antyku świat nowożytny jest światem nauki i filozofii, nie sztuki. Nie piękno już, lecz tylko myśl i pojęcie może przedstawić całą prawdę o jego istocie.

W ten sposób sformułował Hegel niezwykle doniosłą myśl o historycznym charakterze sztuki i piękna, którą szczegółowo rozwinął w swych *Wykładach o estetyce*. Historyczność ujawnia się tu dwojako: po pierwsze, sama sztuka rozwija się w czasie od form niższych do wyższych; po drugie, ten rozwój samych form artystycznych idzie w parze ze zmienną dynamiką ich zależności od „ogólnego stanu świata”, czyli od aktualnego szczebla rozwoju całokształtu kultury. Sztuka bowiem zawsze jest wiernym odzwierciedleniem całości swej epoki. Toteż wyróżnił Hegel trzy zasadnicze typy sztuki ze względu na jej wewnętrzną strukturę, a jednocześnie typy te przyporządkował poszczególnym etapom historycznego rozwoju kultury jako całości.

Pierwszy typ to „symboliczna” forma sztuki. Zewnętrzny kształt dzieła nie jest tu jeszcze adekwatny do jego wewnętrznej treści, lecz tylko jakby przeczuwa ją i z daleka oznacza. Jest to najmniej doskonała i historycznie najwcześniejsza forma. Odpowiada najniższemu szczeblowi rozwoju ducha, kulturze starożytnego Wschodu, a pośród poszczególnych gałęzi sztuk najpełniej wyraża się w architekturze. Jej niedoskonałości w pełni przewyżcza drugi typ: „klasyczna” forma sztuki. Tutaj zewnętrzna postać dzieła i jego wewnętrzna treść w pełni się przenikają, tworząc żywą, doskonale zharmonizowaną całość. Ta forma, stanowiąca absolutne wcielenie ideału piękna, związana jest historycznie z kulturą starożytnej Grecji, a jej właściwą ekspresją jest rzeźba. „Piękna indywidualność” greckich posągów stanowi więc, wedle Hegla, najwyższe spełnienie wartości artystycznych w całej historii ludzkości. Ale i ta forma jest historyczna, a więc przemijająca. U kresu starożytności ustępuje ona miejsca ostatniej, „romantycznej” formie sztuki. Istota tej ostatniej polega na tym, że duchowa treść już nie mieści się w żadnym zmysłowym symbolu, gdyż treścią tą jest nieskończoność. W romantycznej formie sztuki „duch absolutny” przekracza więc granice sztuki w ogóle, wznosząc się ku religii (świat chrześcijański) i filozofii (nowożytna kultura mieszczańska). Sztukami typowymi dla tej ostatniej formy są: malarstwo, muzyka i poezja.

Nietrudno dostrzec słabe punkty tej mimo wszystko niezwykle efektownej konstrukcji. Łatwo też stwierdzić, że zapatrzonej w antyczną sztukę Hegel nie docenił i nie przewidział nowych możliwości, jakie przed wyobraźnią estetyczną odkrywały właśnie jego czasy. (Jakże mniej pewny siebie w ferowaniu wyroków na romantyczne „nowinki” był Goethe, sam przecież nie mniej „klasyczny” od Hegla!) Ale trzeba też pamiętać, że tezę o „końcu sztuki” w epoce nowożytnej rozumiał Hegel nie bezwzględnie (co byłoby zwykłą naiwnością), lecz na sposób historyczny i filozoficzny. Szło mu o pokazanie dynamiki rozwoju samej sztuki i zmienności jej funkcji w kulturze. Chciał też dowieść, że ten rozwój jest nieodwracalny, że więc w świecie współczesnym nie może już sztuka być tym, czym była w niepowtarzalnym świecie greckiego antyku. Jeśli więc mówił o „końcu sztuki”, to miał na myśli raczej definitywną bezpowrotność takiej „klasycznej cywilizacji”, w której – jak w greckiej rzeźbie – i życie, i sztuka są „piękną całością”, a każda postać indywidualna może zarazem wiernie przedstawiać ogólną, substancjalną treść swoich czasów i swojego świata. Tylko te właśnie funkcje pełnego przedstawiania ogólnej prawdy o całości kultury w nowożytnym świecie mieszczańskim odbierał Hegel sztuce, zastrzegając ją wyłącznie dla nauki i filozofii – i w tym sensie trudno się z nim nie zgodzić.

Był u szczytu sławy i w pełni sił twórczych, gdy w roku 1831 epidemia cholery nagle zabrała go spośród żyjących. Ale jeszcze przed śmiercią zdążyła „ucieszyć jego stare serce” wieść o Rewolucji Lipcowej w Paryżu. Życie jego pokryło się więc dokładnie z dramatycznym sześćdziesięcioleciem „burzy i naporu” europejskiego mieszczaństwa. Był jednym z nielicznych, którzy potrafili uświadomić sobie całą doniosłość tej epoki i zrozumieć jej sens istotny. Na tym polega wielkość Hegla. Zdołał on – jak pisał w pół wieku po jego śmierci Fryderyk Engels – „ogarnąć nieporównanie szerszą dziedzinę niż jakikolwiek inny systemat i rozwinąć na tym polu takie bogactwo myśli, jakie dziś jeszcze wprawia w zdumienie (...). A ponieważ był on – dodaje Engels – nie tylko geniuszem twórczym, lecz także człowiekiem encyklopedycznej wiedzy, przeto we wszystkich dziedzinach rozpoczyna nową epokę”.

1970