

Maciej Adam Sosnowski

POKOCHAĆ DIALEKTYKĘ

O POJĘCIU MIŁOŚCI W FILOZOFII SPEKULATYWNEJ
Z NIEUSTAJĄCYM ODNIESIENIEM
DO SØRENA KIERKEGAARDA

universitas

POKOCHAĆ DIALEKTYKĘ

Maciej Adam Sosnowski

POKOCHAĆ DIALEKTYKĘ

O POJĘCIU MIŁOŚCI W FILOZOFII SPEKULATYWNEJ
Z NIEUSTAJĄCYM ODNIESIENIEM
DO SØRENA KIERKEGAARDA

Kraków

Publikacja dofinansowana przez Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego

© Copyright by Maciej Adam Sosnowski and Towarzystwo Autorów
i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS, Kraków 2011

ISBN 978-83-242-1522-5
TAiWPN UNIVERSITAS

Opracowanie redakcyjne
Damian Piechaczek

Projekt okładki i stron tytułowych
Sepielak

www.universitas.com.pl

Dla Olgi

SPIS TREŚCI

Wstęp

Rozdział I. Słowo wprowadzające	13
1. Co jest problemem tej pracy?	13
2. Jak rozumieć filozofię spekulatywną?	13
3. Miłość, czyli co?	16
4. Jaka będzie forma tej pracy?	25
Rozdział II. Hegel i miłość	28
1. Wprowadzenie	28
2. Duch miłości i jej los	30
3. Miłość jako moment ducha absolutnego	41
4. Miłość i rodzina	49
5. Zakończenie	68

Część pierwsza

Pojęcie miłości w filozofii Sørensa Kierkegaarda

Rozdział I. Wprowadzenie	75
1. Wstęp	75
2. Kierkegaard a spekulacja	78
3. Kierkegaard a miłość	90
4. Wstępny zarys części pierwszej	93

ROZDZIAŁ II. EROTYKA	98
1. Wstęp	98
2. Estetyczne pojmowanie świata	99
3. Stadia erotyki	101
4. Estetyka a refleksja	110
5. Piękno a estetyka	114
6. Czas a estetyka	115
7. Melancholia a estetyka	117
8. Uwodzenie a estetyka	120
9. Estetyka a ogólność	123
10. Erotyka, czyli estetyczne pojęcie miłości	129
11. Podsumowanie	137
Rozdział III. <i>Anna Karenina</i>	138
1. Wstęp	138
2. Niedole estety	141
Rozdział IV. Stosunek miłości pośredniej do miłości erotycznej ...	155
1. Wstęp	155
2. Formy negatywności	158
3. Pozorność i istota	165
4. Pierwszeństwo i wtórność	166
5. Powtórzenie	170
6. Czasowość	176
7. Zakładanie i uznawanie	178
8. Egoizm i wzajemność	181
9. Komunikacja pośrednia	187
10. Dzieła miłości i prawda miłości	205
11. Podsumowanie	211
Rozdział V. <i>Fidelio</i>	213
1. Wprowadzenie	213
2. <i>Fidelio</i> Ludwiga van Beethovena w świetle możliwej interpretacji Sørensa Kierkegarda	213

3. Kierkegaard i język muzyki	215
4. Opera miłości pośredniej	219
5. Zakończenie	233
Rozdział VI. Miłość religijna	235
1. Wstęp	235
2. Pojęcie niwelowania	239
3. Pojęcie bliźniego	249
4. Dialektyka miłości	261
5. Piękno	269
6. Wzajemność	271
7. Dzieła miłości	273
8. Dalsza bezpośredniość	275
9. Dokonane powtórzenie	284
10. Komunikacja pośrednia	289
11. Różnica między naśladowcą a admiratorem	297
12. Zakończenie – czy miłość religijna jest możliwa?	299
Rozdział VII. Podsumowanie	312

Część druga Miłość i filozofia

Rozdział I. Krótka „historia” miłości	321
1. Wprowadzenie	321
2. Denis de Rougemont i miłość wypowiedziana	324
3. Dygresja kierkegaardiańska – początek miłości zmysłowej ...	334
4. Pascal Quignard i miłość pomiędzy fascynacją a pożądaniem .	338
5. Michel Foucault – prawdziwa miłość u źródeł	344
6. Dodatek. Fryderyk Nietzsche – narodziny romansu (czyli jeszcze trochę o Platonie)	363
7. Rozczarowujące podsumowanie	371

10 Spis treści

Rozdział II. Miłość i ideologia	383
1. Wstępne określenie pojęcia ideologii	383
2. Transcendentalna dialektyka władzy sądenia jako schemat ideologiczności	396
3. Artur Schopenhauer i ideologia woli	406
4. Georges Bataille i komedia ideologii (z licznymi odniesieniami do Jacques'a Derridy)	418
5. Roland Barthes i fragmenty dyskursu mitycznego	438
6. Desublimujące podsumowanie – Slavoj Žižek (Alenka Zupančič) i przemierzanie/przekraczanie fantazji	456
7. Niezobowiązujący dodatek. Emmanuel Levinas – ku miłości bez Erosa	481
Zakończenie	513
Bibliografia prac cytowanych	523
Indeks nazwisk	537
Summary	543

Wstep

Rozdział I

SŁOWO WPROWADZAJĄCE

1. CO JEST PROBLEMEM TEJ PRACY?

Niniejsza praca dotyczy miłości. Choć autor z pewnością nie ustrzegł się w wielu miejscach dygresji, *niepotrzebnych wtręć*, choć u czytelników może zrodzić się niekiedy poczucie, że rozwijana tutaj myśl wykracza poza narzucony z góry problem, zataczając kręgi zbyt szerokie, aby dotyczyć jakiegoś konkretnego, bądź odwrotnie, skupia się na sobie tak bardzo, że staje się autotematycznym rozważaniem nad własną naturą, to jednak ambicją autora i celem tej pracy było jedno – zdać sprawę z miłości.

Samo pojęcie „miłości” wyznacza obszerny horyzont problemowy – horyzont, który już od wieków jawił się poetom, myślicielom czy po prostu zakochanym – i nieodzowne jest w niniejszych analizach ograniczenie go jedynie do pewnego wycinka, do fragmentu, na podstawie którego można dopiero pokusić się o ujmowanie *całościowego* sensu miłości. Decyzją autora – w dużej mierze arbitralną, choć arbitralność ta będzie usprawiedliwiana – jest zatem, aby miłość ujmować w kontekście filozofii spekulatywnej.

2. JAK ROZUMIEĆ FILOZOFIĘ SPEKULATYWNĄ?

Na płaszczyźnie historycznej filozofia spekulatywna to szeroko rozumiana myśl pokantowska, która, świadomie bądź nie, odwołuje się do bazowych ustaleń filozofii krytycznej, na pierwszym miejscu

zadając sobie pytanie o to, co trzeba *jeszcze* założyć, aby było możliwe to, co jest takim, jakim *zakładamy*, że jest¹; krytyczna filozofia spekulatywna poszukuje zaspokojenia swych poznawczych roszczeń w odpowiedziach na to pytanie. W obręb takiego projektu jej rozumienia wchodzić będzie zarówno myśl Kanta, jak i Kierkegarda, Nietzschego, Bataille'a, czy pomysły „pijanych Heglem” filozofów tzw. postmodernistycznych.

Natomiast teoretycznym modelem dla wypracowywania tej odpowiedzi będzie dialektyka. Czym zatem jest dialektyka? Najbardziej precyzyjne i zwarte – przydatne akurat we wszelkiego rodzaju „wstębach” – określenia dialektyki łatwo można znaleźć u tych, którzy mienią się jej adwersarzami. I tak, w późnym eseju Martina Heideggera czytamy – „Dialektyka jest procesem produkcji subiektywności absolutnego podmiotu (...) Dialektyka w tej formie jest dialektyką spekulatywną (...) chodzi w niej nie tylko o ujmowanie jedności, fazę syntezy, lecz przede wszystkim i stale ujmowanie «tego, co przeciwstawne» jako takiego. Chodzi o ujmowanie wzajemnie się oświetlającego, refleksyjnie kierującego się ku sobie przeciwstawienia, zlewania się tego, co przeciwstawne; chodzi więc o fazę antytezy”².

¹ Zgodnie z intuicjami Fichtego, który, określając swoją filozofię, pisał: „Wykazuje on [idealizm krytyczny, tzn. transcendentálny], że to, co się pokazuje, nie jest po prostu możliwe bez czegoś innego, a to z kolei, jeśli nie warunkuje go coś trzeciego itd.; z tego, co twierdzi, nic nie jest więc możliwe z osobna, lecz wszystko możliwe jest tylko w połączeniu z wszystkim innym” (J.G. Fichte, *Pierwsze wprowadzenie do Teorii Wiedzy*, w: *Teoria Wiedzy*, t. 1, tłum. M.J. Siemek, Warszawa 1996, s. 498).

² M. Heidegger, *Hegel i Grecy*, tłum. J. Mizera, w: *Znaki drogi*, Warszawa 1995, s. 222. Warto zauważyć, że u samego Heideggera, szczególnie z wcześniejszego okresu, dialektyka w formie spekulacji odgrywała jednak niejednoznaczną rolę; np. w dziele *Kant a problem metafizyki*, choć dzieło Hegla (wymienionego z nazwiska) funkcjonuje jako kluczowy etap „zapominania bycia”, to jednak samą główną tendencją ontologii fundamentalnej określa się jako „ponowne przypomnianie” (*Wiedererinnerung*), dookreślając ją zupełnie w duchu spekulacji heglowskich – „we właściwym przypomnieniu (*Erinnerung*) trzeba zawsze to, co przypomniane, uwewnętrznić, tzn. sprawić, by coś coraz bardziej przybliżało się nam ponownie w swej wewnętrznej możliwości” (M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, tłum. B. Baran, Warszawa 1989, s. 260).

Dialektyka jest więc ruchem subiektywności – niekoniecznie jednak w pełni „absolutnej”³ – ku sobie, jest produkowaniem siebie jako siebie właśnie produkującej; jest procesem. Tym, co finalnie proces ten z siebie wydaje, jest nie tylko nietrwała, roztrzęsiona subiektywność, ale i „schemat” tej nietrwałości, sama dialektyka.

Warto zwrócić uwagę na utożsamienie przez Heideggera spekulacji z dialektyką, czego podstawą jest uwypuklenie znaczenia „antytezy”, wokół której obie, w swym identycznym ruchu, się nadbudowują. Dla samej spekulacji najistotniejszy jest moment negatywny, gdyż tylko w tym, co negatywne, dookreślająca się subiektywność może odnaleźć żywioł, dzięki któremu będzie u siebie. Tylko w nietożsamości może wypracowywać zręby pewności siebie. Tylko zakładając i przepracowując inność, może uzyskiwać elementy tego, o czym zakłada, że jest nią samą. Zgodnie z tą intuicją w niniejszej pracy autor nie będzie rozdzielał znaczeń słów „spekulacja” i „dialektyka”, traktując je synonimicznie, jako odnoszące się w tym samym stopniu do ruchu „subiektywnego” zakładania i twórczego negowania tego, co

³ Warto od razu nieco ukrócić pewne zapędy i tendencje, mające związek z interpretacjami „późno-heideggerowskimi” (ich tendencyjność szczególnie uwidaczniać się może w zrazu „niewinnym” używaniu słów nacechowanych wartościująco, które ostatecznie wyznaczają niemal aksjologiczne podstawy do odrzucenia tego, co się próbuje zrozumieć), konfrontując je z nieco innym spojrzeniem na dialektykę (akurat w wydaniu heglowskim) – „Heglowskiego podmiotu nie należy mylić z subiektywnością jako odseparowanym i jednostronnym czynnikiem syntetyzującym przedstawienia ani z subiektywnością jako wyłączającą wewnętrżnością abstrakcyjnej osoby. Oba te rozumienia mogą być traktowane jako jedno z momentów podmiotowości, ale sam podmiot nie jest czymś takim. Jest on (...) tym, co rozwiązuje wszelką substancjalność (...) Czytelnik Hegla, który tego nie zrozumie, nie rozumie z Hegla niczego” (J.-L. Nancy, *Hegel. The restlessness of the Negative*, tłum. J. Smith i S. Miller, Minneapolis-London 2002, s. 5). Na marginesie można dodać, iż pretendująca do bycia najbardziej oryginalną krytyka filozofii Hegla w XX wieku, zaproponowana przez L. Althussera, nie wychodzi (przynajmniej z okresu *Pour Marx*) poza uproszczoną wizję heglizmu, w całości organizowaną przez pojęcia „prostej sprzeczności”, „jedności duchowej” *etc.* (choć sam Althusser nieustannie podkreślał, iż stawką współczesnej filozofii jest *rzetelne* i *precyzyjne* określenie swego stosunku do myśli Hegla, co dopiero później zaczęło u niego przybierać bardziej przekonujące formy, osłabiając zarazem wcześniejszą krytykę); por. L. Althusser, *W imię Marks’a*, tłum. M. Herer, Warszawa 2009.

założone⁴. Problem ów powróci, kiedy szerzej omawiać będziemy dialektyczną metodę S. Kierkegaarda i jego stosunek do spekulacji idealizmu niemieckiego.

Poniżej zaprezentowana zostanie zatem „maszyna dialektyczna”, produkująca miłość w jej licznych aspektach. I tylko w takim kontekście miłość będzie rozpatrywana.

3. MIŁOŚĆ, CZYLI CO?

W tej pracy analizie poddane zostanie dialektyczne rozumienie miłości. Ale czego powinno się po takim rozumieniu spodziewać?

⁴ Dodać jeszcze można, że odrzucając heglowskie rozróżnienie logiki na „negatywnie-rozumową” i „pozytywnie rozumową” (por. np. G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Ś.F. Nowicki, Warszawa 1990, s. 140-142; swoją drogą, szczególnie jeśli weźmiemy pod uwagę perspektywę „wiedzy absolutnej”, sam Hegel niezbyt konsekwentnie tego problematycznego rozróżnienia przestrzegał, w którym obie strony rozumności – negatywna i pozytywna – powinny zostać pojednane), podążamy śladami m.in. Gadamera i jego specyficznego pogodzenia spekulatywności i dialektyki *na gruncie skończoności*, polegającego w zasadzie na uznaniu, że spekulacja i dialektyka przenikają się wzajemnie tak dalece, iż rzetelna spekulacja *hic et nunc* wkleja się w „rezonerstwo” i nie ma ratunku dla takiej sytuacji w żadnej z góry założonej teleologii. Spekulatywna dialektyka miałaby więc charakter skończony o tyle, że w-sobie nie gwarantowałaby jakiegś dziejowej syntezy, a jedynie otwierała na nią jako wolność negatywności, i właśnie samo to otwarcie byłoby już pewną możliwością „organiczną” całości, zatem samą istotą spekulacji (por. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Warszawa 2007, s. 624-635). Sam moment pozytywny, jakkolwiek by go rozumieć, można potraktować jako pewną ziszczoną partykularność, pewien „patologiczny” konkretny dialektyczny ruch, nie definiujący go z perspektywy rzekomo koniecznego spełnienia, ale wyznaczający po prostu jedno z możliwych rozwiązań zakładanych antynomii. Byłoby ono również dopuszczalne na gruncie „logiki” jak każde inne, w tym pozostawanie w „rezonerskim” niezdecydowaniu czy w pokornej nieufności wobec ostatecznych rozwiązań, które z całą mocą, przynależną dziejom, się narzucają. Inaczej mówiąc – spekulacja nie może wyrzec się dialektyki; to, co pozytywne, choć wypracowywane z „koniecznością”, nigdy nie jest nim w pełni i zawsze odsyła do tego, z czego się wyłoniło, do dialektycznego ruchu negatywności, który podkopuje jego finalną oczywistość. Zatem antynomia logiki „negatywnie rozumowej” i „pozytywnie rozumowej” domaga się rozwiązania i pojednawczej syntezy w jakimś przeformułowaniu ich nazbyt – jak na myślenie dialektyczne – jednostronnie antagonistycznym odniesieniu do siebie (zawsze wszak można zapytać – a czy stosunek tych dwóch „logik” ma charakter logiki pozytywnej czy negatywnej?).

Z „psychologicznego” punktu widzenia miłość, tak jak się pojawia na gruncie spekulacji, to przede wszystkim indywidualna, „podmiotowa” miłość do innego, oparta na zmysłowych podstawach. Niemniej jednak wypracowywana przez jej ruch ogólnosc ma charakter uniwersalny, możliwy do zastosowania przy określaniu wszelkich innych „rodzajów” miłości⁵.

Przywołując jeszcze „definicję” Heideggera, wstępnie można określić miłość jako element „życia subiektywności” pośród zrazu wrogo nastawionego do niej żywiołu negatywności. Jako element zróżnicowanej substancji życia, miłość, w jednym ze swych kluczowych momentów, stara się wypracować kruchy kompromis pomiędzy tym, co zakłada subiektywność, aby zaistnieć, a przynależną światu, upartą i bezwzględną negacją tego założenia, nie tylko wytrącającą podmiotowość z fałszywego solipsyzmu, ale w ostateczności w ogóle pozbawiającą ją życia. Miłość nie tylko jest pracą na rzecz tego kompromisu, ale i samym tym kompromisem.

Tak więc, jeśli można by już teraz pokusić się o jakąś projektującą definicję dialektycznej miłości, należałoby znów podeprzeć się cytatem: „Miłość oznacza w ogóle to, że mam świadomość swej jedni z kimś innym, tak iż nie istnieję w sposób izolowany dla siebie, lecz osiągam swoją samowiedzę tylko poprzez rezygnację ze swego bytu dla siebie i przez uświadomienie sobie siebie jako własnej jedności z kimś drugim i jedności tego drugiego ze mną”⁶. Ta heglowska definicja omawiana będzie (i nieznacznie modyfikowana) w dalszych partiach pracy, ale już teraz można uwypuklić kilka rzeczy – miłość jest powtarzaną próbą wychodzenia z izolowanej podmiotowości, która w swej izolacji rości sobie niekiedy pretensje do absolutności, pełnej tożsamości ze sobą itp. Miłość jest w swoim ruchu przekraczania jednostki negatywnym odniesieniem do tejże, a zarazem w negacji – jej afirmacją jako jednostki skończonej, żyjącej pośród

⁵ Wzajemność, stanowiąca podstawę i efekt ruchu miłości, możliwa jest między wszystkimi elementami świata, które mają strukturę dialektyczną, np. między człowiekiem i przedmiotem (por. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, tłum. Ś.F. Nowicki, Warszawa 2002, s. 92).

⁶ G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, tłum. A. Landman, Warszawa 1969, s. 390.

innych jednostek, tzn. miłość jest „produkowaniem” siebie jako wzajemności (ogólności). Już w takim wstępnym określeniu widać, jak miłość i istota spekulacji – negatywna syntetyczność – są do siebie, przynajmniej w swej funkcji, zbliżone. W tej mierze, w jakiej zbieżność owa będzie w dalszych partiach omawiana, niejako ukradkiem, obok miłości, omawiana będzie sama dialektyczność.

Bowiem tak jak i dialektyka jest ruchem, tak i miłość nim jest. Każdy ruch wymaga jakiejś różnicy potencjałów, jakiegoś napięcia, dzięki któremu się odbywa. Wyznacznikiem spekulacji jest to, że ową różnicę pojmuje jako sprzeczność (jej „działającym” wyrazem jest negatywność – w tym sensie miłość jest spekulacją w działaniu, intymnością powszechnego życia dialektyki). Miłość jest więc z jednej strony produkowaniem tej *sprzeczności*, jak i jej „rozwiązaniem”, które jednak jej nie niweluje, bo czyniąc to, niwelowałaby ruch, którym jest. Nie tyle *umiera* tym, że umrzeć nie może, ale właśnie tym *żyje*.

Skoro w kontekście dialektyki pojawił się wątek umierania, tzn. śmierci, to, aby już teraz nieco rozjaśnić stosunek „miłości” do pewnych, istotnych z historycznego punktu widzenia ustaleń względem spekulacji, warto zrobić dygresję. Chodzi oczywiście o funkcję „śmierci” w myśleniu dialektycznym, funkcję, która tak podkreślana jest w związku z recepcją słynnej interpretacji *Fenomenologii ducha* Alexandre’a Kojève’a⁷. Uwaga ta ma charakter wstępny o tyle, o ile

⁷ Por. A. Kojève, *Wstęp do wykładów o Heglu*, tłum. Ś.F. Nowicki, Warszawa 1999. Pomijając nawet doświadczenie śmierci, podstawowa różnica między naszą interpretacją a interpretacją Kojève’a odzwierciedla się w całkowicie różnym usytuowaniu miłości w stosunku do ruchu dialektycznego, o czym wspominamy jedynie mimochodem, gdyż pełniejsza eksplikacja krytyki Kojève’a wymagałaby przeformułowania tematu tej pracy (o miłości u Kojève’a por. np. A. Kojève, *Tyrania i miłdrość*, w: L. Strauss, *O tyranii*, tłum. P. Armada, A. Górnisiewicz, Kraków 2009, s. 147). Por. też np. P. Nowak, *Ontologia sukcesu. Esej przy filozofii Aleksandra Kojève’a*, Gdańsk 2006, s. 33, 56 – powszechność uznawania, w którą wierzy Kojève, dla nas jest nie-dialektyczną (tzn. nie-rzeczywistą) abstrakcją bądź niwelacją; jedynie miłość wzajemna jest w stanie połączyć uznawanie i dialektykę, ale za cenę aktualnej i rzeczywistej powszechności, cenę, której utopijni idealisci nie są w stanie zapłacić; jest to problem ściśle heglowski – sprowadzalny do pytania „jak rozumieć *Aufhebung*?” – o którym wiele razy będziemy poniżej mówić.

w całym poniższym tekście problematyka śmierci stanowi raczej – wbrew powyżej przypomnianej tradycji, rozszczepiającej sobie niekiedy pretensję do bycia ostateczną i jedyną wykładnią „tego, co dialektyczne” – znaczący margines, a nie jądro rozważań.

Otóż, jak powiedziano, negatywność – którą miłość, aby nie wpaść w ramiona pana absolutnego (zaspokojonej w sobie abstrakcyjnej negacji, która już „uporała się z rzeczą”⁸), stara się okiełznać – wyznacza dynamikę „kochania”. Napięcie sprzeczności przynależne w ten sposób miłości, jakkolwiek istnieje w nim przerażająca tendencja do unicestwienia subiektywnego podmiotu, jest władzą powołującą do życia – *nieustannego* samoznoszenia się wszelkiej tożsamości w sobie.

Życie można dialektycznie pojąć jako ciągle przelewanie się magmy sprzeczności, pełnej wewnętrznych naprężeń i konfrontacji, a jednocześnie spokojnego trwania. Jest ono „czystym ruchem dookoła własnej osi, jest spokojem samego tego ruchu jak absolutnie niespokojnej nieskończoności”⁹. Jako takie życie rozbija się na swe momenty. W jednym z owych momentów, w jednostronnym aspekcie podmiotowym, życie to sama moc pożądania jego poszarpanej niewzruszoności. I dopiero poznając ową *żywą* negatywność, można w ogóle śmierci (martwej negatywności) się „przestraszyć”, bo dopiero *wtedy* wiadomo, czego śmierć jest negacją – wieńczącą, absolutną negacją pożądlivych drgań podmiotowego (jednostronnego) *życia*.

W związku z tym, że sprzeczności, negatywności już istnieją, zanim podmiot odkrywa swą śmierć w walce (trzeba pamiętać – owa walka, która skutkuje doświadczeniem śmierci, sama jest wynikiem uprzednich sprzeczności, wcześniejszych mocy negatywności, działających w dialektycznej tkance żywego podmiotu), i że stanowią one w ogóle o substancji jego życia, okazuje się, że wszystko odwołująca, abstrakcyjna anihilacja *działa* już w pulsującej, dialektycznej tkance podmiotowości, nim wyruszy ona do boju o uznanie; nie tylko śmierć zabiera podmiotowi życie. To, co *dopiero* ma uruchamiać

⁸ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, dz. cyt., s. 137.

⁹ Tamże, s. 128.

doświadczanie śmierci, już funkcjonuje, zanim samowiedze staną ze sobą w szranki. Tym czymś jest żywotność samego życia.

Inaczej mówiąc, nim nastanie śmierć, musi do życia powołać się samo życie z całym swym bogactwem, życie, które jest pierwszym nauczycielem negatywności i zapośredniczenia, życie jako zawsze obecny dialektyczny warunek pożądającej świadomości, życie, które samo przez się gwarantuje nam doświadczanie niepokojów negatywności, gdyż, jako pożądanie, *jest i nie jest* istotą subiektywnej podmiotowości¹⁰, jest i nie jest sobą (tzn. życie podmiotu jest różnicą). Co więcej, w tej perspektywie sama śmierć od razu zostaje dialektycznie „zdegradowana” i, o ile nie chce być w odysei ducha *radykałnie* nieistotną „daremnością”, musi wystąpić w „przebraniu” strachu, a więc w jakimś aspekcie życia subiektywności, bez niego bowiem jest nagością zniknięcia i niczym więcej. Bo nie tylko przed, ale i po doświadczeniu śmierci tym, co *żywe*, nie jest śmierć, ale wciąż – życie¹¹.

Jak pisał choćby przywoływany już Gadamer – „W jego [Hegla] *Fenomenologii* fenomen życia czyni decydujący krok od świadomości do samoświadomości (...) Życie określa się przez to, że żywa istota odróżnia siebie od świata, w którym żyje i z którym pozostaje związana i utrzymuje siebie w takim samoodróżnieniu”¹². Zatem fenomen śmierci, nieco na przekór licznym „post-kojęwowski” interpretacjom myśli spekulatywnej, nie jest *jedynym* ani *pierwotnym* elementem wytrącającym „naturalną” świadomość z jej zasklepionego w sobie, martwego świata „rozsądku”, co więcej, nie jest *jedynym* możliwym i najważniejszym imieniem absolutnego pana. Jest nim raczej właśnie sama abstrakcyjna negatywność, owo wyśmiewane fichteańskie Nie-Ja, które oczywiście można, ale nie warto redukować do tylko-śmierci. Stąd też lepiej traktować samą śmierć jako po prostu formę – jedną z wielu – w jaką owa wszechwładna negatywność się przyobleka, formę, która „w sobie” od razu de-reguluje *sprawczą*

¹⁰ „Jest ona [samowiedza] pożądaniem” (tamże, s. 130). „Istotą pożądania jest w rzeczywistości coś innego niż samowiedza” (tamże, s. 131).

¹¹ W kwestii problematyki życia i tanatycznych interpretacji Hegla por. A. Bielik-Robson, „*Na pustyni*”. *Kryptoteologie późnej nowoczesności*, Kraków 2008, np. s. 21.

¹² H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, dz. cyt., s. 351.

moc samej negatywności. Bo taka w-sobie-śmierć, jako jednostronne i nic nieznaczące rozwiązanie sprzeczności (i w tym Pańska i zgnuśniała), pozostaje na marginesach tego, co istotne¹³. A istotne jest, jak już powiedzieliśmy, to „niewolnicze” życie pośród wciąż szalejących, żywych negacji, z którymi miłość stara się sobie poradzić¹⁴.

¹³ „Śmierć jest tylko abstrakcyjną negacją tego, co samo w sobie negatywne; ona sama jest czymś marnym, jest jawną marnością” (G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii religii*, t. 1, tłum. Ś.F. Nowicki, Warszawa 2006, s. 178).

¹⁴ Dialektyka Pana i Niewolnika, najsłynniejszy fragment dzieła Hegla, zawiera kwintesencję jego filozofowania, również w niedopowiedzeniach. Weźmy więc Hegla pod włos, aby jedno z tych niedopowiedzeń uwypuklić. Otóż problemem, który ulega zaciemnieniu przy utożsamieniu całej potęgi negatywności ze śmiercią (a utożsamienie takie dokonuje się *ze względu* na Pana i Niewolnika – dwa zrazu jednostronne i dlatego nierzeczywiste momenty dialektyki ducha), jest problem strachu, będącego udziałem Pana. Ten element nie występuje wprost w rzeczonym fragmencie, ale łatwo go wyinterpretować. Nie chodzi nawet o to, że Pan ostatecznie *unika* śmierci. Bowiem jeśli nawet przyjmijemy (choć rodzi to mnóstwo dalszych niejasności), że Pan interioryzuje w sobie śmierć jako potęgę całej negatywności (i wciąż żyje), to przecież musimy też przyznać, że dzieje się tak wskutek pańskiego ograniczenia. Nie zna on wszak innych, mocnych form negatywności, uznaje śmierć za nadrzędny wyraz tejsze i dlatego uważa, że poradziwszy sobie ze śmiercią, poradzi sobie z samą negatywnością. A to jest partykularyzm. To, że Pan ma odwagę utożsamić się ze śmiercią, nie oznacza, że uwalnia się on od wszystkich ograniczeń i zarządza mocą niczym nieskrępowanej negacji. Pan już z gruntu jest niewolnikiem – niewolnikiem absolutnej wolności. Wszak tym, dla czego Pan zrywa swe więzy z życiem, jest pragnienie utwierdzenia się w absolutnej wolności. Ale to pragnienie samo ma swą negatywną stronę – Pan, aby w śmierci stać się absolutnie wolny, musi walczyć z życiem. Życie więc jest ciemną stroną panowania. Innymi słowy – tak jak Niewolnik boi się negatywności śmierci (abstrakcyjnej wolności) i ucieka w życie, tak Pan boi się życia (negacji określonej), które jest dla niego synonimem niewoli, i ucieka w beczczynną śmierć. Pańskość Pana jest podszyta strachem przed życiem, które Pan odsuwa od siebie, ale które w zdegradowanej roli Niewolnika cały czas jest przy nim. Stosunek Pana i Niewolnika do strachu jest oczywiście inny – Niewolnik jest swym strachem (ale za cenę nie-bycia swą śmiercią), Pan nie przyznaje się do swego strachu (i roi sobie, że jest śmiercią, dla niego – panem absolutnym). Dzięki strachowi Niewolnik rozpoznaje i przyswaja sobie negatywność, ale już w formie pracy (neguje negatywną pracę nieograniczone i puste roszczenia śmierci jako negacji abstrakcyjnej), natomiast Pan właśnie jako Pan, jako kłamstwo w kłamstwie, jako ostatecznie strach przed strachem, nie ma dostępu do innej formy negatywności niż niemrawa śmierć-na-niby i w jej abstrakcji cześnie. W tym sensie figura żywego Pana (jak i Niewolnika *sensu stricto*) to iluzja, którą znosi dalszy rozwój ducha (prawdziwy Pan to martwy Pan; żyjący Pan to krypto-Niewolnik). Natomiast tym, co rzeczywiste, jest wzajemność. Hegłowska analiza stosunku Bohatera i Kamerdynera (por. G.W.F. Hegel, *Fenomeno-*

Zakończmy więc tę przydługą dygresję. Wracając do wstępnego określenia miłości, można powiedzieć, że, przynajmniej w jednym ze swych stadiów, jest ona zatrzymanym w pół drogi procesem samorozwiązywania się siebie samej. Jest wynikiem „bojowania”, „czulej walki” dwóch nacierających na siebie negatywności, które w swym zderzeniu wyzbywają się jednostronnego zaślepienia, zgadzając na swą produktywną skończoność, obwarowaną odmętami pustej abstrakcji tożsamości.

Jest więc miłość ową żywą negatywnością, która wyzwala nas od terroru pustki. Zrazu jako negatywne odniesienie podmiotu do tego, co inne, w tej negatywności utwierdzające to, co inne jako inne, umożliwia inność innego i tym samym wtórnie dystans podmiotu do siebie – siebie jako odkrywającego ową inność w pędzie anihilującego utożsamiania – który to dystans sprawia, że samego siebie pojmuje on jako innego i siebie zarazem, a innego jako innego i siebie. W tym tańcu negatywności, w tych licznych dystansach i separacjach, negatywność miłości jest wciąż afirmacją skończonej inności, czyli wciąż dziejącym się paradoksem pragnienia innego i zarazem pragnienia siebie, bo miłość w jakiejś mierze polega po prostu na zdolności dostrzeżenia współzależności obu tych elementów, tego, że bez innego nie mógłbym być ja sam, a beze mnie nie byłoby innego, i na specyficznej afirmacji tego odkrycia. Miłość tak rozumiana opiera się na specyfice komunikacji pośredniej, nieustającym, hermeneutycznym wyzwaniu, powtarzającym się w „naiwnych” pytaniach – kim jest ten, kogo kocham, kim jestem ja, który kocham, w czym, w jakich znakach, w jakich dziełach realizować się ma miłość, którą zakładamy między sobą¹⁵?

logia ducha, dz. cyt., s. 420-427), będąca niejako zwierciadlanym odbiciem dialektyki Pana i Niewolnika, o tym właśnie powinna nas pouczyć.

¹⁵ Problematyce komunikacji pośredniej poświęcone będą rozdziały w części dotyczącej Sorena Kierkegaarda, warto jednak już teraz zwrócić uwagę, jak ten element myśli dialektycznej antycypował analizy filozofii hermeneutycznej czy niektóre koncepcje „okołosocjologiczne”, dotyczące np. „symbolicznego interakcjonizmu”, której współczesną, mocno zmodyfikowaną wersję, w postaci „podwójnej kontyngencji”, eksploatuje w słynnej i frapującej książce o miłości Niklas Luhmann. Autor, określając „miłość” jako jedno z „symbolicznie uogólnionych mediów komunikacji”

W ten sposób miłość jest samowykluczającym się pragnieniem – pragnieniem, które nie może się spełnić ostatecznie ani pochłonać tego, czego pragnie, które musi się przed tym czymś zatrzymać i to coś innego w tym zatrzymaniu negatywnie zaafirmować, uznać. Miłość w jednym ze swych momentów jest wychylona w kierunku horyzontu tożsamości, abstrakcyjnej negacji, jak kto woli – „śmierci”. Ale w tym wychyleniu miłość mocą samej negatywności, poprzez negatywne odniesienie do tej zagarniającej wszystko negacji, zatrzymuje się i utrzymuje. Zatem będzie ona w tej pracy rozumiana jako negatywność zahamowana, jako „hamowane pożądanie”. Miłość więc stanie się *pracą*¹⁶.

(tzn. jako realizację pewnej strukturalno-społecznej niemożliwości), drobniaczko bada przekształcenia jej semantyki, wykorzystując między innymi – choć nie bezpośrednio – właśnie to, co my rozumieć będziemy pod pojęciem „komunikacji pośredniej” (tzn. paradoksalnej komunikacji tego, co w ramach relacji miłosnych pozostaje, jako niezdeteminowane, poza progiem komunikowalności; por. Por. N. Luhmann, *Semantyka miłości. O kodowaniu intymności*, tłum. J. Łoziński, Warszawa 2003, np. s. 27). O miłości jako triadycznej próbie odpowiedzi na „niemożliwość społeczeństwa” por. też M. Gdula, *Trzy dyskursy miłosne*, Warszawa 2009. Przy okazji warto wspomnieć, że nasza propozycja filozoficznego dyskursu miłosnego ma ambicje polemiczne wobec (*notabene* niezbyt konsekwentnej – *vide* budowanie „triady semiotycznej”) tezy Gduli – polemicznej względem ujęcia Luhmanna – że „z pewnością nie mamy do czynienia z jednością semantyki” w przypadku miłości (tamże, s. 193); naszym zdaniem już choćby sama dyskursywność, czyli spekulacja, wyznacza taką jedność, a prezentowane w rzeczonyj pozycji różne socjologiczne i „poradnikowe” podejścia do miłości są dla nas ciekawym potwierdzeniem tej intuicji (tzn. wszystkie one są momentami całego ruchu miłości – miłość to również dzieanie się różnicy między tymi poszczególnymi dyskursami).

¹⁶ Taką ścieżką interpretacyjną dialektyki podąża np. wspomniany Jean-Luc Nancy w swej książce o Heglu, kiedy pisze, iż już samo „pożądanie jest pracą” (J.-L. Nancy, *Hegel. The restlessness of the Negative*, dz. cyt., s. 64;), a prawdą miłości jest właśnie zapracowana walka dwóch pożądań (por. tamże, s. 62). Co więcej, Nancy zdaje się *podkreślać*, iż to właśnie odkrycie *innego pożądania* jest tym elementem doświadczenia, które pozwala formującej się subiektywności na przyswojenie sobie mocy negatywności (por. tamże, s. 45). Byłby to więc alternatywny – wobec wspomnianych „okołokojevowskich” – sposób na stawanie się podmiotowością, wydobywanie się z zakłętego kręgu abstrakcyjnej, pustej i martwej tożsamości (por. tamże, s. 59), sposób, który autorowi tej pracy jest bliższy (przy czym trzeba podkreślić, że u samego Kojève’a sprawa ta jest dużo bardziej wieloznaczna niż czasami u tych, których udało mu się zainspirować).

Jak aforystycznie ujmował to Franz Kafka – „w pokoju nie postąpisz naprzód, w wojnie się wykrwawisz”¹⁷, zatem „nic, tylko wieczne pragnienie śmierci i trwania, tylko to jest miłością”¹⁸.

Konsekwencją tego, że spekulatywnie pojmowana miłość ma formę pracy – i możliwe, iż z tego punktu widzenia miłość jest najbardziej pierwotnym sposobem „produkcji” obiektywności, ogólności, intersubiektywności, porozumienia, socjalizacji *etc.* – będzie fakt, iż przejawia się ona jako swój niekończący się rozpad, nieustanny kryzys siebie samej i zawsze nie do końca udana próba zapanowania nad destabilizującymi ją elementami – roszczeniami narcystycznej podmiotowości i innością świata. Taka miłość, osadzona na „antynomiach mieszczańskiego świata”, wbrew tendencjom zawartym w pismach np. Feuerbacha, nie rozwiązuje zbyt wielu problemów tzw. społecznych. Jest może nawet najdobitniejszym świadectwem ich istnienia, skoro tak czy inaczej rozumiana alienacja traktowana jest poniżej jako warunek jej możliwości. Ale w pracy tej chodziło właśnie o – ktoś mógłby powiedzieć: apologetyczny – opis takiej miłości.

Można jednak zapytać – po co taka miłość, i co za tym idzie – po co ta praca? A dając się ponieść patosowi współczesności, pytanie to mogłoby przybrać formę – co nam po miłości, która nie zmienia świata?

Ale o ile miłość ujmowana jest jednak jako *praca*, praca w obrębie „konserwatywnej” prywatności, to może ona stanowić pewien niedoskonały model jakichś wykraczających poza pojęcie „prywatności” przekształceń (zgodnie z uwagą Adorna, że „W obliczu totalitarnego ujednoczenia, które likwidatorzy różnicy mienia bezpośrednio sensem, czasowo w sferę indywidualności mogło wycofać się nawet coś z wyzwolicielskiej siły społecznej”¹⁹), których omawianie jednak nie interesowało autora. Póki co miłości, tak jak poniżej się ją ujmuje, nie stać na więcej poza samą sobą – ewentualny opis tego „więcej” pozostaje w tej pracy nieodrobionym zadaniem, choć zawarte są w niej su-

¹⁷ F. Kafka, *Dzienniki*, tłum. J. Werter, Kraków 1961, s. 406.

¹⁸ Tamże, s. 249.

¹⁹ T.W. Adorno, *Minima Moralia. Refleksje z poharatanego życia*, tłum. M. Łukasiewicz, Kraków 1999, s. 11.

gestie, że każde opracowanie owego „więcej” nieuchronnie redukuje je do zakładanego „mniej”, które należałoby właśnie przekroczyć²⁰.

W tym sensie miłość jest ostatecznym celem – wszelkich? – spekulatywnych analiz. Wychodzić poza miłość można tylko wychodząc poza spekulację, a taki czyn przerasta siły autora. Dlatego pozostaje mu tylko jedno – pokochać samą dialektykę, czego świadectwem jest właśnie ten tekst.

4. JAKA BĘDZIE FORMA TEJ PRACY?

Pomijając wstęp, w którym autor chciał przybliżyć problematykę pracy, jej kontekst historyczny i określić główne pojęcia, za pomocą których prowadzona będzie narracja, cały poniższy tekst rozbity został na dwie główne części.

W pierwszej uwaga autora skupia się tylko i wyłącznie na tym, jak miłość rozwija się i określa w myśli Sørena Kierkegaarda. Jest to próba wnikięcia w specyfikę rozważań Duńczyka, która, niekiedy odwołując się do licznych interpretacji jego dzieła, a niekiedy z nimi polemizując, pokazuje, jak dzięki spekulacji można miłość opisać. Dużej wagi nabierze opis sfery etycznej, kluczowej dla uchwycenia szerokiego spektrum intuicji Kierkegaarda (szczególnie przy problemie „miłości”), do tego niezwykle inspirującej i filozoficznie ciekawej, a bardzo często marginalizowanej²¹. Uwzględniając kontekst histo-

²⁰ Co można rozumieć i tak, że miłość nie tyle utrwała zastany stan rzeczy, ile jest afirmacją tego momentu „przekraczania”, który *nieustannie* odbudowuje i burzy owo *status quo*. Taką wizję miłości kreśli na marginesie swojej pracy Marshall Berman w rozdziale o Fauście-kochanku (Por. M. Berman, *„Wszystko co stale rozplywa się w powietrzu”*. Rzecz o doświadczeniu nowoczesności, tłum. M. Szuster, Kraków 2006).

²¹ Można pokusić się w ogóle o tezę, że rozumienie poszczególnych sfer, każdy dyskurs je opisujący, jest możliwe tylko z punktu widzenia etyczności (estetyka zainteresowana jest tylko sobą, a religia jest zainteresowana tylko Bogiem; jedynie etyka jest prawdziwie „intersubiektywna” i zwraca uwagę na to, co od niej inne), a zatem, że dwie pozostałe sfery z filozoficznego punktu widzenia są jedynie etycznymi projektami, natomiast „w sobie” transcendują fenomenem *rozumienia* i sensotwórczej komunikacji, wpadając w pułapkę erotycznego czy teologicznego solipsyzmu. Warto przy tym zwrócić uwagę, że na marginesie swoich własnych dociekań Gadamer

ryczny, trzeba dodać, iż sztywna i uświęcona przez tradycję opozycja Kierkegaard/Hegel nie będzie pomocna przy naszych analizach, co więcej, będzie w nich zawadzać; sam Kierkegaard będzie traktowany jako epigon myśli Hegla, a Hegel – jako genialny antenat Duńczyka, co ma na celu zarówno „zheglizowanie” Kierkegarda, jak i „zkierkegaardyzowanie” Hegla (zadanie dużo prostsze, niż się wydaje).

Jak można się już domyślać, wiele omawianych tutaj idei aż prosiło się o skonfrontowanie z pomysłami innych filozofów – tak klasyków, jak i myślicieli bliższych współczesności. Jednak autor postanowił nie ulegać tej pokusie, każąc myśli kierkegaardiańskiej tłumaczyć się nie poprzez nawiązania czy antycypacje, ale samej przez siebie. Dlatego też jej ewentualna, „akademicka” monotonia będzie równoważona dwoma rozdziałami „pośrednimi”, w których poszczególne wątki miłosnego schematu pokazane będą w swym „kulturotwórczym” działaniu. Jeśli chodzi o dotyczące części pierwszej uwagi metodologiczne i hermeneutyczne, to zawarte są one we wprowadzeniu.

W części drugiej poniekąd zarzucona zostaje forma ścisłej egzegezy na rzecz bardziej swobodnego, niekiedy nawet eseistycznego podejścia do omawianej problematyki. Potrzeba „bycia przy tekście jak najbliżej” wyczerpała się dzięki analizom zawartym w części pierwszej i ustąpiła miejsca podejściu syntetycznemu. Będzie ono miało charakter bardziej „globalnego” ujmowania poszczególnych filozofii w ich aspekcie „miłosnym” i przechodzenia od jednego interpretowanego tekstu do drugiego, na zasadzie wyznaczonej przez logikę poszczególnych rozdziałów. Pozwoli to na uchwycenie specyficznego uniwersalizmu opracowywanej w pierwszej części struktu-

(por. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, dz. cyt.) rzuca właśnie zbliżoną do tego stanowiska uwagę (tamże, s. 151), podkreślając wyraźnie, iż u Kierkegarda to stadium etyczne zachowuje „pojęciowy prymat” (tamże, s. 750). Por. też np. artykuł Edwarda F. Mooney’ a, który stara się udowodnić, że kluczowa dla Kierkegarda kategoria „subiektywności” swoją egzystencjalną ważność zachowuje jedynie na gruncie szeroko rozumianej etyczności, a więc że sama etyczność jest u Duńczyka sferą kluczową (E.F. Mooney, *Kierkegaardian Ethics: Explorations of a Strange yet Familiar Terrain*, w: *Revista Portuguesa de Filosofia. Horizontes Existenciários da Filosofia. Soren Kierkegaard and Philosophy Today*, red. J.J. Vila-Chã, t. 64, Braga 2008).

ry miłosnej – dostrzeżenie faktu, iż w ramach pewnego filozofowania (można by je nazwać „post-dialektycznym”²²), jakkolwiek byłoby ono zróżnicowane w swych szczegółach czy deklaratywnie odłączane od tradycji spekulatywnej przez ich twórców, owa struktura ma ogromny zasięg oddziaływania.

Część druga rozpada się na dwa główne rozdziały omawiające pewne krańce miłości – tzn. pierwszy z nich projektuje możliwą historię pojęcia miłości i poszukuje jego ewentualnego źródła (nie będzie chyba żadnym zaskoczeniem fakt, że źródła tego ostatecznie dopatrywać się będzie u Platona), natomiast drugi dotyczy już immanentnych ostateczności, do jakich miłość może w sobie dojść, ostateczności, które w zasadzie miłość niwelują. Dotyczą więc one w jakiejś mierze „możliwego początku” i „możliwego końca” miłości. Zakończenie natomiast spełnia rolę podsumowującą, kreśląc zarazem możliwości dalszego pogłębiania problematyki dialektycznie zorientowanej miłości.

Chciałbym również, aby praca ta raczej otwierała dyskusję, oświetlając płaszczyzny problemowe, niż zrywała komunikację z czytelnikiem poprzez dogmatyczne obwarowywanie się autora w – sugerowanej przez narracyjną nieudolność – jednoznaczności jego sądów. Poniższe interpretacje i polemiki są wstępem do dalszych wysiłków interpretacyjnych i polemicznych, a liczne sporne, czyli dialektyczne kwestie – jak problem nieusuwalności ideologizacji innego czy wręcz bezsensowności samego pojęcia ideologii, problem uniwersalizmu spekulacji i panerotypizmu, kwestia nazbyt silnie eksponowanej pozytywności miłości tudzież, z drugiej strony, osadzenia jej na zbyt może przepastnych gruntach *etc.* – czekają jakby na dopełnienie ze strony czytelnika.

²² Sformułowanie to zaczerpnąłem z inspirującej pracy Małgorzaty Kowalskiej, która przekonująco pokazuje, jak „myśl współczesna” jest „świadectwem wielokształtnej mutacji dialektyki, jej wielopoziomowego, wieloaspektowego i wielokierunkowego różnicowania się” (M. Kowalska, *Dialektyka poza dialektyką*, Warszawa 2000, s. 381).

Rozdział II

HEGEL I MIŁOŚĆ

1. WPROWADZENIE

Już na samym wstępie widać, jak istotną rolę w spekulatywnym ujęciu miłości odgrywa stanowisko zajmowane względem myśli Hegla. Pojmowanie miłości jako pracy od razu wrzuca nas w gwałtowny wir dyskusji wokół jego dzieła. Choć nie było zamiarem autora choćby sugerowanie, że dialektykę można sprowadzić do koncepcji niemieckiego filozofa, co więcej, zależało mu raczej na ukazaniu jej uniwersalności i w jakiejś mierze zwolnieniu Hegla od dźwigania na swych barkach odpowiedzialności za wszystkie meandry, w jakie zaprowadzić może spekulacja, to jednak historyczne znaczenie myśli heglowskiej dla pojmowania dialektyki sprawia, że trzeba przyjrzeć się uważniej temu, co autor *Fenomenologii ducha* ma do powiedzenia na temat miłości.

Mimo tego iż, powtórzmy, dalecy jesteśmy od uznawania synonimiczności słów „Hegel” i „dialektyka”, to jednak najprościej będzie – w ramach pewnego wstępnego przedstawienia problematyki pracy – określić, jak rozumiana jest spekulatywność dialektyki i negatywność miłości właśnie na przykładzie myśli heglowskiej, tym najdoskonalszym chyba „egzemplarzu” filozofii dialektycznej.

Nie przez przypadek interpretacje te zostały włączone do wstępu. Mają one charakter przygotowawczy i w żadnym razie nie roszczą sobie pretensji do określenia samej myśli heglowskiej, tak jak funkcjonuje ona w sobie i dla siebie, szczególnie biorąc pod uwagę sub-

telności immanentnego rozwoju heglowskiego stanowiska. Chodziło raczej o to, aby ukazać pojęcie miłości na tle pewnego szerokiego, spekulatywnego krajobrazu.

Jednakże, egzagerując rolę poniższych analiz, trzeba by stwierdzić, iż poruszają się one w przestrzeni wyznaczonej przez nierozstrzygalną chyba kwestię, dotyczącą ostatecznego sensu *Aufhebung*, która dla nas przybiera formę pytania o to, czy „wiedza absolutna” jest, czy nie jest zarządzana przez ruch miłości, oraz pytań pochodnych względem niego, tzn. jak należałoby rozumieć miłość i dialektykę, gdyby tak się rzeczywiście rzecz miała, a jak, gdyby miłość i dialektyka finalnie się heteronomizowały i rozchodziły.

Oczywiście te wstępne analizy, dalekie od konkluzywności, i tak nie pozwolą nam na pomijanie myśli heglowskiej w dalszych partiach tekstu, właśnie ze względu na pewną niemożliwą do zneutralizowania dwuznaczność określeń dialektycznych, o której uchwycenie poniżej nam chodzi. To coś, określane tutaj mianem „dwuznaczności” („sprzeczności”), co niekiedy przejawia się w ogóle jako fundamentalna aporia spekulacji, stanowi wszak rozedrgane jądro, dzięki któremu myślenie dialektyczne jest nieustannie myśleniem żywym i nawołującym do tego, aby do niego powrócić.

Heglowskie „niezdecydowanie” w określeniu miłości – oscylacja między negatywnością pracy i pozytywnością etycznej substancji, spokojem abstrakcyjnej tożsamości i gwałtownością nieustającej negacji – zostanie później przejęte i na nowo opracowane w analizach myśli S. Kierkegaarda, u którego miłość staje się już zdecydowanie kategorią centralną. Te wątki spekulatywnego jej rozumienia, które u Hegla określone były jako pewne „nieokreśloności”, będą więc wyznaczać dialektyczną drogę, po jakiej porusza się refleksja duńskiego filozofa. Tym bardziej jednak trzeba zrozumieć *możliwości rozumienia miłości* w pismach tego, który dla samego Kierkegaarda był niezbywalnym punktem odniesienia.

Zatem, czym jest miłość w systemie?

Przed wszystkim problem ten u Hegla ujmowany jest w dwóch różnych kontekstach, tzn. w kontekście filozofii społecznej i w kon-

tekście filozofii religii (już w tym objawia się owa wspomniana powyżej „dwuznaczność”), przy czym na początek trzeba omówić rozwój pojęcia miłości w kontekście religijnym.

Miłość religijna w sensie chociażby chronologicznym wyznacza podstawy dialektyki miłości u Hegla. Taka miłość to przede wszystkim uczucie – „dla religii formą jej świadomości jest wyobrażenie; absolut zostaje teraz przeniesiony z przedmiotowego świata sztuki w wewnętrzny świat podmiotu i dany jest w sposób subiektywny wyobrażeniu, tak iż serce i uczucie, w ogóle wewnętrzna podmiotowość staje się momentem głównym”¹. Zatem to dzięki temu, że w religii uczucie i sprawy serca są istotnym momentem przejawiania się absolutu, sama miłość może uzyskać swą istotność. Ale, jak już wiemy, miłość (rozumiana poniekąd jako uczucie) pojawia się również w kontekście heglowskich rozważań o filozofii społecznej, co samo w sobie można potraktować jako problem. Tak czy inaczej, na koniec trzeba będzie przyjrzeć się miłości jako elementowi dialektyki rodziny².

2. DUCH MIŁOŚCI I JEJ LOS

Dziełem, w którym miłość odgrywa znaczącą, jeśli nie kluczową rolę, a zarazem ukazującym całokształt światopoglądu Hegla z jego młodych lat, jest wczesne pismo z tzw. „okresu frankfurckiego” pt. *Duch*

¹ G.W.F. Hegel, *Wykłady o estetyce*, t. 1, tłum. J. Grabowski i A. Landman, Warszawa 1964, s. 174-175.

² To przeniesienie pojęcia miłości z gruntu religijnego na społeczny, wraz ze związanymi z tym przekształceniami w obrębie samej myśli Hegla w horyzoncie historycznym (co ma związek z włączeniem przemian miłości w szerszy kontekst wdrażania w życie oświeceniowego projektu „odczarowywania” świata i reakcji na ten proces), można prześledzić w dziele Alice Ormiston, *Love and Politics. Re-interpreting Hegel*, New York 2004.

chrześcijaństwa i jego los (ok. 1799-1800 r.). Jak zauważa György Lukács „Centralną kategorią, przy pomocy której próbuje Hegel w tym okresie wyrazić swe filozoficzne dążenia, jest pojęcie miłości”³.

Pojęcie to związane jest jednak z szerszą problematyką tego, co Hegel nazywał „pozytywnością”. Czym zaś jest pozytywność? „Wiarą pozytywną jest taki system tez religijnych, który dla nas ma się cechować prawdziwością dlatego, że został nam nakazany przez jakiś autorytet, któremu podporządkowania naszej wiary nie możemy sobie odmówić. W pojęciu tym występuje, po pierwsze, system tez czy prawd religijnych, które, niezależnie od tego, czy uważamy je za prawdziwe, mamy traktować jako prawdę – prawdy, które nawet gdyby ich nigdy nie wyznawał żaden człowiek, nawet gdyby ich żaden człowiek nie uważał za prawdę i które też z tego względu często bywają nazywane prawdami obiektywnymi – prawdy te mają zatem stać się również prawdami dla nas, prawdami subiektywnymi”⁴. Na marginesie dodajmy, iż ironią historii jest sytuacja, kiedy określenia, przeciw którym tak ostro występował młody Hegel, stały się, poprzez liczne, nierzadko krzywdzące czy po prostu nierzetelne interpretacje, synonimami jego dojrzałej myśli. I czyż Kierkegaard, kończąc swe pierwsze arcydzieło *Albo-albo* namiętnym wyznaniem – „Można bowiem jakąś rzecz znać, jakiś pogląd dotyczący jej uznać, można było wielokrotnie samemu podejmować próbę jej poznania, ale dopiero głębokie, wewnętrzne poruszenie, dopiero serca niewysłowione wzruszenie, dopiero ono może Ciebie upewnić, że to, co poznałeś, stanowi Twoją własność i żadna przemoc nie będzie w stanie wydrzeć Ci tego przekonania; albowiem tylko ta prawda, która jest budująca, może być dla Ciebie prawdą”⁵ – nie dopowiada kon-

³ G. Lukács, *Młody Hegel. O powiązaniach dialektyki z ekonomią*, tłum. M.J. Siemek, Warszawa 1980, s. 210. Można na marginesie zauważyć, że Slavoj Žižek idzie nawet dalej (a my w jakiejś mierze podążamy tym samym tropem), pisząc, iż w ogóle to, „w jaki sposób możliwe jest pojednanie miłości z prawem”, stanowi „problem o fundamentalnym znaczeniu dla całego niemieckiego idealizmu” (S. Žižek, *Nie władam moimi marzeniami*, w: *Druga śmierć opery*, tłum. S. Królak, Warszawa 2008, s. 196).

⁴ G.W.F. Hegel, *Pozytywność religii chrześcijańskiej* (Dodatki), w: *Pisma wczesne z filozofii religii*, tłum. G. Sowinski, Kraków 1999, s. 231.

⁵ S. Kierkegaard, *Albo-albo*, t. 2, dz. cyt., s. 477.

kluzji do rozważań młodego Hegla, przeciwko Heglowi „systematycznemu”? Przemoc autorytetu, zniewolenie przez obiektywność zastanych poglądów, zasad, opinii, przedmiotowość niewzruszonego Prawa, bierność w jego wypełnianiu i automatyzm zachowań mu podporządkowanych, martwy system – wszystko to są cechy pozytywności. Z taką pozytywnością walczy Hegel za pomocą pojęcia miłości.

Historycznie rzecz ujmując, pozytywność ta jest dla Hegla dziełem rozkładu świata antyku i uwikłania religii w tryby maszyny władzy. Na gruzach starożytności buduje swoje królestwo dwuznaczna wiara chrześcijańska, w *Duchu chrześcijaństwa* walcząca zrazu z pozytywnością religii żydowskiej. Dla żydów istotą wiary był absolutnie niewolniczy stosunek do Boga, prawodawcy i Pana, w czym pozytywność osiągnęła swój dobitny wyraz – radykalne oddzielenie nikłej i marnej egzystencji subiektywnej od samej absolutnej obiektywności⁶. Ta podmiotowo-przedmiotowa przepaść była niemożliwa do przebycia z tego powodu, że w judaizmie nie istniał żaden sposób, aby ją przepracować; istniała tylko bierność, całkowicie za to brakowało – miłości, gdyż dla ojca wiary, Abrahama „Cały absolutnie przeciwstawiany świat swój fundament, by nie być nicością, miał w Bogu, który pozostawał obcy światu i w którym żadna cząstka natury nie miała udziału (...) Jedynie miłować Abraham nie potrafił niczego”⁷. Na tym właśnie miała polegać rewolucyjność postaci Jezusa, który „w ogólności stawia subiekt przeciw prawu”⁸. W ten sposób „za powszechnodziejowe zadanie Jezusa uważa Hegel dokonane za sprawą religii przewyciężającej Prawo w miłości, odtworzenie przezeń – w opozycji do pozytywności, czyli stanowionego charakteru opartej na Prawie religii żydowskiej – całości duchowej”⁹.

⁶ Por. G.W.F. Hegel, *Duch chrześcijaństwa i jego los*, w: *Pisma wczesne z filozofii religii*, dz. cyt., s. 285-287.

⁷ Tamże, s. 282.

⁸ Tamże, s. 300.

⁹ K. Löwith, *Od Hegla do Nietzschego. Rewolucyjny przełom myśli XIX wieku*, tłum. S. Gromadzki, Warszawa 2001, s. 396. W innym kontekście postawę Jezusa charakteryzuje to, że nie przyszedł on jako mesjasz, aby wyzwolić naród żydowski,

Zatem z jednej strony mamy totalność obiektywnego prawa jako pozytywność, z drugiej żywotną całość ludzkiej rzeczywistości jako miłość. Ich nieustająca walka, ich konieczne zespolenie i przemaganie się wzajemne, dążenie miłości do jakiegoś zsubiektywizowania prawa i przekroczenia go oraz ekwiwalentne reakcje prawa, które pragnie wyrugować miłość poprzez obiektywizację, jest losem religii Jezusa. Hegel oczywiście już wtedy nie był naiwnym romantykiem i dostrzegał w tej strukturze dialektyczną formułę paradoksu, gdyż „Prawa nie można przejednać, albowiem trwa ono stale w swym straszliwym majestacie i nie daje się złagodzić przez miłość”¹⁰. Prowadzi go to do przecucia pewnej rysy, pewnego rozłamu w obrębie miłości. Rysa ta nie jest już bezpośrednim, mistycznym nurzaniem się we wszechżyciu (jak np. u Schleiermachersa¹¹), ale pewnym procesem wykraczania poza siebie samą w swych subiektywistycznych ograniczeniach, przy jednoczesnym potwierdzaniu ich: „Los jest moją świadomością samego siebie (...), samego siebie jako pewnej całości, owa świadomość dokonuje refleksji, obiektywizacji; ponieważ całość ta jest czymś żywym, co uległo naruszeniu, przeto może znów powrócić do swego życia, do miłości. (...) los został wtedy przejednany. Ale miłość jest wtedy potrzebą; w sobie samym został utracony spokój; jest to rana, która pozostaje, ogląd siebie samego jako czegoś realnego (...) i wiąże się ze smutkiem, który ustaje w miłości, w zaspokojonym dążeniu”¹².

Już choćby w tym fragmencie widać owo dialektyczne pęknięcie, charakterystyczną dla spekulacji logiczną ekwiwokację. Miłość jest z jednej strony „doznaniem całości”¹³, całości bez skazy, pewnym poczuciem siebie w swej nieskończoności i bezpośrednim połączeniu

a raczej przybył jako ten, który miał Żydów (i całą ludzkość) wyzwolić od poddańczych mrzonek mesjanizmu.

¹⁰ G.W.F. Hegel, *Duch chrześcijaństwa i jego los*, dz. cyt., s. 307.

¹¹ Por. np. „W samym środku skończoności stać się jednym z nieskończonością i być wiecznym w przemijającej chwili: to jest nieśmiertelnością w religii” (F.D.E. Schleiermacher, *O istocie religii*, w: *Mowy o religii do wykształconych spośród tych, którzy nią gardzą*, tłum. J. Prokopiuk, Kraków 1995, s. 117).

¹² G.W.F. Hegel, *Duch chrześcijaństwa i jego los*, dz. cyt., s. 308.

¹³ Tamże, s. 331.

z wszystkim innym, z drugiej zaś strony, w związku z tym, że całość ta została w refleksji zobiektywizowana i przeszła na stronę pozytywności, miłość jest również antytetycznym „dążeniem” i działaniem tego dążenia, nakierowanym na ponowne zjednoczenie, na przejednanie losu jako alienującej samoświadomości w ramach jakiegoś refleksyjnego powrotu do niej jako nowej całości. Te dwa podstawowe aspekty miłości sprawiają, że w swej wyczerpującej, acz naznaczonej pewną jednostronnością interpretacji Lukács może napisać, iż choć „Hegel niekiedy całkiem jasno dostrzega chwilowy, punktowy charakter samej miłości”¹⁴, to jednak „chce ująć miłość jako dialektyczne zniesienie refleksji”¹⁵, i stąd „według Hegla miłość zawiera w sobie dążenie do wyjścia poza tę punktowość”¹⁶, co oczywiście jest zacytem dialektyki miłości, która nie może sięgnąć swego krańca, ponieważ to ponowne zjednoczenie nie jest możliwe o tyle, o ile Hegel chce je rozumieć na sposób estetyczny, mistyczny. Stąd też miejscami dramat, jaki rozgrywa się w *Duchu chrześcijaństwa*, jest przede wszystkim dramatem rozszarpanej przez refleksję miłości, a nie podzielonego świata. To miłość jest tym pęknięciem, to ona nosi je w sobie, to na niej spoczywa odpowiedzialność za paradoks pragnienia.

Absolutna miłość okazuje się zbyt słaba, by móc w pełni zaistnieć, choć to tylko ona jest ratunkiem przed martwą pozytywnością. Moc sprawczą¹⁷ ma tylko jako dążenie, ale właśnie wtedy uwikłana jest w pozytywność i refleksywność, czyli przeczy samej sobie i siebie się wyzbywa, gdyż „coś pomyślanego nie może być czymś miłowalnym”¹⁸. Jako pięknoduchowskie uczucie musi zaś zadowalać się sformułowaniami typu – „jest to raczej jej tryumfem, iż nad niczym nie panuje i pozostaje bez wrogiej mocy w stosunku do czegoś, co inne niż ona”¹⁹. I choć taka „punktowa” miłość ostatecznie, wedle Hegla,

¹⁴ G. Lukács, *Młody Hegel. O powiązaniach dialektyki z ekonomią*, dz. cyt., s. 227.

¹⁵ Tamże, s. 222.

¹⁶ Tamże, s. 347.

¹⁷ Np. poprzez później wykształcone pojęcie świadomej, celowej ofiary, którą można (jak czyni to Lukács) utożsamić z heglowską „pracą”. Por. tamże, s. 319-322. Por. też G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii religii*, t. 1, dz. cyt., s. 232-237.

¹⁸ G.W.F. Hegel, *Duch chrześcijaństwa i jego los*, dz. cyt., s. 360.

¹⁹ Tamże, s. 360.

„przełamuje moc obiektywności, albowiem obala całą jej sferę”, to właśnie przez to, że owo rzekome obalenie dokonuje się w chwilowym poczuciu subiektywności, sfera ta pozostaje nienaruszona, a jedynie miłość wycofuje się do siebie, przeocząc rzeczywistość bądź udając, że „coś takiego nie stoi naprzeciw niej”²⁰, a „wszelkie wyrzeczenie się walki, wszelkie wycofanie się podmiotu do samego siebie pozostawia w niezniesionej formie fałszywą przedmiotowość, pozytywność społecznego otoczenia”²¹.

Odwagą myślenia heglowskiego jest w tym momencie to, że choć uznaje miłość za najważniejszy element swej teorii, to jednak musi przyznać, że tego typu miłość nie wystarcza do upragnionego pojednania, ponieważ „sama miłość jest jeszcze niepełną naturą; w chwilach szczęścia miłości obiektywność nie znajduje dla siebie miejsca; wszelka refleksja znosi wszakże miłość, przywraca obiektywność, z tą zaś znowu rozpoczynają się ograniczenia (...) Miłosny ogląd zdaje się spełniać żądanie pełni, ale jest to sprzeczność, człowiek, który ogląda, który sobie coś przedstawia, jest człowiekiem, który ogranicza, który wchłania jedynie coś ograniczonego, obiekt byłby jednak czymś nieskończonym; nieskończoności nie można nieść w tym naczyniu”²². Przywiązanie do pewnego specyficznego pojęcia nieskończoności jako danej natychmiast w jednej punktowej chwili, czego skutecznienie miałoby być właśnie zadaniem miłości, i wymóg, aby ta punktowość rozrosła się do rozmiarów Absolutu, aby przekroczyła wszelki rozmiar i *trwała*, uwidaczniają sprzeczność w samej miłości, która im silniej stara się w swym dążeniu do tego doprowadzić, im bardziej chce być nieskończona, tym większa jest jej klęska, bo tym bardziej utwierdza się w swej skażonej, ograniczonej postaci „dążenia” („oglądu”, „przedstawienia” *etc.*).

Dobitnym wyrazem świadomości tego tragicznego losu miłości jest ostre stwierdzenie, iż to dopiero „religia znosi ograniczenia mi-

²⁰ Tamże, s. 361.

²¹ G. Lukács, *Młody Hegel*, dz. cyt., s. 371.

²² G.W.F. Hegel, *Duch chrześcijaństwa i jego los*, dz. cyt., s. 367.

łości”²³, a sama „miłość nie jest jeszcze religią”²⁴ (co można rozumieć i tak, że „religia nie jest już miłością”). „Aby się nią stać, musiała zarazem ukazać siebie w jakiejś obiektywnej formie; miłość – doznanie, coś subiektywnego – musiała stopić się z przedstawieniem, ogólnością, tym sposobem uzyskując formę wielbionego i godnego tworu”²⁵.

Tutaj ostatecznie zbiegają się różne intuicje wczesnej myśli heglowskiej, które sprawiają, że na końcu rozważań status miłości wydaje się niejasny; ostatecznie widzimy, jak Hegel stara się, *mimo* wszystkich swych założeń, wypracować jakieś nowe jej pojęcie, ale jego praca tonie w nieprecyzyjnych metaforach. Czy finalne dzieło miłości, życie gminy, koncentrujące się wokół „wielbionego i godnego tworu” (zmartwychwstania), jest zniesieniem naiwnej koncepcji „punktowej miłości” na rzecz uspołecznionej miłości refleksyjnej (np. „w miłości człowiek odnalazł siebie samego w kimś innym”²⁶, „miłość musi się wyodrębnić, musi nawet stworzyć sobie wrogów”²⁷ itp.), która zrazu przybiera taką wyobrazeniowo-religijną formę? Czy raczej przeważa tutaj fakt, że miłość nie jest religią i samo życie wczesnej gminy chrześcijańskiej to po prostu życie pozbawione tego uczucia zatopienia w morzu miłości, abstrakcyjna negacja tego wyobrażenia na rzecz równie abstrakcyjnej pozytywności, tępego życia bezwolnych automatów pod panowaniem autorytetu? Wydaje się jednak, że ani to, ani to. Hegel stara się jedynie pokazać, iż choć w pierwotnym chrześcijaństwie istniały przesłanki do tego, aby móc traktować ją jako religię nie-pozytywną, religię miłości, to jednak wpisany w nią konieczny rozwój, jej los, sprawił, iż pierwsze, nieznaczące ustępstwo miłości na rzecz obiektywności – sam fakt jej zaistnienia pomiędzy określonymi ludźmi w określonym momencie dziejów, a więc jakiś stopień obiektywizacji, do tego sama postać Jezusa, którego dzieło można było interpretować i obiektywizować –

²³ Tamże, s. 304.

²⁴ Tamże, s. 361.

²⁵ Tamże, s. 397.

²⁶ Tamże, s. 387.

²⁷ Tamże, s. 388.

był już wyrokiem, który z biegiem czasu zaczął domagać się swego wypełnienia²⁸. Jak pisał później Hegel – „Nie jest więc tak, że rozpatrywanie zła jest stosunkiem zewnętrznym, lecz *samo rozpatrywanie jest złem*”²⁹; zepsucie miłości nie było w stosunku do niej czymś zewnętrznym, gdyż już w samym fakcie istnienia, w jej wewnętrznej egzystencji sama zewnętrzność w niej zaistniała, a ona w niej, i to było już „złem” miłości, okrucieństwem pozytywności, który ją zatruł i zniweczył. Piękna sekta przemieniła się w „religię pozytywną”, ale stało się tak nawet nie z winy owej „pozytywności” przedmiotowego świata, a raczej z winy samej „uczuciowej”, „suchotniczej” miłości, która nie mogąc pogodzić się sama ze swą skrywaną sprzecznością, ze swym rozbiciem, wciąż pragnęła tego (tzn. pojednania), co mogła osiągnąć jedynie godząc się na wewnętrzną niewspółmierność ze sobą (tzn. na pośredniość) – „Ta żalosna potrzeba czegoś realnego, jaką odczuwają członkowie gminy, pozostaje w głębokim związku z jej duchem i z losem zmartwychwstałego. (...) Miłość nie budowała sama powszechnego zjednoczenia, dlatego była potrzebna jakaś inna więź, która by spajała gminę i w której gmina zarazem znajdowałaby pewność miłości wszystkich; musiała się rozpoznać w jakiejś realności”, co z kolei doprowadziło do tego, iż „w pozbawionej wszelkiego życia miłości gminy duch pozostawał tak mizerny, czuł się tak pusty, że ducha, który doń przemawiał, nie potrafił w pełni rozpoznać w sobie, żywo w sobie rozpoznać i pozostał mu obcy. Sprzężenie z obcym i odczuwanym jako obcy duchem jest świadomością zależności od niego”³⁰.

Ten brak życia miłości, który doprowadził do tego, że sama miłość zaczęła jawić się jako coś gminie obcego i narzuconego, jako uzależniająca pozytywność, to oczywiście nie wynik „błędów” czy „słabości” pierwszych chrześcijan, tylko tego, że wszechogarniające

²⁸ Kwestię tę i jej dwuznaczności szerzej omawia w swej książce o teorii państwa u Hegla Shlomo Avineri (por. S. Avineri, *Hegla teoria nowoczesnego państwa*, tłum. T. Rościński, Warszawa 2009, s. 43-53).

²⁹ G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii religii*, t. 2, tłum. Ś.F. Nowicki, Warszawa 2007, dz. cyt., s. 272.

³⁰ G.W.F. Hegel, *Duch chrześcijaństwa i jego los*, dz. cyt., s. 401.

uczucie miłości (która musiała ze swej istoty starać się ogarnąć cały świat w swym wyizolowanym punkcie styku podmiotu i przedmiotu) zaczęło się w tym świecie wyczerpywać. Za mało było w tej idei prawdziwej, realnej, pracującej mocy, aby poradzić sobie z ogromem przedmiotowej realności, w jakiej chciała zaistnieć. Najwyraźniej odrzucona została jako miłość nieprawdziwa, „miłość jako dążenie”, natomiast pozostawiona na placu boju „miłość – uczucie nieskończoności”, która starając się coś *uczynić*, potwierdzała się w swoim/obcym *dążeniu* i tym samym wyzbywała się samej siebie, nie przyzwalając, aby jakaś realna skończoność (dążenie) stała się jej modusem. Istniejąc w realności, tzn. zmuszona do jakiegoś działania, „przeskakiwała siebie”, przez co traciła na życiu, przeistaczając się w coś „niewypełnionego sobą”, coś potrzebującego pewnego „innego”, pewnej „przedmiotowości”.

Miłość jako całość i miłość jako dążenie stanęły naprzeciw siebie w walce, w której żadna z nich wygrać nie mogła, gdyż ta pierwsza przemieniła się w fantazję, ta druga zaś potraktowana została ostatecznie jako naznaczona pozytywnością, czyli anty-miłość.

Dlatego usprawiedliwiony wydaje się sąd, iż ten sposób rozumienia problemu, w którym „miłość jest równoznaczna z syntezą, z bezpośrednim zespoleniem jednostki z ogólnymi zasadami reprezentującymi całość”³¹, a to jej bycie syntezą ujmowane jest czysto wewnętrznie-subiektywnie, sprawia, że „irracjonalność heglowskiej koncepcji miłości nie ulega kwestii”³². Ta „irracjonalność” z kolei niewczy samą syntetyzującą moc miłości, pozostawiając świat „irracjonalnej” subiektywności sobie, a świat nieprzejednanej przedmiotowości sobie.

Hegel rozpoznał tę sprzeczność jako niezbywalny element realnego świata i chciał pomyśleć jakiś element, który mógłby tę sprzeczność przezwyciężyć – tzn. religię miłości. Niemniej jednak właśnie dlatego, że sama miłość w swej funkcji religijno-syntetyzującej była dla niego czymś przede wszystkim bezpośrednim, zatem i to prze-

³¹ Z. Kuderowicz, *Doktryna moralna młodego Hegla*, Warszawa 1962, s. 69.

³² Tamże, s. 71.

zwycięzenie mogło być dla Hegla dokonane jedynie w bezpośredniości. Ale bezpośrednia synteza jedynie utwierdzała sprzeczność, miast ją niwelować. Taka więc religia miłości sama się niwelowała przez swą abstrakcyjną pustkę – „na tym etapie rozwoju jego myśli to właśnie w miłości widzi Hegel owo spoiwo łączące jednostkę z innymi. Problem Kościoła polega na tym, że pragnąc tę miłość ucieleścić, wpada, wbrew pierwotnej intencji, w pozytywność”³³.

Zatem nie mamy tutaj jeszcze do czynienia z pojęciem zapośredniczenia jako realną syntezą. Warto jednak podkreślić, że sam fakt, iż Hegel niekiedy zauważa już w bezpośredniości elementu jednoczącego pewną jednostronność, a co za tym idzie, wewnątrzno-dialektyczny rozpad tego, co ma być podstawą jedności, tzn. rzekomą jedność jako w-sobie-zróznicowaną, pozwoli mu później wyzbyć się takiego „alienującego” podejścia do problemu syntezy. Stąd też w późniejszych dziełach już jawnie „model totalny i bezpośredni musi ustąpić innym, zapośredniczonym stadiom integracji społecznej”³⁴.

Póki co ten element jego myśli nie dochodzi w pełni do głosu. Miłość, która chciała jednostronnie wykroczyć poza Prawo, odnalazła siebie po drugiej stronie tego Prawa, ale jako kolejne Prawo, zapoznając sam moment wykroczenia jako element, który, bazując na Prawie, realnie poza nie wykracza, i w swym oparciu na skończoności, w swym zapośredniczeniu, staje się działającą nieskończonością.

Miłość nie jest religią, ale religia, która istnieje w na wskroś obiektywnym świecie, musi ją w końcu porzucić i stać się czymś martwym, pozytywnym (wszak treść pojęcia „pozytywny”³⁵ dla młodego Hegla jest w swym ostatecznym kształcie nader pojemna – „wszelkie zjawiska społeczne, z którymi są zespolone dążenia do regulowania czynów ludzi, mogą prowadzić do tego, że regulowanie ludzkich działań przybiera formę nakazu zewnętrznego, narzucanego przemocą

³³ S. Avineri, *Hegla teoria nowoczesnego państwa*, dz. cyt., s. 52.

³⁴ Tamże, s. 41.

³⁵ Por. G.W.F. Hegel, *Pozytywność religii chrześcijańskiej (Nowa wersja początku)*, dz. cyt., s. 260-274.

wbrew wewnętrznemu przekonaniu jednostki³⁶). Bo skoro „religia jednoczy miłość z refleksją, doprowadza ich przeciwieństwo do pojednania”³⁷, a zarazem podkreśla się moment radykalnego nieprzystawiania refleksji i miłości, to z takiego nie-dialektycznego jeszcze, antytetycznego zespolenia mogą wynikać jedynie chwilowe efemerydy pojednania, które przepadają tak samo, jak czysta refleksja czy czysta miłość, ponieważ „religijny sposób wyjścia poza czysto subiektywny charakter miłości – a więc cały ów wysiłek stworzenia jakiejś przedmiotowości pozbawionej przedmiotu – odtwarza tylko wewnętrzną sprzeczność samej miłości”³⁸. Oczywiście, rozwiązaniem byłoby przeformułowanie samego pojęcia miłości, aby utraciła ona ów „czysto subiektywny charakter”, aby jej sprzeczność nie była czymś „zewnętrznym”, tylko nią samą jako pewną całością. U młodego Hegla już niekiedy widać takie próby, ale jednak na ten ostateczny krok pomyślenia „innej syntezy” miłości autor się nie decyduje, pozostawiając czytelnika w zasadzie z pustymi rękami, z rozdwojeniem trwającym w uporze niedostrzegania samego siebie.

Zatem „nie-pozytywna religia” niweluje samą siebie ze względu na niemożność ostania się w niej prawdziwej, żywej miłości – ostatecznie taki jest tragiczny los tej ostatniej, jako punktowego, estetycznego uczucia, gdyż „wszystkie dziejowe formy religii chrześcijańskiej zachowały podstawowy charakter przeciwstawienia. Zarówno zespolenie mistycznego marzyciela z Bogiem, jak i związanie się kościoła katolickiego i protestanckiego z losami świata nie były w stanie doprowadzić do powiązania ze sobą służby Bogu i rzeczywistego życia”³⁹.

³⁶ Z. Kuderowicz, *Doktryna moralna młodego Hegla*, dz. cyt., s. 82-83.

³⁷ G. Lukács, *Młody Hegel*, dz. cyt., s. 349.

³⁸ Tamże, s. 375.

³⁹ K. Löwith, *Od Hegla do Nietzschego*, dz. cyt., s. 211.

3. MIŁOŚĆ JAKO MOMENT DUCHA ABSOLUTNEGO

Powyżej widzieliśmy, jak niedomyślane do końca rozdarcie w obrębie pojęcia miłości (istnienie „miłości jako nieskończonego uczucia” i „miłości jako dążenia”, jako całościowej struktury pojęcia miłości) sprawiało, że religia, aby zaistnieć, musiała w koniecznym swym rozwoju samą miłość znieść. Nie można było ostatecznie zaafirmować dynamiki dialektycznej miłości (tudzież religii), gdyż istniało tam twarde albo-albo. Ta życiodajna sprzeczność była przez Hegla niekiedy zauważana, ale bez większych konsekwencji dla struktury samej wyłaniającej się z jego pism dialektyki. Przez to religijność (tudzież miłość), jako rzekome przewyciężenie sprzeczności i ograniczeń, sama stawała się bądź martwą abstrakcją, bądź pięknoduchostwem. Niemniej jednak już całą *Fenomenologię ducha* da się rozumieć właśnie jako uznanie zapośredniczającej wartości sprzeczności. Czytamy więc na przykład, iż „Jednostka wprowadza w życie prawo swojego serca; staje się ono porządkiem ogólnym, a zadowolenie – rzeczywistością, która sama w sobie i dla siebie jest prawnie usankcjonowana. Ale w tym swoim urzeczywistnieniu prawo to faktycznie wymknęło się jednostce; stało się bezpośrednio tym stosunkiem, który miał być zniesiony. Prawo serca właśnie w wyniku swego urzeczywistnienia przestaje być prawem serca. Otrzymuje w nim bowiem formę bytu i jest teraz ogólną mocą, dla której to oto serce jest obojętne, tak że jednostka – przez to, że go ustanawia – nie rozpoznaje już własnego porządku jako swojego. Toteż przez urzeczywistnienie swojego prawa jednostka nie urzeczywistnia swojego prawa, lecz – skoro urzeczywistnienie to, będące samo w sobie jej urzeczywistnieniem, dla niej jednak czymś obcym – osiąga tylko to, że wikła się w porządek rzeczywisty, a mianowicie w porządek rzeczywisty jako pewną przemoc, która jest dla niej nie tylko obca, ale wręcz wroga”⁴⁰. A zatem „bicie serca pragnącego dobra ludzkości przechodzi we wrzask pomylonej zarozumiałości, we wściekłość świadomości dążącej do tego, żeby zachować siebie wbrew zagładzie, a mianowicie w taki sposób,

⁴⁰ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, dz. cyt, s. 244.

że pomylenie, które jest w niej, przerzuca z siebie na zewnątrz i usiłuje je uważać za coś innego. Podaje więc ogólny porządek za odwrócenie prawa serca i jego szczęścia, wymyślone i utrzymywane, ku niewymownemu nieszczęściu oszukiwanej ludzkości, przez fanatycznych kapłanów i rozwiązłych despotów oraz ich sługusów (...) W tym swoim pomyleniu świadomość podaje za czynnik powodujący pomylenie i za to, co odwrócone, indywidualność, ale indywidualność obcą i przypadkową. Ale samym tym czynnikiem powodującym pomylenie i tym, co odwrócone, jest serce, czyli jednostkowość świadomości pragnąca być bezpośrednio czymś ogólnym, a działanie serca jest tylko wytwarzaniem tego, że ta sprzeczność staje się czymś dla świadomości⁴¹.

I choć historycznie fragment ten odwołuje się raczej do okresu już dojrzałego chrześcijaństwa (nieustannie jednak zachowującego w sobie moment „świadomości nieszczęśliwej”), kiedy rozwinięte indywiduum konfrontuje się z abstrakcyjnymi potęgami kształtującego się przed nim życia społecznego, to przecież można go, jak i wiele innych, czytać jako ostrą krytykę Hegla pod adresem swoich wcześniejszych koncepcji. Jeśli bezpośrednie prawo serca połączymy z subiektywnym odczuciem miłości, które chciało stać się zarządcą ogólności, to niezwykle plastyczność opisu heglowskiego uzmysławia nam wyraźnie, jak w realizacji tej chęci przemieniło się z konieczności w „fanatyzm kapłanów”, a winą za taki stan rzeczy obarcza samą istotę „zewnątrzną” wobec niej ogólności, a nie serce, w którym wszak owa ogólność już drzemie – co jest oczywiście pomyleniem.

Warto zatem zobaczyć, jaki status ma miłość w dojrzałej koncepcji religijności u Hegla. Otóż *Wykłady z filozofii religii* kończą się analizą religii absolutnej, czyli religii chrześcijańskiej. Zgodnie ze strukturą rozumowania heglowskiego, a także z wyobrażeniowymi elementami chrześcijańskiej dogmatyki, rozważania te dzielą się na trzy części – Królestwo Ojca (moment ogólności), Królestwo Syna (moment szczególności, różnica) i Królestwo Ducha (moment zniesienia,

⁴¹ Tamże, s. 247.

kult). Zgodnie z tym podziałem różnicuje się również problematyka miłości.

W Królestwie Ojca Bóg określony jest jako duch, który sam się jako duch rozpoznaje i w tym myśleniu o sobie jako o duchu jest ruchem pomiędzy swymi abstrakcyjnymi różnicami, ruchem, który ogarnia się w swjej całościowej tożsamości. Ta jedność zróżnicowania i ogólności to „trójjedyność” Boga. Z punktu widzenia realnej różnicy bezpośredniość odczucia tej tożsamości jest miłością – „miłość jest bowiem odróżnianiem dwóch stron, które przecież dla siebie nawzajem nie są zgoła odróżnione. Uczucie i świadomość tej tożsamości jest miłością”⁴². Ale póki co sam Bóg jest właśnie ideą poza swoją egzystencją, jest jeszcze prostą totalnością siebie samego, bez angażowania się w innobyt, cichym i skupionym trwaniem w sobie, a nie prawdziwym istnieniem – „Ale to, co od siebie odróżnia, nie ma postaci innobytu (...) Bóg jako tylko Ojciec nie jest jeszcze tym, co prawdziwe”⁴³. Stąd też i miłość, jaka się w nim dzieje, owo rozpoznawanie się w sobie jako w innym, który jest w ogólności mną, jest niczym innym jak „odróżnianiem i nicością tej różnicy, grą tego odróżniania, którego nie traktuje się na serio”⁴⁴. To, że „Bóg jest miłością”, znaczy więc tyle, iż jest jedynie igraszką, zabawą Absolutu w samego siebie, pustą ideą, która nie przedzierzgnęła się jeszcze na stronę bytu, a „to odróżnianie to tylko ruch, gra miłości z samą sobą, w której nie dochodzi do innobytu jako czegoś na serio”⁴⁵. Bóg-Ojciec jako miłość to jakby nierealny, pogrążony w spekulatywnym onanizmie narcyz, hołdujący „idiotyzmowi życia rajskiego”, parafrazując (za Agatą Bielik-Robson) Marksa-Engelsa.

Trzeba przy tym pamiętać, co podkreśla Hegel, że określenia takie jak Ojciec, Syn, płodzenie, a zatem również miłość („forma miłości”)

⁴² G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii religii*, t. 2, dz. cyt., s. 233.

⁴³ Tamże, s. 235.

⁴⁴ Tamże, s. 234. Por. też – „Życie Boga i boskie poznanie można więc wprowadzić wyrazić jako grę miłości z samą sobą, ale idea ta spada do poziomu czegoś budującego, a nawet kliwego, jeśli brak w niej powagi bólu, cierpliwości i pracy tego, co negatywne” (G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, dz. cyt., s. 23). Czemuż więc nie wprowadzić „pracy tego, co negatywne” do miłości, miast ją w całości odrzucać?

⁴⁵ G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii religii*, t. 2, dz. cyt., s. 256.

to jedynie niedoskonałe „pojęcia”, zaczerpnięte „z życia organicznego”, służące „jako obrazowe przedstawienie na użytek wyobraźni”⁴⁶, a więc tego specyficznego dla religii medium; ich rozumienie dosłowne nie jest adekwatnym *rozumieniem*. Zatem ta pierwotna postać miłości to jedynie wyobrażeniowa forma abstrakcyjnej tożsamości absolutu ze sobą.

W Królestwie Syna innobyt staje się realnością ogólną idei, stąd też i miłość przeistacza się w coś rzeczywistego, w doznanie – „To, co inne, określone jest jako Syn, miłość – w sensie doznania – w wyższym określeniu ducha, który jest u samego siebie, który jest wolny”⁴⁷. Ale to utrwalenie w rozdzieleniu jest domeną tego, co skończone. To, co skończone, jest sprzecznością. Sama jednostronność sprzeczności jest złem i ostatecznie to „podmiot jest zły”⁴⁸. Zło podmiotu wynika z tego, że jest *dążeniem* do tego, co utracone w oddzieleniu innobytu od ogólnej idei, absolutnej prawdy; jako dążenie posiada on ową ideę, ale nie w rzeczywistości, natomiast w rzeczywistości posiada jedynie to złe dążenie, w którym się utwierdza, a które jest świadectwem jego skończoności, jego naturalności, ponieważ podmiot „jest zły dlatego, że jest czymś naturalnym”⁴⁹. „Doznanie”, postać miłości w Królestwie Syna, jako element naturalnego życia podmiotu, też trzeba traktować jako coś złego i dlatego Hegel mówi później raczej o „nieskończonym bólu z powodu samego siebie”⁵⁰, a nie o miłości-dążeniu, rezerwując samo czyste pojęcie „miłości” do określenia tego, co abstrakcyjnie absolutne.

W Królestwie Syna mamy zatem pewnego rodzaju patologiczne „doznanie” – niekiedy nazywane „miłością” – które jest elementem naturalnej egzystencji ludzkiej, oraz miłość, traktowaną jako „abstrakcyjną osobowość i jej tożsamość w pewnej świadomości, gdzie nie ma już miejsca dla szczegółowych celów. Nie ma tu więc żad-

⁴⁶ Tamże, s. 235.

⁴⁷ Tamże, s. 256.

⁴⁸ Tamże, s. 264.

⁴⁹ Tamże, s. 267.

⁵⁰ Tamże, s. 279. Podobieństwo tych analiz Hegla do późniejszych idei Kierkegaarda jest uderzające.

nego innego obiektywnego celu niż ta miłość. Potem ta niezależna i ustanowiona centralnym punktem miłość staje się ostatecznie sama wyższą, boską miłością⁵¹. Obie te postaci miłości są od siebie zależne i tak samo jednostronne – doznanie pragnie odkryć swój przedmiot jako coś powszechnego i ogólnego, ale właśnie jako partykularyzm nie może tego w pełni dokonać, a pozbawiona szczegółowości („szczegółowych celów”) miłość abstrakcyjna chce, aby dzięki niej w interpersonalne relacje angażowali się ludzie z krwi i kości (z szacunkiem odnoszący się do własnej szczegółowości⁵²), ale przez swoje bezpośrednie pozostawanie na gruncie czegoś li tylko „idealnego” też nie sięga swego celu.

Rozdwojenie, które wyznacza dynamikę świata stworzonego, przypada również w udziale miłości. Z jednej strony jest złem naturalności, z drugiej stosunkiem do abstrakcyjnej tożsamości, którą bliźni projektują poprzez wchodzenie w „pozytywne” relacje między sobą. Stosunek tych dwóch miłości wyznacza nieskończony ból człowieka, który nie może pogodzić swej partykularności z ogólnością, tzn. miłości z miłością. Ale „w śmierci Chrystusa dla prawdziwej świadomości ducha zostaje uśmiercona skończoność człowieka. Ta śmierć tego, co naturalne, ma w ten sposób ogólne znaczenie; to, co skończone, złe w ogóle, jest unicestwione”⁵³. Poprzez zbawienie od naturalnej bezpośredniości, od przymusu „doznawania”, wypracowany jest bezpośredni element pośredni, dzięki któremu człowiek może zarzucić swoją sprzeczność, zdać ją na coś, co go przerasta i złagodzić swój ból⁵⁴. Tym czymś jest gmina, wspólnota wiernych, ustanowiona po śmierci Jezusa, tzn. realne istnienie ogólności, Królestwo Ducha, w którym istnieją już tylko jednostki duchowe, a partykularność pojedynczości zostaje w jakiś tajemniczy i niejasny dla samej religii sposób zniwelowana. W obrębie gminy panuje oczywiście miłość, ale „ta miłość nie jest ani miłością ludzką, umiłowaniem ludzkości, miłością płciową, ani też przyjaźnią. (...) Owa miłość gmi-

⁵¹ Tamże, s. 301.

⁵² Por. tamże, s. 300.

⁵³ Tamże, s. 313.

⁵⁴ Por. tamże, s. 342.

ny zapośredniczona jest zaś zarazem przez bezwartościowość wszelkiej szczególności”⁵⁵.

Zatem w ruchu samej miłości elementem, który ma zanikać, jest naturalność dążenia, uparta w sobie szczególność egzystencji⁵⁶.

Miłość jako spoiwo niewyróżnicowanych podmiotów, pozostających między sobą w wyobrazeniowej relacji w gminie, to samo realne istnienie Ducha Świętego – „W ten sposób miłość ta jest duchem jako takim, Duchem Świętym”⁵⁷. To realne trwanie jednostek w jakiejś wspólnocie jest właśnie tym prawdziwym, tu i teraz się dokonującym, istnieniem Boga, którego nie należy wyczekiwać z przyszłości, tylko zaangażować się w nie w terażniejszości.

Również tutaj miłość jest synonimem syntezy, ale obok syntezy jako bezpośredniego istnienia całości, istnieje już tutaj synteza jako zapośredniczona, rozłożona na swe momenty praca religijności, wyzbywająca się naturalności, bezpośredniości właśnie. Duch Święty jest niejako powrotem do elementu Boga Ojca, ale nie jako proste powtórzenie jego tożsamościowej, miłosnej gry samego ze sobą, tylko żywym istnieniem pewnej wspólnoty, zapośredniczonym przez realne istnienie znoszonego innobytu nieskończonego bólu. To pojęcie miłości jest rozpięte między samym tym działaniem się pośredniości a jakimś bezpośrednim poczuciem tej wypracowującej się całości. Ale stosunek tych dwóch elementów jest niejasny, tak jak i niejasny jest status „naturalności” ludzkiej egzystencji w Duchu Świętym. Czy dochodzi tutaj do pojednania dwóch tendencji w traktowaniu miłości – jako dążenia, ruchu, i jako realnego istnienia całości, ku której ruch ten prowadzi? Na pewno trzeba przyznać, że ten drugi typ miłości traci już swoją bezpośredniość na rzecz pośredniej, acz nienaturalnej ogólności, pojawia się więc pytanie, czy może istnieć

⁵⁵ Tamże, s. 322.

⁵⁶ Jak pisze Hegel, komentując poezję Rumiego – „jedność duszy z Jednym, którą to jednością jest również miłość, (...) jest wzniesieniem się ponad to, co skończone i pospolite, rozpromienieniem i przemianowaniem tego, co naturalne i duchowe, w którym właśnie zewnętrzny, przemijający aspekt tego, co bezpośrednio naturalne, jak i empirycznej świeckiej duchowości zostaje wyłączony i pochłonięty” (G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, dz. cyt., s. 567-577).

⁵⁷ G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii religii*, t. 2, dz. cyt., s. 323.

nie-przyrodnicza ogólność, w której zachowany jest partykularyzm pojedynczości? Tak czy inaczej, cała dialektyka miłości tutaj działa, choćby w ukryciu, jednak na zewnątrz prezentuje się jedynie miłość w swym substancjalnym aspekcie, co skazuje ją na formalną jednostronność. Negatywna miłość jako dążenie musi zostać zanegowana – ale jaki jest jej status po tej „drugiej negacji”? Czy ta negacja ma charakter ciągłych powtórzeń, czy jest raz na zawsze dana w substancjalnej miłości gminy?

Nie rozstrzygając owej nierozstrzygalnej chyba kwestii, wróćmy do stwierdzenia, że substancjalna miłość religijna jest trwaniem gminy. To trwanie jest możliwe dzięki ruchowi znoszenia partykularności, niwelacji konkretnych treści jednostkowości, pogrążaniem się w ogólności. Bezpośredni „nastrój” istnienia tej ogólności wiernych to miłość – realność ich duchowego istnienia.

W swych wczesnych pismach Hegel zdawał się twierdzić, iż dlatego, że w religii nie można zrealizować ideału miłości, to musi ona (religia) przemienić się w martwy element pozytywnego świata i przepaść. Obecnie stoi na stanowisku innym – religia jako znoszenie partykularności naturalnej miłości w gminie jest istniejącym Duchem Świętym, jest istotą religijności, która dzieje się przed naszymi oczami; ale właśnie dlatego trzeba wyjść poza samą religię, gdyż wciąż istnieje w niej coś formalnie nieadekwatnego, a efekt samego znoszenia – kult jako taki – jest jeszcze pod pewnymi względami niesatysfakcjonujący. Wcześniej problemem była przede wszystkim nieprzejednana różnica między miłością i koniecznością pozytywnych form religii, teraz problemem jest samo jej rozdwojenie⁵⁸.

⁵⁸ Kwestia *formy*, którą trzeba znieść, aby wykazać identyczność treści religii i filozofii, stanowiła ten wątek myśli Hegla (por. przypis powyżej), który np. Ludwika Feuerbacha skłonił do rozbratu z heglizmem jako ukrytą afirmacją religii. Jak pisze Henryk Jankowski – „Feuerbach uznał, iż obraz jest istotą religii. Przeciwstawił się tym samym twierdzeniu Hegla, zgodnie z którym różnica między filozofią a religią zasadza się nie na różnicy treści, lecz w formie” (H. Jankowski, *Etyka Ludwika Feuerbacha. U źródeł marksowskiego humanizmu*, Warszawa 1963, s. 41). Jednocześnie treścią jego nowej, humanistycznej „religii człowieka” była miłość – nie odszedł więc daleko od myśli młodego Hegla, umiejscawiając jednak ową miłość w kontekście swego naturalizmu i relacji „Ja-Ty”, tzn. krytykował „pozytywną” religię, z alienującą

Pamiętajmy bowiem, że ów napełniony miłością Duch Święty to wciąż jedynie uczuciowa proteza, którą po dojściu do celu wypadałoby odrzucić właśnie jako coś jeszcze uczuciowego. Bo „zapewne gmina jest sama w sobie pojednana z istotą, a o istocie wiadomo, że nie rozpoznaje już przedmiotu jako czegoś sobie obcego, lecz w swej miłości rozpoznaje go jako coś sobie równego. Ale dla samowiedzy ta bezpośrednia obecność nie ma jeszcze postaci ducha”⁵⁹. Taka religijna miłość jest o tyle paradoksalna, że choć istnieje jako znoszenie naturalności, to formą, w jakiej się może przejawiać i utwierdzać, jest *naturalne* i *bezpośrednie* istnienie gminy, wspierane przez *naturalne* i *bezpośrednie* istnienie wierzących, którzy czują i wyobrażają sobie. Występujący tu konflikt treści (idei absolutnej) i formy (uczucia) sprawia, że sama miłość religijna nie jest adekwatnym wyrazem tego, co niesie w sobie jej dialektyka, choć jednocześnie, jeżeli dialektyka jest uwikłana w negatywność, to taki jej wyraz – miłość jako nierozwiązana, ale nieustannie rozwiązująca się sprzeczność – jest jej jedynym właściwym wyrazem. Wszystko wskazuje na to, że cała problematyczna „naturalność” – a religia nie może, z racji swych formalnych ograniczeń, wyjść całkowicie poza jej sferę (i to jest trapiący ją paradoks) – musi zostać raz na zawsze wyłączona z ruchu dialektyki w absolutnym sylogizmie, który spełnia się ostatecznie w negującym subiektywność „wspominaniu” ducha absolutnego, a nie w jakiejś „doczesnej”, przypadkowej egzystencji, choćby połączonej z innymi na sposób dialektyczny.

Dlatego sam duch „domaga się czegoś więcej niż tylko miłości, mętnych wyobrażeń; domaga się tego, żeby sama treść była czymś

cnotą wiary, a zamiast niej postulował istnienie unifikującej, „gatunkowej” miłości do człowieka (por. L. Feuerbach, *O sprzeczności wiary i miłości*, w: *O istocie chrześcijaństwa*, tłum. A. Landman, Warszawa 1959, s. 399-433). Poza tym problem formy i treści religii oraz filozofii (tzn. problem „rozsądkowego” i dogmatycznego założenia, że w przypadku religii chrześcijańskiej mamy do czynienia z istnieniem absolutnej treści w nie-absolutnej formie, „prawdy w formie nieprawdy”, jak pisał Hegel; G.W.F. Hegel, *Przemówienie inauguracyjne*, w: *Encyklopedia...*, dz. cyt., s. 48), stanowi jeden z zasadniczych problemów wewnętrznych samej myśli heglowskiej, którego dogłębne rozważenie musimy teraz zaniechać.

⁵⁹ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, dz. cyt., s. 496.

obecnym w terażniejszości, czyli żeby uczucie, doznanie było rozwinięte, rozpostarte”⁶⁰. To rozwinięcie „doznania” polega (w aspekcie, który nas tutaj interesuje) na przeciwstawieniu się „serca rozkoszującego się Bogiem” i sfery świeckiej, określeniu ich różnicy, zapośredniczeniu i rozwiązaniu tej sprzeczności w tym, co etyczne⁶¹. W ten sposób treści religijne mogą trwać wzajemnie z treściami etycznymi (są wszak ze sobą tożsame), przy jednoczesnym przewyciężeniu niedoskonałej formy religijnego ujmowania tych treści, tzn. przy „uczuciu” itp.⁶² Religia zatacza więc koło i współlistnieje ze swym wcześniejszym przeciwieństwem, „pozytywną” etycznością (przy czym ceną za taki stan rzeczy jest rozdzielenie samej religii i jednocześnie zmiana pojęcia „pozytywności”).

4. MIŁOŚĆ I RODZINA

Kwestia miłości etycznej jest u Hegla wieloznaczna, tak jak i wcześniejsze, religijne jej ujęcie. Warto ponownie wspomnieć o *Fenomenologii ducha*, gdzie jeszcze czytamy – „Ponieważ, po pierwsze, pierwiastek etyczny jest tym, co samo w sobie ogólne, więc etyczne odnośnienie się do siebie członków rodziny nie jest odnośnieniem się wynikającym z uczucia, czyli nie jest stosunkiem miłości”⁶³. Głównie

⁶⁰ G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii religii*, t. 2, dz. cyt., s. 349.

⁶¹ Por. tamże, s. 352. Pomijamy tutaj rodzącą się trudność, polegającą na tym, że sprzeczności religii, czyli jednego z aspektów ducha absolutnego, rozwiązania swego szukać muszą na gruncie państwowym, czyli na gruncie niższego stopnia ducha obiektywnego. Por. H. Marcuse, *Rozum i rewolucja. Hegel a powstanie teorii społecznej*, tłum. D. Petsch, Warszawa 1966, s. 85.

⁶² „Naturą człowieczeństwa jest bowiem dążenie do ugody z innymi, a jego egzystencją jest tylko faktycznie istniejąca wspólnota między świadomościami. To, co antyludzkie, zwierzęce polega na tym, że jednostka zatrzymuje się na uczuciu i tylko przez nie może się kontaktować z innymi” (G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, dz. cyt., s. 55). Przy czym warto zaznaczyć, że dla Hegla taką nieadekwatną formą absolutnej treści może być też samo myślenie, o ile traktuje się je jako coś jedynie subiektywnego, jako „ironię”; por. G.W.F. Hegel, *Encyklopedia...*, dz. cyt., s. 569-570.

⁶³ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, dz. cyt., s. 291. Oczywiście, źródła tego typu eliminacji miłości z kręgu spekulatywnych rozważań można doszukiwać się w idiosynkrazjach Hegla względem myśli romantyzmu niemieckiego, które z kolei mogą

nym problemem, tutaj o sobie dającym znać, jest oczywiście wciąż nakładające się różnorakie pojmowanie miłości w jej dwuznaczności, w jej dynamice, którą zazwyczaj Hegel zapoznaje i oddaje palme pierwszeństwa rozumieniu jej jako prostego, punktowego „uczucia-bezpośredniości”, które wymaga realnego uzupełnienia w czymś innym, ponieważ sama miłość – jako pewna abstrakcyjna tożsamość – nie ma w sobie nic innego prócz niej samej.

Jeśli bowiem etyczność miałaby być tą substancją, w której „treść” miłości – pewna jedność – może się zachować, a jednocześnie ta sama etyczność wykluczałaby stosunek *miłosny* ze względu na jego „naturalność”, to rodziłaby się tutaj sprzeczność. Jej rozwiązaniem jest niwelacja uczucia i dążności (jako elementów patologicznych) i przejście na poziom, gdzie tak określona miłość przestaje być istotna, ponieważ jedność między ludźmi gwarantowana jest nie przez ich dynamiczno-uczuciowe interakcje, ale syntetyzujący element trzeci, wyłączający się z tej dynamiki i odnoszący się w tym wyłączeniu do niej bezpośrednio (co oczywiście od razu podważa dawane przezeń gwarancje). Zatem przy takich założeniach (po części ugruntowanych w anty-romantycznej *Fenomenologii*) jeden z momentów miłości, proste *czucie* jedności, potraktowany jako jej całościowe określenie, zostaje zniwelowany i właśnie dlatego sama miłość przestaje być potrzebna – bo ostatecznie rozumiana jest nie jako pewna struktura, złożona ze swych momentów, ale jako coś nierzeczywistego („niesprawczego”). Dlatego ostatecznie prawdziwie etyczny związek nie może być „naturalną” miłością, ale pewną realnością prostej ogólności, bezpośrednio obecną w dziecku – „stosunek męża i żony jest bezpośrednim poznawaniem siebie przez jedną świadomość w drugiej i poznawaniem wzajemnego uznawania siebie. Ponieważ jest to naturalne, a nie etyczne poznawanie siebie, jest ono tylko wyobrażeniem i obrazem ducha, a nie samym rzeczywistym duchem. Wyobrażenie albo obraz mają zaś swoją rzeczywistość w czymś, co inne

być motywowane porażką *stricte* romantycznego projektu młodego Hegla, z pojęciem miłości jako centrum jedności świata.

niż one; dlatego ten stosunek ma swoją rzeczywistość nie w sobie, lecz w dziecku”⁶⁴.

Opisywana tu struktura rozpada się na miłość naturalną i jakąś etyczną realność. W owej wypracowującej się etyczności – której bezpośredniością jest zewnętrżność egzystencji potomstwa – zawarta jest prawda miłości, samo zaś wypracowywanie polega na otrząsaniu się owej miłości ze swej determinanty (tzn. z naturalności). Zatem miłość w swym jedynym na tym etapie możliwym wyrazie – w swej dynamicznej naturalności pożądań i uczuć – zostaje zniesiona/zniwelowana, a dokonuje się to dzięki pojęciu tego, co etyczne. Sam ruch – choćby i jednostronnie rozumianej – miłości, o którym mogliśmy powiedzieć, że daje tutaj o sobie znać, jest jednak traktowany przez Hegla nie jako ruch miłości, tylko jako ruch np. etyczności, natomiast miłość jest jedynie pasywnym elementem, który przekształca się, dzięki innym zapośredniczeniom, ze swego naturalnego wyrazu w równie bezpośredni wyraz, ale wyraz czegoś innego niż ona sama, wyraz „rejestrowany” na innym, duchowym, etycznym poziomie.

Zatem w myśli heglowskiej na tym etapie miłość zatrafiła nawet religijną dynamikę, stając się jedynie atawizmem naturalnego istnienia, który trzeba przepracować, ale jakby nie dzięki jego wewnętrżnemu rozedrganiu, tylko dzięki czemuś innemu.

Przejdźmy zatem do głównego tekstu Hegla, opisującego miłość etyczną.

W *Zasadach filozofii prawa* poświęca Hegel analizie miłości nieco więcej miejsca, co można potraktować jako wyraz jakiejś formy „pogodzenia” się z tym pojęciem. Najpełniejsza i najbardziej „dialektyczna” definicja miłości zamieszczona jest jednak nie w części głównej dzieła, a w późniejszych dodatkach. Czytamy tam więc, że „Miłość oznacza w ogóle to, że mam świadomość swej jedni z kimś innym, tak iż nie istnieję w sposób izolowany dla siebie, lecz osiągam swoją samowiedzę tylko poprzez rezygnację ze swego bytu dla siebie i przez uświadomienie sobie siebie jako własnej jedności z kimś

⁶⁴ Tamże, s. 295.

drugim i jedności tego drugiego ze mną”⁶⁵. Sama ta definicja odsyła nas bezpośrednio do kluczowego momentu z *Fenomenologii ducha*⁶⁶, a mianowicie do dialektyki Pana i Niewolnika i jej rozwiązania w obojętnym, *wzajemnym* uznawaniu się dwóch zrazu antagonistycznych samoświadomości. Ten fundamentalny rys miłości nie jest jakkolwiek przez Hegla w tym wczesnym dziele – jak już widzieliśmy – przesadnie podkreślany (w rozdziale o samoświadomości miłość nie występuje), choć niewątpliwie jakoś obecny, skoro już w *Encyklopedii*, tam, gdzie mowa o zakończeniu dialektyki Pana i Niewolnika w rozdziale o fenomenologii ducha, czytamy, iż „Samowiedza ogólna jest afirmatywną wiedzą o sobie samej jednej jaźni w jaźni innej, z których każda jako wolna jednostkowość posiada absolutną samoistość, ale dzięki negacji swojej bezpośredniości, czyli pożądania, nie traktuje siebie jako różnej od tamtej drugiej, jest czymś ogólnym, jest obiektywna, a realną ogólnością ma w postaci wzajemności (...) Ten ogólny refleks samowiedzy (...) jest formą świadomości tego, co stanowi substancję wszelkiej istotnej duchowości: rodziny, ojczyzny,

⁶⁵ G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, tłum. A. Landman, Warszawa 1969, s. 390.

⁶⁶ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, dz. cyt., s. 132-140. Aby jednak oddać złożoność problemu, można dodać, iż momentów owego „uznawania się” dwóch samowiedz jest w tym dziele więcej – w zależności od stopnia rozwoju samowiedzy powtarzają się one na poszczególnych jego poziomach. Co ciekawe, w zakończeniu rozważań o „użyteczności”, „wolności absolutnej” i „terrorze”, tam, gdzie czytelnik oczekiwałby wreszcie ukazania jakiegoś „pozytywnego” rozwiązania sprzeczności trawiących Ducha, następuje rozdział „krytyczny” względem filozofii kantowskiej i schellingiańskiej, kończący się właśnie ponownym opisem struktury „uznawania”, odpowiadającym cytowanej powyżej definicji miłości z *Zasad filozofii prawa* – „Pojednawcze *tak*, w którym oba Ja odstępują od swego przeciwstawnego *istnienia*, jest *istnieniem* *Ja* rozszerzonego do dwoistości, *Ja*, które w tej dwoistości pozostaje sobie równe, a swoim całkowitym wyzbyciu się siebie i w przeciwieństwie ma pewność samego siebie; – jest to przejawiający się Bóg w środku pomiędzy nimi, które znają siebie jako czystą wiedzę” (tamże, s. 427). W tym szkicowym nakreśleniu pewnych wątków myśli Hegla ową zaskakującą definicję Boga, tak podobną do późniejszej definicji miłości, musimy potraktować jedynie jako wyraz dwuznaczności, trapiącej rzeczoną myśl, która np. dla cytowanego już wielokrotnie Lukácsa jest wyrazem utopijno-religijnych ograniczeń idealizmu obiektywnego (por. G. Lukács, *Młody Hegel*, dz. cyt., s. 897, 922-923), dla nas zaś pobudką do dalszych analiz dialektyki samej miłości.

państwa, podobnie jak wszelkich cnót, miłości, przyjaźni, męstwa, honoru, sławy⁶⁷. Jednym słowem – momentem, w którym ta słynna dialektyka osiąga swe zwieńczenie, jest to, co Hegel określa tutaj mianem m.in. miłości. W tym bez wątpienia wyraża się geniusz Hegla, antycypujący np. etyczną miłość małżeńską u Kierkegaarda, opisywaną w tej pracy.

Nie jest jednak tak, że Hegel poprzestaje na tym określeniu miłości. Podkreśla on w tym samym ustępie z *Zasad* pewną szczególną cechę miłości, która sprawia, że jakkolwiek jej struktura jest fundamentalna dla subiektywnej samoświadomości, to jednak w szerszym kontekście ducha musi ona ulec radykalnemu i, niestety, jednostronnemu zniesieniu⁶⁸ – „Miłość jest jednak uczuciem, tzn. etycznością w formie czynnika naturalnego. W państwie nie ma już miłości; w państwie jest się świadomym jedności z kimś innym jako prawa, tu musi treść być treścią rozumną i ja muszę ją znać. Pierwszym momentem w miłości jest to, że nie chcę być samoistną osobą dla siebie i gdybym taką samoistną dla siebie osobą był, czułbym się źle i istotą niepełną. Drugim momentem jest to, że w miłości odnajduję siebie w innej osobie, że w niej dochodzę do znaczenia, ona zaś osiąga to samo we mnie. Miłość jest wobec tego najbardziej jaskrawą sprzecznością, sprzecznością, której rozsądek rozwiązać nie potrafi, gdyż nie ma nic bardziej trudnego niż ta punktowość samowiedzy, która zostaje zanegowana i którą mimo to mam posiadać jako afirmatywną. Miłość jest wytwarzaniem tej sprzeczności i zarazem jej rozwiązaniem; jako jej rozwiązanie jest ona etyczną jednością⁶⁹”.

⁶⁷ G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, dz. cyt., s. 450-451.

⁶⁸ Głównym „społecznym” efektem zauważonej tutaj jednostronności w traktowaniu miłości przez Hegla jest, w późnym etapie rozwoju systemu, po pierwsze, zredukowanie jej do negatywnego elementu życia rodzinnego – nie ma miłości poza rodziną, poza rodziną jest tylko patologia i nieopanowana chuć, po drugie, jak zobaczymy poniżej, specyficzny status kobiety.

⁶⁹ G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, dz. cyt., s. 390-391. Pokrewny treściowo fragment znajdujemy w *Wykładach z filozofii dziejów* – oto dowiadujemy się, iż „w uczuciu miłości jednostka odnajduje świadomość samej siebie w świadomości drugiej jednostki, wyzbywa się niejako samej siebie i w tej wzajemnej alienacji odzyskuje samą siebie” (G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 1, tłum. J. Grabowski, A. Landman, Warszawa 1958, s. 63). Hegel przywołuje więc swoją dialektyczną definicję miłości,