

Żałoba i rewolucja Refleksje heglowskie

Znana jest anegdota o trzech studentach akademii teologicznej w Tybindze, którzy na wieść o zdobyciu Bastylli przez paryski lud 14 lipca 1789 roku zasadzili w ogrodzie „drzewo wolności”, by uczcić to epokowe wydarzenie – studentami tymi byli: Hölderlin, Schelling i Hegel. Ten ostatni, jeśli wierzyć opowieściom, do końca życia w rocznicę szturm na Bastylię wznosił lampką wina toast na cześć rewolucji¹. Francuski przyjaciel filozofa Victor Cousin podkreślał, wbrew reakcyjnej legendzie o pruskim legitymiście (rozpowszechnionej głównie za sprawą Rudolfa Hayma)², że Hegel nigdy nie porzucił młodzieńczej fascynacji rewolucją i na zawsze pozostał zdecydowanym obrońcą wolności obywatelskich: „Pan Hegel kochał Francję, kochał rewolucję z 1789 roku i – że posłużę się wyrażeniem cesarza Napoleona, które Pan Hegel tak często mi przypominał – on sam też był niebieski”³.

[Niebieski odnosi się w tym kontekście do francuskiego symbolu republiki – trójkolorowej flagi – mającej reprezentować fundamentalne hasło rewolucji: wolność, równość, braterstwo. Nie jest jasno określone, który kolor co ma przedstawiać: na pewno biały jest symbolem monarchii Burbonów, czerwony i niebieski to zaś barwy Paryża; sam czerwony ma oczywiste konotacje ludowe, niebieski natomiast miałby symbolizować szlachtę (błękitna krew). Niebieski w takim układzie ma niejako dwa znaczenia: jest kolorem stanu szlacheckiego i paryskiego mieszczaństwa (jeśli czerwony w barwach stolicy Francji uznać za figurę nędzarzy, miejskiej biedoty i drobnych rzemieślników – słowem: „lewego” skrzydła rewolucji, to niebieski byłby symbolem liberalnej prawicy rewolucyjnej). A zatem Hegel jako **niebieski** byłby zwolennikiem sojuszu szlachecko-mieszczańskiego (umiarkowanie postępowego liberalizmu) jako terminu średniego, pomiędzy rojalistycznym reakcjonizmem z jednej strony a ludowym radykalizmem z drugiej. Tylko wzajemna równowaga trzech stanów gwarantowałaby stabilność – bliskiej Hegłowi – nowoczesnej monarchii konstytucyjnej opartej na zasadach wolności].

Z drugiej strony cała filozofia Hegla – z kulminacją w *Zasadach filozofii prawa* – była bardzo przenikliwą i gruntowną krytyką rewolucji (terroru jakobińskiego i centralizmu republikańskiego

1 Por. J. HABERMAS: *Heglow-ska krytyka Rewolucji Francuskiej*. Przeł. M. ŁUKASIEWICZ. W: J. HABERMAS: *Teoria i praktyka. Wybór pism*. Wybór i oprac. Z. KRASNODĘBSKI. Wstęp S. RAINKO. Warszawa 1983, s. 153.

2 Zob. R. HAYM: *Hegel und Seine Zeit*. Hildesheim 1962; zob. także bardzo trafną krytykę niesprawiedliwych i sprzecznych z historycznymi faktami oskarżeń Hegla o oportunistyczny serwilizm wobec państwa pruskiego (rozpowiadanych właśnie przez Hayma): S. AVINERI: *Hegla teoria nowoczesnego państwa*. Przeł. T. ROSIŃSKI. Warszawa 2009, s. 164–165.

3 V. COUSIN: *Promenade philosophique en Allemagne* – cyt. za: M. KWIETNIEWSKA: *Jean-Luc Nancy. Dekonstrukcja wobec tradycji*. Łódź 2013, s. 42.

4 J. RITTER: *Hegel and the French Revolution. Essays on the Philosophy of Right*. Transl. with an introduction R.D. WINFIELD. Cambridge, Mass.–London 1982, s. 59.

w szczególności), do której stosunek filozofa pozostawał co najmniej dwuznaczny. Choć rewolucja francuska wywarła głęboki wpływ na Hegla, naznaczając jego myśl niewymazywalnym śladem – podobnie jak całą formację niemieckiej filozofii klasycznej – to ślad ten był u niego na rozmaite sposoby przekraczany, celebrowany, żałowany i zapominany. „Nie ma niczego, co bardziej by naznaczyło intelektualny rozwój Hegla niż jego pozytywny stosunek do rewolucji; określa on tak samo jego koniec, jak początek”⁴ – pisał w klasycznym już studium Joachim Ritter. Czy jednak stosunek ten faktycznie był tak wyraźnie pozytywny? Czy Ritter zbyt łatwo nie ujednoznacznia znanego z ambiwalencji filozofa?

Hegel *versus* rewolucja francuska

Szczególność Heglowskiego spotkania z rewolucją (o której doświadczeniach pisali przecież także inni luminarze niemieckiego idealizmu, od Kanta i Schillera począwszy, na Fichtem i Schellingu skończywszy) polega na wypracowanym przez niego teoretyczno-traumatycznym modelu tej konfrontacji, który zarówno umożliwia spekulatywną wykładnię samej rewolucji w jej związku z problemem **opóźnienia** historycznego doświadczenia, jak i pozwala uchwycić przez pryzmat tejże rewolucji samo jądro spekulacji – wiedzę absolutną w jej historycznym uwikłaniu.

[Odwołuję się tutaj do tradycyjnej wykładni Marksa o polityczno-ekonomicznym zapóźnieniu Niemiec wobec rewolucyjnej Francji: wpływ i oddziaływanie tej interpretacji ukształtowały całą ówczesną filozofię niemiecką – a w zasadzie „ideologię niemiecką” – której zapóźnienie było źródłem jej idealistycznego charakteru (jeśli sama rewolucja okazała się dla Marksa zniewolona przez swoją iluzję – rekonstrukcję modelu demokracji antycznej bez jej niewolniczego fundamentu – to filozofia niemiecka była tylko „iluzją iluzji”⁵].

A zatem **fenomenologiczne** spotkanie Hegla z wydarzeniami rewolucji ma swoje **ontologiczne** konsekwencje – w paradoksalnym pojęciu konkretnej ogólności (rewolucyjnym ostrzu Heglowskiej logiki). Zanim jednak ta złożona relacja między rewolucyjną logiką a logiką rewolucji zostanie rozjaśniona, należałoby przedstawić trzy podstawowe interpretacje stosunku Hegla do rewolucji francuskiej.

Według pierwszej, **krytyczno-liberalnej**, reprezentowanej przez wspomnianego Rittera, Hegel wykazywał entuzjazm dla rewolucji jako urzeczywistnienia abstrakcyjnej zasady wolności – w dziejach powszechnych rewolucja miała być ostatnim etapem realizacji wolności, zapoczątkowanej przez chrześcijaństwo (wszyscy są wolni przed Bogiem) i rozwiniętej przez reformację (każdy człowiek odnajduje wolność w sobie, w swojej wewnętrzności). Terror, w który upadła rewolucja, był jej nieuniknioną konieczność

5 Por. K. MARKS, F. ENGELS: *Święta rodzina*. Przeł. T. KROŃSKI, S. FILMUS. W: K. MARKS, F. ENGELS: *Dzieła*. T. 2. Warszawa 1961.

cią, dlatego Hegel mimo krytyki – potępienia samoniszczącej ślepej przemocy jako odwróconej konsekwencji wolności absolutnej, nieograniczonej żadnymi ramami społeczno-prawnymi – uznaje jego nieredukowalność. Prawdą jakobińskiego terroru (roku 1793) jako nieodłącznego momentu wolnościowego przewrotu z 1789 roku jest „pojawienie się nowoczesnego, przemysłowego społeczeństwa obywatelskiego”⁶. Zbrodnie rewolucji mogą zostać retroaktywnie usprawiedliwione, ponieważ umożliwiły samoutwierdzenie się burżuazyjnego porządku prawno-politycznego, ufundowanego na kapitalistycznej zasadzie własności prywatnej. W tym sensie dziejowo-powszechny sens rewolucji – który tak afirmuje Ritter – polegałby na **formalnym** ustanowieniu wolności jako prawa wszystkich ludzi⁷, które **realnie** oznacza panowanie własności – triumf kapitalizmu. Hegel w tej interpretacji jest teoretykiem prawnej legitymizacji mieszczańsko-kapitalistycznej sfery potrzeb i podziału pracy, które konstytuują nowoczesne społeczeństwo obywatelskie. Poetycka (nie)sprawiedliwość historii polegałaby na tym, że jakobińska próba rozwiązania kwestii socjalnej – zniesienia nędzy i wyzwolenia od niedostatku – doprowadziła, jak zauważa Slavoj Žižek, do nieudolnego *acting outu* terroru, będącego tylko świadectwem niezdolności jakobinów do naruszenia fundamentów porządku ekonomicznego produkującego wykluczenie – czyli własności prywatnej⁸ – co miało swój finał w... samougruntowaniu się własności prywatnej jako naczelnej zasady fundującej „nowy postrewolucyjny porządek”. Słowami klasyka: „Iluzja rewolucjonistów jakobińskich polega więc »tylko« na tym, że przeoczyli oni ten drobiazg, że ich rewolucyjne akty obiektywnie były tylko aktami wyzwalającymi kapitalistyczny rozwój stosunków społecznych”⁹.

Innym wariantem tego krytyczno-liberalnego odczytania jest propozycja Jürgena Habermasa (z jego „młodzieńczego” eseju z 1963 roku). Filozof uzupełnia tam tezę Rittera o jej symptom, pisząc:

Hegel uczynił rewolucję zasadą swojej filozofii, aby bronić filozofii przed wyzwaniem rzuconym przez rewolucję. Dopiero zamknąwszy rewolucję w bijącym sercu ducha świata, czuł, że nic mu z jej strony nie grozi. Unicestwił rewolucję i jej dzieci nie złorzeczeniami, ale uroczystym hołdem¹⁰.

Hegel, tworząc filozofię rewolucji, unieszkodliwia rewolucyjny potencjał tkwiący w rewolucji samej – opanowana i uznana przez ogólne pojęcie rewolucja zostaje całkowicie wykastrowana. Zgodnie z zasadą dialektycznej chytrkości, nie ma lepszego sposobu na pokonanie przeciwnika niż oddanie mu hołdu. Dlatego „Hegel chce rewolucjonizacji rzeczywistości bez rewolucjonistów”¹¹ – rewolucji bez rewolucji: nowego porządku abstrakcyjnego prawa wolno-

6 J. RITTER: *Hegel...*, s. 68.

7 Por. *ibidem*, s. 78.

8 Por. S. ŽIŽEK: *Rewolucyjny terror od Robespierre’a do Mao*. W: IDEM: *W obronie przegranych spraw*. Przeł. J. KUTYŁA. Warszawa 2008, s. 173.

9 G. LUKÁCS: *Młody Hegel. O powiązaniach dialektyki z ekonomią*. Przeł. i wstęp M.J. SIEMEK. Warszawa 1980, s. 93.

10 J. HABERMAS: *Hegłowska krytyka...*, s. 153.

11 *ibidem*, s. 171.

12 Ibidem, s. 158.

ści (bez terroru jako narzędzia jego implementacji), rozbijającego zmurszałą skorupę *Ancien Régime* i opierającego się na pozytywności prawa powstającego historycznie. Tym samym Hegel „może uprawomocnić rewolucyjny porządek [Kantowski stan prawny – B.W.], a jednocześnie krytykować rewolucyjną świadomość”¹² pragnącą urzeczywistnić **rozum** mocą subiektywnej świadomości, co prowadzić musi do ograniczeń abstrakcyjnego **rozsądku**, które materializują się w równie abstrakcyjnej negatywności rewolucyjnego terroru. O ile dla Rittera Hegel był równie **krytycznym liberałem** jak on sam (gdyż uznawał konieczność terroru jako podstawy burżuazyjnego ładu), o tyle dla krytycznego Habermasa Hegel pozostawał – pomimo całej ambiwalencji i dialektycznej przenikliwości – **naiwnym liberałem**, który wierzył w realizację prawa abstrakcyjnego jako obiektywnego procesu (samo-rewolucjonizacji rzeczywistości obserwowanej przez ducha absolutnego), odseparowanego od subiektywnej świadomości urzeczywistniających to prawo rewolucjonistów (której ostatecznym efektem był terror, jakiego dopuścił się duch obiektywny – jakobińskie komitety).

Obok tych liberalnych stanowisk można wyróżnić także **konserwatywną** (staroheglowską) interpretację stosunku Hegla do rewolucji. Według niej młodzieńczy entuzjazm dla wydarzeń we Francji został wytracony przez dojrzałego Hegla, który dokonawszy samo-krytyki, radykalnie zdystansował się od rewolucji. A co za tym idzie, miał się także odciąć od post-rewolucyjnego napoleońskiego dziedzictwa, czyli porządku prawa abstrakcyjnego i społeczeństwa obywatelskiego, które w swojej pośredniości i negatywności kwestionowałyby stabilną totalność życia etycznego państwa. Słowem, państwo byłoby – w tym prawicowym ujęciu – urzeczywistnionym absolutem, uspokojoną-w-sobie formą przewyciężenia antagonizmów społeczeństwa obywatelskiego (organizowanego przez rewolucyjną zasadę prawa abstrakcyjnego) na wyższym poziomie jedności: doskonałej samo-tożsamej substancjalności etycznej. A etyczność ta, jak zauważa Habermas śledzący konserwatywnego heglistę Karla Larenza, wyklucza jakiegokolwiek prawo abstrakcyjne, proponując w zamian tradycyjalistyczną wykładnię prawa historycznego jako tożsamego z duchem narodu i jego obyczajem (czyli prawo przed-rewolucyjne)¹³. Na poziomie samej mechaniki dialektyki Heglowskie znoszenie jest przez prawię interpretowane nie jako rewolucjonizujący „ruch znoszenia” (*Aufheben*) wszelkich form substancjalności (proces „upłynnienia zakrzepłych myśli”)¹⁴, lecz jako reakcyjne „bycie zniesionym” (*Aufgehobensein*) w substancjalnej totalności – państwie. Stanowisko to, które w rażąco jednoznaczny i niekrytyczny sposób odczytuje starannie wyselekcjonowane „kawałki” z późnego Hegla, winno zostać jedynie zasygnalizowane jako jeden z historycznych wariantów

13 Por. ibidem, s. 167.

14 G.W.F. HEGEL: *Fenomenologia ducha*. Przeł. Ś.F. NOWICKI. Warszawa 2002, s. 32.

tów ujmowania relacji filozofa i rewolucji – wariant, który utracił swoje znaczenie w świetle najnowszych wykładni. Idąc tropem tych wykładni, należałoby odstawić chwilowo na bok ten ideologiczny układ współrzędnych i zwrócić się w stronę samego tekstu Hegla, w nim bowiem da się odnaleźć **spekulatywna** interpretacja rewolucji, która paradoksalnie może przyznać rację wszystkim trzem stanowiskom, jednocześnie nie uznając w zupełności żadnego z nich.

Oświecenie i melancholia

Rebecca Comay w swojej znakomitej książce *Mourning Sickness*¹⁵ poszukuje teoretycznej genealogii koncepcji rewolucji rozwiniętej w rozdziale *Wolność absolutna i terror* Hegłowskiej *Fenomenologii ducha* w rozdziale wcześniejszym tego dzieła – to jest w *Oświeceniu*. Podstawowym tematem analizowanym przez Hegla w ideologiczno-społecznych kompleksach kultury (by posłużyć się terminem Lukácsa) XVIII wieku¹⁶ jest newralgiczna relacja wiedzy i wiary, rozumu i religii (czy, jak określa to sam filozof, „czystego własnego rozumienia” [*reine Einsicht*] i „przesądu” [*Aberglaube*]). Nowożytny racjonalizm, który wyłania się jako forma negatywnego odniesienia do światopoglądu chrześcijańskiego, jest przez ów światopogląd określony i umożliwiony. Wiara i wiedza są dwiema abstrakcjami, zamkniętymi w swojej bezpośredniości, które zawzięcie zwalczają siebie nawzajem, gdyż nie są zdolne dostrzec swojego obopólnego uwarunkowania, czyli paradoksalnej tożsamości przeciwstawnych biegunów, które przechodzą w siebie. *Aufklärung* jest niczym innym jak „religią rozumu” – różni się od wiary jako przesądu zaledwie treścią, na poziomie formy pozostając tym samym. Cały wysiłek jego antyreligijnej, rewolucyjnej propagandy¹⁷ sprowadza się do wyparcia swoich wewnętrznych związków (strukturalnych) z wiarą – dlatego doktryna Oświecenia zniekształca i odwraca stanowisko swojego oponenta, imputując mu własne wyobrażenia na jego temat, które następnie z całą retoryczną mocą obala („przypisywanie jej [tj. wierze – B.W.] tego poglądu przez Oświecenie jest czystym kłamstwem”)¹⁸. Wszystko po to, by rozum – w swoim próżnym samozachwycie – mógł samego siebie ujmować refleksyjnie jako coś odróżnionego od wiary (owo przekręcenie napędza jego fundamentalną fantazję, że „walczy z **czym innym** od siebie”, będącą w istocie wyparciem faktu, że „walczy on **sam ze sobą**”). Ta fałszywa propaganda *Aufklärung* nie ogranicza się do dyskusji w salonach literackich, lecz jest rzeczywistym zjawiskiem społecznym, mającym swoje zapośredniczenie w oddziaływaniu na masy, czyli na zbiorowość pozbawioną woli rozumowej samowiedzy, w swej kruchości i nieufundowaniu „bezwzględnie podatnej na pojęcie”¹⁹. Hegel wyraża to w tym pięknym poetyckim fragmencie:

15 Zob. R. COMAY: *Mourning Sickness. Hegel and the French Revolution*. Stanford 2011.

16 Chociaż należałoby tutaj sprecyzować, że – jak zauważa Kojève – w całym rozdziale *Duch wyobcowany od siebie. Kultura: „[w] istocie chodzi o fenomenologiczną analizę historii Francji od feudalizmu do Napoleona”* (A. KOJÈVE: *Wstęp do wykładów o Heglu*. Przeł. Ś.F. NOWICKI. Warszawa 1999, s. 141). Ów francuski kontekst będzie szczególnie istotny dla dalszej części naszych rozważań.

17 Zob. ibidem, s. 161.

18 G.W.F. HEGEL: *Fenomenologia ducha...*, s. 357.

19 Ibidem, s. 351.

Dlatego udzielanie się czystego własnego rozumienia można porównać z szerzeniem się czy też **rozchodzeniem się** zapachu w niestawiającej oporu atmosferze. Jest ono przenikającą na wskroś zarazą, której nie daje się zawczasu zauważyć jako czegoś przeciwstawnego wobec obojętnego elementu, w który się wkrada, zarazą, przed którą z tego względu nie można się obronić. Dopiero wtedy, gdy zaraza się już rozprzestrzeniła, istnieje **ona dla świadomości**, która beztrako się jej oddała. [...] [niby] niewidzialny i niezauważony duch, przechodzi ona ukradkiem na wskroś przez szlachetne części [ciała] nieświadomego bożyszczka i niebawem ma już całkowicie w swej władzy wszystkie jego wnętrze i członki, a „**pewnego pięknego poranku** pchnie łokciem swego towarzysza – hrrrym! i oto bożyszczko już na ziemi”. **Pewnego pięknego poranku**, którego południe nie jest krwawe, kiedy zaraza przeniknęła wszystkie organy życia duchowego; wtedy tylko pamięć przechowuje jeszcze pewną historię, która nie wiadomo w jaki sposób odeszła w przeszłość, w martwą formę poprzedniej postaci ducha; a wyniesiony jako obiekt czci nowy wąż mądrości, zrzucił tylko w ten sposób bezwiednie [swoją] zwiędłą skórę²⁰.

20 Ibidem, s. 351-352 (cytowany przez Hegla fragment pochodzi z *Kuzynka mistrza Rameau* Denisa Diderota).

Oświecenie staje się nową postacią, w której zadamawia się duch, niepostrzeżenie opuściwszy swoją poprzednią formę – światopogląd religijny. Hegel nie występuje w żadnym wypadku z konserwatywną krytyką Oświecenia jako nowoczesnego zepsucia: fragmentaryzacji i destabilizacji tradycyjnego, feudalnego porządku społeczno-etycznego. Zaraza „czystego własnego rozumienia” (oświeconej myśli) nie daje się w żaden sposób powstrzymać, ponieważ przeniknęła już samą istotę poprzedniej zasady świata, zanim ta zdążyła się zorientować. Każdą historyczną przemianę rozumie Hegel retroaktywnie: dopiero gdy ta się urzeczywistni, można ją uchwycić pojęciowo i ustanowić przesłanki, które doprowadziły do jej realizacji (wtedy to, co przygodne, zostaje wpisane w konieczne związki kauzalne). Filozof, w całym rozdziale o *Aufklärung*, przeprowadza immanentną samo-krytykę tej postaci wiedzy o świecie, dekonstruuje jej ukryte założenie, poprzedzające całą procedurę wnioskowania – na której wspiera się doktryna Oświecenia – czyli istotowe, wzajemne odniesienie do siebie wiary i wiedzy (których wewnętrzna dynamika jest określona poprzez ich dialektyczną różnicę). Dlatego „samo Oświecenie, które przypomina wierze o tym, co przeciwstawne [w stosunku do] jej wyodrębnionych momentów, jest równie mało oświecone co do samego siebie”²¹. Propozycja krytyczna Hegla polega na oświeceniu samego Oświecenia – urefleksyjnieniu samego refleksyjnego rozsądku oświeceniowego,

21 Ibidem, s. 365.

22 Zob. A. KOJÈVE: *Wstęp...*, s. 165.

23 G.W.F. HEGEL: *Fenomenologia ducha...*, s. 365.

który walczy z wiarą, będącą jego dokładnym „określeniem refleksyjnym”: innym (tj. wiarą), który go określa, choć jest przez niego (tj. rozsądek) uprzednio ustanowiony jako inny. Rozsądek staje się rozumem, ponieważ dokonuje ruchu upodmiotowienia swojego zewnątrz (prawa wiary) jako swojego własnego wytworu – wyobcowanego w zaświaty czystego myślenia. Tym samym prawo *Aufklärung* zatrujumfuje nad wiarą (i jej prawem)²²: „Wygrywa ono sprawę dlatego, że dochodzi na jej terenie praw tego, co [również] dla niej samej jest konieczne i co ma ona w sobie samej”²³.

Comay w swojej błyskotliwej analizie wydobywa rewers owego spektakularnego triumfu Oświecenia, czyli „tę martwą formę poprzedniego ducha”, która niby odeszła do przeszłości, lecz nowy oświecony duch nie może o niej do końca zapomnieć, to znaczy nie potrafi się pogodzić z jej utratą (choć sam nie jest tego świadomy). Wiara jest wypartym rozumem, uniemożliwiającym jego pełne usatysfakcjonowanie samym sobą. Rozum nie jest zdolny do przezwyciężenia **pustki** konstytutywnej dla jego istoty, cierpi bowiem na **melancholię**.

[Jak pisze Hegel: „Oświecenie w ogóle wszelką określoność tego [ducha], tzn. wszelką jego treść i wypełnienie, pojmuje jako **skończoność**, jako **ludzką istotę i wyobrażenie**, więc **absolutna istota** staje się dla Oświecenia pewnym *vacuum* [pustką], której nie można przypisać żadnych określeń, żadnych orzeczników”²⁴].

24 Ibidem, s. 360.

Choroba ta jest specyficzną przypadłością ducha francuskiego, której dalekie echo wybrzmi w rewolucyjnym terrorze.

Heglowski opis różnicy pomiędzy dwoma narodowymi stylami Oświecenia – różnica pomiędzy niemieckim *Aufklärung* (samorozumienie jako własne rozumowe samo-oczyszczenie) a francuskim *lumières* (samo-nierozumienie jako oświecenie rozumu przez irracjonalnego innego) może być wyjaśniona w kategoriach różnicy między żałobą i melancholią²⁵.

25 R. COMAY: *Mourning Sickness...*, s. 64.

Niemieckie Oświecenie, którego w zasadzie nie dotyczy cały omawiany rozdział *Fenomenologii*, było filozoficzną internalizacją chrześcijańskiej treści – nie zwróciło się przeciwko religii, gdyż stało po stronie teologii.

[W *Wykładach z filozofii dziejów* Hegel zauważa: „Świat konkretny i rzeczywistość, wobec której stoi w Niemczech formalna zasada filozofii, jest światem konkretnym i rzeczywistością o wewnętrznie zaspokojonej potrzebie ducha i spokojnym sumieniu. Z jednej strony **świat protestancki** jest właśnie tym światem, który w swej myśli doszedł do świadomości absolutnego szczytu samowiedzy, z drugiej zaś – protestantyzm przynosi uspokojenie co do etycznej i prawnej rzeczywistości dzięki zasadzie **przekonania** (*Gesin-*

26 G.W.F. HEGEL: *Wykłady z filozofii dziejów*. T. 2. Przeł. J. GRABOWSKI, A. LANDMAN. Wstęp T. KROŃSKI. Warszawa 1958, s. 340–341, emfaza – B.W.

27 G.W.F. HEGEL: *Fenomenologia ducha...*, s. 517 (cytat jest parafrazą wiersza Schillera *Freundschaft*).

28 Por. M. HORKHEIMER, T.W. ADORNO: *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*. Przeł. M. ŁUKASIEWICZ. Posłowie M.J. SIEMEK. Warszawa 2010, s. 9–51.

29 Por. R. COMAY: *Mourning Sickness...*, s. 57.

30 *Ibidem*, s. 58.

nung), która w zgodzie z religią jest jedynym źródłem wszelkiej treści prawnej zarówno w prawie prywatnym, jak i w ustroju państwa. **W Niemczech Oświecenie stanęło po stronie teologii, we Francji zwróciło się od razu przeciwko kościołowi**²⁶].

Taki stan rzeczy umożliwiła reformacja, która dokonała wewnętrznego oczyszczenia patologicznej formy religijnej ucieleśnionej w instytucji Kościoła katolickiego: protestantyzm był krytycznym momentem duchowej emancypacji. Dlatego niemieckie *Aufklärung* mogło być niejako dokończeniem wolnościowego dzieła reformacji. Nowoczesne myślenie filozoficzne (cała tradycja niemieckiego idealizmu) przyswoiło sobie chrześcijańską tradycję, nie odcinając się od niej, nie tracąc jej dziedzictwa, tylko gruntnie je **przepracowując**. Efektem owej pracy żałoby nad utratą ducha świadomości religijnej był wykwit wszystkich „nowych” i już oświeconych teologicznych systemów (dalekich od jakiegokolwiek ortodoksji): Schellinga, Jacobiego, Schleiermachera czy wreszcie Hegla. Duch absolutny tego ostatniego nie odrzuca żadnej zniesionej postaci świata (**znoszenie to przecież wznoszenie i zachowanie jednocześnie**), tylko uwewnętrznia je wszystkie jako momenty swojego własnego samo-rozwoju, dlatego „z pucharu tego królestwa duchów [w tym także ducha wiary – B.W.] pieni mu się jego nieskończoność”²⁷.

Francuskie *lumières*, kulminujące w rewolucji, byłoby natomiast melancholijną kompensacją braku reformacji, który to brak zmusił francuskiego ducha do wewnętrznej i jałowej bratobójczej walki rozumu i wiary. Hegłowska analiza antycypuje w tym miejscu podstawowe rozpoznanie „dialektyki oświecenia” Adorna i Horkheimera²⁸: rozum w swoim pędzie demistyfikacji, unicestwiania wszelkich pozostałości dawnego świata przesądu i zabobonu, mistyfikuje sam siebie – staje się najwyższym i ostatecznym mitem, mitem rozumu! Oświeceniowy rozsądek w swojej krytycznej przenikliwości neguje każdą napotkaną formę bytu – nie negując samej formy negatywności, czyli swojej własnej krytyczno-negatywnej procedury. To ona jest ślepą plamką francuskiego rezonerstwa, które z samego *raison* (powołanego do walki z wiarą) uczyniło swojego świętego bożka, *l'Être suprême*. A zatem sama rewolucja francuska – tutaj Hegel spotyka się z liberalnymi historykami doby restauracji i monarchii lipcowej (takimi jak Jules Michelet, Madame de Staël czy Benjamin Constant)²⁹ – **była reakcją na brak reformacji**, spóźnioną (i rozpacziwą) odpowiedzią na społeczno-symboliczny przełom, który ustanowił przedpole dla rozwoju nowoczesnego ducha niemieckiego. Prowadzi to do wniosku, że „wraz z reformacją, jak sugeruje Hegel, religia i rozum już osiągnęły wzajemny kompromis, który pozwolił Niemcom obejść nieskończoną oscylację pomiędzy oddzieleniem i mistyfikacją, co definiuje dialektykę oświecenia”³⁰.

Comay rysuje tutaj wyraźną opozycję pomiędzy niemieckim (reformacyjnym) **przepracowaniem** relacji wiary i wiedzy a francuskim (rewolucyjnym) **wyparciem** ich wzajemnego związku.

[Użycie tutaj kategorii psychoanalitycznych jest całkowicie uzasadnione, ponieważ Hegel antycypuje Freudowską terminologię: „zaprzeczenie (*Verleugnung*), inwersja (*Verkehrung*), rozszczepienie (*Trennung, Entzweiung*), izolacja (*Isolierung*), zapomnienie (*Vergessen*) o utraconym obiekcie – katalog szczegółowego mechanizmu obronnego podmiotu dążącego do utrzymania się w tym, co traci”³¹].

Do kluczowej relacji reformy i rewolucji jeszcze powrócimy.

Ciekawie w tym kontekście przedstawia się problem **opóźnienia** w odniesieniu do historycznych doświadczeń Niemiec i Francji, reformacji i rewolucji. Z jednej strony mamy znaną już od klasyków marksizmu koncepcję niemieckiego zapóźnienia polityczno-społecznego wobec rewolucji francuskiej, którego rezultatem jest cała kompensacyjna filozofia idealizmu niemieckiego (niemiecka reakcja na wydarzenia we Francji). Z drugiej strony rewolucja francuska jest opóźnioną reakcją na niemiecką reformację, odpowiedzią niewczesną i nietrafiającą w sedno (kompromis wiedzy i wiary). Dochodzi tutaj do kontaminacji obu kondycji opóźnienia – Niemiec wobec Francji i Francji wobec Niemiec – która prowadzi do sformułowania paradoksalnej tezy (pojawiającej się u Comay): o **strukturalnej konieczności opóźnienia historycznego doświadczenia**. Żadna epoka nie jest zsynchronizowana w sobie, ponieważ to anachronizm jest sygnaturą świadomości historycznej³², każde wydarzenie – z racji swojej wydarzeniowej logiki – jest **poniewczasie**: albo pojawia się zbyt późno, albo zbyt wcześnie. Co oczywiście najlepiej manifestuje przykład rewolucji: rewolucja francuska dla Hegla jest spóźniona wobec reformacji, a dla Marksa ta odpowiedź Hegla i reszty „ideologów niemieckich” jest świadectwem ich zapóźnienia wobec przedwczesnej rewolucji.

[Może jeszcze wyraźniej ów paradoks prezentują dwudziestowieczne rewolucje, tj. rewolucja październikowa i rewolucja chińska. Według przedstawicieli II Międzynarodówki, rewolucja powinna wybuchnąć w kraju najbardziej uprzemysłowionym, w którym jest zorganizowany najsilniejszy proletariats fabryczny i w którym sprzeczność pomiędzy rozwojem sił wytwórczych a przestarzałymi środkami produkcji jest najintensywniejsza. Z tego względu Kautsky krytykował Lenina za przeprowadzenie rewolucji w kraju słabo uprzemysłowionym, który zupełnie nie był gotowy na wprowadzenie socjalizmu, co więcej, niepowodzenia rewolucji miały być – wedle tych ortodoksyjnie marksistowskich krytyków – spowodowane jej przedwczesnością (obiektywnie rzecz biorąc, Rosja była zbyt zacofana, by rewolucja proletariacka mogła odnieść w niej sukces). Argument ten jeszcze bardziej stosował się

31 Ibidem, s. 65.

32 Por. ibidem, s. 6.

do rewolucji chłopskiej Mao. Jak to? W niej podmiotem rewolucji nie był już nawet proletariatus (który, jak wiemy od Marksa, zajmuje Hegłowską pozycję „podmiotowości pozbawionej substancji”), tylko biedni chłopcy, którzy dla tradycyjnych marksistów stanowili duży problem z powodu przywiązania do ziemi i wyznawanych tradycyjnych, przed-nowoczesnych feudalnych wartości. Jeśli Rosja nie była **w pełni** dojrzała do rewolucji, to Chiny nie były do niej **w ogóle** dojrzałe – a jednak rewolucje tam wybuchły i dokonały istotnych przemian. Wyjaśnienie tej niewczesnej logiki rewolucji proponuje Žižek: „Mamy tu do czynienia ze ściśle dialektycznym paradoksem, być może jest to najlepsze zastosowanie nauk Mao dotyczących sprzeczności: to właśnie niedorozwój (i tym samym »niedojrzałość« do rewolucji) czyni kraj »dojrzałym« do rewolucji”³³.

33 S. ŽIŽEK: *Rewolucyjny terror...*, s. 179.

Ta podwójna i sprzeczna logika dwóch *modi* czasowych, zdaniem Comay, znakomicie charakteryzuje formację klasycznej filozofii niemieckiej w jej relacji do rewolucji francuskiej, „[p]rojekt idealizmu niemieckiego – autonomiczny we wszystkich swoich kolorach, kształtach i rozmiarach – staje się wirtualnym prekursorem i następcą politycznych wydarzeń [rewolucji francuskiej – B.W.]”³⁴.

34 R. COMAY: *Mourning Sickness...*, s. 1–2.

W Hegłowskiej narracji duch francuskiego oświecenia doświadcza pustki wiary, którą – jak pamiętamy – pokonał w swoich własnych kategoriach, nie potrafi on jednak odseparować się od swego utraconego obiektu. Wiara, która została ogołocona z treści, jako widmowa poświata („mętne snucie się ducha w samym sobie”) nawiedza pozornie zaspokojone *lumières*.

Jednak okaże się, czy samo w sobie Oświecenie może utrzymać się w swym zaspokojeniu: czai się [bowiem, by nim o władnąć] owa tęsknota posępnego ducha, który boleje nad utratą swego duchowego świata. W nim samym widoczne jest to znamię niezaspokojonej tęsknoty [...] jako **wypełniony treścią przedmiot w beżażniowości** [*Selbstlosigkeit*] tego, co pożyteczne³⁵.

35 G.W.F. HEGEL: *Fenomenologia ducha...*, s. 369–370.

Świat pożyteczności – prawda Oświecenia – zaprzęgał zwycięską „światłą” świadomość rozumną do przekształcania (formowania) bezformnej materii – czystej rzeczy (która jest rzeczywistym odpowiednikiem czystej myśli rozumu). Panowanie utylitarystycznego, ideologicznego nadbudowy świata zredukowanego do rzeczy, transformuje ludzką wspólnotę pracy w post-ludzką wspólnotę powszechnej konsumpcji: zasada biologicznego przeżycia i zaspokojenia przyjemności staje się prawem konstytuującym nowy porządek symboliczny. „Maksymalne szczęście dla maksymalnej liczby ludzi” – brzmi naczelne hasło tego niewolniczego społeczeń-

stwa zasady przyjemności, regulowanego przez obsceniczną etykę buchalterii.

Rozkosz i konsumpcja (Hegel opisuje mieszczańskie społeczeństwo konsumpcyjne *avant la lettre*) zostały wyniesione do rangi absolutnego celu ludzkiej działalności, co w konsekwencji przekształca działający podmiot twórczy w bierny podmiot permanentnej samo-reprodukcji (określony przez Kojève'a mianem „ludzkiego zwierzęcia”).

Człowiek żyje nadal w Świecie, który nie jest jego (w świecie przed-rewolucyjnym). Toteż chce on spożytkować to, co istnieje, zamiast **tworzyć** (poprzez działanie Walki i Pracy) to, co jest dla niego pożyteczne³⁶.

36 A. KOJÈVE: *Wstęp...*, s. 166.

W świecie pożyteczności co prawda „niebo przeniesione jest na dół, na ziemię”³⁷, ale pozostało puste miejsce, które zajmowało niebo po „tamtej stronie” (*Jenseits*), dlatego świadomość obsesyjnie przywiązana do rzeczy (materialnych) odnajduje w nich tylko niezaspokojoną tęsknotę za swoją prawdziwą utraconą rzeczą – wiarą. Świadomość taka może konsumować do woli, pochłaniać wszystkie napotkane przedmioty, a i tak nie zdoła wygasić w sobie żalu po tym, co wypełniało owo puste miejsce; żalu, który sama swoim przywiązaniem do płaskiej doczesności (wulgarnej instrumentalizacji) próbuje – nieskutecznie – stłumić. Cała filozoficzna rozprawa Hegla z Oświeceniem może zostać sprowadzona do przebolewania tej utraty, a zatem do przepracowywania samej formy religijnej, która przez Oświecenie została pozbawiona wszelkich treściowych określeń.

37 G.W.F. HEGEL: *Fenomenologia ducha...*, s. 374.

Dialektyka terroru

Ostateczną próbą unicestwienia tej ogołoconej już przez oświeceniowe myślenie formy wiary była rewolucja francuska. Ideą, której urzeczywistnieniem stały się historyczne wydarzenia ostatniego dziesięciolecia XVIII stulecia we Francji, była **wolność absolutna**. Powstała ona jako logiczna konsekwencja utylitarnej władzy społecznej: świadomość wie, że rzeczywistość zewnętrzna jest skolonizowana przez jej własną jaźń (poprzez konsumpcję), a zatem pożyteczność jest światem, którym może dowolnie dysponować – jej wola panuje nad całością bytu. Mowa tutaj nie o jakiejś woli jednostkowej czy woli wszystkich (jako sumy różnych woli partykularnych), tylko o tym, co Rousseau nazwał *volonté générale* (wola powszechną).

[W zasadzie w samym pojęciu „woli powszechnej” (niebędącej faktycznie obiektywną wola ogólną tego, co rozumne, tylko subiektywną wola wspólną abstrakcyjnego rozsądku) urzeczywistnionym przez rewolucję Hegel dostrzega już przyczynę jej upadku w abs-

trakcję negatywnego terroru. „Ale ponieważ wolę ujął [Rousseau – B.W.] tylko w określonej formie **jednostkowej** (co potem uczynił także Fichte), a woli ogólnie nie ujął jako samego w sobie i dla siebie pierwiastka woli, lecz tylko jako **to, co wspólne**, co wypływa z tej jednostkowej woli **jako woli świadomej**, przeto połączenie jednostek w państwo stało się **umową**, której podłożem okazała się tym samym arbitralna wola. [...] Osiągnąwszy władzę, abstrakcje te doprowadziły wprawdzie z jednej strony do pierwszego – odkąd sięga nasza wiedza o rodzie ludzkim – kolosalnego widowiska przejawiającego się w dążeniu do tego, by ustroj wielkiego, rzeczywistego państwa, po obaleniu wszystkiego, co miało trwałe istnienie i było dane, rozpocząć zupełnie od nowa i od **myśli** [...]; ale z drugiej strony, ponieważ są to pozbawione idei abstrakcje, uczyniły one z tej próby najstraszliwsze i najbardziej rażące wydarzenie”³⁸. Można się zastanawiać, na ile Hegel omyłkowo nie utożsamiał tutaj „woli powszechnej” (którą można właśnie rozumieć jako „wolę w sobie i dla siebie” – uniwersalność wykraczającą poza partykularny horyzont woli jednostkowej) z „wolą wszystkich” (agregatem woli jednostkowych, uzgodnionych i wyrównanych jako „to, co wspólne”), przecząc tym samym idei Rousseau].

38 G.W.F. HEGEL: *Zasady filozofii prawa*. Przeł. A. LAN-DMAN. Warszawa 1969, s. 240 [§ 258].

ta wola – pisze Hegel – jest wolą ogólną [...], i ma istnieć jako ta prawdziwa rzeczywista wola, jako świadoma **siebie** istota wszystkich osobowości i każdej z osobna, tak, że każda jednostka czyni zawsze w całości wszystko, a to, co występuje jako działanie całości, jest bezpośrednim i ogólnym działaniem **każdego**³⁹.

39 G.W.F. HEGEL: *Fenomenologia ducha...*, s. 377.

Manifestem politycznym tej przebudzonej woli ogólnej, która domagała się wolności absolutnej, była znana broszura Emmanuela Sieyèsa (opublikowana w przeddzień rewolucji – w styczniu 1789 roku) *Czym jest stan trzeci?*, której pierwsze zdanie odpowiada na tytułowe pytanie: „Wszystkim”. Mieszczañstwo samo-ugruntowuje się jako społeczna totalność. Dlatego – kierowani ideami Rousseau i Sieyèsa – deputowani stanu trzeciego podczas posiedzenia Stanów Generalnych ogłosili się nie przedstawicielami części społeczeństwa (w końcu stanowili reprezentację 99% populacji Francji), tylko jedynymi przedstawicielami **narodu jako całości**. 17 czerwca zostało ustanowione – wbrew woli monarchy – Zgromadzenie Narodowe, co dało symboliczny początek rewolucji francuskiej (tak zwana rewolucja prawników).

W tej absolutnej wolności zlikwidowane są wszystkie stany, będące duchowymi istotami, na które rozczłonkowuje się całość; jednostkowa świadomość, która należała do jednego

takiego członu, a [wszystko, czego] chciała i [co] realizowała [mieściło się] w jego ramach, zniosła swoją barierę; jej cel jest celem ogólnym, jej mowa – mową ogólną, jej dzieło – dziełem ogólnym⁴⁰.

40 Ibidem, s. 377-378, emfaza – B.W.

Celem tym była wolność absolutna (zasada Oświecenia), mową – *Deklaracja praw człowieka i obywatela*, dziełem zaś – sama rewolucja francuska. Jak słusznie zauważa Comay, Hegel już w tym spontanicznym przekształceniu się Stanów Generalnych w Zgromadzenie Narodowe dostrzega początek terroru – jest to bowiem moment czystego samo-ukonstytuowania się woli ogólnej, która jako część (zgromadzenie przedstawicieli) rości sobie prawo do bycia całością, ucieleśnieniem tego, co ogólne⁴¹. Jednostkowa samowiedza jednak nie rozpoznaje swojej woli i swojego działania w **reprezentującym** ją ciele politycznym, tym samym nie daje się ona oszukać, że rządzący w imieniu narodu jako całości mogą ją w pełni reprezentować: „gdzie bowiem jaźń jest tylko **reprezentowana i wyobrażona**, tam nie jest ona **rzeczywista**, gdzie jest **reprezentowana** – tam jej nie ma”⁴². Z jednej strony mamy jednostkę, która nie może się utożsamić z tym „ogólnym dziełem absolutnej wolności”, z drugiej strony – „ogólne dzieło”, które aby mogło w ogóle być jakimś **dziełem**, musi się skupić w Jedno – rząd rewolucyjny. Pojawia się tutaj nieprzewycięzalny konflikt pomiędzy jednostkowością partykularnej samowiedzy a ogólnością rządu, urzeczywistniającego czynem sprawę rewolucyjną – wolność absolutną. Rezultatem tego konfliktu i jego pełną materializacją jest **terror rewolucyjny**.

41 Por. R. COMAY: *Mourning Sickness...*, s. 75.

42 G.W.F. HEGEL: *Fenomenologia ducha...*, s. 379.

[W następujący sposób przejście to opisuje Kojève: „Ta ideologia absolutnej Wolności jest więc »Niebem, które zstąpiło na ziemię«, zgodnie z marzeniem »światłego« Rozumu. Faktycznie jest pustką, która unicestwia samą siebie. Urzeczywistnieniem i objawieniem tego unicestwiającego działania Wolności absolutnej jest Terror (*Schrecken* = zapośredniczenie przez śmierć)”⁴³].

44 A. KOJÈVE: *Wstęp...*, s. 167.

Hegel wbrew przekonaniu liberałów pokazuje, że nie sposób odseparować roku 1789 od roku 1793 – ustanowienia nowoczesnych zasad wolności osobistej od terroru, który ich bronił i je potwierdzał (żyrondistowska fantazja o „rewolucji bez rewolucji”)⁴⁴. Strukturalną konsekwencją wybuchu rewolucji jako dzieła wolności absolutnej – z jej pierwszym momentem w proklamacji Zgromadzenia Narodowego – było wyeliminowanie wszelkich przeszkód tamujących „fale ludowej insurekcji”. Fundamentalną przeszkodą dla republiki wolności była zmurzała forma monarchii – a zatem **król musiał zginąć, by rewolucja mogła wciążyć żyć**. Dlatego wewnętrzną prawdę logiki rewolucyjnej odśłania słynne oskarżycielskie przemówienie Saint-Justa na procesie Ludwika XVI:

44 Zob. S. ŽIŽEK: *Less Than Nothing. Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*. London–New York 2012, s. 319.

Człowiek o szlachetnej duszy powie w innych czasach, że król winien być sądzony nie za zbrodnie popełniane w wykonaniu władzy, ale za sam fakt, że był królem, nic bowiem na świecie nie może uprawomocnić tej uzurpacji. Monarchia, jakimikolwiek otaczałaby się iluzjami, na jakiegokolwiek powoływałaby się umowy, jest wieczystą zbrodnią i każdy ma prawo przeciwko niej powstać i wystąpić zbrojnie⁴⁵.

45 L. SAINT-JUST: *Mowa oskarżycielska w procesie Ludwika XVI*. <https://maopd.files.wordpress.com/2012/02/louis-saint-just-mowa-oskarzycielska-na-procesie-ludwika-xvi-1792.pdf> [dostęp: 8.10.2014].

Obalenie króla jako realnego źródła tyranii, czyli moment największej ekspresji rewolucyjnej wolności, obracającej wniwecz ostatnie bastiony upadającego *Ancien Régime*, staje się także momentem inaugurującym dyktaturę jakobinów. W wydarzeniu tym zbiegają się z sobą anarchiczna energia wyzwolona przez rewolucję i despotyczna dyktatura, która puszcza gilotynę w ruch. (Czy w ogóle paradoksalna struktura terroru nie polega właśnie na bezpośrednim, nie-dialektycznym połączeniu dwóch skrajności: anarchii i dyktatury, którego rezultatem może być tylko abstrakcyjna, ślepa negatywność?). Jest to punkt przełomowy dialektyki wolności absolutnej, która przechodzi w swoje przeciwieństwo – będące jej symptomem – czyli terror rewolucyjny.

46 Por. R. COMAY: *Mourning Sickness...*, s. 60.

Należy się zgodzić z sugestią Comay, że potwierdzona zostaje tutaj diagnoza Hegla o wyparciu przez Oświecenie swojego religijnego rdzenia, który powraca w postaci przemieszczony: „Hegel dostrzega w terrorze powrót wypartego fanatyzmu. Terror oznacza nowoczesny kryzys sekularyzacji”⁴⁶. Wyparty fanatyzm religijny powracałby w nowej, zlaicyzowanej treści fanatyzmu politycznego, jednak sama opresywna forma – fanatyzm w sobie – pozostałaby nienaruszona. W tym sensie fanatyczna wierność wolności absolutnej (która niewątpliwie charakteryzowała idealistycznych przywódców jakobinów – „Nieprzekupnego” Robespierre’a czy „Aniоła Śmierci” Saint-Justa, same ich przydomki są świadectwem nieskalanej cnotliwości obu rewolucjonistów) była tożsama z terrorem jako abstrakcyjną mocą negatywności, próbującą w sposób bezpośredni unicestwić **w sobie** już zniesiony i zdeintegrowany dawny porządek. Świat *Ancien Régime* nie był żadnym przerośniętym substancjalnym uniwersum życia etycznego, w którym obowiązywałyby niezmiennie prawa i reguły uprawomocnione wielowiekową historyczną tradycją, tylko raczej był już światem wyczyszczonym z substancjalnej pełni, a więc abstrakcyjnym porządkiem ufundowanym na ogołoconej **jaźni** (słabym, nieudolnym i nierozumnym władcy, jakim był Ludwik XVI)⁴⁷; „tym, co jej pozostaje z ogólnie uznawanej i nieudzielającej się samoistności, jest puste imię”⁴⁸. Abstrakcja terroru uderzyła zatem w pustkę (równie abstrakcyjnego imienia nieumocowanego w żadnej substancjalnej istotności), od której się odbiła i refleksyjnie skierowała ku samej sobie. Dlatego: „Ogólna

47 Por. E. HOBBSAWM: *Wiek rewolucji. 1789–1848*. Przeł. M. STARNAWSKI, K. GAWLICZ. Warszawa 2013, s. 96.
48 G.W.F. HEGEL: *Fenomenologia ducha...*, s. 332.

wolność nie może więc zrodzić żadnego pozytywnego dzieła ani czynu; pozostaje jej tylko **działanie negatywne**; jest ona tylko furia rozpływania się w nicość [*Verschwindens*]⁴⁹, co sprawia – dodaje Kojève – że „[t]error nie jest niczym innym jak samobójstwem Społeczeństwa jako takiego”⁵⁰.

Hegel opisuje tutaj nierozzerwalną koniunkcję albo raczej „sylogizm rewolucji”: **wolność absolutna – abstrakcyjna negatywność – terror samozniszczenia**. Sylogizm ten (O-S-J) wyglądałby następująco:

A – termin skrajny ogólności – **wolność absolutna** (ogólna idea realizowana przez rewolucję w partykularnej rzeczywistości),

B – termin średni szczególności – **abstrakcyjna negatywność gilotyny** (jednostkowe narzędzie, za sprawą którego terror zyskuje wymiar ogólności),

C – termin skrajny jednostkowości – **terror rewolucyjnego samozniszczenia** (ofiarami terroru są jednostki, w tym także inicjatorzy i egzekutorzy terroru, który zwraca się przeciwko samemu sobie).

Rewolucyjny terror ogólności – niezdolnej do pełnego ustanowienia samej siebie, z powodu przeciwstawnej jej punktowości jednostkowej samowiedzy – uwalnia moc abstrakcyjnej negatywności, która kanalizuje się w podstawowym wynalazku rewolucji, **gilotynie**. Fenomen gilotyny polega na tym, że jest ona narzędziem w czystej postaci auto-destrukcyjnym: prostota jej użycia i monotonia działania sprawiają, że nic ani nikt nie umknie jej śmiertelnemu ostrzu. Przypomina ona demoniczny automat, którego w żaden sposób nie można zatrzymać, tylko trzeba go wciąż zasilać nowymi ciałami, by hipnotyzująca spirala kolejnych ścinanych głów nie zwiłała się w sobie...

[Swoją drogą, czy automat – narzędzie samo siebie obsługujące – nie autonomizuje narzędzia od celowości zewnętrznej, do której realizacji zostało powołane? Automat byłby radykalnie wyobcowanym – od podmiotowego procesu wytwarzania – narzędziem, które zyskało własną niezależność. Z powodu tej autonomii staje się ono abstrakcją, czymś zewnętrznym, co zaczyna panować i obezwładniać swojego twórcę. Pamiętajmy, że lęk przed automatami (i maszynami), które uniezależniały się od człowieka i zyskiwały nad nim władzę, napędzał wyobraźnię literacką i społeczną tamtego okresu – by przywołać na przykład Olimpię (kobietę-maszynę) z opowiadania *Piaskun* E.T.A. Hoffmanna (z roku 1817) czy ruch ludystów niszczących maszyny (z lat 1811–1813). W tym sensie gilotynę można postrzegać jako antycypację tych figur].

Implodują gilotyny, która miałaby niejako rozciąć samą siebie, odsłonić swoje realne i zakończyć makabryczny spektakl (symboliczny) na placu Rewolucji, byłaby doświadczeniem bardziej traumatycznym niż wszystkie ścięte do tej pory głowy. Nieokiełznana

moc gilotyny – uwolniona jakby przez uczniów czarnoksiężnika – doprowadza do perwersyjnej inwersji rewolucyjnej nawałnicy przeciwko samej sobie, co najlepiej wyraża znane powiedzenie przypisywane Dantonowi (ściętemu *nota bene* na gilotynie 5 kwietnia 1794 roku), że „rewolucja, jak Saturn, pożera własne dzieci”.

[Wedle Hannah Arendt, słowa te należałoby raczej przypisać wielkiemu mówcy Pierre’owi Vergniaudowi, który został zgilotynowany wraz z innymi żyrondistami 31 października 1793 roku – czyli przed Dantonem. Istnieje także hipoteza, że po raz pierwszy tę brutalną samozwrotną logikę rewolucyjnego terroru słowami – „A l’exemple de Saturne, la révolution dévore ses enfants” – wypowiedział rojalistyczny dziennikarz Jacques Mallet du Pan w swoim antyrewolucyjnym pamflecie napisanym w 1793 roku w Bernie⁵¹. Na uwagę może zasługiwać fakt, że w tym samym czasie w Bernie jako guwerner pracował Hegel, więc jest wielce prawdopodobne, że żywo zainteresowany wydarzeniami we Francji mógł on mieć w rękach tę szeroko rozpowszechnianą i komentowaną broszurę].

Ów terror, uruchamiając gilotynę – zauważa Comay – staje się abstrakcyjną fabryką niczego, „powtarzającą się produkcją niczego – pustą negatywnością bezrobotnej [unworked] śmierci”⁵².

Cała powyższa dialektyka terroru zostaje wypowiedziana w być może najważniejszym momencie (na pewno najczęściej cytowanym) Hegłowskiej analizy rewolucji:

Ale rzeczywistością najwyższą i przeciwstawną ogólnej wolności, albo raczej jedynym przedmiotem, który jeszcze dla niej powstaje, jest wolność i jednostkowość samej rzeczywistej samowiedzy. Owa ogólność, która trzyma się z dala od rzeczywistości ograniczonego rozczłonkowania i której celem jest utrzymanie się w niepodzielnej ciągłości, różnicuje się bowiem zarazem w sobie, ponieważ jest ruchem albo świadomością w ogóle. Mianowicie z powodu własnej abstrakcji dzieli się na tak samo abstrakcyjne terminy skrajne, na prostą, nieugiętą i zimną ogólność i na wyizolowaną, absolutną, twardą nieprzystępność i upartą punktowość rzeczywistej samowiedzy. Dokonawszy już zniszczenia realnej organizacji i uzyskując teraz trwałą byt dla siebie, ma ona tę [samowiedzę] za swój jedyny przedmiot [...] – Tak więc z racji tego, że oba te [terminy skrajne] istnieją niepodzielnie w sposób absolutny dla siebie, a zatem nie mogą żadnej swej części przekazać terminowi średniemu, przez który wiązałyby się one [ze sobą], ich stosunkiem jest zupełnie **niezapośredniczona** czysta negacja, mianowicie negacja tego, co jednostkowe, jako istniejącego w tym, co ogólne. Jedynym dziełem i czynem ogólnej wolności jest przeto **śmierć**, i to

51 Zob. J. MALLET DU PAN: *Considérations sur la nature de la Révolution de France*. 1793, s. 80. http://books.google.pl/books?id=1wdCAAACAAJ&pg=PA80&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false [8.10.2014].

52 R. COMAY: *Mourning Sickness...*, s. 76.

pewna taka **śmierć**, która nie ma żadnego wewnętrznego wymiaru i sensu. Tym bowiem, co zostaje zanegowane, jest pozbawiony treści punkt absolutnie wolnej jaźni. **Toteż jest to śmierć najzimniejsza i najbanalniejsza, śmierć, która nie ma znaczenia większego niż przepołowienie główki kapusty czy łyk wody.**

Na banalności tej monosylaby [Tod, „śmierć”] polega mądrość rządu, rozsądek ogólnej woli, która chce się urzeczywistnić⁵³.

53 G.W.F. HEGEL: *Fenomenologia ducha...*, s. 379–380, emfaza – B.W.

54 Por. M. PAŃKÓW: *O ontologicznej formie intersubiektywności. Kilka ustaleń w oparciu o Schillera i Hegla oraz rzut oka na dziś. W: Intersubiektywność.* Red. P. MAKOWSKI. Kraków 2012, s. 53–54, przypis 13.

55 By zacytować jego słynne słowa (będące parafrazą Kanta): „cnota, bez której terror jest zgubny; terror, bez którego cnota jest bezsilna. Terror jest tylko bezwzględnością sprawiedliwości, surową i nieugiętą; a zatem jest on emanacją cnoty” (przemówienie w Konwencji Narodowym z 5 lutego 1794 roku, cyt. za: S. ŽIŽEK: *Rewolucyjny terror...*, s. 159). Hegel gorzko to skomentował: „Do władzy doszły teraz cnota i terror; subiektywna cnota bowiem, która rządzi jedynie na zasadzie przekonania, prowadzi do najstraszliwszej tyranii” (G.W.F. HEGEL: *Wykłady...*, s. 349).

Jeśli fragment ten odczytać w perspektywie **fenomenologiczno-historycznej**, to Hegel opisuje nowoczesną inkarnację konfliktu tragicznego, tyle że zamiast Kreona i Antygony mielibyśmy na scenie Robespierre’a i Dantona⁵⁴. Rewolucyjna ogólność odrywa się od rzeczywistych jednostkowych samowiedz (których, jak wiemy, wcale w pełni nie reprezentuje) i cieżnie w abstrakcyjnym rządzie Jednego – czyli w Komitecie Ocalenia Publicznego. Następnie nie-spójna-w-sobie ogólna wola (walki frakcyjne wewnątrz Konwentu Narodowego i jego komitetów) dokonuje wewnętrznego podziału na dwa abstrakcyjne w swojej jednostronności terminy skrajne: „na prostą, nieugiętą i zimną ogólność”, czyli Robespierre’a, i „na wyizolowaną, absolutną, twardą nieprzystępność i upartą punktowość rzeczywistej samowiedzy”, czyli Dantona. Chłodny, nieprzekupny i całkowicie oddany sprawie rewolucji tyran Robespierre, dla którego cnota i terror, rygor i miłosierdzie zbiegają się z sobą⁵⁵, przeciwstawia się upartemu, skorumpowanemu i „pobłażliwemu” Dantonowi, który chce zakończyć niepohamowaną ekspansję terroru, ponieważ w swojej egalitarnej destrukcyjności zagraża on interesom nowej rewolucyjnej burżuazji dążącej do pokoju społecznego (sam „szlachetny dzikus”, jak go nazywano, dorobił się nie małego majątku na wykupie dóbr narodowych).

[W kontekście skorumpowanego i „pobłażliwego” Dantona warto zwrócić uwagę na film *Danton* Andrzeja Wajdy: reżyser w roli tytułowego bohatera obsadził Gérarda Depardieu. Wybór ten może mieć niespodziewane konsekwencje dla dość jednostronnego przedstawienia konfliktu Dantona i Robespierre’a w samym filmie – Depardieu byłby symptomem Dantona, który wypowiada sprzeczności nieukazane na ekranie. Francuski aktor wywodzący się z prostej proletariackiej rodziny jest modelowym człowiekiem „z ludu”, tego samego ludu, którego Danton określił się przyjacielem i prawdziwym przedstawicielem (był w końcu przewodniczącym klubu kordelierów, który gromadził w początkowym okresie rewolucji radykalną lewicę). Depardieu w swojej karierze grał wiele proletariackich ról (począwszy od chłopskiego parobka Olma Dalcò w *Wieku XX* Bernarda Bertolucciego, skończywszy na komunistycznym

merze Maurisie Babinie z *Żony doskonałej* François Ozona), jednak ten sympatyczny „przyjaciel ludu” i, jak sam siebie określał, „zago-rzały indywidualista” ukazał swoje prawdziwe – antyspołeczne – oblicze, kiedy uciekł z Francji do Rosji Władimira Putina, ponieważ chciał uniknąć płacenia 75% podatku dochodowego, który miał solidaryzować koszty społeczne kryzysu gospodarczego we Francji. Te obsceniczne hedonizm i egoizm – których manifestacją jest sama *physis* aktora, chorobliwie otyłego (niestroniącego także od alkoholu, jeśli wierzyć plotkom) – okazują się ostateczną logiczną konsekwencją heroicznej i upartej punktowości samowiedzy, opierającej się tyranii woli ogólnej. Dlatego najlepszą egzemplifikacją prawdy Dantona będzie jedna z ostatnich ról Depardieu – postaci wzorowanej na Dominique’u Strauss-Kahnie (w filmie *Witamy w Nowym Jorku* Abla Ferrary): w jednym z pretensjonalnych monologów Depardieu opowiada o swoim tragicznym losie – przed którym jego wola całkowicie skapitulowała – drodze życia od idealistycznego socjalisty walczącego o sprawiedliwość (faktycznie Dominique Strauss-Kahn działał w młodości w Związku Studentów Komunistycznych) do cynicznego bankiera seksuolika uzależnionego od władzy i wykorzystującego seksualnie czarnoskórą pokojówkę. Film ten ukazuje przeznaczenie samego Dantona – znanego przecież z zamiłowania do wystawnego życia, alkoholu, jedzenia, pięknych kobiet i ogólnie nieobyczajnych rozkoszy (co akurat film *Wajdy* trafnie inscenizuje) – którego przed totalnym upadkiem, jakiego doświadczył bohater filmu Ferrary, uchroniła... gilotyna. Taka jest nieubłagana konsekwencja „wyizolowanej, absolutnej i nieprzystępnej” jaźni, która w swoim narcyzmie obwołuje się wcieleniem ludu – pamiętamy jak Danton/Depardieu u *Wajdy* uparcie powtarza na swoim groteskowym procesie „Lud to ja” (skądinąd w punkcie tym staje się on nieodróżnialny od Króla Słońce i jego słynnego *dictum* „L’État c’est moi” – Ludwika XIV, Dantona i Dominique’a Strauss-Kahna łączy to samo obsesyjne bezpośrednie powiązanie skrajnej partykularności jaźni, kryjącej się pod maską ogólnej sprawy)].

Wynik tego zderzenia dwóch bezpośredniości (abstrakcyjnych negacji), które nie wyłoniły z siebie żadnego mediatyzującego terminu średniego (negatywności określonej), mógł być tylko jeden – **śmierć**, pusta i mechaniczna śmierć na gilotynie („która nie ma znaczenia większego niż przepołowienie główki kapusty czy łyk wody”). I tak, najpierw Robespierre zgilotynował Dantona, a potem (dokładnie po stu czterech dniach) sam trafił pod jej ostrze, wraz z innymi jakobinami, spełniając tym samym przepowiednię lidera kordelierów, który prowadzony na szafot miał wykrzyknąć: „Robespierre! Ty będziesz następny”. Ich konflikt zakończył się zatem – jak tragedia w łonie etyczności – obustronnym unicestwieniem: „Skierowany przeciw sobie nawzajem ruch mocy etycznych i indywi-

56 G.W.F. HEGEL: *Fenomenologia ducha...*, s. 305.

57 Ibidem, s. 380.

58 Ibidem, s. 381.

dualności wprowadzających je w życie i czyn – osiąga swój **prawdziwy kres** tylko w tym, że obie strony doświadczają tej samej zagłady⁵⁶. Szaleństwo rewolucji osiąga swoje apogeum, sprzeczności wewnętrzne ulegają radykalnej intensyfikacji: partykularny rząd stronnictwa staje się rzeczywistą wolą ogółności, która to wola – przeciwstawiając się samej sobie – oskarża ów rząd o zbrodnie, ten zaś, nie mogąc o nic woli tej obwinąć, sprawia, że „**bycie podejrzanym** zajmuje miejsce, ma znaczenie i skutek **bycia winnym**”⁵⁷. Nie czyn, ale zamiar pada ofiarą Trybunału Rewolucyjnego, którego wyroki polegają „na jałowym unicestwianiu tej istniejącej jaźni, której nie można odebrać niczego prócz jej samego bytu”⁵⁸. Tyrania ta jednak musiała w końcu upaść, gdy abstrakcyjna negatywność doprowadziła do wyzerowania samej siebie. Dopiero przewrót thermidoriański, poprzez skazanie Robespierre’a na gilotynę, przerywa zaklęty krąg terroru, doprowadza do punktu zero. 9 thermidora był tylko wewnętrzną konsekwencją radykalnej i abstrakcyjnej refleksyjności terroru sprawiającej, że pożera on samego siebie, bo żaden inny (kolejna jaźń prowadzona na szafot) nie potrafi zaspokoić jego nieskończonej melancholii. Jaka zatem lekcja płynie z tych burzliwych losów rewolucji dla Hegłowskiej spekulacji?

Od rewolucyjnego ekscesu do spekulatywnej reformy

Mimo wnikliwego opisu szaleństwa i okrucieństwa terroru wywołanego próbą urzeczywistnienia w przedmiotowości społecznej idei absolutnej wolności Hegel afirmatywnie uznał – albo raczej zniósł – rewolucję jako konieczny moment procesu samo-ustanawiania się nowoczesnego świata. Afirmację tę można odczytywać na co najmniej trzy sposoby.

Po **pierwsze**, w duchu Kantowskiego entuzjazmu, który rewolucja wywołała u jej obserwatorów – ważniejsza od patologicznych wybuchów namiętności mających miejsce w Paryżu była odpowiedź, której udzielili na ich emancypacyjne wezwanie widzowie w całej Europie. Potworność rewolucji dziejącej się w czasie empirycznym zostaje niejako odkupiona we wzniosłych nadziejach i entuzjazmie jej obserwatorów, który należy do porządku wieczności. Uniwersalnej idei rewolucji nie dostrzegają jej uczestnicy – którzy inwestują w działanie wolnościowe swój własny patologiczny interes, zastaniający czystość sprawy – tylko niezaangażowani bezpośrednio obserwatorzy, celebrycy narodziny nowej epoki. O pokrewieństwie myśli Hegla i tej Kantowskiej interpretacji może świadczyć bliźniacza retoryka, którą stosują obaj autorzy. W *Sporze fakultetów* czytamy:

Ta rewolucja, powiadam, w uczuciach wszystkich obserwatorów (którzy sami nie są w nią uwikłani) wzbudza uczu-

cie **współuczestnictwa** graniczące nieomal z entuzjazmem, choć objawienie tego ostatniego samo w sobie wiąże się z niebezpieczeństwem, to zaś nie może wynikać z innej przyczyny aniżeli z moralnej predyspozycji ludzkiego rodzaju⁵⁹.

59 I. KANT: *Spór fakultetów*. Przeł. M. ŻELAZNY. Toruń 2003, s. 136-137. Zob. także interpretację Żiżka w: S. ŽIŽEK: *Rewolucyjny terror...*, s. 23, 110; i R. COMAY: *Mourning Sickness...*, s. 34-35.

W *Wykładach z filozofii dziejów* Hegel pisze natomiast:

Odkąd słońce jaśniej na firmamencie a planety krążą wokół niego, nie widziano, by człowiek stanął na głowie, to znaczy oparł się na myśli i podług niej budował rzeczywistość. [...] Wzniosłe wzruszenie zapanowało w tym okresie, entuzjazm ducha opanował świat, jak gdyby dopiero teraz dokonało się pojednanie pierwiastka boskiego ze światem⁶⁰.

60 G.W.F. HEGEL: *Wykłady...*, s. 344.

Hegel nie zatrzymuje się jednak na poziomie samego wzniesłego entuzjazmu dla emancypacyjnych potencjałów, wyzwolonych przez rewolucję dla historii uniwersalnej, tylko wnika w samo rewolucyjne jądro – terror – i próbuje go refleksyjnie przepracować. Dla Kanta zaś egzekucja króla – i wielki terror, który po niej nastąpił – stanowią traumatyczne doświadczenie „zła diabolicznego”, negatywności w obrębie samego rozumu (wybierającego zło jako racjonalną opcję), której filozof się zląkł, niezdolny do „spojrzenia negatywności prosto w oczy i zatrzymania się przy niej”⁶¹. Słowem, dla Hegla rewolucyjna negatywność zostaje przyswojona jako jeden z niezbywalnych momentów samo-formującej się w swoich doświadczeniach świadomości, dla Kanta natomiast negatywność ta (nie-ludzkiego, nie-patologicznego zła samego w sobie) zostaje całkowicie zapoznana przez rozumną podmiotowość moralną imperatywu kategorycznego.

61 G.W.F. HEGEL: *Fenomenologia ducha...*, s. 32.

Po drugie, afirmację tę odczytywać można zgodnie z propozycją Rittera, przywoływaną na początku niniejszego eseju. Terror jakobinów – jako konieczne następstwo obalenia monarchii i ustanowienia republiki – był swoistą zbrodnią założycielską nowoczesnej mieszczańsko-kapitalistycznej sfery publicznej. Był ceną, jaką burżuazja musiała zapłacić za swoją hegemoniczną pozycję w świecie post-rewolucyjnym. Ritter koncentruje się wyłącznie na ogólnohistorycznym wymiarze rewolucji, jej roli w dziejowej dynamice, całkowicie pomijając tak zwany aspekt „świadomościowy”. To znaczy, że w *Fenomenologii...* rewolucja (a raczej jej filozoficzna zawartość – idea wolności-absolutnej-jako-terroru) nie stanowi jedynie opisu pewnej, określonej logiki historycznej postaci świata, ale jest także, a może przede wszystkim, momentem dialektycznego samo-rozwoju świadomości na drodze do samowiedzy. „Poprzez Terror – zauważa Kojève – Człowiek uświadamia sobie to, czym jest: nicość”⁶² – dlatego że „**zgroza** [Schrecken] śmierci jest oglądem tej jej negatywnej istoty”⁶³.

62 A. KOJÈVE: *Wstęp...*, s. 169.

63 G.W.F. HEGEL: *Wykłady...*, s. 381.

Trzecia propozycja zawierałaby w sobie dwie poprzednie (naiwny entuzjazm Kanta i cyniczny realizm Rittera), a przedstawia ją w swojej interpretacji Comay. Jej zdaniem paroksyzm abstrakcyjnej negatywności w terrorze jakobińskim pełni funkcję paradoksalnego, koniecznego ekscesu, naddatkowej energii, która choć jest zupełnie bezcelowa i nietwórcza (furia czystej destrukcji), to jednak niezbędna dla wyłonienia się nowej formy ducha moralnego.

Tylko poprzez taki moment radykalnej abstrakcji martwa skorupa tradycji może zostać rozkruszona: rewolucja wymazuje to, co już zniknęło, tak jakby przeszłość się jeszcze nie pojawiła albo nie była rozstrzygnięta, a przyszłość była już obecna – „jakby dopiero teraz dokonano się pojednanie pierwiastka boskiego ze światem”. Bez abstrakcji nie byłoby „potężnej siły negatywności”: tj. śmiertelnej zdolności do rozcięcia kontinuum bytu, która prowadzi do punktu nierzeczywistości (*Unwirklichkeit*)⁶⁴.

64 R. COMAY: *Mourning Sickness...*, s. 77.

Oświecenie – jak pamiętamy – zatriumfowało przed wybuchem rewolucji, rozprzestrzeniło się jak zaraza, która opanowywała gnijącą już postać świata chrześcijańskiego, przekształcając go od wewnątrz w nową formę – własne czyste rozumienie. Jednak ów zwycięski rozsądek nieświadomy był swojej spekulatywnej tożsamości z własnym wrogiem – określającym go jako rozsądek – to znaczy wiarą. Im bardziej próbował się od niej odseparować, tym bardziej się do niej upodobał: dialektyka ta swą kulminację osiągnęła w terrorze rewolucyjnym (sekularyzowany fanatyzm polityczny), ideologicznie wspartym na nowej „świeckiej religii” – kulcie Najwyższej Istoty. Dlatego Hegel „jest pierwszym, który identyfikuje w negatywnej teologii gilotyny więź łączącą terror nowoczesnej demokracji i wyparty fundamentalizm”⁶⁵. Jest również pierwszym, który dostrzega, że samozwrotny terror neguje swoją własną negatywność, unicestwia samego siebie jako abstrakcyjną siłę unicestwiania, i właśnie w ten sposób, poprzez zniszczenie samego siebie, może się ostatecznie odciąć od poprzedzającej go formy świata. Rewolucja jest tylko uroczystym pogrzebem martwego już ducha religijnego.

65 Ibidem, s. 79.

[Tę tautologiczną strukturę rewolucji dostrzega w swojej interpretacji także Kojève, który pisze: „Hegel nie mówi o upadku *Ancien Régime*’u. *Ancien Régime* jest tu już martwy. To właśnie Propaganda *Aufklärung* go zabija; teraz tylko go się grzebie. [...] *Ancien Régime* umiera wskutek choroby, w wyniku *Anstreckung* [zarażenia], a nie zabójstwa. Ta »choroba« to Propaganda *Aufklärung*. Teraz trup jest grzebany – jest to Świat Wolności absolutnej”⁶⁶].

66 A. KOJÈVE: *Wstęp...*, s. 166–167.

„Wolność absolutna i terror” okazuje się dziwną, pośrednią postacią ducha usytuowaną w pęknięciu między starym światem

Ancien Régime a nowym światem „Moralności” (czyli filozofii). Rewolucja jako abstrakcyjna samo-znosząca się negacja feudalnego uniwersum wiary zarówno grzęźnie w nieprzebolanej utracie tego, co unicestwiła (powracającego jako wyparte), jak i umożliwia „Moralności” pojęciowe przepracowanie – żałobę – zniesionej formy ducha. **Sama w sobie** abstrakcyjna negatywność terroru nie wyzwoliła się od swojego powiązania z religijnym fundamentalizmem, jednak **dla innego** oczyściła pole, tak aby relacja rozumu i wiary mogła zostać na nowo ustanowiona, w konfiguracji ustalonej już przez nowego ducha moralności.

[Dlatego Napoleon sam sobie nakłada cesarską koronę. Jego „nowe” cesarstwo jest niepodobne do żadnego z przeszłości, ponieważ z jednej strony restytuuje archaiczną **formę** monarchii, z drugiej zaś wciela w życie liberalne **treści** rewolucji (modernizacja *via* Kodeks Napoleona). W tym sensie Napoleon przewycięża rewolucję w cesarstwie, które jest cesarstwem zniesionym – uniwersalizacją i potwierdzeniem rewolucyjnych (burżuazyjnych) zasad wolności. Można powiedzieć, że Napoleon, który pojawia się wraz ze świtem nowego ducha – Moralności – jest dla Hegla syntezą *Ancien Régime* i rewolucji: „Rozpędził resztki adwokatów, doktrynerów i ideologów: miejsce nieufności zajęły szacunek dla władzy i obawa przed nią. Z całą olbrzymią mocą swojego charakteru zwrócił się następnie na zewnątrz, podbił całą Europę i wprowadził wszędzie swe liberalne instytucje. Nikt nigdy nie odniósł świetniejszych zwycięstw, nikt nie podejmował genialniejszych wypraw wojennych, ale nigdy też bezsilność zwycięstwa nie objawiła się w świetle jaskrawszym niż wówczas”⁶⁷].

67 G.W.F. HEGEL: *Wykłady...*, s. 350.

68 G.W.F. HEGEL: *Fenomenologia ducha...*, s. 382–383.

69 *Ibidem*, s. 383.

70 *Ibidem*, s. 32.

Tak należałoby rozumieć Hegłowskie twierdzenie, że „pozbawiona znaczenia śmierć, pozbawiona treści negatywność jaźni zmienia się nagle w wewnętrzny pojęciu w absolutną pozytywność”⁶⁸. Z odemętów śmiertniczości i autodestrukcyjnego terroru, z absolutnej pustki, którą on pozostawia, wyłania się równie absolutna pozytywność samowiedzy, czyli „kraina samowiednego ducha, w której ma ona w swojej nierzeczywistości znaczenie prawdy”⁶⁹. Ta „czarodziejska siła przemieniająca negatywność w byt”⁷⁰ bywała przez krytyków Hegla odczytywana jako kwietystyczna i oportunistyczna deklaracja, która z katastrofy rewolucji francuskiej chce czerpać profity dla samej siebie (zamiast stawić opór przerażającej rzeczywistości kapiuluje przed nią, uznając ją za konieczną). Można na tę siłę uwolnionej negatywności, która ostatecznie przemienia **nic** w **coś**, spojrzeć z innej – terapeutycznej – perspektywy jak na przejście od melancholii do żałoby. Wtedy stawką Hegla-analityka byłoby „sprawić, aby ta bezrobotność [czystej negatywności – B.W.] pracowała w taki sposób, by krwawa łaźnia historii mogła się samej sobie przedstawić jako Golgota ducha, a melancholia znieść siebie w żałobie”⁷¹.

71 R. COMAY: *Mourning Sickness...*, s. 81.

Problem ten staje się przedmiotem auto-analizy ducha dopiero w rozdziale o „Moralności”, w którym Hegel dokonuje niezwykle drobiazgowej dekonstrukcji filozofii Kanta i całej ideologii niemieckiej, by ostatecznie spekulatywny duch mógł znieść/przekroczyć swój ostatni fantazmat – moralny obraz świata, którego historyczną realizacją było cesarstwo Napoleona. Rewolucja znajdująca się pomiędzy „Oświeceniem” a „Moralnością” jest tylko drobnym, acz ostrym cięciem wewnątrz *Aufklärung*: niby **nic nie zmienia**, gdyż tylko rozwija i intensyfikuje sprzeczności (wiary i wiedzy) samego Oświecenia, ale dlatego **zmienia wszystko**, „negując samą negację”, otwiera przed duchem jego ostatnie królestwo – filozofię.

Na koniec należałoby się zastanowić, jaką lekcję rewolucja może wyciągnąć z Heglowskiej spekulacji. Główny zarzut wobec rewolucji francuskiej, przyczynę jej niepowodzeń, filozof formułuje wprost w *Encyklopedii Nauk Filozoficznych*:

Jest tylko głupotą nowych czasów uważać, że można zmienić system zepsutej etyczności bez zmiany religii, że można przeprowadzić **rewolucje bez reformacji**, i sądzić, że może istnieć pokój i harmonia pomiędzy starą religią i jej świętościami a przeciwstawnym jej ustrojem państwowym [...] ⁷².

72 G.W.F. HEGEL: *Encyklopedia nauk filozoficznych*. Przeł. Ś.F. NOWICKI. Warszawa 1990, s. 552–553 (§ 552); zob. także G.W.F. HEGEL: *Wykłady...*, s. 352.

73 Por. S. ŽIŽEK: *Rewolucyjny terror...*, s. 193–194.

Rewolucja bez reformacji to rewolucja wikłająca się w nierozstrzygalny i abstrakcyjny konflikt z wiarą, który nie może zostać w żaden sposób zapośredniczony: dopiero po reformacji zmieniającej sumienie – wewnętrzną świadomość – jaźni dawna postać religii może zostać efektywnie zniesiona. „Rewolucja kulturalna jako warunek możliwości udanej rewolucji społecznej” ⁷³ – taki ważny, choć paradoksalny i nieoczywisty wniosek wyinterpretuje z Heglowskiego twierdzenia Žižek. W zasadzie ten postulat jest parafrazą znanych słów Robespierre’a, że potrzeba „rewolucji z rewolucją”, rewolucji rewolucjonizującej samą siebie, negującej własny negatywny ruch, czyli rewolucji rewolucjonizującej to, co sama już ustanowiła, zrywając z poprzednim porządkiem. Dwie przywoływane już krytyki rewolucji francuskiej – marksistowska i Heglowska – spotykają się właśnie w tym punkcie. Dla marksistów rewolucja była niedostatecznie radykalna, ponieważ nie naruszyła fundamentów społeczno-ekonomicznych (własności prywatnej) i dlatego terror okazał się tylko bezsensownym *acting outem* impotencji jakobinów, nieumiejących stworzyć autentycznie nowego ładu („pierwszej Republiki świata”). Dla Hegla zaś rewolucja także była za mało radykalna, gdyż nie sięgnęła do swoich własnych korzeni: uwikłania w nierozzerwalną więź z uśmierconym *Ancien Régime*. **Rewolucja z reformacją** byłaby pracą żałoby (znoszenia) nad tym utraconym obiektem (światem wiary), nato-

miast **rewolucja bez reformacji** pozostała jedynie jałową melancholią terroru.

Rewolucja francuska przegrała jako projekt, gdyż nie zakwestionowała własnych założeń – o wolności absolutnej jako absolutnym przeciwieństwie wiary i o niezależności polityki (modelu demokracji antycznej) od jej ekonomicznego uwarunkowania (niewolnictwa). Rewolucja tym samym nie wykonała najistotniejszego – arcyhegłowskiego – zadania retroaktywnego „ustanawiania założeń”: „podczas radykalnej rewolucji – zauważa Žižek – ludzie nie tylko »urzeczywistniają swoje stare (emancypacyjne itd.) marzenia«, ale muszą raczej wynaleźć na nowo swój sposób konstruowania marzeń”⁷⁴. Rewolucja musi się dokonać w samym **myśleniu**, które w swojej bezzałożeniowości i nieokreśloności będzie **wymyślało** nowy model **myślenia** o codzienności, to znaczy marzenia o „poranku nazajutrz”: filozofia-teoria kończy to, czego nie skończyła sama rewolucja. W ten sposób należy ostatecznie odczytywać Hegłowskie przejście od rewolucji (wolności-absolutnej-i-terroru) do filozofii – do czystego myślenia, które ustanawia swoje założenia.

74 Ibidem, s. 194.

Bartosz Wójcik

Mourning and Revolution Hegelian Reflections

Summary: The article takes up a problem of a complex relationship between Hegel and the French Revolution, of which the philosopher was both a great enthusiast and a brilliant critic. The point of departure for the analysis is a critical reading of the traditional interpretations of Hegel's relation to the Revolution (J. Ritter and J. Habermas), which enables the author to develop a “speculative interpretation of the Revolution” on the basis of *Phenomenology of Spirit*. The key to the understanding of the dynamics of the Enlightenment, which found its culmination in the Revolution, is the inner dialectic of knowledge and faith which constitutes this epoch. The ideas of the Enlightenment become undermined by the opposition between the German (reformation) process of *working through* the relation between faith and knowledge and the French (revolutionary) repression of its mutual relationship. This paradox recognized by Hegel (in R. Comay's interpretation) leads the philosopher to formulate a dialectic position: *revolution with reformation* would be the work of mourning (the process of working through) on this lost object (the world of faith), whereas *revolution without reformation* would remain only futile melancholy of terror, compensating for the lack of reformation. The paradoxical lesson for the present times (inspired by S. Žižek's reading) which arises from Hegel's interpretation is the following: cultural revolution (revolution in thinking itself, in utopian dreams) is the condition of possibility of the success of social revolution.

Key words: Hegel, revolution, Jacobins, terror, dialectic