

Mariusz Ferenc

Poza zasadą różnorodności, czyli czemu służy krytyka spekulatywna

*[...] jest szczególnie konieczne, by uczynić na
powrót z filozofowania zajęcie poważne.
Hegel, Fenomenologia ducha*

Określeniem najlepiej odpowiadającym sposobowi istnienia filozofii współcześnie, tej przede wszystkim, która wykracza poza swe tradycyjne granice ku eseistyce literackiej, jest wielość. Wielość perspektyw, instancji, podmiotów, form, sytuacji i okoliczności. Wielość autorów, zagadnień, tez, polemik, kontrowersji i oburzeń. Można by mnożyć bez końca, znajdując nawet pewną satysfakcję w geście deiktycznym, którego granice wyznaczają jedynie wola i ostrość spojrzenia. Niemniej wyliczanie, pochłonięta rozplenioną zewnętrznością dyskursywnych *modi* indukcja, nie byłaby ani czymś pożądanym ani sensownym, nie jest toteż naszym celem. Ten ostatni upatrujemy w spojrzeniu na zjawisko mnogości przez pryzmat jej radykalnej krytyki dokonanej przez Hegla w tekście *O istocie krytyki filozoficznej w ogóle i jej stosunku do obecnego stanu filozofii w szczególności*¹. W rozprawie tej znaleźć możemy ciągle aktualny wywód na temat istoty zjawiska różnorodności znamionującej zarówno nowoczesną kulturę humanistyczną, jak też swoiście pojętą filozofię jako taką. Stanowi ów tekst jednocześnie wyraz głębokiego zaangażowania i autentyzmu w konstruowaniu wypowiedzi filozoficznej, cnoty dziś niesłychanie rzadkiej, choć przecież cennej. Stąd korzyść, jaka może płynąć z przypomnienia Hegłowskiego stanowiska jest podwójna: poznawcza i dydaktyczna zarazem. Odpowiada to wszak heurystycznej logice formacji dyskursywnej, repre-

¹ G.W.F. Hegel, „O istocie krytyki filozoficznej w ogóle i jej stosunku do obecnego stanu filozofii w szczególności”, przeł. Barbara Markiewicz, *Studia Filozoficzne* 12 (1981), s. 31-39.

zentowanej przez Hegla, którą cechuje jedność wysiłków zmierzających do zdobycia wiedzy i kształtowania duchowej rzetelności podmiotu filozofującego. Ujmując rzecz skrótowo, Hegel i idealizm uczą nas powagi prawdy, a nawet, by ująć rzecz po nietzscheańsku, swoistego dostojństwa w poznaniu.

Głównym przedmiotem rozważań zawartych w interesującej nas rozprawie jest możliwość uprawiania krytyki filozoficznej, rozpatrywana w kontekście problemów stwarzanych przez *formę*, którą wypowiedź filozoficzna musi przybrać. Problematyka zatem sytuuje się w dziedzinie metafizyki, niemniej nie ogranicza się do niej. Ruch myśli, zarysowany w tym tekście, oscyluje pomiędzy pojęciowym ujmowaniem ram dyskursywnych poznania filozoficznego, a ustalaniem sensotwórczego źródła, w którym ów dyskurs się zakorzenia. Zatem *forma* odsyła w swojej akcydentalności do *tego*, *czego* jest formą, a więc do zagadnienia *prawdy* i władzy tą prawdę ustalającej. Treścią filozofii jest *idea*, zaś jej poznawczym wyrazem życie rozumu. Pociąga to za sobą konsekwencję, którą ilustruje następujący cytat:

To, że filozofia jest tylko jedną i tylko jedna być może, wynika z tego, że rozum [...] jest tylko jeden; tak jak nie może być różnych rozumów, tak samo nie można między rozumem a jego samopoznaniem [...] stawiać ściany, za sprawą których mogłaby powstawać istotna różnorodność jego postaci; rozum rozpatrywany bowiem w sposób absolutny – o tyle, o ile staje się sam w samopoznaniu swoim przedmiotem, a więc filozofią – znów jest tylko jednym i tym samym, i dlatego też równością z samym sobą [...].²

To, ku czemu kieruje się poznający podmiot, istnieje obiektywnie i tak jak w swojej obiektywności jest jedno, tak jedność musi cechować wysiłek zmierzający do jego uchwycenia. Niemniej to, co poznawane i to, co poznające, nie są odrębnymi realnościami, równie, co do swej istoty, substancjalnymi, a ich stosunek nie jest relacją zawładnięcia, jak to zdają się sugerować zadomowione w świadomości filozoficznej tropy heurystyczne. Podmiot jest wszak czymś, co przynależy do idei, a jego (jej) właściwe rozwinięcie jest samopoznaniem. Nie skończonej jednostki, ale tego, co samo w sobie, czyli substancji. Całkowite samopoznanie jest absolutem i jako takie wyznacza kierunek poznawaniu jaźni, którego zewnętrznym wyrazem jest filozoficzny dyskurs³. Ten-

² Ibid., s. 31.

³ Siłą rzeczy to przedstawienie jest niewystarczające i niedokładne, a także nie oddające niuansów spekulacji w ich systematycznej rozciągłości. Hegłowska dia-

że kierunek jest jednak czymś nie tylko subiektywnym, czyli celem wychodzącym od filozofującej subiektywności, ale pełni funkcję wzorca dla krytyki filozoficznej. Krytyka wszak ocenia przez porównanie, a porównywać może względem czegoś obiektywnego⁴. Obiektywna zaś jest prawda samopoznającej się idei.

Dyskurs dla Hegla jest czymś w swej obserwowalnej różnorodności zasadniczo niezdiscyplinowanym i mijającym się z prawdą. Jest tak z racji jego odpornej formy, która już z tej racji, że daje się w nim wyodrębnić, już to dlatego, że może stanowić przedmiot jego żywotnego zainteresowania, przesądza o jego niedoskonałości. Dyskurs prawdziwy, czyli filozofia wyrażająca wyżyny absolutu jest czymś nie tyle nieufornym, ile przybiera formę, która nie daje się odróżnić od swej treści⁵. Jest samą swą własną treścią, albo jednością formy i treści, jest *bytem dla siebie* idei. Hegel nazywa taką jej postać *systemem*. Ale systemowość nie jest udziałem zajmującej nas filozofii, tej, która dominuje w krajobrazie świata naszego życia⁶. To właśnie ona jest konstytuowana przez wielość. Ta różnorodność nie może być wyrazem prawdy, niemniej ku prawdzie zasadniczo może się zwracać. Głównie przeciwko takiej filozofii kieruje Hegel ostrze swej znoszącej krytyki, przeciwko filozofii, przez którą prześwituje idea, ale która nie bierze za tę ideę odpowiedzialności. Równie dobrze można by zatem rzec, że Hegel za taką filozofią się wstawia i bierze ją, jako skierowaną ku idei, w obronę. Dyskurs zaś, który z idei świadomie rezygnuje, jako niefilozoficzny (jako nicość, negacja filozofii) nie może Hegla interesować a krytyka filozoficzna nie ma takiemu stanowisku nic do powiedzenia⁷.

Rozprawa Hegla, ujęta od swej metafizycznej strony, stanowi przegląd stanowisk filozoficznych, które prawdy nie osiągnęły oraz strategii uzasadniających tę ich niewykształconą formę. Najważniej-

lektyka spekulatywna jest jednak przedsięwzięciem zbyt złożonym i obszernym, aby możliwe było jego choćby pobieżne streszczenie. Jej całościowym wyrazem jest Heglowski system, a ogólne pryncypia przez samego Hegla są prezentowane w wielu jego miejscach. Warto zatem odesłać do ich nie tylko ujmującego, ale również przekonującego opisu, znajdującego się w Przedmowie do *Fenomenologii ducha*.

⁴ Por. G.W.F. Hegel, „O istocie...”, op. cit., s. 31-32.

⁵ Por. *ibid.*, s. 33.

⁶ Nie znaczy to jednak, że filozofia prawdziwa jest czymś zaświatowym. Przyjdzie nam jeszcze poruszyć tę kwestię w dalszej partii tekstu.

⁷ Por. *ibid.*, s. 32.

sze postawy krytykowane przez Hegla to⁸: pogodna i zadowolona z siebie filozofia zdroworozsądkowa, nie radzący sobie ze swym dualizmem transcendentalizm i myślenie sceptycko-pozytywistyczne. W tle po-brzmiewa krytyka mistycyzmu i Schellingiańskiego idealizmu. Wszystkie one korzystają z pewnych technik mających na celu zagwarantowanie nienaruszonej pozycji własnej subiektywności. Jako takie okazują się małoduszne i egoistyczne, a także gnuśne dialektycznie i przez to nieudolne w dążeniu do prawdy. Odnosimy się do nich poniżej, ale ponieważ stanowiska analizowane przez Hegla nie występują już jako takie na arenie współczesnego życia filozoficznego, nie będą nas one zajmować w ich ścisłej, skrupulatnie przez Hegla prezentowanej, tożsamości. Naszą uwagę zwrócimy raczej na strategię je uzasadniającą, kompleks pewnych przekonań i skorelowanych z nimi form wyrazu, które do dziś współtworzą filozoficzne *milieu*.

Głównym adwersarzem Hegla jest *zdrowy rozsądek*:

Filozofia ze swej natury jest czymś ezoterycznym dla siebie, nie jest ani dla pospólstwa stworzona, ani nie jest dla niego strawna. Jest filozofią tylko dlatego, że przeciwstawia się właśnie rozsądkowi, a zwłaszcza zdrowemu ludzkiemu rozsądkowi, przez który rozumie się lokalną i czasową ograniczoność ludzkiego gatunku; w stosunku do niego [rozsądku] świat filozofii w sobie i dla siebie jest światem opacnym [...].⁹

Światopogląd wyrażany przez zdrowy rozsądek jest zbyt złożony i zbyt oczywisty, aby sensowne było przytaczanie jego najbardziej trwałych składników, które i tak do tego stopnia cechują naszą wspólną umysłowość, że nie sposób pomyśleć sobie życia bez nich. Niemniej w filozofii ograniczoność rozsądkowa, jego dogmatyzm, są czymś niepożądanym. Filozofia pojmuje się jako ich negacja (określona¹⁰), jako ich twórcze przewyciężenie i przepracowanie. Jest to moment, kiedy w praktyce łączą się według Hegla zagadnienia formy i prawdy: subiektywna ograniczoność, chcąc zachować siebie i swój niekwestionowany autorytet wyraża się za pomocą rozsądkowych formuł gwarantujących jej nie tylko trwałość, ale również szacunek i poklask. Rozsądek zatem, jako osłona dyskursywnej subiektywności¹¹ musi ulec

⁸ Por. *ibid.*, s. 35-39.

⁹ *Ibid.*, s. 37.

¹⁰ Na temat figury spekulatywnej jaką jest negacja określona zob. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia...*, s. 64.

¹¹ Rozsądek jest zaprzeczeniem istoty nauki, którą wyraża następujące zdanie:

zniesieniu, skoro pielęgnuje on chropawą skorupę ograniczonej formy, odrzucanej z konieczności w dążeniu do prawdy. Innymi słowy, stanowi on tylko pewien etap w drodze do samopoznania ducha, który jako eksplikacja absolutu obejmuje sobą całość intelektualnej realizacji, w tym rozsądek¹².

Rozsądkowość jest dla Hegla zrośnięta z każdym stanowiskiem, które piętnuje. Towarzyszą jej, bądź stanowią jej wcielenie: mania popularyzatorska, pospolitość filozoficznych aspiracji, czyli dążenie do wypowiedzania prawd ogólnie przyjętych, banalizacja zaawansowanych teoretycznie doktryn i teorii. Spowinowacony z rozsądkowością jest dualizm i kult przeciwstawności, które występują na terenie filozofii krytycznej. Rozsądkowy jest również bezmyślny kult nauki i panoszący się gdzieś próżny sceptycyzm. Z rozsądkowości daje się w końcu wywieść również nie-hegłowski idealizm i wiara w inność „Zaświatu”, radykalnie odrębnej *tamtej strony*:

Jeśli nawet najwyższe filozoficzne stanowisko ostatniego czasu [transcendentalna filozofia Kanta, M. F.] nie zniosło utrwalonej polaryzacji tego, co wewnętrzne i zewnętrzne, tej i tamtej strony [...] tak dalece, żeby nie pozostały jako przeciwieństwa [...], i jeśli w ten sposób przeciwieństwu dualizmu nadano najwyższą abstrakcyjność i filozofia przez to nie została wyprowadzona ze sfery naszej refleksyjnej kultury [...], to już forma najwyższej abstrakcji przeciwieństwa ma wielkie znaczenie, a przejście od najskrajniejszego ekstremu [m, M. F.] do prawdziwej filozofii jest tym łatwiejsze, że idea absolutu, która została ukazana, sama właśnie odrzuca to przeciwieństwo, które wprowadziła forma idei [jako idei tylko, pozbawionej rzeczywistości – M. F.], tego, co być powinno [...], nieskończonego postulat¹³.

Ujawnia się w tym fragmencie nie tylko nieprzejednana krytyka rozsądkowego formalizmu filozofii transcendentalnej, ale również

„Czyste samopoznananie się w absolutnym innobycie, ten eter jako taki, jest gruntem i terenem nauki, czyli wiedzą w ogólności”. Ibid., s. 27.

¹² Nie jest prawdą jakoby Hegel ignorował całkowicie roszczenia dyskursu rozsądkowego: „Rozsądkowa forma nauki jest drogą otwartą dla wszystkich i dla wszystkich równą – i świadomość, która przystępując do nauki domaga się [możliwości] uzyskania za pomocą rozsądku wiedzy rozumowej, domaga się tego słusznie; rozsądek jest to bowiem myślenie, czyste Ja w ogóle; a to, co rozsądkowe, jest tym, co już znane i co jest wspólne nauce i świadomości nienaukowej, dzięki czemu ta ostatnia może bezpośrednio wkroczyć na teren nauki”; *ibid.*, s. 20. Hegel postuluje wyłącznie nieabsolutyzowanie rozsądku, choć na podstawie tego, co pisze w omawianej rozprawie można by sądzić, że w swym krytycyzmie idzie dużo dalej.

¹³ G.W.F. Hegel, „O istocie...”, *op. cit.*, s. 36-37.

wysiłek, aby przepracować ograniczoną formę, którą do skrajności doprowadził transcendentalizm. Ta formacja dyskursywna nie jest przez Hegla traktowana zawsze w jednakowy sposób. Hegel pisząc bowiem o Kancie balansuje pomiędzy głębokim szacunkiem i zniecierpliwioną wzgardliwością. Ta nierówność pozwala wnioskować, że był on prawdziwie zaangażowany w przewyciężenie trudności teoretycznych, które rodziły się w łonie innych stanowisk filozoficznych. Absolutność prawdy, która w systemie jest nieustannie proklamowana, jej całościowość i urzeczywistnianie się w dziejach, nie pozwalają na zajmowanie wobec odrębnych postaci wiedzy stanowiska *stricte* polemicznego (polemiczność skądinąd stanowi jedną z piętnowanych form pielęgnacji subiektywności). Pieczołowitość zatem, aby wyartykułować prawdę w całej jej rozciągłości sąsiaduje u Hegla z dążeniem do teoretycznego ujęcia takich jej form, które obecne w historii zapowiadają spełnienie *wiedzy absolutnej*. Filozofia, która nie określa swego stanowiska względem innych filozofii, grzeszy próżnością i pychą¹⁴. Tendencja zatem, aby teorię widzieć we wszechstronnym historycznym uwikłaniu, szczególnie ważna jest przy aktualnym oglądzie różnorodności dyskursywnej współczesnej nam filozofii.

Ogólnie rzecz ujmując, całość usiłowań składających się na krytykowaną przez Hegla formułę metateoretyczną może zostać ujęta jako próba ścisłego obwarowania pola generowania dyskursu, którym jest ograniczona subiektywność. Ta ograniczoność jest immanentnie zawarta w uzasadniającym różnorodność rozsądkowym przekonaniu o różnicy pomiędzy podmiotem a przedmiotem filozofii. Wielość zawarta w rozsądkowym Ja (które automatycznie przekłada się na liczne Ja, zbiorowość *alter ego*) leży u podstaw mnogości rzeczywistej, wielości konkretnych filozofów, poglądów, określeń i stanowisk. Jest ona skonfrontowana w tej formule z nieporuszonym bytem, który od Ja dzieli przepaść. Do tego stopnia nieprzekraczalna, że anulująca rzeczywistość swego drugiego członu, który okazuje się swobodnie wykreowaną pustką. Ruch zakładanych przez rozsądek „filozofemów” nie znajduje rozwiązania w absolicie, ale jest absolut dlań jedynie znakiem, ideą, zamarkowaniem. Dlatego z tym ruchem związana jest swaista łatwość posiadania zdania na dowolny filozoficzny temat, maniera swobodnego filozofowania, korelująca z nieodpowiedzialnością wobec

¹⁴ Por. *ibid.*, s. 35.

ponadczasowej i usytuowanej poza kontekstem akademickim wsobnej rzeczywistości absolutu. Zasięgą Hegla pozostaje, że ten związek odnalazł i opisał. Jesteśmy zdania, że również obecnie ta relacja często daje się zaobserwować.

Hegel krytykuje otaczającą go dyskursywną mnogość, przykładając do niej miarę prawdy absolutnej. Czując się jej dysponentem, ustawia się radykalnie poza przestrzenią krytyki, zapewnia swej pozycji nietykalność. Czyż tedy nie ulega tak bardzo ganionej pokusie odrębności? Czyż nie popada w gloryfikację subiektywności i nie poddaje się miłości własnej? Pozytywna odpowiedź na te pytania, jakkolwiek w znacznej części uzasadniona, nie oddaje sprawiedliwości dyskursowi Heglowskiemu. To nie osobista bowiem korzyść stoi za Heglowskim radykalizmem i niespolegliwą krytyką. Tym, co tę filozofię dynamizuje i jej zapał krytyczny podsyca, jest autentyczna i pełna powagi wola prawdy, która nie oszczędza samego systemu. Nie oszczędza, ponieważ każdy zewnętrzny wyraz idei filozoficznej grzeszy jednostronnością. Im większe ambicje autora i geniusz wykonania, tym oskarżenia o pychę i nieczyste intencje bardziej są widoczne. Błędy wielkich cieszą najbardziej. Nie ominęło to Hegla, w którego absolut i dobrą wolę autora go wypowiadającego nikt nie wierzy. Nie wiara jednak jest naszym problemem, ale teoria krytyki, która do dziś nie straciła swej mocy wyjaśniającej. Niezależnie od tego, czy Hegel broni się przed zarysowaną przez siebie krytyką (a któż się obroni przed absolutem?), jej prawda przyczynia się do wzrostu samowiedzy (po)nowoczesności. W prawdzie Heglowskiej krytyki świadomość filozofująca jest zanurzona i tylko porzucając filozofię wydobywa się z konstytuujących filozofię ograniczeń: „Czyż w tym języku, który jest jedynym językiem filozofii zachodniej, dałoby się nie powtarzać hegelianizmu, który jest samym tym językiem, biorącym siebie w absolutne posiadanie?”¹⁵

Filozofia współczesna, ta określająca się lub określana mianem humanistycznej¹⁶, może zostać z powodzeniem pojęta jako formacja, która ganioną przez Hegla beztroską różnorodność uczyniła swym naczelnym pojęciem. Teoretycznie i praktycznie. Teoretycznie, ponie-

¹⁵ J. Derrida, „Przemoc i metafizyka. Szkic na temat myśli Emmanuela Lévinasa”, w: tegoż, *Pismo i różnica*, przeł. K. Kłosiński, Warszawa: Wydawnictwo KR 2004, s. 202.

¹⁶ Poza jednym przypadkiem wyrzekamy się przytaczania nazwisk. Nie tożsamości jednostkowe wszak zaprzatają naszą uwagę, ale pewien filozoficzny habitus.

waż zajmuje ją w głównej mierze eksploracja kategorii filozoficznych wielość zakładających, a praktycznie, ponieważ empirycznie rzecz biorąc, filozofii i filozofów jest wiele. Oczywiście filozofia współczesna dokonała tego świadomie, czyli w opozycji do Hegla, który stał się w jakimś sensie głównym adwersarzem (po)nowoczesnej samowiedzy filozoficznej. Motywy tego były rozmaite, i nie jesteśmy w stanie ich tutaj omówić. Chcemy raczej wskazać na jedną różnicę teoretyczną, która oddziela aktualną filozofię (post-strukturalną i post-dialektyczną) od tej krytykowanej przez Hegla i towarzyszącą jej niemal moralną okoliczność. Różnica ta mieści się w samowiedzy właśnie i dzięki niej nowoczesna post-heglowska myśl może zostać sobie samej przeciwstawiona.

Rozsądkowość jako maniera filozoficzna może pielęgnować własną ograniczoność, ale może to robić jedynie w naiwny sposób, to znaczy nie wiedząc nic o swych motywach, zasadach i celach. Przywołana wyżej analiza pozwala stwierdzić obecność wielu wątków składających się na rozsądkowość, a obecnych w post-heglowskiej filozofii. Zostały one jednak uteoretycznione i włączone w substancję filozoficznego dyskursu. Niech za przykład posłuży kategoria *tego, co inne*. Opisuje ona sposób myślenia rozsądkowego, które radykalnie oddziela jedność i wielość, nie dopuszczając możliwości zapośredniczenia jako sposobu bycia absolutu. Rozsądek uznaje *to, co inne* za nic innego jak *to, co inne* właśnie. Hegłowski absolut w inności się zapośrednicza i ją znosi, immanentyzuje ją. Z kolei współczesny dyskurs post-heglowski z pełną premedytacją projektuje serie *inności*, jako formę wyzwania dla totalności, przeciwstawiając ją sobie, jako podmiotowi tekstu i przez to wymykając się określeniu relatywizującemu go do totalności absolutu. Ale w ten sposób, gwarantując sobie odrębność, powiela jedynie refleksyjną teksturę, przedstawiając ją jako nową totalność, nie strukturalnie, ale deklaratywnie jedynie od absolutu różną. Dla Hegla idea była pełnią sensu, dla współczesnego post-heglisty pełnia sensu (tekstu) pozbawiona jest idei.

Jakkolwiek poza tym momentem ufundowania nowej totalności filozofia post-heglowska daje się ująć poprzez *modi* rozsądkowości, niemniej to jako powielenie gestu refleksyjnego, który zwraca przeciw samej sobie, sprawia, że jest ona niebanalna i interesująca. W swych najbardziej refleksyjnych przejawach (przykładem może być tu chociażby filozofia Jacquesa Derridy) z całą świadomością, niepozbawioną

swoiście manifestowanej powagi, korzysta z uwikłań w które sama brnie przez fakt skrajnej intensyfikacji samowiedzy. Po absolutie, który był filozoficznym odpowiednikiem Boga, przyszedł czas na absolut, który jest odpowiednikiem czytającej i piszącej jednostki.

Powyżej zarysowana sytuacja teoretyczna może zostać ujęta jako swoisty, dziwaczny, ale też niepozbowiony uroku moment spekulatywnej dialektyki¹⁷. Nie mamy wątpliwości, że przynajmniej Hegel nie miałby z tym trudności. Kto wie, być może wzbudziłoby to jego ciekawość. Niemniej rozsądkowość towarzysząca subwersywności post-hegłowskiej formacji dyskursywnej wprowadza do niej również nieprzyjemny moment błazenady. Ta niepowaga jest naturalną konsekwencją rozbuchanej subiektywności, która (postulatywnie) uwolniła się od absolutu. Bywa wszak, że jedynym celem filozofującej jednostki jest manifestacja własnej subiektywności, nie nawet jako zamaskowana tendencja, piętnowana przez Hegla, ale jawnie i bez skrupułów. Takiej filozoficznej radosnej twórczości z pewnością brak powagi, a wobec nieistnienia wspólnego wzorca, również krytyka tej postawy na nic się nie zda. Choć również w czasach Hegla taka maniera występowała, to jednak klimat anty-dialektyczny znamionujący współczesność w specyficzny sposób sprzyja jej manifestacji. Filozofia Hegla w konfrontacji z takim frenetycznym rozedrganiem nieskrępowanej fantazji tekstualnej zwycięża już nie tyle teoretycznie, ale moralnie, bowiem na serio i odpowiedzialnie traktuje filozoficzną sprawę.

Nie chcielibyśmy, aby odczytano nasz tekst jako manifestację sentymentalizmu filozoficznego. Nie mamy przecież (teoretycznego) powodu do poczucia straty. Naszą motywacją było jedynie pokazanie, że filozofowanie wymaga sprzężonej z teoretycznym wysiłkiem powagi, które to dwa momenty składają się na pracę pojęcia. Integruje ona zatem to, co obiektywne z artykułującą je jednostkowością filozoficznego podmiotu, który zawsze jakoś fakt swej ograniczoności musi rozważyć w kontekście prawdy, z którą przychodzi mu się w poznaniu zmierzyć. Nawet wtedy, gdy konstytutywnym czynnikiem sytuacji filozoficznej jest *różnorodność*. To samookreślenie, ujęcie własnej aktywności dyskursywnej jako trudu wpisanego w pracę pojęcia, poprzez

¹⁷ Podobny zabieg, tyle że w odniesieniu do filozofii analitycznej, znajdziemy w końcowej partii eseju J. Hartmana, „Hegel i prawda”, w: idem, *Przez filozofię*, Kraków: Aureus 2006.

swoje ubóstwo metafizyczne jest jednak tylko i wyłącznie kliszą deklaracji heglowskiej. Z drugiej strony jednak jest ono świadectwem, że pomimo braku idei absolutu¹⁸, której można by służyć, zawsze można potraktować dyskursywne „tkactwo sensu” jako praktykę nieobojętną, a przez to w swej dynamice zobowiązującą. Choćby przed czytelnikami.

Mariusz Ferenc

¹⁸ Mamy bowiem do czynienia jedynie z pojęciem tej idei, oprószonym wspomnieniem jej źródłowo obecnej, dziś już jednak tekstualnie wypalonej mocy.