

HEGEL – TRANSCENDENTALNA EPISTEMOLOGIA
I DIALEKTYCZNA ONTOLOGIA

Mirosław Żelazny *Hegłowska filozofia ducha*, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2000, 372 s.

Pomysł napisania książki o filozofii heglowskiej jest z istoty swej aporetyczny, gdyż jednym z elementów projektu heglowskiego było, aby takie przedsięwzięcie nie mogło zostać zrealizowane. Idea stworzenia pełnego systemu wiedzy spekulatywnej opierała się na przeświadczeniu o możliwości wyrażenia całościowej wiedzy dotyczącej wszelkich podstawowych kwestii filozoficznych. W tym sensie Hegel, przekonany o tym, że w swojej myśli zrealizował powyższy projekt, zaprzeczył możliwości napisania o jego refleksji sensownej książki. Chcąc kontynuować myśl heglowską należy więc albo przepisać dzieło mistrza, albo przedstawić jego idee z perspektywy krytycznej, sugerując tym samym niepowodzenie pierwotnego zamierzenia.

Książka Mirosława Żelaznego sytuuje się między tymi dwiema możliwościami. Z jednej strony autor dąży do zachowania wierności heglowskiemu projektowi, często cytując dzieła mistrza i drobiazgowo niekiedy analizując kolejne części heglowskich rozważań. Mimo to jednak już sam układ książki i ilość miejsca poświęcona poszczególnym działom myśli Hegla przejrzysto pokazuje, że autor reprezentuje określone stanowisko teoretyczne i to bynajmniej niepozbawione kontrowersji. M. Żelazny rozpoczyna książkę od nakreślenia dziejów tradycji idealizmu niemieckiego, sugerując, że myśl Hegla ma swoje korzenie w filozofii kantowskiej. Następnie rekonstruuje kolejne działy systemu heglowskiego, najwięcej miejsca poświęcając *Fenomenologii ducha*, aby następnie, w kolejnych rozdziałach, opisać problemy związane z logiką i filozofią przyrody, a także odtworzyć heglowską filozofię ducha skończonego i nieskończonego, obejmującą teorię historii, prawa, moralności, sztuki, religii, antropologii, psychologii oraz fizyki. Analizy podejmowane w tych fragmentach opierają się jednak na paradygmacie interpretacji Hegla przyjętym w rozdziale odnoszącym się do *Fenomenolo-*

gii ducha. Stąd też między innymi autor określa myśl heglowską jako „filozofię ducha”.

W badaniach nad filozofią heglowską, poczynając od połowy XIX wieku aż do współczesności panowały dwa paradygmaty interpretacji przewodnich wątków autora *Nauki logiki*. Z jednej strony była to „lewica heglowska”, której dzieje biegną od Marksa i jego uczniów do Habermasa. W tej tradycji jest podkreślana emancypacyjna rola heglowskiej metody, czyli dialektyki, która zostaje przeciwstawiona „konserwatywnemu” systemowi. Postuluje się tutaj przejście od „pracy pojęć” do pracy fizycznej i przeniesienie heglowskiego sposobu myślenia na kategorie społeczno-polityczne. W ten sposób myśl heglowska zostaje wzbogacona o postulaty emancypacyjne, a elementem postępu ducha staje się przyszłość, pojmowana jako warunek możliwości zrozumienia teraźniejszości. Niezależnie od tego, czy tą perspektywą przyszłości będzie komunizm czy wspólnota działań komunikacyjnych, dla lewicy heglowskiej intencja zmiany świata jest konstytutywnym elementem prawomocnej refleksji, a nieuwzględnianie relacji między teorią i praktyką skazuje filozofię na bycie ideologiczną. O to też jest oskarżany Hegel, szczególnie w swojej późnej twórczości. „Współczesna aktualność, z której miała wyrastać potrzeba filozofii, stary Hegel wyłączył z konstrukcji istotnych albo rozumnych dziejów, jako coś czysto empirycznego, jako »przypadkową«, »ulotną«, »nic nie znaczącą«, »przemijalną« i »zmarniałą« egzystencję »fałszywej nieskończoności«”.¹ Hegel wyłączając egzystencję konkretnych jednostek ze swojego abstrakcyjnego modelu legitymizuje więc zastane relacje społeczne i wpada w pułapkę konserwatywności, który ucieka przed społeczno-politycznym konkretem. Drugą tradycją eksplorującą myśl heglowską jest „prawica heglowska”, która dąży do kontynuacji hermeneutycznych i tradycjonalistycznych aspektów myśli heglowskiej, skupiając się przede wszystkim na rozbudowanej ontologii, w którą mistrz włączył dzieje określonych kultur, dostrzegł istotną rolę narodów, podkreślił wagę rodziny w życiu społecznym, a także uznał historię za elementarny poziom kształtowania się tak jednostkowej tożsamości, jak i więzi wspólnotowych².

Książka Żelaznego stanowi próbę wytyczenia „trzeciej drogi” w interpretacji Hegla, która niewątpliwie bliższa jest wykładni „lewicowej”, lecz zarazem transformuje ją i włącza do niej nowe wymiary. Zasadniczym jej motywem jest odniesienie filozofii Hegla do myśli Kanta i przekonanie, że najistotniejsze aspekty heglizmu są przede wszystkim rozwinięciem problemów dostrzeżonych przez Kanta. Taka strategia odczytywania głównych intencji Hegla jest widoczna już w doborze lektur, z których korzysta Żelazny w swojej książce, uznając za najdonioślejsze badania nad spuścizną Hegla analizy neokantowskiej szkoły marburskiej z myślą Cassirera na czele. Głównym motywem tej interpretacji jest uznanie za

¹ J. Habermas *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, tłum. M. Łukasiewicz, Kraków 2000, s. 67–68.

² Za współczesnych reprezentantów tego sposobu myślenia można uznać na przykład Gadamera.

podstawowy wymiar heglowskiej filozofii sfery epistemologicznej, a co się z tym wiąże *Fenomenologii ducha* za najważniejsze dzieło Hegla. Problemy ontologiczne i historyczne są w tej wykładni uznane za drugorzędne, a często wręcz traktowane jako metafory³. Pierwotnym i podstawowym horyzontem całego systemu byłyby więc kwestie związane z badaniem struktur świadomości i ich dialektycznym rozwojem. Oczywiście nie miałyby to być powrót do Kartezjusza, którego stanowisko Hegel zwalczał we wszystkich swoich dziełach, lecz niewątpliwie krytyczne nawiązanie do Kanta. Hegel próbowałby udoskonalić myśl kantowską, ale bez zasadniczej zmiany paradygmatu. Hegłowska dialektyka w tym ujęciu jawi się jako transcendentálna filozofia świadomości, która kontynuując projekt Kanta eksploruje warunki możliwości wszelkiego ludzkiego poznania. Nie zostają w niej podjęte analizy nad sensem tego, co istnieje, lecz jako fundamentalne pojawia się pytanie o mechanizmy podmiotowego doświadczenia. Stąd też, śladem Kanta, najpierw podejmowane są problemy epistemologiczne i dopiero wtórnie do nich kwestie ontologiczne. Odrzucone są tym samym wszelkie uznane bez pośrednictwa rozumu „konstrukcje metafizyczne”, które mają zostać poddane surowemu testowi krytycznego namysłu. Rozum interpretuje, a nie działa – dążeniem człowieka jest pełniej rozumieć samego siebie, nie zaś docierać do świata i go zmieniać niezależnie od jego uprzedniego przemyślenia. Idea, że Hegel był przede wszystkim kontynuatorem Kanta, przenika właściwie całą książkę Żelaznego i wytycza interpretacje większości spornych fragmentów myśli heglowskiej. Jej obrona prowadzi do nieuwzględnienia romantycznych bądź premarksistowskich aspektów myśli Hegla, jak też nie pozwala włączyć w badania nad spuścizną Hegla jego wcześniejszych od *Fenomenologii ducha* dzieł, które trudno jest wpisać w ściśle epistemologiczną problematykę. Taka strategia natrafia też na problemy w analizie tych fragmentów dzieła Hegla, które odsyłają do ponadjednostkowych aspektów ducha. Próby nadania kolejnym „momentom” *Fenomenologii ducha* sensu epistemologicznego prowadzą do problematycznego przenoszenia kategorii poznawczych dotyczących jednostkowego podmiotu na struktury ogólniejsze, takie jak państwo czy kultura. Tym bardziej wątpliwa jest taka strategia przy interpretacji »Nauki logiki« i historiozoficznych dzieł Hegla⁴.

³ Takie podejście ma zresztą na tle wielu innych interpretacji Hegla sporo zalet. Na przykład pozwala zrozumieć dialektykę pana i niewolnika w kontekście całości *Fenomenologii ducha*, a nie jako wyodrębniony motyw, który rzekomo ma dotyczyć empirycznej walki między pokrzywdzoną i uprzywilejowaną grupą ludzi. W dotychczas wydawanej po polsku literaturze dotyczącej Hegla ta „materialistyczna” interpretacja uzyskała powszechne uznanie, co jest widoczne np. u Lukácsa czy Kojève’a.

⁴ Próby syntezy Kanta z Heglem, czyli na przykład „udialektycznienie” myśli kantowskiej, wydaje się być ciekawym pomysłem, podobnie jak pomysł napisania fenomenologii ducha subiektywnego, a więc przedstawienia dialektycznego rozwoju jednostkowej świadomości. Biorąc pod uwagę całokształt myśli Hegla trudno jednak bronić tezy, że właśnie Hegel coś takiego miał na myśli.

Filozofia Hegla pojmowana jako transcendentalna epistemologia byłaby krytyczną analizą granic świadomości. W przeciwieństwie do tradycyjnej epistemologii odrzucałaby ona wszelkie niezapśredniczone struktury tak podmiotowe, jak i przedmiotowe – krytycznie brałaby w nawias tak kartezjański podmiot, nie odnoszący się do żadnego przedmiotu, jak i „obiektywny” przedmiot, uznany za niezależny od poznającego podmiotu. Problematyka epistemologiczna, używając terminologii M. Siemka, byłaby więc przeciwstawiona niekrytycznej myśli epistemicznej, czyli tradycyjnej teorii poznania⁵. Otwarcie tej nowej problematyki, którego dokonał Kant, byłoby więc przełamaniem ograniczeń dotychczasowych ujęć, lecz wciąż, śladem Kartezjusza, nie przekraczałoby granic jednostkowego podmiotu i jego doświadczeń. Jak pisał Kant: „Czysty rozum zajmuje się rzeczywiście tylko samym sobą i nie może też mieć innego zajęcia”⁶. Taka perspektywa programowo odmawia eksploracji wszelkich problemów historyczno-ontologicznych. Kant nie podejmował namysłu nad kwestiami ontologicznymi – nad tym, co istnieje, lecz zastanawiał się nad sposobem ludzkiego myślenia, które jest oddzielone od świata, jest wobec niego neutralne i stąd nie da się z niego wyprowadzić żadnych kategorii ontologicznych. Lekceważył on więc wszelkie kwestie związane z kategoriami bytu, świata czy substancji i sprowadzał je do przejawów lub aspektów pierwotnie poznawczych struktur poznającego umysłu.

Hegel, w przeciwieństwie do Kanta, był przekonany, że jest możliwe nakreślenie filozoficznie prawomocnej ontologii, a co więcej, że taka ontologia powinna być nauką pierwszą, która wobec wszystkich innych jest podstawą i zasadą. Oczywiście u Hegla nie jest to żadna obiektywistyczna, naiwna ontologia, w której przyjmowałoby się istnienie niezapśredniczonego, przedustanowionego świata, lecz opierałaby się ona na wzajemnej konstytucji umysłu przez świat i świata przez umysł, tak że żaden z tych dwóch wymiarów nie mógłby być pomyślany bez drugiego. „*Epistemologia* miałaby się do »teorii poznania« tak, jak *ontologia* jakiegoś fenomenu do jego »ontyki«”⁷. Hegel więc, w proponowanym tutaj ujęciu, przekraczał granice transcendentalnej epistemologii Kanta, próbując dokonać jej syntezy z ontologią. Dialektyka byłaby opisem wzajemnej konstytucji tych dwóch obszarów filozoficznych badań. Sądzę, że jest to inny sposób myślenia niż ten, który przeważa w tradycji kantowskiej, i dlatego nie zgadzam się z linią rozumowania M. Żelaznego. Hegel poza tym, że kontynuował nowożytną epistemologię, tworczy nawiązywał też do starożytnej ontologii z bronionymi w niej przekonaniem o substancjalności tego, co rozumne i symetrii rozwoju myślenia i bytu. „Dawna metafizyka miała pod tym względem wyższe pojęcie o myśleniu niż to, które stało się tak powszechne w nowszych czasach”. Uznawała, „że myślenie w swoich immanentnych określeniach i prawdziwa natura rzeczy są jedną i tą samą treścią”⁸.

⁵ M. Siemek *Idea transcendentalizmu u Kanta i Fichtego*, Warszawa 1977.

⁶ I. Kant *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Warszawa 1957, t. II, s. 422.

⁷ M. Siemek *Idea transcendentalizmu u Kanta i Fichtego*, op. cit., s. 43.

⁸ G. W. F. Hegel *Nauka logiki*, tłum. A. Landman, t. 1, s. 35.

Nauka logiki jest przede wszystkim ontologią, a w niej świadomość jednostkowe-
go podmiotu jest jedynie częścią systemu, a nie całością, która opisuje samą sie-
bie jako rzeczywistość. Jak sugeruje Żelazny, „rozum odkrywając rzeczywistość
empiryczną w istocie odkrywa sam siebie”, co jest prawdą dla Hegla, lecz zara-
zem ów proces odkrywania świata jest tożsamy z procesem samoprezentacji rze-
czywistości. Hegel bowiem utożsamiał tradycyjnie pojmowaną metafizykę z logi-
ką. Zasady rozumu były dla niego tożsame z prawami rządzącymi rozwojem rze-
czywistości. Ontologia bytu i ontologia rozumu stanowiły całość. Nie ma więc
w filozofii Hegla bytu bez myślenia, i odwrotnie, wszelkie myślenie występuje za-
wsze wraz z bytem. Tym samym system heglowski pojmowany jako całość stano-
wi ontologiczną krytykę dotychczasowej filozofii, łącznie z kantowską epistemo-
logią. „Epistemologia przyjmuje tu już wyraźnie postać transcendentalnej onto-
logii świata empirycznego, w której problem »poznania« jest nierozzerwalnie
sprzężony z problemem pierwotnych form konstytucji i rozumienia samego »by-
tu«”⁹. Miejsce kantowskiej „krytyki rozumu” zajmuje u Hegla hermeneutyczna
ontologia sensu, która odsyła do recepcji Hegla u takich myślicieli, jak Gadamer,
Heidegger, czy z drugiej strony Marks, którzy skupiają uwagę przede wszystkim
na ontologicznych wątkach myśli heglowskiej. W ten sposób zostaje u Hegla do-
konane ostateczne przekształcenie krytyki w system, co się też wiąże z zakwestio-
nowaniem kantowskich granic między poszczególnymi typami racjonalności. He-
glowski duch w żadnym ze swoich znaczeń nie przyjmuje więc już postaci której-
kolwiek z kantowskich postaci rozumności, lecz stanowi ich syntezę, całość obej-
mującą wielość rozumów i odpowiadających im rzeczywistości. W takim synte-
tycznym podejściu Hegel nawiązuje zaś raczej nie do Kanta, lecz do myślicieli
starożytnych i Spinozy. Kontynuatorem tradycji kantowskiej byłby natomiast ra-
czej J. Habermas, dla którego, podobnie jak dla Kanta, konstytutywną ideą jest
rozdzielenie różnych typów racjonalności i definiowanie ich właśnie poprzez ich
autonomię. Zresztą podobnie jak Kant, również i Habermas zachowuje prymat
rozumu praktycznego. Ten zaś stanowi pewien projekt, który może znaleźć swo-
je urzeczywistnienie dopiero w nieokreślonej przyszłości – państwa celów u Kan-
ta czy wspólnoty działania komunikacyjnego u Habermasa. Dla Hegla taka per-
spektywa była oczywiście nie do przyjęcia, gdyż opiera się ona na przekonaniu, że
rozum nie jest w pełni rzeczywisty, lecz co najwyżej powinien być rzeczywisty.

Obrona „faktyczności” rozumu przez Hegla prowadziła często komentatorów
do krytyki jego systemu za konserwatyzm i brak możliwości wpisania w jego filo-
zofię wątków emancypacyjnych. Myśl ta znajduje swój wyraz już w lewicy heglow-
skiej, ale zarys argumentacji ma, jak sądzę, swoje prapoczątki już w myśli Kanta.
Jeżeli rozum praktyczny jest najistotniejszym wymiarem ludzkiej racjonalności
i zarazem określonym społeczno-politycznym projektem dotyczącym przyszłości,
to każda ostateczna synteza wszelkich postaci rozumności może być krytykowa-
na, jeżeli nie spełnia wymogów normatywnych. Również więc na gruncie proble-

⁹ M. Siemek *Idea...*, *op. cit.*, s. 307.

mów etycznych wydaje mi się nieadekwatne wpisywanie Hegla w tradycję kantowską, gdyż są to dwie niesprowadzalne do siebie perspektywy o zasadniczo innych intencjach. Imperatyw kategoryczny, stanowiący podstawę kantowskiej nauki o moralności, bez odniesienia do określonej treści w ujęciu Hegla przechodziłby w swoje zaprzeczenie. „Każdy powinien mówić prawdę”. – Do tego obowiązku wyrażonego tu jako obowiązek bezwarunkowy dojdzie jednak od razu warunek: jeżeli ten ktoś prawdę zna¹⁰. Z tej perspektywy rozum praktyczny w ujęciu Kanta wymagałby dopełnienia przez rozum teoretyczny i dopiero ich wzajemna dialektyka miałaby ukonstytuować zadowalające pojęcie racjonalności. Podobnie przebiega heglowska krytyka kantowskiej wizji państwa i prawa, w której Hegel odrzuca niedialektyczny prymat kategorii normatywnych nad kategoriami opisowymi. M. Żelazny natomiast w swojej książce interpretuje heglowską filozofię prawa i moralności jako transcendentalną teorię metaprawa czy epistemologię prawa. Z zarysowanego tutaj punktu widzenia wynika, że jest to raczej ontologia społeczna, włączająca w siebie tak kategorie poznawcze, jak też historyczne i antropologiczne. Byłaby to, podobnie jak w innych wymiarach heglowskiej filozofii, dialektyka konkretności i idei, a nie wyłącznie ruch idei. Zresztą M. Żelazny zbyt często podkreśla przekonanie Hegla o nieautonomii świata przedmiotowego, co nie pozwala mu zrozumieć ani heglowskiej krytyki złej nieskończoności, ani jego rozróżnienia bytu w sobie i bytu dla siebie. Hegel nie odrzuca koncepcji rzeczy samej w sobie Kanta ani noumenalnego podmiotu i nie uznaje, że na gruncie udoskonalonego paradygmatu kantowskiego można je jakoś sensowniej opisać, lecz zmienia paradygmat filozoficznego myślenia. W jego dialektyce rzecz sama w sobie traci sens, gdyż podobnie jak wszystkie inne kategorie zostaje włączona w całość systemu, względem którego nie ma ona samodzielnego znaczenia.

Nie zgadzam się też z nieuwzględnieniem przez autora *Heglowskiej filozofii ducha* rozważań Hegla dotyczących przyrody. Nie wydaje mi się to uzasadnione, gdyż badania nad przyrodą stanowiły ważny element heglowskiej filozofii i niezbędny wymiar całości, bez którego system nie mógłby być „domknięty”. Zarzut wobec Hegla, że jego analizy są „nienaukowe”, jeżeli miałyby być traktowane poważnie, podawałby w wątpliwość cały system Hegla, a przynajmniej jego rozszereżenie do bycia spójną całością filozoficznej wiedzy. Nie należy zresztą w moim przekonaniu lekceważyć fizyki czy antropologii Hegla, gdyż stanowią one kolejne potwierdzenie heglowskiego zainteresowania rzeczywistością pojmowaną jako coś przekraczającego poziom określeń wyłącznie poznawczych.

Problem całości czy systemowości heglowskiej filozofii częstokroć był omijany przez komentatorów Hegla. Zazwyczaj czerpali oni od mistrza jedynie pewne pojedyncze, najbardziej efektowne figury interpretacyjne, czyniąc z nich paradygmat dla całej jego myśli. Tymczasem jedną z podstaw do zrozumienia filozofii heglowskiej jest w moim przekonaniu jej systemowy charakter, który wymaga obję-

¹⁰ G. W. F. Hegel *Fenomenologia ducha*, t. 1, tłum. A. Landman, Warszawa 1963, s. 470.

cia wszystkich części myśli Hegla w tym samym stopniu. Dla Hegla całość jest w tym samym stopniu punktem wyjścia filozofii, zasadą rozwoju, jak też punktem dojścia. Takie ujęcie prowadzi Hegla do filozoficznej teodycei. „Poznanie nasze dąży do tego, by zrozumieć, że zamierzenia wiekuistej mądrości spełniły się zarówno w dziedzinie przyrody, jak i w dziedzinie rzeczywistego i czynnego w świecie ducha. O tyle też jest nasze rozważanie teodyceą, usprawiedliwieniem Boga”¹¹. Również i w tej kwestii kategorie ontologiczne i epistemologiczne są utożsamione. „Zagadnienie, jakie jest przeznaczenie rozumu samego w sobie, pokrywa się, o ile rozważamy rozum w jego odniesieniu do świata, z pytaniem, jaki jest ostatecznie cel świata”¹².

Problem teleologii i przeznaczenia dziejów ludzkości w myśli Hegla wiąże się z poruszonym często współcześnie pytaniem o aktualność heglowskiego systemu odnośnie do dzisiejszego świata. Nie rozstrzygając z góry tego zagadnienia, sądzę, że książka M. Żelaznego jest z tej perspektywy, mimo przedstawionej tutaj krytyki, szczególnie wartościowa. Sytuuje ona bowiem problem heglowskiej filozofii w odniesieniu do Kanta – drugiego obok Hegla myśliciela, który kandyduje do miana autora współcześnie najbardziej aktualnego, szczególnie co do swojej krytycznej intencji. Wydaje mi się jednak, że Kant i Hegel stworzyli dwa różne modele filozofowania i dopiero ostre ich odróżnienie pozwala nakreślić mapę rzetelnej dyskusji. Hegel nie był kontynuatorem Kanta, lecz jego krytykiem. Mimo to właśnie w obrębie dyskusji między tymi dwoma sposobami myślenia sytuuje się, jak sądzę, większość doniosłych filozoficznie problemów.

Piotr Szumlewicz

¹¹ G. W. F. Hegel *Wykłady z filozofii dziejów*, *op. cit.*, t. 1, s. 24.

¹² *Ibidem*, s. 25.