

Marek Rosiak

DIALEKTYKA HEGLA

Krytyczny komentarz
do głównych tekstów
metafizycznych

DIALEKTYKA HEGLA

Marek Rosiak

DIALEKTYKA HEGLA

Krytyczny komentarz
do głównych tekstów
metafizycznych

Kraków

Publikacja dofinansowana przez Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego

© Copyright by Marek Rosiak and Towarzystwo Autorów
i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS, Kraków 2011

ISBN 97883-242-1486-0
TAiWPN UNIVERSITAS

Opracowanie redakcyjne
Wanda Lohman

Projekt okładki i stron tytułowych
Ewa Gray

www.universitas.com.pl

Spis treści

Wstęp	7
-------	---

Część I *Fenomenologia ducha*

1. Przedmowa do <i>Fenomenologii ducha</i>	18
2. Wstęp do <i>Fenomenologii ducha</i>	28
3. Świadomość niezreflektowana	38
4. Samoświadomość (doświadczenie samowiedzy)	47
a. Konkretny powszechnik	52
b. „Samowiedza podwojona. Konflikt samowiedzy”	55
c. Dialektyka pana i niewolnika	58
d. Wolność świadomości (stoicyzm, sceptycyzm, świadomość nieszczęśliwa)	66
5. Rozum. Świadomość „u siebie”	70
6. Rozum obserwujący	76
7. Przejście do filozofii praktycznej	83
8. Zakończenie <i>Fenomenologii ducha: Wiedza absolutna</i>	90

Część II *Nauka logiki*

1. Przedmowy i Wstęp do <i>Nauki logiki</i>	100
2. Logika bytu	110
a. Czysty byt – Nicość – stawanie się	110
b. Istnienie – określoność – indywiduum	121
c. Jakość – ilość – miara	134

3. Logika istoty	144
a. Koncepcja istoty	144
b. Określenia refleksyjne	150
c. Podstawa – Zjawisko	157
4. Logika pojęcia	162
a. Subiektywność (Pojęcie – Sąd – Sylogizm)	162
b. Obiektywność (mechanizm – chemizm – teleologia)	166
c. Idea	169
i. Idea życia i idea poznania	169
ii. Idea absolutna	176
Zakończenie	181

Apendyksy

1. W kwestii Hegłowskiej kategorii stawania się	186
2. Hegłowski idealizm obiektywny a spór realizm–idealizm	200
3. Hegłowska „nauka o doświadczeniach świadomości” – analiza dialektycznej metody <i>Fenomenologii ducha</i>	219
4. O podziałach filozofii	231
Bibliografia	237
Indeks osób	239
Indeks terminów	243

Jest rzeczą szczególnie konieczną, by uprawianie filozofii uczynić znowu zajęciem poważnym. [;-)]

Hegel, *Przedmowa do Fenomenologii ducha*
[s. 83¹]

Wstęp

Niniejsze studium powstało w wyniku wielokrotnie podejmowanych prób zrozumienia Hegłowskiej metafizyki, które po z górą ćwierćwieczu doprowadziły mnie do wniosku, że zamierzenie to nie może się powieść. Jest tak z tej prostej przyczyny, iż teksty Hegla, które powszechnie uchodzą za wykład owej metafizyki, nie zawierają żadnej spójnej doktryny. Zawierają one natomiast – mimo werbalnych deklaracji – pozbawione metodycznego charakteru zawile wywody opatrzone hasłem dialektyki, który to nagłówek stosuje się do nich jedynie w sensie sprecyzowanym w znakomitej rozprawce Artura Schopenhauera o dialektyce erystycznej. Lektura tych dzieł może więc stanowić – wielce żmudne, niestety – studium różnego rodzaju nieuczciwych wybiegów, jakich ima się Hegel, by wmówić swoim czytelnikom, że zgłębiają wraz z nim naturę Absolutu. To, co było natychmiast widoczne dla przenikliwego umysłu Schopenhauera, w świadomości następnych pokoleń jakoś się zatarło, jakby sam upływ czasu mógł tu cokolwiek polepszyć, a przecież nie mamy do czynienia z koniakiem, a raczej już z okowitą, ową osławioną gorzałką, tyle że nie dla ludu, lecz dla intelektualistów.

¹ Numery stron podawane w nawiasach w głównym tekście części I odsyłają do pierwszego tomu *Fenomenologii ducha* w tłumaczeniu Adama Landmana. Stosunkowo nieliczne odsyłacze do t. II (występujące prawie wyłącznie w ostatnim punkcie części I) zawierają rzymskie II przed numerem strony.

Jak to możliwe, że pisarstwem Hegla potrafią się fascynować ludzie obcujący z najbardziej wyrafinowanymi tworam ludzkiego ducha – studiujący Platona, czytający Tołstoja i Dostojewskiego, słuchający Bacha, Mozarta i Beethovena? W analogii do muzyki, tej najbardziej może metafizycznej ze sztuk, wrażenia z lektury Hegla porównać można chyba tylko do gry na tępej pile. Nasuwa się przypuszczenie, że być może inspiracja płynąca z jego pism to coś w rodzaju poetyckiego natchnienia, pod wpływem którego w niewytłumaczalny sposób zmienia się nasze postrzeganie rzeczywistości. W ten sposób pisarstwo Hegla lokowałoby się w nurcie irracjonalizmu i mistycyzmu. Widzianej w takiej perspektywie twórczości tej nie sposób byłoby zarzucać bełkotliwości, stwierdzenie tego niewątpliwego faktu nie stanowiłoby tu bowiem żadnego zarzutu. Rzecz w tym, iż Heglowski tekst zasadniczo nie funkcjonowałby jako nośnik sensu, ale jako stymulator odmiennego stanu świadomości. Tekstu tego nie należałoby studiować, ale niejako zażywać, autor zaś nie prezentowałby czytelnikowi za jego pośrednictwem żadnego stanowiska, ale raczej traktowałby go owym tekstem jako rodzajem substancji psychotropowej.

Trudniej zrozumieć to, że Hegla poważnie mogą traktować ludzie mający wykształcenie ściśle (są to, co prawda, nieliczne jednostki). Hegel, w swoim przekonaniu, że jest heroldem wiedzy absolutnej, nie stroni od prób „udialektycznienia” takich dyscyplin, jak matematyka czy fizyka; w tym względzie spektakularna wpadka w jego tezie habilitacyjnej nie nauczyła go niczego. W rezultacie, chciał – nie chciał, wygłasza on jakieś tezy sformułowane w terminach tych nauk, co natychmiast obnaża głębię jego ignorancji. Próbuje się go niekiedy bronić przed filozoficzną dyskwalifikacją z powodu tego rodzaju wpadek, wskazując, że np. filozoficznej reputacji Arystotelesa nie nadszarpnęły jego zupełnie opaczne próby tłumaczenia zjawisk astronomicznych, fizycznych czy biologicznych. Otóż analogia ta jest całkowicie chybiona: Arystoteles formułował swą teleologiczną teorię ruchu ciał w czasach, gdy dostępne procedury doświadczalne w zasadzie nie pozwalały na sfalsyfikowanie takich hipotez² i gdy w ogóle

² Co prawda, pochodząca od niego opinia, że ciała cięższe spadają szybciej (z większym przyspieszeniem) niż lekkie, została – jak wiadomo – bez trudu

nie istniała jeszcze rozwinięta nauka. Hegel zaś usiłował dokonywać dialektycznych „korektur”, niekiedy zresztą, by było śmieszniej, właśnie w duchu arystotelesowskim, w znakomicie funkcjonującym aparacie zmatematyzowanej Newtonowskiej mechaniki, ba – próbował się wtrącać i do samej matematycznej aparatury tej teorii, jak choćby do rachunku różniczkowego, bez elementarnego pojęcia o tym, do czego się zabierał. Oczywiście, jeśli wybitny fizyk kompromituje się w dziedzinie, o której nie ma pojęcia, np. w filozofii, nie dyskwalifikuje to jego osiągnięć na gruncie fizyki. Okazuje się wtedy, że zapewne w sposób metodologicznie naiwny usiłował on stosować metody sprawdzone w nauce przyrodniczej, jaką jest fizyka, w filozofii. Nie jest to wbrew pozorom sytuacja symetryczna do tej, gdy za fizykę bierze się Hegel, gdyż ten uczynił ze swych pretensji do omniscjencji sedno własnej metody filozoficznej – „filozofia absolutna” kompromituje się, demonstrując swą absolutną niekompetencję.

Przy lekturze Hegla ma się często wrażenie, że autor pokpiwa sobie z czytelnika, albo nawet wręcz kpi sobie zeń w żywe oczy, plotąc w namaszczonej sposób zupełne banialuki. Nie jest to oczywiście lekki francuski *esprit*, lecz ciężkostrwany niczym golonka z kapustą teutoński *Spass*. Być może jednak, że poczęstowany nim czytelnik dozna w efekcie poważniejszej przemiany świadomości niż na skutek subtelnych intelektualnych igraszek, które łechcą jedynie szare komórki. W porównaniu z nimi gruntowny Hegłowski traktament to solidne garbowanie skóry, o ile nie wręcz wstrząśnienie mózgu. To, co trudno byłoby uznać za racjonalną metodę przekonywania, może niemniej jednak okazać się najprostszą drogą do wprowadzenia się w pożądany stan ducha.

Błędem byłoby jednak uważanie takich zabiegów za wykład treściowo określonej teorii czegokolwiek.

Uważanie filozofii za rodzaj metody umożliwiającej osiągnięcie niecodziennych stanów świadomości, choć może kojarzyć się w pierwszym rzędzie z myślą Wschodu, nie jest jednak całkowicie obce i tradycji zachodniej. Wystarczy wymienić neoplatoników z ich

sfalsyfikowana przez Galileusza, niekorzystającego z żadnych środków niedostępnych Stagirycie.

koncepcją dialektyki i epoptyki czy teurgii, a także chrześcijańskich mistyków różnego autoramentu. Hegłowskie dialektyczne łamańce nie mają w sobie ani krzty deklarowanej przez ich autora z taką pewnością siebie logiki, ale mogą być uważane, zgodnie z neoplatońską koncepcją dialektyki jako propedeutyki, czyli szczebla do wyższych wtajemniczeń, za rodzaj operacji „oczyszczającej” umysł z zaufania do zasad rozsądku, utrzymujących myśl w ograniczonym zakresie potocznych zagadnień i uniemożliwiających jej osiągnięcie „wyższego punktu widzenia”³.

Czytelnik, który wraz z Heglem gotów jest wytarzać się w intelektualnych bezeceństwach jego dialektyki, z taką pasją piętnowanych przez Schopenhauera, ale – o czym nie wszyscy wiedzą! – opatrywanych niekiedy dość pogardliwymi komentarzami nawet przez tak zaprzysięgłego dialektyka jak Lenin, postępuje niczym adepci heretyckich sekt głoszących, że droga do zbawienia wiedzie przez otchłań nieprawości. Zasadom takim, jak wiadomo, hołdował w szczególności na progu naszej epoki osławiony Griszka Rasputin, rekrutujący rzesze swych zwolenniczek z kręgów najwyższej carskiej arystokracji. Bolszewicy, których biurokracja zastąpiła arystokrację, jako bękarty heglizmu nie odżegnali się bynajmniej od tych pryncypiów. Ba – usankcjonowali je, choć może nie tyle w roli oficjalnej państwowej ideologii zwanej diamatem, która została tak sprymitywizowana, że raczej wzbudzała śmiech niż zawrót głowy, ile w swej praktyce dążenia do zbawienia ludzkości po trupach. Kto wzdraga się przed intelektualnym rozpasaniem dialektyki Hegla, ten zazwyczaj nie czuje pociągu do wspomnianych wyższych objawień ani nie tęskni do osiąganego na takiej drodze zbawienia. Być może, że pewien typ umysłowości, kierujący się raczej (idio)synkrazją niż posilkujący namysłem, bardziej skłonny jest do pójścia tą drogą, na której dochodzi nie do przekroczenia, ale po prostu porzucenia logiki.

³ W popularnym newage’owym serialu *Z archiwum X* jego bohater, niejaki agent Mulder, ogląda kultowy (w realu) film *Plan 9 z kosmosu*, cieszący się opinią filmu tak rozbrajająco bezsensownego, że wręcz obezwładniającego jakąkolwiek krytykę. Czyni on tak, ilekroć chce intuitywnie pojąć pewną szczególnie ciemną sprawę, do której rozjaśnienia zupełnie niezdatne okazuje się logiczne myślenie.

Właściwą doktryną Hegla byłoby więc nie to, co wyklada on na kartach swych dzieł, w szczególności w uważanych za ekspozycje jego stanowiska metafizycznego *Fenomenologii ducha* i *Nauce logiki* – ale doktryna oświecenia osiąganego na drodze recytowania magicznych formuł dialektyki. Skuteczności tej praktyki nie sposób oczywiście poddać żadnym intersubiektywnym procedurom sprawdzającym – może być ona jedynie stwierdzana w pewnego rodzaju mistycznym doświadczeniu, z istoty swej niekomunikowalnym. Jako taka, pozostaje w najściślejszym znaczeniu słowa „doktryną niepisaną”, tzn. w ogóle niemożliwą do językowego sformułowania.

Rozpatrywana w oderwaniu od takiego praktycznego charakteru środka służącego osiągnięciu tego, co niewyraźalne, ta na wskroś alogiczna pisanina może być z pożytkiem analizowana jedynie w celu polemicznym, dla wykazania, że wbrew rzeszy chwalców zaliczających Hegla do grona „wielkich filozofów” nie znajdziemy w wymienionych dziełach nieomal niczego, co dałoby się uznać za godne uwagi nawiązanie do respektującej zasady rozumu filozoficznej problematyki. Z takim właśnie celem przedkładałam następujące tu analizy niepozbawionym jeszcze krytycyzmu czytelnikom, przede wszystkim zaś młodym adeptom filozofii, z reguły skłonnyim obdarzać zaufaniem swych preceptorów, a trudności w zrozumieniu ich zawitych wywodów zaliczać samokrytycznie na poczet własnej ignorancji. Pod wpływem konfesyjnej lektury pism Heglowskich, zalecaniej przez nieodpowiedzialnych pedagogów, zdolność do wyrobienia w sobie rzetelnego krytycyzmu może łatwo zostać bezprowrotnie zaprzepaszczone na rzecz ukształtowania kompleksu własnej intelektualnej niższości. Bez umiejętności krytycznego myślenia zaś nie może być mowy o autentycznym uprawianiu filozofii.

Gdyby nie ten profilaktyczno-terapeutyczny cel (na sukces terapii można zaś liczyć jedynie w lżejszych przypadkach heglowskiego pokąsania) nie podejmowałbym się niniejszych rozważań. W swej polemice z bezkrytycznymi chwalcami Hegla, których dalej będę zwał krótko heglistami, ograniczam się do analizy, czy może raczej – lektury prowadzonej w analitycznym nastawieniu, trudno bowiem efektywnie analizować coś, co nie wykazuje znamion żadnej inteligibilnej struktury, ograniczam się więc do lektury dzieł, w których upatruje się, w zgodzie z deklaracjami samego Hegla,

metafizycznych podstaw jego systemu. Moje ogólne uwagi krytyczne o tym piśarstwie należy więc rozumieć jako odnoszące się do *Fenomenologii ducha* i *Nauki logiki* oraz odpowiednich partii *Encyklopedii nauk filozoficznych*, tekstu której nie omawiam z przyczyny, jaką łatwo przyjdzie zrozumieć komuś, kto zapozna się z moimi uwagami do obu wcześniej tu wymienionych dzieł.

W swoich wywodach stronię od snucia luźnych dywagacji i staram się ściśle trzymać analizowanego tekstu. Podaję w tym celu możliwie często odsyłacze do polskich przekładów obu dzieł Hegla, dokonanych przez jego zasłużonego tłumacza Adama Landmana. Wysiłek tego człowieka wielkiej pracowitości zasługuje na wysokie uznanie. W stosunkowo licznych uwagach tłumacza załączonych do tych przekładów widoczne jest staranie o uczynienie tekstu Hegla rzeczywiście czytelnym. Inna sprawa, że wysiłki te robią wrażenie walki rycerza o smutnym obliczu z wiatrakami.

Dziękuję uczestnikom seminariów, konferencji i odczytów, w ramach których miałem okazję przedstawiać pewne partie niniejszych rozważań. Głosy tych spośród nich, którzy zaliczają się w takiej czy innej mierze do zwolenników Hegla, dadzą się sprowadzić do paru często powtarzających się rodzajów uwag:

1. że aby właściwie zrozumieć Hegla, należałoby studiować jego stanowisko w szerszym kontekście;
2. że stanowisko jego jest rzekomo nieuchronną konsekwencją rozwoju myśli filozoficznej;
3. że inni myśliciele zajmowali stanowiska w tej czy innej mierze pokrewne Heglowskiemu;
4. że sam fakt wystąpienia Hegla jako filozofa przesądza o tym, iż stanowisko jego musi być w jakiś sposób uznawane czy honorowane, zadaniem dla czytelników pozostaje zaś znalezienie właściwego klucza interpretacyjnego;
5. że krytykowanie akurat Hegla świadczy o uprzedzeniu doń, inni bowiem też popełniali błędy.

Wymienione opinie, rozumiane w sposób rozsądny, są postulatami w większości słusznymi, szkopuł jednak w tym, że zwolennicy Hegla nie zamierzają się do takiej ich rozsądnej interpretacji ograniczać. Niewątpliwie, trudno z pożytkiem studiować metafizykę Arystotelesa na podstawie samej tylko ks. Δ *Metafizyki*, będącej

jedynie rodzajem mocno niekompletnego słownika podstawowych pojęć. Ktoś, kto by na podstawie tej lektury twierdził, że Arystoteles nie znał pojęcia zasady, skompromitowałby się zupełnym brakiem orientacji nie tylko w metafizyce tego myśliciela, ale w ogóle w podstawach filozofii, mimo całej posiadanej tytulatury i urzędowego autorytetu⁴. Nerozsądne jednak byłoby takie rozszerzone rozumienie tej zasady, które zalecałoby czytać tak wiele, aż osiągnie się zrozumienie nawet tego, co niezrozumiałe. Co prawda, Awerroes przeczytał podobno *Metafizykę* Arystotelesa 40 razy, zanim napisał do niej swój sławny komentarz, ale gdyby ten ostatni wypłatał w niej takie androny jak Hegel w swojej *Nauce logiki*, to i stukrotna choćby lektura tej książki, wsparta dodatkowo studiami przygód Koziołka Matołka i innych poszukiwaczy mądrości przedfilozoficznej, nie byłaby nic pomogła. Obląkańcza idea, że dzieje myśli są procesem samopoznawania się Absolutu, jest symptomem manii trapiącej jej autora, w żadnym zaś razie nie może być uważana za dziedzictwo rzetelnych, a więc prowadzonych w krytycznym nastawieniu i liczących się z ewentualnością porażki poszukiwań zasad rzeczywistości.

Jak słusznie zauważył Artur Schopenhauer – to, że pewne stanowisko ma większą ilość zwolenników, nie stanowi żadnego argumentu na jego rzecz. Jest zresztą kolosalna różnica między, powiedzmy, Hegłowskimi wywodami na temat „ogólnego płynnego medium” życia, w którym rzekomo „rozpływają się” poszczególne indywidua żywe, a taką – z pozoru traktującą o czymś podobnym – filozofią organizmu A.N. Whiteheada. Tam mamy niezrozumiałe formuły brzmiące jak zaklęcia, a tu – rozwiniętą w szczegółach procesualistyczną doktrynę, którą można uczynić przedmiotem krytycznego namysłu, pomijając przy tym zupełnie kwestię jej heglowskich czy innych koligacji⁵.

⁴ Znane mi są, niestety aż za dobrze, takie przypadki, powstrzymuję się tu jednak z powodów kurtuazyjnych od ich identyfikacji.

⁵ Niezorientowanym w tej ostatniej teorii ośmielam się polecić wprowadzenie do niej własnego autorstwa pt. *Spór o substancjalizm. Studia z ontologii Ingardena i metafizyki Whiteheada*. Wyd. Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2003, nakład 100 egz. – dawno wyczerpany.

Można niewątpliwie znaleźć liczne mankamenty w wywodach i stanowiskach wszelkich filozofów – nikomu nie udało się adekwatnie pojąć i wyrazić sensu rzeczywistości. Nie należy jednak wyciągać stąd pokretnego wniosku, że skoro poszukując prawdy, popadamy nieuchronnie w błędy, to świadomie plotąc androny, prawdę ową pochwycimy niejako z zaskoczenia, a to właśnie jest strategia obmyślona przez Hegla i nazwana przezeń „wyższą logiką”. Wreszcie choć metodologicznie zasadne jest przyjęcie, że autor formułujący doktrynę miał pewną jej spójną koncepcję, której należy poszukiwać na drodze kolejnych interpretacji, to jednak byłoby nierozważne trzymać się tego założenia pomimo rosnącego przekonania, iż autor po prostu pozostawił samym czytelnikom troskę o satysfakcjonujące odczytanie swoich wywodów. Poszukiwanie sensu w wywodach Hegla jest zajęciem rokującym zbliżone szanse, co poszukiwanie formuły transmutacji błota w złoto. Wolno sobie wierzyć, jeśli wola, że da się tego dokonać, skoro w tym drugim wypadku słowa wykazują tak daleko idące podobieństwo, ale nie wolno domagać się takiej naiwnej wiary od innych. Nie do pogodzenia z powołaniem nauczyciela byłoby zaś wpajanie tej ślepej, bezrozumnej wiary umysłom jeszcze niewyćwiczonym w umiejętności krytycznego badania, nawet jeśli niektóre z nich same się do niej skłaniają.

Na wzruszenie ramion zasługują opinie, że Hegla jako wielkiego filozofa nie godzi się krytykować czy choćby przypuszczać, że mógł tkwić w błędzie, wielki filozof bowiem to właśnie ktoś, kto pojmuje sprawy niedostępne zwykłym śmiertelnikom i można być mu jedynie wdzięcznym za to, że w ogóle raczył przemówić, nawet jeśli prawi rzeczy zupełnie niepojęte. Argument taki, bodaj najczęściej spotykany, w szczególności powtarzany z nieistotnymi zmianami niemal za każdym razem, gdy przedstawiałem fragmenty niniejszych rozważań różnym akademickim gremiom, dowodzi tylko, jak powszechne jest zapotrzebowanie na idole, którym można byłoby składać bałwochwalczą cześć. Filozofia nie jest jednak kultem bałwanów⁶. Zbliżony fenomen – niechęci do podejmowa-

⁶ Łatwiej niewątpliwie uprawiać takie bałwochwalstwo z pozycji nie filozofa, lecz historyka filozofii czy historyka idei. Stąd częste krycie się pod takim płaszczykiem przez miłośników heglizmu, astrologii etc.

nia moralnej odpowiedzialności za własne postępowanie – opisywał znany psychoanalityk Erich Fromm w swej książce *Ucieczka od wolności*. Choć nie można nikomu bronić ulegania tego rodzaju przyrodzonej skłonności, to jednak wykorzystywanie jej do tego, by wdrożyć umysły adeptów do bezkrytycznego dawania wiary mętnym objawieniom, jest rzeczą zasługującą na potępienie w jeszcze wyższym stopniu niż jawna przemoc.

Starając się wykazać, że pisarstwo Hegla trwale skaziło filozoficzne dobre obyczaje, czego bardzo wymierne efekty są widoczne do dzisiaj, przytaczam nierzadko przykłady znanych mi z autopsji wypowiedzi i zachowań, które – jak twierdzę – mogą plenić się bez większych przeszkód w atmosferze intelektualnej korupcji, do jakiej przyczyniła się nobilitacja twórczości Hegla (co samo było pierwszym tej korupcji przejawem). Niektórzy czytelnicy zapoznający się z niniejszym tekstem przed jego wydaniem zwracali mi uwagę na niewłaściwość odnoszenia się w tym kontekście do wymienionych z nazwiska osób z lokalnego środowiska. Po namyśle uznaję te racje – nie chodzi o piętnowanie osób, ale wypowiedzi i zachowań psujących filozofię. Nie wolno jednak przy tym zapominać, że mowa jest nie o jakichś teoretycznie możliwych konsekwencjach heglizmu, ale o działaniach konkretnych osób, które w określonych sytuacjach postępują tak, a nie inaczej. Starałem się, by te odpersonalizowane wzmianki nie nabrały charakteru „zmasowanej kampanii”, ale w każdym przypadku pozostawały w widocznym powiązaniu z zasadniczym tematem.

Dziękując amatorom heglizmu za krytyczne uwagi pod adresem moich rozważań, bynajmniej nie ironizuję. Bodaj czy nie najczęstszą bowiem reakcją heglistów na krytykę jest po prostu wyniosłe milczenie – strategia niewątpliwie najbezpieczniejsza, lecz zarazem bezlitośnie obnażająca to, jak mało wspólnego z tradycją otwartej dyskusji, leżącą u samych podstaw filozofii, ma propagowany przez Hegla zwyczaj zajmowania „wyższego punktu widzenia”. Debaty takiej i swobodnego rozważania argumentów nie da się zastąpić żadnymi kazaniem św. Antoniego do ryb.

Podziękowawszy oponentom za podjęcie dyskusji umożliwiającej wypróbowanie moich tez w ogniu polemiki, muszę też wyrazić wdzięczność, i to nie w najmniejszym stopniu, tym Koleżankom

i Kolegom, którzy moje stanowisko podzielali, dodając mi zachęty do jego głoszenia i rozwijania. Wiadomo, jak potężną siłą jest nacisk opinii większości – jedynie nieliczni są w stanie zupełnie ją ignorować, prowadząc samotnie spór z resztą środowiska. Dlatego intelektualne i moralne wsparcie, otrzymane od współmyślących ze mną, nawet jeśli wyrażane dyskretnie, było mi bardzo pomocne. Osoby takie spotykałem nie tylko w kręgu swoich współpracowników i studentów, ale i w innych ośrodkach, co upewniało mnie, że stanowisko moje w kwestii Hegla nie jest jedynie osobistą idiosynkrazją, ale wyrazem dość powszechnej, choć z rzadka publicznie artykułowanej opinii. Mechanizm tej „zmowy milczenia” w sprawie Hegla jest zresztą dość prosty. Ogromna większość tych, którzy po pisma Hegla sięgnęli, odkłada je, nie mając dość samozaparcia, aby doprowadzić lekturę do końca. Że jednak już w przedmowie do *Fenomenologii ducha* pada sławne zdanie, iż prawda jest całością, to zniechęceni wolą się na ogół nie wdawać w polemiki z heglistami, mającymi w pogotowiu argument, że kto nie ogarnął całości systemu, ten nie pojmie żadnego jego fragmentu. Zabawne, że argumentem takim szermują często ci (*nomina sunt odiosa*), co też całości nie poznali, ale zdążyli już nabrać o niej dobrego mniemania, nieważne, na jakiej podstawie. Widać, jak na pozór czysto filozoficzne tezy (holistyczna koncepcja prawdy) służą w istocie głównie uprzedzeniu krytyki.

Tekst niniejszy powstał przede wszystkim z myślą o studentach filozofii i w kolejnych, stopniowo uzupełnianych wersjach jest nadal prezentowany jako wykład specjalistyczny w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Łódzkiego. Za zainteresowanie, jakim się wciąż cieszy, swoim słuchaczom również wyrażam podziękowanie.

Do pewnych zagadnień, poruszanych przez Hegla w wyżej wymienionych dziełach, powracałem ponownie, okazją do czego były zaproszenia na konferencje i wykłady, jakie otrzymywałem w okresie zajmowania się jego dialektyką. Powstałych w ten sposób tekstów nie włączyłem do głównego toku wywodów, lecz zamieszczam je w Apendyksie na końcu książki. Można tam znaleźć nieco odmiennie ujęcia kwestii analizowanych w głównym tekście, choć wnioski, jakie płyną z tych odmiennych analiz, same nie przedstawiają się odmiennie.

CZĘŚĆ I

FENOMENOLOGIA DUCHA

Przedmowa do *Fenomenologii ducha* (s. 7–90)

Heglowskie podejście do centralnej kwestii filozofii nowożytnej: zagadnienia realizmu–idealizmu, ma charakter z gruntu dogmatyczny. Wywody jego zawierają bezdyskusyjne założenie o słuszności jednego ze stanowisk w tym sporze, a mianowicie metafizycznego idealizmu. Przedmiotem obszernych wywodów *Fenomenologii ducha* jest próba przedstawienia całej rzeczywistości jako osobliwego procesu „doświadczeń świadomości”. Nie jest to poszukiwanie argumentów na rzecz stanowiska idealistycznego, lecz próba ubrania rzeczywistości w idealistyczny kostium. W tym celu Hegel próbuje przedstawić podmiot i przedmiot, nazywany przezeń substancją, jako jedność. Nie ma to być jedność typu całości sumatywnej w sensie Ingardena, ale jedność współzależnych momentów procesualnej całości zwanej Absolutem. Związana z tym jest Hegłowska koncepcja dialektyki: Ma to być metoda nie rozdzielania, ale właśnie łączenia pojęć w bardziej skomplikowane struktury, zgodnie z ich wewnętrznymi powiązaniem. To odwrócenie kierunku dialektyki jest jego zdaniem charakterystyczne dla epoki nowożytnej, a w szczególności dla czasów mu współczesnych, w odróżnieniu od starożytności (s. 45). Notabene, faktycznie dialektyka Kanta ma charakter syntetyczny, i to w najwyższym stopniu, bowiem idee transcendentalne są przecież próbami osiągnięcia przez umysł najwyższej, wszechobejmującej syntezy poznania. O tyle Hegel w jakimś formalnym sensie wychodzi w swojej dialektyce od punktu, do którego doprowadził ją Kant. Jego stanowisko w tym sporze jest radykalizacją stanowiska Kantowskiego. Kant

usiłował pogodzić realizm z idealizmem, rozróżniając sens empiryczny i transcendentálny obu stanowisk, Hegel natomiast próbuje wykazać, że w ostatecznej instancji stanowiska te dadzą się potraktować jako częściowe, jednostronne opisy jednej rzeczywistości. Jest ona dla niego, w sensie ostatecznego rezultatu procesu ewolucji (ewolucji ducha, której jedynie podrzędnym etapem jest ewolucja w sensie przyrodniczym), tzw. ideą absolutną¹, rozumianą jako pojęcie z jednej strony tożsame z rzeczywistością, tzn. zawierające w swej treści w postaci zniesionej całą drogę ewolucji kosmosu, a z drugiej strony – świadome swej własnej treści. Na tym miałoby polegać pogodzenie metafizycznego realizmu z idealizmem. Można być może rzec, iż w punkcie wyjścia opiewanej przez Hegla „odysei ducha” stan rzeczy odpowiada stanowisku metafizycznego realizmu, w punkcie dojścia zaś jest to już czystej wody metafizyczny idealizm.

Fenomenologia ducha jest pierwszym wykładem Heglowskiego idealizmu obiektywnego (lepiej byłoby go chyba zwać dialektycznym), niedokończonym zresztą, bo zgodnie z zapowiedzią autora miał to być jedynie tom I obszerniejszego dzieła: *Systemu nauk*. Następnie Hegel opublikował nowe, całościowe ujęcie swego systemu pt. *Nauka logiki*. Jest to w istocie wykład Heglowskiej metafizyki, w którym zresztą brak logiki w jakimkolwiek sensie, choć sam Hegel we właściwym sobie napuszonym stylu prawi coś o tzw. „wyższej logice”², wykład ujęty w aspekcie „obiektywnym”, tzn. z punk-

¹ będącą jakimś dalekim echem Platońskiej najwyższej idei Dobra, co jednak w najmniejszym stopniu nie upoważnia nikogo do określania tej ostatniej mianem idei absolutnej (zapewne na zasadzie, że skoro tu idea i tam idea, to widać chodzi z grubsza o to samo). Wspominam tu i dalej o znanych mi przypadkach rażących błędów w nauczaniu historii filozofii (bliższe szczegóły są w mojej dyspozycji) z tego względu, że to właśnie Hegel, przez swoje nonszalanckie traktowanie filozoficznej tradycji, polegające na swobodnym żonglowaniu terminologią i naginaniu interpretacji doktryn wedle własnego widzimisie, zapoczątkował niechlubną manierę bezkarnego wypisywania i wygadywania pod hasłem filozofii niestworzonych bredni, co oszołomione beczelnością tego postępowania „szerokie koła” skłonne były wręcz uważać za oryginalne i głębokie ujęcie.

² Inny klasyk dialektyki, Lenin, rozwinął tę myśl w swych osławionych *Filozoficznych kajetach*, będących notatkami z lektur Hegla, w szczególności zaś *Nauki*

tu widzenia rozwoju rzeczywistości, podczas gdy *Fenomenologia* wykladała to samo w porządku subiektywnym, tzn. jakoby w kontekście uświadamiania sobie czy doświadczania kolejnych etapów rozwoju rzeczywistości³. Istnieje też skrócony wykład całego systemu – tzw. *Encyklopedia nauk filozoficznych*. „Encyklopedię” należy tu rozumieć w sensie etymologicznym: greckie „κύκλος” oznacza bowiem krąg, a więc pełny system, „παιδεύω” natomiast: kształcić, uczyć; chodzi więc o (skrócony) wykład pełnego systemu.

Dla Kanta, ale także i dla wcześniejszych myślicieli, abstrakcyjność (oderwany charakter) pojęć polega na tym, że abstrahuje się w nich od indywidualnych różnic, jakie zachodzą między desygnatami tychże. Dla Hegla natomiast abstrakcyjność pojęć polega na czymś innym: ich własne treści pozostają w różnorodnych wzajemnych związkach i to od nich abstrahuje się, rozważając określone pojęcie w izolacji (zgodnie z metodą dawnej dialektyki). Przy standardowym rozumieniu abstrakcyjność pojęć równoważna jest ich ogólności. Przy Heglowskim rozumieniu natomiast abstrakcyjność nie implikuje ogólności – abstrakt zachowuje jednostkowy charakter. Koncepcja „jednostkowego” abstrahowania opisana jest precyzyjnie przez Berkeley’a w *Traktacie* (Wstęp). Odróżnia on przy tym od tak rozumianej abstrakcyjności ogólność, która dla niego ma zresztą zupełnie odmienny, charakterystyczny dla nominalistycznej perspektywy, charakter. Hegel jednak najwyraźniej nie czerpie stąd żadnej nauki. Posługuje się on terminem „ogólny” w zastosowaniu

logiki, stwierdzając że logika tradycyjna od czasów odkrycia przez Hegla owej wyższej dialektycznej logiki nadaje się już jedynie do „użytku kuchennego”. Por. w tej kwestii hasło „dialektyka” w nieocenionych *Stu zabobonach* Bocheńskiego.

- ³ Perspektywa subiektywistyczna, przyjęta w *Fenomenologii ducha*, stwarza charakterystyczne zapętnienie, które w znakomitym stopniu komplikuje wywody: Hegel, mówiąc o „doświadczeniach świadomości”, ma na myśli raz świadomość, o której traktuje jego wykład, a raz świadomość śledzącą te wywody, czyli świadomość czytelnika. Ponadto już w obrębie samego tekstu mamy do czynienia z opisem świadomości jako podmiotu doświadczającego i jako przedmiotu doświadczania, co przy opisie fenomenu samoświadomości (w polskim przekładzie jest ona nazywana samowiedzą) jest rozróżnieniem zasadnym, jednak Hegel wydaje się hipostazować tę abstrakcyjną różnicę, nadając jej charakter realny (jakby były to dwie numerycznie różne świadomości).

do pojęć tak, jakby cała siatka tradycyjnych znaczeń i ich związków zachowała swoje powiązania bez zmian, mimo daleko idących zmian w treści samych pojęć stanowiących jej węzły. Wynikają stąd, zupełnie niepotrzebnie, wielorakie nieporozumienia, wyjaśniające się – faktycznie – dopiero po gruntownym przestudiowaniu całości. Metoda rekonstrukcji znaczenia terminu na drodze analizy kontekstów jego występowania znana jest w semiotyce, ale stosuje się ją *faute de mieux*. Jej użycie bywa koniecznością w rekonstruowaniu znaczeń terminów, jakie wyszły już w międzyczasie z użycia. Jeśli jednak autor zmusza czytelnika do jej ciągłego stosowania, to nasuwa się uzasadnione podejrzenie, iż pokrętną terminologią usiłuje on maskować ubóstwo treści. Nie sposób nie zauważyć, że taka pisarska maniera ogromnie się rozplenila, czyniąc Hegla patronem filozoficznych grafomanów⁴.

Kiedy ma się do czynienia z prostą strukturą kilku pojęć, rzeczywiście można względnie łatwo tak pozmieniac znaczenia ich wszystkich, że sama struktura pozostanie bez zmian. Np. między pojęciem liczby nieparzystej i parzystej jest taki (m.in.) związek, że następnikiem każdej liczby parzystej jest liczba nieparzysta. Gdy zastąpimy treść pojęcia parzystości przez *n i e p a r z y s t o ś ć* (możemy to pojęcie określić w stylu postmodernistycznym jako liczbę *p a r z y s t ą i n a c z e j*) i odwrotnie, to nadal zachodzić będzie relacja, że następnikiem każdej liczby parzystej inaczej (czyli nieparzystej) jest liczba nieparzysta inaczej (czyli parzysta). Pojawia się kwestia, czy są takie układy wzajemnie powiązanych pojęć, których treści są jednoznacznie zdeterminowane przez owe powiązania. Np. czy aksjomaty geometrii euklidesowej jednoznacznie determinują właściwości punktu, prostej, płaszczyzny i przestrzeni. Jest to tzw. problem kategoryczności teorii rozważany w logice matematycznej. Jeśli teoria jest kategoryczna, to aksjomaty stanowią definicje w uwikłaniu jej terminów pierwotnych, które w takim kontekście nie mogą mieć innych znaczeń. Podobnie ma się sprawa w układach

⁴ Znana mi jest z lokalnego podwórka rozprawa habilitacyjna (!) stanowiąca *exemplum* takiej pseudofilozoficznej nowomowy. Obfituje ona w zwroty w rodzaju „mistyczna partuza” czy „eternizacja hiatuś”, których się broń Boże nie objaśnia, bo zupełnie nie o to przecież chodzi – wręcz przeciwnie!

równań liniowych: układ $\{x + y = 4, 2x + 2y = 8\}$ (tzw. nieoznaczony układ równań) ma (nieskończenie) wiele rozwiązań: x może być 1, a $y = 3$, ale równie dobrze np. $x=4$, zaś $y=0$. Są jednak układy równań niezależnych i te mają tylko jedną parę rozwiązań, np. $\{x + y = 4, x - y = 4\}$ ma rozwiązanie $x=4, y=0$ ⁵. Otóż podobnie sprawy mogą się mieć w siatce pojęć pewnego języka czy teorii. Jeśli cechowałaby ją kategoryczność, to zmiany znaczeń nie byłyby możliwe bez zmian powiązań między tymi znaczeniami. Oczywiście, pojęcia funkcjonujące w języku naturalnym nie stanowią układu kategorycznego, o czym świadczy zasadnicza możliwość nieporozumień między jego kompetentnymi użytkownikami. Tym niemniej nie jest też tak, że można dowolnie pozmieniał znaczenia niektórych jego terminów (pojęć) bez szkody dla ich semantycznych związków z pozostałymi⁶.

Co gorsza, Hegel w innym miejscu modyfikuje też znaczenie ogólności w taki sposób, że „ogólny” zaczyna znaczyć u niego „konkretny”, „wszechstronny”, i staje się tym samym antonimem „abstrakcyjnego” czy „wyizolowanego”. W konsekwencji pojawia się w

⁵ Temu, kogo przeraża najprostsza nawet matematyka, można dać pewne bardzo prymitywne pojęcie o różnicy między kategorycznym i niekategorycznym układem pojęć, porównując ten pierwszy z puzzlem, a drugi z dominem, którego kostki dadzą się rozmaicie układać, byle stykały się ze sobą takie same ich końce (a więc też nie całkiem dowolnie).

⁶ Dobrą tego ilustrację stanowi skierowany onegdaj do piszącego te słowa postulat pewnej Pani Dyrektor – osoby, której twórczy wkład w historię filozofii zasługuje na osobne studium, aby wyznaczyć „więcej pierwszych terminów egzaminu z ontologii”. W zbożnej chęci dopomożenia studentom mającym kłopot z nauką ta dobrodziejka ludzkości nie raczyła zauważyć, że byłby wtedy pierwszy pierwszy i drugi pierwszy termin, w tym zaś byłoby dokładnie tyle sensu co w znanym z klasyki wyrażeniu „jesiott drugiej świeżości”, przeciwko której to terminologii, jak pamiętamy, protestował nawet sam szatan, mimo że zwany jest słusznie ojcem kłamstwa (nie trzeba dysponować szatańską inteligencją, by odróżnić kłamstwo od zwykłej bredni). Innym przykładem wielce niefrasobliwego, jak na nauczyciela historii filozofii, posługiwania się terminologią tej dyscypliny jest określanie w nauczaniu wyżej wymienionej Arystotelesa mianem kreacjonisty. Sprowadzałoby się to do tego, że niestworzony świat miał Stwórcę. Są to niestety jedynie niestworzone bzdury. Kto nie radzi sobie z poprawnym wiązaniem znaczeń, powinien zaprawiać się do tego na łączeniu klocków LEGO – podobno pomaga. Jeśli i to byłoby za trudne, pozostaje jeszcze domino.

jego wywodach taki pokraczny termin jak jednostka ogólna, co ma oznaczać jednostkę rozważaną w całej pełni („ogóle”) jej związków z innymi jednostkami, a także w całokształcie zachodzących w niej przemian, czyli w kontekście ogółu jej uwarunkowań (s. 38). Ogół (ogólność) jest tu więc rozumiany w sensie Kantowskiej syntetycznej kategorii w tytule ilości⁷. Gdy zgodzimy się na takie rozumienie ogólności, to nie sposób protestować przeciwko uznaniu z kolei przez Hegla „jednostki konkretnej” (inaczej nazywanej jednostką poszczególną) za ogólną w zwykłym sensie, o czym zdaje się świadczyć to, że jakoby jej „określoności występują jako zatarte” (s. 39).

Swe „konkretne” znaczenie ogólności podstawia on potem także zamiast źródłowego sensu ogólności, właściwego powszechnikom. W ten sposób wygenerowany zostaje kolejny terminologiczny i pojęciowy potworek – tzw. konkretny powszechnik. Z bliższego opisu wynika, że Hegel po prostu utożsamia pojęcie ogólne z ogółem jego desygnatów.

Jaka jest faktyczna wartość tej dialektycznej zonglerki słowami, pokazuje się tam, gdzie Hegel usiłuje coś wyspekulować w przedmiocie matematyki (zob. np. w Przedmowie do *Fenomenologii du-*

⁷ Tak np. jeszcze na s. 10 Przedmowy pisze on, że „sam cel dla siebie jest pozbawioną życia ogólnością” – tu więc ogólność występuje w sensie tradycyjnym, implikującym abstrakcyjność. Iż nie jest to lapsus, świadczy przeciwstawienie „ogólnych zasad” „życiu pełnemu treści” (s. n.). Podobnie na s. 20 czytamy, że „pierwsze pojawienie się nowego świata jest tylko ogólną podstawą tej całości” – tu ogólność też występuje jako równoważna abstrakcyjności. I wreszcie na s. 26 Hegel wprost pisze o abstrakcyjnej ogólności. Natomiast dalej, gdy się już wystarczająco rozgadał, przechodzi znienacka do zupełnie przeciwnego rozumienia ogólności jako całokształtu, a więc konkretności. Rzec by można, że pojęcie ogólności z ogólnego w pierwszym z wymienionych sensów staje się nagle konkretnym (czyli „ogólnym inaczej”). Jest to niestety problem samozwrotności Heglowskiej metody „upłynniania” pojęć: sama metoda upłynniania scharakteryzowana zostaje w wielce płynny sposób, ale amatorom heglizmu, zdaje się, to właśnie odpowiada, bo w mętnej wodzie łatwiej chwycić stumaniowane rybki. Zresztą na serio nie może być mowy nawet o takim dialektycznym „samoruchu pojęcia”, bo dalej w trakcie swych wywodów Hegel po prostu zapomina o wprowadzonej modyfikacji jego znaczenia i jakby nigdy nic, najspokojniej wraca do pierwotnego znaczenia ogólności pisząc, że to, co ogólne „będąc wolne od podmiotu mogłoby przysługiwać wielu” (s. 77). „Ogólna jednostka” rozplywa się więc z powrotem w ogólny ogół.