

Grażyna JASTRZĘBSKA - ŻURKOWSKA

Hegel: krytyka i przezwyciężenie tradycyjnej metafizyki

Гегель — критика и преодоление традиционной метафизики

Hegel: The Criticism and Overcoming of the Traditional Metaphysics

Obrachunki Hegla z myśleniem metafizycznym zajmują w architektonice jego systemu istotne miejsce. Już to dlatego, że ukazując antynomie rozumu metafizycznego, wyznaczają sieć złożonych relacji, nieprostych zależności i powinowactw między jego a klasyczną filozofią spekulatywną, już to, że pozwalają mu one rozwinąć i lepiej uzasadnić jego koncepcję świadomości naukowej.

I choć system ten, w swoim ostatecznym wyrazie, sprawia wrażenie sporadycznej, scholastycznej wręcz pewności, rodzi się przecież z wielostronnych i upórczywych przemyśleń innych sposobów filozofowania, antynomicznych metodologii, odmiennych sposobów widzenia. Powstają więc w konfrontacji, w niespokojnym poszukiwaniu, w wierze, iż wszystkie prawdy filozoficzne, nietknięte przez subiektywność, tracą status prawdziwości.

Kryje się w tym przekonanie, że systemy filozoficzne zaczynają się daleko wcześniej niż w planie zakreślonym przez konstytuujące je kategorie, że wyrastają z rzeczywistego doświadczenia ludzkości (jako uniwersalnego podmiotu dziejów), zaświadczając o nieprzypadkowych profilach i horyzontach aktywności podmiotu, że nie ustanawiają gotowych i absolutnych wzorów myślenia ani skończonych modeli świata i, że z tych właśnie względów domagają się permanentnego dopełnienia.

Nie ulega więc wątpliwości, że Hegel utożsamia krytykowaną przez siebie metafizykę z zamkniętymi modelami istnienia, które naturę badanej rzeczywistości pragną opisać i wyjaśnić raz na zawsze, w jednorazowym akcie absolutnej analizy. Tym statycznym obrazom świata Hegel

przeciwstawia swoiście pojętą koncepcję otwartego historyzmu, która pozwala mu wykroczyć poza zamknięty horyzont myślenia tradycyjnej metafizyki.

Ponieważ potrzeba rozumienia historii filozofii urasta w tym systemie do rangi imperatywu kategorycznego, jako niezbędnego warunku stowienia nowych modeli świata i poznania, pytanie o granice zbieżności i przekroczenia przez Hegla metafizyki racjonalnej stanowi i dla naszych rozważań istotne znaczenie.

Dialog z tak rozumianą metafizyką jest więc metodycznie zaplanowaną eksplikacją nowego ujęcia problemów filozoficznych i nowych zasad dyskursu naukowego. *Credo* filozoficzne Hegla rodzi się więc w szeroko zakreślonym dialogu i krystalizuje powoli w analizach prowadzonych w wielu odmiennych płaszczyznach równocześnie: ontologicznej, epistemologicznej, historiozoficznej czy wreszcie moralnej.

Ta niewiarygodna zdolność do tak polifonicznego sposobu myślenia niesłychanie utrudnia zamknięcie myśli Hegla w jakiś jednoznaczny model filozofii, tym bardziej, że toczy się ona dwoma spletanymi ze sobą wątkami, z których jeden buduje system, zwarty, uporządkowany, zamknięty, drugi natomiast jego porządek burzy, ukazując wielohoryzontalną perspektywę analiz, nie zapowiadających ani granicy, ani jednoznaczności, ani pewności.

To podwójne pole widzenia (syntetyczne i analityczne zarazem), ukazujące dwie strony tego samego istnienia (jako jedności i różnorodności) jest najlepszą wykładnią dialektyki poznania wyzwolonego z geometryczno-matematycznego paradygmatu myślenia racjonalnej metafizyki, w którym obowiązywał strukturalny i mechaniczny, w gruncie rzeczy, porządek narzucający pojęciom jednoznaczne granice.

Toteż próba zrozumienia filozofii Hegla nie może wiązać się z arbitralnym wyborem któregośkolwiek z planów jego rozważań, ponieważ wielohoryzontalność heglowskich analiz nie jest wyrazem niezamierzonego pęknięcia systemu, nie wytrzymującego wewnętrznych napięć, lecz świadomie obranym sposobem filozofowania.

Trudno zatem byłoby obronić tezę, iż filozofia Hegla jest systemem zwartym i krystalicznym (spójnym grafem, jakby powiedział Synowiecki¹, zawierającym jedną tylko logikę (logikę triady) i wyłącznie jedną perspektywę myślenia (całościowego lub syntetycznego), że ta pozorna wielość aspektów jego rozważań i wielowątkowość refleksji zdąża, mimo wszystko, do centralnego punktu systemu, skąd roztacza się możliwość absolutnego oglądu, tak ważna dla myślenia metafizycznego; że w końcu,

¹ A. Synowiecki: *Kategorie ontologii a marksowska zasada abstrakcji i konkretyzacji*, „*Studia Filozoficzne*”, 1975, nr 12.

ta różnorodność i wielość spojrzeń partykularnych łączy się w spójną jedność, tworząc fundament metafizycznego, bo zamkniętego w sobie systemu.

Gdyby tak było, Hegel mógłby być bez trudu wpisany w tradycję metafizyki XVII i XVIII wieku, która budowała takie właśnie przejrzyste obrazy świata, oferując rozumowi wiedzę pełną i ostateczne punkty widzenia.

Problem ów jest jednak tym bardziej złożony, że sam Hegel nie tylko nie odzęgnywał się od krytykowanej tradycji, ale — przeciwnie — w niej właśnie poszukiwał twierdzenia (konkretyzacji) dla wielu podstawowych tez swojego systemu. Toteż, nie jest rzeczą przypadkową, że heglowska krytyka dawnej metafizyki okaże się, w wielu momentach, nie jej odrzuceniem, lecz właśnie obroną. Niemniej jednak, należy pamiętać, że to czego Hegel broni, nigdy w pełni nie przystaje do swoich tradycyjnych pierwowzorów. Żadna kategoria wyprowadzona z analizy historii filozofii nie pozostaje u niego w postaci niezmienionej. Kryje się w tym cała metoda, zawarta w heglowskiej koncepcji *Aufhebung*, która pokazuje, że „to, co zostało zniesione, okazuje się zarazem czymś, co straciło tylko swoją bezpośredniość, ale bynajmniej nie zostało wskutek tego unicestwione”.²

Kiedy więc traktuje się filozofię Hegla jako system absolutny i zamknięty, pomija się najczęściej swoistość heglowskiego Absolutu oraz niepowtarzalną aurę towarzyszącą analizie tej kategorii, która pozwala mu przedstawić ją w detotalizującym procesie samostanowienia. Nawet jako rezultat, Absolut heglowski nie jest spinozjańskim bytem metafizycznym nie potrzebującym niczego poza sobą, do tego, by istnieć.³ Wydaje się, iż nie stanowi on ani teoretyzacji boskiego Rozumu, oteologizowanego w procesie stawania się, ani też wyłącznie deifikacji rozumu ludzkiego, który pozbawiony wszystkiego, co zmienne i chwiejne, mógłby się stać, w ten sposób (jak u Kartezjusza) ponadczasową a więc i pozaludzką zasadą metafizyki. Przeciwnie. Należałoby raczej powiedzieć, że jest on wyrazem absolutyzacji ludzkiego intelektu, a zwłaszcza tej najbardziej ludzkiej jego cechy, jaką jest zdolność nieskończonego negocjowania i ustanawiania swoich własnych treści.

Już bodaj ten moment, sytuuje Hegla w jawnej opozycji wobec tradycyjnych sposobów filozofowania, które najczęściej wykluczały wręcz

² G. W. F. Hegel: *Nauka logiki*, t. I, Warszawa 1967, s. 133.

³ Deabsolutyzacja Absolutu u Hegla sprowadza się nie tylko do immanentyzacji metafizycznego Boga (tego bowiem dokonał już Spinoza), lecz właśnie do dialektyzacji i historyzacji tej kategorii. Wydaje się jednak, iż w ten sposób absolutyzacji podlega sama dialektyczna natura zmienności, czyli proces ustanawiania i znoszenia swoich własnych treści.

możliwość rozumienia poznania jako procesu różnorodnego. Mimo że Hegel, podobnie jak i jego poprzednicy, poszukuje wiedzy absolutnej, pojmując ją jednak odmiennie niż oni, i odmienną zmierza do niej drogą. Nie podziela złudzenia metafizycznych epistemologii, że granicę między prawdą a fałszem można ustanowić raz na zawsze, że więc prawda i fałsz mają charakter substancjalny, że — dalej — cezura między świadomością prawdziwą a fałszywą jest wyraźna, jednoznaczna i raz na zawsze ustanowiona.

Analizy te prowadzi Hegel w nowej, nie mającej dotąd precedensu perspektywie historyzmu, wyłonionej przez niego poprzez przewartościowanie i dialektyzację metafizycznego Absolutu oraz kantowskiej kategorii „noumenu”.

PRZEWARTOŚCIOWANIE KANTOWSKIEGO MODELU MYŚLENIA. PRZESŁANKI HISTORYZMU

Z tego, że rozum metafizyczny jest świadomością zamkniętą, zdawał sobie sprawę nie tylko Hegel, lecz przed nim również Kant. Intencje i rezultaty kantowskiej filozofii krytycznej dobrze znane były autorowi *Nauki logiki*. Kant, zamykając aspiracje rozumu w osiągalnych (zatem: realnych) możliwościach, nie odmówił tym samym filozofii prawa do budowania całościowych wizji świata, lecz wytyczył im możliwe do osiągnięcia horyzonty. Jednakże tego, co bezwarunkowo obowiązujące, nie sprowadził do poziomu treści poznania, które w doświadczeniu są zawsze czymś przypadkowym, lecz do warunkujących je struktur myślenia. Toteż, można byłoby powiedzieć, że jego metafizyka była, w przeciwieństwie do tradycyjnej filozofii spekulatywnej, nie tyle metafizyką substancji, ile metafizyką relacji. A jeśli tak, to nie zamykała rozumu metafizycznego w świecie przedmiotów gotowych, lecz wyznaczała mu najogólniejsze perspektywy aktywności zarówno poznawczej, jak i praktycznej, wracając mu tym samym utraconą wolność i prawo działania.

Hegel, którego filozofia jest swoistym przewartościowaniem kantyzmu, miał więc w dużej mierze ułatwione zadanie. Kantowska krytyka scjentyzmu racjonalistycznego oraz naturalistycznych wizji świata pokazała mu, że metafizyczne modele istnienia uwięzione w zamkniętych systemach — nigdy nie są absolutne; że poza granicą możliwego poznania istnieje zawsze coś jeszcze, co nigdy w pełni nie zostanie wchłonięte przez rozum, a co czyni proces poznawczy układem permanentnie nieskończonym, i, na koniec, że prawa i prawidłowości świata nie są wprzód ustanowionymi esencjami.

Szczegółową zaś kwestią, która w sposób przewrotny wyznaczyła kierunek heglowskich poszukiwań, była sprawa kantowskich „bytów samych w sobie”, w których Hegel dostrzegł przesłankę późniejszego, swojego

historyzmu. Nie jest więc rzeczą przypadku, że poświęca on temu właśnie problemowi bardzo wiele uwagi.

Godzi się z Kantem, że horyzont możliwego doświadczenia musi znaleźć swoje dopełnienie w owej wciąż otwartej perspektywie totalnej niepewności. Sądzi jednak, że zagadnienie to da się rozstrzygnąć w sposób niekonwencjonalny, wykraczający poza granicę kantowskich niedopowiedzeń.

Nie ulega wątpliwości, że skończoność otwierająca się ustawicznie na nieskończoność jest i dla Hegla problemem zasadniczej wagi. Z tą tylko różnicą, że podczas gdy Kant traktuje tę noumenalną nieskończoność jako istnienie nie podlegające racjonalizacji, Hegel pojmuje ją jako historycznie i zarazem wielohoryzontalnie konkretyzującą się niewiadomą, która jest dialektyką wiedzy i niewiedzy, pewności i poszukiwania, teraźniejszości i wymykającej się poznaniu przyszłości.

Można byłoby więc powiedzieć, że i dla Hegla istnieje świat noumenalny (rozumiany jako wciąż otwarta na przyszłość perspektywa). Istnieje więc on nie w postaci metafizycznej substancji lub niepojętego Absolutu, lecz w trudnej do jednorazowego uchwycenia granicy między świadomością poszukującą a posiadającą, królestwem rozumu a tym, co jeszcze nieokreślone. Jest więc relacyjną i historyczną granicą, na której balansuje podmiot filozoficzny.

Dla Kanta, świat noumenalny jest niezracjonalizowaną obecnością przedmiotu, detotalizującą wszelkie całości poznawcze⁴, lecz poznaniu niedostępną. Dla Hegla, jest on właśnie przedmiotem permanentnego poznania, nieskończonego określania jego granic i horyzontów, procesem de-substancjalizacji i deabsolutyzacji tego, co jednoznaczne, zamknięte i absolutne.

Wyłoniony w ten sposób, heglowski historyzm pozwala autorowi *Fenomenologii ducha* określić kantowską niedostępną poznaniu nieskończoność mianem nieskończoności fałszywej (schlechte Unendlichkeit), już to dlatego, że stanowi ona rzeczywistość istniejącą „po tamtej stronie” (das Jenseits) skończoności (jako jej absolutne przeciwieństwo), już to, że będąc jej totalnym zaprzeczeniem, musi być utożsamiona z jakąś bliżej nieokreśloną, metafizyczną pustką. Tak pojęta nieskończoność okazuje się w ostateczności źle pojętą skończonością. Statyczna (dla Hegla: fałszywie absolutna) perspektywa strukturalizacji przedmiotu poznania u Kanta,

⁴ Można byłoby powiedzieć, że tam, gdzie Hegel ukazuje dialektykę granic (jako przenikanie się skończoności i nieskończoności), Kant ustanawia antynomie granic. „Jest to — jak mówi K. Bieńkowska — ludzkie rozpoznanie skończoności, które jednocześnie i w tym samym momencie, odgaduje i postuluje nieskończoność [...]”. Por. E. Bieńkowska: *Kant, system i nieskończoność*, Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej, Wrocław 1976, s. 17.

zadecydowała o zmistyfikowanej i abstrakcyjnej koncepcji kantowskiego istnienia. W konsekwencji, świat noumenalny może być określony tylko mianem „nieskończoności skończonej” (endliches Unendliches), która, dla Hegla, nie jest jeszcze ani historyczną nieskończonością ani historyczną skończonością.

Wedle Hegla, myślenie Kanta pozostaje ciągle jeszcze pod urokiem metafizycznego rozsądku. Daje się on rozpoznać po tym, że upatruje ideału wiedzy w matematyce i geometrii, w wiedzy, która „przebiega po linii równości”⁵, budując jednopoziomowe, ilościowe i przestrzenne relacje, usytuowane na jednej i tej samej płaszczyźnie.

Z tej historycznej płaszczyzny, tradycyjne epistemologie racjonalne, w tym także kantowska, z ich hierarchiczną architektoniką kategorii, przedstawiają horyzont dość ubogi, bo płaski i jednowymiarowy.

To, czego Hegel mógł jeszcze dokonać po Kancie, sprowadza się do uruchomienia wszystkich stron kantowskiej struktury poznawczej, uzyskanej w drodze kopernikańskiego przewrotu. Jednakże, dokonana przez Hegla historyzacja kantowskiego podmiotu epistemologicznego miała daleko idące skutki. Pozwoliła mu nie tylko wyprowadzić poznanie poza granice czystych możliwości (czyli zobiektywizować je), lecz również przywrócić podmiotowi „solidność bytu”, uchwycić jego historycznie zmienną naturę.

Oczywiście, w refleksji Kanta zostały już sformułowane, choć nie wykorzystane, przesłanki myślenia historycznego⁶, ujęte jednak w perspektywie głęboko abstrakcyjnej i utożsamione z bliżej nie sprecyzowaną nieskończonością, opływającą granice wszelkiej pewności — nie mogły one zadowolić autora *Fenomenologii*.

Włączenie historycznej nieskończoności w granice nauki, pozwala Heglowi wyjść poza zalgorytmizowane, uwięzione w systemach, metafizyczne modele świata. Ponieważ nauka staje się dla niego historią ducha eksterioryzowanego w czasie⁷, całości przez nią budowane są zaledwie (żeby użyć określenia Leibniza), całościami partykularnymi, nie całkowitymi. Z drugiej strony jednak, nie znaczy to wszakże, iż Absolut, pojęty jako nieskończoność, został tym samym zredukowany do swoich partykularnych przejawów, do ograniczonych ramami czasu i przestrzeni historycznych form świadomości. Przeciwnie. Istnieje jako wiecznie obecna perspektywa poznawczego i praktycznego niespełnienia, na którą podmiot

⁵ G. W. F. Hegel: *Fenomenologia ducha*, t. 1, Warszawa 1963, s. 58.

⁶ Wedle M. Siemka, nauka Kanta o fenomenach i noumenach „odślania historyczność wiedzy, a zarazem definiuje wiedzę jako jedną z form przejawiania się historyczności”. Por. M. Siemek: *Transcendentalizm jako stanowisko epistemologiczne*, „Człowiek i Światopogląd”, 1974, nr 4, s. 24.

⁷ Hegel: *Fenomenologia ducha*, t. 2.

filozoficzny musi być wciąż otwarty, jeśli chce utrzymać swój dialektyczny (historyczny) status. Istnieje też jako perspektywa myślenia totalnie syntetycznego, jako królestwo ducha, jako prawo do myślenia w najogólniejszych kategoriach, które podmiot osiąga na wysokim szczeblu swojego, historycznego rozwoju.

Suwerenność rozumu, którą tak szczerze szafowała tradycyjna metafizyka, jest dla Hegla ciągle ruchomym celem świadomości naukowej. Ów najwyższy wymiar myślenia, „w jego całkowitej abstrakcji i wolności”⁸ nie jest podmiotowi dany. Stanowi natomiast wartość wypracowaną w procesie historycznego rozwoju.

Dopiero w tym planie osiąga się horyzont absolutnego królestwa rozumu, który posiadał zdolność abstrahowania „od materi oglądu, wyobrażenia itd., od konkretnych interesów, pożądania, popędów i woli, słowem od materiału, w który spowite są określenia myślowe”.⁹ Tu dopiero następuje rewaloryzacja metafizyki jako myślenia o „naturze czystych istotności”.¹⁰ Tu więc dokonuje się proces dialektyzacji Rozumu oraz jego przejście w totalną świadomość Ducha Absolutnego. Dopiero na tym etapie fenomenologii mogą rozpocząć się medytacje w kategoriach heglowskiej *Logiki*.

Okazuje się zatem, iż filozofia jako świadomość totalna nie może wyzbyć się metafizyki, która zapewnia jej czwarty, absolutny wymiar. Przekroczenie tej najwyższej formy spekulacji musi, z konieczności, wykroczyć daleko poza kantowskie ramy czaso-przestrzenne, poza granice formalnego rozsądku.

W ten sposób Absolut staje się imperatywem kategorycznym dla świadomości naukowej, która opuszczając bezpieczne granice klasycznej metafizyki, musi zachować to pojęcie po to, by nie popaść w jałowy sceptycyzm lub też bezkrytyczny dogmatyzm.

KRYTYKA MYŚLENIA REZONUJĄCEGO

Głównym przedmiotem analiz filozofii krytycznej Hegla jest ten nurt metafizyki, który autor *Fenomenologii ducha* określa mianem „rezonowania”¹¹. Obejmuje on, jak się wydaje, klasyczną metafizykę racjonalną od Katrejusza aż po filozofię kantowską.

Myślenie rezonujące jest dla Hegla zarówno kategorią opisową, jak i normatywną. Lecz choć stanowi ono podstawową oś jego obrachunków z historią filozofii, zwłaszcza zaś z filozofią niemieckiego oświecenia, któ-

⁸ Hegel: *Nauka logiki*, t. 2, s. 16.

⁹ *Ibid.*, t. 1, s. 16.

¹⁰ *Ibid.*, s. 9.

¹¹ Por. Hegel: *Fenomenologia ducha*, t. 1, s. 75 i n.

rej metodycznym podsumowaniem jest dla Hegla Kant, nie funkcjonuje ono w jego systemie jako wyłącznie negatywny układ odniesienia. Warto podkreślić, że racjonalna metafizyka nowożytna, która utrwaliła paradygmat myślenia rezonującego, pełni często w analizach Hegla funkcję pozytywną miary dla filozoficznych spekulacji. Dzieje się tak zwłaszcza wówczas, gdy autor *Fenomenologii* poddaje ocenie różne natury idealizmu niemieckiego, jako najbardziej skryształizowane formy świadomości metafizycznej. Wtedy okazuje się, że tylko rezonująca filozofia kantowska może być uznana za niepodważalną wartość filozoficznych spekulacji tego okresu.¹²

W odróżnieniu od kantyzmu, wszystkie pozostałe orientacje filozoficzne (tzn. romantyzm, eklektyzm czy filozofia zdrowego rozsądku), jako świadomości nierezonujące, nie rozpoznały — zdaniem Hegla — prawdziwej natury myślenia. W rezultacie, każda z tych postaw musi traktować filozofowanie bądź jako aktywność spontaniczną, która z tego właśnie względu może mieć w pogardzie zawiłą logikę filozoficznych spekulacji (romantyzm), bądź jako aktywność instynktowną, której potrzeby i natury nie trzeba uzasadniać (filozofia zdrowego rozsądku czy eklektyzm). W konsekwencji, wszystkie te koncepcje, odrzuciwszy pojęciowy charakter filozofii (który dla Hegla jest szczególnym sposobem myślenia i wyrażania prawd filozoficznych, o czym dalej), zdegradowały poznanie do poziomu „prawd zgola pospolitych”¹³, a filozofowanie do rangi świadomości potocznej, rozważając je w najbardziej wulgarnej i płaskiej postaci.

Hegel, który — jak powiada w *Fenomenologii* — ma uczynić filozofię zajęciem na powrót godnym szacunku, uważa, iż naturę myślenia filozoficznego należy wyprowadzić z historycznie niższych form myślenia, i w nich to właśnie odnaleźć treściowe dopełnienie dla struktur logicznych.

Rezonowanie, które ma tę wyższość nad pozostałymi nurtami idealizmu niemieckiego, że nadaje myśleniu pojęciowy status, rozpatrując je w jego logicznych koniecznościach, zdradza równocześnie pewną ułomność, nie dostrzegając potrzeby wywiedzenia struktur pojęciowych z analizy procesu historycznego. Ponieważ więc nie zdobyło ono jeszcze umiejętności myślenia w kategoriach historycznych, musi być, siłą rzeczy, myśleniem dogmatycznym. Po pierwsze dlatego, że opiera się na mniemaniu, iż „prawda polega na jakimś twierdzeniu ustalonym raz na zawsze”.¹⁴ Po drugie, że jest ona osiągana w sposób bezpośredni, tzn. czysto podmiotowy.¹⁵

¹² Por. Hegel: *Nauka logiki*, s. 133.

¹³ *Ibid.*, s. 85.

¹⁴ *Ibid.*, s. 52.

¹⁵ Hegłowska teoria „zapośredniczenia” jest próbą dewaloryzacji metafizycznego ideału wiedzy czysto analitycznej i dedukcyjnej.

Negatywną konsekwencją takiego modelu poznania jako aktywności nieupośrednionej lub, żeby użyć wyrażenia samego Hegla, „niezapośredniczonej” (tzn. nie odniesionej do tego, co inne, czyli do przedmiotu, kantowskiego „bytu samego w sobie”) jest zerwanie historycznej ciągłości poznania. W rezultacie, struktury poznawcze ustanowione przez nowożytną metafizykę mają naturę układów absolutnie zamkniętych i przez to samo absolutnie abstrakcyjnych (tu: pustych). Ten niedialektyczny i niehistoryczny sposób strukturalizacji procesu poznania pozwala Heglowi włączyć do jednej tradycji filozoficznej zarówno Kartezjusza, Spinozę, jak i Kanta. W przekonaniu Hegla to, co się w tej tradycji zmieniało, dotyczy tylko horyzontu widzenia tego problemu, nie zaś samego punktu wyjścia, który pozostaje niezmienny. Po Kartezjuszu rozszerza się jedynie pole podmiotowego poznania, lecz jeszcze u Kanta i Fichtego nie przekracza ono granic samego podmiotu. Filozofia postkartezjańska wykracza wprawdzie daleko poza *Cogito* subiektywne (rozważa przecież myślenie w aspekcie substancjalnym), lecz nadal nie potrafi naruszyć zamkniętości substancji.

W tym modelu myślenia mieści się także, w przekonaniu Hegla, filozofia kantowska. Wprawdzie Kant rozpatruje myślenie wyłącznie w perspektywie epistemologiczno-formalnej, która ma go uchronić przed metafizycznym esencjalizmem, to jednak nie wykracza poza tradycyjny horyzont widzenia tego problemu, ponieważ zamyka aktywność poznawczą podmiotu w granicach jego subiektywnych treści.¹⁶

Wynika stąd, iż główną osią obrachunków Hegla z rezonującą koncepcją myślenia i poznania jest sprawa stosunku podmiotu do świata przedmiotowego. Wprawdzie perspektywę tę uznał za konieczną już Fichte, lecz dopiero Hegel poєднаł podmiot z historią, ukazując w *Fenomenologii ducha* rzeczywisty proces kształtowania się struktur logicznych (a zatem — przedmiotową stronę dynamiki podmiotu). Ten zaś aspekt rozważań radykalnie zmienił i rozszerzył pole analiz tradycyjnej filozofii apriorycznej poza horyzont dotychczas niedozwolony. Tym samym, problem wzajemnego odnoszenia się podmiotu do przedmiotu, pojęty już nie jako struktura ściśle logiczna, lecz logiczno-historyczna, stał się dla autora *Fenomenologii* zarówno kluczem, jak i probierzem oceny metafizycz-

¹⁶ Hegel pojmuje subiektywność bardzo szeroko. Mieści się w niej bowiem zarówno filozofia Kartezjusza, Spinozy czy Kanta. Każdy podmiot nie pojednany ze światem będzie dla niego strukturą subiektywną, ponieważ brak jej realnej, obiektywnej podstawy. Tak rozumiany podmiot Hegel określa mianem rozsądku. Jak mówi Marcuse: „różnica między rozsądkiem a rozumem jest dla niego taką samą różnicą, jaka zachodzi między zdrowym rozsądkiem a myśleniem spekulatywnym, między niedialektyczną refleksją i dialektycznym poznaniem”. Marcuse: *Rozum i rewolucja*, Warszawa 1966, s. 47.

nych teorii poznania. Pozwolił mu on ująć rezonujące koncepcje myślenia jako operację „zewnętrzną w stosunku do rzeczy”.¹⁷

Ponieważ nowożytne rezonowanie pragnęło osiągnąć wiedzę o naturze istnienia i poznania za cenę stanowczego zerwania więzów ze światem przedmiotowym (tzn. z rzeczywistą historią kształtowania się myśli), jego refleksja musiała być przez Hegla uznana za przejaw ideologii nieciągłości. Brak perspektywy historycznej w nowożytnej filozofii (jedynej perspektywy, która mogłaby uczynić system kategorii układem niedomkniętym), odcisnął swoje negatywne piętno na naturze i charakterze rezonujących pojęć. Ustanowione poza rzeczywistą dynamiką świata przedmiotowego kategorie logiczne są, w ścisłym słowa znaczeniu, pojęciami formalnymi, tzn. zewnętrznymi i beztreściowymi, bez względu na to, czy rozważa je Kartezjusz, Spinoza czy Kant. Cała nowożytna filozofia popełnia ten sam błąd: podmiot poznający miał być „przy rzeczy”, jak mówi Hegel, jest „u siebie samego”.¹⁸ Tym samym, dynamika rzeczywistego myślenia dokonuje się poza zasięgiem aktywności poznawczej podmiotu. W rezultacie, istnienie i poznanie toczą się dwoma niezależnymi kanałami, nie mając możliwości spotkania się kiedykolwiek.

Rezonujący rozsądek jako świadomość wyalienowana ze świata przedmiotowego¹⁹ musi, z konieczności, utożsamić się z Ja wiedzącym²⁰, czyli strukturą logicznie i substancjalnie zamkniętą. W przekonaniu Hegla, nie ulega wątpliwości, że podmiot metafizyczny nie zdobywa wiedzy o przedmiocie, ponieważ on ją już od samego początku musi posiadać. Na tym właśnie, jak się wydaje, polega wedle Hegla istota metafizycznego myślenia (myślenia posiadającego nie zaś poszukującego). Negatywnym rezultatem tego pustego i pozostającego w spoczynku podmiotu jest próba zastąpienia ogólności konkretnej filozofii ogólnością abstrakcyjną (formalną). Rozsądek czerpie tę ogólność z ustanowionych *a priori* schematów, tabel i struktur logicznych, które — jakby powiedział współcześnie Ingarden — nie wyjaśniają, dlaczego można lub też należy je przyjąć.²¹ Zadawała się zatem ogólnością abstrakcyjną (pustą) i upatruje istoty filozofii oraz myślenia filozoficznego w tym, w czym Hegel dopatruje się zaledwie elementarnego myślenia. Tymczasem, zdaniem Hegla, filozofia spekulatywna (rzeczywista filozofia pojęcia) musi mieć na uwadze to, by „nie przyjmować niczego, co nie zostało pojęte (begriffen) i nie jest pojęciem”.²² W tym

¹⁷ Hegel: *Fenomenologia ducha*, s. 55.

¹⁸ *Ibid.*, s. 69.

¹⁹ Oczywiście, wiedzę o naturze rozsądku wnosi dopiero następna historycznie forma podmiotu, a mianowicie rozum dialektyczny.

²⁰ Hegel: *Fenomenologia ducha*, t. 1, s. 78.

²¹ R. Ingarden: *U podstaw teorii poznania*, Warszawa 1971, s. 256.

²² Hegel: *Fenomenologia ducha*, s. 83.

horyzoncie myślenia, pojmowanie wykracza poza granice czysto logicznych pojęć, otwierając logikę na historyczny proces. Tak więc, ów „wewnętrzny ogląd”, który w pełni satysfakcjonował tradycyjne filozofie myślenia i poznania, zostaje uznany przez Hegla za niewystarczający warunek naukowego myślenia filozoficznego. Wyłoniona w rezultacie krytycznych obrachunków z metafizyką nowa koncepcja filozofii zmienia więc „zwykły sposób ujmowania stosunków między częściami zdania”²³, poszukując treściowego dopełnienia pojęć logicznych w historii kształtowania się podmiotu.

Tak więc, myślenie metafizyczne jako myślenie dokonujące się na powierzchni rzeczy (matematyczno-geometryczne wizje świata), bądź poza ich granicami (jak ma to miejsce w metafizyce formalnej Kanta) musi być uznane przez Hegla za „świadomość przypadkową” i zmistyfikowaną. W tym sensie jest ono przeciwieństwem myślenia pojęciowego, które wsłuchuje się w najgłębszy rytm przedmiotu i rytm ten kategoriałnie wyraża.

LOGIKA SPEKULATYWNA A LOGIKA FORMALNA

Nie ulega wątpliwości, że w Heglowskiej krytyce logiki formalnej nie idzie o dekateryzację tradycyjnej filozofii, w imię jakiegoś myślowego anarchizmu, który byłby akceptacją romantycznego modelu filozofii. Ciekawe, że Hegel upatruje źródeł romantycznego irracjonalizmu właśnie w niedostatkach logiki formalnej.²⁴ Idzie mu natomiast o treściowe dopełnienie pojęć logiki w taki sposób, by stały się one nie określeniami czystej myśli, lecz określeniami przedmiotu podniesionymi do poziomu myśli.

W ten sposób Hegel dokonuje swoistego powrotu do tradycji arystotelesowskiej, czyniąc na gruncie idealizmu ważny krok w kierunku dialektyzacji czysto immanentnego modelu poznania. I choć nie jest to przełom radykalny, otwiera on przecież drogę późniejszemu realizmowi materialistycznemu Marksa.

Heglowska krytyka idealizmu poznawczego jako wiedzy „samowiednej”, bezpośredniej i czysto immanentnej (która wyprowadza go niewątpliwie poza tradycyjny aprioryzm, lecz także rozkłada od wewnątrz i jego system), wiąże się z dialektyzacją tradycyjnie rozumianego pojęcia (Begriff). W systemie Hegla przekształca się ono w dialektyczny (historyczny) proces doświadczenia przedmiotu przez podmiot. A więc fundament poznawczego pojmowania (begriffen) staje się zmienny historycznie układ podmiotowo-przedmiotowy. W ten sposób poznanie (jako dialektyczna relacja zachodząca między subjektem a obiektem) nie może być,

²³ *Ibid.*, s. 81.

²⁴ *Ibid.*, s. 67.

jak w tradycyjnej epistemologii, jednorazowym aktem opisu świata, lecz permanentnie ponawianym doświadczeniem (zatem doświadczeniem historycznym) otwartym na wszystkie możliwe konfiguracje i związki między świadomością a przedmiotami jej poznania. W rezultacie, pojęcia logiki formalnej jako shipostazowane realności opisujące świat raz na zawsze są nie tyle zbędnym podwojeniem rzeczywistości przedmiotowej, ile raczej jej najgłębszą mistyfikacją. Po to jednak, by przywrócić im rzeczywistą treść, trzeba, w przekonaniu Hegla, wyjść poza horyzont rozważań tradycyjnej filozofii. Tym nowym sposobem ujmowania zagadnień ontologicznych jest właśnie *Fenomenologia ducha*, która wychodzi od najbardziej elementarnych odniesień podmiotu do świata przedmiotowego, by stopniowo wznosić się ku bardziej złożonym ich postaciom (złożonym nie tylko przestrzennie i czasowo, lecz również logicznie).²⁵

W tej redukcjonistyczno-retrospektywnej analizie (dewaluującej ahistoryczny redukcjonizm Kanta), kategorie logiki formalnej potraktowane przez rozsądek jako trwałe i niezmiennie, narzucające przedmiotom poznania owo „piętno skończoności”, jak mówi Hegel, mogą się dopiero przedrodzić w dialektyczny proces nieskończonego становienia przez podmiot świata przedmiotowego, lecz także odwrotnie: nieskończonego становienia podmiotu przez świat przedmiotowy. Ta perspektywa, choć mniej eksponowana przez Hegla, istnieje także w *Fenomenologii ducha*.

Żeby jednak można było włączyć w różnorodny i zmienny historycznie proces poznania nieruchome i nie biorące *de facto* w nim udziału kategorie tradycyjnej logiki, trzeba wprzód, zdaniem Hegla, ukazać wzajemne związki między podmiotem a światem przedmiotowym, i w ten sposób upodmiotowić kantowski świat noumenalny.

W przekonaniu autora *Fenomenologii*, jest sprawą absolutnie oczywistą, że struktury poznania osiągnięte w rezultacie negatywnego stosunku podmiotu do świata przedmiotowego muszą upatrywać istoty myślenia w analizie formalno-matematycznej, która gwarantuje im zewnętrzną ścisłość i zaledwie werbalny pozór naukowości. Myślenie matematyczno-formalne jako poznanie jednopoziomowe (dokonuje się przecież tylko „po linii równości” — jak mawia Hegel), osiąga złudzenie głębi i wszechstronności tylko dlatego, że traktuje swoje metody poznania jako uniwersalne²⁶, że ustanawia uniwersalną matrycę do rozstrzygania wszelkich moż-

²⁵ Hegel dalece komplikuje osiemnastowieczny model postępu, który sprowadzał się w zasadzie do prostej kumulacji oraz czysto zewnętrznej ekspansji. Dla Hegla postęp jest aktywnością zarówno wielopłaszczyznową, jak i wielokierunkową; jest ruchem ekstrawertycznym i zarazem introwertycznym, futurystycznym i paseistycznym. W II tomie *Nauki logiki* Hegel mówi o postępie ciągnącym się wstecz „w procesie udowadniania i wyprowadzania”. Patrz Hegel: *Nauka logiki*, t. 2, s. 797.

²⁶ Hegel: *Fenomenologia ducha*, s. 66.

liwych problemów istnienia (jednostkowego i ogólnego), bez uwzględnienia jego rzeczywistej dynamiki.

Ciekawe, że w przekonaniu Hegla ten sam błąd popełnia zarówno dokantowska epistemologia (metafizyczna teoria poznania, zakładająca tożsamość myśli i bytu), jak i kantowska, która te dwa porządki rozdziela. Pierwsza dlatego, że hipostazy traktuje jako rzeczywistość, druga, że granice poznania i istnienia ustanawia poza ramami rzeczywistego bytu. W rezultacie, w jednym i drugim przypadku, czysto logiczne opisy świata zamknięte, jak mówi Hegel w „błędym kole wzajemności”²⁷, „nie dają wiedzy ani o tym, czym jest rzecz sama (die Sache selbst), ani o tym, czym jest rzecz ta czy inna”.²⁸ Nie osiągają więc wiedzy ani o istnieniu jako takim, ani o jego konkretnych przejawach.

Idzie tu Heglowi zasadniczo o następujące sprawy: o to, że kategorie logiki formalnej jako pojęcia ustanowione bez uwzględnienia rzeczywistego procesu kształtowania się myśli ludzkiej nie mogą być z tego względu kategorialną wykładnią ani myślenia, ani istnienia; są więc arbitralnie ustanowionymi pustymi abstrakcjami, uogólnieniami ujmującymi zaledwie statyczną wspólnotę cech bliżej nieokreślonych przedmiotów jednostkowych; oraz, że jako kategorie transcendentalne (w kantowskim i klasycznie metafizycznym sensie), jako wprzód ustanowione esencje strukturalizujące proces poznania z zewnątrz i przed jego rzeczywistym przebiegiem nie są w stanie uchwycić faktycznej natury procesu myślenia w jego rozwoju.

Tymczasem, w przekonaniu autora *Nauki logiki*, formy logiczne jako arystotelesowskie *eidos* są strukturami nie spoza rzeczywistego procesu, lecz koniecznościami leżącymi u jego podstaw i wyabstrahowanymi z historii przez podmiot *post factum*, w akcie intelektualnej analizy.

Hegel dewaluuje zatem to, co stanowiło dla nowożytnej metafizyki naczelną wartość, a mianowicie uniwersalność i ahistoryczność ustanowionych przez nią struktur logicznych. Zdaniem Hegla, taki charakter metafizycznych hierarchii pojęć obnaża jednoznacznie negatywny stosunek podmiotu do pozallogicznej rzeczywistości. Wyraża się on w przekonaniu, że struktury logiczne są gotowym schematem, który podmiot uchwytuje w akcie czysto wewnętrznej analizy, że stanowią one niezmienną naturę rzeczywistości i, na koniec, że mają one charakter wyłącznie podmiotowy, czyli, w heglowskim sensie, subiektywny.

Hegel zdaje sobie wprawdzie sprawę z tego, iż status podmiotowości jest inny u Kartezjusza, w metafizyce postkartezjańskiej i w filozofii Kanta, sądzi jednak, że we wszystkich tych koncepcjach (a zatem w całej nowożytnej filozofii), prawa, i prawidłowości świata są *de facto* uchwyco-

²⁷ *Ibid.*, s. 64.

²⁸ *Ibid.*

nymi w analizie immanentnej prawidłowościami czystego myślenia, którym bądź przysługuje treść przedmiotowa (u Kartezjusza i w metafizyce postkartezjańskiej), bądź nie przysługuje (jak u Kanta, który nie chcąc hipostazować kategorii logicznych odgradza je na trwałe od świata przedmiotowego). W ostateczności jednak różnica między dokantowską a kantowską filozofią jest, w przekonaniu Hegla, różnicą pozorną, ponieważ w jednym i drugim przypadku podmiot ustanawiający obowiązujące paradygmaty poznania nie jest podmiotem pojedyńczym z historią.

Właśnie dlatego tradycyjna logika musi upatrywać ideał prawdziwości w formalnej zgodności przesłanek z wnioskami²⁹, podczas gdy filozofia naukowa (spekulatywna), winna jej poszukiwać w zgodności pojęć z rzeczywistością pozallogiczną. Tak więc, logika heglowska ma konstruować wiedzę o istnieniu nie w sposób tradycyjnie aprioryczny jako transcendentną dedukcję czystych pojęć, lecz właśnie historyczny. W tym ujęciu, logika jako wiedza totalnie uogólniona i jako świadomość totalnie wszechstronna może dopiero odtworzyć mechanizmy rzeczywistej dynamiki poznania, lecz nie w akcie czystej introspekcji, lecz historycznej eks-traspekcji, nie poza światem noumenalnym, lecz właśnie w procesie różnorodnych z nim kontaktów. Tylko w ten sposób to, co „samo w sobie” i, co właśnie z tego względu, siebie nieświadome, może uzyskać wiedzę o tym, czym naprawdę jest, może więc stać się, po heglowsku, rzeczywiste.

Wynika stąd jednak, że dla Hegla jedynie naukową wiedzą może być tylko wiedza upośredniona, nie immanentna, lecz permanentnie transcendująca, tzn. przekraczająca ustanowione dotychczas granice pewności. Upośrednianie wiedzy, które jest równoznaczne z rzeczywistym (tzn. naukowym) jej uprawianiem jest zdolnością do poszukiwania obiektywizujących odniesień dla wszystkich możliwych form świadomości: subiektywnej, obiektywnej, lecz także absolutnej (metafizycznej). Tylko bowiem w akcie przekroczenia może okazać się, że świadomość uwięziona w ustanowionych przez rzeczywisty proces rozwoju myśli w modelach poznania i myślenia jest wciąż siebie nieświadoma i, że wyższy w stosunku do niej moment poznania, jako przejaw bardziej złożonych relacji podmiotu ze światem przedmiotowym może przynieść rozstrzygnięcie wszystkich jej ułomności, lecz także ich rzeczywiste przekroczenie.

²⁹ Por. N. Rottenstreich: *From Substance to Subject. Studies in Hegel*, The Hague 1974, s. 18, 19. Por. również A. Synowiecki: *Logika Hegla jako dialektyczny „moment przejścia” od metafizycznej do marksistowskiej koncepcji bytu* „Studia Filozoficzne”, 1974, nr 9, s. 17. Synowiecki wskazuje, iż dla Hegla sądy logiki formalnej „są prawdami rozumu (Vernunft), jednoczącego całokształt poznania „ponad”, a nie „wbrew” zasadom logiki formalnej” — *ibid.* Por. I. Nariski: *O dialektycznej metodzie antynomii — problemów*, „Studia Filozoficzne”, 1974, nr 1, s. 154.

W każdym razie, prawo filozofii do rozpatrywania istnienia w kategoriach najogólniejszych, prawo, którego Hegel broni i w którym upatruje najwyższą wartość nauki, utożsamianą przez Hegla ze zdolnością filozofii do rozpatrywania świata w kategoriach „bytu jako bytu”, nie zostało filozofii dane. Filozofia jako myślenie o myśleniu nie jest więc, z tego względu, samoutwierdzającym się okręgiem dowodzenia. Nie jest zatem w tym sensie, systemem zamkniętym. Złudzenie tradycyjnej filozofii, że myślenie jest w istocie samomyśleniem, zostało przez Hegla potraktowane jako rezultat aktywności czystego rozumu. Dopiero teraz mogło się okazać, że to, co najbardziej ogólne, ma swoje źródło w doświadczeniu tego, co najbardziej konkretne, w rzeczywistej historii poznania. „Rozum — powiada Hegel — jest czymś pozytywnym, ponieważ wytwarza to, co ogólne, i ujmuje w nim pojęciowo to, co szczegółowe”.³⁰

KRYTYKA PODMIOTU METAFIZYCZNEGO

Podstawowym wnioskiem, który Hegel wyciąga z krytyki poznania rezonującego, jest przekonanie, że myślenie nie może być potraktowane jako nieredukowalna właściwość samego podmiotu, od której można byłoby rozpocząć analizę procesu poznania. Myślenie, które od Kartezjusza aż po Kanta i Fichtego traktowane było jako niepodważalne *principium* stanowienia podmiotu, podlega w filozofii Hegla głębokiemu przewartościowaniu. Jak mówi Navickas: „Inaczej niż Fichte i Schelling, którzy wierzą w bezpośredni rozwój filozoficznego poznania i samoświadomości, Hegel wychodzi od świadomości naiwnej i prorefleksyjnej utrzymując, że wiedza staje się filozoficzna wtedy tylko, gdy stanowi rezultat procesu dialektycznego”.³¹

Dla tradycyjnej filozofii poznania, myślenie jest z natury myśleniem filozoficznym. Dla Hegla ono staje się filozoficzne. Wynika stąd, iż pierwotnie myślenie nie ma charakteru pojęciowego, jak sądziła nowożytna metafizyka, nie przejawia się zatem w postaci myślenia, lecz oglądu, postrzeżenia czy wyobrażenia. *Fenomenologia ducha* jako historia samonarodzin myślenia pokazuje, jak podmiot zdobywa umiejętność myślenia spekulatywnego, wikłając się w coraz bardziej złożone zależności ze światem przedmiotowym. I choć każda forma kontaktów podmiotu ze światem jest równocześnie określoną formą myślenia (przejawem świadomości), tylko najwyższa w tym historycznym szeregu może być określona mianem świadomości filozoficznej. Nie ulega więc wątpliwości, iż dla Hegla myślenie jest równoznaczne z działaniem zmierzającym do opanowania przez

³⁰ Hegel: *Nauka logiki*, t. 1, s. 8.

³¹ J. L. Navickas: *Consciousness and Reality. Hegel's Philosophy of Subjectivity*, The Hague 1976, s. 26.

subiekt rzeczywistości przedmiotowej. Jednakże, jak mówi Ilienkov: „myślenie i formy myślenia początkowo jawią się istocie myślącej nie jako kształty jej własnej działalności (jej jaźni — das Selbst) [...] lecz w postaci samego produktu: konkretnej wiedzy, obrazów i pojęć, spostrzeżenia i przedstawienia, jako formy narzędzi pracy, maszyn, państwa, itd. [...]”³² (podkr. E. I.).

Tak więc, wedle Hegla, pierwszą formą świadomości, lecz zarazem pierwszym przejawem „wzięcia w posiadanie”³³ świata przedmiotowego jest pewność zmysłowa.³⁴ Jest ona, jak powiada autor *Zasad filozofii prawa*, „najpełniejszym sposobem (wzięcia w posiadanie), gdyż w posiadaniu tym jestem bezpośrednio obecny”³⁵, lecz zarazem jest ona, z tego właśnie względu, najbardziej uboga. Horyzont istnienia, który ona wyznacza, ma naturę czysto fizyczną. Jego granice są bowiem równoznaczne z zasięgiem fizycznego zawładnięcia przez podmiot świata przedmiotów. To cielesne wzięcie w posiadanie jest najbardziej elementarną formą świadomości. Otwiera ono nieskończony proces coraz to bardziej złożonych struktur „brania w posiadanie” i to nie tylko w perspektywie przestrzenno-fizycznej, lecz i poznawczej. Jest więc równoznaczne z budowaniem przez przedmiot coraz to bardziej złożonych światów (horyzontalnie i wertrykalnie, przedmiotowo i poznawczo).

Myślenie stanowi więc już od samego początku wyraz zawłaszczania przez subiekt świata przedmiotowego. Jest więc ono równoznaczne ze zdolnością do nadawania istnienia: sobie (podmiotowi) i światu (przedmiotowi). W tej aktywistycznej koncepcji podmiotu kryje się zasadnicza przyczyzna, dla której Hegel odrzuca kantowskie „byty same w sobie”, jako obiekty nie poddające się podmiotowej kreacji. Jeśli jednak rzeczywistość ma być przedmiotem podmiotowego działania a filozofia ma aktywnie uczestniczyć w jej kształtowaniu, kantowski świat noumenalny musi znaleźć się w polu aktywności podmiotu.

Słusznie tedy wskazuje Naumienko, że dla Hegla „byt pozasystemowy, byt jako niezależne i bezwarunkowe, bezpośrednie określenie zawsze rozpada się i przekształca w swoje przeciwieństwo, w system”³⁶. Przeto, jak twierdzi, „bycie w systemie” jest równoznaczne z rzeczywistością i podmiotem.³⁷ W każdym razie, wyłoniona w *Fenomenologii ducha* nowa

³² E. Ilienkov: *Logika dialektyczna*, Warszawa 1976, s. 153.

³³ G. W. F. Hegel: *Zasady filozofii prawa*, Warszawa 1969, § 54 i § 55, s. 71.

³⁴ Hegel: *Fenomenologia ducha*, s. 113—129, rozdz. *Pewność zmysłowa czyli „to oto” i mniemanie*.

³⁵ *Ibid.*, s. 71, 72.

³⁶ L. K. Naumienko: *Dialektyka Hegla a podejście systemowe*, „Człowiek i Światopogląd”, 1977, nr 6, s. 55.

³⁷ *Ibid.*

perspektywa myślenia (perspektywa historyczna), pozwala Heglowi wykroczyć poza ustanowione przez tradycyjną filozofię granice rozpatrywania problemu świadomości. Otwarcie podmiotu na historię jest równoznaczne z dewaluacją (dialektyzacją) metafizycznej koncepcji świadomości pojętej jako totalna samowiedza.

Teza, że samoświadomość jest istnieniem najbardziej siebie nieświadomym, która urasta do podstawowego leitmotiwu *Fenomenologii*, wiąże się z przekonaniem, iż samowiedza nie może być uznana za wystarczający warunek podmiotowości. To więc, co Kartezjuszowi jawiło się jako oczywiste w perspektywie subiektywnej, Spinozie i całej nowożytnej metafizyce w perspektywie obiektywno-absolutystycznej zaś Kantowi w perspektywie formalnej, że mianowicie myślenie jest tym, od czego można wyjść z filozofii poznania, Hegel generalnie zakwestionował. Z tego względu, *Fenomenologia ducha* radykalnie zmienia dotychczasowe sposoby rozpatrywania świadomości, ponieważ z jednej strony, nie traktuje jej jako struktury „danej”, z drugiej zaś nie rozważa jej jako aktywności czysto introspekcyjnej.

W ostateczności jednak, w Heglowskich obrachunkach z metafizycznym modelem podmiotu szło o dewaluację kartezjańskiej ontologii subiektywności, która utożsamiała podmiot ze świadomością totalną. Przeciwwstawiając się tej tradycji, Hegel pokazał w *Fenomenologii ducha*, że podmiot i świadomość nie są określeniami ściśle synonimicznymi. O tym, że nie są, można się przekonać dopiero jednak wówczas, kiedy śledzi się kolejne stadia rozwoju podmiotowości. Wówczas okaże się, że podmiot jest zawsze świadomością tylko partykularną i że z wyższego w stosunku do niego punktu widzenia wyłaniają się w nim takie horyzonty myślenia i istnienia, które jemu samemu, jako świadomości historycznej, były niedostępne. I ten moment, jak sądzę, stanowi naczelną wartość Heglowskiej filozofii

РЕЗЮМЕ

Главным предметом критики у Гегеля является метафизическая теория субъекта. Гегель девальвирует её главную аксиому — понятие сознания. В то время как традиционная философия в рассуждениях о генезисе сознания исходила из самосознания, видя в ней источник тождества „я”, Гегель отталкивается от анализа пререклексивных форм субъектности, как наиболее первичных и несознательных способов существования человеческого духа, а только потом доходит до философского субъекта.

Очередным объектом критики у Гегеля было понятие интроспекции. В „Феноменологии духа” Гегель доказывает, что первичной формой опыта субъекта является не внутренний опыт, а внешний (экстраспекция). Взаимодialeктика интроспекции и экстраспекции субъекта и предмета, человека и его мира — это, по Гегелю, единственный путь, благодаря которому можно воспроизвести

настоящую историю и генезис сознания. Постулат „историзма” в диалектической метафизике Гегеля становится основным инструментом критики традиционной философии.

SUMMARY

Metaphysical theory of subject is the main concern of Hegel's criticism. Hegel depreciates its basic axiom, namely, the notion of consciousness. While the traditional philosophy, following the genesis of self, started from the self-consciousness seeing in it the sources of identity of *Ego*, Hegel begins with the analysis of pre-reflectional forms of subjectivity as the most primitive and unconscious ways of existence of human soul, and afterwards, he comes to the philosophical subject.

The notion of introspection is the next object of Hegel's attacks. In *Phenomenology of Soul*, Hegel shows that the primary form of the subject's experience is not inner but outer experience (extraspection). The mutual dialectics of introspection and extraspection, subject and object, man and his world, is, according to him, the only valid way which leads to reconstruction of real history and of the genesis of consciousness. In Hegel's metaphysical dialecticism the postulate of "historism" becomes a basic tool of the critical evaluation of traditional philosophy.