

## REFLEKSJA JAKO FUNDAMENT RZECZYWISTOŚCI Wojciecha Chudego czytanie Hegla

*Wojciech Chudy, analizując Heglowską filozofię i poddając się jej wewnętrznemu rytmowi, pozostaje jednocześnie na zewnątrz niej. Spogląda na myśl Hegla z podwójnego dystansu. Z jednej strony jako historyk filozofii widzi jej nowożytne korzenie i logiczny ciąg jej filozoficznych poprzedników, z drugiej – deklarując otwarcie swoje przywiązanie do klasycznego paradygmatu filozofii bytu, dostrzega z tej perspektywy ograniczenia Heglowskiego systemu i poddaje go krytyce.*

System filozoficzny Hegla to bez wątpienia jedno z największych dzieł ludzkiego ducha. Już sam zamysł, aby sensu rzeczywistości nie sprowadzać wyłącznie do jednej prostej formuły, lecz przedstawić go jako rozwinięty system, który wiernie odzwierciedli wielowymiarowość świata naszego doświadczenia, musi budzić respekt. Musi budzić jednak również zrozumiałe obawy i wątpliwości, czy tak postawiony cel jest dla człowieka możliwy do realizacji, czy nie świadczy raczej przede wszystkim o intelektualnej pysze filozofa, który nie boi się pouczać Boga o tym, o co Mu naprawdę chodziło, gdy stwarzał świat. Właśnie ze względu na owo metafizyczne ujęcie, w którym „prawda jest całością”, dyskusja z Heglem nie jest prosta. Niektórzy z jego krytyków – na przykład z grona filozofów przyrody – dostrzegając nieścisłości, błędy czy nadużycia dotyczące ich dziedziny, dezawuuują całość jego koncepcji, tak jakby historycznie uwarunkowane uproszczenia opisu przyrody obecne na przykład u Arystotelesa miały rzutować na ocenę jego osiągnięć w dziedzinie metafizyki, logiki czy etyki. Inni krytycy właśnie w całościowym, totalizującym podejściu odnajdują główny „grzech” myśli Hegla, szukając w „ukąszeniu heglowskim” źródeł radykalnego zła objawionego w epoce systemów totalitarnych. Ci jednak, którzy do filozofii Hegla podchodzą bez przyjętych z góry uprzedzeń i potrafią przedrzeć się przez jego niełatwe wywody, mogą w nich odnaleźć nie tylko imponującą koncepcję metafizyczną, która podejmując najistotniejsze kwestie „filozofii pierwszej”, próbuje wyrazić w oryginalnej syntezie jej dotychczasowe osiągnięcia, ale również kopalnię szczegółowych pomysłów oraz błyskotliwych ujęć fenomenów związanych ze światem ludzkich dziejów.

Kilka tekstów poświęconych filozofii Hegla pozostawionych przez Wojciecha Chudego<sup>1</sup> w zupełności wystarcza, by zaliczyć go do tej drugiej grupy

<sup>1</sup> Są to zwłaszcza teksty o systemie Hegla i refleksji jako kluczowej kategorii tego systemu (podaję według ważności i szczegółowości): W. C h u d y, „Filozofia dialektycznej refleksji: za-

myślicieli, którzy choć nie stronią – gdy trzeba – od rzeczowej krytyki, starają się przede wszystkim zrozumieć analizowanego myśliciela, co również znaczy: intelektualnie się z nim zaprzyjaźnić i w jakimś przynajmniej zakresie uczynić go swoim mistrzem. Dla kogoś, kto, jak Wojciech Chudy, wyrastał w środowisku przenikniętym duchem filozofii klasycznej, przede wszystkim w jej arystotelesowskiej i tomistycznej wersji, spotkanie z myślą Hegla wieńczącą nowożytną filozofię podmiotu musiało stanowić nie lada wyzwanie. Warto jednak w tym miejscu zauważyć, że to właśnie Hegel jako jeden z nielicznych filozofów ówczesnej epoki jawnie okazywał rewerencję wobec koncepcji Arystotelesa, a nawet – o czym świadczy cytat z *Metafizyki*, którym zakończył swoją *Encyklopedię nauk filozoficznych*<sup>2</sup> – uważał się za jego wiernego, chociaż twórczego kontynuatora. Jak można przypuszczać, właśnie to Heglowskie połączenie skoncentrowanego na podmiocie nowożytnego stylu myślenia oraz głębokiej refleksji metafizycznej stało się dla Chudego inspiracją, a także okazją do zweryfikowania osiągnięć klasycznej metafizyki w obliczu nowych zjawisk i zagrożeń, które przyniosła ze sobą nowożytna wizja świata. Wojciech Chudy, analizując Heglowską filozofię i poddając się jej wewnętrznemu rytmowi, pozostaje jednocześnie na zewnątrz niej. Spogląda na myśl Hegla z podwójnego dystansu. Z jednej strony, jako historyk filozofii widzi jej nowożytność korzenie i logiczny ciąg jej filozoficznych poprzedników, z drugiej – deklarując otwarcie swoje przywiązanie do klasycznego paradygmatu filozofii bytu, dostrzega z tej perspektywy ograniczenia Heglowskiego systemu i poddaje go krytyce, nawet jeśli równocześnie przyznaje, że stanowi on po części – w dziedzinie ludzkich dziejów i ludzkiej kultury – istotne uzupełnienie tego paradygmatu. Spróbujmy pokrótce zrekonstruować, w jaki sposób Wojciech Chudy odczytuje metafizykę Hegla.

---

„mknienie nurtu filozofii refleksji”, rozdz. 5. rozprawy habilitacyjnej, w: tenże, *Rozwój filozofowania a „pułapka refleksji”. Filozofia refleksji i próby jej przewyciężenia*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1993, s. 247-294; t e n ż e, *Hegla metafizyka pojęcia absolutnego*, w: *Metafizyka w filozofii*, red. A. Maryniarczyk SDB, K. Stępień, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2004, s. 321-374; t e n ż e, *System Hegla jako metafizyka kultury*, w: *Hegel a współczesność*, red. R. Kozłowski, Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauki, Poznań 1998, s. 183-191; t e n ż e, *Hegla dwa pojęcia wolności a współczesny kryzys kultury*, w: *Wolność we współczesnej kulturze. Materiały V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej*, KUL, Lublin 20-25 VIII 1996, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1997, s. 629-636 oraz artykuły inspirowane szczegółowymi analizami Hegla pochodzącymi przede wszystkim z *Fenomenologii ducha*: t e n ż e, *Destrukcyjny antagonizm czy konflikt intensyfikujący istnienie? (O międzyludzkich i społecznych implikacjach Heglowskiej relacji: pan-sługa)*, „Kwartalnik Filozoficzny” 30(2002) z. 1, s. 45-62; t e n ż e, *Antygona – patos i ironia żywiołu politycznego*, „Teologia polityczna” 2004-2005, nr 2, s. 150-164.

<sup>2</sup> Por. G. W. F. H e g e l, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Ś. F. Nowicki, PWN, Warszawa 1990, s. 584.

Heglowskie dzieło jest tutaj postrzegane jako szczyt, a zarazem przewyższenie filozofii nowożytnej. Ta zaś od samego początku rozwijała się w paradygmacie cogito. Na czym polega specyfika tak pojętej filozofii? Otóż o ile wcześniej filozofowie zadawali pytania o to, co znajduje się poza ludzkim umysłem: co istnieje? jak istnieje i dlaczego? – to od przełomu Kartezjańskiego ich zainteresowanie przesuwano na sferę podmiotową – na to, co jest dane w świadomości i na sposób, w jaki jest dane. Filozofia umysłu to przede wszystkim filozofia naszej zdolności poznawania. Tym samym do rangi filozofii pierwszej awansuje epistemologia, zaś metafizyka zostaje najpierw zdegradowana, potem wręcz zanegowana. Problem rzeczywistego istnienia wraz ze ściśle z nim związanymi kwestiami faktyczności, przyczynowości, aktualności schodzi po Descarcie na dalszy plan, a kluczowego znaczenia nabiera kwestia określoności, ponieważ wszystko to, co dane, jawi się w refleksyjnej świadomości jako pewna określona treściowo jakość. Pierwsi nowożytni filozofowie: Kartezjusz, Spinoza, Leibniz czy Malebranche, choć filozofowali już nową metodą, to pozostawali jeszcze po części w starym paradygmacie. W ich pracach jako jeden z głównych problemów pojawiało się bowiem pytanie o „most”, który łączyłby wymiar świadomości z rzeczywiście istniejącym, to znaczy transcendentnym wobec niej światem<sup>3</sup>. Dopiero Kant – pierwszy myśliciel, który starał się konsekwentnie filozofować w ramach paradygmatu cogito, odważył się powiedzieć: „Czysty intelekt nie ma w rzeczywistości z niczym innym do czynienia jak tylko ze sobą”<sup>4</sup>. W ten sposób przedmiotem filozoficznych dociekań staje się system apriorycznych kategorii rozumu jako naszej władzy poznawczej – jedyne źródło racjonalnego ładu w doświadczanym przez nas świecie. Oznacza to jednak, że rozpoczynający od cogito filozof w swej działalności teoretycznej wpada w pułapkę samotności i zostaje zamknięty we własnym umyśle. Nawet u samego Kanta pojawiają się jednak oznaki, że takie pozornie samowystarczalne myślenie jest naznaczone jakimś istotnym brakiem. Rzeczy same w sobie, które są nieuchwytnie dla świadomości, a jednocześnie konieczne jako źródło zjawisk, sprzeczności i paralogizmy czystego rozumu, napięcie między doświadczeniem wolności i konieczności – wszystkie te „przekłete dychotomie” wskazywały na istotne ograniczenia paradygmatu podmiotowego. Drogę ich przewyższenia przygotowali Fichte i Schelling, zaś doprowadził ją do końca Hegel – najważniejszy metafizyk w nurcie cogito – głoszący tezę o jedności myślenia i bytu.

<sup>3</sup> Wojciech Chudy zwraca uwagę, że podobna niekonsekwencja charakteryzowała również Romana Ingardena, gdy ten z wnętrza paradygmatu podmiotowego, którego radykalne rozwinięcie stanowiła fenomenologia Husserla, usiłował rozwiązać spór o istnienie świata (por. Chudy, *Hegla metafizyka pojęcia absolutnego*, s. 324, przypis 1).

<sup>4</sup> I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 708 – tłum. W. Ch. (Tłumaczenie to różni się nieco od przekładu Romana Ingardena; por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. 2, PWN, Warszawa 1957, s. 422).

O tym, że Hegel nadal filozofuje wewnątrz nurtu cogito, świadczą kategorie, którymi się posługuje: podmiotowość, refleksja, określoność. Natomiast tym, co go z tego nurtu wyróżnia i co stanowi istotne przekroczenie owego paradygmatu, jest nadanie kategoriom związanym genetycznie z subiektywnie pojętym umysłem znaczenia metafizycznego – przypisanie ich bytowi jako takiemu. W takiej perspektywie to rzeczywistość jest podmiotem, refleksją, określaniem się! Chodzi bowiem o to, „by prawdę ująć i wyrazić nie [tylko] jako s u b s t a n c j ę, lecz w tym samym stopniu również jako p o d m i o t”<sup>5</sup>. W ten sposób Hegel odnajduje absolutny punkt widzenia, z którego perspektywy sprzeczności pojawiające się w paradygmacie cogito, choć nie znikają, to stają się czymś relatywnym – jedynie niesamodzielnymi momentami jednej absolutnej dynamicznej rzeczywistości. Po dokonaniu tego fundamentalnego odkrycia, czy też ustanowienia, pozostaje „jedynie” konsekwentnie rozwinąć przyjętą zasadę, co Hegel czyni, tworząc i stopniowo wypełniając treścią swój system filozoficzny.

Wojciech Chudy zwraca w tym miejscu uwagę na istotne ograniczenie owego systemu – na jego szczególny antropomorfizm. Modelem, wedle którego Hegel opisuje rzeczywistość, jest przecież ludzka świadomość. Sposób działania świadomości, który Hegel zanalizował w *Fenomenologii ducha*, zostaje niejako narzucony na całą rzeczywistość, nie tylko na świat istot żywych, ale i na pozostałą materię uważaną przez nas za pozbawioną życia, jak również na Byt rozumiany w sposób metafizyczny jako totalność. Tu pojawia się najważniejszy znak zapytania: jeśli nawet koncepcja Hegłowska trafnie opisuje świat istot obdarzonych świadomością, to czy stosowanie jej poza tym obszarem nie jest nadużyciem? Przypisywanie podmiotowości i jej cech materii nieożywionej, choć dla Hegla nie stanowi problemu, może budzić uzasadniony opór i zarzut nieuprawnionego mieszania porządków. To samo zresztą, z drugiej strony, dotyczy prawomocności rozumienia Bytu Absolutnego – Boga przez pryzmat i na wzór ludzkiej świadomości.

Spośród analizowanych przez Hegla przejawów podmiotowości na szczególną uwagę zasługuje refleksja. Jest to specyficzne narzędzie, którym posługuje się rozum w swoim działaniu, a raczej – mówiąc ściślej, refleksja jest sposobem, w jaki istnieje i działa rozum. Refleksyjna praca rozumu (niem. die Reflexion als Vernunft) polega na odnoszeniu się do siebie samego (niem. Beziehung auf sich selbst), na określaniu siebie samego w nieustannym procesie nadawania sobie coraz to bogatszej treści. Znowu należy dodać, że proces ten – znany nam dobrze jako istotom świadomym – rozumiany jest przez Hegla jako własność całej rzeczywistości. Byt jako taki jest refleksyjny, znajduje się w ciągłym ruchu i poprzez kolejne dookreślenia zmierza ku swojej pełni.

<sup>5</sup> G. W. F. H e g e l, *Fenomenologia ducha*, tłum. A. Landman, t. 1, PWN, Warszawa 1963, s. 24.

Analizę wewnętrznej struktury refleksyjnego bytu w jego procesie stawania się rozpoczyna Hegel od uchwycenia mechanizmu określania treści w świadomości. Mechanizm ten wyznacza zjawisko negatywności. Każdej rzeczy o pozytywnie określonej treści towarzyszy z konieczności pewien negatywny dookreślający ją kontekst – to, czym owa rzecz nie jest. „Omnis determinatio est negatio” powtarza Hegel za Spinozą, nadając temu stwierdzeniu znaczenie ontologiczne. Byt jako taki w swoim procesie samookreślania nieustannie postępuje drogą negacji, zaprzeczania sobie i nadawania sobie nowej treści, a zarazem zachowywania siebie w swojej dynamicznie pojętej tożsamości. Negacja, negatywność okazuje się tym samym immanentną cechą bytu. Każda rzecz jest zarazem tym, czym nie jest; ma zawsze jakieś swoje *das Andere*, swoją negatywność i tym samym pozostaje zapośredniczona w „tym innym”. To zaś powoduje nieustanną niestabilność rzeczy, ciągłą ich przemianę, która dokonuje się w ruchu dialektycznym. Dialektyka dla Hegla to nie tylko metoda filozofii, ale przede wszystkim wewnętrzny formalny rytm przeistaczania się rzeczywistości<sup>6</sup>. Cała rzeczywistość i każda poszczególna rzecz nie tyle jest, co staje się, ponieważ zawiera w sobie negatywność. Tak rozumiana dialektyka jest więc tylko pewnym dookreśleniem ontologicznie rozumianej refleksji jako ruchu rzeczywistości, wskazującym na związany z obecnością negatywności moment napięcia i konfliktu, a także jego ciągłego znoszenia i przewyciężania. Refleksja dialektyczna, którą Hegel nazywa też refleksją absolutną, jest w gruncie rzeczy czystą negatywnością, nieskończonym odnośnieniem się do siebie w ruchu zakładania siebie i znoszenia siebie jako pozoru, jako czegoś, co wciąż nie jest pełnią rzeczywistości.

Zanim Hegel przystąpił do systematycznego opisu owego ruchu rzeczywistości, najpierw w swej *Nauce logiki* przedstawił analizę logicznej struktury Bytu jako takiego, istniejącego jeszcze „przed” zaistnieniem świata. Odwołując się do kontekstu religijnego, który w przypadku Heglowskiej koncepcji ma istotne znaczenie, można powiedzieć, że chodzi o sytuację, kiedy nic nie zostało jeszcze stworzone; jest tylko sam Bóg obmyślający świat i jego przyszłe dzieje. Hegel na pytanie Leibniza: Dlaczego raczej coś aniżeli nic, przecież nic jest o wiele prostsze?, daje odpowiedź, która zaprzecza sugerowanej w pytaniu alternatywie: „Dlatego Coś, ponieważ jest ono nierozzerwalnie związane z Niczym, z *da Nicht*, ponieważ Nic jest istotnym komponentem istnienia i stawania się bytu”<sup>7</sup>. Innymi słowy, Hegel poważnie traktuje judeochrześcijańską przesłankę teologiczną dotyczącą stworzenia świata – *creatio ex nihilo*. Określenie „stworzenie z nicości” nie zawiera jedynie sensu genetycznego – powołania do istnienia czegoś, czego wcześniej nie było, lecz ma dla niego również znaczenie substancjalne – nicość była (i nadal jest) tworzywem tego, co jest. O ile niemal cała

<sup>6</sup> Por. Chudy, *Hegla metafizyka pojęcia absolutnego*, s. 337, przyp. 16.

<sup>7</sup> Tamże, s. 346.

dotychczasowa metafizyka głosiła, że każda rzecz jest Bytem, o tyle Hegel twierdzi, że każda rzecz jest jednością Bytu i Niczego. Rzeczywistość zatem nie jest jednolita. Pogląd ten – jak zauważa Chudy – broni Hegla przed zarzutem panteizmu<sup>8</sup>.

W metafizycznym punkcie wyjścia, do którego Hegel dochodzi drogą redukcji i abstrakcji od wszelkich możliwych określoności, oba konstytutywne składniki rzeczywistości: byt i jego negatywny odpowiednik – nicość nie różnią się od siebie pod względem treści, a raczej jej braku. Od samego początku istnieje jednak między tym, co pozytywne, a tym, co negatywne, napięcie, które stanowi źródło i motor wszelkiego ruchu i wszelkiej zmiany. Ruch opisywany w *Nauce logiki* ma charakter pozaczasowy, jest czystym ruchem samookreślającej się (Boskiej) myśli, która poprzez wymiary istnienia (niem. Dasein) i istoty (niem. das Wesen) osiąga poziom pojęcia (niem. der Begriff), by następnie stać się ideą – racjonalną strukturą pojęciową, przygotowaną niejako do wcielenia, do tego, by stać się osnową rzeczywistości.

Kolejne etapy rozwoju dialektycznej refleksji mają już miejsce w realnie istniejącym czasie. Można powiedzieć, że idee wymyślone przez Boga w wymiarze logiki zostają teraz nałożone na materię świata. Hegłowska filozofia przyrody (mechanika, fizyka) opisuje dynamikę tego świata, a jej ostatnia część (organika) analizuje nową jakość owej dynamiki – zjawisko życia. Szczytem Hegłowskiego systemu jest jednak filozofia ducha. Wojciech Chudy uważa wręcz, że koncepcja Hegla powinna być ceniona przede wszystkim jako filozofia kultury, ponieważ wyjaśnia ona w gruncie rzeczy nie całą rzeczywistość, lecz jedynie ten jej fragment, który związany jest bezpośrednio z twórczą działalnością człowieka: „Gra określoności, która doprowadza filozofa do początku, czyli do opozycji byt – Nic, a potem wiedzie go od tej szczątkowej rudymen tarnej określoności aż do pełnego systemu, do dziejów świata, jest grą toczącą się w żywiole obiektywizacji ludzkiego myślenia (przedmioty, instytucje, ustroje itd.), której racjonalność wymyka się najczęściej pojmowaniu umysłów jednostkowych”<sup>9</sup>.

Obok rozważań metafizycznych właśnie te fragmenty tekstów Hegla, które dotyczą bezpośrednio wielowymiarowego świata ludzkich dzieł, stały się dla Wojciecha Chudego szczególnie inspirujące. Abstrakcyjnie brzmiące formuły o refleksyjności i samoodniesieniu bytu, o sile negatywności wyznaczającej dialektyczny rytm przemian rzeczywistości nabierały konkretnego znaczenia, gdy okazywały się kluczem do rozumienia wewnętrznych napięć i dynamiki stosunków międzyludzkich. W oryginalnej interpretacji słynnej Hegłowskiej dialektyki pana i sługi Chudy przyznaje owej relacji znaczenie uniwersalne: „kategorie związane z opozycją: «pan-sługa» mają w analizie Hegla charakter

<sup>8</sup> Por. tamże, s. 347, przyp. 26.

<sup>9</sup> T e n ż e, *System Hegla jako metafizyka kultury*, s. 189.

naturalnej deskrypcji toku życia, nie zaś rejestracji ekscesu i przekroczenia”<sup>10</sup>. Nieustanne napięcie skonfliktowanych ze sobą istotnych momentów ludzkiego bytowania, ich refleksyjność – konieczne odnoszenie się do siebie, stanowi niezbywalny rys zarówno rozwoju indywidualnej samoświadomości jednostki, jak i stopniowego postępu cywilizacyjno-kulturowego. Wojciech Chudy odważnie korzysta z tego narzędzia Hegłowskiej filozofii i stosuje je do analiz rozmaitych fenomenów naszego życia, takich jak związki między kobietą a mężczyzną czy relacja mistrz-uczeń<sup>11</sup>. Podkreśla również rolę wzajemnego uznania, które rodzi się w wyniku dialektycznego napięcia między tymi momentami i prowadzi następnie do pojawienia się „samowiedzy ogólnej” – wspólnoty opartej na świadomości wzajemnej współzależności i wzajemnej służebności. Chudy zauważa, że u podstaw Hegłowskich analiz dotyczących powstania międzyludzkiej wspólnoty tkwi ostatecznie – wyrażona w specyficznym Hegłowskim języku – miłość<sup>12</sup>.

\*

Rozważania wokół relacji pan-sługa, a także analiza napięcia między pierwiastkiem męskim a kobiecym, rodziną a państwem, moralnością a polityką<sup>13</sup> ukazują Wojciecha Chudego jako twórczego myśliciela, uważnie słuchającego wskazówek największych filozofów, by potem samodzielnie podążać wskazaną przez nich drogą i dalej eksplorować otwarte przez nich przestrzenie głębszego rozumienia rzeczywistości. Nie powinno dziwić, że na tej drodze – drodze bezkompromisowego poznawania tego, co jest – jednym z najważniejszych przewodników Wojciecha Chudego okazał się Hegel. Dla obu bowiem to, co rzeczywiste było rozumne, to zaś, co rozumne – rzeczywiste.

<sup>10</sup> T e n ż e, *Destrukcyjny antagonizm czy konflikt intensyfikujący istnienie?*, s. 54.

<sup>11</sup> Na szczególną uwagę zasługuje przedstawiona przez Wojciecha Chudego brawurowa interpretacja filmu *Służący* (*The Servant*) angielskiego reżysera Josepha Loseya (scenariusz Harolda Pintera według powieści Robina Maughama). Por. tamże, s. 58-61.

<sup>12</sup> W tym sensie system Hegla można rozumieć również jako pewien wariant filozofii spotkania. Por. tamże, s. 62.

<sup>13</sup> Zob. t e n ż e, *Antygona – patos i ironia żywiołu politycznego*.