

WOJCIECH CHUDY

FILOZOFIA HEGLA JAKO SYSTEM ZONTOLOGIZOWANEJ REFLEKSJI

0. Niniejszy tekst ma być próbą zanalizowania i określenia w kategoriach filozofii klasycznej jednego z podstawowych aspektów systemu myśli Georga Wilhelma Fryderyka Hegla. Ścisłej mówiąc, chcielibyśmy ukazać w wielowątkowej, skomplikowanej i często niejednoznacznej strukturze jego filozofii pewną główną zasadę epistemologiczną /czyli teoriopoznawczą/ i epistemiczną /która odnosi się do bytowych struktur poznawczych/, stanowiącą w pewien sposób klucz interpretacyjny do systemu Hegla oraz wiążącą ten system z tradycją filozofowania czasów nowożytnych - to w porządku metateoretycznym. W porządku zaś samego systemu zasada owa jest zasadą jedności i spoistości zarówno filozofii, będącej dla Hegla systemem nauki, jak i rzeczywistości, która w istocie nie jest dla Hegla niczym innym, jak duchem zdążającym do absolutnego samopoznania.

Tak scharakteryzowane rozważania nasze - sytuujące się w dziedzinie teorii poznania filozoficznego - różnią się od współczesnych interpretacji filozofii Hegla /akcentujących poznawczo-przeżywaniowy i antropologiczny aspekt tego systemu¹/ tym, że starają się utrzymać w tej reinterpretacji ustalenia filozofii klasycznej. Dzięki temu zaś, jak się wydaje, ukazują się niejaki możliwości aplikacji fragmentów systemu Hegla do wyjaśniania pewnych dziedzin dziedzin rzeczywistości bez koniecznych implikacji panteistycznych i skrajnie idealistycznych.

Trzy opcje interpretacyjne.

Proweniencja refleksyjna filozofii

1. Gilsonowska tradycja uprawiania historii filozofii zalicza Hegla do wielkiego nurtu filozofii esencjalnej /w przeciwstawieniu do nurtu egzystencjalnego/, upatrując



w twórczości autora "Fenomenologii ducha" właśnie swoistej kulminacji właściwości metodologicznych i epistemologicznych będących skutkiem esencjalizmu, a destruktywnych dla wartości filozofowania². Nie wchodząc w dyskusję nad oceną filozofii Hegla, można skonstatować, iż diagnozowanie tej filozofii w optyce: esencjalizm-egzystencjalizm jest o tyle trafne, że eksponuje istotny u Hegla aspekt treściowy filozofowania, aspekt bez wątpienia u niego pierwotny w stosunku do egzystencjalnych wymiarów rzeczywistości.

Sama jednak optyka Gilsona okazuje się zdecydowanie niewystarczająca przy próbie bliższej analizy i charakterystyki zawartości filozofii Hegla. Zarówno jej najważniejsze walory - dynamizm i zdolność unifikacji przedmiotowo-podmiotowej - jak i swoista "przystawalność" interpretacyjna do takich obszarów i dziedzin rzeczywistości, jak kultura, sztuka, formy istnienia społeczeństwa, wreszcie dzieje, zostają w tej optyce pominięte lub umieszczone na dalszym planie wyjaśniania.

Inną opcją interpretacyjną, jaką notuje się często w odniesieniu do filozofii Hegla, jest opca umieszczająca tę myśl w szeroko rozumianym nurcie neoplatonickim. Interpretacja ta, wiążąc Hegla z takim łańcuchem nazwisk, jak Plotyn, Proklos, Dionizy Areopagita, Jan Szkot Eriugena, Mistrz Eckhart czy Mikołaj z Kuzy, akcentuje słusznie takie cechy czy inklinacje wpisane w system Heglowski, jak swoisty "henizm" /od greckiego ΤΟ ΕΝ/, monizm, panteizm, oparcie metody na dialektyce, dynamizm ontyczny aż do skrajnego historyzmu włącznie.

Optyka owa, wychytując z mniejszą lub większą trafnością wspólne cechy systemowe rzeczonych filozofii, ich podobieństwa merytoryczne czy metodologiczne, wydaje się nie uwzględniać historycznej proveniencji metody i nauki Hegla. Mimo bowiem rudymenarnych filiacji źródłowych łączących Hegla z neoplatonikami, nie można orzec jednoznacznie jego historycznej przynależności do tego nurtu.

Uwzględniając postulat historycyzmu, należy zauważyć i ukazać źródła filozoficzno-kulturowe formacji Heglowskiej. Zarówno idealizm Hegla, jak i monizujący /panteizujący/ charakter jego filozofii, a także skrajny mobilizm w prezentowanej w jego systemie wizji rzeczywistości, mają swoje przesłanki w nowożytnej koncepcji filozofii, której Hegel był niejako głównym protagonistą, ale i kontynuatorem.

Efektywnym, jak się wydaje, kluczem do filozofii Hegla w tej supozycji może być - i tę kategorię pragniemy tu wyeksponować jako główną - [kategoria r e f l e k s j i.]

Refleksja w swym pierwotnym znaczeniu stanowi ową samowrotną formę świadomości, dzięki której świadomość - jakkolwiek ustrukturowana: aktowo bądź nieaktowo, jako umysł, rozum, intelekt, wola, a nawet w postaci niektórych tzw. uczuć wyższych - jest w stanie rozpoznawać i śledzić poznawczo siebie oraz treść, jaką jest wypełniona. Tak rozumiana refleksja nie pokrywa się co do obszaru znaczeniowego z namysłem, rozważaniem czy intuicją, choć często błędnie bywa z nimi utożsamiana. Refleksja w tym znaczeniu nie jest również tożsama z kluczowymi w filozofii Hegla pojęciami samoświadomości resp. samowiedzy: te ostatnie z pewnością stanowią formy refleksyjne ducha, nie wyczerpują jednak zakresu refleksji.

Tradycja scholastyczna /Tomasz z Akwinu, św. Jan od Krzyża, Sylwester z Ferrary i inni/ rozróżnia dwa podstawowe typy refleksji. Nie sformułowane explicite źródła tego rozróżnienia tkwią w starożytności: w niektórych wypowiedziach Platona i Arystotelesa, a także w pismach Proklosa. Jak pokazują najnowsze prace, dystynkcja owa zachowuje swoją ważność w poglądach nowożytnych i całkiem współczesnych filozofów, choć nie zawsze jest przez nich wyraźnie uświadomiona.

Jest to rozróżnienie na refleksję aktową i nieaktową; używając terminologii scholastycznej - na refleksję in actu signato oraz refleksję in actu exercito. Pierwsza stanowi formę wyraźnie zorientowanej i ustrukturowanej świadomości wewnętrznej; zorientowanej na jakiś przedmiot istotnie immanentny naszej świadomości /np. na jakiś jej akt: wyobrażenie, przypomnienie czy pojęcie/, ustrukturowanej zaś w formie aktu. Kartezjańska metoda analityczna jest klasycznym przykładem używania reflexionis in actu signato, gdyż jest to operacja rozbierania zawartego w naszej świadomości pojęcia za pomocą wyraźnych aktów wewnętrznego poznania. Św. Tomasz używał w odniesieniu do refleksji aktowej określenia kręgu i koła /circulatio, circulus/.

Drugą formą refleksji jest refleksja in actu exercito.

Jest to refleksja nieaktowa, nieprzedmiotowa i o niewyraźnej strukturze. Najtrafniejszą nazwą dla niej wydaje się być "refleksja towarzysząca", nazwa również wprowadzona w czasach średniowiecznej

łacinę /*reflexio concomitans*/. Jej obecność ujawnia się przez samo zachodzenie; ona właśnie warunkuje epistemicznie funkcjonowanie zarówno refleksji, jak i percepcji, woli i uczuć o charakterze aktowym. Mówi się metaforycznie o tej refleksji jako o "płynącym tle", "świadomości peryferyjnej". Najbardziej jednak popularna w odniesieniu do refleksji *in actu exercito* jest metafora światła; jedną z jej wersji - "świadomości fosforescencyjnej" - tak upowszechnił przez swą krytykę Gilbert Ryle³⁾.

Obydwie formy refleksji w rzeczywistym przebiegu świadomości występują nierozłącznie, wzajemnie się podtrzymując i warunkując epistemicznie. Refleksja aktowa /*in actu signato*/ nie może się efektywnie spełniać bez towarzyszącego i kontrolującego zarazem tła refleksji *in actu exercito*; ta ostatnia zaś bez aktowego centrum byłaby tylko beztreściowym, pustym tłem świadomościowym, czystą potencjalnością przeżywania.

Warto jednak już teraz zwrócić uwagę, iż w dziejach filozofowania dochodziło do wyodrębnienia, autonomizacji, często absolutyzacji jednej z rzeczonych form refleksji. Można tu wspomnieć R. Descartes'a, który zabsolutyzował aktowy sposób przeżywania refleksyjnego, substancjalizując go nawet /*res cogitans*/. Z drugiej strony M. Heidegger bazował w swoich analizach ontologicznych na formach przeżywania przedaktowego i przedmiotowego. Zresztą myśliciele tej - nazwijmy to tak - *p r o w e n i e n c j i r e f l e k s y j n e j* mają swoich licznych antenatów, do których zaliczyć trzeba wielu filozofów z kręgu neoplatonńskiego /już tutaj wymienianych/. Liczą się tu Platon, Eriugena, Proklos, Mikołaj z Kuzy i inni. Jak się wydaje, czymś wspólnym dla owej licznej grupy filozofów *proweniencji refleksyjnej* jest sytuacja podstawowa filozofowania - *f a k t r e f l e k s j i* różnorako zinterpretowanej. Refleksja jest dla tego nurtu sytuacją macierzystą, strukturą modelową rzutu dalej na formę, charakter, a nawet i meritum poglądów poszczególnych filozofów.

W niniejszym artykule chcę postawić i uzasadnić tezę o przynależności Hegla do nurtu *proweniencji refleksyjnej* oraz ukazać szczególny - w jakimś sensie ekstremalny - charakter tej przynależności.

Filozofia podmiotu a autonomizacja refleksji

2. Znana jest, przyjmowana przez niektórych metodologów filozofii /m.in. przez ks. S. Kamińskiego/, typologizacja dziejów filozofii - niekiedy utożsamiana z periodyzacją - oparta na kryterium dominacji nastawienia poznawczego filozofów. W związku z tym wyróżnia się trzy główne sposoby filozofowania: filozofię przedmiotową, filozofię podmiotu oraz filozofię znaku.

Filozofia przedmiotowa lub filozofia bytu związana jest z naturalnym nastawieniem podmiotu filozofującego w stosunku do otaczającej go rzeczywistości. Nastawienie owo wyraża się w intendowaniu aktami poznawczymi w kierunku świata zewnętrznego wobec podmiotu, w przedmiotowym ujęciu tego świata oraz zajęciu wobec niego postawy filozoficznej, której zarazem celem i owocem jest pojęcie bytu jako bytu. Asercja przedmiotowa stanowi w tej opcji kryterium uznawania sądów o rzeczywistości. Najpóźniej od Parmenidesa w kulturze śródziemnomorskiej dominuje ta właśnie postawa filozoficzna. Filozofowanie Arystotelesa i Tomasza z Akwinu stanowi przykład niejako typowy tego nastawienia poznawczego.

Wskazuje się na Descartes'a i na jego rewolucję określaną hasłowo jako rewolucję cogito, jako na tego filozofa, od którego pochodzi filozofia podmiotu w jej nowożytnym - powszechnym - wydaniu. Od Descartes'a bowiem następuje radykalna zmiana nastawienia poznawczego. "Cogito ergo sum" oznacza ukierunkowanie intencji poznawczej podmiotu filozofującego na sam ów podmiot. Filozofię zaczyna konstituować poznawcza relacja zwrotna, a kryterium prawdziwości często stanowi certum - subiektywny, podmiotowy aspekt wartości poznawczej. Postawę tak zapoczątkowaną w czasach nowożytnych przez Descartes'a należy z całą ścisłością nazwać postawą refleksyjną. Mimo wielkiej różnorodności poglądów składających się na to pasmo dziejów filozofii - albowiem należy tu m.in. zarówno N. de Malebranche, jak i G. W. Leibniz, B. Spinoza i E. Husserl, Maine de Biran, G. W. F. Hegel i M. Scheler - łączy je wszystkie owa macierzysta i pierwotna struktura modelowa refleksji, o której mówiliśmy w poprzednim punkcie. Fakt refleksji, czyli przeżywanie podstawowej /najczęściej poznawczej/ sytuacji samozwrotności oraz rezultat tego przeżycia, stanowią pierwotne dane dla wszystkich filozofów tego nurtu.

Trzeci typ nastawienia, związany z **f i l o z o f i ą** z n a k u, polega na tropieniu w rzeczywistości zarówno podmiotowej, jak i przedmiotowej stosunku wyrazu, relacji znaczeniowej czy innych relacji walentnych w płaszczyźnie języka. /Nastawienie to jednak mniej się wiąże z tematem naszych analiz./.

A zatem od przełomu myślowego, którego sprawcą stał się autor "Medytacji o pierwszej filozofii", datuje się usytuowanie filozofowania na płaszczyźnie refleksyjności. Jakkolwiek określona i zinterpretowana - jako płaszczyzna intencjonalności, sfera czystego dania, dziedzina ego czy wymiar transcendentny - postawa refleksyjna stanowi odtąd o charakterze większości zabiegów filozoficznych. Jest to postawa, według której podmiot filozofujący jest punktem wyjścia i odniesienia poznania filozoficznego, samozwrotny zaś ruch refleksji - podstawowym procesem i rytmem filozofii. Swistą kulminacją tych reguł metodologicznych i epistemologicznych jest system filozofii Hegla.

Dokonując pewnych celowych uproszczeń, można przeprowadzić linię ciągłą od cogito Descartes'a, refleksji spełnianej z motywacją przedmiotową, stawiającej sobie bowiem cel zasadniczo realistyczno-metafizyczny - do Hegla pojęcia Boga jako absolutnej refleksji /"Gott als die absolute Reflexion-in-sich"/, zawierającej pełnię świata i dziejów.

"Cogito ergo sum" - prosty sąd warunkowy albo, jak mówią inni, zdanie sprawozdawcze z nieaktowego przeżycia refleksyjnego - jest konstatacją egzystencjalną wywiedzioną z zasady wątpienia w status ontologiczny świata otaczającego podmiot poznający. Można powiedzieć: wątpienie kartezjańskie jest efektywne w odniesieniu do wszystkiego, co zostaje niejako "skażone" kontaktem ze światem przedmiotowym, transcendentnym, co np. związane jest z poznaniem zmysłowym /jak percepcja zmysłowa czy wyobrażenia/. Pewność poznawcza /certum/ jest epistemicznym "ratunkiem" wynikającym z odseparowania, izolacji refleksyjnej podmiotu od świata przedmiotowego. Ontologicznym skutkiem tej izolacji jest dualizm Descartes'a, dualizm, w którym "substancja myśląca" jest właściwie zbitką samoświadomości intelektualnej z epistemologicznym protoplastą podmiotu-substancji Hegla. Jednak ważniejsze dla nas są właśnie skutki teoriopoznawcze owej izolacji samorefleksyjnego podmiotu u Descartes'a.

W związku ze wspomnianą powyżej realistyczno-metafizyczną motywacją w filozofii Descartes'a znaczną część jego wysiłków zajmuje problem nazwany później /i stosowany na przestrzeni kilku wieków/ problemem "mostu". Problem ten stanowi typową trudność filozofii refleksji. Jak, po wprowadzeniu zabiegów poznawczych w punkcie wyjścia na płaszczyznę refleksji, przejść poznawczo - czyli rozpoznać i uzasadnić - do rzeczywistości przedmiotowej? Innymi słowy - jak uzasadnić istnienie świata? /Główny problem filozoficzny nurtu podmiotowego, podjęty m.in. w sposób pryncypialny przez Romana Ingardena, powstał właśnie w związku ze zwrotem ku refleksji w filozofii Descartes'a/. Sam twórca "Rozprawy o metodzie" próbuje problem ów rozwiązać, posiłkując się pojęciami daleko już zaawansowanymi teoretycznie, jak idee wrodzone, pojęcie przyczynowości czy - co najistotniejsze - pojęcie Boga⁴.

I. Kant, jak wiadomo, całkowicie zaniechał prób pokonywania problemu "mostu" w perspektywie teoretycznej, cedując tezę o istnieniu realności /świata, duszy, Boga/ na porządek wyznaczony przez "Krytykę praktycznego rozumu". Filozofia transcendentalsa - czy to interpretowana jako poszukiwanie a priori koniecznych uwarunkowań podmiotowych poznawania, czy to, jak chcą inni, zakorzeniona w warstwie przedmiotowych a priori uposażeń aktów poznawczych - opiera się na płaszczyźnie refleksji. O ile u Descartes'a odizolowany metodycznie od rzeczywistości podmiot reflektujący czynił wysiłki poznawcze, aby izolację tę w porządku uzasadniania filozoficznego usunąć, to u Kanta następuje nie tylko odseparowanie podmiotu /ego/ transcendentalnego od świata rzeczy samych w sobie ale również skoncentrowanie uwagi filozoficznej na rzeczywistości istotnie refleksyjnej /u Kanta transcendentalnej i apriorycznej/. Filozofia poznania wyczerpuje całość funkcji rozumu spekulatywnego, który jest tu rozumem refleksyjnym. Krytyka dotyczy, jak pisze Kant w przedmowie do I wydania "Krytyki czystego rozumu", "samej władzy rozumu w ogóle w odniesieniu do wszelkich poznań, do których by rozum mógł dążyć niezależnie od wszelkiego doświadczenia"⁵.

Zniwelowanie realistyczno-metafizycznej motywacji filozofowania i e p i s t e m o l o g i z a c j a całej problematyki filozoficznej u Kanta jest skutkiem metodologicznym konsekwentnie refleksyjnej postawy filozofa z Królewca. Obszar,

który obejmuje intencja jego filozofowania, stanowi przestrzeń pomiędzy podmiotem a przedmiotem jako takimi, czyli ściślej mówiąc - między podmiotowością a przedmiotowością w aspekcie ich apriorycznego uposażenia /przy czym kantowska modyfikacja transcendentálna poznania ma charakter ściśle refleksyjny⁶. Władzą i instancją poznawczą jedynie walentną na tym obszarze jest refleksja, brana przez Kanta w supozycji zdolności epistemologicznego poznania o charakterze koniecznościowym.

Kolejnym ważnym krokiem w kierunku usankcjonowania nastawienia refleksyjnego jest filozofia J. G. Fichtego. Krok ten ma walor metafizyczny; następuje w nim początek ontologizacji refleksji. "Wissenschaftslehre" jest całościową koncepcją ontologiczną świata wiedzy /episteme/ zawieszoną na strukturze "transcendentalnego Ja". Rozumność /Vernunftigkeit/ nie tylko nasyca poznawczo przestrzeń pomiędzy podmiotem a przedmiotem, ale konstytuuje ją swoim działaniem. "Wsselkie Nie-Ja jest tylko dla Ja", napisze Fichte we wczesnej recenzji z "Aenesidemusa" Schulzego, tworząc początki koncepcji jaźniowości /Ichheit⁷.

Refleksyjność ma więc u Fichtego moc nie tylko określającą poznawczo, ale i obiektywizującą bytowo. Działanie - pierwotny przejaw istnienia Ja - jest istotnie refleksyjne. W "Grundlage des Naturrechts" Fichte stwierdza: "samo Ja nie jest więc niczym innym, jak działaniem na siebie samego /Handeln auf sich selbst/⁸. Podmiot działania /das Handelnde/ oraz przedmiot działania /das Behandelte/ stapiają się w jedno. Ja jest nie tylko czynnikiem odkrycia i rewelacji świata, ale także czynnikiem jego ustanawiającego /współokreślenia. "Ja ustanawia się również jako określające - ponieważ to, co je samo ogranicza /Nie-Ja/, jest własnym wytworem /nie ma przedmiotu bez podmiotu/, pisze Fichte w "Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre"⁹. W słowach tych i teorii za nimi stojącej pojawiają się zacząć kluczowej w całej filozofii Hegla koncepcji negatywności.

Ontologizacja refleksji

3. Na płaszczyźnie refleksyjności podstawowe zróżnicowanie /fundujące zresztą od wieków filozofię europejską/ podmiot-przedmiot otrzymuje swoje głębokie podłoże - epistemiczne ze swej pierwotnej natury, mające zaś, /począwszy już

od Fichtego, charakter ontologiczny - podłoże wpływające radykalnie na kształt owej podstawowej relacji filozoficznej. Podłoże, korzeń czy grunt refleksyjny - jakkolwiek by to nazwać - przenika swoim charakterem, a co za tym idzie, wszechstronnie oddziałuje na strukturę podmiotowo-przedmiotową. Modyfikacje zachodzące w niej idą w następujących kierunkach i dotyczą następujących aspektów:

1/ Wzajemna o t w a r t o ś ć podmiotu i przedmiotu. Podmiot i przedmiot wchodzą we wzajemne zależności, już nie tylko natury epistemicznej /jak to było w definicji poznania wg Arystotelesa, która głosiła, iż poznać to stawać się intelektualnie rzeczą poznawaną/, ale ontycznej.

2/ Stopniowa n i w e l a c j a o b c o ś c i przedmiotu wobec podmiotu. Podłoże refleksyjności stwarza stopień pokrewieństwa ontycznego i strukturalnego podmiotu i przedmiotu. Przedmiot zatracą transcendencję poznawczą, będącą w filozofii przedkartezjańskiej gwarantem obiektywizmu i realizmu teoriopoznawczego. Podmiot ujmując swój przedmiot, determinuje go bytowo. Mówiąc nieco poetycko: osławając rzeczy, współkonstruuje je, zostawia w nich część siebie. Kresem tej niwelacji jest, oczywiście, utożsamienie podmiotu i przedmiotu¹⁰.

3/ Porządek o d k r y c i a zostaje zastąpiony porządkiem u s t a n a w i a n i a. Przedmiot nie jawi się jako zastany przez podmiot, ale coraz pewniej można mówić o jego wytworzeniu przez podmiot. Owa "przewaga" ontyczna podmiotu wiąże się z aspektem aktywistycznym filozofii refleksyjnej.

4/ Kolejną modyfikacją wprowadzoną przez tę filozofię do struktury podmiot-przedmiot jest z d y n a m i z o w a n i e tej struktury i jej elementów składowych. Zatracą ona swój charakter stały i statyczny; czynnik refleksji, z istoty dynamiczny i zwrotny, wzbogaca ją o ciągle nowe treści, transformuje jej kształt, nieprzerwanie ją dynamizując i rozwijając.

Podłoże refleksyjne, które stanowi zasadnicze środowisko ontologiczne tego rodzaju poznania filozoficznego, odznacza się w pierwszym rzędzie takimi cechami, jak p r z e n i k l i w o ś ć czy przezroczystość ontologiczna /refleksja czegoś jest refleksją siebie/, s a m o w i e d n o ś ć /refleksja kumuluje i kontroluje wiedzę o sobie/, a k t y w n o ś ć /re-

fleksja jest zasadą podmiotowości/ oraz d y n a m i c z n o ś ć /refleksja żywa jest refleksją reflektującą¹.

Hegel na etapie ostatecznego zontologizowania refleksji, czyli nadania całej rzeczywistości szeregu cech refleksyjnych /cech o charakterze pierwotnie epistemicznym/, doda kolejne momenty autonomizujące refleksję. Będą to momenty silnej o b i e k t y w i z a c j i oraz r a c j o n a l i z a c j i całej problematyki. Kanwą rzeczywistości stanie się idea obiektyw-
na, której ruch i wcielenia będzie projektował reflektujący swoje noetyczne determinacje - rozum¹¹.

Powyższe wyznaczniki, jak się wydaje, w głównej mierze zadecydowały o swoistej r e w o l u c j i r e f l e k s y j n e j czasów nowożytnych. Od pierwszego kroku Descartes'a do najbardziej ogólnego i najdalej idącego w tym aspekcie przedsięwzięcia Hegla zmieniony został całkowicie naczelny akcent filozofowania, którym od milezyjczyków do "Rozprawy o metodzie" był przedmiot rozumiany jako świat zewnętrzny wraz z właściwym w nim miejscem podmiotu poznającego. Pokazaliśmy w kilku głównych krokach, jaka droga prowadziła do zmiany tego akcentu przewodniego, i jak doprowadziła do tego, że stał się nim r e f l e k t u j ą c y s a m s i e b i e p o d m i o t, będący światem i mający aspekt w postaci podmiotu poznającego¹. Definiując pojęcie ducha poprzez tak rozumiany podmiot, przyznany rację Kołakowskiemu, który w "Głównych nurtach marksizmu" twierdził, że "Hegel nie pisze o duchu: pisze autobiografię ducha"¹².

Refleksja jako narzędzie filozofowania w okresie jenajskim Hegla

4. Zdecydowane i metodologicznie samoświadome pojęcie refleksji pojawiło się u Hegla już w okresie jenajskim /1801-1807/. W rozprawie krytycznej napisanej z okazji uwag filozoficznych Reinholda /"Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie, Jena 1801/ zawarł rozdział zatytułowany "Reflexion als instrument des Philosophierens"¹³. W pracy tej refleksja występuje jeszcze w supozycji metaprzedmiotowej: stanowi narzędzie filozofowania, niestrukturalny element istnienia rzeczywistości i czynnik rozwoju świata. Już jednak w tych wcześniejszych określeniach i charakterach jawi się wyraźnie Hegla tendencja do totalizacji refleksji¹.

¶ Punktem wyjścia Hegla określić refleksji jest konstatacja epistemologiczna. Filozofowanie w fazie pierwotnej - twierdzi - jest potrzebą ludzkiego umysłu /das Bedürfnis/. Jest to filozofia naturalna, konieczna, lecz stanowi przeżywanio-wo-refleksyjną, nie zaś naukowo-refleksyjną formę rozwoju intelektualnego. Tym, co charakteryzuje przejście tej formy do filozofii naukowej, jest właśnie jej u r e f l e k s y j - n i e n i e oraz nadanie waloru s y s t e m o w o ś c i. Piszze Hegel: "Übergang vom Bedürfnisse der Philosophie zum Instrument des Philosophierens, der Reflexion als Vernunft"¹⁴.

¶ Narzędziem filozofii samoświadomej jest więc, według młodszego Hegla, intelekt /Vernunft/¹⁵ w formie refleksji, "Reflexion als Vernunft". Będzie rzeczą kształcącą przyjrzeć się charakterystyce refleksji w jej funkcji filozoficznej /Hegel mówi też o niej "die philosophische Reflexion"/, charakterystyce przeprowadzonej w tej wczesnej rozprawie.

¶ Zasadniczym motywem filozofowania w jego formie przednaukowej była potrzeba absolutu, bezwzględności. Potrzeba ta ujawniała się w większości sytuacji poznawczych i życiowych umysłu ludzkiego, który stawał wobec nieprzekraczalnych przeciwieństw - takich jak podmiot-przedmiot, skończoność-nieskończoność - nie mogąc ich sprowadzić do jedności. Ten wątek istnieje również w filozofii naukowej. Naczelnym jej zadaniem jest zbudować dla świadomości absolut /Das Absolute soll fürs Bewusstsein konstruiert werden, das ist die Aufgabe der Philosophie/¹⁶. Podstawową sprzecznością /der Widerspruch/, która zachodzi w tej dziedzinie, jest sprzeczność między ograniczonością /die Beschränkung/ działań i rezultatów refleksji a nieograniczonością absolutu. Refleksja z istoty swej jest istnością ograniczającą, określającą granice świadomościowych przebiegów aktowych i przedmiotowych. Jedyne refleksja w swej najwyższej funkcji - filozoficznej, intelektualnej, w funkcji, jak napisze Hegel, "subiektywnego transcendentalnego oglądu"¹⁷ - jest w stanie przewyciężyć ową sprzeczność. Operację przewyciężenia rozpoznajemy już tutaj jako prymarną zasadę strukturalną całej filozofii Hegla - Zasadę zapośredniczenia. Piszze on: "Zapośredniczenie tej sprzeczności /czyli ograniczoności i nieograniczoności, skończoności i nieskończoności itp./ jest tą refleksją filozoficzną"¹⁸.

¶ Z a p o ś r e d n i c z e n i e /Vermittlung/ jest operacją par excellence refleksyjną, bez względu na to, czy będzie-

my ją interpretować poznawczo czy ontycznie. Zapośredniczenie stanowi rezultat jednoczącego zabiegu syntetyzowania opozycyjnych /w sensie epistemicznym lub ontycznym/ treści, dokonującego się na podłożu, które umożliwia adaptację takiej syntezy. Treści będące ze sobą w relacji konfliktowej - jak byt-w-sobie i byt-dla-siebie, określoność i nieokreśloność - znajdują się w stosunku n e g a t y w n o ś c i w rozumieniu Hegla /Negativität/; Refleksja jest zasadą łączenia ich w jedność i pozabawiania antagonistycznego waloru¹⁹. W tym sensie jest "eine Synthese des Endlichen und Unendlichen des Bestimmten und Unbestimmten", jak pisze Hegel w cytowanym dziełku²⁰.

Ową szczególną zdolność syntetyzowania posiada refleksja filozoficzna, która jest - jak to zostało już powiedziane - intelektem. Jakie właściwości usposabiają refleksję do realizacji najwyższych w strukturze człowieka działań poznawczych? Posłużmy się dłuższym cytatem z wzmiankowanej rozprawki jenańskiej: "Die Reflexion hat als Vernunft Beziehung auf das Absolute, und sie ist nur Vernunft durch diese Beziehung; die Reflexion vernichtet insofern sich selbst und alles Sein und Beschränkte, indem sie es aufs Absolute bezieht"²¹.

Odniesienie refleksji filozoficznej do absolutu, o którym mówi powyższy cytat, a także "niweczący", znoszący ograniczenia tak kategoriałne, jak i egzystencjalne /vernichten/ charakter jej działania, wskazują na nieprzedmiotowy resp. nieaktywny model refleksji przyjęty przez Hegla przynajmniej jako swoisty terminus ad quem jego koncepcji. Model ten eksponuje chłonność i totalność potencjalnych zapośredniczeń, nieskończoność transformacji treściowych i ostateczną redukowalność wszystkich procesów adaptacji świata do świata refleksji. Ostatecznym bowiem wynikiem trudu refleksji filozoficznej ma być s y s t e m. "Die Philosophie als eine durch Reflexion produzierte Totalität des Wissens wird ein System, ein organisches Ganzes von Begriffen, dessen höchstes Gesetz nicht der Verstand, sondern die Vernunft ist", stwierdza Hegel²². Refleksja opatrzona takimi właściwościami i zdolnościami, wzięta w supozycji czynności filozoficznej jest - według słów Hegla - "aktem absolutnej wolności"²³. Przysługuje jej to miano z racji specyficznej zdolności przenikania wszystkich elementów opozycyjnych, a nawet antagonistycznych treściowo, a przez to znoszenia /erheben/ ich kontradiktoryczności, oraz z racji mocy samoustanowienia /das Sich-selbst-Setzen/.

która jest istotną właściwością refleksji²⁴.

Wczesny charakter rozprawy o różnicy między filozofią Fichtego i Schellinga wiąże się z takimi cechami filozofii samego Hegla, jak epistemologizacja całej problematyki, skłonność do psychologizowania pojęcia systemu czy niewyraźność koncepcji refleksji. Jednak właśnie już w okresie jenajskim Hegel wprowadził filozofowanie na płaszczyznę czysto refleksyjną, w refleksji upatrując punkt wyjścia filozofii i w refleksji również widząc klucz do rozwiązania szeregu problemów, których zasadą są opozycje rzeczowe, ontycznie niezbieżne z poziomem samej refleksji /np. opozycja naczelna: przedmiot-podmiot/.

Refleksyjny status tezy:

"Byt jest myśleniem" /Fenomenologia ducha/

5. Pełna koncepcja refleksji u Hegla - już w dziedzinie metafizyki spekulatywnej - zostaje przedstawiona w "Nauce logiki /1812-1816/, jednak zasadnicze dla kształtu i statusu tej filozofii przejście od porządku epistemologicznego do ontycznego dokonuje się w przełomowej dla Hegla "Fenomenologii ducha" /1807/. W tym dziele Hegel dochodzi do sformułowania szeregu kapitalnych dla swego systemu tez, z których takie, jak teza o identityczności substancji i podmiotu, o hierarchicznej trójdzielności rzeczywistości na byt, istotę i pojęcie, teza formułująca zasadę określoności w sferze Dasein czy zasadę negatywności w świecie ducha, znajdują się w prostej zależności metodologicznej od ich podłoża ontologiczno-refleksyjnego.

Podstawowa konstatacja "Fenomenologii ducha" - że wszystko, co istnieje konkretnie /Dasein/, posiada istotną tendencję do pełnego rozwinięcia swej konkretności /bezpośredniości/ w zrozumienie ogólne na kanwie pojęć czy, w ostateczności, pojęcia wszechogarniającego - jest konstatacją opartą na refleksji. Refleksja jest wzorem podstawowego ruchu, któremu podlega cała rzeczywistość: od bytu-w-sobie, przez byt-dla-siebie, będący typowym schematem refleksji aktowej /in actu signato/, aż po byt zapośredniczony - w-sobie i dla-siebie, byt syntetyczny i wzbogacony nową jakością określającą.

Hegel, umieszczając swe rozważania w "tle" refleksyjnym, dzięki któremu wszelka analiza o charakterze pojęciowym, a nawet szerzej: intelektualny, zostaje wtopiona w kontekst re-

fleksji, dochodzi w "Fenomenologii ducha" do stwierdzenia, stanowiącego dla naszego tematu kluczowe miejsce.

"Byt jest myśleniem" /dass das Sein Denken ist/²⁵ - to konkluzja analizy, stanowiącej dobry, wzorcowy przykład Heglowskiego posługiwania się l d y s k u r s e m r e f l e k s y j n y m, czyli rozumowaniem przebiegającym w kontekście i za pomocą refleksji.

"W związku z tym, że /.../ substancja jest w sobie samej podmiotem, wszelka treść okazuje się refleksją własną podmiotu skierowaną ku sobie"²⁶ - taki jest krok wstępny owej analizy. Tożsamość trwania substancji jakiegokolwiek konkretnego /Dasein/ zapewnia jego równość treściową ze sobą samym /die Sichselbstgleichheit w terminologii Hegla/. Owa równość sobie samemu jest tu identyczna z samoświadomością swojej-równości-sobie, co wynika z dynamicznego charakteru istnienia /Dasein/, będącego wszak podmiotem. "Równość ze sobą samym jest czystą abstrakcją, abstrakcja zaś jest myśleniem", pisze dalej Hegel. W perspektywie refleksji trudno odmówić mu konsekwencji. Wszelka bowiem określoność, będąca związaniem Dasein z jakością²⁷, byłaby identyczna z eksplozją treściową tegoż Dasein, ponieważ wprowadzałaby zróżnicowanie na jakość i jej negatywny korelat w łonie tego samego konkretnego.

A zatem zrównanie ze sobą nie opiera się na grze określoności z negatywnością; jest czystą abstrakcją, mówiąc zaś językiem refleksji - samoświadomością nieaktową. Konkretnie istnienie /Dasein/, pisze Hegel, "trwa dzięki temu właśnie, że jest w stosunku do siebie czymś prostym. Ale dzięki temu jest ono także, co do swej istoty, myślą /es ist wesentlich der Gedanke/. W ten sposób dochodzimy do pojęciowego ujęcia tego, że byt jest myśleniem"²⁸

"Byt /Sein/ - najgłębsze uwarunkowanie ontyczne konkretności - musi być absolutnie niezdeterminowany wobec przyjęcia takiej koncepcji rzeczywistości, której zasadą /w sensie arché/ jest refleksja. Kluczowe terminy powyższego dyskursu - "równość ze sobą samym", "czysta abstrakcja", "trwanie" czy "myślenie" - zakładają kontekst refleksyjny. Ekstremalna konsekwencja tej optyki - byt, a raczej czyste niezdeterminowane bycie - wiąże się z konieczności ze strukturą refleksji nieaktowej, pustej i samo-się-ujawniającej /in actu exercito/. Albowiem wszelka określoność - zarówno w zawartości tak pojętego bytu, jak i w polu tak rozumianej refleksji - implikowałaby w pierwszym wypadku polary-

zację rzeczywistości konkretnego na byt i nie-byt /swoiste "roz-dwojenie Dasein"!/ , w drugim zaś - pojawienie się refleksji ak-towej.

Wzór, schemat i rytm refleksji są odtąd u Hegla najgłębszą kanwą istnienia i rozwoju rzeczywistości. Istotną formą, którą refleksja osiąga na poziomie ducha subiektywnego czy "ja" empirycznego, jest postać *s a m o w i e d z y*. Forma ta, interpretowana przez Hegla w "Nauce logiki" jako "stosunek, dzięki któremu w bezpośredniej empirycznej samowiedzy objawia się absolutna, wieczna natura jej samej oraz pojęcia"²⁹, polega na ujawnianiu się w postaci samozwrotnej różnych wartości absolutnych i będzie powracała w różnych miejscach systemu i na różnych jego poziomach, aż po samowiedzę absolutną. Hegel nadaje tej formie wyraz koła, ostro sprzeciwiając się jej interpretacji jako błędnego koła³⁰.

Koło /Kreis/, jak to już było wspomniane, stanowiło model poznania refleksyjnego już w filozofii scholastycznej; po Heglu najgłośniejszym zastosowaniem filozoficznym tego modelu będzie "krąg hermeneutyczny". U Hegla refleksja /i odpowiednio metafora koła/ występuje w różnych postaciach, na różnych piętach systemu, w różnych - można tak powiedzieć - spiętrzeniach. Jak pokazał to w swej książce "Byt i myślenie" Adam Synowiecki, system Hegla jest opisywalny przy wykorzystaniu teorii grafów jako koło wzajemnie powiązanych ze sobą kół, co czyni zadość samej idei Berlińczyka nazywającego system filozofii "okręgiem okręgów" /ein Kreis von Kreisen/³¹.

Istota bytu jako refleksja

6. Hegel rozwija i analizuje pojęcie refleksji w nauce o istocie. W trój-podziale spekulacji metafizycznych przeprowadzonych w "Nauce logiki" nauka o istocie zajmuje miejsce szczególnie. O ile nauka o bycie /otwierająca metafizykę/ dotyczy konkretności istnienia i pierwszych podstawowych zapośredniczeń, nauka o pojęciu /zamykająca metafizykę spekulatywną/ dotyczy zrozumiałości istnienia w aspekcie całości, to nauka o istocie - środkowa z tych trzech nauk - odnosi się do struktury i dynamiki *s t a w a n i a s i ę*.

Porządek istoty decyduje zatem o tym, co nazywa się często specyfiką Hegla. W tym porządku zachodzą ontyczne uwarunkowania stawania się rzeczywistości, autodynamizmu poszczególnych bytów i ich racjonalności.

Hegel odpowiedzialną za stawanie się istoty czyni refleksję. Wprowadza trzy rodzaje refleksji³²:

1/ Refleksja zakładająca /die Setzende Reflexion/, którą można nazwać quasi-refleksją. Wychodzi ona z pustej, niezderminowanej istoty /"wychodzi od Niczego", mówi Hegel/ i ustanawia przez swój ruch działanie się bytu. Za pomocą pewnych naoczności można powiedzieć, iż refleksja ta jest czystą ekspansją istoty poprzez ruch.

2/ Refleksja zewnętrzna /die Äussere Reflexion/ opiera się na ustanowieniach poprzedniej. Ujmuje siebie jako "das andere", jako coś danego; wykorzystuje "swoją obcość", aby iść dalej, rozwijać się, "istoczyć", jak powiedzieliby Heidegger.

3/ Refleksja określająca wreszcie /die bestimmende Reflexion/, najważniejsza w nauce o istocie, decyduje o stawaniu się istoty w całokształcie rzeczywistości. Zawierając dwie poprzednie formy, jest - jak pisze Hegel - "odnoszeniem się do swego innobytu w niej samej"³³. Przenika istotę, dynamizuje ją i określa w jej stawaniu się w perspektywie prawdy jej pojęcia.

Nie chcemy tutaj dokonywać analizy i oceny pojęć refleksji wprowadzonych jako pojęcia techniczne w "Nauce logiki". /Nie byłoby to zresztą możliwe przy założonym dość ogólnym planie tego tekstu/. Już jednak przy tych rudymenarnych określeniach wziętych z nauki Hegla można wywieść kilka wniosków w interesującym nas aspekcie.

Refleksja jest traktowana w tym systemie jako zasada istoty /"Das Wesen als Reflexion in ihm selbst" - tak jest zatytułowany I ustęp II tomu "Nauki logiki"/, a zatem również jako zasada dynamizmu rzeczywistości, a co za tym idzie, dziejów i nauki.

Refleksja stanowi w systemie Hegla formalny odpowiednik treściowej zasady negatywności. Dynamizm bytu, rozwój i stawanie się są spowodowane przez dwie tendencje będące dwoma aspektami tego samego: po pierwsze, tendencję do ciągłego dookreślania siebie przez wszystko, co jest, dookreślania poprzez ciągłe i coraz to nowe zapośredniczanie różnych od siebie treści /zasada negatywności/; po drugie zaś tendencję do nieprzerwanej refleksji. Hegel sam tak wiąże refleksję z negatywnością: "Równość

refleksji ze sobą samą, jako coś zniesionego albo założonego, jest właśnie tym, co negatywności tej nadaje trwanie"³⁴.

Hegel łączy w nauce o istocie ujęcie funkcji refleksji nieaktowej /jak w wypadku refleksji zakładającej/ z funkcjami refleksji aktywnej i zorientowanej przedmiotowo /refleksja zewnętrzna oraz refleksja określająca/.

Jednak wszystkie rodzaje refleksji przyjęte explicite przez Hegla w jego systemie ontologiczno-spekulatywnym są n a d b u d o w a n e na ogólnej koncepcji rzeczywistości jako rzeczywistości o naturze refleksyjnej i stanowią swoisty wyraz zinterpretowania tej koncepcji. Innymi słowy, refleksje wprowadzone przez Hegla zakładają implicite płaszczyznę refleksji rozumianej jako pierwotne i macierzyste usytuowanie filozofii i filozofowania w świecie. W tym sensie trzy omawiane wyżej rodzaje refleksji są wtórne i pochodne od pierwotnej w porządku metodologicznym koncepcji rzeczywistości i powiązanej z nią koncepcji filozofii jako sui generis r e f l e k s y j n o ś c i. Wzmiankowane refleksje są wobec tej pierwotnej metarefleksjami.

System nauki jako totalna "nieruchoma" refleksja

7. Całość nauki Hegla, pretendującą do tego, by stanowić najwyższe odzwierciedlenie rzeczywistości, zdefiniowanej jako rzeczywistość ducha, można przedstawić jako stopniowo wzbogacanie się ogólności. Począwszy od prostej bezpośredniości bytu-w-sobie, jego uzewnętrznienia w postaci bytu-dla-siebie i powrotu do siebie w formie już zapośredniczonej: w-sobie i dla-siebie; poprzez postać samoświadomości; dalej przez zapoczątkowanie obiektywizacji idei w postaci nauki: kolejno logiki, filozofii przyrody, wreszcie filozofii ducha; poprzez postać samoświadomości indywiduum subiektywnego przechodzącą w fazę samowiedzy, a potem syntetycznego rozumu; poprzez stosunki dynamiczne, jakie wiążą ze sobą porządek ducha subiektywnego z porządkiem ducha obiektywnego oraz absolutnego - aż po wymiar absolutny, wiadać zarazem u Hegla stały rytm refleksji. Poprzez kolejne "powroty" różnych postaci ducha rzeczywistość, dzieje, filozofia wspinają się na coraz wyższe poziomy ogólności, a tym samym racjonalności /ściśle zaś mówiąc, autoracjonalności, samozrozumienia/.

Jednym poszczególnych członów owej totalnej refleksji świata, stanowiącym zarazem moment konieczności racjonalnej rozwoju, jest pojęcie. Pisze Hegel w II tomie "Nauki logiki": "wzbogacanie się /ogólności/ dokonuje się na zasadzie konieczności przysługującej pojęciu, jest /ona/ utrzymywana przez pojęcie, a każde określenie jest pewnym refleksyjnym skierowaniem się ku sobie"³⁵.

Pojęcie /das Begriff/ jest u Hegla kanwą racjonalności świata. Zawiera w sobie zarazem ogólność, szczególność i jednostkowość bytu. W ten sposób każde jednostkowe istnienie stanowi - poprzez "rzutowanie" niejako na płaszczyznę ogólności - samozrozumiałą całość; samozrozumiałą w odniesieniu do siebie samego, do swego Dasein, oraz przez odniesienie do całego świata. Taki jest też podstawowy dynamizm ontyczny w całej rzeczywistości, we wszystkich jej szczegółach: uzyskać samozrozumiałość przez wpisanie jej w plan i teleologię całości. Oddać swą wolność ontyczną, wolność ducha - prawdzie, racjonalności pojęcia. /Hegel nazywa wymiar pojęcia "królestwem wolności"/.

Wymiar kultury /Bildung/ jest szczególnie ważnym w filozofii Hegla wymiarem tych właśnie odniesień. Ogólność kultury ludzkiej stanowi żywą sferę realizowania się jednostkowych osób. Partycypują one w pojęciu kultury przez to, co z niej otrzymały i co przetworzyły w sobie, kreując nowe wartości kulturowe. Inaczej wygląda to od strony samego pojęcia. Pisze Hegel w Przedmowie do "Fenomenologii ducha": "Od strony zaś ducha ogólnego jako substancji nie oznacza to nic innego, jak tylko to, że substancja nadaje sobie swoją samowiedzę, że wytwarza swoje stawanie się i swe refleksyjne kierowanie się ku sobie"³⁶.

Dynamizm ów i tendencja uzyskuje zbieżność w jednym super - pojęciu, które winno być zamkniętym i pełnym systemem filozofii. Absolutna ogólność, która winna by przysługiwać takiemu pojęciu, nie byłaby ogólnością ubóstwa czy wręcz pustki, lecz ogólnością pełni. "Ogólność ta - pisze Hegel - jest także substancją swoich określeń, ale jest nią w taki sposób, że to, co dla substancji jako takiej było czymś przypadkowym, jest /teraz/ własnym zapośredniczeniem pojęcia ze sobą samym, jego własną immanentną refleksją"³⁷.

[Cała rzeczywistość ducha stanowiąca gigantyczną strukturę wielu wzajemnie wiążących się ze sobą refleksji i zapośredni-

czeń, strukturę obdarzoną cechą samorozwoju - w aspekcie poznania kulminuje w postaci systemu nauki. System ów jest [totalną refleksją]. Oto jak charakteryzuje go sam Hegel: "Nauka przedstawia się jako zamknięty w sobie /a właściwie "zwinęty w sobie": "als ein in sich geschlungener Kreis"; "geschlungener" od "schlingen": zwiąć, wić się - W. Ch./ okrąg, w którego początek - w prostą podstawę - zapośredniczenie wplata znowu koniec. Okrąg ten jest przy tym okręgiem /wielu/ okręgów /ein Kreis von Kreisen/. Każdy bowiem pojedynczy człon /zapośredniczenia/, jako żywy człon metody, jest refleksyjnym skierowaniem się ku sobie, które - ponieważ kieruje się z powrotem do początku - jest zarazem początkiem nowego członu"³⁸.

Wobec tego [modelu "zwinętego w sobie kręgu kręgów", który ma u Hegla symbolizować naukę jako system, zamkniętą całość zwieńczoną poznaniem filozoficznym, pojawia się szereg problemów. Narzucają się [pytania co do skończoności systemu, resp. przerwania jego dynamiki, ruchu]. Analogiczna kwestia powstaje w związku z refleksyjnością w tak rozumianym, "wypełnionym" systemie nauki. Refleksja będąca formalną zasadą rozwoju w przebiegu - można tak rzec - wszystkich kręgów systemu, wydaje się w tym miejscu tracić swoją funkcję dynamizującą rzeczywistość i przybiera jakby postać trwania: *n i e p o r u s z o n e j i n i e u k i e r u n k o w a n e j* samowiedzy ogarniającej jakby "na raz" całą treść rzeczywistości i siebie samą. O ile cały dotychczasowy bieg nauki w jej całości i fragmentach można by - w aspekcie refleksji - określić jako swoiste połączenie w koncepcji Hegla funkcji refleksji aktywnej /in actu signato/, która decydowała o kierunku rozwoju ducha, o orientacji kolejnych zapośredniczeń i kolejnych "nawrotach" /circulatio/; oraz funkcji refleksji towarzyszącej /in actu exercito/, która z kolei przechowywała i niosła ciągle dojrzewające compositum treści ducha - to ostateczny kształt systemu nauki nie podpada pod tę interpretację.

Próby sformułowania eksplikującej i w jakimś stopniu unaoznaczającej odpowiedzi sięgają z konieczności do przesłanek teologicznych, a to w związku ze specyfiką monistyczną systemu Hegla automatycznie niejako łączy się z niebezpieczeństwem interpretacji w duchu panteizmu³⁹.

Hegłowska koncepcja ducha w aspekcie filozofii kultury i religii

8. Końcowy etap rozwoju rzeczywistości jest fazą ducha absolutnego. Absolut jednak, sam element absolutny, będący - jak to pokazały fragmenty jenańskiej rozprawy Hegla pisanej na kanwie krytyki Reinholda - zadaniem filozofowania, przejawia się na wszystkich etapach filozofii ducha w takiej lub innej postaci. Jest bowiem duchem. W "Encyklopedii nauk filozoficznych" pisze Hegel: "Das Absolute ist der Geist; dies ist die höchste Definition de Absoluten"⁴⁰.

Refleksyjność ducha jest jego właściwością istotną. Ruch zwijania i rozwijania poszerza ogólność, zachowując identyczność podmiotu rozwijającego się ducha. Duch absolutny zachowuje formę refleksji. W tym samym III tomie "Encyklopedii" widnieje zdanie: "Der absolute Geist ist ebenso ewig in sich seiende als in sich zurückkehrende und zurückgekehrte Identität"⁴¹.

Najwyższą, absolutną formą refleksji w sobie /die absolute Reflexion-in-sich/ jest Bóg w Trójcy Świętej. W 2 tomie "Wykładów z filozofii religii" Hegel interpretuje strukturę najwyższej postaci "ducha w Trójcy Jedynej" jako strukturę refleksji⁴². Jak duch w refleksji samego siebie ujmuje siebie jako innego i tożsamego zarazem, tak Bóg przenika identycznością duchową i osobnością poszczególnych trzech Osób w refleksyjnej absolutnej jedności. "Das Dritte ist auch das Erste" - pisze Hegel - "Das Letzte ist das Erste"⁴³. W tej najwyższej postaci "absolutnej refleksji-w-sobie" realizuje się też i wypełnia najwyższa ogólność. "Das Allgemeine als Totalität" - to w supozycji Hegłowskiej alfa i omega jasności i zrozumiałości wszystkiego, co istnieje, związanie końca i początku w totalnej refleksji, łączącej każdy element treści z każdym innym w całkowitej i unifikującej wizji bytu, człowieka i świata w jednym Bogu.

Owo zreferowanie zasadniczych "też końcowych" systemu Hegla narzuca w sposób bezpośredni interpretację panteistyczną. Taki jest, jak się wydaje, nieuchronny wynik przyjęcia założeń heglizmu w supozycji ontologicznej. Uznanie charakteru ontycznego podstawowej identyczności w filozofii Hegla - identyczności bytu i myślenia - oraz takiego samego charakteru zasady zmiany /dialektyki/ rządzącej ruchem rzeczywistości doprowadza

do logicznej konieczności asercji tezy o tożsamości Boga z wszelkim bytem, w szczególności z bytem ludzkim¹⁴.

Jednakże konsekwentnie "refleksyjna" /epistemologiczna i epistemiczna/ interpretacja tej filozofii, do której to interpretacji stwarza podstawy warstwa opisowa dzieł Hegla w zasadzie na przestrzeni czasowej całej jego twórczości /jak to wyżej szkicowo ukazaliśmy/, pozwala, jak się wydaje, przyjąć przynajmniej pewien aspekt tego systemu, unikając zarazem konkluzji panteistycznej.

Określając najprościej rezultat tego zabiegu poznawczego i metodologicznego, filozofia Hegla stanowiłaby rodzaj opisu /fenomenologii/ rzeczywistości ludzkiej refleksji i kultury nadbudowanej na refleksji osób jednostkowych i zbiorowości ludzkich. Spośród istniejących już prób interpretacji Hegla w tym duchu można wymienić fenomenologię religii Gerardusa van der Leuwa, interpretację, zgodnie z którą filozofia Hegla byłaby rodzajem rekonstrukcji przeżyć prowadzących człowieka do widzenia siebie, życia i świata w Bogu, lub wykładnię, według której system Hegla, a zwłaszcza filozofię dziejów, należy rozumieć jako wizję dojrzewania ludzkości i kultury do Boga. Ogólnie więc filozofia Heglowska w tej reinterpretacji przedstawiałaby się jako swoiście /dynamicznie - dzięki zawieraniu elementu rozwoju/ pojęta filozofia kultury i filozofia religii.

Cechą wspólną tych wszystkich i im podobnych interpretacji jest swoista rekonstrukcja epistemologiczna filozofii Hegla. Polega ona na ukierunkowaniu rozważań i analiz na zasadę epistemiczną, stanowiącą motyw przewodni całej tej filozofii - na zasadę refleksji - oraz na specyficzną deontologizacji /czyli jakby wzięciu w nawias metafizycznej wartości/ systemu Berlińczyka. Rekonstrukcja taka, będąca w istocie odsłonięciem sprężyn i gry myślenia refleksyjnego, które obejmuje swoim zasięgiem świat zewnętrzny, relacje międzyludzkie, formy myśli zbiorowej, rzeczywistość moralności, kultury i religii, może stanowić, jak się wydaje, interesujące ujęcie dziedziny życia umysłowego człowieka i ludzkości w aspekcie poznania i racjonalności przy jednoczesnym zachowaniu odrębności filozofowania Heglowskiego i ustrzeżeniu się od konsekwencji panteistycznej.

Podsumowanie

9. Podsumujemy w ośmiu zdaniach osiem rozdziałów tego artykułu. Stosując do interpretacji filozofii Hegla klucz refleksji, staraliśmy się ukazać miejsce i rolę tego myśliciela w nowożytnym nurcie filozofowania o proveniencji refleksyjnej. Historycznie rzecz biorąc, istnieje ciągłość filozofowania począwszy od cogito Descartes'a, przez Hegla i dalej, ciągłość czerpiąca swą siłę i różnorodność z eksplorowania płaszczyzny refleksji. Swoistym przełomem w tym nurcie filozofii - nazywanym też nurtem filozofii podmiotu - było zerwanie kontaktu z realnym światem przez skoncentrowanie wysiłków poznawczych na płaszczyźnie refleksji oraz na implikacjach i związkach, które mają przysługiwać całej rzeczywistości z racji pierwotności tej płaszczyzny. Ujęcie filozofii Hegla w tej perspektywie ukazuje, że już w okresie jenajskim opierał filozofowanie na refleksji - choć dominuje tu jeszcze funkcja epistemologiczna refleksji. W okresie "Fenomenologii ducha" refleksja jest już zontologizowana: "Byt jest myśleniem". Całe filozofowanie Hegla jest podporządkowane zasadzie refleksyjności, dotyczącej nie tylko umysłu filozofującego, ale i bytu, istoty, stawania się rzeczywistości. Refleksja zdążyła do ukształtowania całej rzeczywistości jako samozrozumiałego systemu nauki osiągnąjącego absolutną ogólność pojęcia; w tym punkcie koło refleksji zamyka się /ein Kreis von Kreisen/, refleksja aktowa zamiera. Dziedzina filozofii ducha absolutnego ujawnia swe silne powiązania interpretacyjne z obszarem filozofii kultury i filozofii religii.

Uwaga ostatnia. Refleksyjna interpretacja filozofii Hegla ma dwie zalety: po pierwsze, sytuuje ona tę filozofię w spójnym ciągu zależności i prawidłowości historyczno-filozoficznych nowożytności; po drugie zaś poprzez postulat "zdeontologizowania" umożliwia instruktywne wykorzystanie przynajmniej pewnych aspektów i fragmentów tej filozofii.

P r z y p i s y

¹ Chodzi tu głównie o Alexandra Kojève'a, akcentującego w interpretacji Hegla wątek antropologiczno-egzystencjalistyczny /subiektywistyczny/, Jeana Hyppolite, kładącego akcent na historię umysłu i umysłowości, ale przy założeniu metodologii dialektycznej, oraz F. Gregoire, który bada system Hegla w aspekcie

filozofii myślenia i jego rozwoju, lecz wychodząc z założeń metafizycznych tego systemu, nie przekracza jego teizmu panteistycznego. Podobnie G. Krüger widział w metafizyce Hegla ostoję filozofii chrześcijańskiej przed silną groźbą kulturową relatywizmu i negatywizmu proveniencji egzystencjalistycznej. Najważniejsze prace odnoszących autorów: A. K o j e v e, Introduction à la lecture de Hegel, Paris 1979 /I wyd. 1947/; J. H y p p o l i t e, Genese et structure de la Phenomenologie de l'esprit de Hegel, Paris 1978 /I wyd. 1946/; t e n ż e, Vie, et prise de conscience de la vie dans la philosophie hegelienne d'Iena, "Revue de Metaphysique et de Morale", 1936; F. G r e g o i r e, Etudes Hegeliennes, Paris 1958 /zwłaszcza s. 185-190/; t e n ż e, L'attitude hegelienne devant l'existence, "Revue Philosophique de Louvain", 51/1953/ 187-232; G. K r ü g e r, Die Geschichte im Denken der Gegenwart, Frankfurt a. M. 1947 /zwłaszcza s. 25-27 i 29-36/.

² Por. E. G i l s o n, Byt i istota, tłum. P. Lubicz i J. Nowak, Warszawa 1963, s. 20-40 i 106-159; t e n ż e, Jedność doświadczenia filozoficznego, tłum. Z. Wrzeszcz, Warszawa 1968 /rozd. 9, zwłaszcza s. 170-173 oraz rozdz. 11, s. 189-205/. Zob. również M. A. K r a p i e c, Metafizyka, Lublin 1978², s. 96-98.

³ Bliższej charakterystyce typologicznej i analizie roli, jaką obydwa te rodzaje refleksji - reflexio in actu signato i reflexio in actu exercito - odgrywają w poznaniu, zwłaszcza zaś poznaniu filozoficznym, poświęcona jest książka W. Chudego Refleksja a poznanie bytu. Refleksja in actu exercito i jej funkcja w poznaniu metafizycznym, Lublin 1984.

⁴ Por. H. B r a n d s, "Cogito ergo sum". Interpretationen von Kant bis Nietzsche, Freiburg /Br. - München 1982, s. 55-78 oraz W. C h u d y, Rola refleksji w dziedzinie "cogito" Descartes, "Roczniki Filozoficzne", 30/1983/, z. 1, s. 33-58.

⁵ Tłum. R. Ingarden, Warszawa 1957, s. 11.

⁶ Pokazuje to m.in. M. J. S i e m e k na przykładzie a priori przestrzeni. Nie jest ona jeszcze a priori transcendentálnym, lecz tylko empirycznym. "Transcendentálna jest dopiero refleksja, która staje się "a priori tego a priori", tzn. rozpoznaje właśnie to, że przestrzeń jest taką konieczną formą wszelkiej empiryczności, czyli ujawnia możliwość /aprioryczną/ jej empirycznego zastosowania jako empirycznego". M. J. S i e m e k, Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta, Warszawa 1977, s. 59.

⁷ J. G. G i c h t e, Recension des Aenesidemus /1704/, w: Werke, t. I, Berlin 1971, s. 20.

⁸ W: Werke, t. III, s. 1. Zob. też M. J. S i e m e k, Spontaniczność i refleksja. Studium o problematyce wolności w filozofii Fichtego, "Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej", 13/1967/ 64-87.

⁹ W: Werke, t. I, s. 218.

¹⁰ Wskazuje się na ten punkt jako na moment kluczowy całej filozofii refleksyjnej. Por. D. A l e k s a n d r o w i c z,

Heglowski program intelektualny i problem urzeczowienia, "Studia Filozoficzne", 1983, nr 12, s. 145-159 /zwłaszcza 153-154/, oraz R. B u b n e r, "Die Sache selbst" in Hegels System, in: Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels, hrsg. und eingel. von R.-P. Horstmann, Frankfurt a.M. 1978, s. 101-123.

11 S. Swieżawski zwraca uwagę na związek refleksyjności w filozofii Hegla z koncepcją historii i historyczności, będącą osnową całego systemu. "Od Hegla wywodzą się dwa typy historii: jedna szeroka, obejmująca zarówno dzieje "nierozumnej przyrody", jak i dzieje jestestw zdolnych do refleksji - i druga wąska i odnosząca się wyłącznie do świata w tym sensie "rozumnego", że zaludnionego przez istoty dokonujące refleksji" /Zagadnienie historii filozofii, Warszawa 1966, s. 50/. Por. S. S w i e ż a w s k i, Hegel und die mittelalterliche Philosophie, "Archiv für Philosophie", 10/1960/ 24-78; K o j e v e, Introduction a la lecture de Hegel, s. 445-528; M. T h e u n i s e n, Begriff und Realität. Hegels Aufhebung des metaphysischen Wahrheitsbegriff, in: Seminar: Dialektik, s. 324-359.

12 T. I, Paryż 1976, s. 65.

13 G. W. F. H e g e l, Jaener Schriften /1801-1807/, w: Werke, t. II /Suhrkamp/, Frankfurt a.M. 1970, s. 9-139 /zwłaszcza 25-35/. W języku polskim ukazały się fragmenty tej rozprawy w bardzo niedobrym tłumaczeniu J. E. Skińskiego pt. O różnicy między systemami filozofii Fichtego i Schellinga w związku z Reinholda "Przyozynkami itd.", w: Hegel. Wstęp do historii filozofii, Warszawa 1924. Inne aspekty w młodej twórczości Hegla akcentuje J. Hyppolite, Les travaux de jeunesse de Hegel d apres ouvrages recent, "Revue de Metaphysique et de Morale", /juillet et octobre/ 1935. Akcenty społecznej praxis zauważa natomiast J. Habermas, Praca i interakcja. Uwagi o jenańskiej filozofii ducha Hegla, tłum. M. Łukasiewicz, "Studia Filozoficzne", 1981, nr 12, s. 45-63.

14 Differenz des Fichteschen und Schellingschen, s. 25.

15 Kręte drogi polskich tłumaczeń filozoficznych doprowadziły do kompletnego zamieszania m.in. w oddawaniu niemieckich terminów Verstand i Vernunft, co niewątpliwie przyczynia się do zamętu w dziedzinie rozumienia samej filozofii wyrażonej w tym języku. My idziemy tu za propozycją R. Ingardena /choć on sam nie zrealizował tej wersji w własnym tłumaczeniu Kanta; odegrały tu jednak rolę czynniki zewnętrzne/ oddając "Vernunft" przez "intelekt". Zob. R. Ingarden przypis do Kanta Krytyki czystego rozumu, t. I, wyd.cyt., s. 14-15 p.l.

16 H e g e l, Differenz des Fichteschen und Schellingschen, s. 25.

17 Tamże, s. 115. Por. też s. 25.

18 Tamże, s. 23.

19 "Refleksja jest czystym zapośredniczeniem w ogóle" napisał Hegel w II tomie Nauki logiki na s. 101 /wg polskiego wydania w tłumaczeniu A. Landmana, Warszawa 1968/. Zob. również H e g e l, Nauka logiki, t. I, Warszawa 1967, s. 133-134. Inter-

pretacje - m.in. W. W i e l a n d, Bemerkungen zum Anfang von Hegels Logik, in: Seminar : Dialektik, s. 194-212, oraz D. H e n r i c h, Formen der Negation in Hegels Logik, tamże s. 213-229.

20 Differenz des Fichteschen und Schellingschen, s. 98.

21 Tamże, s. 26.

22 Tamże, s. 35-36.

23 "Die philosophische Reflexion ist ein Akt absoluter Freiheit". A nieco dalej pisze: "das Sich-selbst-Setzen, Identität des Subjekts und Objekts, ist freie Tätigkeit". Obydwa cytaty ze s. 66 rozprawki Differenz des Fichteschen und Schellingschen.

24 "Coś zniesione jest tylko o tyle, o ile wstąpiło w jednię ze swoim przeciwieństwem" /H e g e l, Nauka logiki, tk. I, s. 134/. Istnieje szereg innych interpretacji s y s t e m i z m u Hegla. L. B. Puntel np. upatruje jego genezę w przesłankach językowych filozofii Hegla. Por. L. B. P u n t e l, Darstellung, Methode und Struktur. Untersuchungen zur Einheit der systematischen Philosophie G. W. F. Hegels, Bonn 1973 oraz Hegels "Wissenschaft der Logik" - eine systematische Semantik?, in: Akten des Stuttgarter. Hegel-Kongresses, Stuttgart 1975. Z. Kuderowicz natomiast sugeruje, iż systemizm stanowi główny motyw filozofowania Hegla. Zob. Z. K u d e r o w i c z, Hegel jako prekursor myślenia systemowego, "Studia Filozoficzne", 1981, nr 12, s. 87-106.

25 G. W. F. H e g e l, Fenomenologia ducha, tłum. A. Landman, t. I, Warszawa 1963, s. 70 /przedmowa/. Po niemiecku: Phänomenologie des Geistes, w: Werke, t. III, /Suhrkamp/, Frankfurt a. M. 1970, s. 53. Stamtąd pochodzą wszystkie cytaty następujących dwu akapitów. Teza powyższa, będąca w istocie naczelną przesłanką idealizmu i w konsekwencji monizmu spirytualistycznego Hegla, podjęta została przez interpretatorów na wiele różnych sposobów, począwszy od psychologizacyjno-transcendentalnego wyjaśnienia R. Hayma /Hegel und sein Zeit, Berlin 1857/, światopoglądowo-osobowościowego podejścia K. L. Micheleta, K. Rosenkranza, H. F. W. Hinrichsa czy G. A. Gablera /por. np. G. A. G a b l e r, Vorlesungen über die Persönlichkeit Gottes und Unsterblichkeit der Seele oder ewige Persönlichkeit des Geistes, Berlin 1841/; poprzez ontologiczno-historiozoficzną interpretację N. Hartmanna i humanistyczno-historiozoficzną interpretację B. Crocego /por. N. H a r t m a n n, Die Philosophie des deutschen Idealismus, t. II, Hegel, Berlin und Leipzig 1929 i B. C r o c e, Saggio sullo Hegel, Bari 1927/, aż po ideologiczno-polityczną wykładnię najpierw A. Rugego, potem H. Marcusego i innych "frankfurtczyków" /por. H. M a r c u s e, Rozum i rewolucja, tłum. D. Petch, Warszawa 1966/ oraz egzystencjalistyczno-subiektywistyczną J. P. Sartre'a i A. Kojewę a /por. dz. cyt. ostatniego/. Ujęcia te eksplorowały raczej różne od refleksyjnej strony filozofii, były bowiem - ze względu na swoją opcję - mało zainteresowane wyodrębnianiem aspektu poznawczego zasady refleksyjności u Hegla.

26 W języku niemieckim brzmi to lapidarniej i trafniej: "Dadurch überhaupt, dass /.../ die Substanz an ihr selbst Subjekt ist, ist aller Inhalt seine eigene Reflexion in sich".

- 27 Zgodnie z tezą Nauki logiki: "Dasein ist bestimmtes Sein; seine Bestimmtheit ist selende Bestimmtheit, Qualität. Wissenschaft der Logik, w: Werke, t. V, /Suhrkamp/, Frankfurt a. M. 1969, s. 115.
- 28 Fenomenologia ducha, t. I, s. 70 /przedmowa/.
- 29 Wyd. cyt., t. II, s. 692.
- 30 Zob. Tamże, s. 692-963. Por. też K. Kramer, Bemerkungen zu Hegels Begriff vom Bewusstsein in der Einleitung zur Phänomenologie des Geistes, in: Seminar : Dialektik, s. 360-393.
- 31 Zob. A. Synowiecki, Byt i myślenie, Warszawa 1980, s. 82-84, 96-97 oraz 104, p. 68.
- 32 Zob. Hegel, Nauka logiki, t. II, s. 20-36. Należy w tym miejscu zwrócić uwagę na różnicę pojęcia refleksji w teorii istoty Hegla i refleksji pojmowanej mniej teoretycznie i bardziej ogólnie w jego pismach /np. w Philosophische Propädeutik, której fragmenty w tłum. J. Prokopiuka zamieścił Z. Kuderowicz w "Hegel i jego uczniowie", Warszawa 1984, zob. zwłaszcza s. 238-241/. W tym drugim znaczeniu Hegel używa "refleksji" jako samozwrotności świadomości lub ducha.
- 33 Tamże, s. 35.
- 34 Tamże, s. 34.
- 35 Tamże, s. 799.
- 36 Tamże, s. 39.
- 37 Nauka logiki, t. II, s. 391.
- 38 Tamże, s. 802.
- 39 Punkt dojścia filozofii Hegla stanowi ten moment, w którym ukazują się najradzykalniej konsekwencje przesłanek przyjętych w założeniach systemu. W wypadku ontologicznej resp. metafizycznej wersji interpretacji Hegla terminus ad quem całego systemu filozofii z reguły jawi się w postaci tezy panteistycznej /jak np. u D. F. Straussa, Die christliche Glaubenslehre und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft, t. I, 1840, t. II, 1841; czy Ch. H. Weissgo, Die idee der Gottheit z 1834 r./, a nawet ateistycznej /jak np. u B. Crocego, Filozofia come scienza della spirito, Bari 1927/, czy u G. Gentile, Teoria generale dello Spirito come atto pura, in: Opera complete, Firenze 1938/.
- 40 Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, t. III, 1830, w: Werke, t. X, Frankfurt a. M. 1970, § 384, s. 29.
- 41 Tamże, s. 366.
- 42 Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, w: Werke, t. XVII, Frankfurt a. M. 1969, s. 234 nn.

43 Tamże, s. 234.

44 Zob. szeroką panoramę zapośredniczeń różnych aspektów metody i treści filozofii Hegla przedstawioną przez K. Löwitha /Von Hegels zu Nietzsche, Stuttgart 1961 oraz tegoż wprowadzenie do Die Hegelsche Linke, red. K. Löwith, Stuttgart 1962/.

DIE PHILOSOPHIE HEGELS ALS SYSTEM ONTOLOGISIERTER REFLEXION

Z u s a m m e n f a s s u n g

Durch die Verwendung des Schlüssels der Reflexion zur Interpretation der Philosophie Hegels bemühten wir uns, den Standort und die Rolle dieses Denkers in der neuzeitlichen Strömung des Philosophierens reflexiver Provenienz aufzuzeigen. Historisch gesehen gibt es eine Kontinuität des Philosophierens, angefangen von Descartes cogito, über Hegel und weiter, eine Kontinuität, die der Explorierung der Ebene der Reflexion ihre Kraft und Vielfalt verdankt. Ein spezifischer Durchbruch in dieser Philosophieströmung - auch Philosophie des Subjekts genannt - war das Abbrechen des Kontakts mit der realen Welt durch das Konzentrieren der Erkenntnisbemühungen auf die Ebene der Reflexion sowie auf die Implikationen und Zusammenhänge, die aufgrund der Ursprünglichkeit dieser Ebene der ganzen Wirklichkeit zukommen sollen. Hegels Erfassung der Philosophie in dieser Perspektive zeigt, dass er das Philosophieren schon in der Jenaer Zeit auf die Reflexion gründete, obwohl hier noch die epistemologische Funktion der Reflexion dominiert. In der Zeit der "Phänomenologie des Geistes" ist die Reflexion dann schon ontologisiert: "Das Sein ist Denken". Hegels gesamtes Philosophieren ist dem Prinzip der Reflexivität untergeordnet, nicht nur der des philosophierenden Geistes, sondern auch der des Seins, des Wesens, des Wirklichkeitwerdens. Die Reflexion strebt an, die ganze Wirklichkeit als ein selbst-verständliches System der Wissenschaft zu gestalten, das die absolute Allgemeinheit des Begriffs erreicht; an dieser Stelle schließt sich der Kreis der Reflexion /ein Kreis von Kreisen/, und die Aktreflexion stirbt ab. Der Bereich der Philosophie des absoluten Geistes offenbart seine enge interpretative Verbundenheit mit dem Bereich der Kulturphilosophie und der Religionsphilosophie.

Die reflexive Interpretation der Philosophie Hegels hat zwei Vorzüge: erstens situiert sie diese Philosophie im zusammenhaltenden Verlauf der historisch-philosophischen Abhängigkeiten und Gesetzmäßigkeiten, und zweitens ermöglicht sie durch das Postulat der "De-ontologisierung" das instruktive Ausnutzen zumindest einiger Aspekte und Fragmente dieser Philosophie.

