

Kultura i Wartości

ISSN 2299-7806


Nr 26/2018

---

<http://dx.doi.org/10.17951/kw.2018.26.159-182>

## Czyste pojęcia intelektu oraz transcendentalna jedność apercepcji jako źródła dialektyki Hegla

Maciej Wodziński

 <https://orcid.org/0000-0001-6347-5634>

Analiza przeprowadzona w niniejszym artykule pokazuje, jak wpływową inspiracją dla stworzenia przez Hegla koncepcji dialektyki była Kantowska tablica czystych pojęć intelektu i pojawiające się w jej obrębie relacje między poszczególnymi kategoriami. Jak zostało wykazane, pojawiające się w *Nauce logiki* pojęcia, takie jak początek, jedność wielości, stawanie się czy istnienie, bazują na Kantowskich kategoriach ogółu, stosunku czy jakości. Również opierając się Kantowskich kategoriach, lecz tym razem z grupy modalności, Hegel tworzy swoją dialektykę tego, co konieczne, łącząc ze sobą to, co przypadkowe (a u Kanta możliwe) z tym, co istniejące. Oprócz dokładnej analizy „rodowodu” tych zapożyczeń, artykuł wskazuje również, że takie koncepcje, jak transcendentalna jedność apercepcji, intelekt intuitywny, idea nieśmiertelności duszy i ogólny prymat rozumu praktycznego nad teoretycznym (przejęte przez Fichtego oraz Schellinga od Kanta), stały się fundamentem Heglowskiej koncepcji absolutu w kształcie, jaki znamy obecnie.

Słowa kluczowe: czyste pojęcia intelektu, transcendentalna jedność apercepcji, Hegla krytyka Kanta, ogład intelektualny

---

MACIEJ WODZIŃSKI, student filozofii, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie; adres do korespondencji: Instytut Filozofii UMCS, Pl. M. Curie-Skłodowskiej 4, 20-031 Lublin; e-mail: [maciek.wodzinski@gmail.com](mailto:maciek.wodzinski@gmail.com)

Zdarzenie, które na początku lat 80-tych XVIII wieku wywróciło świat filozoficzny do góry nogami, zwane do dziś przewrotem kopernikańskim, było dziełem Immanuela Kanta. Niezaprzeczalnie wywarło ono widoczny i prowokujący dyskusje po dziś dzień wpływ na następne pokolenia myślicieli. Jednakże należałoby spojrzeć na tę sytuację jak na element pewnego procesu rozwoju ducha filozofii, który sam był „zapośredniczony” w myśli wcześniejszej.

Konkretnych kształtów duch ten zaczyna nabierać w epoce nowożytnej, kiedy głównie za sprawą Kartezjusza uwaga filozofów kieruje się ku poznającemu podmiotowi. Jednak XVII i XVIII wieczna filozofia, pomimo tego zwrotu w kierunku świadomości poznającej, chcąc uważać się za dziedzinę epistemologiczną mimo wszystko pozostaje dalej metafizyką<sup>1</sup>. Starając się wyjaśniać problemy związane z poznaniem, zakłada już, że zna podstawę i gwarant weredyczności relacji między przedmiotem a podmiotem, między myślącym, a myślanym. Niezależnie od tego czy tę pewność daje Bóg, przedustanowiona harmonia czy jeszcze inny konstrukt, to jest on już podmiotowi dany i wobec niego zewnętrzny. Rewolucyjność Kanta polegała w dużej mierze na tym, że podważył on status tych gwarantów poprzez związanie ze sobą elementów podmiotowych i przedmiotowych doświadczenia.

Prześledzę proces wyłaniania się pewnej idei, która swój początek wzięła właśnie z Kantowskich kategorii oraz transcendentalnej jedności apercepcji. Kształtowana następnie przez Fichtego i Schellinga, znalazła ona swoją kulminację w Heglowskiej logice (będącej w istocie wynikającą z Kantowskich założeń dialektyką czystego rozumu<sup>2</sup>) oraz w samym „trójrytmie” stanowiącym rdzeń rozwoju tej logiki. Przyjmując myśl Immanuela Kanta jako bezpośredni punkt początkowy „stawania się” filozofii Hegla, omówię pokrótce dwa wyżej wymienione momenty, zaznaczając ewolucję i zbieżność idei. Na koniec wskażę też wynikające z nich bardziej bezpośrednie odniesienia pomiędzy Kantowską koncepcją kategorii a Heglowską metodą dialektyczną.

---

<sup>1</sup> Por. np. Jürgen Habermas, „From Kant to Hegel and Back again – The Move Towards De-transcendentalization”, *European Journal of Philosophy* 7, issue 2 (1999): 131–132.

<sup>2</sup> Por. Béatrice Longuenesse, *Hegel's critique of metaphysics*, tłum. Nicole Simek (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 14–15; por. też Jean Hyppolite, *Logic and Existence: The Cultural Politics of Drugs, Alcohol, and Addictive Relations* (New York: SUNY Press, 1997), 58: „Transcendental logic is already the seed of Hegel's speculative logic, which no longer recognizes the limits of the thing-in-itself. This logic of being replaces the old metaphysics that opened out upon the transcendent world. Hegel does not return to the prior dogmatism; he extends transcendental logic into dialectical logic”.

## Dialektyka apofatyczna

Przed przystąpieniem do właściwej części zadania krótkiego doprecyzowania wymagają dwie istotne kwestie. Po pierwsze: pojęcie kategorii, które musi być rozumiane tu w dwojaki sposób: a) w sensie ściśle Kantowskim, jako czyste pojęcia intelektu oraz b) w znaczeniu „szerszym”, jako pewne „pojęcia podstawowe dla rozważań intelektualnych”<sup>3</sup>, które pomimo innego brzmienia czy modyfikacji na poziomie idei pozwalają na odniesienie do siebie mówiących często różnymi językami systemów Kanta i Hegla. Do tego typu terminów należą m.in.: absolut, substancja, rzeczywistość, pierwotna jedność apercepcji czy ogląd intelektualny.

Drugą sprawą wartą podkreślenia, a rzutującą na całość argumentacji przedstawionej w tym artykule, jest fakt, że mimo niezaprzeczalnie znaczącej roli, jaką w Heglowskim systemie odgrywa pojęcie negacji czy sprzeczności, filozofii tej, a ściślej – dialektyki Hegla, nie można z pewnością nazwać negatywną. Jedno z jej centralnych pojęć, *zniesienie* (*Aufhebung*), zawiera w sobie trzy istotne momenty: negowanie tego, co w tezie i jej antytezie jednostronne i sobie przeciwstawne, zachowanie tego, co w nich cenne oraz wyniesienie tego, co zostało zachowane „na wyższy poziom”, gdzie stanowić będzie nową tezę. A zatem dwa z tych momentów są definitywnie pozytywne. Chciałbym jednak te dialektykę – zamiast negatywną czy pozytywną – określić jako „źródłowo apofatyczną”. Dokładne uzasadnienie przyjęcia takiego nazewnictwa wraz z wykazaniem związanych z nim konsekwencji wymagałoby oddzielnego opracowania, niemniej postaram się pokrótce przybliżyć dwa najważniejsze, przemawiające za nim powody.

Przede wszystkim, pojęcie początku przedstawione w – stanowiącej w gruncie rzeczy metafizyką pojęcia – pierwszej części *Nauki logiki*, buduje przed czytelnikiem obraz czegoś, co „musi być albo czymś zapośredniczonym, albo czymś bezpośrednim, a tymczasem łatwo jest wykazać, że nie może on być ani jednym, ani drugim”<sup>4</sup>; i dalej „Tak samo jak nie może on mieć żadnego określenia w odniesieniu do tego, co inne, nie może również mieć żadnego określenia w sobie,

---

<sup>3</sup> Barbara Skarga, „Trwałość i zmienność kategorii”, *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej*, 1988, t. 33: 12.

<sup>4</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Nauka logiki*, t. 1, tłum. Adam Landman (Warszawa: PWN, 1967–1968), 69.

żadnej treści; [...] Początkiem jest więc *czysty byt*<sup>5</sup>. A następnie: „Z faktu, że początek jest początkiem filozofii, nie można właściwie wysnuć żadnego jego *bliższego określenia* ani żadnej jego *pozytywnej treści*”<sup>6</sup>. Jak widać, o źródle całego procesu dialektycznego, „prapoczątku” będącym jednością Bytu i Niczego, nie możemy powiedzieć nic pozytywnego. Możemy go określać jedynie w sposób apofatyczny; oprócz stwierdzenia że jest, nie możemy powiedzieć jaki jest. Jedyne, co możemy wiedzieć, to jaki nie jest.

Po drugie, czytając wczesne teksty Hegla oraz jego komentarze do filozofii poprzedników z tego okresu, można odnieść wrażenie, że powstawały one w dużej mierze w sposób właśnie „apofatyczny”. Często bazowały na odróżnianiu się od poprzedników, nie tyle na ich negowaniu, co właśnie na określaniu „negatywnej granicy”, do której ów poprzednik doszedł, a za którą krył się (zdaniem autora *Logiki*) prawdziwy, dialektyczny sens. Tego typu stosunek, jaki Hegel wykazuje względem Kanta, np. w *Wierze i Wiedzy*, nie jest zwykłą krytyką poprzednika<sup>7</sup>. Wskazanie jego „błędów” ma za zadanie raczej wyeksponowanie założeń filozofii samego Hegla, bez mówienia o nich wprost, niż stanowić zasadniczą i konstruktywną krytykę poglądów filozofa z Królewca. Hegel wskazuje tam na przykład dwa zagadnienia – transcendentálną jedność apercepcji oraz intelekt intuitywny – jako konstrukty (idee) niezwykle bliskie „odkrycia prawdy” (jaką są, rzecz jasna, pojęcia filozofii Hegla). Czyniąc to, zarzuca jednocześnie Kantowi lenistwo czy też gnuśność i rejteradę do „ograniczonych”, „empirycznych” pozycji i doprowadza to, co Kant zaczął do końca. Przyjęcie takiej postawy jest o tyle niebezpieczne, że wystawia nas na ryzyko nadinterpretacji myśli poprzednika, z drugiej jednak strony daje szansę utrzymania ciągłości rozwijanej idei.

## Przekroczenie filozofii krytycznej

---

<sup>5</sup> Tamże, 74.

<sup>6</sup> Tamże, 79.

<sup>7</sup> Por. Paul Guyer, „Thought and Being: Hegel’s critique of Kant’s theoretical philosophy”, w: *The Cambridge companion to Hegel*, red. Frederick C. Beiser (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 171–212.

W filozofii Kanta z założenia brak jest miejsca na czysto rozumową metafizykę czy naiwny idealizm<sup>8</sup>. Pomimo chęci dotarcia do samych źródeł naszego poznania, królewiecki myśliciel musiał odgórnie, dogmatycznie poczynić pewne założenia, takie na przykład, jak istnienie rzeczy samych w sobie (*Dinge an sich*) czy istnienie pierwotnej syntetycznej jedności apercepcji.

Bezdyskusyjne zaakceptowanie tak poczynionych założeń uniemożliwiłoby nam odniesienie do siebie znacząco różniących się systemów Kanta i jego wspomnianych wcześniej kontynuatorów. Powinniśmy zatem przyjąć, że pewne interpretacyjne odstępstwa od litery autora były i są dopuszczalne, a nawet niezbędne.

Tę swobodę interpretacyjną doskonale ukazuje praca Guyera<sup>9</sup>, w której dość dokładnie omówiona jest Hegłowska krytyka teoretycznej części doktryny Kanta. Odślania ona nie tylko pewne zapożyczenia Hegla, ale również niektóre jego błędy interpretacyjne<sup>10</sup>, których uniknięcie nie jest możliwe ze względu na źródłową odmiennność poglądów obu filozofów. Postulowana przez Kanta powszechna, intersubiektywna ważność apriorycznych form intelektu, stanowiąca jedno z głównych założeń filozofii krytycznej, była zdaniem Hegla istotnym błędem: „Jako czyste formy, różne od treści, są ujmowane bowiem w ten sposób, że mają pewną właściwość nadającą im piętno skończoności i uniemożliwiają ujęcie prawdy, która jest w sobie nieskończona.” Według Hegla, „zapośredniczenie” kategorii intelektu w doświadczeniu przesądzało o ich możliwościach poznawczych, ograniczało

---

<sup>8</sup> Takie oczywiście było założenie samego Kanta, ale wielu badaczy uważa, że wprowadzenie kategorii rzeczy samej w sobie było założeniem metafizycznym. Por. np. Keeneth R. Westphal, „Contemporary epistemology: Kant, Hegel, McDowell”, *European Journal of Philosophy* 14, nr 2 (2006): 274–301: „Kant’s distinction between phenomena and noumena is strongly metaphysical”. Podobnie inni wymienieni przez niego w tym samym tekście autorzy: „Metaphysical interpretations of Kant’s phenomena/noumena distinction are also defended by Adams 1997, Ameriks 1992, Greenberg 2001, Guyer 1987 Watkins 2005”.

<sup>9</sup> Por. Guyer, „Thought and Being: Hegel’s critique of Kant’s theoretical philosophy”, 171: „Hegel treats Kant’s subjectivism, his insistence on an impassable gulf between thought and object, as a mere dogma, indeed almost as a failure of nerve, and is confident that he can himself display knowledge of an absolute realm of being in which the merely apparently opposed poles of thought and object have the underlying identity that Kant failed to see”.

<sup>10</sup> Por. tamże, 172: „And thus Hegel apparently fails to see that it was no mere accident that Kant thought that the universal and necessary categories of our own thought were separated by an impassable gulf from reality itself, that he had instead argued that the universality and necessity of our thought could be gained *only* at the admitted high cost of such a separation between thought and reality”.

zdolność poznania podmiotu tylko do tego co empiryczne, a więc tego co skończone i przypadkowe. W związku z czym uniemożliwiało poznanie prawdy, która z natury swojej jest nieskończona i meta-fizyczna.

Historia „nadinterpretacji” w przypadku filozofii Kanta oczywiście nie kończy się na czasach jemu bliskich<sup>11</sup>, ani nie jest jednostronna – sam Kant dopuścił się pewnych błędów i nadużyć, choćby przy tworzeniu swojej tablicy sądów<sup>12</sup>.

Powodem, dla którego Fichte, a później Schelling oraz Hegel postanowili przekroczyć filozofię Kanta są między innymi takie jego słowa: „Myśli bez treści naocznej są puste, dane naoczne bez pojęć – ślepe”<sup>13</sup>. W powiązaniu z brakiem dostatecznego uzasadnienia, czyli dogmatycznym założeniem istnienia prawdziwej rzeczywistości w postaci noumenów<sup>14</sup>, rodzą one zarzut o „ślepotę myśli” filozofii krytycznej, o jej źródłową niezdolność do badania samej siebie ze względu na zapośredniczenie w doświadczeniu. A zatem też o brak wymaganej jedności mogącej wytłumaczyć konieczną powszechność sądów syntetycznych *a priori* oraz pojęć formułowanych przez intelekt. Hegel komentuje to następująco: „Kant przyjmuje je [kategorie – M.W.] empirycznie i nie poznaje ich konieczności. Nie myśli o tym, żeby założyć jedność i z jedności rozwijać różnice”<sup>15</sup>. Właśnie z powodu uznania Kantowskich kategorii jedynie za puste formy, które muszą zostać

---

<sup>11</sup> Istnieje wiele interpretacji transcendentальной jedności apercepcji (T.J.A.). Np. Habermas utożsamia ją nie tylko z elementem jednoczącym dane doświadczenia, ale również z rodzajem sokratejskiej maksymy „poznaj samego siebie”, jako wyrazem samoświadomości podmiotu. Z taką interpretacją polemizuje zaś np. Espen Hammer, twierdząc że samo-odniesienie T.J.A. wymagałoby odnoszenia się do coraz wyższego poziomu przedstawień, co skutkowałoby błędem *regressus ad infinitum*. Por. Espen Hammer, *German Idealism: Contemporary Perspectives* (New York: Routledge, 2007), 119. Warto też wspomnieć ontologiczną interpretację T. J. A. Heideggera, który mówi: „że zaś jako to, co godne myśli udziela się bycie – to nie jest ani doniosłym założeniem, ani arbitralnym wymysłem. To głos tradycji, która jeszcze dzisiaj nas określa i to w sposób znacznie bardziej przemożny niżby to sobie można wyobrazić.” Ta „wychodząca poza dziedzinę dozwoloną przez krytykę” interpretacja, wskazywałaby na T.J.A. jako coś źródłowo ontologicznego, co w ogóle „umożliwia krytyce bycie krytyką” i jest jawnym złamaniem zakazów Kanta, dotyczących rozumowego poznania tego, co ponadempiryczne i poprzez to, co ponadempiryczne, którego „dopuścili się” w swoich systemach Hegel i Heidegger. Por. Martin Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć*, tłum. Krzysztof Michalski (Warszawa: Czytelnik, 1997).

<sup>12</sup> Więcej na ten temat por. Marian Wesoły, „Uwagi o metafizycznej dedukcji kategorii w systemie Kanta”, *Studia Filozoficzne*, 1980, nr 12: 63–81.

<sup>13</sup> Immanuel Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. 1, tłum. Roman Ingarden (Warszawa: PWN, 1957), B75, 139.

<sup>14</sup> Por. tamże, B42, 102–103 i B66, 130.

<sup>15</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, t. 3, tłum. Światosław Florian



wypełnione empiryczną „treścią z zewnątrz”, zostają one przez Hegla uznane za niezdolne do ukazania prawdy i przedmiotów samych w sobie<sup>16</sup>.

Taka „nadinterpretacja” ze strony Fichtego, Schellinga i Hegla, skutkująca przekroczeniem filozofii krytycznej Kanta, jest poniekąd usprawiedliwiona i pozwala zachować jednolitą, choć ewoluującą, linię ideową tych znacznie różniących się od siebie koncepcji. Krytyka, jaką przeprowadza Hegel, jest zatem nie tylko wykazaniem błędów filozofa z Królewca, ale stanowi również właściwy materiał do prześledzenia i wykazania zbieżności apriorycznych kategorii intelektu oraz systemu dialektyki apofatycznej. W tym celu należy przybliżyć dwa ważne etapy, tj. filozofię Fichtego oraz Schellinga.

### Ewolucja dialektyki – Fichte, Schelling

Fichte, nie mogąc pogodzić się z koncepcją dwóch pni poznania, odrzuca istnienie Kantowskich niepoznawalnych rzeczy samych w sobie<sup>17</sup>. Stara się odnaleźć wspólny, poprzedzający wszelkie doświadczenie korzeń naszych zdolności poznawczych. Jedność, której poszukiwała cała tradycja bezpośrednio po Kancie, miała być gwarantem prawdziwości wiedzy i jej zdobywania. Odnalezienie jej i utożsamienie procesu myślenia z tym, co myślane, oznaczałoby odnalezienie gwaranta weredyczności relacji przedmiot–podmiot poprzez zniesienie tej dualności. Pozornie za taką pierwotną, konstytuującą cały proces poznania zasadę w systemie Kanta można by uznać transcendentálną jedność apercepcji<sup>18</sup>, która,

---

Nowicki, (Warszawa: PWN, 2002), 520; por. też: Robert Stern, *Hegel Kant and the Structure of the Object* (London, New York: Routledge, 1990), rozdział *Hegel contra Kant*.

<sup>16</sup> Por. Guyer, „Thought and Being: Hegel’s critique of Kant’s theoretical philosophy”, 189.

<sup>17</sup> Por. Johann Gottlieb Fichte, *Teoria wiedzy*, tłum. Marek J. Siemek (Warszawa: PWN 1996), 532–533: „Ale czym jest noumen? Według Kanta [...] czymś, co jedynie dodajemy w *myśli* wedle praw myślenia, które wykazać należało i które Kant wykazał, i co według tych praw dodać w *myśli musimy*, a więc czymś, co *powstaje tylko dzięki naszemu myśleniu* [...] *koniecznemu*.” Por. też: Marek J. Siemek, *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta* (Warszawa: PWN, 1977): „Noumen u Kanta według Fichtego zostaje dodany do zjawiska na mocy koniecznego sposobu myślenia. Rzecz sama w sobie jest obiektem czysto myślowym, który według Fichtego nie może oddziaływać na Ja, jest więc tylko przez Ja domyśliwany do empirycznych przedstawień”.

<sup>18</sup> Por. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t.1, B132.

biorąc udział w przedstawianiu świata, nie jest z nim tożsama. Nie może zatem stanowić ontycznej podstawy i zasady tego świata<sup>19</sup>.

Fichte przejął i rozwinął od Kanta przede wszystkim trzy koncepcje: a) intelektu intuitywnego, który znalazł swoje odzwierciedlenie pod pojęciem oglądu intelektualnego (oraz koncepcję typu podmiotu, jaki takim sposobem poznania mógłby się posługiwać), b) prymatu rozumu praktycznego nad teoretycznym (w szczególności imperatywu moralnego) oraz c) ideę nieśmiertelności.

Pierwsza z tych koncepcji pełniła rolę podstawy całego systemu. To czysty intelekt, który w akcie całościowego oglądu intelektualnego poznawał i zarazem wytwarzał samego siebie. Oczywiście nie chodziło tutaj o sposób poznania, który w Fichteańskim oglądzie (*Anschauung*) był naocznością empiryczną, natomiast u Kanta intelekt intuitywny łączył się z naocznością czystą, czyli czasem i przestrzenią. Chodziło natomiast o przejęcie koncepcji istoty, która takim całościowym, intuicyjnym oglądem mogłaby się posługiwać. Po drugie, uznając prymat aspektu praktycznego (moralnego, działania, aktywności), Fichteańskie Ja rozpoczyna poszukiwanie niedoścignionego ideału moralnego. Ponieważ był on nieosiągalny, próba ta musiała trwać w nieskończoność. Tu właśnie Fichte wykorzystał trzecią koncepcję, czyli ideę nieśmiertelności, która to poszukiwanie miała umożliwić.

Czyste Ja musiało w tym procesie natrafiać na przeszkody, a raczej musiało je sobie samo wytworzyć<sup>20</sup>. Tak właśnie by umożliwić empirycznemu Ja udział w tym dążeniu do ideału, czyste Ja wytwarzało Nie-Ja, świat materialny, przyrodę. Jedną z istotnych konsekwencji tej teorii było właśnie założone przez Fichtego od-podmiotowe pochodzenie kategorii, będących niejako produktem czystego Ja. W celu podkreślenia kolejnego momentu przekroczenia filozofii krytycznej przez Fichtego, należy zaznaczyć istotną różnicę w pojęciu owej od-podmiotowości, która u Kanta oznaczała, że kategorie są czymś dla podmiotu immanentnym, z góry mu narzuconym i ponadjednostkowym. Dla Fichtego zaś są one wytworem tego podmiotu, a więc częścią konstruowanej przez czyste Ja rzeczywistości. Z tego powodu np. **jedność** wielu rozproszonych danych naocznych, która według Kanta

---

<sup>19</sup> Por. Paweł Sikora „Krytyka czystego rozumu a problem możliwości metafizyki”, *Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska, Sectio I: Philosophia – Sociologia* 2005, vol. XXX; Guyer, „Thought and Being: Hegel’s critique of Kant’s theoretical philosophy”, 181–182.

<sup>20</sup> Wątpliwości co do możliwości ich wytworzenia podnosi np. Władysław Stróżewski, „Dialektyka Kanta – dialektyka Hegla”; w: tenże, *Istnienie i sens* (Kraków: Wydawnictwo Znak, 2005), 147.



była osiągana dzięki zebraniu i zjednoczeniu za pośrednictwem apriorycznych kategorii oraz transcendentalnej jedności apercepcji, tutaj okazuje się **przynależna do samej rzeczywistości**, z której dane te miałyby pochodzić.

Dialektyczny rozwój Ja<sup>21</sup> oparty jest na schemacie wzorowanym na Kantowskich kategoriach z grupy jakości. Trzy podstawowe zasady tego rozwoju: tożsamości (Ja=Ja), przeciwstawiania (Ja ustanawia Nie-Ja) i zasada racji dostatecznej (w Ja absolutnym ograniczają się Ja skończone i Nie-Ja)<sup>22</sup>, strukturalnie odwzorowują kategorie odpowiednio: realności, przeczenia i ograniczenia. Już w tym miejscu widać załączek idei, którą następnie wykorzystał Hegel. Chcąc jednak udowodnić istnienie niezapośredniczonego Ja, Fichte tworzy pewien konstrukt stanowiący dogmatycznie założony początek. Ostatecznie można stwierdzić, że Fichte przyjął i „zsubstancjalizował” transcendentalną jedność apercepcji Kanta, co znajduje zresztą odzwierciedlenie w jego własnych słowach: „[...] Niepodobna również, by Kant mógł przez tę czystą apercepcję rozumieć świadomość naszej indywidualności lub by mógł mylić tę ostatnią z tą pierwszą; świadomość indywidualności jest bowiem możliwa tylko pod tym warunkiem, że musi jej towarzyszyć inna świadomość, a mianowicie świadomość jakiegoś Ty. Tak więc już u Kanta znajdujemy zupełnie jasno określone pojęcie czystego Ja, dokładnie takie samo, jakim posługuje się teoria wiedzy”<sup>23</sup>. W połączeniu ze znacznym formalizmem całego systemu sprawiło to, że stworzył swego rodzaju „filozoficzną wydumkę”, ze spójną i logiczną skorupą formalną, ale zupełnie nie wypełnioną treścią świata materialnego.

Problemy, które powstały w systemie Fichtego, zauważył i chciał poprawić Schelling. Formalistyczne kategorie i schematy filozofii Fichtego zaczynają po odpowiednich modyfikacjach Schellinga „wypełniać się treścią” świata, który nie jest już jedynie umożliwiającym rozwój oporem dla czystego Ja. System Schellinga był pierwszym krokiem do opracowania właściwej koncepcji jedności bytu i myślenia, przedmiotu i podmiotu w formie Absolutu<sup>24</sup>. Schelling przekształca to, co u Fich-

---

<sup>21</sup> Por. np. Dieter Henrich, *Between Kant and Hegel, Lectures on German idealism* (London: Harvard University Press, 2003), 126 i 207.

<sup>22</sup> Por. Fichte, *Teoria wiedzy*, 83–125.

<sup>23</sup> Johann Gottlieb Fichte, wypowiedź z: *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, FW I, 476, cyt. za: Siemek, *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta*, 226–227.

<sup>24</sup> Por. Manfred Buhr, „Schelling a historia rozwoju klasycznej filozofii niemieckiej”, tłum. Barbara Markiewicz, *Studia Filozoficzne*, 1977, nr 3: 110–111.

tego absolutnie idealne, w to, co absolutnie realne. Dzięki temu niejako wprowadza w proces dialektyczny trzeci człon – syntezę, a nawiązując do Spinozy czyni z pojęcia oglądu intelektualnego sposób na poznanie całości bytu w jego zupełnej nierozróżnialności.

Jednak mimo że w tym jednorodnym tworze rzeczy już istniały, będąc faktyczną, realną treścią świata, to nadal wszystkie były nierozróżnialne w niezróżnicowanej (*Indifferenz*) całkowitej jedności przeciwieństw jaką stanowił Absolut. Jedynymi zdolnymi do ich odróżniania byłiby zatem artyści i filozofowie, co przeczyłoby możliwości powszechności poznania.

### Adaptacja *archetypus intellectus*

Hegel nie uznawał oglądu intelektualnego za właściwy sposób poznania Absolutu<sup>25</sup>. To wykluczałoby filozoficzne poznanie dyskursywne, zastępując je poznaniem bazującym „na tym, co komu przyjdzie do głowy.”<sup>26</sup>. Ograniczałoby to grupę osób zdolnych do poznania do artystów i wąskiego grona filozofów. Postanowił natomiast motorem ewolucji Absolutu uczynić kategorię negatywności, będącą podstawą procesu dialektycznego. Za Fichtem, którego tym samym przekracza, wprowadził na miejsce samopoznania skończonego Ja samopoznanie nieosobowego Boga<sup>27</sup>. Odnosząc się do wywodów swoich poprzedników, Hegel dokonuje zasadniczego odwrócenia dotychczasowej tradycji metafizycznej. Jeszcze Arystoteles zapoczątkował przekonanie, że to, co ma być nieuwarunkowanym warunkiem całej rzeczywistości, musi być statyczne (niezmienne i nieruchome w sensie wewnętrznego rozwoju). Dopiero sprzeciwienie się tej tradycji przez Hegla pozwala na ujęcie pierwszej zasady w kategoriach całkowicie dynamicznych. Jednak nie chodzi tu o dynamikę w rozumieniu samej aktywności podmiotu, gdyż znajdujemy ją już u Fichtego, a o dynamikę jego wewnętrznego i zewnętrznego, samoistnego rozwoju, polegającego nie tylko na odsłanianiu własnej treści, ale i na tworzeniu świata empirycznego. Odkrywający sam siebie Absolut, rozwijający

---

<sup>25</sup> Hegel, *Nauka logiki*, t. 1, 70.

<sup>26</sup> Tenże, *Wykłady z historii filozofii*, t. 3, 616.

<sup>27</sup> Por. Milan Sobotka, „Wpływ Schellinga na Hegla podczas ich współpracy w »Kritisches Jahrbuch der Philosophie«,” tłum. Jan Garewicz, *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej*, 1979, t. 25: 125.

i poznający się dzięki manifestacji swojego innobytu, może zostać **bezzałóżeniowo**, a więc niedogmatycznie, „wyprowadzony” tylko dzięki logicznej konieczności metody dialektycznej, której początek możemy znaleźć w jedności Bytu i Niczego<sup>28</sup>. Właśnie te dwa momenty stanowią kategorie czystego rozumu spekulatywnego, a ich dialektyka tłumaczy zarówno antynomiczność samego rozumu, jak i jej przezwyciężenie. Podczas gdy w myśli Kanta para ta stanowi o wzajemnym wykluczaniu się tezy i antytezy (co skutkuje paralogizmem lub antynomią), to Hegel widzi w niej konieczny warunek *stawania się*, jako pierwszego, syntetyzującego etapu procesu dialektycznego.

Zarówno kategorie jak i pojęcia czasu oraz przestrzeni są w systemie Hegla produktem ewolucji<sup>29</sup> zapośredniczonej w dziełach m.in. Fichtego i Schellinga. Autor *Logiki* wciela te pojęcia w obręb stającej się rzeczywistości Ducha. Sprawia tym samym, że przedstawiony w dialektyce pana i niewolnika proces dochodzenia Ducha do świadomości, poprzez tworzenie z samego siebie przedmiotów postrzeżeń zmysłowych, można utożsamiać z procesem naszego poznania rzeczywistości na gruncie filozofii krytycznej Kanta. W przypadku Ducha nie jest ono jednak nieograniczone jedynie do przedmiotów doświadczenia. Podobnie Kantowski podmiot, konstruując poznanie poprzez zastosowanie do danych naocznych kategorii, współkonstruuje jednocześnie sam przedmiot. Jedyna różnica polegałaby więc na tym, że empiryczny podmiot tworzy sobie przedstawienie tego przedmiotu służące poznaniu, Duch natomiast w podobny sposób powołuje dany przedmiot do istnienia.

Warto zatrzymać się jeszcze na chwilę przy ostatecznie odrzuconym, ale we wczesnej filozofii Hegla na poważnie rozważanym pojęciu intelektu intuitywnego<sup>30</sup>. Chcąc podporządkować wielość zapośredniczonych w doświadczeniu Kantowskich czystych pojęć intelektu i wykazać ich konieczność, Hegel zinterpretował zaadaptowane przez Fichtego pojęcie oglądu intelektualnego (*intellektuelle Anschauung*). Uczynił z niego „pomost” pomiędzy światem zmysłowym a światem intelektualnym. Nie zwracając uwagi na wyraźne zastrzeżenia królewieckiego

---

<sup>28</sup> Na stawiany Fichtemu przez Hegla zarzut dogmatycznego przyjęcia Ja, czystego aktu jako podstawy swojego systemu zwraca uwagę m.in. Gadamer. Zob. Hans-Georg Gadamer, „The idea of Hegel's Logic”, w: tenże, *Hegel's Dialectic: Five Hermeneutical Studies*, tłum. Christopher Smith (New Haven and London: Yale University Press, 1971), 75-99.

<sup>29</sup> Por. Paweł Sikora, „Doświadczenie a realizm w filozofii percepcji Hegla”, *Principia. Pisma koncepcyjne z filozofii i socjologii teoretycznej* 2009, t. LI-LII: 65 (przypis 12).

<sup>30</sup> Inaczej też: oglądu intelektualnego, intuicji intelektualnej.

filozofa co do natury tego zjawiska, autor *Wiary i wiedzy*<sup>31</sup> (w tej pracy odnosi się jeszcze w sposób pozytywny do idei oglądu intelektualnego) stwierdza, że jedynie „gnuśność myśli”<sup>32</sup> nie pozwoliła Kantowi na odkrycie w tym pojęciu pierwotnej podstawy jedności myśli i bytu<sup>33</sup>. W swojej późniejszej *Fenomenologii Ducha* Hegel zmienia jednak zdanie i odrzuca możliwość poznania w akcie bezpośredniego oglądu.

Należy zwrócić uwagę, że filozofia krytyczna, by uzyskać pewność i konieczność swoich syntetycznych sądów *a priori*, odwołuje się do pozaempirycznych kategorii intelektu. To one mają zapewnić tak uzyskanej wiedzy walor obiektywności. Natomiast gdy zapytamy dlaczego tak się dzieje, odsyła nas ona „poziom wyżej”, do intersubiektywnej transcendentalnej jedności apercepcji, której istnienie jest jednak powierzchownie tylko uzasadnione i która wydaje się być raczej dogmatycznie założoną konstrukcją dopełniającą cały system, niż faktycznie istniejącym składnikiem ludzkiego sposobu doświadczania świata<sup>34</sup>. Wątpliwości podnoszone przez Fichtego i Schellinga doprowadzają niejako do unieważnienia *rzeczy samych w sobie*. W połączeniu z interpretacją wspomnianego przez Kanta w trzeciej *Krytyce* intelektu intuitywnego, dają podstawy do postulowania istnienia absolutnego podmiotu, którego sposobem myślenia mógłby być właśnie niedyskursywny ogląd intelektualny. Niemniej jednak, mimo odrzucenia samej koncepcji oglądu<sup>35</sup> jako sposobu poznania (ze względu na brak odróżnialności, a zatem możliwości wystąpienia negatywności) wydaje się, że Hegel przyjął i przekształcił pojęcie podmiotu, który takim poznaniem mógłby dysponować (*archetypus intellectus*), widząc w nim pierwowzór dla swojego Absolutu<sup>36</sup>.

---

<sup>31</sup> Por. Guyer, „Thought and Being: Hegel’s critique of Kant’s theoretical philosophy”; por także Keeneth R. Westphal, „Kant, Hegel and the Fate of «the» Intuitive Intellect”, w: *The reception of Kant’s Critical Philosophy*, red. Sally Sedgwick (New York: Cambridge University Press, 2007), 283–305.

<sup>32</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Światosław Florian Nowicki (Warszawa: PWN, 1990), 115.

<sup>33</sup> Por. Guyer, „Thought and Being: Hegel’s critique of Kant’s theoretical philosophy”; Westphal, „Kant, Hegel and the Fate of „the” Intuitive Intellect”.

<sup>34</sup> Do dziś trudno o wskazanie właściwego korelatu transcendentalnej jedności apercepcji na płaszczyźnie bio- czy neurologicznej, choć takie próby jej interpretacji podejmował m.in. noblista Konrad Lorenz.

<sup>35</sup> Więcej o powodach tego odrzucenia por. James Kreines, „Between the Bound of Experience And Divine Intuition: Kants Epistemic Limits And Hegel’s Ambition”, *Inquiry* 50, no. 3 (2007): 313–314.

<sup>36</sup> Inaczej rodowód Absolutu od Kanta wywodzi np. Béatrice Longuenesse: “I intend to show that

## Czyste pojęcia intelektu jako inspiracja

Punktem wyjścia „urągającej zdrowemu rozsądkowi” Hegłowskiej dialektyki są osiągnięte w trakcie ściśle logicznego postępowania (w sensie logiki klasycznej) antynomie czystego rozumu, na które natrafia Immanuel Kant. Teren, na który zabronił on wstępu kategoriom intelektu, jest dopiero właściwym początkiem Hegłowskiej spekulacji. Trudno wskazać bezpośredni „wspólny korzeń”, z którego wyrastają oba te systemy. Jednak trzymając się botanicznej metafory, należałoby raczej powiedzieć, że tam, gdzie pień Kantowskiego poznania się rozdwajał, tam Hegel go ściał i powracając do pierwotnej jedności tego pnia, zaszczepił na jego karpie własną – pojedynczą już – gałąź. Ze względu na różnice w podstawowych założeniach dotyczących charakteru naszej, empirycznej rzeczywistości, trudne jest dokładne wskazanie analogii pomiędzy Kantowskimi kategoriami, a momentami dialektyki Hegla. Podczas gdy u Kanta kategorie miały za zadanie umożliwić poznanie świata zewnętrznego, to u tego drugiego tworzyły one cały system pojęć reprezentujących zmieniającą się rzeczywistość. Można powiedzieć, że tam, gdzie doświadczenie empiryczne i prawa logiki klasycznej zatrzymują postęp teoretycznej części filozofii krytycznej (na antynomiach czystego rozumu), tam je Hegel porzuca i proponuje nowe rozwiązanie, zmierzające do syntezy bytu i myślenia. Prawdziwa dialektyczność czystego rozumu pokazuje się w jego antynomiach, tam gdzie tezie przeciwstawić się musi antyteza, na poparcie których doświadczenie nie może dostarczyć dowodów. To punkt, w którym Kant mówi „stop”, a Hegel, nie godząc się na rozdzielenie naszych władz poznawczych, odnajduje syntezę, przekraczającą powstałe antynomie.

Już od pierwszych stron *Nauki o bycie*, dostrzec możemy analogie pomiędzy procesem dialektycznym a Kantowskimi kategoriami. Zawierająca się w pojęciu *początku* całkowita jedność czystego bytu i Niczego (*Nichts*) jest odpowiednikiem triady przedstawionej w kategorii ilości. W filozofii Kanta kategoria ta odnosiła się co prawda do przedmiotów naoczności (w tym czystej, a więc czasu i przestrzeni), będąc „zapośredniczoną w doświadczeniu”, które nadawało jej „piętno

---

the intent Hegel proclaims in the Preface to the *Phenomenology of Spirit*, that of “grasping and expressing the True, not as *substance*, but just as much as *subject*,” provides its meaning to the Hegelian category of the Absolute, in virtue of the equation: the True = the Absolute = the transformation of Kant’s notion of truth”, Longuenesse, *Hegel’s critique of metaphysics*, 17.



skończoności” (z czego, jak twierdzi Wesoły, najwyraźniej nie zdawał, lub nie chciał zdawać, sobie sprawy)<sup>37</sup>. Jednak w przypadku autora *Logiki* odniesienia pozostają wyłącznie na płaszczyźnie logicznej, myślowej. Złączone w Jedni (która zdaniem Hegla jest mimo wszystko wyrażeniem wadliwym)<sup>38</sup> są w gruncie rzeczy *jednością wielości* (bezpośrednich, nieokreślonych), a zatem stanowią pewien *ogół*. Schemat ten powtarza się zresztą w każdym kolejnym dialektycznym kroku, stanowiąc podstawę triady warunkującej cały późniejszy rozwój pojęć. Należy jednak wyraźnie zaznaczyć, że w systemie Hegla „jakość jest z natury czymś pierwszym”<sup>39</sup>, a zatem wspomniany przed chwilą schemat oparty na kategorii ilości nie oznacza jeszcze, że taki ruch dialektyczny rozpoczyna się jako pierwszy. Schemat ten jest tutaj wspomniany jedynie po to, by pokazać „zapośredniczenie” w nim już samej metody, bez „ontologicznego” odniesienia do stającej się rzeczywistości Ducha. Albowiem kategoria ilości jako element tej rzeczywistości ukazuje się dopiero po kategorii jakości.

Opisywany w pierwszym rozdziale proces *stawania się*, będący wynikiem ścierania się ze sobą „absolutnie różnych”, ale jednocześnie tożsamy członów tej relacji, jest odwzorowaniem dynamicznej kategorii *stosunku* u Kanta. W filozofii krytycznej odnosi się ona do już istniejących przedmiotów. Hegłowska synteza w postaci *Dasein*, czyli (w terminologii Kanta) wspólnota wzajemnego oddziaływania na siebie (kategoria *wspólnoty*) jest efektem pozaczasowego stosunku przyczynowo-skutkowego (kategoria *przyczynowości i zależności*), odniesionego do pierwszej kategorii z grupy *stosunku* (post-*praedicamenta*), czyli bycia podmiotem czegoś. Uściślając jeszcze: ujęty w ramach tego stosunku czysty byt jest podmiotem zanikania w procesie *stawania się*, natomiast Nicość (*Nichts*) – powstawaniem. Sam proces jednak skutkuje wyłonieniem się „spokojnej niezłożoności” będącej bytem<sup>40</sup>. Tak więc w tym procesie *stawania się* ujętym jako stosunek przyczynowo-skutkowy, czysty byt jest przyczyną dla procesu zanikania i jednocześnie poprzez odniesienie się do *Nichts* jest skutkiem dla procesu powstawania, czyli samego *Nichts*.

---

<sup>37</sup> M. Wesoły w cytowanym wyżej artykule, na podstawie analizy korespondencji jaką prowadził Kant, podaje w wątpliwość, jakoby osoba tak błyskotliwa, szukając przez wiele lat ostatecznego kształtu swojej tabeli kategorii i modyfikując ją w tym czasie wielokrotnie, mogła nie widzieć tego zapośredniczenia.

<sup>38</sup> Por. Hegel, *Nauka logiki*, t. 1, 105, *Uwaga 2*.

<sup>39</sup> Tamże, 90.

<sup>40</sup> Tamże, 132.



W *istnieniu* będącym niejako efektem tej pierwszej syntezy, czysty byt i Niccość zostają zniesione w sposób, który nadaje im pewną określoność, a zatem zostają od siebie odróżnione „*nie są już więcej bytem i Niczym* i przysługują im różne określenia”<sup>41</sup>. *Istnienie* zyskuje swoją określoność, czyli *jakość*, w procesie będącym odpowiednikiem dialektycznego ruchu układu drugiej grupy czystych pojęć intelektu Kanta: kategorii z grupy jakości. Określoność istnienia jest „nacechowaniem miejsca zajmowanego przez *Dasein* pewną jakością”<sup>42</sup>, którą „należy ujmować [...] jako **realność** i jako **negację** [pogrüb. M.W.]”<sup>43</sup>. Nacechowanie tej realności jakością odbywa się nie poprzez refleksję, ponieważ jest ona tylko czymś „co pochodzi od nas”, lecz przez **przeczenie** (negację, bycie Czymś i tym co *inne*). *Dasein* staje się **ograniczone** poprzez bycie innym od tego, co „dookoła” niego, dzięki zawartemu w nim Niebytowi, a zatem dzięki temu, że to, co inne nie jest takie jak ono. Ta negatywna określoność jest określonością „właściwą”, którą Hegel nazywa „założoną” w samym pojęciu *Dasein* (o czym świadczyć ma sam przedrostek „da”). To jakościowe nacechowanie stanowi przejście od bytu w sobie, do innobytu, bytu dla innego. Status bytu dla siebie *istnienie* uzyskuje dzięki zanegowaniu tego, co wystąpiło jako inne wobec niego. Negacja ta jest refleksją skierowaną ku sobie samemu.

Ponieważ cała rzeczywistość to w istocie rzeczywistość *stających się Dasein* zebranych w jeden ogół (według Kantowskiego schematu „dialektyki ilości”), w dalszej części tego samego rozdziału Hegel pokazuje, jak ta totalność jest w ogóle możliwa. Aby Absolut mógł się rozwinąć, niezbędne jest „przejście” od charakterystyki jakościowej *Dasein* do charakterystyki ilościowej. Rozpatrywany w ten sposób (ilościowo) byt jest „na powrót” bytem w sobie. Cudysłów użyty jest tu dlatego, że oba te aspekty – ilości i jakości – stanowią dwa odrębne, choć nie zupełnie niezależne od siebie poziomy jednego bytu. Aspekt ilościowy, ograniczony czynnikiem jakościowym (jak ciągły czas chwilą teraźniejszą) tworzy *quantum* – byt dla innego. „Wielość licznych Jednych”<sup>44</sup>, składa się jak w pojęciu

<sup>41</sup> Tamże, 135.

<sup>42</sup> Marek Rosiak, *Dialektyka Hegla* (Kraków: Universitas, 2011), 124. Jakkolwiek niecodzienne może się wydawać potwierdzanie tezy dotyczącej Hegla słowami jego zawziętego krytyka, to należy zauważyć, że analizy tekstów jakich dokonuje Rosiak w *Dialektyce Hegla* są często bardzo trafne. Autor czyni wiele słusznych uwag i rozróżnień (które warto wziąć pod uwagę), dopiero następnie usiłując wykazać ich bezzasadność.

<sup>43</sup> Hegel, *Nauka Logiki*, t. 1, 136.

<sup>44</sup> Tamże, 300.

wielkości ciągłej na *quantum* danej liczby, a więc na pewien ogół. Przekroczenie określoności *istnienia* jest tym, co pozwala Heglowi wytłumaczyć pluralizm panujący na pierwszy rzut oka w świecie i zbudować jego organiczną strukturę.

Osiągnięta wcześniej przez byt określoność (*jakość*), staje się teraz sama tezą, której przeciwstawia się jako jej antyteza: *ilość*. Ostatnie ogniwo tego procesu, byt w sobie, odnajdujemy oczywiście w Heglowskim pojęciu *miary*, w którym zniesione zostają różnice dzielące te dwa aspekty *Dasein*. Jest to kategoria o tyle ważna, że zgodnie z uwagą samego Hegla: „Miarę można, jeśli się chce, uważać także za modalność.”<sup>45</sup> A zatem, miara stanowi również o sposobie istnienia *Dasein*. Gdy „miara się wypełni”, cykl *stawania się* dobiega końca, a byt przechodzi w istotę.

W pierwszej części *Nauki o istocie* Hegel pokazuje, w jaki sposób czysta *istota refleksyjna* (czysta forma), powstała z wytworzonej „kopii” *Dasein*, a następnie robi swego rodzaju woltę i powraca do niego, stając się postawą tegoż *Dasein*. W gruncie rzeczy w tej części rozdziału autor *Logiki* powraca częściowo do założeń i terminów dawnej metafizyki i dochodzi do tego, w jaki sposób „rzecz rozpada się na materię i formę”<sup>46</sup>. Jej materialna strona, ujęta jako bycie w sobie (ta strona jest oczywiście tylko elementem większego złożenia jaką jest sama rzecz) odpowiada Kantowskiej *rzeczy samej w sobie*, natomiast forma jest „przejawem” rzeczy, zbiorem jej własności i cech, czymś, co w systemie Kanta byłoby *fenomenem*. Obie razem wzięte (materia i forma) tworzą rzecz, będącą jako egzystencja przejawem istoty.

Ten skrótowy opis ma na celu szybkie przejście do bardziej interesujących nas w kontekście niniejszych rozważań części rozdziału, jakimi są zjawisko i rzeczywistość. Właśnie tutaj Hegel umieścił Kantowskie kategorie modalności i stosunku, choć staje się to jaśniejsze dopiero po lekturze działu traktującego o rzeczywistości. Pomimo że pojęcie konieczności pojawia się w sposób bezpośredni dopiero w tej drugiej części tekstu, można zauważyć, że w istocie odnosi się jeszcze do części poprzedniej. Rozpoczynając w *Encyklopedii* rozdział o rzeczywistości, Hegel pisze: „Rzeczywistość jest doprowadzoną do bezpośredniości jednością istoty i egzystencji albo tego, co wewnętrzne, i tego co zewnętrzne”<sup>47</sup>. Naprowadza nas to na pewien trop: skoro rzeczywistość jest jednością tych dwóch elementów,

<sup>45</sup> Tamże, 90.

<sup>46</sup> Por. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, par.129, 176.

<sup>47</sup> Tamże, par. 142, 85.

to co najmniej jeden z nich musi stanowić *możliwość* jej urzeczywistnienia. A zatem, co Hegel sam chwilę później dodaje: „Możliwość jest dla rzeczywistości tym, co istotne, ale tak, że jednocześnie jest ona *tylko* możliwością”<sup>48</sup>; i dalej: „Możliwość i przypadkowość są momentami rzeczywistości”<sup>49</sup>. Można zatem powiedzieć, że tkwiąca w rzeczywistości *możliwość* (pierwsza kategoria z grupy modalności u Kanta) stanowi o przypadkowości tejże rzeczywistości, do momentu, w którym drogą eliminacji (negacji) innych „Jedności”, czyli innych możliwości, nie zostanie się już tylko jedna z nich. Dopóki możliwość zaistnienia „wszystkiego” nie zostanie zniesiona, stając się faktyczną rzeczywistością. Tym samym to, co było *przypadkowe* (a więc możliwe), poprzez swoje urzeczywistnienie staje się *konieczne*. W tym miejscu Hegel w ostatniej już części *Nauki o istocie* dokonuje kolejnej syntezy. Przechodzi na kolejny „poziom” łącząc ze sobą to, co **możliwe** i to, co **istniejące** w pojęciu *konieczności*, wzorując się tym samym na Kantowskich czystych pojęciach intelektu z grupy modalności. Mówiąc krócej: to, co u Hegla przypadkowe (u Kanta wyrażone kategorią możliwości) poprzez dialektyczny ruch negacji wielości możliwości, staje się rzeczywiste (istniejące – druga kategoria z grupy modalności), a jako synteza tego, co możliwe i istniejące, staje się konieczne.

Jak już ustaliliśmy to, co konieczne, jest tym, co rzeczywiste, a że według autora *Logiki* „co jest rzeczywiste, jest rozumne”<sup>50</sup>, to wniosek stąd taki, że to, co konieczne, wyłoniło się zgodnie z działaniem, będącego całą rzeczywistością, rozumnego Absolutu. Tak więc to, co do tej pory miało „status” statycznej podstawy, zostaje *zniesione* i staje się kategorią dynamiczną, staje się przyczyną dzięki temu, co stało się jej skutkiem. Istotny jest tu fakt, że rozpatrywane rozłącznie, przyczyna i skutek są w gruncie rzeczy dokładnie tym samym<sup>51</sup>, natomiast rzeczywiste, a więc rozróżnialne stają się dopiero w stosunku wzajemnego odnoszenia się do siebie. Ma to niebagatelne znaczenie, jeżeli pamiętamy, iż wszystkie pojęcia są rozwijającą się rzeczywistością, a nie tylko konstytuowaniem myślanego przedmiotu. Dopiero **relacja** łącząca przyczynę i skutek (**związek** przyczynowo-skutkowy w jakim się łączą), jest czymś rzeczywistym.

<sup>48</sup> Tamże, par. 143, 186.

<sup>49</sup> Tamże, par. 145, 187.

<sup>50</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa*, tłum. Adam Landman (Warszawa: PWN, 1969), 17.

<sup>51</sup> Por. tenże, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, par. 153, 193–194.

Ponieważ zaś w pojęciu skutku założone jest również pojęcie przyczyny (tak iż nie ma w nim niczego, czego nie byłoby najpierw w niej), tak więc rzeczywistość będąca jej skutkiem również jest czymś założonym. Przyczyna jest przyczyną tylko dzięki swojemu skutkowi, ale tak samo skutek jest sobą dzięki przyczynie. Przyczyna zakłada więc w skutku swoją przesłankę poprzedzającą, prowadząc w ten sposób do regresu w nieskończoność. Aby jednak regresu tego uniknąć, obie te przyczyny *reagują* ze sobą (wchodząc w **stosunek** wzajemnego oddziaływania), a założoności znoszą się i przyczyna kieruje się refleksyjnie ku sobie samej. Wynikiem tego procesu jest powstanie pojęcia.

Tak więc, to co konieczne (a powstałe w dialektyce możliwego z istniejącym), staje się faktycznie rzeczywiste dopiero wówczas, gdy zrealizuje się dialektyka odpowiadająca trzeciej grupie Kantowskich pojęć intelektu: stosunku. Gdy to, co zaistniałe jako możliwe i istniejące, urzeczywistni się w pełni dzięki związaniu w relacji związku przyczynowo-skutkowego, nie zaś jako oddzielnie zaistniałych elementów mających tworzyć rzeczywistość.

W ten właśnie sposób Hegel „wcielił” do swojego systemu zarówno kategorię modalności, jak i stosunku, zmieniając jednak w porównaniu do układu Kanta ich kolejność, tak jak w przypadku kategorii ilości i jakości.

Wykazując w dalszej części obu dzieł, zarówno *Nauki logiki* jak i *Encyklopedii nauk filozoficznych*, ewolucję od pojęcia podmiotowego do idei, Hegel stosuje tak jak w całym swoim systemie schemat oparty na Kantowskiej kategorii ilości. Zauważa to również Mirosław Żelazny: „Pojęcie podmiotowe, przedmiotowe i idea oznaczają ruch myśli na etapach: ogólności, szczególności i jednostkowości. Te trzy etapy faktycznie odpowiadają znanej nam już z Hegłowskiej koncepcji triadzie: tożsamości, różnicy i podstawy. Ale wewnętrznie analogiczny ruch trzech faz: ogólności, szczególności i jednostkowości, dokonuje się wewnątrz każdego z etapów wznoszenia się pojęcia w ogóle. I tak, ogólność, szczególność i jednostkowość etapu podmiotowego oznacza fazy: pojęcia jako takiego, sądu i sylogizmu; etapu przedmiotowego – fazy: mechanizmu, chemizmu i teleologii; wreszcie etapu idei: życia, poznania oraz idei absolutnej”<sup>52</sup>.

## Podsumowanie

---

<sup>52</sup> Mirosław Żelazny, *Hegłowska filozofia ducha* (Warszawa: IFiS PAN, 2000), 230.

Sama *Nauka o pojęciu* nie będzie już przedmiotem ściślejszych rozważań w niniejszym tekście. Jej analiza pod kątem wyprowadzenia jej „rodowodu” z Kantowskiego systemu kategorii wymaga dokładnego, oddzielnego opracowania, na które nie ma już tutaj miejsca. Jakkolwiek z pewnością widać i w tej części systemu Hegla analogie i zbieżności z tabelą czystych pojęć intelektu, to konieczne byłoby dokładne przeanalizowanie tego, czy nie polegają one jedynie na oparciu przez Hegla znacznej części rozumowania w trzecim dziale *Logiki* na systemie i podziale sądów, które siłą rzeczy są w pewnej mierze zbieżne z tabelą sądów Kanta. Zbieżność ta wynika zarówno z nieuniknionych zapożyczeń i nawiązań Hegla do swojego wielkiego poprzednika, ale również z faktu, że każda tabela sądów jest koniecznie zapośredniczona w języku, a zatem w empirycznej rzeczywistości, która jest tym językiem opisywana. Niestety Hegel często zdaje się nie zauważać uzależnienia konsekwencji swoich twierdzeń od struktury i natury języka, którym się posługuje, narażając tym samym swoją koncepcję na błędy podobne do Kantowskich.

Zgodnie z początkowymi założeniami, wskazane zostały miejsca w koncepcji dialektyki Hegla, które w bardzo wyraźny sposób czerpią nie tylko z pełnej tabeli kategorii, ale również (bez czego ta inspiracja czystymi pojęciami intelektu nie byłaby wręcz możliwa) z takich koncepcji, jak intelekt intuitywny oraz transcenden-talna jedność apercpcji. Intuicję tę zdaje się zresztą potwierdzać sam Hegel: „najgłębszym i najśluszniejszym poglądem, zawartym w *Krytyce czystego rozumu*, jest ten, że jedność stanowiąca istotę pojęcia rozpoznana zostaje jako pierwotnie syntetyczna jedność apercpcji, jako jedność Ja myślę, czyli samowiedzy”<sup>53</sup>.

Literatura dotycząca zagadnień, o których traktowała pierwsza część artykułu, czyli dotycząca ewolucji, jaka nastąpiła od pierwotnej filozofii krytycznej do systemu Hegla, jest niezwykle bogata. Setki badaczy od niemal dwustu lat dostrzegają i badają ten proces. Niestety, tak jak pokażna jest ilość tych badań, tak ich wyniki są niejednoznaczne. Do dziś trwają spory o to, jakie elementy zostały zapożyczone i w jaki sposób zmodyfikowane przez następców każdego z tych filozofów oraz jaka interpretacja odbiegała od intencji ich twórcy w stopniu dopuszczalnym, a jaka w stopniu nadmiernym. Równie pokażna jest literatura przedsta-

---

<sup>53</sup> Hegel, *Nauka logiki*, t.2, 359.



wiająca porównania tych wielkich systemów. Jednak niewiele źródeł traktuje o inspiracjach bezpośrednich, zwłaszcza dotyczących pojęć i struktur podstawowych dla myśli Heglowskiej, takich jak struktura całego procesu dialektycznego. Analogie te nie są widoczne na poziomie stosowanych pojęć, a jedynie w „głębszej” warstwie dotyczącej pełnionych przez nie funkcji. I tak zawierająca się w pojęciu początku dialektyka prowadząca do całkowitej jedności czystego bytu i Niczego jest odpowiednikiem kategorii z grupy ilości, podobnie jak ogół *stających się Dasein*, tworzący w istocie rzeczywistość. Natomiast nacechowanie tego istnienia jakością odwzorowuje w myśli Hegla ściśle schemat kategorii z grupy jakości, tak jak i proces stawania się przez *Dasein* bytem dla siebie. Kategorie z grup modalności i stosunku odnajdujemy zaś w dialektycznym ruchu zjawiska i rzeczywistości, konstruowanej w procesie syntezy tego, co możliwe oraz istniejące, łączących się jako (oparta na grupie kategorii stosunku) przyczyna i skutek w pojęciu konieczności, w pojęciu tego, co rzeczywiste, ale dopiero jako związek przyczynowo-skutkowy. Dzieje się to z tą jednak różnicą, że w przypadku Kanta, dialektyka ta odbywa się zasadniczo w polu epistemologicznym. U Hegla zaś proces ten przeniesiony jest na płaszczyznę kształtowania samej rzeczywistości. Spowodowane jest to podstawowymi założeniami dotyczącymi natury rzeczywistości, które są zasadniczo różne u obu filozofów. Poszukiwanie takich inspiracji jest o tyle istotne, że z jednej strony może rzucić nowe światło na interpretację tekstów Hegla, z drugiej zaś, znając pułapki w jakie „wpadło” myślenie Kanta, można łatwiej zidentyfikować problemy z nimi związane na gruncie filozofii Heglowskiej.

Na koniec warto jeszcze raz podkreślić rzecz, której należy być świadomym poszukując wspólnych źródeł poglądów tych filozofów. Jak słusznie to ujął Andrzej Jeziorowski: „Istotna różnica między Kantem a Heglem polega tu na tym, że obaj formułowali odmienne programy intelektualne. Kant dostrzegał sprzeczności. Uważał jednak, że na ich pojęciowej artykulacji kończy się możliwość ich racjonalizacji”<sup>54</sup>. Tak więc to, co u Kanta było „tylko” schematami czy założeniami umożliwiającymi proces doświadczenia, u Hegla stanowiło esencję całej stającej się rzeczywistości Ducha, a w związku z tym jego logika jest tak naprawdę ontologią<sup>55</sup>. Ze względu na tak podstawowe różnice, niełatwo jest wykazywać inspiracje i analogie tam, gdzie nie są one wyrażone wprost.

<sup>54</sup> Por. Andrzej Jeziorowski, *Rozum i Poznanie* (Wrocław: Ossolineum, 1989), 114.

<sup>55</sup> Por. Alexandre Kojève, *Wstęp do wykładów o Heglu*, tłum. Światosław Florian Nowicki (Warszawa: Aletheia, 1999), 467.



## Bibliografia

- Buhr, Manfred. „Schelling a historia rozwoju klasycznej filozofii niemieckiej”. *Studia Filozoficzne*, 1997, nr 3: 107–17.
- Fichte, Johann Gottlieb. *Teoria Wiedzy*. Tłum. Marek J. Siemek. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1996.
- Gadamer, Hans-Georg. „The idea of Hegel’s Logic”. W: Hans-Georg Gadamer, *Hegel’s Dialectic: Five Hermeneutical Studies*. Tłum. Christopher Smith, 75–99. New Haven and London: Yale University Press, 1971.
- Guyer, Paul. „Thought and Being: Hegel’s critique of Kant’s theoretical philosophy”. W: *The Cambridge Companion to Hegel*, red. Frederick C. Beiser, 171–211. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Habermas, Jürgen. „From Kant to Hegel and Back again – The Move Towards Detranscendentalization.” *European Journal of Philosophy* 7, issue 2 (1999): 129–157.
- Hammer, Espen. *German Idealism: Contemporary Perspectives*. New York: Routledge, 2007, 113–134.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Encyklopedia Nauk Filozoficznych*. Tłum. Światosław Florian Nowicki. Warszawa: PWN, 1990.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia Ducha*. Tłum. Światosław Florian Nowicki. Warszawa: Aletheia, 2010.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Nauka logiki*, t. 1–2. Tłum. Adam Landman. Warszawa: PWN, 1967.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Wykłady z historii filozofii*, t. 1, 3. Tłum. Światosław Florian Nowicki. Warszawa: PWN, 1994.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Zasady filozofii prawa*. Tłum. Adam Landman. Warszawa: PWN, 1969.
- Henrich, Dieter. *Lectures on German Idealism, Between Kant and Hegel*. London: Harvard University Press, 2003.
- Hyppolite, Jean. *Logic and Existence: The Cultural Politics of Drugs, Alcohol, and Addictive Relations*. Tłum. Leonard Lawlor i Amit Sen. New York: SUNY Press, 1997.
- Jeziorowski, Andrzej. *Rozum i Poznanie*. Wrocław: Ossolineum, 1989.
- Kant, Immanuel. *Krytyka czystego rozumu*, t. 1–2. Tłum. Roman Ingarden. Warszawa: PWN, 1957.
- Kant, Immanuel. *Krytyka władzy sądenia*. Tłum. Jerzy Gąlecki. Warszawa: PWN, 1986.
- Kojève, Alexandre. *Wstęp do wykładów o Heglu*. Tłum. Światosław Florian Nowicki Warszawa: Aletheia, 1999.

- Kreines, James. „Between the Bound of Experience And Divine Intuition: Kants Epistemic Limits And Hegel's Ambition”. *Inquiry* 50, no. 3 (2007): 306–334.
- Longuenesse, Béatrice. *Hegel's critique of metaphysics*. Tłum. Nicole Simek. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Rosiak, Marek. *Dialektyka Hegla*. Kraków: Universitas, 2011.
- Siemek, Marek J. *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta*. Warszawa: PWN, 1977.
- Sikora, Paweł. „Doświadczenie a realizm w filozofii percepcji Hegla”. *Principia. Pisma koncepcyjne z filozofii i socjologii teoretycznej* 2009, t. LI-LII: 61–75.
- Sikora, Paweł. „Krytyka czystego rozumu a problem możliwości metafizyki”. *Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska, Sectio I: Philosophia – Sociologia*, 2005, vol. XXX: 83–101.
- Skarga, Barbara. „Trwałość i zmienność kategorii”. *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej*, 1988, t. 33: 3–40.
- Sobotka, Milan. „Wpływ Schellinga na Hegla podczas ich współpracy w „Kritisches Jahrbuch der Philosophie”. Tłum. Jan Garewicz. *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej*, 1979, t. 25: 119–129.
- Stern, Robert. *Hegel, Kant and the Structure of the Object*. London: Routledge, 1990.
- Stróżewski, Władysław. *Istnienie i sens*. Kraków: Znak, 2005.
- Wesoły, Marian. „Uwagi o metafizycznej dedukcji kategorii w systemie Kanta”. *Studia Filozoficzne*, 1980, nr 12: 63–81.
- Westphal, Kenneth R. „Contemporary epistemology: Kant, Hegel, McDowell”. *European Journal of Philosophy* 14, issue 2 (2006): 274–301.
- Westphal, Kenneth R. „Kant, Hegel and the Fate of „the” Intuitive Intellect”. W: *The Reception of Kant's Critical Philosophy*, red. Sally Sedgwick. New York: Cambridge University Press, 2007: 283–305.
- Żelazny, Mirosław. *Hegłowska filozofia ducha*. Warszawa: IFiS PAN, 2000.

## Summary

**Pure concepts of understanding and transcendental unity of apperception  
as sources of Hegel's dialectic**

Analyzed is the impact that Kant's table of pure concepts of understanding and the relations between its specific categories had on Hegel's dialectics concept. The author observes that concepts which appear in the first part of *Science of Logic* such as *Beginning*, *Unity of Multiplicity*, *Mediation* or *Being* are based on Kant's categories such as *Totality*, *Relation* or *Quality*. Also based on Kant's categories, but those from the modality group, Hegel creates his dialectics of what is *necessary* by combining that which is *accidental* (yet *possible*, in Kant's case) with that which is *existing*. Aside from a precise analysis of the "heritage" of these references, the author notes that concepts such as transcendental unity of apperception, intuitive intellect, the idea of soul immortality and the overall domination of practical reason over the theoretical one (taken by Fichte and Schelling from Kant), became the foundation of Hegel's concept of Absolute in the shape that we know it now.

Keywords: pure concepts of understanding, transcendental unity of apperception, Hegel's critique of Kant, intellectual intuition

## Zusammenfassung

**Reine Begriffe des Verstandes und transzendente Einheit der Aperzeption  
als Quellen der Dialektik bei Hegel**

Die im vorliegenden Artikel durchgeführte Analyse macht deutlich, welchen Einfluss Kants Tafel der reinen Begriffe des Verstandes und die in ihrem Rahmen erscheinenden Beziehungen zwischen einzelnen Kategorien als Inspiration für die Entstehung des Hegelschen Entwurfes der Dialektik hatte. Wie es gezeigt wurde, gründen die in der *Wissenschaft der Logik* entwickelten Begriffe wie *Anfang*, *Einheit der Vielfalt*, *Werden* oder *Sein* auf Kantischen Kategorien der *Allgemeinheit*, der *Relation* und der *Qualität*. In Anlehnung an Kantische Kategorien aus der Gruppe der Modalität schafft Hegel seine Dialektik des *Notwendigen*, indem er das Zufällige (was jedoch bei Kant das Mögliche ist) mit dem Seienden verbindet. Außer einer genauen Untersuchung der "Abstammung" dieser Entlehnungen, verweist der Artikel auch darauf, dass solche Konzepte wie die transzendente Einheit der Aperzeption, intuitiver Verstand, die Idee der Unsterblichkeit der Seele und das allgemeine Primat der praktischen Vernunft vor der theoretischen (Fichte und Schelling übernahmen es von Kant) zur Grundlage von Hegels Entwurf des Absoluten in der uns heute bekannten Form wurden.

Schlüsselworte: reine Begriffe des Verstandes, transzendente Einheit der Aperzeption, Hegels Kritik von Kant, intellektuelle Anschauung

Information about Author:

MACIEJ WODZIŃSKI, philosophy student, Faculty of Philosophy and Sociology at the Maria Curie-Skłodowska University in Lublin; address for correspondence: Pl. Marii Curie-Skłodowskiej 4, PL 20-031 Lublin; e-mail address: maciek.wodzinski@gmail.com

