Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 25/04/2024 03:42:22

Kultura i Wartości
ISSN 2299-7806
Nr 26/2018

http://dx.doi.org/10.17951/kw.2018.26.39-61

Heglowska krytyka transcendentalizmu

Katarzyna Guczalska

https://orcid.org/0000-0001-8970-4968

Artykuł poddaje analizie krytykę filozofii transcendentalnej, której podjął się G.W.F. Hegel i przedstawia powody dystansowania się Hegla od stanowiska I. Kanta, J. G. Fichtego oraz F.W.J. Schellinga. Analiza ma za podstawę *Fenomenologię ducha* oraz inne dzieła Hegla (*O różnicy między systemami filozoficznymi Fichtego i Schellinga*, *Encyklopedia Nauk Filozoficznych*). Główny cel opracowania leży w uchwyceniu ambiwalentnego stosunku Hegla do transcendentalizmu, a ostatecznie przyczyn jego odrzucenia. Ogólnie rzecz biorąc, mankamentem filozofii transcendentalnej jest zakwestionowanie roszczeń rozumu do absolutnego poznania prawdy. Jednocześnie, w ramach Heglowskiej koncepcji poznania oraz ontologii, transcendentalizm pozostaje pewnym uprawnionym – choć ograniczonym – momentem myślenia. Artykuł analizuje nie tylko krytykę transcendentalizmu, lecz odpowiada też na pytanie: czym jest fenomenologia? Na zakończenie, omówiona została krótko recepcja fenomenologii Hegla oraz jej znaczenie w kontekście całego systemu filozofa.

Słowa kluczowe: Hegel, fenomenologia, transcendentalizm, Kant, Fichte

Fenomenologia ducha (1807) to jedno z największych dzieł XIX wieku[1]. W publikacji tej Georg Wilhelm Friedrich Hegel po raz pierwszy zaprezentował

Katarzyna Guczalska, dr, Uniwersytet Ekonomiczny w Krakowie; adres do korespondencji: Uniwersytet Ekonomiczny, 31-510 Kraków, ul. Rakowicka 27; e-mail: k.guczalska@gmail.com

[1] Marek J. Siemek pisze: „[...] *Fenomenologia ducha* – jeden z najdonioślejszych tekstów w dziejach filozofii, pierwszy pełny zarys oryginalnej koncepcji filozoficznej Hegla". „Pierwszym w pełni dojrzałym wynikiem tych przemyśleń [związanych z kształtowaniem się kapitalistycznego, wielkoprzemysłowego społeczeństwa mieszczańskiego XIX wieku] Hegla jest właśnie *Fenomenologia ducha*"; Marek J. Siemek, „Hegel: Rozum i historia", w: *W kręgu filozofów*, red. Marek. J. Siemek (Warszawa: Czytelnik, 1984), 3–4.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 25/04/2024 03:42:22

się jako w pełni ukształtowany i oryginalny myśliciel, na trwale zapisując się w dziejach filozofii. Wątki zaczerpnięte z *Fenomenologii ducha* doczekały się znaczących recepcji. Za wpływowe kontynuacje uznać należy dialektykę pana i sługi (*Herr und Knecht*)[2] – temat rozwijany chętnie w obrębie tradycji marksistowskiej (Lukács, Marcuse, Kojève[3]), czy ideę „świadomości nieszczęśliwej" – zagadnienie, które stało się podstawą koncepcji alienacji religijnej rozwiniętej przez Ludwiga Feuerbacha oraz innych myślicieli[4].

Hegel wznosi projekt fenomenologii na zastanej tradycji filozoficznej, którą twórczo odczytuje, krytykuje i rozwija[5]. W kontekście transcendentalizmu, głównym punktem odniesienia jest dla Hegla filozofia Kanta – ale również stanowisko

[2] „Niewiele jest wywodów Heglowskich tak często przytaczanych i komentowanych"; Jan Garewicz, „O konsekwencjach przekładu pewnej metafory: pan i niewolnik", *Teksty* 53, nr 5 (1980), 31. Wątek pana i sługi pojawia się w kontekście fenomenologii niezwykle często. Por. Wojciech Chudy, „O Heglowskiej relacji «pan-sługa». Destrukcyjny antagonizm czy konflikt intensyfikujący istnienie?", w: Wojciech Chudy, *Refleksje Heglowskie na początek trzeciego tysiąclecia*, oprac. Mirosława Chuda (Warszawa: Oficyna Naukowa, 2012), 55–76.

[3] Szczególną zasługę w popularyzacji fenomenologii Hegla posiada Kojève. W latach 1933–1939 w jego seminarium brali udział m.in.: Hannah Arendt, Georges Bataille, André Breton, Jean Hyppolite, Pierre Klossowski, Alexandre Koyré, Jacques Lacan, Gabriel Marcel, Maurice Merleau-Ponty, Jean-Paul Sartre, Éric Weil, Jean Wahl. Por. Alexandre Kojève, *Wstęp do wykładów o Heglu*, tłum. Światosław Florian Nowicki, (Warszawa: Aletheia, 1999). Hegel Kojève'iański „niespodziewanie zdawał się otwierać nowe perspektywy, dawać nowe możliwości – katolikom, marksistom, egzystencjalistom i fenomenologom"; Marek Kwiek, *Dylematy tożsamości. Wokół autowizerunku filozofa w powojennej myśli francuskiej* (Poznań: Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii Uniwersytetu Adama Mickiewicza, 1999), 12. Interpretacja Kojève'a uchodzi za twórczą – można w niej jednak widzieć nie tyle rozwinięcie filozofii Hegla, ile jej wypaczenie. Por. Ewa Nowak-Juchacz, *Hegel Alexandre Kojève'a, czyli o filozoficznym jakobinizmie* (Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii, 1999).

[4] Por. Ludwig Feuerbach, *O istocie chrześcijaństwa*, tłum. Adam Landman (Warszawa: PWN, 1959). Na temat wykorzystania schematu alienacji religijnej por.: Jowita Guja, „Idea alienacji religijnej – źródła i konteksty współczesne," *Studia z historii filozofii* 8, nr 1 (2017): 113–130. Nie wydaje się jednak, żeby projekt fenomenologii odegrał jakąś szczególnie istotną rolę w antynaturalistycznym zwrocie z przełomu XIX i XX wieku, w ramach neoheglizmu (J. Stirling, E. Caird, Th. H. Green, F.H. Bradley, B. Bosanquet, J. Royce, B. Croce, G. Gentile), czy odnowieniu heglizmu w obrębie filozofii życia (W. Dilthey, J. Ebbinghaus, W. Windelband, G. Lasson, R. Kroner, S. Marck, J. Cohn, A. Liebert, H. Freyer, E. Spranger).

[5] Krytyczne podejście do transcendentalizmu prezentuje już pierwsza opublikowana przez Hegla praca *O różnicy między systemami Fichtego i Schellinga* z 1801 (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, „Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen System der Philosophie", w: *Hegels Gesammelte Werke*, t. 4, (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1968). W oczach Hegla, Fichte i Schelling rozwijają transcendentalizm w odmiennych kierunkach: Fichte w kierunku stanowiska subiektywnego, a Schelling obiektywnego,

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 25/04/2024 03:42:22

Fichtego oraz Schellinga[6]. Epitety, które padają pod adresem ich teorii, nie są pozytywne. Hegel mówi o „jednobarwnym" formalizmie, monotonii i abstrakcyjności poprzedzającej go filozofii[7]. Co szczególnie budzi sprzeciw Hegla w odniesieniu do transcendentalizmu? Rozsądkowy sposób ujmowania zagadnień filozoficznych w ramach transcendentalizmu oraz brak przezwyciężenia subiektywnej perspektywy, co w świecie po-kartezjańskim i po-kantowskim nie daje możliwości rzeczywistego uprawomocnienia wiedzy. Celem artykułu jest przedstawienie powodów dystansowania się Hegla do transcendentalizmu oraz przedstawienie wyższej formy filozofowania, jaką jest fenomenologia. Niniejsza analiza ma za swoją podstawę *Fenomenologię ducha*, ale odwołuję się również do innych dzieł Hegla, starając się uchwycić ogólny stosunek filozofa do transcendentalizmu.

Punkt wyjścia

Wystąpienie Kartezjusza postawiło filozofię przed problemem immanencji jaźni oraz jej stosunku do zewnętrznego świata, jak również przed zagadnieniem źródeł prawomocności wiedzy i niezawodnego punktu wyjścia, którego poszukuje filozof[8]. Od momentu wystąpienia Kartezjusza dyskurs filozoficzny odnosi się do pojęć, a nie do rzeczy obiektywnych. „Tak naprawdę dopiero wraz z nim [Kartezjuszem – K.G.] wkraczamy na teren samoistnej filozofii, która wie, że wypływa

wzbogacając transcendentalizm o refleksją dotyczącą filozofii przyrody (*Naturphilosophie*). *Fenomenologia ducha* podtrzymuje te wstępne diagnozy, a jednocześnie przedstawia poszerzony obszar zadań filozoficznych, wychodzących poza ograniczone pole transcendentalizmu. Por. Ludwig Siep, *Der Weg der „Phänomenologie des Geistes". Ein einführender Kommentar zu Hegels „Differenzschrift" und zur „Phänomenologie des Geistes"* (Berlin: Suhrkamp, 2000), 32.

[6] Filozofia Kanta w sposób fundamentalny wpłynęła na niemiecki idealizm – w tym na stanowisko Hegla, jak i cały szereg pomniejszych filozofów – na przykład F. H. Jacobiego. Por. Rolf Peter Horstmann, *Die Grenzen der Vernunft. Eine Untersuchung zu Zielen und Motiven des Deutschen Idealismus* (Frankfurt am Main: Anton Hain, 1991) zwłaszcza: „Hegels Konzeption von Rationalität – die Verbannung des Verstandes aus dem Reich der Wahrheit," 165–187.

[7] Por. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenologia ducha*, tłum. Światosław Florian Nowicki (Warszawa: Fundacja Aletheia, 2002), 21.

[8] W kontekście sporu Hegla z paradygmatem „filozofii subiektywnej" istotna jest podjęta przez niego analiza stanowiska Kartezjusza. Na wagę tego momentu zwraca uwagę Klaus Düsing, „Hegels „Phänomenologie" und die idealistische Geschichte des Selbstbewusstseins," *Hegel-Studien*, 1993, Bd. 28: 103.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 25/04/2024 03:42:22

w sposób samoistny z rozumu i że samowiedza jest istotnym momentem prawdy”[9].

Kartezjusz zapoczątkował odwrót od myśli realistycznej traktującej rzeczy jako istniejące tak, jak prezentują się one w doświadczeniu zmysłowym; nie w rzeczach, lecz w świadomości szukał niewzruszonej podstawy wszelkiej prawdy. Wynikiem poszukiwań – który płynie z wykrytej przez Kartezjusza transcendentalnej zasady *cogito* – była teza, że rzeczy nie prezentują się jako niezależne od doświadczenia ludzkiego, lecz dane są jako wytwory własnej aktywności umysłowej. Od czasów Kartezjusza idea to *perceptio*. Jednym z zasadniczych problemów filozoficznych stało się zagadnienie prawomocności wiedzy i szukanie mostu łączącego jaźń z zewnętrznym, obiektywnym światem.

Jakkolwiek punkt wyjścia refleksji filozoficznej, który obrał Hegel, znajduje się w tradycji zapoczątkowanej przez Kartezjusza, to jednak transcendentalizm Kanta stanowi dla fenomenologii odniesienie bodaj najważniejsze, przy czym bardziej negatywne niż pozytywne[10]. Filozofia Kanta, proponująca nowy kontekst stawiania i rozwiązywania zagadnień filozoficznych, była konkretną próbą rozwiązania problemów wywołanych refleksją Kartezjusza.

Przewrót kopernikański

Jakie znaczenie posiada Kantowski „przewrót kopernikański”? Aby odpowiedzieć na to pytanie, warto odwołać się do myśli zapisanej w 1845 roku, w *Tezach o Feuerbachu*. W kontekście dyskusji Kant–Hegel, refleksja Marksa pozwala adekwatnie uchwycić wagę przełomu wywołanego idealistyczną filozofią Kanta: „Głównym brakiem wszelkiego dotychczasowego materializmu – nie wyłączając feuerbachowskiego – jest to, że przedmiot, rzeczywistość, zmysłowość ujmował on jedynie w formie *obiektu* czy też *oglądu* [Anschauung], nie zaś jako *ludzką*

[9] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, t. III, tłum. Światosław Florian Nowicki (Warszawa: PWN, 2002), 261.

[10] M. Baum zwraca uwagę, że autor *Krytyki czystego rozumu* przyczynił się do rozpadu przekonania, że teologia jest dziedziną, która może być uprawiana w sposób racjonalny. Do ujęcia nieskończonej (absolutnej) idei potrzebna była nowa formuła myślenia – spekulacja (heglizm to filozofia odrzucająca irracjonalizm, jak i ograniczająca władze poznawcze zdrowego rozsądku). Stanowisko Kanta odegrało ważną rolę w wypracowaniu przez Hegla pojęcia nieskończoności. Manfred Baum, „Zum Hegelschen Unendlichkeitsbegriff,” *Hegel-Studien*, 1976, Bd. 11: 91.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 25/04/2024 03:42:22

działalność zmysłową, *praktykę*, nie subiektywnie. To sprawiło, że stronę czynną, w przeciwieństwie do materializmu, rozwijał idealizm – jednak tylko w sposób abstrakcyjny, ponieważ idealizm, rzecz jasna, nie zna rzeczywistej, zmysłowej działalności jako takiej"[11].

Wspierając się konstatacją Marksa, można powiedzieć, że w transcendentalizmie Kanta zawarta jest „strona czynna", to znaczy aktywność podmiotowa, która polega na konstytuowaniu przez podmiot przedmiotu doświadczenia poprzez narzucanie mu apriorycznych form podmiotowych: apriorycznych form naoczności zmysłowej (czasu i przestrzeni) oraz kategorii intelektu[12]. Powyższe podmiotowe formy stają się określeniami zewnętrznego, danego w doświadczeniu przedmiotu. Fakt ten umożliwia naukę jako wiedzę syntetyczną *a priori*.

Polemika z Kantem odegrała kluczową rolę w kształtowaniu się filozofii Hegla i dlatego stanowi temat zasługujący na osobne opracowanie. W kontekście zagadnienia transcendentalizmu[13] i przekroczenia jego ram, warto zwrócić uwagę na dwa fundamentalne i pozytywne nawiązania do koncepcji autora *Krytyki czystego rozumu*. Po pierwsze, w VIII rozdziale *Fenomenologii ducha* pojawia się kwestia przejawiania się czystego pojęcia w zewnętrzności czasu i przestrzeni[14], to znaczy jego „uzewnętrzenienie" (*Entäußerung*)[15]. Można powiedzieć, że owo „uzewnętrzenienie" – w szczególności przyroda – jest warunkiem poznania jako warunek doświadczenia, bez którego podmiot rzeczywiście nie posiada żadnej

[11] Karol Marks, Fryderyk Engels, *Dzieła*, t. 3 (Warszawa: Książka i Wiedza, 1975), 5.

[12] Por. John N. Findlay, „Hegel der Realist", *Hegel-Studien. Heidelberger Hegel-Tage 1962. Vorträge und Dokumente*, red. Hans-Georg Gadamer, 1964, Bd. 1, zwłaszcza 147.

[13] „Transcendentalnym nazywam wszelkie poznanie, które zajmuje się w ogóle nie tyle przedmiotami, ile naszym sposobem poznawania przedmiotów, o ile sposób ten ma być a priori możliwy" – Immanuel Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. Roman Ingarden (Warszawa: PWN, 1957), [B 25].

[14] Rozwinięcie tego zagadnienia, zwłaszcza w oparciu o Kantowską koncepcji wyobraźni i schematyzmu, wykracza poza ramy artykułu. Drobiazgową analizę relacji Kant–Hegel przedstawia praca Dietera Henricha, *Between Kant and Hegel. Lectures on German Idealism* (Cambridge: Harvard University Press, 2008). Na szczególną uwagę zasługuje również opracowanie Przemysława Białka, *Pycha i skromność rozumu. Współczesny spór o argumenty transcendentalne a filozofia Kanta i Fichtego* (Kraków: Universitas, 2017). W pracy tej omówiono stanowiska Kanta i Fichtego, jak również współczesny dyskurs dotyczący argumentacji transcendentalnej. Por. zwłaszcza s. 212–241. W tym miejscu przypomnijmy jedynie, że czas i przestrzeń – aprioryczne formy doświadczenia zmysłowego – są dla Kanta realne w sensie empirycznym i idealne w sensie transcendentalnym. „Gdybyśmy w ogóle usunęli nasz podmiot, to znikłyby nawet sama przestrzeń i czas, gdyż jako zjawiska nie mogą istnieć same w sobie, lecz tylko w nas": Kant, *Krytyka czystego rozumu*, 97.

[15] Hegel, *Fenomenologia ducha*, 510.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 25/04/2024 03:42:22

wiedzy. Po drugie, w *Nauce logiki* Hegel pisze: „Kant wzniósł się ponad ten zewnętrzny stosunek między rozsądkiem jako władzą pojęć a pojęciem samym i doszedł do Ja. Najgłębszym i najsłuszniejszym poglądem, zawartym w *Krytyce czystego rozumu*, jest to, że *jedność* stanowiąca *istotę pojęcia* rozpoznana zostaje jako *pierwotnie syntetyczna* jedność *apercepcji*, jako jedność *Ja myślę*, czyli samowiedzy. Twierdzenie to stanowi tak zwaną *transcendentalną* dedukcję kategorii”[16]. Hegel zgadza się z powyższym poglądem, jednak wyciąga z niego całkiem inne niż Kant wnioski. W perspektywie fenomenologii embrionalna myśl Kanta jest słuszna, lecz błędna jest konkluzja. Konflikt pomiędzy kantyzmem a heglizmem sprowadza się do – z lubością definiowanej w każdym standardowym podręczniku historii filozofii – różnicy między idealizmem subiektywnym (Kantowskim) a idealizmem obiektywnym (Heglowskim)[17], zgodnie z którym przedmiot (substancja) jest w swojej prawdzie podmiotem[18].

Propozycje Kantowskie Hegel nazywa formalnymi, pustymi i rozsądkowymi abstrakcjami, które okazują się być ułomne z perspektywy fenomenologii[19]. Dlaczego tak się dzieje? Oddajmy głos Heglowi: „Głównym punktem widzenia filozofii *krytycznej* jest to, że nim przystąpi się do poznania Boga, istoty rzeczy itd., należałoby przedtem zbadać samą *władzę poznawczą*, sprawdzając, czy jest ona

[16] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Nauka logiki*, t. II, tłum. Adam Landman (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2011), 307.

[17] Jeśli chodzi o konsekwencje transcendentalizmu, Tatarkiewicz wskazuje po pierwsze na subiektywizm, a następnie agnostycyzm oraz aprioryzm; idealizm Heglowski nazywa obiektywnym, logicznym i ewolucyjnym. Władysław Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. II (Warszawa: PWN, 1993), 180 i 217. Konieczność przekroczenia idealizmu subiektywnego była dla Hegla podstawowym imperatywem już od samego początku jego zmagań z filozofią. Por. całościowe opracowanie: Bernhard Dinkel, *Der junge Hegel und die Aufhebung des subjektiven Idealismus* (Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1974), 515.

[18] Słynne słowa Hegla brzmią: „[...] żywa substancja jest bytem, który naprawdę jest podmiotem”, a także: „Prawdziwą postacią, w jakiej istnieje prawda, może być tylko jej naukowy system”; Hegel, *Fenomenologia ducha*, 22, 15.

[19] Uwagi o formalnym i subiektywnych charakterze filozofii Kanta pojawiają się w dziełach poprzedzających *Fenomenologię ducha*. Hegel pisze o subiektywnych charakterze filozofii Kanta porównując ją na przykład z filozofią Jacobiego (popadającą w skrajną formę subiektywizmu). U Kanta skończoność i subiektywność ma obiektywną formę pojęcia; natomiast filozofia Jacobiego popada całkowicie w subiektywność (jako indywidualność). Por. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, „Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjectivität, in der Vollstandigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische, und Fichtesche Philosophie”, w: *Hegels Gesammelte Werke*, t. 4, red. Hans Buchner i Otto Pöggeler (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1968), 346–347. W dziele tym Hegel wskazuje między innymi, że filozofia Fichtego jest syntezą stanowiska Kanta oraz Jacobiego. Por. tamże, 321.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 25/04/2024 03:42:22

zdolna do dokonania czegoś takiego. Trzeba poznać najpierw *narzędzie*, zanim podejmie się pracę, która ma być z jego pomocą wykonana. Gdyby było ono nieodpowiednie, to cały trud poszedłby na marne. [...] Ale poznawanie można badać nie inaczej, jak tylko poznając. W przypadku tego tak zwanego narzędzia badać je znaczy tyle samo, co je poznawać. A chcieć poznać, zanim się zacznie poznawać, jest czymś tak samo niedorzecznym, jak roztropne postanowienie owego belfra, że nauczy się pływać, zanim odważy się wejść do wody"[20]. U Hegla pojawia się pewien moment przejęty z transcendentalizmu, który można wyrazić następująco: przedmiot jest ustanowiony przez podmiotowe pojęcie. Jednocześnie jednak cały sposób myślenia Hegla stoi w sprzeczności z filozofią transcedentalną. Istniejąca u Kanta absolutna różnica istniejącej poza świadomością (transcendentnej), niepoznawalnej rzeczy samej w sobie i zjawiska (przedmiotu świadomości) jest dla Hegla odróżnieniem w obrębie samej świadomości. W rzeczywistości świadomość porównuje to, czym jest przedmiot dla niej, z tym, czym jest on (również dla niej) sam w sobie, następnie stwierdza niezgodność między obiema stronami, a zmieniając w związku z tym swoje ujęcie przedmiotu i zastępując je innym, zakłada w rezultacie również jakiś inny jego byt sam w sobie, gdyż przedmiot jest zawsze założony (zapośredniczony) przez podmiotowe pojęcie[21]. U Hegla przedmiot jest również ustanowiony przez podmiotowe pojęcie, jednak nie mamy tu do czynienia z wiecznymi i niezmiennymi formami apriorycznymi oraz stałym zestawem kategorii intelektu. Chodzi tu o określenie myślowe – które w doświadczeniu jest porównywane z drugą stroną przedmiotu (czyli stroną założoną jako jego byt sam w sobie) – a następnie ulega zniesieniu. W filozofiach opartych na zdrowym rozsądku, zauważa się w zasadzie tylko jedną stronę procesu myślenia, tę mianowicie, że poznanie sukcesywnie przybliża się do swego przedmiotu. Hegel twierdzi natomiast, że nie ma w tym procesie żadnego przedmiotu, który byłby niezmienny.

W dialektycznym procesie myślenia statyczne przeciwstawienia Kanta ulegają zniesieniu (każdy sąd zawiera w sobie zarazem moment analityczny i syntetyczny, *a priori* i *a posteriori*)[22]. Z punktu widzenia fenomenologii Kantowskie

[20] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Światosław Florian Nowicki (Warszawa: PWN 1990), § 10, 71.

[21] W sposób ogólny dialektykę rozwoju świadomości opisuje Hegel we *Wstępie* do *Fenomenologii ducha*; tenże, *Fenomenologia ducha*, 65–66.

[22] Same sądy syntetyczne *a priori* są możliwe, ponieważ istnieje: „pierwotna absolutna tożsamość tego, co niejednorodne, z której jako z czegoś bezwarunkowego dopiero wyodrębnia się sama tożsamość jako podmiot i orzecznik lub to, co szczegółowe, i to, co ogólne, poprzez formę sądy jawiące się jako już

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 25/04/2024 03:42:22

kategorie intelektu (substancja, przyczynowość itd.) są nieprawdziwe. Samo założenie Kantowskiej filozofii krytycznej, aby przed przystąpieniem do poznania wyjaśnić, na czym ono polega i jakie musi spełniać warunki, jest absurdalne, oznacza bowiem, że Kant umieszcza krytykę czystego rozumu poza zakresem prawomocnego poznania. Tę właśnie koncepcję Hegel nazywa „nauką pływania bez wchodzenia do wody" (cytat powyżej). W obrębie swojej refleksji Kant wpadł w pułapkę, którą sam wymyślił, a którą okazała się rzecz sama w sobie. Dla Hegla nie ma różnicy między pojęciem transcendentalnej apercepcji a pojęciem rzeczy samej w sobie – przedmiot jest bowiem strukturą samowiedzy podmiotu. Kant twierdzi, że metafizyka jest niemożliwa jako nauka. W jaki zatem sposób możliwa jest krytyka czystego rozumu i sądy syntetyczne *a priori*?

Ja bezpośrednio Absolutem?

Zarówno Schelling, jak i Fichte nie dopuszczali w początkowym okresie swojej twórczości możliwości istnienia Ja absolutnego, bytującego poza podmiotami ludzkimi[23]. Założenie takie byłoby niezgodne z ideą transcendentalizmu, który za punkt wyjścia obiera doświadczenie rozumiane jako uświadamiana w akcie poznawczym jedność podmiotu i przedmiotu. Cechą Fichteańskiego i Schellingiańskiego transcendentalizmu jest jedność wiedzy i bytu[24]. Jedność tę pragnie osiągnąć również Hegel, jednak w inny sposób, niż czynią to przedstawiciele filozofii

rozdzielone". Georg Wilhelm Friedrich Hegel, „Glauben und Wissen oder die Relexionsphilosophie der Subjektivitaet, in der Vollstaendigkeit ihrer Formen, als Kantische Jacobische und Fichtesche Philosophie," w: *Hegels Gesammelte Werke*, t. 4, red. von Hartmut Buchner, Otto Pöggeler (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1968), 328.

[23] Syntetyczne omówienie różnych wersji *Teorii Wiedzy* Fichtego daje Günter Zöller; por. Günter Zöller, „Johann Gottlieb Fichte," tłum. Aleksander Zbrzezny, w: *Historia filozofii zachodniej*, red. Richard H. Popkin (Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka, 2003), 536–537. Zöller wskazuje również na specyfikę stanowiska Fichtego w odniesieniu do transcendentalizmu Kanta: „W odróżnieniu od idealizmu transcendentalnego Kanta, który przyjmował istnienie niepoznawalnych rzeczy samych w sobie, «całkowity» idealizm Fichtego absolutnie wszystko wyjaśnia z pozycji Ja. Dotyczy to także niewytłumaczalnego doświadczenia «impulsu zakłócającego» (*Anstoss*), za sprawą którego dokonuje się obiektywizacja w postaci świata rzeczy, które zdają się istnieć niezależnie od teoretycznego Ja". Por. tamże, 537.

[24] W 1801 r. Hegel przenosi się do Jeny i podejmuje pracę na uniwersytecie – obok swojego przyjaciela Schellinga. Hegel nie zgadza się z Schellingiem, który twierdzi, że tego, co absolutne, nie da się pomyśleć. Por. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Schriften von 1801–1804* (Darmstadt: Wissen-

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 25/04/2024 03:42:22

transcendentalnej[25]. Ich podmiot transcendentalny jest bowiem (jedynie) aktem, aktywnością[26]. Hegel pragnie natomiast ująć podmiot jako substancję, co można wyrazić również bardziej prostymi słowami: w myśleniu filozoficznym człowiek ma wznieść się ponad to, co ziemskie i skończone, ku temu, co nieskończone i boskie. W filozofii Fichtego Ja ustanawia siebie i swój świat, treść świata jest założona w Ja. Byt jest immanentny wobec wiedzy, cała zaś rzeczywistość – zarówno w aspekcie poznawczym, jak i ontologicznym – jest wytworem Ja[27]. Z tego właśnie powodu Hegel zarzuca Fichtemu subiektywizm. Fenomenologia stara się tymczasem łączyć to, co realne, z tym, co idealne, w ruchu dialektycznym, afirmując rzecz samą w sobie. Hegel wypracowuje też inną, odporną na zarzut subiektywizmu,

schaftliche Buchgesellschaft, 1968), 286. Dla Hegla wizja Schellinga oznacza absolut irracjonalny, o którym można w zasadzie myśleć, co się chce. Słynne są słowa Hegla skierowane pod adresem Schellingiańskiej wizji absolutu jako nocy, w której „wszystkie krowy są czarne" (Schellingiański sposób widzenia Absolutu próbował rehabilitować m. in. M. Heidegger). Por. Hegel, *Fenomenologia ducha*, 22. Próbę opracowania kwestii możliwości poznania Absolutu Hegel próbuje już w pismach z okresu jenajskiego. Istotną rolę odgrywa tu właśnie konfrontacja z myślą Schellinga. Por. Klaus Düsing, „Idealistische Substanzmetaphysik. Probleme der Systementwicklung bei Schelling und Hegel in Jena", w: *Hegel in Jena. Die Entwicklung des Systems und die Zusammenarbeit mit Schelling*, *Hegel-Tage Zwettl 1977*, red. Dieter Henrich i Klau Düsing, *Hegel-Studien*, 1980, Beiheft 20, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1980: 25–44. Schelling posługiwał się pojęciem „spekulacja" w podobnym sensie, co Hegel. Por. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Werke. Band I, 10: Schriften 1801: «Darstellung meines Systems der Philosophie» und andere Texte*, red. Manfred Durner (Stuttgart–Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2009). Co przejmuje, a co odrzuca z myślenia Schellinga Hegel – por. Kurt Rainer Meist, „Zur Rolle der Geschichte in Hegels System der Philosophe", w: *Kunsterfahrung und Kulturpolitik im Berlin Hegels*, red. Otto Pöggeler, Aannemarie Gethmann-Siefert (Bonn: Verlag Herbert Grundmann, 1983), 67. Por. Aleksander Orłowski „Schelling i Hegel. Kontrowersje filozoficzne i oddźwięk na nie w polskim czasopiśmiennictwie lat czterdziestych XIX wieku", w: *Polskie spory o Hegla 1830-1860* (Warszawa: PWN, 1966). O polemice Hegla z Schellingiem i Kantem; por. Andrzej J. Noras, *Kant i Hegel w sporach filozoficznych osiemnastego i dziewiętnastego wieku* (Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2007).

[25] Warto pamiętać o współpracy Hegla i Schellinga. Właśnie pod wpływem refleksji Hegla, Schelling podejmuje decyzje o „porzucenia" filozofii Fichtego. Por. Klaus Düsing, „Spekulation und Reflexion. Zur Zusammenarbeit Schellings und Hegels in Jena". *Hegel-Studien*, 1969, Bd. 5: 95.

[26] Johann Gottlieb Fichte, *Teoria wiedzy. Wybór pism*, t. I, tłum. Marek J. Siemek (Warszawa: PWN, 1996), 83. „[...] Ja absolutne nie daje się zresztą oddzielić od swej czystej aktywności". Por. też Marek J. Siemek, „Wstęp: Teoria Wiedzy jako system filozofii transcendentalnej", w: Fichte, *Teoria wiedzy*, XXXV.

[27] Interpretacja stanowiska Fichtego może jawić się jako dyskusyjna. Z pewnością, relacja fichteanizm–heglizm wymaga osobnego namysłu. Można jednak zaryzykować stwierdzenie, że heglizm narzuca nieco tendencyjną interpretację stanowiska Fichtego, który pisał w *Teorii Wiedzy* między innymi: „Ja jest przeto zależne co do swego istnienia; ale jest bezwzględnie niezależne w określeniach swojego istnienia"; Fichte, *Teoria wiedzy*, 308.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 25/04/2024 03:42:22

koncepcję Ja. Ja Heglowskie to podmiot, ale i – jednocześnie – czyste pojęcie. Podmiot Heglowski pozostaje ja transcendentalnym w tym sensie, że zawiera w sobie transcendentalnie ważne zróżnicowanie, to znaczy – zasadę negacji i zasadę zapośredniczenia jako formy swej samowiedzy. Jednym słowem – Hegel odrzuca jednostkowe Ja, które jest bezpośrednio Absolutem[28]. Ostatecznie i wyraziście Hegel dystansuje się w stosunku do filozofii Fichtego w *Encyklopedii nauk filozoficznych*[29].

Konstrukcja *contra* rekonstrukcja

Czym jest fenomenologia? Jest drogą do nauki, która „sama jest już nauką i w rezultacie w swej treści jest nauką o *doświadczeniach świadomości*"[30]. Fenomenologia chce zawierać w sobie wszystkie możliwe dziedziny istnienia: „Prawda jest całością. Całością zaś jest tylko istota, która rozwija się i dzięki temu dochodzi do zakończonej postaci. O absolucie należy powiedzieć, że jest ze swej istoty rezultatem, że dopiero na końcu jest tym, czym jest naprawdę; i na tym właśnie polega jego natura, za sprawą której jest czymś rzeczywistym, podmiotem, czy też stawaniem się sobą"[31]. W fenomenologii zobrazowany jest proces samowytwarzania się nauki, w której koniec jest powrotem do początku[32]. Fenomenologia nie jest absolutyzacją już osiągniętych wyników poznawczych, lecz rekonstrukcją ta-

[28] Pojawia się tu znowu kłopot z interpretacją myśli Fichtego. Czy jednostkowe Ja jest bezpośrednio Absolutem? Refleksję na ten temat poprzedza konstatacja: trzeba zadać sobie sporo trudu, aby taką strukturę teoretyczną, jak Ja transcendentalne, w ogóle postulować. Długo by o tym pisać i wydaje się, że rzeczywiście jest tak, że (w jakimś sensie) Ja i Absolut są identyczne – jak jednak określić i doprecyzować tę relację? Na początku *Teorii Wiedzy* pojawia się radykalne i frapujące przeciwstawienie: Ja absolutne jest nieograniczone, Ja empiryczne takiej własności z pewnością nie posiada. Interpretując filozofię Fichtego, trzeba zatem odpowiedzieć na pytanie: jak to się dzieje, że Ja staje się skończone? Odpowiedź na to pytanie jest bardzo złożoną historią – śmiem twierdzić – trudniejszą niż heglizm, niemalże „filozoficzną męczarnią".

[29] Por. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, § 415, 440.

[30] Tenże, *Fenomenologia ducha*, 69.

[31] Tamże, 23.

[32] „To, co prawdziwe, jest stawaniem się samego siebie, jest kołem, które swój punkt końcowy zakłada z góry jako własny cel i ma go za punkt początkowy, oraz jest rzeczywiste tylko dzięki szczegółowemu rozwinięciu i swemu punktowi końcowemu"; Hegel, *Fenomenologia ducha*, 23.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 25/04/2024 03:42:22

kiego punktu widzenia, który umożliwi zbadanie wszystkich kolejno po sobie następujących etapów w rozwoju wiedzy i uzyskanie przez nie własnej samoświadomości. Dzieje się to przez ukazanie sposobu, w jaki stają się kolejne momenty ducha. Fenomenologia nie jest meta-nauką usytuowaną poza i ponad dotychczasową wiedzą, lecz nauką samą, rozwijającą się z immanentną koniecznością w autorefleksji ducha. Hegel odrzuca Kantowską absolutyzację matematyki i przyrodoznawstwa, podejmując się krytyki wiedzy w jej kolejno po sobie następujących przejawach i pokazuje, jak z konieczności jej kolejne etapy muszą się rozpadać i przechodzić w inne. Każdy kolejny akt powstawania wiedzy ustanawia pewną możliwość, która potrzebuje dalszych aktów, by wypełnić swój sens. Nowe postacie są przedłużaniem i rozszerzaniem tego, co już jest. Rozwój nie jest arbitralny i bezcelowy, lecz teleologiczny, nakierowany ku pełnej samoświadomości (zanurzeniu człowieka w Absolucie, wszechogarniającym duchu). Każdy nowy krok w przód – na podstawie wszystkiego, co go poprzedza – tworzy nową syntezę, która odsłania głębszy sens tego, co było. Formy poznania i działania ducha nie tylko wywołują to, co ma być, ale także uwidaczniają genezę i rozwój minionych postaci świadomości.

Fenomenologia jest wizją całościową, ontologią uniwersalną, a nie ontologią formalną[33]. Krytyka poznania rozsądkowego w ramach tak rozumianej koncepcji zajmuje miejsce szczególne, stanowi bowiem rozumowe przezwyciężenie rozsądkowej formy wiedzy i wskazuje dalszą drogę jej rozwoju. Hegel afirmuje rozum, a forma wiedzy, do której filozof odnosi się z uznaniem przy pomocy rozumu, to pewna samej siebie samowiedza (*Selbstbewusstsein*). Krytyka wiedzy uzależniona jest również od uprzednio danego jej przedmiotu – krytyka poznania rozsądkowego możliwa jest zatem tylko *ex post*. Nie do pomyślenia są – wbrew temu, co myślał Kant – *prolegomena* badające możliwość i granice rozsądku. Problematyzując bowiem swój przedmiot, rozsądek nie jest w stanie ująć i wyjaśnić własnej genezy. W tym też sensie absolutyzacja rozsądku jest dogmatyzmem, który po-

[33] To znaczy ontologią, w której „monotonia i abstrakcyjna ogólność jest absolutem" – Hegel, *Fenomenologia ducha*, 21. Mimo odwołania się do słów Hegla termin „ontologia formalna" może brzmieć niejasno. Ściśle rzecz biorąc, jest to pojęcie należące do tradycji fenomenologicznej (post-Husserlowskiej), gdzie występowało rozróżnienie na ontologię formalną i ontologie materialne, które badały poszczególne dziedziny przedmiotowe – na przykład przedmiot fizyczny jako konstrukt przyrodoznawstwa. Pisząc „ontologia formalna", mam na myśli formalizm czy – wyrażając się precyzyjniej – ascetyczny formalizm.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 25/04/2024 03:42:22

mimo tego defektu był chętnie i bezkrytycznie akceptowany przez szkoły filozoficzne wychodzące z potocznego doświadczenia – na przykład pozytywizm czy filozofię analityczną. Warto jednak pamiętać, że w przypadku Hegla krytyka rozsądku nie oznacza jego całkowicie negatywnej oceny, deprecjacji czy odrzucenia. Chodzi raczej o zrozumienie faktu, że myślenie filozoficzne jest – w ramach rozsądku – narażone na wytwarzane własnym umysłem ograniczenia i iluzje (tylko tyle i aż tyle)[34].

Heglowi nie chodzi o badanie możliwości poznania w sensie Kanta[35]. Problem transcendentalizmu polega na tym, że skupia się on na pytaniu o podstawę bytowej ważności (*Seinsgeltung*) wszelkich przedmiotów w ich charakterze przedmiotowym (rzeczywistym, realnie istniejącym). Poszukuje zatem podstawy tych źródeł nie w obiektywnie-metafizycznym uposażeniu rzeczy samej w sobie, lecz w pierwotnych aktach podmiotowego ustanawiania i nadawania sensu. O ile więc transcendentalista to konstruktor, o tyle Hegel to rekonstruktor, pokazujący rozwój i miejsce każdej myśli w rozwoju ducha (co dokonuje się w duchu historycznie). Fenomenolog opiera się na historii i kontekście społecznym, a nie na doświadczeniu jednostkowym, które jest ostatecznie, *a priori* i koniecznościowo przyporządkowane subiektywności jako swemu warunkowi możliwości[36]. W transcendentalizmie chodzi o możliwą poznawalność, wyznaczenie warunków wszelkiego poznawania i koniecznej struktury relacji poznawczej jako takiej, tj. relacji zachodzącej między podmiotem a przedmiotem, poznaniem a rzeczywistością[37]. Heglowi chodzi o faktyczne poznanie Absolutu i jego wszystkich określeń.

[34] „Myślenie niespekulatywne ma, oczywiście, także swoją rację bytu, jest [na swoim terenie w zupełności] uprawnione [...]"; Hegel, *Fenomenologia ducha*, 52.

[35] U podłoża sporu o transcendentalizm *contra* Hegel leży inna koncepcja rozumu; Martin Bondeli, „Zur friedensstiftenden Funktion der Verunft bei Kant und Hegel", *Hegel-Studien*, 1998, Bd. 33: 153–175 (analiza Bondelego obejmuje również uwagi na temat Fichtego).

[36] „Fenomenologia ducha jest więc rzeczywistą historią ludzkości ujętą od strony jej logicznej konieczności. Nauka o fenomenologii ducha sama pojawia się w rzeczywistej historii, ponieważ rzeczywista historia jest w swojej najgłębszej istocie, czy też na swoim najwyższym piętrze – historią filozofii"; Hegel, *Fenomenologia ducha*, 654.

[37] „Taką właśnie refleksję nazywa Kant transcendentalną. Jej przedmiotem jest nie tyle wiedza sama (jak w tradycyjnej teorii poznania), co warunki możliwości wszelkiej wiedzy jako podmiotowej-wiedzy-o-przedmiocie. Pytanie transcendentalne jest więc pytaniem nie o poznanie, lecz o możliwą poznawalność, o warunki i konieczną strukturę samej relacji poznawczej jako takiej (czyli relacji między poznaniem a rzeczywistością)"; Marek J. Siemek, *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość* (Warszawa: PIW, 1982), 69. Spór Hegla z filozofią transcendentalną Siemek omawia również w krótkim artykule; por. Marek J. Siemek, „Hegel i różnica epistemologiczna". *Nowa Krytyka*, 2004, nr 16: 73–84.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 25/04/2024 03:42:22

Kanta nie interesuje poznanie procesu „życia Boga" („gry miłości z sobą samą"[38]) – stawia pytanie o podstawy i warunki możliwości cech konstytutywnych tego procesu: powszechnego obowiązywania oraz ważności przedmiotowej.

Z punktu widzenia Hegla transcendentalizm można uznać za dogmatyzm[39]. Zaczyna on bowiem od dogmatu: wiedza musi zostać uprawomocniona w swych podmiotowych warunkach możliwości[40]. Transcendentalizm jest więc dorabianiem teorii do tezy. Tymczasem fenomenologia to przedsięwzięcie anty-dogmatyczne, rekonstrukcyjne, które ma – we wszystkich szczegółach – pokazać w koniecznym porządku miejsce każdej myśli[41]. Sens fenomenologii polega na ujawnieniu, dlaczego i w jaki sposób dana myśl musiała się pojawić, oraz dlaczego i w jaki sposób musiało się pojawić jej zaprzeczenie, jej krytyka. Całość takiego przedsięwzięcia rozumu ma być syntezą. To zatem, co osiągnął Hegel w ramach fenomenologii, jest wykonaniem zamierzenia, a nie próbą czy wstępem do filozofii – jak w przypadku Kanta. Hegel rekonstruuje całość. Każda skończoność zakłada u niego negację i odsyła do syntezy, idei absolutnej. To, co skończone, może być (i jest) realne, ale staje się rzeczywiste tylko jako moment całości, absolutnej syntezy. Z punktu widzenia fenomenologii każde skończone określenie odnosi się do rzeczywistości jedynie o tyle, o ile odnosi się do pewnego momentu rozwoju ducha.

Pytanie o bezwzględną ważność przedmiotów świadomych aktów podmiotowych – oto transcendentalne pytanie o sens i sposób istnienia całości, jaką stanowi podmiotowość wraz z jej obiektywnym światem. Myślenie transcendentalne

[38] Hegel, *Fenomenologia ducha*, 23.

[39] Transcendentalizm jako dogmatyzm oznacza, że jest to „filozofia w założeniu absolutnie krytyczna, czyli znająca do końca podstawy swych roszczeń do prawdy (prawomocności), i dlatego zupełnie apodyktyczna i ostateczna"; „Transcendentalizm", w: *Słownik filozofii*, red. Jan Hartman (Kraków: Zielona Sowa, 2004), 236.

[40] Czasami udaje się transcendentalizmowi wyjść poza dogmatyzm i filozofować na sposób spekulatywny. W tym kontekście Hegel chwali *Krytykę władzy sądzenia* Kanta, która: „wyróżnia się tym, że Kant daje w niej wyraz wyobrażeniu *idei*, ba, nawet myśli o niej. W wyobrażeniu *intuitywnego rozsądku*, wewnętrznej celowości itd. zawarte jest to, co ogólne, pomyślane zarazem jako coś w sobie samym *konkretnego*. Dlatego jedynie w tych wyobrażeniach filozofia Kantowska okazuje się *spekulatywna*"; Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych,* § 55, 115.

[41] Można powiedzieć, że „rozum nie jest czysty, jak utrzymywał Kant, ale raczej «nieczysty» – a mianowicie aposterioryczny, oparty na doświadczeniu"; Tom Rockmore, „Georg Wilhelm Friedrich Hegel", tłum. Aleksander Zbrzezny, w: *Historia filozofii zachodniej*, 547.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 25/04/2024 03:42:22

poszukuje podmiotowych warunków pewności wiedzy. Hegel odcina się od filozofii transcendentalnej, nazywając ją filozofią formalną. Sam buduje syntezę absolutną, która z immanentną koniecznością rozwija się w autorefleksji ducha. Droga filozofii do wiedzy nie jest pracą konstruktora systemu filozoficznego, który musi uprawomocniać wiedzę w warunkach jej możliwości. Istnieje jedna droga wiedzy pewnej, która obejmuje całość rzeczywistości, mianowicie myślenie spekulatywne, w którym rozum uzyskuje wiedzę o sobie. Jest to *de facto* rzeczywista praca dziejów, filozof zaś stoi przed szansą, by sens (dziejów) opisać.

Poza dogmatem

Fenomenologia zaczyna od opisu poznania zmysłowego, które dla człowieka niezajmującego się filozofią wydaje się mieć za swój przedmiot samoistną rzeczywistość w sobie – nie bierze jednak za punkt wyjścia naturalnego, zmysłowego i zdroworozsądkowego poznania[42]. Jak jednak pokazuje Hegel, intencjonalne spotkanie człowieka ze światem następuje w procesie przyswajania go sobie. Rzecz pojawia się w horyzoncie świadomości za pomocą aktu wewnętrznego przyswojenia (*Erinnerung*), przez który duch uzyskuje przyswojenie swojej własnej substancji. Postępująca samoświadomość ducha jest „przypominaniem" sobie tego, co on sam uzewnętrznił i zobiektywizował z własnej substancji. To, co było „w sobie", staje się „dla siebie" – a wyrazem tego jest coraz większy stopień duchowości w poszczególnych sytuacjach. Stawanie się świadomym jest czymś więcej niż osiąganiem wiedzy o tym, co jest. Akt poznawczy jest także działaniem i przekształceniem. Akt ten zmienia to, co było, i wywołuje to, co ma być. Fenomenologia jest najbardziej świadomym aktem – ona sama jest wiedzą absolutną. Na każdym etapie fenomenologicznej drogi występują napięcia między pierwotnym roszczeniem do zjawiskowej substancjalności (*Selbständigkeit*) a ich syntetycznym ujęciem w całości idealnej struktury. Ostateczne uzgodnienie następuje w żywiole rozumu (nie rozsądku), mianowicie w intencjonalnej rzeczywistości pojęcia.

W tradycji zachodnioeuropejskiej, fenomenologię Hegla należy uznać za najdalej idącą próbę rozumiejącego opisu poszczególnych form poznawania, nie tylko w systemowym porządku ich struktury, ale także w procesie ich genezy,

[42] Hegel odrzuca jednak wiedzę bezpośrednią, pochodzącą z doświadczenia w sensie, jaki nadawali temu John Locke czy Francis Bacon ; por. tamże, 547.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 25/04/2024 03:42:22

w ich własnym ruchu samowytwarzania się. Celem jest osiągnięcie wolności w prawdzie, jedności myśli i bytu, podmiotu i przedmiotu. Taka całość pełna jest konkretnej, szczegółowej treści, która dostępna jest rozumowi i którą może ogarnąć jedynie myśl (nie marzenie, nie uczucie, nie wyobrażenie). Autor *Fenomenologii ducha* twierdzi, że kresem odysei ducha jest system. Jest on jedyną postacią istnienia prawdy, w jakiej przyszło wystąpić dotychczasowej filozofii. Swoją refleksję Hegel postrzega jako ukoronowanie filozofii czasów nowożytnych, zamykającą dzieje problemu relacji myślenia do bytu. Jaka ma być dalsza forma filozofii? Tego filozof nie prorokuje i nie wieszczy.

Warto dodać, że w *Fenomenologii ducha* transcendentalizmu i fenomenologii nie dzieli przepaść[43]. W filozofii Kanta i Fichtego – podobnie jak u Hegla – zawarta jest myśl, którą Husserl miał nazwać intencjonalnością wszelkich sensotwórczych aktów podmiotu: podmiot nie jest podmiotem stojącym naprzeciw poznawanego przez siebie świata, lecz jest samowytwarzającym się ruchem (całej) relacji podmiot–przedmiot. Warto jednak pamiętać również o pewnej afirmacji transcendentalizmu. W *Przedmowie* do *Fenomenologii ducha*, ważny okazuje się fakt, że choć transcendentalizm jest pozorem – jest pozorem koniecznym. Uporczywe trzymanie się stałego punktu – Ja transcendentalnego – ma pewne systemowe znaczenie ze względu na koncepcję zdania spekulatywnego. Hegel twierdzi, że jeśli chcemy wypowiedzieć zdanie spekulatywne, to rozbija ono „normalną" strukturę podmiotowo-orzecznikową, gdyż wszystko, co ważne, przechodzi na stronę orzecznika. Za przykład służy tu sąd: „Bóg jest bytem". Wszystko, co ważne dla myślenia, jest w zawarte w pojęciu bytu. Dlatego w tym zdaniu znika czy rozpływa się podmiot. Transcendentalizm – będący poznawczym absolutyzmem – próbuje (jakoś) ratować myśl o stałym punkcie i wytworzyć takie X, do którego zawsze można powracać. W ramach heglizmu – w koncepcji poznania spekulatywnego jest to całkowicie uprawniony czy wręcz konieczny moment myślenia.

[43] O rzeczywistej przepaści można mówić dopiero z perspektywy *Encyklopedii nauk filozoficznych*. Hegel pisze tam: „Filozofię Kantowską można w sposób najbardziej konkretny określić tak, że ducha ujęła ona jako świadomość i dlatego wszelkie określenia, jakie ona zawiera, należą wyłącznie do fenomenologii, a nie do filozofii ducha"; Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych,* § 415, 440. O stosunku Hegla do koncepcji Fichtego por. tamże.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 25/04/2024 03:42:22

Recepcja i perspektywa systemu

W *Fenomenologii ducha* zaprezentowany został pozytywny program fenomenologii, który można określić jako filozoficzną rekonstrukcję ewolucji ludzkiej samoświadomości. W ramach tego projektu Hegel krytykuje wybrane wątki filozofii poprzedzające jego wystąpienie. Filozofia transcendentalna stanowi dla projektu fenomenologii odniesienie bezpośrednie i najważniejsze. Z perspektywy fenomenologii transcendentalizm okazuje się filozofią błędną i jednostronną.

Filozofia transcendentalna ma na celu wydobycie tego, co podmiotowo konstytutywne dla każdego poznania i ukazanie w owej konstytutywnej dla poznania roli tego, co subiektywne. Mankamentem transcendentalizmu jest zakwestionowanie roszczeń rozumu do absolutnego poznania prawdy[44]. Kant ujmuje rozsądek statycznie i dogmatycznie, jako aprioryczny warunek wszelkiego doświadczenia, natomiast dla Hegla jest to moment przechodzenia od świadomości przednaukowej do nauki. Kant w sposób absolutny przeciwstawia rozsądek danym zmysłowym[45], z kolei Hegel wskazuje na proces załamywania się tego przeciwieństwa, uważając, że wszelkie formy wiedzy są w sposób konieczny ze sobą powiązane.

Z przeprowadzonej analizy wynika, że transcendentalizm jest filozofią uprawnioną, jednak jedynie w określonych granicach. Jest to myśl, która nie

[44] Jak pogodzić to zdanie z pojawiającym się kilka wierszy wcześniej stwierdzeniem, że transcendentalizm jest poznawczym absolutyzmem? W pierwszym przypadku, chodzi o ja transcendentalne – w drugim, o zdanie Hegla na ten temat. Transcendentalizm jest absolutyzmem poznawczym, ponieważ jest apodyktyczną próbą samopoznania przez rozum. Zdaniem Hegla, transcendentalizm uniemożliwia absolutne poznanie prawdy. Można zatem powiedzieć, że absolutyzm poznawczy jest zachowany, lecz „nie podoba się" Heglowi. Te dwa punkty widzenia odnośnie absolutyzmu poznawczego są ze sobą do pogodzenia i nie występuje między nimi sprzeczność.

[45] Kant również podkreśla konieczne zjednoczenie rozsądku i danych zmysłowych. Zasada wydaje się następująca: jeśli trzeba „podważyć" metafizykę, to są one absolutnie różne – jeśli trzeba wyjaśnić możliwość wiedzy, to już takie absolutnie heterogeniczne nie są.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 25/04/2024 03:42:22

wzniosła się do poziomu prawdy absolutnej, choć – trzeba pamiętać – Hegel miejscami przyznaje, że transcendentalizm potrafi ją wyrazić[46]. I tak, w teorii wyobraźni transcendentalnej i teorii idei, Kant wyraził zasadę spekulacji[47]. Również w *O różnicy między systemami Fichtego i Schellinga* Hegel pisze, że Fichte zdołał wyrazić najgłębszą myśl o Absolucie. To, co zarzuca Hegel filozofom transcendentalnym, to fakt, że nie potrafią oni zasady spekulatywnej utrzymać w mocy – „do końca". Być może najłatwiej problem ten zrozumieć na przykładzie myśli Fichtego, który zaczyna filozofię od spekulacji, lecz zasada spekulatywna nie jest zachowana w jego systemie. System Fichtego – jeśli można się tak wyrazić – sam siebie ogranicza, „poddaje" rozsądkowi. Urzeczywistnienie systemu to wyzbycie się zasady spekulatywnej, powrót do stanowiska rozsądkowego i absolutyzacji różnic.

Zasadniczą wadą transcendentalizmu jest jego ograniczenie, które najlepiej wyrażają stwierdzenia: „możliwość doświadczenia" oraz badanie „apriorycznych warunków możliwości poznawania wszelkich przedmiotów"[48]. Problem z transcendentalizmem polega na tym, że w jego ramach poznanie jest narzędziem czy medium, za pomocą którego człowiek poznaje. Podejście takie Hegel nazywa niedorzecznym, bowiem nikt nie „nauczy się pływać, zanim odważy się wejść do wody".

Czy Heglowska krytyka transcendentalizmu jest udana? Poszczególne wątki filozofii Hegla oraz ona sama były zarówno podziwiane, jak i krytykowane. I tak na przykład, już jeden z pierwszych krytyków heglizmu zaważył, że abstrakcyjna filozofia transcendentalna Kanta została przez autora *Fenomenologii ducha*

[46] Jakkolwiek filozofia transcendentalna jest „skończonym ujęciem ducha", warto pamiętać o jej wadze i roli w ramach odysei ducha. Hegel pisze: „Pragnąłbym, żeby ta historia filozofii stała się dla Was wezwaniem do chwytania ducha czasu, który istnieje w nas w sposób naturalny, do wydobywania go na światło dnia z jego naturalności, tj. zamknięcia w sobie, martwoty, i do tego, żebyście – każdy na swoim miejscu – mocą swej świadomości czynili go jawnym"; Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, t. III, tłum. Światosław Florian Nowicki (Warszawa: PWN, 2002), 657.

[47] Immanuel Kant, *Krytyka władzy sądzenia*, przeł. Jan Gałecki, § 76 (Warszawa: PWN, 1986), 376–382. Por. też przypis 39 niniejszego artykułu.

[48] Warto postawić pytanie, czy stanowisko Kanta można zakwalifikować do systemu ontologicznego – nawet tradycyjnie rozumianego realizmu. Analizy filozofii Kanta w tym kontekście podejmuje się Błażej Olżewski, „Idealizm transcendentalny w perspektywie kantowskiego pojęcia realności", *Acta Universitatis Lodziensis. Folia Philosophica* 2012, nr 25: 59–80.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 25/04/2024 03:42:22

uproszczona i zawężona do polemiki historycznej[49]. Jednocześnie na przełomie XIX i XX wieku neokantyzm powtórzył w dużej mierze argumenty Hegla w ramach szkoły marburskiej (nie badeńskiej). Marburczycy „odczytywali Kanta poprzez myśl Hegla (stąd określano ich także neoheglistami)"[50]. O projekcie fenomenologii pochlebnie wypowiadali się Karol Marks oraz szereg autorów marksistowskich, takich jak wspomniany Alexandere Kojève, György Lukács czy Ernst Bloch[51]. Z aprobatą o dokonaniu Hegla pisali Wilhelm Dilthey czy Karl Jaspers[52]. W kontekście Heglowskiej krytyki transcendentalizmu warto wspomnieć również o współczesnej recepcji Hegla w obrębie filozofii analitycznej (czy post-analitycznej). Należy tu przywołać zwłaszcza nazwisko Roberta Brandoma[53], a pośrednio Johna McDowella[54]. Zdaniem Brandoma, on sam zajmuje wobec McDowella pozycję podobną, jak Hegel wobec Kanta. W dziele *Mind and World*, McDowell wykorzystał pewne aspekty filozofii Kanta do eliminacji problemów występujących w obrębie filozofii analitycznej. Podobnie jak Kant utrzymywał, że pojęcie doświadczenia odgrywa znaczącą rolę w filozofii. Pogląd ten można uznać za rodzaj (minimalnego) empiryzmu, który głosi jednocześnie, że całe doświadczenie jest przesycone obecnością racjonalności–pojęciowości. Tymczasem Brandom utrzymuje, że pojęcie doświadczenia nie jest w ogóle potrzebne w filozofii. Jego zda-

[49] Rudolf Haym, *Hegel und seine Zeit. Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Werth der Hegelschen Philosophie* (Berlin: Verlag von Rudolf Gaertner, 1857), 13.

[50] Andrzej L. Zachariasz, „Neokantyzm marburski i badeński", w: *Filozofia współczesna*, red. Leszek Gawor, Zbigniew Stachowski (Bydgoszcz–Warszawa–Lublin: Oficyna Wydawnicza Branta, 2006), 53.

[51] Marksistów fascynował głównie zawarty w fenomenologii motyw kształtowania się człowieka poprzez pracę. Por. Karl Marx, *Die Frühschriften*, red. Siegfried Landshut (Stuttgart: Kröner 1953), 269.

[52] Por. Otto Pöggeler, „Zur Deutung des Phänomenologie des Geistes," *Hegel-Studien*, 1961, Bd. 1 : 266.

[53] Duży wpływ na stanowisko R. Brandoma miała myśl P. Stekelera-Weithofera, wybitnego niemieckiego heglologa czy (wręcz) heglisty, autora książek: *Hegels analytische Philosophie. Die Wissenschaft der Logik als kritische Theorie der Bedeutung* (Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1992); *Philosophie des Selbstbewußtseins. Hegels System als Formanalyse von Wissen und Autonomie* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2005).

[54] W głównym dziele *Mind and World*, McDowell, w drugim wykładzie, odwołuje się wprost do filozofii Hegla. Kluczowa myśl jest następująca: sfera pojęciowa jest nieograniczona, to znaczy – nie można jej czegoś przeciwstawić. John McDowell, *Mind and World* (Cambridge: Harvard University Press, 1996). Por. też: John McDowell, *Having the World in View: Essays on Kant, Hegel, and Sellars* (Cambridge: Harvard University Press, 2013).

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 25/04/2024 03:42:22

niem o wiele większe znaczenie mają racjonalne praktyki społeczne, których podstawy stara się ujawnić[55]. Można uznać, że Brandom przyjmuje w swoim podejściu stanowisko idealizmu absolutnego, jednak nadaje mu oblicze „strawne" dla filozofów analitycznych. W projekcie Brandoma widzieć można również mocno spekulatywną, analityczną, filozofię języka. Ważny w powyższej recepcji Hegla jest fakt, że jego myśl interpretowana jest w taki sposób, iż nie jawi się ona skrajnie nieprzystępną, ekstrawagancko-metafizyczną[56].

Na zakończenie warto wskazać na istotną perspektywę interpretacyjną fenomenologii Hegla, którą ewokuje niniejszy artykuł. Aby ją zarysować, przypomnijmy, że fenomenologia była pomyślana jako wprowadzenie do systemu czy też jego pierwsza część. Zarówno wśród czytelników, jak i badaczy spuścizny Hegla, trwa spór: czy *Fenomenologia ducha* jest dziełem najważniejszym w obrębie heglizmu, czy też fenomenologia ustępuje miejsca dojrzałemu i pełnemu systemowi? To drugie podejście jest bardziej słuszne, a wspiera je choćby dokonana przez Hegla krytyka transcendentalizmu. Perspektywa całego systemu Hegla (a nie fenomenologii) jest adekwatniejsza w uchwyceniu prawdy, ponieważ mechanizm ciągłego wznoszenia się na wyższy poziom filozofującego Ja uderza negatywnie we wszystkie niższe formy refleksji filozoficznej. Hegel najpierw wskazuje na ograniczoność transcendentalizmu, ale następnie czyni to samo w odniesieniu do fenomenologii[57]. Metoda docierania do prawdy polega bowiem na ciągłym uwalnianiu się od tego, co jawiło się jako prawda, jednak z bardziej rozwiniętego poziomu samoświadomości okazuje się jedynie pozorem.

[55] Por. Robert B. Brandom, *A Spirit of Trust: A Semantic Reading of Hegel's Phenomenology* – jest to bardzo ciekawa, całościowa, interpretacja *Fenomenologii ducha* – niestety manuskrypt ten nadal nie został opublikowany. Por. http://www.pitt.edu/~brandom/spirit_of_trust.html (dostęp 01.04.2018). Por. też: Robert B. Brandom, *Tales of Mighty Dead. Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality* (Cambridge: Harvard University Press, 2002); tense, *Reason in Philosophy. Animating Ideas* (Cambridge: Harvard University Press, Cambridge, 2009). Brandom napisał sporo artykułów poświęconych filozofii Hegla – pomijam w tym miejscu te pozycje, ponieważ artykuł nie jest poświęcony Brandomowi.

[56] Aby orientować się na polu recepcji Hegla w obrębie filozofii analitycznej, warto sięgnąć po: Paul Redding, *Analytic philosophy and the return of Hegelian thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010).

[57] Uzasadnienie tego poglądu wymaga odwołania się do koncepcji metody absolutnej Hegla, to znaczy perspektywy filozoficznej zawartej w *Nauce logiki* oraz *Encyklopedii nauk filozoficznych* – zadanie to wykracza poza niniejszy artykuł.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 25/04/2024 03:42:22

Bibliografia

Baum, Manfred. „Zum Hegelschen Unendlichkeitsbegriff." *Hegel-Studien*, 1976, Bd. 11: 89–124.

Białek, Przemysław. *Pycha i skromność rozumu. Współczesny spór o argumenty transcendentalne a filozofia Kanta i Fichtego*. Kraków: Universitas, 2017.

Bondeli, Martin. „Zur friedensstiftenden Funktion der Verunft bei Kant und Hegel." *Hegel-Studien*, 1998, Bd. 33: 153–75.

Brandom, Robert B. „A Spirit of Trust: A Semantic Reading of Hegel's Phenomenology". http://www.pitt.edu/~brandom/spirit_of_trust.html (dostęp 01.04. 2018)

Brandom, Robert B. *Reason in Philosophy. Animating Ideas*. Cambridge: Harvard University Press, 2009.

Brandom, Roert B. *Tales of Mighty Dead. Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*. Cambridge: Harvard University Press, 2002.

Chudy, Wojciech. „O Heglowskiej relacji »pan-sługa«. Destrukcyjny antagonizm czy konflikt intensyfikujący istnienie?". W: *Refleksje Heglowskie na początek trzeciego tysiąclecia*, red. Mirosława Chuda, 55–76. Warszawa: Oficyna Naukowa, 2012.

Dinkel, Bernhard. *Der junge Hegel und die Aufhebung des subjektiven Idealismus*. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1974.

Düsing, Klaus. „Hegels „Phänomenologie" und die idealistische Geschichte des Selbstbewusstseins". *Hegel-Studien*, 1993, Bd. 28: 103–126.

Düsing, Klaus. „Idealistische Substanzmetaphysik. Probleme der Systementwicklung bei Schelling und Hegel in Jena". W: *Hegel in Jena. Die Entwicklung des Systems und die Zusammenarbeit mit Schelling*, *Hegel-Tage Zwettl 1977*, red. Dieter Henrich i Klaus Düsing, 25–44. *Hegel-Studien*, 1980, Beiheft 20. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1980.

Düsing, Klaus. „Spekulation und Reflexion. Zur Zusammenarbeit Schellings und Hegels in Jena". *Hegel-Studien*, 1993, Bd. 5: 95–128.

Feuerbach, Ludwig. *O istocie chrześcijaństwa*. Tłum. Adam Landman. Warszawa: PWN, 1959.

Fichte, Johann G. *Teoria wiedzy. Wybór pism*. Tłum. Marek J. Siemek. Warszawa: PWN, 1996.

Findlay, John N. „Hegel der Realist", red. Hans-Georg Gadamer. *Hegel-Studien. Heidelberger Hegel-Tage 1962. Vorträge und Dokumente*, 1964, Bd. 1: 141–149.

Garewicz, Jan. „O konsekwencjach przekładu pewnej metafory: pan i niewolnik". *Teksty* 53, nr 5 (1980): 30–42.

Guja, Jowita. „Idea alienacji religijnej – źródła i konteksty współczesne". *Studia z historii filozofii* 8, nr 1 (2017): 113–130.

Słownik filozofii, red. Jan Hartman. Kraków: Zielona Sowa, 2004.

Haym, Rudolf. *Haym, Hegel und seine Zeit. Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Werth der Hegelschen Philosophie*. Berlin: Verlag von Rudolf Gaertner, 1857.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 25/04/2024 03:42:22

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich „Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen System der Philosophie". W: *Hegels Gesammelte Werke*, Bd. 4. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1968.

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: Fundacja Aletheia, 2002.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich „Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjectivität, in der Vollstandigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische, und Fichtesche Philosophie". W: *Hegels Gesammelte Werke*, red. Hans Buchner i Otto Pöggeler, 346–347. Bd. 4. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1968.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Nauka logiki*. Tłum. Adam Landman. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2011.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Wykłady z historii filozofii*. Tłum. Światosław Florian Nowicki. Warszawa: PWN, 2002.

Henrich, Dieter. *Between Kant and Hegel. Lectures on German Idealism*. Cambridge: Harvard University Press, 2008.

Horstmann, Rolf Peter. *Die Grenzen der Vernunft. Eine Untersuchung zu Zielen und Motiven des Deutschen Idealismus*. Frankfurt am Main: Anton Hain, 1991.

Kant, Immanuel. *Krytyka czystego rozumu*. Tłum. Roman Ingarden. Warszawa: PWN, 1957.

Kant, Immanuel. *Krytyka władzy sądzenia*. Tłum. Jerzy Gałecki. Warszawa: PWN, 1986.

Kojève, Alexandre. *Wstęp do wykładów o Heglu*. Tłum. Światosław Florian Nowicki. Warszawa: Aletheia, 1999.

Kwiek, Marek. *Dylematy tożsamości. Wokół autowizerunku filozofa w powojennej myśli francuskiej*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii Uniwersytetu Adama Mickiewicza, 1999.

Marks, Karol, Fryderyk Engels. *Dzieła*. Warszawa: Książka i Wiedza, 1975.

Marx, Karl. *Die Frühschriften*. red. Siegfried Landshut. Stuttgart: A. Kröner, 1953.

McDowell, John. *Having the World in View: Essays on Kant, Hegel, and Sellars*. Cambridge: Harvard University Press, 2013.

McDowell, John. *Mind and World*. Cambridge: Harvard University Press, 1996.

Meist, Kurt R. „Zur Rolle der Geschichte in Hegels System der Philosophie". W: *Kunsterfahrung und Kulturpolitik im Berlin Hegels*. red. Otto Pöggeler i Annemarie Gethmann-Siefert, Bonn: Verlag Herbert Grundmann, 1983: 67.

Noras, Andrzej J. *Kant i Hegel w sporach filozoficznych osiemnastego i dziewiętnastego wieku*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2007.

Nowak-Juchacz, Ewa. *Hegel Alexandre Kojève'a, czyli o filozoficznym jakobinizmie*. Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii, 1999.

Olżewski, Błażej. „Idealizm transcendentalny w perspektywie kantowskiego pojęcia realności". *Acta Universitatis Lodziensis, Folia Philosophica* 2012, nr 25: 59–80.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 25/04/2024 03:42:22

Orłowski, Aleksander. „Schelling i Hegel. Kontrowersje filozoficzne i oddźwięk na nie w polskim czasopiśmiennictwie lat czterdziestych XIX wieku". W: *Polskie spory o Hegla 1830-1860*. Warszawa: PWN, 1966: 63–114.

Pöggeler, Otto. „Zur Deutung des Phänomenologie des Geistes". *Hegel-Studien*, 1961, Bd. 1: 255–94.

Redding, Paul. *Analytic philosophy and the return of Hegelian thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

Rockmore, Tom. „Georg Wilhelm Friedrich Hegel". Tłum. Aleksander Zbrzezny. W: *Historia filozofii zachodniej*. red. Richard H. Popkin, 543–552. Poznań: Zysk i S-ka, 1999.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. *Schriften von 1801-1804*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. *Werke. Band I, 10: Schriften 1801: «Darstellung meines Systems der Philosophie» und andere Texte*. red. Manfred Durner. Stuttgart–Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2009.

Siemek, Marek J. *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość*. Warszawa: PIW, 1982.

Siemek, Marek J. „Hegel i różnica epistemologiczna". *Nowa Krytyka*, 2004, nr 16: 73–84.

Siemek, Marek J. *W kręgu filozofów*. Warszawa: Czytelnik, 1984.

Siemek, Marek J. „Wstęp: Teoria Wiedzy jako system filozofii transcendentalnej". W: Johann Gottlieb Fichte, *Teoria wiedzy*, VII–LV, tłum. Marek J. Siemek. Warszawa: PWN, 1996.

Siep, Ludwig. *Der Weg der „Phänomenologie des Geistes". Ein einführender Kommentar zu Hegels „Differenzschrift" und zur „Phänomenologie des Geistes."* Berlin: Suhrkamp, 2000.

Stekeler-Weithofer, Pirmin. *Hegels analytische Philosophie. Die Wissenschaft der Logik als kritische Theorie der Bedeutung*. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1992.

Stekeler-Weithofer, Pirmin. *Philosophie des Selbstbewußtseins. Hegels System als Formanalyse von Wissen und Autonomie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 2005.

Tatarkiewicz, Władysław. *Historia filozofii*. T. II. Warszawa: PWN, 1993.

Zachariasz, Andrzej L. „Neokantyzm marburski i badeński". W: *Filozofia współczesna*, red. Leszek Gawor i Zbigniew Stachowski, 51–68. Bydgoszcz–Warszawa–Lublin: Oficyna Wydawnicza Branta, 2006.

Zöller, Günter. „Johann Gottlieb Fichte". Tłum. Aleksander Zbrzezny. W: *Historia filozofii zachodniej*. red. Richard H. Popkin, 535–539. Poznań: Zysk i S-ka, 2003.

Summary

The Hegel's criticism of transcendentalism

Examined in this article is G.W.F. Hegel's criticism of transcendental philosophy as well as reasons for dissociating himself from I. Kant, J. G. Fichte and F.W.J. Schelling on that matter.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 25/04/2024 03:42:22

The study is based on Hegel's *Phenomenology of Spirit*, and his two other works (*The Difference Between Fichte's and Schelling's Systems of Philosophy*, and *Encyclopedia of the Philosophical Sciences*). The main idea of this article is to grasp Hegel's ambivalent attitude towards transcendentalism, and ultimately the reasons for its rejection. Generally, the main drawback of transcendental philosophy boils down to questioning the mind's claims towards uncovering absolute truth. Yet at the same time, transcendentalism remains an eligible though limited thinking lapse within Hegel's conception of cognition and ontology. Aside from examining the criticism of transcendentalism, this article spells out what phenomenology is. Finally, it reviews in brief the reception of Hegel's phenomenology and its significance in the philosopher's output.

Keywords: Hegel, phenomenology, transcendentalism, Kant, Fichte

Zusammenfassung

Hegels Kritik des Transzendentalismus

Der Artikel untersucht die Kritik der transzendentalen Philosophie bei G. W. F. Hegel und führt die Gründe für Hegels Distanzierung vom Standpunkt von I. Kant, J. G. Fichte und F. W. J. Schelling vor. Die Untersuchung nimmt Bezug auf *Phänomenologie des Geistes* und andere Werke von Hegel (*Die Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*). Der Verfasser setzt sich zum Ziel, das ambivalente Verhältnis Hegels zum Transzendentalismus und folglich die Gründe seiner Ablehnung zu erfassen. Im Allgemeinen besteht ein Mangel der transzendentalen Philosophie in der Infragestellung der Ansprüche des Verstandes, die Wahrheit absolut zu erkennen. Gleichzeitig bleibt der Transzendentalismus im Rahmen des Hegelschen Entwurfes der Erkenntnis und der Ontologie ein gewisser berechtigter – obwohl begrenzter – Moment des Denkens. Der Artikel analysiert nicht nur die Kritik des Transzendentalismus, sondern beantwortet auch die Frage: Was ist Phänomenologie? Zum Schluss wird kurz die Rezeption der Hegelschen Phänomenologie sowie ihre Bedeutung im Kontext des gesamten Systems des Philosophen geschildert.

Schlüsselworte: Hegel, Phänomenologie, Transzendentalismus, Kant, Fichte

Information about Author:

KATARZYNA GUCZALSKA, doctor, Cracow University of Economics, Poland; address for correspondence: Uniwersytet Ekonomiczny 31-510 Kraków, ul. Rakowicka 27; e-mail: k.guczalska@gmail.com

(cc) BY-NC-ND