

Marek J. Siemek

Hegel i różnica epistemologiczna

Poniżej zamierzam rozważyć, w jakiej mierze Hegłowska teoria wiedzy absolutnej jest drugim – obok Fichteańsko-Kantowskiego transcendentalizmu i zapewne równorzędnie z nim – ze spójnych stanowisk, które klasyczną problematykę teoriopoznawczą myśli nowożytnej przemieszczają w pole właściwych pytań epistemologicznych, inaugurując tym samym podstawowy paradygmat filozoficzny nowoczesności.

Obydwa stanowiska są na pewno zbieżne w tym, że od początku wykraczają poza tradycyjną teorię poznania, poddając krytycznemu namysłowi zwłaszcza kluczową dla niej formułę „wiedzy bezpośredniej”. Wprawdzie Hegel w *Zarysie wstępnym* pierwszej, logicznej części swej *Encyklopedii* określa tym mianem wprost tylko „trzecią postawę myśli wobec obiektywności”, mianowicie tę, którą najpełniej dlań reprezentuje „filozofia wiary” Jacobiego¹, ale wydaje się, że w szerokim sensie można to określenie zastosować również do obu pozostałych typologicznie odróżnionych tam „postaw”.

Zarówno bowiem „pierwsza postawa” nowożytnej „metafizyki” przedkantowskiej, jak i „druga postawa”, właściwa przede wszystkim dla nowożytnego „empiryzmu”, polega na tym, że poznająca „myśl” napotyka swój przedmiot, „obiektywność”, całkiem bezpośrednio, w jej zawsze już zastanej obecności. Wszędzie tu mamy więc do czynienia z wiedzą, która „czerpała swą treść z własnego oglądania i postrzegania tego, co zewnętrzne, i tego, co wewnętrzne, z bezpośrednio obecnej przyrody, jak też z bezpośrednio obecnego ducha i serca ludzkiego”². Wskutek tego jednak wiedza taka również samą siebie traktowała tak samo bezpośrednio – jako „wiedzę o czymś”, podmiotowe poznanie przedmiotowego bytu, który jako taki jest zawsze już z góry oddzielony od samego poznania i stanowi jego absolutną „tamtą stronę”. O tyle też wszystkie trzy tak wyróżnione „postawy myśli wobec obiektywności” mieszczą się w ogólnej formule „wiedzy bezpośredniej”, która zakłada taką właśnie koncepcję ludzkiego poznania. „Zakłada mianowicie z góry wyobrażenia o poznaniu jako o pewnym narzędziu i pewnym medium, i zakłada też różnicę między nami samymi i poznaniem; w szczególności zaś zakłada, że absolut znajduje się po jednej stronie, a poznanie, samo dla siebie i różne od absolutu, znajduje się po drugiej stronie, i mimo to jest czymś rzeczywistym. Innymi słowy, że poznanie, chociaż znajdując się poza sferą absolutu, znajduje się oczywiście i poza sferą prawdy, mimo to jest prawdziwe”³.

Taki rozdział poznania od tego, co absolutnie rzeczywiste i prawdziwe, jest charakterystyczny dla wyobrażenia, jakie o sobie samej ma ludzka wiedza w swym elementarnym kształcie bezpośredniej episteme, tj. prostej i przezroczystej wiedzy-o-czymś-innym. Wiedza prezentuje się tu poniekąd wprost w swoim bycie, czyli w swej zwykłej, właśnie bezpośredniej postaci ontycznej. Ta jednak od razu ukazuje się jako wcale nie ontyczna, lecz właśnie epistemiczna: wiedza nie jest przecież samym „wiedzianym” Bytem, lecz jest tylko wiedzą o nim. Jako bezpośrednio epistemiczną możemy więc określić nie tylko samą tę formę prostej wiedzy, lecz także całą relację między wiedzą a jej przedmiotem, w ramach której ta forma powstaje i samą siebie ujmuje – a więc relację, która jest właściwym sposobem bycia wiedzy. Natomiast wtedy, i dopiero wtedy, gdy sama wiedza próbuje ten swój bezpośredni sposób bycia zrozumieć jako taki, tj. uchwycić w całości samą relację epistemiczną qua relację właśnie, co z pewnością można uznać za ontologiczne wejście w istotę wiedzy – otwiera się nowy, mianowicie epistemologiczny poziom namysłu nad wiedzą i poznaniem. Przez epistemologię będziemy tu więc jednoznacznie rozumieć taką właśnie transcendentalną i/albo dialektyczną ontologię wiedzy, a całą wyżej wskazaną różnicę obydwu poziomów odpowiednio nazwiemy – nie bez zamierzonych aluzji do Heideggera – różnicą epistemologiczną.

Otóż nie ulega wątpliwości, że to w horyzoncie myślowym tej właśnie różnicy tworzy się od

1 Por. G. W. F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, §§ 61-78, przeł. Ś. F. Nowicki, Warszawa 1990, ss. 121-139.

2 Ibidem, § 7, s. 67.

3 G. W. F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, przeł. A. Landman, t. I, Warszawa 1963, s. 95.

samego początku Heglowska teoria spekulatywnej wiedzy absolutnej. Już *Wiara i wiedza* z roku 1802, a więc jeden z najwcześniejszych tekstów filozoficznych Hegla, wyraźnie odsłania na wskroś epistemologiczne źródła i ukryte podstawy wszelkich epistemicznych form wiedzy. Czytamy tam np. w kontekście krytycznych uwag o filozofii Kanta, że tym, co „naprawdę” umożliwia sądy syntetyczne a priori, jest „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 sądu jawiące się jako już oddzielone”⁴. Ta pierwotna, przedpredykatywna jedność i tożsamość, która poprzedza i dopiero umożliwia rozdzielanie dokonywane przez sąd, właśnie dlatego sama nie może już znaleźć swego wyrazu w ramach sądu. Tutaj bowiem ukrywa się ona za łącznikiem „jest”, który wyznacza predykatywną formę sądu, ale sam „nie jest czymś pomyślanym i poznanym, lecz wyraża właśnie brak rozpoznania (*Nichterkanntsein*) tego, co rozumne”. Widać tu u Hegla wyraźny już zarys przyszłego projektu spekulatywnej logiki, gdzie podmiotowo-orzecznikowy sąd (*Urteil*) tylko wypowiada już dokonane „pra-podzielenie” (*Ur-Teilung*) pierwotnej jedności, którego wynikiem jest konstytutywna dla całej relacji epistemicznej forma czystej różnicy i absolutnego przeciwieństwa.

*Tym, co się pojawia i występuje w świadomości, jest tylko wytwór, jako oba człony tego przeciwieństwa: podmiot i orzecznik; i tylko one – a nie ich jedność – są przez formę sądu ustanawiane jako przedmiot myślenia. [...] W sądzie tożsamość jako to, co ogólne, zarazem wycofuje się ze swego zanurzenia w różnicę, która w ten sposób jawi się jako coś szczegółowego, i przeciwstawia się temu zanurzeniu; ale rozumna tożsamość, jako tożsamość tego, co ogólne, i tego, co szczegółowe, jest tym, co w sądzie nieuświadomiane (*das Bewußtlose im Urteil*), a sam sąd jest tylko jego przejawem*⁵.

Takie epistemologiczne wejrzenie w „to, co nieuświadomiane” nie tylko w sądzie, lecz także we wszelkich bezpośrednio epistemicznych formach wiedzy będzie odąd najważniejszym celem spekulatywnej dialektyki Hegla. Ale krytyka Kanta z *Wiary i wiedzy* zasługuje przy tym na szczególną uwagę, gdyż pozwala lepiej zrozumieć, dlaczego Hegel również później będzie wciąż obstawał przy tym, żeby Kantowski projekt filozoficzny zwłaszcza z uwagi na teorię wiedzy traktować jako zasadniczo nieudany – aż po na pozór tak zaskakujące zrównanie filozofii krytycznej Kanta z nowożytnym empiryzmem Locke’a i Hume’a w ramach „drugiej postawy myśli wobec obiektywności” z *Encyklopedii*⁶. Otóż nawet Kant, zdaniem Hegla, zatrzymał się w pół drogi do różnicy epistemologicznej właśnie dlatego, że nie potrafił dość radykalnie wykroczyć poza owo „zanurzenie” filozoficznego rozumu w dwoistość epistemicznej relacji między wiedzą a jej „wiedzianym” przedmiotem. Kierunek i sposób takiego wykroczenia także został wyraźnie wskazany już w *Wierze i wiedzy*. Chodzi o konsekwentne i pełne rozwinięcie tych rzeczywiście transcendentalnych wątków myślowych Kantowskiej filozofii krytycznej, które Hegel tutaj upatruje – zgodnie z reinterpretacją Kanta dokonaną przez Fichtego i Schellinga – w transcendentalnej dedukcji kategorii, a zwłaszcza w nauce o pierwotnie syntetycznej jedności apercpepcji i o funkcjach wytwórczej wyobraźni. Hegel bardzo mocno przy tym podkreśla, że rdzeniem transcendentalnej dedukcji jest właśnie odsłonięcie różnicy epistemologicznej: z dedukcji tej wszak nie można zgoła nic zrozumieć, jeżeli od Ja, które jest przedstawiającym podmiotem i które Kant nazywa czymś tylko towarzyszącym wszelkim przedstawieniom, nie odróżni się tego, co Kant określa jako władzę pierwotnej syntetycznej jedności apercpepcji, i jeżeli nie rozpozna się, że ta wyobraźnia nie jest członem pośrednim, który byłby dopiero wsuwany pomiędzy jakiś już istniejący absolutny podmiot i jakiś absolutny istniejący świat, lecz jest tym, co pierwsze i źródłowe, a z czego zarówno podmiotowe Ja, jak i przedmiotowy świat dopiero wyodrębniają się w postać takiego koniecznie dwuczłowego

4 G. W. F. Hegel, *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjectivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische, und Fichtesche Philosophie*, Hegels Gesammelte Werke (dalej cyt. jako GW), Bd. 4, Jenaer kritische Schriften, hrsg. von H. Buchner und O. Pöggeler, Hamburg 1968, s. 328.

5 Ibidem, ss. 328-329.

6 Por. G. W. F. Hegel, *Encyklopedia...*, op. cit., §§ 40-60, ss. 99-121.

przejawu i wytworu; że więc tylko ona jest tu bytem samym-w-sobie (*das Ansich*)⁷.

Jednakże sam Kant nie dotarł do takiego wglądu w „to, co pierwsze i źródłowe”. Tym, czego mu zabrakło, było właściwe i konsekwentne domyślenie do końca jego własnej myśli transcendentalnej, która już sama z siebie otwierała horyzont różnicy epistemologicznej. Ale wskutek tego Kant rozminął się też z samym rozumem. Ten bowiem w swej najgłębszej istocie to nic innego jak właśnie „ta wyobraźnia, ujęta jako źródłowa dwustronna tożsamość, która od jednej strony staje się w ogóle podmiotem, od drugiej zaś przedmiotem, a pierwotnie jest jednym i drugim”⁸. Kant natomiast pozostał przy nieusuwalnym rozdzieleniu obydwu tych stron. Dlatego w jego filozofii krytycznej wysuwają się na pierwszy plan nie jedność i „dwustronna tożsamość” całości, lecz dualizujące przeciwieństwa podmiotu i przedmiotu, pojęć i naoczności, zjawisk i rzeczy samych w sobie. Tym samym jednak zagubiona zostaje właściwa intencja transcendentalna tej filozofii: „Idealizm transcendentalny przeszedł tu w jakiś idealizm formalny, lub raczej, i we właściwym sensie, w idealizm psychologiczny”⁹.

Właśnie formalizm i subiektywistyczny psychologizm są głównymi ułomnościami, jakie Hegel zarzuca Kantowskiej filozofii krytycznej w *Wierze i wiedzy*. Myśl Kanta zostaje tu ukazana jako na wskroś epistemiczna filozofia „absolutnej skończoności”, a więc teoria „wiedzy czysto formalnej” i wskutek tego zawsze wymagającej dopełnienia o jakąś „tamtą stronę”, do której może dotrzeć tylko wiara. Wprawdzie w ramach owej „refleksyjnej filozofii subiektywności”, która zostaje tu przedstawiona „w zupełności swoich form”, Kant reprezentuje „obiektywną stronę” całej tej sfery epistemicznych ujęć i samoprezentacji ludzkiego poznania. Ale jest to ta sama sfera, której „stronę subiektywną” tworzy Jacobi ze swoją irracjonalną „filozofią wiary”. Filozofia Jacobiego ma z filozofią Kantowską wspólny obszar, którym jest absolutna skończoność, wzięta w formie idealnej jako wiedza formalna, a w formie realnej jako absolutny empiryzm – oraz scalanie obojga przez wiarę, która ustanawia jakąś absolutną tamtą stronę (*ein absolutes Jenseits*). Ale w obrębie tego wspólnego obszaru stanowi ona biegun przeciwstawny wobec filozofii Kantowskiej, w której skończoność i subiektywność ma obiektywną formę pojęcia; natomiast filozofia Jacobiego ujmuje subiektywność całkiem subiektywnie jako indywidualność¹⁰.

Tym, co łączy stanowiska Kanta i Jacobiego, jest więc dla Hegla już tutaj – zresztą nie inaczej niż w późniejszym ujęciu z *Encyklopedii* – ich współprzynależność do jednego i tego samego, mianowicie bezpośrednio epistemicznego pola teorii. Wiedza rozumie tu samą siebie dokładnie tak, jak sobie samej wprost się ukazuje: jako świadome oglądanie, doznawanie, spostrzeganie, przedstawianie i pojmowanie Czegoś Innego, co poznający podmiot ma już z góry naprzeciw siebie jako coś zawsze danego i zastanego. Otóż takie zasadnicze nastawienie na absolutną źródłowość tego, co ze swej istoty znajduje się zawsze poza samym poznającym podmiotem, charakteryzuje wiedzę i w ogóle świadomość w bezpośredniości jej poznawczego doświadczenia. Jednakże to, że właśnie ta bezpośredniość już z góry zakłada takie rozdzielenie wiedzy i jej „wiedzianego” przedmiotu, przez które w tym sensie sama musi być zawsze zapośredniczona, nie jest już widoczne w horyzoncie świadomości epistemicznej. Dlatego zapośredniczenie (*Vermittlung*) pozostaje – by posłużyć się już wyżej przywoływanym, a nader trafnym określeniem Hegla z *Wiary i wiedzy* – „tym, co nieświadomiane” w każdej świadomości bezpośredniej. Albo też, mówiąc inaczej: bezpośredniość i zapośredniczenie ściśle do siebie nawzajem przynależą, toteż zawsze trzeba pamiętać o tym, „że jeśli nawet oba te momenty jawią się jako różne, to jednak żadnego z nich nie może zabraknąć i że pozostają one w nierozdzielalnym związku”¹¹.

Kluczowe pojęcie zapośredniczenia jest więc tą kategorią, która w myśli Hegla otwiera i wyraża różnicę epistemologiczną. Dopiero dzięki zapośredniczeniu świadomość może poniekąd

7 G. W. F. Hegel, *Glauben und Wissen...*, op. cit., s. 329.

8 Ibidem.

9 Ibidem, s. 331.

10 Ibidem, ss. 346-347; por. też ibidem, s. 321.

11 G. W. F. Hegel, *Encyklopedia...*, op. cit., § 12, s. 73.

sięgnąć „za swoje plecy”, do przedświadomych przesłanek i warunków samej siebie. To, że wtedy odsłaniają się one zarazem jako przesłanki i warunki jej przedmiotu, oznacza właśnie, że epistemologiczne pole myślowe zostało już odkryte. W polu tym jawna staje się sama epistemiczna relacja między wiedzą a tym, co „wiedziane” – i to jako relacja, jako konieczny stosunek obojga w ramach szerszej całości, która konstytuuje się w takim właśnie przeciwieństwie. Ale ta epistemologiczna totalność zapośredniczenia to nie tylko stosunek, lecz także – i przede wszystkim – proces. Powstaje ona wskutek ruchu, który rozszczepia pierwotną całość na odrębne człony i zachodzi pomiędzy nimi, nieustannie wiążąc każdy z nich z tym pozostałym i odsyłając je nawzajem do siebie. „Albowiem zapośredniczenie oznacza, że się zaczęło i że się przeszło dalej do czegoś drugiego, tak że to drugie istnieje tylko o tyle, o ile przeszło się do niego od czegoś, co wobec niego było czymś innym”¹². Ten ruch jednak okazuje się również własnym *samoruchem* wiedzy, która jest nieprzerwanie uwikłana w proces zapośredniczenia – i to nie tylko między sobą a swym „wiedzianym” przedmiotem, lecz także w obrębie samej siebie i ze sobą samą.

Ten ostatni wymiar ma dla Hegłowskiej epistemologii szczególne znaczenie. O ile zapośredniczenie przez coś innego i odniesienie do czegoś innego bezwzględnie panuje w całym obszarze „skończonej” wiedzy jako rozsądku (*Verstand*) – a więc, mówiąc w naszej terminologii, wyznacza wewnętrzną organizację i strukturę epistemicznego pola teorii – to zapośredniczenie przez siebie i ze sobą, albo samoodniesienie wiedzy, pozwala wejrzeć w „nieskończoną” perspektywę spekulatywnego rozumu (*Vernunft*), czyli absolutnej „wiedzy o Bogu jako duchu”, którą określiliśmy jako samoprezentację wiedzy w jej całościowym sposobie bycia. Dopiero taka wiedza jest zdolna wykroczyć poza abstrakcyjny formalizm nowożytnych doktryn teoriopoznawczych i oddać sprawiedliwość także konkretnej treści tego, co „wiedziane”, czyli jego prawdzie. „Ale treść może być uznana za to, co prawdziwe, tylko o tyle, o ile nie jest ona zapośredniczona z czymś innym, nie jest skończona, a więc o ile jest zapośredniczona z sobą samą, i w ten sposób jest jedną zapośredniczenia i bezpośredniego odnoszenia się do siebie samej”¹³.

Jednakże nawet tutaj, w tym „odnoszeniu się do siebie samej”, które stanowi istotę wiedzy absolutnej, bezpośredniość jest przecież tylko pozorna. Chodzi tu raczej o to szczególne zapośredniczenie zapośredniczenia i bezpośredniości, które przesądza o na wskroś negatywnej naturze wszelkiej wiedzy i świadomości. Absolutna negatywność jako czysta ogólność idzie mianowicie w parze z zawsze konkretnym charakterem każdej negacji, z jej określonością. Jakaś absolutna bezpośredniość byłaby natomiast tylko prostą, czyli abstrakcyjną negacją zapośredniczenia. Dlatego również tu nie może być mowy o żadnej „wiedzy bezpośredniej”.

*Tak więc wykazana została faktyczna fałszywość tezy, że istnieje jakaś bezpośrednia wiedza, wiedza, która obywałaby się bez zapośredniczenia, czy to z tym, co inne, czy też w samej sobie ze sobą. Tak samo została uznana za faktyczną nieprawdę teza, że myślenie może posuwać się naprzód tylko w określeniach zapośredniczonych przez coś innego, – skończonych i uwarunkowanych, i że również w zapośredniczeniu nie może zostać zniesione samo to zapośredniczenie*¹⁴.

Epistemologiczna prawdziwość poznania rozprasza więc jego epistemiczne pozory – zarówno pozór jakiejś „bezpośredniej pewności” oglądającego czy doznającego podmiotu, jak i pozór koniecznego ograniczenia obiektywnej wiedzy do skończonego i uwarunkowanego świata „zjawisk”. Iluzjom co do tego, że jakakolwiek świadomość bezpośrednia może być w swym subiektywnym samoupewnieniu wiarygodna, ostatecznie położyła kres już *Fenomenologia ducha*, wpisując samą świadomość właśnie w zapośredniczący ruch jej kolejnych „postaci”, i to podług wzorcowego schematu, jaki już na samym początku zarysowała nieubłagana dialektyka „pewności zmysłowej”. W *Nauce logiki* natomiast cały ten fenomenologiczny korowód bezpośrednich doświadczeń i form świadomości jest już znany i przyjęty jako spełnione założenie, tak że epistemiczne przeciwieństwo między pewnością wiedzy a jej prawdą znika.

12 Ibidem.

13 Ibidem, § 74, s. 135.

14 Ibidem, § 75, s. 136.

Pojęcie czystej nauki i jego dedukcja zostają więc w tej pracy [scil. w *Nauce logiki – M.J.S.*] o tyle z góry założone, że Fenomenologia ducha nie jest właśnie niczym innym, jak tylko dedukcją tego pojęcia. Wiedza absolutna jest prawdą wszystkich postaci świadomości, gdyż tylko w wiedzy absolutnej – jak ukazał to przedstawiony tam przebieg rozwoju świadomości – rozdział między przedmiotem a pewnością siebie samego został całkowicie usunięty, a prawda stała się równa tej pewności, tak jak pewność ta równa prawdzie¹⁵.

Z drugiej strony w logice Istoty, zwłaszcza zaś w dialektyce określeń refleksyjnych, widać, jak w horyzoncie różnicy epistemologicznej rozprasza się epistemiczny pozór wyłącznej dominacji zapośredniczeń „tylko przez coś innego” w sferze poznawczej myślenia rozsądkowego. Jak zwięźle powiada sam Hegel w *Encyklopedii*, „cała druga część *Logiki*, nauka o istocie, traktuje o istotnej zakładającej się jedni bezpośredniości i zapośredniczenia”¹⁶.

Jest przy tym charakterystyczne, że w logice Istoty Hegel powraca do tego samego pojęcia refleksji jako podstawowej figury „rozsądkowego” myślenia filozoficznego, które już w *Wierze i wiedzy* uczynił (pod wyraźnym wpływem Schellinga) głównym narzędziem swej krytycznej konfrontacji z „refleksyjnymi” filozofiami podmiotowości. Tutaj różnica epistemologiczna ukazuje się w swym szczególnie ważnym wymiarze. Kiedy Hegel w tym wczesnym tekście przedstawia Kantowską filozofię krytyczną oraz „filozofię wiary” Jacobiego jako dwa biegunowo przeciwstawne stanowiska w ramach jednego i tego samego paradygmatu myślowego, to ma na myśli przede wszystkim zasadniczą zbieżność obu tych stanowisk we wspólnej im koncepcji podmiotu i tego, co subiektywne. Koncepcja ta mianowicie wyrasta w całości z bezpośredniej, tj. na wskroś epistemicznej formy, w jakiej świadomość jawi się sobie w samouobeczeniu swej czystej negatywności, czyli swego ekskluzywnego „bytu-dla-siebie” (*Fürsichsein*), który zawsze konstytuuje się w już z góry danym odróżnieniu od – i przeciwieństwie do – zewnętrznej obiektywności „rzeczy samych” w ich „bycie-samym-w-sobie” (*Ansichsein*). Natomiast perspektywa epistemologiczna, i dopiero ona, odsłania konieczne zapośredniczenia tej bezpośrednio epistemicznej formy przejawiania się wiedzy, a tym samym ostatecznie znosi całe „występujące w świadomości przeciwieństwo” (*Gegensatz des Bewußtseins*). „Czysta nauka zakłada więc uwolnienie się od występującego w świadomości przeciwieństwa. Treścią jej jest myśl, o ile jest ona w równym stopniu rzeczą samą w sobie (*die Sache an sich selbst*), albo jest nią rzecz sama w sobie, o ile jest ona w równym stopniu czystą myślą”¹⁷. W epistemologicznym horyzoncie spekulatywnej wiedzy absolutnej sam myślący „podmiot” – dokładnie tak jak jego epistemiczne przeciwieństwo, obiektywna „rzecz sama w sobie” – znika w pierwotnej jedni i tożsamości obojga, która zarazem wciąż na nowo wytwarza różnicę między nimi i ich wzajemne odnoszenie się do siebie.

To właśnie ta zawsze w takim samorozdwojeniu ustanawiająca się jedność i tożsamość podmiotu i przedmiotu tworzy zasadniczo epistemologiczną strukturę Heglowskiego „Pojęcia”. Chodzi tu o tę samą „tożsamość tożsamości i nietożsamości”¹⁸, którą Hegel już w swej pierwszej publikacji, tj. w rozprawie *O różnicy między systemami filozofii Fichtego i Schellinga* z roku 1801, uczynił centralnym punktem całej swojej koncepcji filozoficznej, a którą Herbert Schnädelbach¹⁹ ostatnio w nader przekonujący sposób przedstawił jako „spekulatywną figurę podstawową” całej filozofii Hegla. Trzeba jednak mocno podkreślić, że wyraża ona przede wszystkim właśnie to, co określiliśmy jako różnicę epistemologiczną. Zmierzając do ujęcia samej relacji podmiot-przedmiot, i to jako dynamicznej całości, której obydwie człony istnieją tylko w wewnętrznym powiązaniu wzajemnym, „spekulatywna figura podstawowa” Hegla oznacza ostateczne wykroczenie poza wszelkie formy epistemicznej „filozofii podmiotu” czy „filozofii świadomości”, i to dokonane – tylko z pozoru niespodziewanie – w kierunku wskazanym już przez Fichtego. Również na to nader trafnie

15 G. W. F. Hegel, *Nauka logiki*, przeł. A. Landman, t. I, Warszawa 1967, s. 42.

16 G. W. F. Hegel, *Encyklopedia...*, op. cit., § 65, s. 127.

17 G. W. F. Hegel, *Nauka logiki*, op. cit., t. I, s. 42.

18 G. W. F. Hegel, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, GW 4, Hamburg 1968, s. 64.

19 Por. H. Schnädelbach, *Hegel zur Einführung*, Hamburg 2001, ss. 14-17 i 18-27.

zwraca uwagę Schnädelbach: „Heglowskie pojęcie świadomości w istocie nie jest niczym innym jak tylko pewnym przekształceniem (*eine Umformung*) trzech zasad naczelnych Fichteńskiej Teorii Wiedzy, która prawdziwe Ja absolutne ukazuje jako samoustanawiającą się jedność Ja i Nie-Ja”²⁰. I w rzeczy samej to właśnie Fichte jest tym filozofem, z którym Heglowską teorię „spekulatywnej” wiedzy absolutnej łączą najbliższe związki. Wprawdzie wczesna *Wiara i wiedza*, którą Hegel pisze jeszcze zasadniczo z ówczesnych pozycji filozoficznych Schellinga, zalicza także Fichtego do krytykowanej tam „refleksyjnej filozofii podmiotowości”. Ale nawet tam wyraźnie rozpoznane i wskazane zostaje odrębne stanowisko Fichtego względem filozofii tak Kanta, jak i Jacobiego:

*Filozofia Fichtego jest syntezą obu tamtych. Postuluje formę obiektywności i zasad, tak jak filozofia Kantowska; ale zarazem ustanawia konflikt tej obiektywności z subiektywnością jako tęsknotę (Sehnen) i tożsamość subiektywną. U Kanta nieskończone pojęcie jest ustanowione samo w sobie i dla siebie, i jest ono tym, co jako jedyne uznaje filozofia; u Jacobiego to, co nieskończone, ukazuje się jako pobudzane przez subiektywność, jako instynkt, popęd, indywidualność. U Fichtego zaś ta subiektywnie pobudzana nieskończoność sama staje się znów obiektywna jako powinność i dążność (Streben)*²¹.

Filozoficzną doniosłość tej Fichteńskiej „syntezy” mógł Hegel w pełni docenić dopiero później, w każdym razie po ostatecznym rozstaniu z Schellingiem i ze swą własną quasi-schellingiańską perspektywą myślową wczesnych lat jenajskich, które nastąpiło przede wszystkim w *Fenomenologii ducha*.

O tym, że dojrzała filozofia Hegla wszędzie już zakłada jako oczywistą tę zasadniczą zmianę w ocenie Fichtego, świadczy najlepiej fakt, iż podana we wstępie do logicznej części *Encyklopedii* klasyczna Hegłowska typologia trzech „postaw myśli wobec obiektywności”, która w odniesieniu do filozofii zarówno Kanta, jak i Jacobiego w niemal niezmienionej postaci podtrzymuje ich zdecydowanie krytyczny obraz z wczesnej *Wiary i wiedzy*, Fichtego w ogóle już nie wspomina ani słowem.

Otóż ta znacząca przemiana w Hegłowskiej ocenie Fichtego najwyraźniej ma ważne powody teoretyczno-filozoficzne. To bowiem z kręgu myślowego Fichteńskiej filozofii transcendentalnej pochodzą obie główne idee, którymi Hegel w swej dojrzałej myśli w istotny sposób wzbogaca i konkretyzuje swe pojmowanie różnicy epistemologicznej. Chodzi tu, po pierwsze, o świadomość zasadniczej wagi, jaką dla filozoficznej teorii ludzkiego poznania ma rozszerzenie jej pojęciowych i normatywnych horyzontów o krąg praktycznych doświadczeń ludzkiego działania; a po drugie, o ujęcie całego tego obszaru rozumnej praktyczności jako tworzonego przede wszystkim przez komunikacyjną wzajemność międzyludzkich współdziałań, które opierają się na wzajemnym uznaniu.

Dopiero dzięki temu Hegłowska dialektyka rzeczywiście staje się filozoficzną epistemologią. Zamiast z góry zakładać sztywne przeciwieństwo podmiotu i przedmiotu jako samo przez się oczywiste, co właśnie na rozmaite sposoby czyniła zawsze przez Hegla krytykowana „refleksyjna filozofia subiektywności”, stanowisko „spekulatywne” – czyli w naszej terminologii: wytworzone dzięki wmyśleniu się w różnicę epistemologiczną – swym wejrzeniem w „absolutny” byt wiedzy odsłania poznawczy horyzont pierwotnie sensotwórczej intersubiektywności, która poprzedza, umożliwia i dopiero wytwarza samą relację epistemiczną jako całość. W horyzoncie tym, który oczywiście staje się w pełni widoczny dopiero po zakończeniu całego procesu fenomenologicznych „doświadczeń świadomości”, nie tylko epistemiczne odniesienie podmiotowego Ja do jego wszelkich przedmiotów, lecz także jego własne samoodniesienie – czyli to, co czyni je właściwym Ja albo podmiotem – ukazuje się jako zapośredniczone przez jego odniesienie do innych podmiotów.

Taka intersubiektywnie zapośredniczona subiektywność, której istota polega na tym, żeby „w swoim Innym być u siebie”, żyje i działa tylko w komunikacyjnej wspólnotcie, określanej przez Hegla jako wolny „duch” (*Geist*) – czyli „owa absolutna substancja, która przy całkowitej wolności i

20 Ibidem, s. 55.

21 G. W. F. Hegel, *Glauben und Wissen...*, op.cit., s. 321.

samoistności swego przeciwieństwa, mianowicie różnych dla siebie istniejących samowiedz, stanowi ich jedność: „Ja”, które jest „My”, i „My”, które jest „Ja”²². W ten sposób Hegel swą „spekulatywną” epistemologią sensotwórczej intersubiektywności ufundował na wskroś społeczną ontologię wiedzy jako jednej z podstawowych form ludzkiego bycia i działania w świecie.

22 G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, op.cit., t. 1, s. 212.