

# Christian Krijnen

---

## Czy samookreślenie jest wolą? Hegłowska koncepcja wolnego ducha a podstawowa relacja aksjotyczna w filozofii transcendentalnej o charakterze kantowskim

---

Folia Philosophica 29, 67-108

---

2011

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Christian Krijnen

# Czy samookreślenie jest wolą? Hegłowska koncepcja wolnego ducha a podstawowa relacja aksjotyczna w filozofii transcendentalnej o charakterze kantowskim\*

**Słowa kluczowe:** Immanuel Kant, Wilhelm Friedrich Hegel, neokantyzm, idealizm, aksjologia, rozum praktyczny

## 1. Problem woli

### 1.1. Organizacja i jedność rozumu

Współcześnie, w ramach debaty nad podstawami nauk społecznych, szeroko dyskutowany jest problem ontologii społecznej, to znaczy zdefiniowania, czym jest to, co społeczne (*das Soziale*). W dyskusji tej, zdominowanej przez pozytywistów, konstruktywistów społecznych, a także krytycznych realistów, niemiecka filozofia idealistyczna nie odgrywa roli dziedziny godnej wzmianki. Uważam, że

---

\* Dziękuję Doktorowi Tomaszowi Kubalicy za przekład tekstu.

niesłusznie<sup>1</sup>, choć nieobecność ta nie dziwi, albowiem z jednej strony pojęcie tego, co społeczne, ma z punktu widzenia historii problemu zabarwienie „praktyczne” (prawne, państwowe, polityczne lub moralno-filozoficzne)<sup>2</sup>. Dopiero w dziewiętnastym wieku doszło do teoretycznego wyodrębnienia się tego, co społeczne, w oddzielną sferę zagadnień, chociaż ponownie połączoną z podejściem praktycznym tak zwanej kwestii społecznej. Koniec dziewiętnastego wieku jest w każdym razie okresem zmagania z pojęciem tego, co społeczne; przejawia się to w tekstach Rudolfa Stammlera, Gerharda Lehmana, Wilhelma Diltheya, Eduarda Sprangera, Maxa Schelera, Emila Durkheima, a być może także Maxa Webera. Ma to również związek z tym, że aby zdefiniować pojęcie tego, co społeczne, w celu zbudowania ontologii tego, co społeczne, dla nauk społecznych konieczna jest systematyczna rekonstrukcja — a mówiąc precyzyjniej, konstrukcja tego pojęcia w odniesieniu do filozofii niemieckiego idealizmu.

Właściwie taka systematyczna konstrukcja wymaga w sytuacji rozwoju, jaki następuje w obrębie tradycji idealizmu niemieckiego, wyjaśnienia stanu rzeczy istotnego i *poprzedzającego* pod względem logicznym pojęcie tego, co społeczne. Ów stan rzeczy można na tle „kantowskiej filozofii transcendentalnej” — po odrzuceniu Heglowskiego spekulatywnego rozwoju pojęcia (*Begriffsentwicklung*) i skierowaniu się zamiast tego w stronę myśli pokrewnych Immanuelowi Kantowi — określić jako *podstawową relację aksjotyczną* (*axiotisches Grundverhältnis*). Mam przy tym na myśli doktrynę neokantowską, na przykład filozofię Heinricha Rickerta<sup>3</sup>, oraz filozofów współczesnych, takich jak Hans Wagner i Werner Flach<sup>4</sup>. Od czasów Kanta pod hasłem „prymatu rozumu praktycznego” poruszano tematykę dotyczącą niektórych aspektów nauki o podstawowej relacji aksjotycznej. Zatem podstawowa relacja aksjotyczna sytuuje się w kontekście intensywnie dyskutowanej od tamtego czasu kwestii „jedności rozu-

<sup>1</sup> Por. Ch. Krijnen: *Realism and the Validity Problem of Knowledge*. In: *Philosophy of Economics and Management & Organization Studies*. Eds. Ch. Krijnen, B. Kee. Deventer 2009, s. 237—264; Ch. Krijnen: *Zur Grundlegung der Sozialontologie. Überlegungen im Anschluß an den südwestdeutschen Neukantianismus*. In: *Néokantisme et philosophie de l'histoire*. Hrsg. von M. de Launay [w druku].

<sup>2</sup> Por. K. Röttgers: *Kategorien der Sozialphilosophie*. Magdeburg 2002, s. 25 i nast. (na temat filozofii społecznej i historii pojęcia tego, co społeczne).

<sup>3</sup> Por. Ch. Krijnen: *Nachmetaphysischer Sinn. Eine problemgeschichtliche und systematische Studie zu den Prinzipien der Wertphilosophie Heinrich Rickerts*. Würzburg 2001, rozdział 7.2.3.

<sup>4</sup> Por. H. Wagner: *Philosophie und Reflexion*. 3. unver. Aufl. München—Basel 1980, §§ 9, 25; W. Flach: *Grundzüge der Ideenlehre. Die Themen der Selbstgestaltung des Menschen und seiner Welt, der Kultur*. Würzburg 1997, rozdział 2 i 3.

mu praktycznego i teoretycznego”. Chodzi przy tym o wykształcenie powszechnie przyjętej relacji rozumowej, a ujmując to w odniesieniu do podmiotu — o wykształcenie powszechnie przyjętej relacji podmiotowości.

Oczywiście, w podstawowej relacji aksjotycznej zwraca się uwagę na taki stan rzeczy, który w szczególności współokreślał rozwój niemieckiego idealizmu od Kanta do Johanna Gottlieba Fichtego i Georga Wilhelma Friedricha Hegla, a potem przez neokantyzm aż do najnowszych projektów filozofii transcendentальной. Ponadto ów stan rzeczy przekracza zainicjowany przez Arystotelesa ze Stagiry<sup>5</sup> podział na filozofię teoretyczną i praktyczną. W miejsce Arystotelesowskiego modelu zostaje więc przyjęty stosunek bardziej ogólny i źródłowy, który potem staje się podstawowy dla podziału filozofii i jej problemów, gdyż stare, przyjmowane jeszcze w filozofii Kanta przeciwieństwo teorii i praktyki opiera się na zbyt dużej liczbie założeń i w niedostatecznym stopniu przyczynia się do zrozumienia człowieka i jego świata.

Jak się okazuje, podstawowa relacja aksjotyczna jest dla filozofii Hegla szczególnym wyzwaniem. Hegel z jednej strony wyraźnie dostrzega konieczność przewyciężenia tradycyjnie ujmowanego przeciwieństwa, z drugiej zaś strony wydaje się nim posługiwać, co w dużej mierze pozostało niedostrzeżone w badaniach. Tym samym propozycja Hegla stanowi postulat szczególnie odnoszący się do współczesnych form filozofii transcendentальной.

## 1.2. Geneza problemu

1. Wyróżnienie poznania kontemplatywnego (*Schau*) i umieszczenie go przed innymi władzami człowieka pochodzi od Arystotelesa. Od Arystotelesa *theoria* („intuicja”, „ogląd”, *contemplatio*), „rozum teoretyczny” obowiązuje, zgodnie z modelem samowystarczalności, jako najwyższa forma praktyki (patrz: *Etyka nikomachejska* X, 6—9, zwłaszcza pag. 1177a 27 i nast.). Skutecznie koncepcję prymatu rozumu praktycznego rozpowszechnił w filozofii nowożytnej Kant (patrz: *Krytyka praktycznego rozumu...*, s. 194 i nast.)<sup>6</sup>. Interpretacja tej czę-

<sup>5</sup> Arystoteles: *Etyka nikomachejska*. Tłum. D. Gromska. Warszawa 1982, księga VI.

<sup>6</sup> Historycznofilozoficzny przegląd relacji między intelektem a wolą przedstawia H. Heimsoeth: *Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters*. 4. Aufl. Darmstadt 1958, s. 204—251, gdzie wolun-

ści jego nauki jest kontrowersyjna i zakres propozycji interpretacyjnych budzi podziw. Zwykle Kantowska koncepcja prymatu bywa interpretowana jako pierwszeństwo praktycznej wiary rozumu przed wiedzą teoretyczną<sup>7</sup>. O ile dla rozumu teoretycznego nie ma możliwości poznania przedmiotów ponadzmysłowych, o tyle rozum praktyczny w postaci „postulatów czystego rozumu praktycznego” uzasadnia (teoretyczne) twierdzenia o takich przedmiotach, jak istnienie Boga, wolność człowieka i nieśmiertelność jego duszy. Tematyka prymatu w tej interpretacji nie jest jednak wyczerpana. Po pierwsze, w koncepcji Kanta zaznacza się pewna (nieusunięta) konkurencja między różnymi (praktycznymi i niepraktycznymi) podstawowymi twierdzeniami nauki o prymacie<sup>8</sup>. Po drugie, istnieje — szczególnie podkreślana przez Baucha i odnosząca się do Fichtego — funkcja ujmowania rozumu praktycznego w odniesieniu do całości rozumu, a zatem również ze względu na poznanie, które jak się okazuje — jest determinowane celem<sup>9</sup>.

W ujęciu Fichtego dominuje wykraczające poza Kantowski zwyczaj językowy znaczenie „filozofii praktycznej”, które obejmuje, zwłaszcza w początkowej fazie (*Teoria wiedzy* z 1794 roku), również na przykład estetykę lub naukę o zdrowym rozsądku (GA I/2, s. 151), a niekiedy nawet funkcjonuje jako synonim samej teorii wiedzy (GA II/3, s. 265). W każdym razie w wyniku szerszego użycia terminu „filozofa praktyczna” staje się ona w ujęciu Fichtego czymś innym, niż była dla Kanta<sup>10</sup>. Wedle Fichtego „chcenie [jest — T.K.] zasadniczo istotnym charakterem rozumu” (SW III, s. 20 i nast.), natomiast „praktyczna zdolność — najbliższym korzeniem Ja” (SW III, s. 21)<sup>11</sup>.

taryzm przypisuje się Kantowi, a w jeszcze większym stopniu Fichtemu (ibidem, s. 235), podczas gdy Hegla pomija się milczeniem.

<sup>7</sup> Por. między innymi F. Förster: *Die Dialektik der reinen praktischen Vernunft*. In: *Immanuel Kant, Kritik der praktischen Vernunft*. Hrsg. von O. Höffe. Berlin 2002, s. 184 i nast.

<sup>8</sup> Por. R. Zocher: *Kants Grundlehre. Ihr Sinn, ihre Problematik, ihre Aktualität*. Erlangen 1959, s. 77 i nast.

<sup>9</sup> Por.: B. Bauch: *Wahrheit, Wert und Wirklichkeit*. Leipzig 1923, s. 478 i nast.; I d e m: *Immanuel Kant*. 3. Aufl. Berlin—Leipzig 1923, s. 300 i nast. — na temat Baucha interpretacji prymatu. Mimo wszystkich zastrzeżeń Bauch akcentuje znaczenie prymatu w interpretacji Fichtego (I d e m: *Wahrheit...*, s. 487; I d e m: *Immanuel Kant...*, s. 301).

<sup>10</sup> Por. D. Breazale: *Der fragwürdige „Primat der praktischen Vernunft” in Fichtes „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre”*. In: *Die „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre” von 1794/95 und der transzendente Standpunkt*. Hrsg. von W.H. Schrader. Amsterdam—Atlanta 1997, s. 259 i nast.

<sup>11</sup> W tekstach wczesnego Fichtego pojęcie „praktyczne” jest wieloznaczne, gdyż raz odpowiada jednej z dwóch możliwości, a innym razem temu, co dla nich wspólne.

Zainteresowanie poznaniem jest przy tym nawet wyrazem i zastosowaniem zainteresowania moralnego (SW IV, s. 57 i nast.). Fichte dochodzi do wniosku, że „bez dążenia nie jest możliwy żaden przedmiot” (SW I, s. 264); że rozum może być teoretyczny tylko wtedy, gdy jest również praktyczny (patrz: SW I, s. 264)<sup>12</sup>. Zatem wola odgrywa rolę nie tylko w prawdziwym lub fałszywym poznaniu, samo poznanie zależy również od sprawczości woli: wola i myślenie nie stanowią zdolności usytuowanych obok siebie czy oddzielnie oddziałujących, lecz tworzą wewnętrzny związek i są w istotny sposób do siebie odniesione. Fichte rozumie to wzajemne odniesienie jako prymat woli — także woli moralnej<sup>13</sup>. Dlatego w określeniu poznania, lub też tak pomyślanej czynności, dochodzą do głosu takie konotacje jak „prawo moralne” i „imperatyw kategoryczny”. We wszelkim rozumnym działaniu — tak jak w podstawowej relacji aksjotycznej — chodzi, jak powiemy, nie o kontemplatywny, lecz o czynny i aktywny element poznania. W tej charakterystyce pojęć „chcienia”, „woli” oraz „tego, co praktyczne”, chodzi jednak o powszechnie przyjęty stosunek rozumu, nieograniczony do tego, co praktyczne, moralne, etyczne i tak dalej.

2. Poznanie to nie tylko *contemplatio*, „intuicja”. To tylko jedna strona tego, co interesujące w prymacie rozumu praktycznego. Poznanie wymaga też aktywności. Dlatego wprowadzony przez Arystotelesa, podtrzymany w filozofii szkolnej osiemnastego wieku (Christian Wolff) i nadal istotny dla Kanta, podział na filozofię teoretyczną i praktyczną, czy też na dziedzinę natury i dziedzinę wolności, nie może uchodzić nadal za podział wystarczający. U podstaw rozróżnie-

---

Por. M.J. Siemek: *Praktische Vernunft und Transzendentalphilosophie bei Fichte*. In: *Erneuerung der Transzendentalphilosophie im Anschluß an Kant und Fichte*. Hrsg. von K. Hammacher, A. Mues. Stuttgart—Bad Cannstatt 1979; M.J. Siemek: *Fichtes Wissenschaftslehre und die Kantische Transzendentalphilosophie*. In: *Der transzendente Gedanke*. Hrsg. von K. Hammacher. Hamburg 1981.

<sup>12</sup> Bauch w swojej interpretacji Kanta czyni aluzję właśnie do tego fragmentu tekstu Fichtego, w którym mówi on o określeniu poznania przez cel: „[...] wszelka teoria pozostaje pod wpływem praktycznej determinacji idei”. B. Bauch: *Immanuel Kant...*, s. 301.

<sup>13</sup> Por.: D. Breezeale: *Der fragwürdige „Primat der praktischen Vernunft“...*; E. Düsing: *Zum Verhältnis von Intelligenz und Wille bei Fichte und Hegel*. In: *Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes*. Hrsg. von F. Hesse, B. Tusching. Stuttgart—Bad Cannstatt 1991, s. 107—133 (na temat Fichteńskiej koncepcji prymatu). E. Düsing upatruje „radykalizacji przewrotu kopernikańskiego Kanta” w podporządkowaniu relacji rozumowych prymatowi woli (ibidem, s. 111).

nia na rozum teoretyczny i praktyczny lub podziału przedmiotów na naturę i wolność sytuują się z jednej strony stosunki źródłowe<sup>14</sup>. Z drugiej strony aktywny, dążący, czynny komponent ludzkiej działalności staje się dla Kanta tematem „praktycznego” punktu widzenia i w dużej mierze takim pozostaje. W związku z tym obserwujemy „uetycziwienie” zachowań w sensie „redukcji do tego, co praktyczne”.

Bez wątpienia, wolność woli jako samookreślenie woli jest dla ludzi nadzwyczajnym określeniem wolności. Niezależnie od tego, czy się ją — zgodnie z niejednolitym sposobem Kantowskiego rozumienia — zakwalifikuje jako „etyczną”, „moralną” czy „obyczajową”, pozostaje Kant jednym z najbardziej znanych teoretyków wolności moralnej. W trzeciej antynomii, a tym samym w obrębie filozofii teoretycznej, Kant wykazuje, że wolność (rozpatrywana pod względem możności jako spontaniczna, a zatem niezdeteminowana przyczynowo) jest możliwa do pomyślenia, a w ramach jego filozofii praktycznej — jest rzeczywista<sup>15</sup>. Ale już z dowodu możliwości pomyślenia takiej kosmologicznej przyczynowości wolności wynika jasno, że w ujęciu Kanta mamy do czynienia głównie z możliwością *moralnej* wolności w naszych *działaniach* (która pod względem logicznym poprzedza wolność w znaczeniu kosmologicznym, zwaną również transcendentalną — *KCzR*, B 561 i nast.; por. 831). „Wolność w znaczeniu praktycznym”

<sup>14</sup> Por.: I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. Tłum. R. Ingarden. Warszawa 1986, B 868 i nast. (dalej — *KCzR*); I. Kant: *Krytyka praktycznego rozumu*. Tłum. J. Gałęcki. Warszawa 1984, s. 25 i nast. (dalej — *KPR*); I. Kant: *Krytyka władzy sądenia*. Tłum. J. Gałęcki. Warszawa 1986, B III i nast., IX—X na temat podziału (dalej — *KWS*). Już wcześniej cierniem w idealizmie niemieckim było to, że Kant nie mógł przedstawić filozofii „w jednym jedynym systemie filozoficznym” (*KCzR*, B 868), choć jest on „jednym i tym samym rozumem”, który działa w teoretycznym lub praktycznym zamiarze (*KPR*, A 219; I. Kant: *Uzasadnienie metafizyki moralności*. Tłum. M. Wartenberg. Kęty 2001, pag. 391; dalej — *UMM*); system ten pozostał jednak niespełnionym oczekiwaniem, że być „może kiedyś dojdzie do wglądu w jedność całej czystej władzy rozumowej (zarówno teoretycznej, jak i praktycznej) oraz zdoła się wyprowadzić wszystko z jednego pryncypium” (*KPR*, s. 149).

<sup>15</sup> Por.: K. Düsing: *Spontaneität und Freiheit in Kants praktischer Philosophie*. In: Idem: *Subjektivität und Freiheit. Untersuchungen zum Idealismus von Kant bis Hegel*. Stuttgart—Bad Cannstatt 2002, s. 211—235; Idem: *Spontaneität und sittliche Freiheit bei Kant und Fichte*. In: *Geist und Willensfreiheit*. Hrsg. von K. Düsing et al. Würzburg 2006, s. 107—126; H. Wagner: *Kants schwierige Bestimmung des Verhältnisses zwischen Freiheit und Moralgesetz*. In: Idem: *Zu Kants Kritischer Philosophie*. Hrsg. von B. Grünewald, H. Oberer. Würzburg 2008, s. 107—120; H. Wagner: *Kants ergänzende Überlegungen zur Möglichkeit von Freiheit im Rahmen der Auflösung der dritten Antinomie*. In: Idem: *Zu Kants Kritischer Philosophie...*, s. 98—106 (na temat diskutowanego przeobrażenia).

definiuje on w *Krytyce czystego rozumu*, podobnie jak w swych pismach o etyce, jako „niezawisłość własnej *woli* od przymusu pochodzącego z popędów zmysłowości” (*KCzR*, B 561 i nast.; podkr. — Ch.K.) oraz jako ludzką zdolność do tego, aby w takiej niezawisłości „siebie samodzielnie określić” (*KCzR*, B 562). Z powodu zagwarantowanej w *Krytyce czystego rozumu* wolności kosmologicznej, czyli naszego sprawstwa w odniesieniu do czegokolwiek, wszystko koncentruje się wokół *wolności woli*. W filozofii praktycznej (zwłaszcza w *Uzasadnieniu metafizyki moralności* i w *Krytyce praktycznego rozumu*), w której wykazana zostaje rzeczywistość lub obiektywna realność wolności, Kant z góry ujmuje wolność w perspektywie „prawa moralnego”, a tym samym — w kontekście rozważań etycznych i moralnych. Kluczowy jest problem woli i jej określoność w ważności. A wolna wola i wola podporządkowana prawu moralnemu są równe (*UMM*, pag. 447), zatem wola i rozum praktyczny ostatecznie zostają utożsamione (*MM*, pag. 213, patrz również: *KPR* 29). Wolność praktyczna i wolność woli mogą być jednakowe, ale wolna wola poprzedza pod względem logicznym wolność działania i tylko pod warunkiem założenia wolności woli działający może być „przyczyną”.

Przeciw takiej diagnozie, że w koncepcji Kanta zachodzi „uetycyzowanie” wolności, można wysunąć cztery argumenty: (a) Kant uznał również wolność myślenia lub sądzenia, to znaczy logiczną wolność człowieka jako spontanicznego Ja, jako czystej inteligencji, a w konsekwencji jako jeszcze niezdeterminowanej praktycznie wolności. (b) Oprócz tego istnieje również nie-„czysta” wola. Sfera praktyczności, praktycznej wolności, dowolności dzieli się na trzy etapy, które ograniczają wpływ inicjującej zmysłowości. Kant uznaje też zatem szersze pojęcie praktyczności. Obejmuje ono to, co techniczno-praktyczne („hipotetyczny imperatyw zręczności”), czyli to, w czym chodzi o relację celu i środka; to, co pragmatyczno-praktyczne („hipotetyczny imperatywy roztropności”), gdy chodzi o realizację określonego celu, a mianowicie o naturalne dążenie człowieka do szczęścia; to, co moralno-praktyczne („moralny imperatyw kategoryczny”), gdy sama moralność staje się celem<sup>16</sup>. Takie rozróżnienia zostają przyjęte w kontekście filozofii praktycznej, aby doprecyzować pojęcie tego, co moralne i praktyczne, zatem tego, co bezwarunkowo dobre. Bezwarunkowe dobro ma w założeniu wolne działanie w uwarunkowanych formach. (c) W odniesieniu do tego „prawa” można stwierdzić, że jest ono częścią praktycznej moralności i, omówione w *Metafizyce moralności*, nie może być oderwane od filozofii praktycznej. (d) Także tele-

<sup>16</sup> Por.: *KCzR*, B 830, 834; *UMM* IV; *KWS*, B XIII.



ologia, jaką Kant rozwija w swych „filozoficzno-historycznych pismach”, uznaje — tak jak w *Antropologii w ujęciu pragmatycznym* — pojęcia kultywowania, dyscyplinowania i moralizowania. Dlatego odnosi się ona nie tylko do cnoty i prawa, ale także do sfery poznania i sztuki. Ostatecznie jednak perspektywa teleologiczna zostaje podporządkowana perspektywie moralnej.

Wynika z tego, że Kant nie rozwinął pojęcia wolności zawierającego zróżnicowane koncepcje i podejścia (do których należy dodać jeszcze heautonomię z *Krytyki władzy sądownia*), pojęcia mogącego służyć w jego specyfikacji za podstawę jedności. Przeważa definicja wolności jako wolności praktycznej. Dlatego nic dziwnego, że Kant w pełni uwydatnił elementarne aspekty podstawowych relacji aksjotycznych, zwłaszcza w swych praktycznych pismach podstawowych. To dało mu podstawę do sformułowania ogólnego pojęcia wolności oraz *praxis*. Kant sam nie wyraził podstawowego związku aksjotycznego. Zwrócił jednak uwagę na poprzedzające wolę i praktykę pojęcie samookreślenia lub samokształcenia, pojęcie, które ma w założeniu powszechnie przyjęty związek, a zatem stanowi podstawę wszelkiej specyfikacji wolności, między innymi wolności logicznej, wolnej woli, wolności działania, wolności estetycznej.

Dlatego dogłębnej analizie powinna zostać poddana właśnie Hegłowska filozofia ducha. W niej bowiem znajdujemy szerokie rozumienie wolności jako samookreślenia. Hegel krytykuje również rozdzielenie rozumu teoretycznego i rozumu praktycznego. Ponadto rozwija on naukę o realizacji ducha w jego obiektywności. W swojej filozofii ducha Hegel przekracza dziedzinę filozofii teoretycznej i filozofii praktycznej, relatywizując przy tym Kantowski podział filozofii na teoretyczną i praktyczną. Biorąc pod uwagę filozofię ducha, należy nawet stwierdzić, że wolność jest częścią spekulatywnego pojęcia, która określa całość filozofii Hegla. Tym samym mamy w niej do czynienia z szerokim zakresem podstawowego pojęcia wolności. Miała w tym również udział filozofia praktyczna Kanta, a mianowicie pojęcie wolności, które Hegla — początkowo zobowiązanego do przyjęcia pojęcia Kantowskiego — zainspirowało do innego — fundamentalnego i szerszego rozumienia wolności<sup>17</sup>.

Również w ramach filozofii transcendentalnej Kant podejmował próby znalezienia zadowalającego rozwiązania problemu podstawowo-

---

<sup>17</sup> Por.: M. Bondeli: *Der Kantianismus des jungen Hegel. Die Kant-Aneignung Hegels auf seinem Weg zum philosophischen System*. Hamburg 1997; H.F. Fulda: *G.W.F. Hegel*. München 2003, część 1 (na temat kantyzmu młodego Hegla).

wych relacji aksjotycznych, ale nie osiągnął zadowalającego wyniku. Dyskusja na temat tego problemu i spór z Heglem są trafne, jeżeli prowadzi się je na tle tradycji kantowskiej. Zwłaszcza uwzględnienie neokantyzmu, czyli kierunku, który w znaczący sposób przysłużył się do systematycznego rozwinięcia niemieckiego idealizmu, pozwala na uwydatnienie podstawowych relacji aksjotycznych oraz ich problematyczności. Relacje te, w ujęciu Rickerta, okazały się istotne dla późniejszych filozofów transcendentálnych. Dlatego właśnie jego teorię przyjmuję za punkt wyjścia.

### 1.3. Odpowiedź kantowskiej filozofii transcendentálnej

Rickert, podobnie jak Hegel, przyznaje logice — rozumianej jako epistemologia czy logika poznania (*erkenntnisfunktionale Logik*) — pierwsze miejsce w systemie filozofii<sup>18</sup>. Stanowi ona *philosophia prima* nie tylko w aspekcie logicznym i systematycznym, ale także pod względem aksjotyczno-systemowym. Ujmuje ona pryncypia, które pełnią uniwersalną funkcję systemotwórczą, wykraczającą poza sferę poznania. Owo systemowe i aksjotyczne znaczenie logiki zawiera przede wszystkim tak zwana nauka o „prymacie rozumu praktycznego”<sup>19</sup>. Faktycznie chodzi tu nie o etyczne zawężenie sfery elementarnej, lecz o naukę o podstawowej relacji aksjotycznej. Rickert rozwija tę doktrynę, wprowadzając uaksjotycznienie tego, co teoretyczne. Kultura teoretyczna zawiera paradygmatyczne warunki systemu wówczas, gdy we wszystkich dziedzinach kultury przywraca te związki podstawowe, które okazują się fundamentalne w ramach teorii poznania. Z tej paradygmatyzacji teoretycznych związków podsta-

<sup>18</sup> Por.: Ch. Krijnen: *Nachmetaphysischer Sinn...*, rozdział 3.4 oraz 7.2.1; Idem: *Philosophie als System. Prinzipientheoretische Untersuchungen zum Systemgedanken bei Hegel, im Neukantianismus und in der Gegenwartsphilosophie*. Würzburg 2008, rozdział 4.2.2.

<sup>19</sup> Por.: H. Rickert: *Fichtes Atheismusstreit und die Kantische Philosophie*. Berlin 1899, s. 44; Idem: *Zwei Wege der Erkenntnistheorie. Transcendentalpsychologie und Transcendentallogik*. „Kant-Studien” 1909, Nr. 14, s. 215 i nast.; Idem: *Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit*. 2. unver. Aufl. Tübingen 1922, s. 188; Idem: *Der Gegenstand der Erkenntnis. Eine Einführung in die Transcendentalphilosophie*. 6. verb. Aufl. Tübingen 1928, s. VII, 309 i nast., 437 (na temat prymatu rozumu praktycznego). Por. Ch. Krijnen: *Nachmetaphysischer Sinn...*, rozdział 7.2.3.1 (na temat nauki o prymacie Rickerta).

wowych wynika stosunek, który Rickert określa jako „punkt wyjścia” i „wspólny korzeń” wszystkich filozofii: „korelację obowiązującej wartości i wartościującego podmiotu” (*Der Gegenstand der Erkenntnis* — s. 438). Jest to stosunek, który obowiązuje jako podstawa poszczególnych dziedzin wartości.

Kultura jest zatem zawsze określonością, która staje się pryncypialna z uwagi na strukturę podmiotu uznającego (odnoszącego się do) wartości, a tym samym tworzącego dobra kulturowe. Wszystkie dyscypliny filozoficzne traktują o obowiązujących wartościach (o czynnikach determinujących subiektywnie, a w szczególności o ludzkich dokonaniach) w sposób noematyczno-ważnościowy, a o ich urzeczywistnieniu<sup>20</sup> w dobrach kultury przez podmioty, które uznają wartości — w sposób noetyczno-ważnościowy. Rickert wraz z ową podstawową strukturą aksjotyczną definiuje w sposób fundamentalny sens całego ludzkiego bytu, ponieważ każdy sens zawierający konkretną treść przedstawia konkretyzację i specyfikację podstawowej relacji aksjotycznej. Uznanie wartości (lub zajęcie stanowiska wobec wartości) nie jest już *eo ipso* praktyczne. Również poznawanie stanowi rodzaj zachowania podmiotu, czyli dokonania zorientowanego na prawdę; nie jest w swej określoności pod względem ważności „praktycznie” określonym „chcieniem” ani „działaniem”. Nie wyklucza jednak tego, że poznawanie jest też możliwe do określenia jako „praktyczne”, gdyż nie na tym polega „teoretyczna” określoność pod względem ważności poznania. O praktyczności może być mowa jedynie w szerokim, obejmującym wszystko, i specyficznym znaczeniu, które unieważnia — przeciwstawione temu, co teoretyczne, skoncentrowane na woli — „to, co praktyczne”. Faktycznie odnosi się do określonego przez rozum i wartości dokonania prostego podmiotu, o charakterze „zajęcia stanowiska”, „wartościowania”, „aktywności”; zarówno dokonanie „teoretyczne”, jak i „praktyczne” zawsze dotyczy kształtowania przez podmiot samego siebie zgodnie z determinującymi czynnikami, prowadzącego ostatecznie do takich, które cechują jego podmiotowość, czyli przysługują mu jako podmiotowi; zawsze chodzi o dokonania uznające (czy też odrzucające) „wolne” wartości. W konsekwencji wolność nie jest pojęciem praktycznym, lecz ogólną charakterystyką podmiotu. Dlatego pojęcie autonomii pierwotnie nie ma treści „praktycznej”, ale raczej treść uniwersalno-aksjotyczną.

W podstawowej relacji aksjotycznej następuje integracja rozumu praktycznego z rozumem teoretycznym. W każdym razie Rickert ujmie poznawanie nie jako „przedstawianie” lub „czysty, indyferentny

---

<sup>20</sup> To znaczy wykształcenie rzeczywistości odpowiadającej wartościom.

ogład”, a tym samym jako coś przeciwnego aktywnemu chceniu i działaniu. Poznanie zawiera, jego zdaniem, raczej „uznawanie wartości”, „zajęcie stanowiska wobec wartości” (takich jak wartość prawdy), a tym samym stanowi pewne praktyczne zachowanie<sup>21</sup>. W ten sposób stare przeciwieństwo teorii i praktyki lub — bardziej ogólnie — wartości teoretycznych i wartości nieteoretycznych ma zostać przewyciężone, by zyskać „jedność” w „całości naszego życia”.

Teoria poznania (ewentualnie wynik sformułowanej w ramach definicji poznania) pozwala na przewyciężenie tradycyjnej opozycji między zachowaniem teoretycznym (kontemplacyjnym) a zachowaniem praktycznym (aktywnym), ponieważ poznanie w ujęciu filozofii wartości zostaje zdefiniowane jako działanie lub — mówiąc neutralnie — jako zachowanie. Dlatego też dla kompleksowego ujęcia świata i zrozumienia siebie samego istotne jest nowe ujęcie relacji pomiędzy teorią i praktyką. Pod względem noetyki ważności obie dziedziny obiektywizacji charakteryzują się tym, że zajmują stanowisko wobec wartości: to, co teoretyczne, jest nie mniej odniesione do wartości niż to, co praktyczne<sup>22</sup>. W tym duchu Rickert uczy o „prymacie praktyczności” jako „prymacie wartości” (*Zwei Wege der Erkenntnistheorie...*, s. 216).

Zatem wyraźne są motywy dalszego rozwoju filozofii Kanta, które odgrywały rolę już we wczesnym idealizmie. Jak wiadomo, właśnie Fichte na początku uzasadnienia filozofii usiłuje rozum teoretyczny i rozum praktyczny doprowadzić do jedności. Uzasadnienie poznania — jakie Fichte zaprezentował w *Teorii wiedzy* (1794, 1798) — ukazuje poznanie jako ustanawiającą czynność Ja. Ze względu na aksjotyzację tej myśli Rickert (*Fichtes Atheismusstreit...*, s. 12 i nast.) samodzielnie nawiązuje przede wszystkim do przyjętej przez Fichtego<sup>23</sup>

<sup>21</sup> Por.: H. Rickert: *Über logische und ethische Geltung*. „Logos” 1919, Nr. 19, s. 208 i nast.; Idem: *Der Gegenstand der Erkenntnis...*, s. 185 i nast., 434, 438; Idem: *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*. 6. verb. Aufl. Tübingen 1929, s. 689 i nast.

<sup>22</sup> H. Rickert: *Zwei Wege der Erkenntnistheorie...*, s. 220 i nast., 215 i nast.; Idem: *Der Gegenstand der Erkenntnis...*, s. 189 i nast., 292 i nast.

<sup>23</sup> W *Fichtes Atheismusstreit* H. Rickert odnosi się (s. 8 i nast.) przede wszystkim do pracy J.G. Fichtego *System der Sittenlehre* (J.G. Fichte: *Fichtes Werke*. Hrsg. von I.H. Fichte. Bd. 4. Berlin 1971, s. 165—173; dalej — SW). Badańcy rozumieją naukę Kanta o prymacie rozumu praktycznego w duchu interpretacji Fichtego (por. Ch. Krijnen: *Nachmetaphysischer Sinn...*, s. 474 i nast.). Pokrewieństwo nauki Rickerta o prymacie rozumu praktycznego z Fichtego koncepcją prymatu wykazali tacy badacze, jak: M. Heinz (*Die Fichte-Rezeption in der Südwestdeutschen Schule des Neukantianismus*. In: *Fichte im 20. Jahrhundert. 200 Jahre Wissenschaftslehre — Die Philosophie Johann Gottlieb Fichtes*. Hrsg. von W.H. Schrader.

wykładni (KPR A 215 i nast.) nauki Kanta o prymacie rozumu praktycznego. Zdaniem Rickerta, już w akcie sądenia zawiera się „praktyczne zachowanie” rozumiane jako zajęcie stanowiska wobec wartości: poznanie jest „wartościowaniem” (*Der Gegenstand der Erkenntnis...*, 6. Aufl., s. 186).

We wczesnej rozprawie Rickerta o Fichcie jest mowa o „prymacie woli przed rozumem teoretycznym” jako „ważności uznania absolutnej powinności”, która tworzy również „podstawy” wiedzy teoretycznej (*Fichtes Atheismusstreit...*, s. 15). Rickert — jak Fichte — wyraźnie dostrzegał, że poznawanie w istocie jest „chczeniem i wartościami” (ibidem, s. 17). Fichte był „największym uczniem” Kanta, jego interpretacja i kontynuacja nauki Kanta o prymacie stanowią „najdogłębszy rezultat filozofii Kantowskiej”. W zasadzie wykładnia Fichtego przynajmniej oferuje możliwość osiągnięcia na „gruncie kantowskim” jednolitego światopoglądu (ibidem, s. 18; por. 15 i nast.)<sup>24</sup>. Temu systematycznemu celowi wyprowadzenia jednolitego światopoglądu<sup>25</sup> Rickert podporządkowuje zarówno interpretację Kanta, jak

---

Amsterdam—Atlanta 1997, s. 109—129), C. Piché (*Fichte und die Urteilstheorie Heinrich Rickerts*. In: *Fichte im 20. Jahrhundert...*, s. 143—160), A. Przyłębski (*War Rickert ein Fichteaneer? Die Fichteschen Züge des badischen Neukantianismus*. In: *Fichte im 20. Jahrhundert...*, s. 131—141) czy J. Stolzenberg (*Fichte im Neukantianismus. Probleme der Fichte-Rezeption bei Wilhelm Windelband, Heinrich Rickert, Hermann Cohen und Paul Natorp*. In: *Neukantianismus und Rechtsphilosophie*. Hrsg. von R. Alexy et al. Baden-Baden 2002, s. 421—434). Zaznaczyli oni przy tym różnice zarówno między Fichtem a Rickertem, jak i między interpretacjami tej relacji. Nawet współcześni Rickertowi uznawali znaczenie Fichtego dla ówczesnej nauki o prymacie rozumu praktycznego (por. A. Liebert: *Das Problem der Geltung*. 2. Aufl. Leipzig 1920, s. 168 i nast.), a także określali oni Rickertowską koncepcję prymatu oraz związaną z nią teorię wolności jako Fichteński motyw w koncepcji Rickerta (por. F. Böhm: *Die Philosophie Heinrich Rickerts*. „Kant-Studien” 1933, Nr. 38, s. 11 i nast.).

<sup>24</sup> Kantowską naukę o prymacie H. Rickert określa w *Dodatku* do swojego artykułu o Fichcie jako „decydujący punkt zwrotny w myśli nowożytnej” (*Fichtes Atheismusstreit und die Kantische Philosophie und Nachtrag 1924*. Berlin 1925, s. 49). Tymczasem złożoność Kantowskiej koncepcji stała się widoczna, gdy w 1934 roku Rickert dokonał rozróżnienia między Kanta doktryną prymatu — jako prymatu w poznaniu tego, co nadzmysłowe (*Die Heidelberger Tradition und Kants Kritizismus*. In: *Deutsche systematische Philosophie nach ihren Gestaltern*. Bd. 2 (Sonderdruck H. Rickert). Hrsg. von H. Schwarz. Berlin 1934, s. 39 i nast.) — i doktryną prymatu „w zupełnie innym znaczeniu, niż to było rozumiane przez Kanta” (ibidem, s. 41, podkr. — Ch.K.), chociaż należącym do istoty filozofii Kanta (ibidem, s. 40): prymatu praktyki jako prymatu zajęcia stanowiska wobec wartości (ibidem, s. 41).

<sup>25</sup> Por. Ch. Krijnen: *Nachmetaphysische Sinn...*, rozdział 3.1 (na temat teorii światopoglądu).

i swoją wykładnię Fichtego. Rickertowi chodzi o sprecyzowanie znaczenia poglądu, że już poznawanie jest zajmowaniem stanowiska, a tym samym „wartościowaniem”, czyli jest praktycznym „zachowaniem” w szerokim tego słowa znaczeniu. Ponieważ Rickert tak bardzo zwraca uwagę na tę aksjotyczną jednolitość, na teoretyczne określenie „ponadlogicznej podstawy” teorii i praktyki usytuowanej w samym *logosie* — jego celem nie może być absolutnie prymat rozumu *praktycznego*. Znamienne, że w dodatku do *Fichtes Atheismusstreit...* termin „prymat rozumu praktycznego” zostaje uznany za „niewystarczający” do pojęcia podstawowego pryncypium aksjotycznego (*axiotische Fundamentalprinzip*), ponieważ to, co praktyczne, stanowi tylko jeden wymiar ludzkiego potencjału i jako takie nie może zostać podporządkowane temu, co teoretyczne. Należy raczej poszukiwać czegoś „trzeciego”, czegoś, co mogłoby funkcjonować jako podbudowa teorii i praktyki oraz jako temat filozofii wszystkich wartości, czyli coś nietworzącego „etyki jako filozofii praktycznej” (*Fichte's Atheismusstreit und die Kantische Philosophie und Nachtrag 1924*, s. 44).

Podsumowując „prymat praktycznego rozumu”, Rickert zmierza, również w opisanych odniesieniach historycznych, do tego, co można wyrazić słowami późnego Windelbanda — do „rzeczowej jedności idealizmu transcendentального jako filozofii kultury”<sup>26</sup>. Ów „idealizm aktywności” — jak to Rickert określa w *Grundproblemen...* (s. 231) — pokazuje, że w życiu przepelnionym sensem, a mianowicie w kulturze jako zdeterminowanym wartościami życia wartościującego podmiotu, chodzi właśnie o kształtowanie siebie samego przez podmiot, a zarazem o wszechstronne, nie tylko praktyczne, wolitatywne lub odpowiadające działaniu, wyszczególnienie eksplikowanej nauki o wolności (samookreśleniu) podmiotu<sup>27</sup>. Właśnie nowa nauka o podstawowej relacji aksjotycznej (Wagnera i Flacha) stara się wypracować koncepcję

<sup>26</sup> W. Windelband: *Kulturphilosophie und transzendentaler Idealismus*. In: *Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*. Bd. 2. 5. erw. Aufl. Tübingen 1915, s. 287. Po uwadze na temat „punktu zwrotnego” transcendentalnej filozofii Kanta (pryncypium syntezy) Windelband wskazuje strukturę analogiczną do „aktywności rozumu”, która ma miejsce w tym, co teoretyczne i nieteoretyczne, oraz dostrzega w tym *rzeczowy* punkt prymatu rozumu praktycznego.

<sup>27</sup> Podobnie Edmund Husserl w *Kryzysie...* (E. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentalen Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. In: *Gesammelte Schriften (Husserliana)*. Bd. 6. Hrsg. von W. Biemel. Haag 1954, s. 275 i nast). Jego zdaniem, człowiek jest „odpowiedzialny za własne istnienie”, „powołany do życia w apodyktyczności”, do bycia rozumnym, „bycia celowym oraz należywym”. Tym samym Husserl odrzuca wieczny podział na rozum „teoretyczny, praktyczny oraz estetyczny”.

kształtowania siebie samego oraz szerokiego rozumienia wolności. Zdaniem Wagnera i Flacha, sfera poznania dostarcza odpowiednich dla podstawowej relacji aksjotycznej aspektów po to, by dziedzina teoretyczna była rozumiana jako konkretyzacja tychże relacji aksjotycznych<sup>28</sup>.

## 2. Hegel a podstawowa relacja aksjotyczna

### 2.1. Perspektywa filozofii ducha

Gdzie pod względem systematycznym w filozofii Hegla została usytuowana podstawowa relacja aksjotyczna? Jej poszukiwania są złożone, gdyż odnoszą się także do logicznego fundamentu podstawowej relacji aksjotycznej. Dla Hegla, w neokantyzmie oraz później w filozofii transcendentalnej Wagnera i Flacha bazę podstawowej relacji aksjotycznej stanowi logika jako nauka o „pojmującym myśleniu” (*L I*, p. 23), logika jako logika myślenia, czyli jako zasada obiektywizmu, to znaczy jako logika poznania<sup>29</sup>. Chociaż kantowska filozofia transcendentalna dowodzi w analizie poznania relacji, które są traktowane jako paradygmatyczne dla sfery nie-teoretycznej, to w ujęciu Hegla w składniku logicznym (absolutna) idea rozwija się spekulatywnie w siebie samą, a następnie — w tkwiącym u jej podstaw elemencie realnym, w którym objawia się aż do jej samopoznania jako duch<sup>30</sup>. W kontekście niniejszych badań nie chodzi jednak o logiczną bazę podstawowych relacji aksjotycznych (a zwłaszcza w „idei poznania” — *L II*, pag. 429 i nast., oraz w „idei absolutnej” — *L II*, pag. 483 i nast.)<sup>31</sup>,

<sup>28</sup> Por. H. Wagner: *Philosophie und Reflexion...*, §§ 9, 25; W. Flach: *Grundzüge der Ideenlehre...*, rozdział 2 i 3.

<sup>29</sup> Por. Ch. Krijnen: *Philosophie als System...*, s. 186 i nast. (na temat znaczenia prymatu logiki w myśli Hegla).

<sup>30</sup> Por. Ch. Krijnen: *Philosophie als System...*, rozdział 4.2.3 i nast.; I dem: *Selbsterkenntnis und Systemgliederung: Hegel und der südwestdeutsche Neukantianismus*. In: *Systemphilosophie als Selbsterkenntnis. Hegel und der Neukantianismus*. Hrsg. von H.F. Fulda, Ch. Krijnen. Würzburg 2006, s. 113—132.

<sup>31</sup> O logicznych podstawach jest mowa w innym miejscu (Ch. Krijnen: *Philosophie als System...*, s. 349 i nast.), w którym z kolei pomijam perspektywę filozofii ducha (s. 356, przypis 199).

lecz o podstawową relację aksjotyczną jako relację filozofii ducha. Hegłowska filozofia ducha (*E* §§ 377 i nast.) zajmuje się ideą w elemencie realnym — w szczególności tym, jak idea, kwalifikując się jako „duch” (*E* § 18), „powraca do siebie” ze swego „innobytu”, który sprawiał, że była zaliczana do „przyrody”. Dopiero w filozofii rzeczywistości Hegła, a w szczególności w filozofii *ducha*, można sensownie mówić o dystansie między wartością (tym, co normujące) a podmiotem, jak również o wynikających z niego konsekwencjach dla nauki o tak zwanym prymacie rozumu praktycznego. Tu zyskuje swój prawdziwy sens struktura podmiotu, który świadomie wartościuje i dzięki temu tworzy kulturę.

## 2.2. Filozofia ducha jako filozofia wolności

1. Ze względu na podstawowe związki aksjotyczne istotne w filozofii ducha jest to, że (oraz jak) interpretuje ona wolność.

Dlatego należy mieć na uwadze struktury systemu, które propaguje Hegel<sup>32</sup>. Według niego tematem filozofii jest nie tylko całość pod względem formalnym. Ważne jest to, że owa całość to merytorycznie jedyny temat (aczkolwiek wewnętrznie zróżnicowany): „jedynym przedmiotem i treścią filozofii” jest „idea absolutna” (*L* II, pag. 484, por. *E* § 18). Różnice pomiędzy „szczegółowymi naukami filozoficznymi” dotyczą tylko „określenia samej idei” (*E* § 18). Hegel wyróżnia trzy (szczególne) nauki o idei: (1) *logikę* jako naukę „o idei samej w sobie i dla siebie”, (2) *filozofię przyrody* jako naukę „o idei w jej innobytcie”, (3) *filozofię ducha* jako naukę o idei, „która powraca ze swego innobytu do siebie” (*E* § 18).

Logika (lub to, co logiczne) wyznacza podstawę systemu, a tym samym również składającą się z filozofii przyrody oraz filozofii ducha filozofię rzeczywistości. O ile logika jest nauką o idei w elemencie myślenia, o tyle filozofie rzeczywistości są naukami o idei zawartej w „realnym” elemencie. Można też powiedzieć, że pojęcie tego, co realne, rozwija się nie w medium myślenia (pojęcia), lecz — w medium rzeczywistości. Składnikiem filozofii rzeczywistości nie jest zatem pojęcie, ale „byt” pojęcia. Przyroda i duch są różnymi sposobami „opisu” „bytu” idei absolutnej (*L* II, pag. 484). W filozofii rzeczywistości to, co przyrodnicze, i to, co duchowe, zostaje ujęte jako konkretyzacja tego, co logiczne. Nie

<sup>32</sup> Por. Ch. Krijnen: *Philosophie als System...*, rozdział 4.2.1.2.



tylko jako stosunek zachodzący między dwoma zewnętrznymi argumentami relacji, lecz jako stosunek uzasadnienia (*Prinzipationsverhältnis*); przy czym przyroda jawi się jako proces stawania się ducha idei i zniesienia jej innobytu. Do przyrody jako idei „w elemencie bycia-na-zewnątrz-siebie-nawzajem” (*E* § 312) nie sposób odnieść określeń do samej siebie, co jest charakterystyczne dla rzeczywistości duchowej. W przyrodzie idea pozostaje poza sobą, chociaż w coraz mniejszym stopniu. *Filozofia ducha* jest — podobnie jak filozofia przyrody — teorią idei, czyli nauką o idei, „która powraca ze swego innobytu do siebie” (*E* § 18), nauką o idei, która „osiągnęła swój byt dla siebie” (*E* § 381). Zadanie filozofii ducha polega na zrozumieniu absolutu jako ducha (*E* § 384). Treścią filozofii ducha jest wszelka duchowa aktywność oraz treść. Również te pojęcia są *funkcją realizacji idei absolutnej*, a wiedzy o nich nabywa w sposób adekwatny — w formie pojęcia — na końcu procesu realizacji.

Realizacja absolutnej idei w elemencie ducha dobiega końca wtedy, gdy duch osiągnie byt, w którym będzie całkowicie wolny od form nieadekwatnych dla jego pojęcia. Tylko wtedy duch jest „zgodnie z rzeczywistością” wolny. Taka wolność wymaga ducha jako czegoś osiągniętego dzięki własnej aktywności. Dlatego filozofia ducha koncentruje się na duchu jako „twórcy swej wolności”. Rozwój pojęcia ducha opisuje poza tym „uwolnienie się ducha od wszelkich pojęć nieodpowiadających formom jego bytu” (*TWA* 8, § 382 Z). Formalnie rzecz biorąc, istota ducha tkwi w wolności (*E* § 382). Duch w królestwie ducha jest „wolnym duchem” (*E* §§ 382 do 384). Ów wolny duch „manifestuje się”<sup>33</sup> (*E* §§ 383 i nast.) w trzech, czy też w dwóch formach siebie samego (*E* § 385).

Rozwój wolnego ducha jako ducha *subiektywnego* odnosi się w ścisłym znaczeniu do niego samego, przy czym nie tylko wolność należy do istoty ducha. Gdy „pojęcie” ducha jest „dla niego”, to jego „byt” polega na tym, żeby być „u siebie, czyli być wolnym” (*E* § 385). Następnie wolny duch obiektywizuje się w świecie ducha, czyniąc go stopniowo adekwatnym do świata, w którym „wolność istnieje jako obecna [w nim — T.K.] konieczność”. W tej formie własnej aktywności oraz jej wytworu (wytworów) duch jest „obiektywny”, wytwarza

<sup>33</sup> Zasluga Fuldy jest niezależna od religii i teologii interpretacja filozofii Hegla jako czystej teorii określania. Por. H.F. Fulda: *G.W.F. Hegel...*, s. 178 i nast. (interpretacja przyrody jako Boga stwórcy); Idem: *Der letzte Paragraph der Hegelschen „Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften”*. In: *Hegels enzyklopädisches System. Von der „Wissenschaft der Logik” zur Philosophie des absoluten Geistes*. Hrsg. von H.-Ch. Lucas, B. Tuschling, U. Vogel. Stuttgart—Bad Cannstatt 2004, s. 481—506 (rozumienie ducha absolutnego jako theologoumenonu).

świat duchowy, jest duchem urzeczywistniającym wolność w rzeczywistości (*E* § 385). Duch subiektywny i obiektywny obejmuje ducha skończonego (*E* § 386). Duch absolutny i nieskończony różni się od ducha skończonego tym, że ten pierwszy jest jednością ducha subiektywnego i obiektywnego. Wolny duch uaktywnia się tak, jak duch w jego „prawdzie absolutnej”. Owa aktywność jako prawda jednoczy subiektywność i obiektywność, tworząc jedność „obiektywności ducha i jego idealności, czyli jego [subiektywnego — Ch.K.] pojęcia”, to znaczy jednoczy oba poprzednie stopnie duchowego rozwoju. W tej formie duch jest „duchem absolutnym” (*E* § 385). Dopiero na tym etapie rozwoju duchowego dokonuje się objawianie (*Offenbaren*) określane jako „objawienie w pojęciu” (*E* § 384), czyli objawianie zachodzące w formie pojęcia. W to objawianie się w pojęciu nie angażuje się przyroda, ponieważ objawianie jest „tworzeniem” przyrody jako bytu ducha, w czego rezultacie „nadaje on potwierdzenie i prawdę swojej wolności” (*E* § 384). Z obiektywnego punktu widzenia Hegel trafnie stwierdza, że wolny duch przekształca w swoim wytwarzaniu przyrodę, nadając jej zarazem charakter duchowy; w niej byt wytwarza siebie samego i w niej ostatecznie ujmuje się w pojęciu. Filozofia jest tą postacią ducha, w której duch we własnym elemencie staje się przezroczysty. W pojęciu (patrz: *E* § 384 A) jednoczy się z sobą w absolutnie doskonały sposób idea absolutna — jako duch w jej inności, która jest przyrodą.

2. W kontekście problemu podstawowych relacji aksjotycznych oraz ich uetycznienia szczególnie istotna jest nauka Hegla o duchu subiektywnym i duchu obiektywnym.

*Duch subiektywny.* W filozofii ducha subiektywnego należy wyjaśnić, w jaki sposób ducha określa się w *poznawaniu* zarówno w wymiarze teoretycznym, jak i praktycznym logicznej nauki o idei<sup>34</sup>. Pierwszym stopniem jest (subiektywny) duch istniejący „sam w sobie”, rozumiany jako „dusza, czyli duch naturalny”, drugim — (subiektywny) duch istniejący „dla siebie”, pojmowany jako „świadomość”, trzecim — (subiektywny) duch istniejący w sobie i dla siebie,

<sup>34</sup> Na temat teorii idei logiki por.: K. Düsing: *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik*. Bonn 1976, s. 289 i nast.; R. Schäfer: *Hegels Ideenlehre und die dialektische Methode*. In: G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*. Hrsg. von A.F. Koch, F. Schick. Berlin 2002. Na temat nauki Hegla o logicznej idei poznania oraz jej znaczeniu dla filozofii rzeczywistości por. H.F. Fulda: *Hegels Logik der Idee und ihre epistemologische Bedeutung*. In: *Hegels Erbe und die Philosophie der Gegenwart*. Hrsg. von C. Halbig, M. Quante, L. Siep. Frankfurt am Main 2004.

rozumiany jako „duch określający się w sobie, [...] jako podmiot [teoretycznej lub praktycznej czynności — Ch.K.] dla siebie” (*E* § 387). Przejście od duszy do podmiotu stanowi oczywiście część rozwoju ducha w sobie, to znaczy procesu określania, w którym dla ducha ważne jest, „aby uczynić się i stać się dla siebie tym, czym jest on sam w sobie”, w „samorealizacji” (*E* § 387). Na końcu tego procesu otrzymuje postać „wolnego ducha” (*E* §§ 481 i nast.). Hegel definiuje wolnego ducha jako jedność ducha teoretycznego i ducha praktycznego, czyli „wolną wolę, która istnieje dla siebie jako wolna wola”, jest „wolą jako wolną inteligencją” (*E* § 481). Jest duchem, który „zna siebie i pragnie siebie” jako wolnego, to znaczy jako ducha, który stawia sobie za cel wolność (*E* § 482). Jedność ducha teoretycznego i ducha praktycznego polega na *wolności* (samookreśleniu).

*Duch obiektywny.* Filozofia ducha obiektywnego ma prowadzić do poznania wolnego ducha w jego bycie obiektywnym. Wolny duch, jako ostateczny wynik ducha subiektywnego, jest „rzeczywiście wolną wolą” (*E* §§ 480 i nast.). Jako rzeczywiście wolna wola, ma on wolność nie tylko w swej „istocie”, ale również w „określeniu” i w „celu” (*E* § 482, patrz: § 483). Duch obiektywny jest zatem tą wolną wolą, której celem jest byt w jego wolności. Realizacja tego celu odbywa się w „zewnętrznej zastanej obiektywności”, która stanowi „materiał dla istnienia woli” (*E* § 483). Jeśli wolna wola realizuje swe pojęcie (wolność) „po obiektywnej w sensie zewnętrznym stronie”, to jest ona, „w tym świecie u siebie samej, sylogistycznie połączona z sobą”, a pojęcie staje się ideaą (*E* § 484). Świat, który jest „obiektywną stroną zewnętrzną”, zyskuje w ten sposób „formę konieczności”. „Substancjalny związek” tej formy jest wolnością, natomiast „związek zjawiskowy” jest jej, to znaczy formy konieczności, „byciem uznanym”, jej „ważnością w świadomości” (*E* § 484). Osiągnięta jedność wolnej („rozumnej” — *E* §§ 482, 485) i jednostkowej woli — „element działalności” wolnej woli — wyznacza „rzeczywistość wolności” (*E* § 485). Dzięki tej separacji rzeczywiście wolnej woli „materiał zewnętrzny” zostaje pod wpływem woli przeformowany, a wolność przejawia się w świecie — według Hegla — pierwszy raz jako „prawo”, następnie jako „moralność”, w końcu jako „etyczność” (por. *E* § 487).

### 2.3. Zwiążanie ducha teoretycznego z duchem praktycznym w wolnym duchu

W duchu jako idei, która osiągnęła swój byt dla siebie i której podmiot jest pojęciem, tak jak przedmiot (*E* § 381), nie może zatem chodzić o ogólne abstrakcyjne pojęcie możliwych czynności duchowych czy duchów. Ze względu na to, że idea absolutna nie jest bytem, określeniami tego, co zakładane, lecz (ogarniającym wszystko) *procesem*, w którym uwzględniono przyrodę i ducha, nie jako byt, lecz jako proces, jako fazy procesu będącego ideą absolutną, duch stanowi raczej byt w ruchu (*energeia*) wolności i jest zorientowany na cel po to, aby się wyodrębnić i jako wolność dojść do zgodności z sobą.

Do przyjęcia aspektów logicznej nauki o ideach, o tym, że duch teoretyczny i duch praktyczny nie stanowią żadnego dualizmu, dochodzi w szczególności w duchu subiektywnym. Ale w ich zróżnicowaniu lub dualności zagwarantowane zostaje pojęciowe odniesienie, które zachodzi między myśleniem (duchem teoretycznym) a chceniem (duchem praktycznym)<sup>35</sup>. Ich jedność polega mianowicie na *wolności*, która jest ich celem. Ich dualizm Hegel przewyciężył już w logicznej nauce o ideach, w której myślenie oraz chcenie zostały pomyślane w ramach idei prawdy oraz dobra; ich dualizm został zniesiony w wyniku przejścia do idei absolutnej. W odróżnieniu od podejścia, które Hegel zawarł w *Logice*, ideę poznania w filozofii ducha zinterpretował jako ideę absolutną, zatem nie określił jej tak jak w logicznej nauce o ideach (por. *E* § 387). Duch jest przecież ideą absolutną osiagającą swój byt dla siebie.

Ze względu na podstawową relację aksjotyczną szczególnie znaczący staje się szerzej rozważany następujący punkt. Duch teoretyczny i duch praktyczny — można powiedzieć również: inteligencja teoretyczna i inteligencja praktyczna, czynnik teoretyczny i czynnik praktyczny — należą do poznania. Ale inteligencja określa przedmiot poznania, jak mówi Hegel, zna koniec rozwoju poznania siebie samego, poznania, którego dokonuje duch teoretyczny. Inteligencja określa siebie „jako czynnik określający w stosunku do treści” (*E* § 468), co stanowi zarazem przejście od ducha teoretycznego do ducha praktycznego, którego Hegel określa jako wolę (por. *E* § 443). Myślenie i chcenie nie są więc oddzielnymi od siebie wielkościami czy izolowanymi

---

<sup>35</sup> Niebezzasadnie Hegel we wprowadzających paragrafach filozofii ducha zwraca się przeciwko rozbijaniu „żywej jedności ducha” na „różne możliwości, siły, wyobrażone jako samoistne względem siebie nawzajem, bądź też [...] aktywności” (*E* § 379).

zdolnościami lub czynnościami (*E* § 445, *ZFP* — *Uzup. do* § 4). Wola jest zatem szczególnego rodzaju myśleniem — „myśleniem jako takim, które przekłada się na istnienie” (*ZFP* — *Uzup. do* § 4). Również chcenie nie obywa się bez myślenia (por. *E* § 469 i nast.). Oba procesy poznawcze wynikają z uwolnienia ich pierwotnie jednostronnej subiektywności. Podczas gdy subiektywność teoretyczna zaczyna się wraz z odnalezieniem treści jako istniejącej w sobie, to inteligencja ostatecznie ustanawia tę treść jako własną (toteż jest „w niej u siebie”, to znaczy jest „wolna”) i określa się tym samym jako jedność w sobie. Subiektywność praktyczna rozpoczyna się i kończy się wraz z określaniem samego siebie w taki sposób, że inteligencja do ustanawiania i urzeczywistniania celów wymaga formy ogólności, natomiast wola wznosi się do poziomu „myślącej woli” (*E* § 469, por. § 443). Dzięki temu wola przewycięża swą subiektywność także w samookreśleniu, które jest wolnością (*E* § 480). Same w sobie oba procesy myślenia i chcenia niekoniecznie są łatwe w pozyciu, wręcz mogą sobie w swej jednostronnej subiektywności wzajemnie przeszkadzać. W odniesieniu do idei *wolności* dochodzą jednak do zgodności: w duchu, „który zna siebie jako wolnego ducha i pragnie siebie jako tego swojego przedmiotu, tj. ma za swe określenie i cel swoją istotę”; w wolnym duchu, a przy tym w kontekście Heglowskiej filozofii — jako w sobie i dla siebie wolnej woli (*E* §§ 481, 482, por. § 469).

W duchu subiektywnym jako wolnym duchu wszelkie czynności inteligencji teoretycznej (unaocznianie, przedstawianie, myślenie) oraz inteligencji praktycznej (czucie praktyczne, swobodne zaspokajanie instynktu, dążenie do eudajmonii) są kierowane do celu wolności, a później relatywizowane. Jedynie taka instancja samookreślenia dochodzi do *prawdziwych* i obiektywnie ważnych treści. Ani uczucie praktyczne (*E* § 472), ani determinacja instynktu, woli lub szczęścia (*E* §§ 474, 477, 479 i nast.) nie są zdolne do obiektywnego określenia, do obiektywnej „treści” (to znaczy do dobra jako treści woli)<sup>36</sup>, a tym samym do teoretycznego poznania, do prawdziwej treści, do prawdy. W „rzeczywiście wolnej woli” jako „jedności ducha teoretycznego i praktycznego” (*E* § 481), jako ducha, który wie, że jest wolny i chce być wolny, spotyka się to, co teoretyczne, i to, co w duchu praktyczne<sup>37</sup>. Bez zdolności do samookreślenia inteligencji, do oddzielenia się

<sup>36</sup> Wola jest wolna w sobie jedynie ze względu na subiektywność treści, gdyż potrzeby, które należy zaspokoić, są tylko „dane”.

<sup>37</sup> Rometscha interpretacja przejścia od ducha teoretycznego do ducha praktycznego nie ujmuje najważniejszego. Według niego duch teoretyczny ma świadomość, że posiada całą treść poznania, mimo to intelekt nie wie jeszcze, „jak można rozpocząć wraz

od subiektywnych (subiektywnie ważnych) podstaw określenia i określenia się przez ogólne lub obiektywne (obiektywnie ważne) podstawy określenia, a tym samym określenia treści poznania, nie istnieje duchowa czynność, która mogłaby słusznie podnieść roszczenie do bycia prawdziwą.

Końcem ducha subiektywnego jest duch wolnego ducha, który uznaje się za wolnego ducha. W tym miejscu inteligencja jako podmiot poznającej czynności staje się ostatecznie podmiotem, który

z jej posiadaniem poznanie czegoś innego niż [to, co posiada — T.K.]” (J. Rometsch: *Hegels Theorie des erkennenden Subjekts. Systematische Untersuchungen zur enzyklopädischen Philosophie des subjektiven Geistes*. Würzburg 2007, s. 225), jak inteligencja „mogłaby spożytkować ową wolność w swej treści inaczej niż w czystej aktywności poznawczej” (ibidem, s. 206). „Gdy wie się jedynie, że (oraz w jaki sposób) wytwarza się wiedzę, nie wie się jeszcze tego, jak można by wytworzyć coś innego niż czystą wiedzę” (ibidem, s. 227). Pointą przejścia do ducha praktycznego jest to, że samopoznanie podmiotu, który poznaje się „jedynie jako poznanie”, jest niepełne, gdyż również podmiot musi zostać ujęty jako instancja określania „wszystkich pozostałych możliwych dla niego aktywności” (ibidem, s. 245, por. s. 246 i nast.). Chociaż Rometsch zwraca uwagę na możliwość obiektywizacji (ibidem, s. 226, por. s. 156, 227) i słusznie kwestionuje fakt, że w literaturze przedmiotu praktyczny i wolny duch jest postrzegany jedynie jako *coda* ducha subiektywnego lub prekursor ducha obiektywnego (ibidem, s. 226, przypis 253), nie dostrzega jednak tego, że wcale nie istnieje duch „czysto” teoretyczny (Rometscha formuła „tego, co można by jeszcze poza tym rozpocząć wraz z wiedzą”, nie ma odniesienia do tekstu Hegla). Zatem „epistemologiczne” znaczenie (por. ibidem, s. 226, przypis 253) ducha praktycznego, czy też ducha wolnego, nie polega na tym, w jaki inny sposób niż jako wiedza mógłby się on wytworzyć, ale na tym, że aby mieć świadomość wiedzy, musi być świadoma również zdolność do określania poznającego podmiotu, ponieważ bez tego nie będzie zrozumiałe, co to znaczy, że inteligencja jest tym, co określające treści, to znaczy, jak musi zostać ujęta, aby móc określić treść. Ona musi być wolna, aby móc określić siebie samą w znaczącym sensie. Wraz z „rozwojem pojęcia” — określoność wolności „woli” Hegel skierowuje ku poznaniu. Tego, że tak się dzieje, Rometsch oczywiście nie ukrywa (ibidem, s. 246 i nast.), ale inaczej interpretuje systematyczne znaczenie tego stanu rzeczy. Być może Rometsch został wprowadzony w błąd przez Fulde, który poznawczo rozumie formułę, że tylko w wolnym duchu decyduje się treść „ukierunkowanej na dobro woli”, „która *eo ipso* jest prawdziwa” (H.F. Fulda: *G.W.F. Hegel...*, s. 196; Idem: *Anthropologie und Psychologie in Hegels „Philosophie des subjektiven Geistes”*. In: *Idealismus als Theorie der Repräsentation?* Hrsg. von R. Schumacher. Paderborn 2001, s. 121). Dlatego uznają również twierdzenie Rometscha — mówiące, że Hegłowska filozofia ducha subiektywnego ujmuje ducha nie tylko jako „poznawczo-intencjonalną” relację między podmiotem a obiektem”, ale w istocie także jako relację „intencjonalno-czynnościową” (J. Rometsch: *Hegels Theorie des erkennenden Subjekts...*, s. 79) — za niezbyt precyzyjne, ponieważ w ujęciu Hegla nie ma „wyłącznie” intencjonalno-poznawczej” relacji w rozumieniu Rometscha. Poznający duch jest wolnym duchem, a zatem zawsze duchem praktycznym. Rometsch przychyła się przy tym również ku interpretacji uetycniającej poznanie, nawet abstrahując od faktu, że według Hegla praktyczne ujęcie ducha subiektywnego nie jest „czynem i działaniem”, lecz czymś tak bardzo obojętnym jak „używanie” (E § 444).

działa wolny w sobie i dla siebie, nie tylko w sposób jednostronnie teoretyczny lub jednostronnie praktyczny. Podmiot obiektywizuje swoją wolność i jest w tym jednością inteligencji teoretycznej i praktycznej — wolnym duchem<sup>38</sup>. Wraz z tym wymiarem obiektywizacji wolności zostaje opuszczony wymiar ducha jako „odniesienia do siebie” i następuje przejście do wymiaru ducha obiektywnego, ducha stającego się obiektywnym, ducha tworzącego obiektywny system określeń wolności (obiektywizacji, urzeczywistnień w wolności).

#### 2.4. Konwergencja programowa a wola jako dywergencja

Jeżeli przyjrzymy się podstawowej relacji aksjotycznej, musimy stwierdzić — w zakresie programowym — (1) konwergencję z modelem Hegłowskim. Jednocześnie da się również zauważyć istotną (2) różnicę, która będzie tematem dalszych rozważań.

1. Na płaszczyźnie filozofii ducha Hegłowski wolny duch stanowi rozwiązanie kwestii prymatu rozumu praktycznego, którego nie było

<sup>38</sup> W tym kontekście również ujawnia się dokonane przez Neuhausera pomocne określenie wolności w rozumieniu Hegla oraz założenie systemowe jego filozofii ducha. Neuhausser podkreśla wprawdzie, że ogólne pojęcie wolności w ujęciu Hegla jest zwykle „samookreśleniem” w sensie „bycia u siebie w innym” (*Beisichsein im Anderen*) (F. Ne u h o u s e r: *Foundations of Hegel's Social Theory: Actualizing Freedom*. Cambridge 2000, s. 18 i nast.). Zarazem jednak odróżnia wolność „teoretyczną”, czy mówiąc precyzyjniej: „spekulatywną” (jako przypadek wolności teoretycznej — ibidem, s. 21), od wolności „praktycznej”, która zostaje zrealizowana w tym, co społeczne (ibidem, s. 18, 20 i nast.). Z uwagi na pominięcie tego, co społeczne, właściwym celem Neuhausera pozostaje to, że ujmuje on wolność w kontekście filozofii prawa jako wolność „praktyczną”, raczej jako wolność „woli” (charakteryzowaną jako wolność osobistą, czyli „prawo abstrakcyjne”, wolność moralną, czyli „moralność”, wolność społeczną, czyli „etyczność”) realizowaną w świecie zewnętrznym w „działaniu” (ibidem, s. 21). Neuhausser niesłusznie sprzyja przy tym nie tylko (ibidem, przypis 46) interpretacji filozofii ducha obiektywnego jako filozofii praktycznej, niejasno dopuszcza również (powiązany z nim) taki stan rzeczy, że punktem końcowym ducha subiektywnego nie jest duch praktyczny lub wola, lecz duch *wolny*, którego zresztą już Hegel określił jako wolny w sobie i dla siebie, będący jednak jednością ducha praktycznego i teoretycznego. Oznaczenie wolności w kontekście filozofii ducha obiektywnego jako wolności „praktycznej” musi zostać właściwie uargumentowane. Kto jednak utrzymuje, że w przeciwieństwie do wolności spekulatywnej wolność praktyczna angażuje „praktyczne” odniesienie do świata, który przez nie zostaje określony oraz wolicjonalnie odmieniony (ibidem, s. 21), temu jedynie z trudnością można zaprzeczyć, że wolicjonalne odniesienie do świata jest również dane w duchu *absolutnym*, a więc „praktyczność” jest niewystarczająco dyskryminowana.

w koncepcji Kanta, a który nabrał znaczenia w rozważaniach Fichte-  
go. Hegel pomija jednak praktyczne zabarwienie filozofii Fichtego,  
a poza tym — inaczej niż Fichte — nie ulega znoszącemu całkowitą  
jedność dualizmowi Ja i nie-Ja, a zatem pozostaje „immanentna” eks-  
plikacja jedności myśli, począwszy od czystej bezpośredniości „bytu”,  
a skończywszy na realizacji idei absolutnej w „duchu absolutnym”.

Odnosnie do podstawowej relacji aksjotycznej można powiedzieć,  
że stanowi ona związek nie tylko ducha w ogóle, ducha przyrody, du-  
cha teoretycznego lub praktycznego, lecz również *wolnego* ducha, czy-  
li wartości, do których odnosi się podmiot. Ze względu na podsta-  
wową relację aksjotyczną nie są one jakimikolwiek wartościami, lecz  
takimi wartościami, które same stanowią składniki określenia pod-  
miotu, czyli „teoretycznej i praktycznej, czy też wolnej inteligencji”,  
a tym samym wyznaczają jego *subiektywność*. Są one „wartościami  
bezwarunkowymi”, z którymi łączą się wartości uwarunkowane, za-  
wdzięczając im swój sens. Również w podstawowej relacji aksjotycznej  
chodzi o samookreślenie, a tym samym — o samokształcenie. Nawet  
jeżeli owej relacji samokształcenia Hegel nie rozwinął jako relacji sa-  
mopoznania, to ów samopoznawczy — czy, jak się go trafniej określa,  
upewniający siebie samego — aspekt odgrywa doniosłą rolę. Swój  
szczyt osiąga jednak w określaniu wszelkiej sfery wartości w pozna-  
niu filozoficznym pojęcia założonego w zorientowanym na wartość, cel  
lub ideę działaniu, czyli w każdorazowo danej determinancie orienta-  
cyjnej, a tym samym w przyswojeniu sobie norm (łączą się tu zatem  
„myślenie” i „chcenie”)<sup>39</sup>. Krótko mówiąc, w podstawowej relacji aksjo-  
tycznej podmiot jest wolny, ma świadomość swej wolności oraz usta-  
nawia swą wolność jako cel własnej czynności. Podstawowa relacja  
aksjotyczna jest nie tylko stosunkiem kształtowania, zawsze jest rów-  
nież stosunkiem samokształcenia, dlatego można ją w najważniej-  
szych punktach odróżnić od ujęcia Hegłowskiego. W każdym razie nie  
istnieje dualizm „myślenia” i „chcenia” (jako instancji samookreśle-  
nia), lecz obie czynności zbiegają się w każdej duchowej postaci.

Podobnie jak w ujęciu Hegla, gdy duch jako „wola” wstępuje  
w rzeczywistość (*E* § 469, por. § 482 i nast.), podmiot w podstawowej  
relacji aksjotycznej staje się instancją jednostkownienia ważności. Roz-  
różnienia ducha teoretycznego i ducha praktycznego — tak jak u He-

<sup>39</sup> Por.: Ch. Krijnen: *Selbsterkenntnis und Systemgliederung...*; Idem: *Der geltungsreflexive Bildungsgang. Bemerkungen zu Werner Flachs Systemkonzeption*. In: *Geltung und Begründung. Perspektiven der Philosophie Werner Flachs*. Hrsg. von Th. Göller, Ch. Krijnen. Würzburg 2007; Ch. Krijnen: *Philosophie als System...* (na temat dotychczasowych rozróżnień między samokształceniem a samopoznaniem).



gła — nie utożsamia się z rozróżnieniem teorii i praktyki, lecz wolny duch stanowi założenie teorii i praktyki w postaci bytu ducha, natomiast zachodzący w podstawowej relacji aksjotycznej związek normowania jest też założeniem możliwych „dóbr”, a więc możliwych fenomenów ważności. Zatem Hegel zwraca uwagę na to, że w sferze ducha subiektywnego duch teoretyczny i duch praktyczny nie są jeszcze rozróżnione jako „aktywny” i „pasywny”. Duch subiektywny jest „wytwórczy”, chociaż tylko „formalnie”, gdyż jak wiadomo (*E* § 385), mimo wszystko w duchu subiektywnym chodzi o odnoszenie się ducha *do samego siebie* — w odróżnieniu od rzeczywistości jako wytworzonego przez ducha *świata*. W tym sensie również wytwórczość w podstawowej relacji aksjotycznej jest formalna. Podobnie jak w podstawowej relacji aksjotycznej występuje byt normowany, odniesienie podmiotu do wartości lub do idei, w koncepcji Hegla też występuje ów byt normowany, gdy instancja określająca staje się tematem określania, czyli „wola”. W rozwoju ducha praktycznego (*E* §§ 469 i nast.) można dostrzec, że (oraz w jaki sposób) duch jako wola „nadająca sobie samej treści” (*E* § 469) zawiera „podwójną powinność” w samookreśleniu (*E* § 470). Okazuje się przy tym, że w „uczuciu praktycznym” (przyjemności i nieprzyjemności) powinność oddziałuje jako samookreślenie w maksymalnie bezpośredni sposób. Rozwija się jednak jako „popęd” (do zaspokojenia potrzeb), „swoboda” (opowiedzenia się za popędem lub przeciw popędowi) oraz „szczęśliwość” (maksymalnego zaspokojenia instynktu w rezultacie rozstrzygnięcia woli tworzącego stan idealny) maksymalnego samookreślenia. Tutaj czyste samookreślenie — a zatem „wolność”, która jest „istotą” (*E* § 382) ducha — jest stanowczością woli, staje się „treścią i celem” woli, a tym samym przewyżcza instynktowność swej treści (*E* §§ 471—480). Krótko mówiąc, odniesienie ważności zostaje przetworzone przez to, co uwarunkowane, w nieuwarunkowaną postać — tak jak w podstawowej relacji aksjotycznej<sup>40</sup>.

2. Nie można zaprzeczyć, że istnieją rozmaite logiczne i metodyczne różnice między spekulatywnym rozwojem pojęć w koncepcji Hegla a rozwojem pojęć w kantowskiej filozofii transcendentalnej<sup>41</sup>. Ta kwestia nie może jednak być naszym tematem. Ze względu na podstawową relację aksjotyczną w filozofii ducha oraz na tło zarysowanej problematyki prymatu rozumu praktycznego i zadania wyznaczenia podstaw ontologii społecznej należy zwrócić uwagę na coś innego.

<sup>40</sup> H. Wagner (*Philosophie und Reflexion...*, §§ 25—28) i W. Flach (*Grundzüge der Ideenlehre...*, rozdział 2 i nast.) są o tym przekonani.

<sup>41</sup> Por. Ch. Krijnen: *Philosophie als System...*

Zdolność do określania elementu czynnego, inteligencji Hegel zdecydowanie traktuje jako *wolę*, tak samo definiuje on wolnego ducha — który zgodnie z wynikiem filozofii ducha subiektywnego jest jednością ducha teoretycznego i ducha praktycznego, ducha świadomego i ducha chcącego wolności — jako „rzeczywistą wolną wolę” (*E* §§ 480 i nast.). Wolna wola stanowi poza tym punkt wyjścia filozofii ducha obiektywnego (*E* § 483).

Jest to ów *podwójny* kompleks problemów, który w badaniach podnoszono za rzadko<sup>42</sup>, chociaż jest on istotny ze względu na poheglowski rozwój podstawowych relacji aksjotycznych.

a. Potrzebny jest argument, który — jak byśmy powiedzieli — pozwoli oznaczyć zdolność określania podmiotu jako „wolę”, ale nie również jako wolę, to znaczy nie jako jedną płaszczyznę określania spośród innych (tak jak w podstawowej relacji aksjotycznej sferę woli wyznacza specyficzny wymiar samokształcenia)<sup>43</sup>.

b. Potrzebny jest argument umożliwiający w jedności wolnego ducha teoretycznego i ducha praktycznego wydobyć wymiaru woli, czyli ducha praktycznego, w taki sposób, że poznanie bytu obiektywnego wolnego ducha — zadanie filozofii ducha obiektywnego — będzie poznaniem bytu (wolnej) woli.

Czy Hegel przedstawia spodziewane argumenty? Czy są one doniosłe? A jeżeli ich (częściowo) brak, to co przemawia za opcją Heglowską, a co przemawia przeciw niej?

<sup>42</sup> Wyjątkiem jest Fulda, gdyż jego omówienie prawa tylko w minimalnym stopniu wskazuje, że trzeba przyznać, iż wolny duch jest *eo ipso* wolą i nie różni się jeszcze od woli, bez wdawania się w dalsze ustępstwa (H.F. Fulda: *G.W.F. Hegel...*, s. 198). Interesujące jest w tym względzie również to, że możliwe napięcie między wolnością a wolą ponownie znajduje wyraz w zmiennym i ulotnym sformułowaniu. Podczas gdy Fulda pisze o teoretycznych i praktycznych procesach poznawczych, że zyskują one adekwatność w idei „wolności, czy raczej wolnej woli” (ibidem, s. 195, podkr. — Ch.K.), oznacza to także dla owej idei, że jest ideą „wolności, czy też woli” (H.F. Fulda: *Hegels Begriff des absoluten Geistes*. „Hegel-Studien” 2001, Nr. 36, s. 120, podkr. — Ch.K.). Ani w ujęciu D. Rometscha (*Hegels Theorie des erkennenden Subjekts...*), ani w rozumieniu D. Stederotha (*Hegels Philosophie des subjektiven Geistes. Ein komparatorischer Kommentar*. Berlin 2001), ani A. Peperzaka (*Hegels praktische Philosophie. Ein Kommentar zur enzyklopädischen Darstellung der menschlichen Freiheit und ihrer objektiven Verwirklichung*. Stuttgart—Bad Cannstatt 1991), ani nawet F. Neuhousera (*Foundations of Hegel's Social Theory...*) — Heglowska koncepcja woli, jako zdolność określania w wolnym duchu, również nie stała się tylko problemem merytorycznym. To samo dotyczy M. Städtlera (*Die Freiheit der Reflexion. Zum Zusammenhang der praktischen mit der theoretischen Philosophie bei Hegel, Thomas und Aristoteles*. Berlin 2003), który tematem rozważań czyni jasno określony związek filozofii teoretycznej i praktycznej.

<sup>43</sup> Chodzi o wymiar etyki, czy też etyczności. Por.: H. Wagner: *Philosophie und Reflexion...*, § 26; W. Flach: *Grundzüge der Ideenlehre...*, s. 70 i nast.

## 2.5. Czy samookreślenie jest wolą?

Przede wszystkim chcę wyjaśnić, że w koncepcji Hegla brak wystarczającego argumentu za utożsamieniem zdolności określania z woli; wola zaś stanowi specyficzną postać zdolności określania, a zatem przedstawiciele naszkicowanej koncepcji podstawowej relacji aksjotycznej wydają się w lepszej sytuacji (2.5.1.). Zanim spróbuję przedstawić, co przemawia za tym, aby wola — tak jak w ujęciu Hegla — stanowiła początek ducha obiektywnego (2.5.2.), zaprezentuję tych protagonistów, którzy zajmują stanowisko przeciwne (2.5.1.).

### 2.5.1. Przeciw woli

Pod względem argumentacyjnym w przejściu Hegla od ducha teoretycznego do ducha praktycznego chodzi o to, że duch teoretyczny określa siebie samego w poznaniu, natomiast myśląca inteligencja jest tym, co określające dla treści oraz pod tym względem dla woli. Jaka argumentacja przemawia za utożsamieniem samookreślenia i woli? Wprawdzie Hegel wraz z tym utożsamieniem modyfikuje dziedzictwo Kantowskie, czyli tożsamość woli jako rozumu praktycznego, jako danego — włączonego do podstawy określenia woli — sobie samemu prawa z określającą zgodnie z prawem pracą rozumu nad sobą, ale właśnie ich ważność w kontekście podstawowej relacji aksjotycznej jest wątpliwa, należy więc zebrać właściwe argumenty przemawiające za tym dziedzictwem. Chociaż Hegel krytykuje rozróżnienie rozumu praktycznego i rozumu teoretycznego, to rodzi się pytanie, czy sam nie jest jednak przez nie zdeterminowany?

Hegel w omawianym miejscu przejścia (*E* § 468) nie proponuje właściwej argumentacji za utożsamieniem, w innym miejscu argumentacja dotyczy oglądu — i to właśnie w tym miejscu, w którym wprowadzone zostaje pojęcie woli. Ma to miejsce w logicznej nauce o idei, i to zarówno w obrębie (a) małej logiki, jak i (b) wielkiej logiki.

a. Logika encyklopedyczna nie jest wyczerpująca, ale akurat potwierdza przypuszczenie o nieprzemyślanym utożsamieniu; wyraźnie sprzyja temu językowe skojarzenie powinności oraz chcenia. W *Encyklopedii...* (§ 232) Hegel wskazuje, że skończone poznawanie, którego treścią jest przede wszystkim to, co w czysty sposób dane, w „dowodzie” wykazuje konieczność. Tym samym podstawy zyskuje to, co nie jest dane, lecz jest immanentną cechą podmiotu; dzięki temu przekracza idee poznawania ku idei „chcenia”. Jego treść jest zarazem „do-

brem”, któremu odpowiada „zastany świat”, a więc odpowiednio do „celu” (dobra) (*E* § 233). Zatem — tak jak w filozofii ducha — również tutaj składniki określenia zostają ujęte jako wola, czy też chcenie<sup>44</sup>.

b. W *Logice* istota sprawy nie wygląda inaczej: idea poznania wynika z życia, które ostatecznie wymaga nie tyle „bezpośredniej idei”, ile określoności, tak że idea „odnosi się do siebie jako idea”, a tym samym jest „ideą poznania” (*L* II, pag. 429). Idea absolutna, jako jedność podmiotu i przedmiotu, jest przedstawiona tylko w jednostronnie subiektywnym ujęciu — „w swej podmiotowości i tym samym w swojej skończoności w ogóle” (*L* II, pag. 438). Ona jest wprawdzie podmiotem, ale podmiotem, który ciągle poszukuje prawdy oraz przeciwstawia jej dany w czysty sposób przedmiot i który poza tym przemienia ów przedmiot w określenia pojęciowe, a także odnosi się w tym do siebie (por. *L* II, pag. 438). Idea poznawania, jako idea poznawania teoretycznego, okazuje się przy tym zbliżać przede wszystkim do „idei prawdy”, a tym samym, jako praktyczne poznawanie (i urzeczywistnianie się), do „idei dobra”, przy czym chodzi, jak wiadomo, o przeciwbieżne ruchy zniesienia jednostronnej subiektywności. W ramach teoretycznej idei prawdy dla poznawania teoretycznego poznawany świat jest jedynie tym, co dane; owo odnalezienie treści zostaje przewyciężone w „idei dobra”, ale świat pełni tu funkcję środka służącego realizacji celów. Cele do realizacji są przy tym immanentnymi celami podmiotu, a zatem nie dane zewnętrznie<sup>45</sup>. W myśl idei prawdy końcem poznania okazuje się to, że zostaje ono w „dowodzie” skonfrontowane z „koniecznością” bez dojścia w ramach poznania teoretycznego do pojęcia „jako jego własna jedność ze sobą samym w swoim przedmiocie, czyli w swojej rzeczywistości”. Przedmiot pozostaje „zewnętrznym materiałem, to znaczy materiałem nieokreślonym za pomocą pojęcia” (*L* II, pag. 476 i nast.). Właśnie to brakujące teoretycznemu poznawaniu określenie ma miejsce w idei praktycznej. O osiągniętej w ten sposób idei „praktycznej” Hegel mówi jako

<sup>44</sup> Tak też w ogólnych rozważaniach o poznaniu Hegel odróżnia pożądanie wiedzy o prawdzie, to jest poznawanie jako takie, czyli teoretyczną działalność idei, od pożądania dobra, które polega na realizowaniu siebie, a więc chcenia, czyli praktycznej działalności idei (*E* § 225).

<sup>45</sup> Na tle naszych analiz nie należy się dziwić, że R. Schäfer (*Hegels Ideenlehre...*, s. 255) zarzuca Heglowi, że nie formułuje on żadnego uzasadnienia płynnego przejścia między podmiotowością teoretyczną i praktyczną, a tym samym odnosi do Kanta ujęcie, w którym rozum praktyczny, czy też wola, jest niezależną i niewyprowadzoną z teoretycznego rozumu zdolnością. Analizując koncepcję Hegla, należy precyzyjnie zająć się składnikami określenia tych „odgałęzień”. W żadnym razie jednak nie zostaje tym samym wyprowadzone coś takiego jak „wola”.

o „działaniu” (L II, pag. 477). Tutaj ważne jest również, że to, co subiektywne, „realizuje się”, jest „celem, który chce za pośrednictwem samego siebie nadać sobie obiektywność w obiektywnym świecie i chce się spełnić” (L II, pag. 477). Tym, co zostaje zrealizowane, jest „dobro” (L II, pag. 478). Bezwzględnie Hegel mówi o „idei woli”, którą jednak charakteryzuje wprost jako „samookreślającą”, mającą „dla siebie swoją treść w sobie samej” (L II, pag. 478). Podczas gdy teoretyczne poznawanie dotyczy „rzeczywistości istniejącej” jako „naprawdę istniejącej”, praktycznego poznawania tej rzeczywistości jako tego, „co samo w sobie i dla siebie nieważne, co swe prawdziwe określenie i jedyną wartość ma dopiero uzyskać dzięki celom wyznaczonym przez dobro” (L II, pag. 481 i nast.). Również w tym kontekście Hegel bezwarunkowo utożsamia praktyczne poznawanie, czy też praktyczną ideę, z „wola” (L II, pag. 481).

Wynika z tego, że argumentacja dotyczy określoności „praktyki”, „woli” lub „działania” i odnosi się do instancji określania w procesie określania „określającym w treści”. W tym kontekście nie może być mowy o „specyficznych” zdolnościach na tle innych zdolności, o specyficznym użyciu „woli”, „praktyczności”, „działania”, „dobra”, tak jak to się dzieje w doniosłej filozofii praktycznej czy etyce. Oczywiście, mamy tu do czynienia z *sui generis* pojęciem czynności (*Tätigkeitsbegriff*) — tak jak w podstawowej relacji aksjotycznej. Z pojęciem czynności zarówno w kontekście *Logiki*, jak i w ramach *Encyklopedii...* wiąże się problem poznania. Logika jako nauka „pojmującego myślenia” (L I, pag. 23) i *filozofia ducha* są związane z delficką koncepcją samopoznania (E § 377). Dlatego w filozofii ducha subiektywnego musi zostać odpowiednio wyjaśnione, jak duch określa się w *poznawaniu* (E § 387)<sup>46</sup>. Bez wątpienia, aspekty te odgrywają rolę,

<sup>46</sup> Przedmiotem rozprawy A. Peperzaka (*Hegels praktische Philosophie...*) jest Hegłowska filozofia praktycznego ducha subiektywnego i obiektywnego. Doktryna Hegla zawiera „kluczowe pryncypia etyki” (ibidem, s. 19) i jako psychologia przedstawia „podstawę filozofii moralnej” (ibidem, s. 26), jak również „etyki” (ibidem, s. 99). Pomijając fakt, że Peperzak musi stwierdzić, iż etyka materialna wymaga włączenia ducha obiektywnego (s. 105 i nast.), taka „praktyczna” koncentracja zaśłania sens Hegłowskiej filozofii ducha, która właśnie próbuje zrelatywizować tradycyjne rozróżnienia (D. Stedert podąża śladem Peperzaka i upatruje w filozofii ducha praktycznego również etyki podstawowej — *Hegels Philosophie des subjektiven Geistes...*, s. 387). Podobnie mówi się o duchu obiektywnym lub jego części w kategoriach etycznych: Düsing pojmuje Hegłowską doktrynę moralności jako „etykę polityczną”. Również A. Neschen (*Ethik und Ökonomie in Hegels Philosophie und in modernen wirtschaftsethischen Entwürfen*. Hamburg 2008) przedstawia uetycznioną interpretację ducha subiektywnego i obiektywnego. F. Neuhouser tłumaczy „etyczność” jako *ethical life* (*Foundations of Hegel's Social Theory...*, s. 5, 9 i inne) oraz ujmuje filo-

która ma swoje tradycyjne miejsce w „filozofii praktycznej”, czy też w „etyce”. Przez Hegla jednak rozważana jest w obrębie filozofii ducha, a zatem ukształtowana w filozofii ducha, dlatego w swej określoności zostaje *zmodyfikowana*.

Hegłowska terminologia jednak nie dziwi, ponieważ to, co uczestniczy wraz z duchem w stanach, czynnościach oraz ich wytworach, jest nam samym znane, a w przedstawiającym myśleniu o naszym potocznym i filozoficznym sposobie mówienia jest powszechne. Właśnie dlatego — inaczej niż w filozofii przyrody Hegla — stadia rozwoju pojęcia nie istnieją same dla siebie, określenia oraz stopnie ducha „z istoty swej istnieją jedynie jako momenty, stany i określenia w wyższych stopniach rozwoju” (*E* § 380). Pojawia się więc potrzeba znalezienia terminów, które są nam znane ze względu na uznane fenomeny i które nadają się do nazwania tych abstrakcyjnie pomyślanych fenomenów ducha, gdy istnieją one dla siebie, czy też takie, które jesteśmy skłonni zastosować teraz, antycypując późniejszą, konkretną postać ducha<sup>47</sup>. „Wola”, „działanie”, „praktyczność”, „dobro”

zofię społeczną Hegla jako część jego teorii etycznej (ibidem, s. 9 i nast.). Chociaż H. S c h n ä d e l b a c h doskonale wie, że Hegel ani nie używa terminu, ani — inaczej niż Arystoteles — nie uznaje pojęcia praktyczności za wystarczająco mocno wyróżnione i za podstawowe, to omawia Hegłowską filozofię ducha obiektywnego, nadając jej miano filozofii praktycznej (*Der objektive Geist*. In: *Hegels „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften”*. Hrsg. von H. S c h n ä d e l b a c h. Frankfurt am Main 2000, s. 289 i nast.). „Filozofia praktyczna Hegla” (czy też „życie etyczne”) jest również tytułem publikacji R. B. P i p p i n a (*Hegel's Practical Philosophy: Rational Agency as Ethical Life*. Cambridge 2008). Czym zatem byłaby „filozofia teoretyczna” Hegla? Czym jest „logika”, filozofia ducha absolutnego i subiektywny duch teoretyczny? Czym są ich połączone części? I czy Hegłowski wolny duch jest jednością ducha teoretycznego i ducha praktycznego? Czy filozofii ducha obiektywnego nie należy rozumieć przede wszystkim w kontekście Hegłowskiego pojęcia ducha? Czy pojęcie praktyczności nie jest zatem określone w kontekście pojęcia ducha? Jeżeli ktoś rozumie inaczej, czy też jeżeli do filozofii ducha dodaje w interpretacji etykę, to musi podjąć również zadanie wyeksplikowania własnego (bez wątpienia wyprowadzonego z tradycji) rozumienia tego, co „praktyczne” i „teoretyczne”, oraz uprawomocnienia tego rozumienia w kontekście filozofii *heglowskiej*, zanim filozofia Hegla zostanie scharakteryzowana w takich pojęciach. Z pewnością Hegłowska filozofia ducha dostarcza formalnych i materialnych podstaw do tego, czym była lub jest filozofia praktyczna i etyka. Ale jego filozofia ducha nie jest ani jednym, ani drugim. V. H ö s l e interpretuje Hegłowskie pojęcie ducha praktycznego jako *poiesis* (*Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*. Hamburg 1988, s. 394 i nast.), co jest zaskakujące, gdyż dziedzina obiektywizacji ujmuje temat ducha obiektywnego jako byt ducha wolnego, czyli takiego, którego wytwory opierają się na wolności.

<sup>47</sup> Por. H. F. F u l d a: *G.W.F. Hegel...*, s. 161 (na temat problemu „znanych zjawisk empirycznych” — *E* § 200 — w ramach filozofii ducha). Por. Hegłowskie uwzględnienie materii empirycznej w filozoficznym wykształcaniu pojęcia — Ch. K r i j n e n: *Philosophie als System...*, s. 190 i nast.

i tak dalej położone są bez wątpienia bliżej płaszczyzny określenia. Muszą one jednakże zostać przyjęte w określoności, która wynika z Heglowskiej argumentacji, a nie z tej, która wynika z potocznego, czy też tradycyjnie filozoficznego sposobu mówienia.

Co wynika z Heglowskiej argumentacji dla tego rodzaju pojęcia, które jest decydujące dla wolnego i praktycznego ducha, czyli *pojęcia woli*? Pierwotnie wynika z niej szersza — w żadnym razie nie tradycyjna — treść określonego pojęcia filozofii praktycznej czy etyki oraz szersza treść odległego od myślenia pojęcia. W kontekście procesu samopoznania wola okazuje się podstawowym pojęciem tego, co praktyczne, czy też ducha praktycznego. Jako pojęcie podstawowe, oznacza ono świadomą siebie inteligencję, to „czynnik określający w stosunku do treści” (*E* § 468, por. § 443), a tym samym pojęcie wkraczającego do bytu, do rzeczywistości ducha (*E* § 469, por. 482). Wola stanowi tak zwany „działający cel” (por. *E* § 484), chcenie polega na tym, żeby świat „określić zgodnie ze swoim celem” (*E* § 233). W każdym razie właśnie w takim kontekście pojęcie woli jako pojęcie instancji określenia, jako „nadające sobie samej treść” (*E* § 469), jest rozważane w filozofii ducha subiektywnego.

Jeżeli w tym tkwi sedno, to wydaje się, że w wypadku podstawowej relacji aksjotycznej chodzi o spór terminologiczny. Nie może być mowy o „uetycznieniu” lub „upraktycznieniu” ducha subiektywnego; nie mamy tu do czynienia z „filozofią praktyczną” Hegla<sup>48</sup>. Nie zmienia to jednak faktu, że Heglowska terminologia woli doznaje impulsu dzięki praktycznym — czy też moralno-filozoficznym — określeniom czynności, które zaburzają pojęcie poznawania, zamiast wyjaśnić jego sens i to, że wolna inteligencja istnieje.

### 2.5.2. Za wolą

Jednocześnie wydaje się, że koncentracja na woli pod względem merytorycznym przemawia za *uetycznieniem* filozofii ducha. Czy nie jest tak, że byt wolnej inteligencji, jako punkt wyjścia ducha obiektywnego, zostaje określony nie tylko jako byt (wolnej) „woli”, lecz zarazem jako „prawo” (*E* §§ 483 i nast.)? Czy jest on zatem postacią, która w sposób paradygmataczny należy do filozofii „praktycznej” i która ponadto zostaje pomyślana jako ufundowana w pojęciu pozostającym od czasów Kanta podstawowym pojęciem moralności? Czy zatem obiektywny byt rozumu stanowi „tylko” praktyczny, czy też

<sup>48</sup> Por. przypis 46.

zgodnie z ujęciem podstawowej relacji aksjotycznej przede wszystkim byt obiektywny, byt *sui generis*, który ulega specyfikacji w różnych „dziedzinach kultury? Czy zachodzi przy tym jego uetycznienie?

Nawet jeżeli filozofię ducha Hegel rozumie trywialnie jako „filozofię prawa”, to istnienie wolnej woli zostaje przezeń pomyślane ogólnie jako „prawo” (*E* § 486). Już na początku tej filozofii rozumna wola — jako to, co ogólne w woli subiektywnej — zostaje wprowadzona jako „obyczaj” (*E* § 485). Później — kiedy tematem staje się „własność”, a także wtedy, gdy różne kwestie klasycznej filozofii państwa i prawa rozważane są inaczej, choć w zmodyfikowany i na nowo uzasadniony sposób — jest mowa o „prawach” i „obowiązках” (*E* § 486). Z punktu widzenia podstawowych relacji aksjotycznych Hegel problematyzuje zatem niewątpliwie szczególnie wymiar samokształcenia podmiotu oraz utożsamia w konsekwencji obiektywizację wolności z relacjami prawnymi.

Po bliższym rozważeniu okazuje się, że sytuacja jest bardziej skomplikowana i sąd w kwestii uetycznienia musi być bardziej złożony. Należy przy tym uwzględnić trzy aspekty: (a) logikę progresji spekulatywnego rozwoju pojęcia i jej znaczenie dla filozofii realnej; (b) prawo jako obszerne pojęcie realizacji wolności; (c) poznawczą określoność prawa jako momentu poznania idei przez siebie samą. Pierwszy z tych trzech aspektów zawiera również przesłankę, która uzupełnia wcześniej rozwiniętą wykładnię i problematyzację woli (a także Hegłowską naukę o duchu subiektywnym) o punkt widzenia celu, który jest istotny zwłaszcza dla Hegłowskiej nauki o duchu oraz w odniesieniu do podstawowych relacji aksjotycznych.

a. Zgodnie z logiką progresji spekulatywnego rozwoju pojęcia i jej znaczeniem dla filozofii realnej;<sup>49</sup> początek nowej drogi określania tworzy tego rodzaju określoność, którą osiągnięto w maksymalnym stopniu na zewnątrz. Tak jest w Hegłowskiej filozofii przyrody w wypadku nauki o „idei w jej innobytcie” (*E* § 18). Przyroda zatem stanowi temat idei „w formie *innobytu*” (*E* § 247). Rozwój pojęciowy przyrody jest metodą określoną w *Logice* i tam stosowaną: eksplikacją („ustanowieniem”) założenia, czy też określeniem tego, co początkowo nieokreślone. W odróżnieniu od logiki obie filozofie realne wychodzą od danego — to znaczy przygotowanego przez logikę lub filozofię przyrody — pojęcia. To pojęcie zostaje „zrealizowane” w metodycznie uregulowany sposób. Tym samym logiczny i bytowy wymiar pojęcia

<sup>49</sup> Por. Ch. Krijnen: *Philosophie als System...*, rozdział 3.4.2; a w kwestii filozofii rzeczywistości por. rozdział 4.2.1.2 (na temat logiki spekulatywnego rozwoju pojęcia).



łączą się, a ruch jest ruchem idei lub ruchem do idei, to znaczy w obiektywności nabywanej wraz z dochodzącym do zgodności pojęciem. Spekulatywna struktura ruchu pojęcia jest każdorazowo inna, ze względu zaś na konsekwencje konkretyzacji tego, co źródłowo ogólne, naturę można rozumieć inaczej niż to, co logiczne — jako *genitivus subjectivus*, a mówiąc ściśle, jako ideę absolutną, „jedyne przedmiot oraz treść filozofii” (L II, pag. 484).

Nawet zatem przyroda jest idea, aczkolwiek jest nią jako to, co inne od idei, lub jako idea „w formie innobytu”, czy też — z punktu widzenia treści — jako idea maksymalnie homogenicznego z nią składnika. W ten sposób dochodzi się do metodycznie, jak również logicznie ufundowanej kwalifikacji pojęcia początku. Jest to umiejętność, która też posuwa do przodu proces samokształcenia idei, a ponieważ nie może tego przynieść uzewnętrznienie siebie idei, ale raczej uzewnętrznianie siebie idei jako przyrody, stwarza w wyniku, zdaniem Hegla, „sprzeczność” (E § 250; por. § 248 A). Zatem uzewnętrznianie musi zostać przewyciężone. Idea określa się więc w elementach rzeczywistości; przechodzi od „uzewnętrzniania” do „uwewnętrzniania” pojęcia. A filozofia przyrody jest też filozofią ducha dla teorii idei: nauką o idei, „która powraca ze swego innobytu do siebie” (E § 18), idei, „która osiągnęła swój byt dla siebie” (E § 381). Również dla filozoficznego rozumienia ducha istotne jest to, że duch jest pomyślany jako funkcja realizacji jego jedynego przedmiotu i treści, czyli absolutnej idei, a na końcu procesu realizacji (w „duchu absolutnym”) poznaje ideę w jej właściwy sposób, a mianowicie w formie pojęcia.

Co to oznacza dla problemu uetycznienia? Zgodnie z logiką spekulatywnego tworzenia pojęć, na początku filozofii ducha obiektywnego musi chodzić o pojęcie ducha, które jest ostatecznym pojęciem ducha subiektywnego jako maksymalnie zewnętrznej wolnej woli. Owo istnienie wolnej woli jest dla Hegla *prawem*. Prawo nie jest przy tym ujęte w ograniczonym zakresie, lecz określone wyraźnie „szeroko”, jako „*istnienie wszystkich określeń wolności*” (E § 486). W procesie spekulatywnego rozwoju pojęcia jest również zrozumiałe, że Hegel uprzywilejował aspekt woli w wolnym duchu i podstawowym pojęciem ducha uczynił ducha obiektywnego (podczas gdy w duchu absolutnym myślenie jest na pierwszym planie). Jak wiadomo, wola nie jest czymś odrębnym od myślenia, lecz właśnie pewnego rodzaju myśleniem, a mianowicie myśleniem, które „przekłada siebie na istnienie, myśleniem jako popęd do nadania sobie istnienia” (ZFP — *Uzup.* § 4, por. E § 233), „myślącą wolą” (E § 469). W obrębie wolnego ducha ten moment woli jako popędu wyznacza maksymalnie zewnętrzny moment myślenia, maksymalnie zewnętrzny moment realizacji wolności

ducha. Ale w tym myśleniu zostaje usytuowany w *Encyklopedii...* proces rozwoju jako samopoznawczego procesu idei absolutnej — od jej nieokreślonej bezpośredniości, opisaney na początku *Logiki*, aż do realnej wiedzy własnej ducha absolutnego na końcu. Są zatem dwa ze wspomnianych już punktów widzenia, które należy wziąć pod uwagę: prawo jako szerokie pojęcie realizacji wolności oraz poznawcza określoność prawa jako moment samopoznania idei.

Jeszcze przed rozważeniem tych dwóch aspektów zajmiemy się jednym zastrzeżeniem. Można mianowicie zarzucić, że zarysowane przejście od ducha subiektywnego do ducha obiektywnego jest jedynie „abstrakcyjne”, albowiem uzasadnia ono wyłącznie logikę spekulatywnego rozwoju pojęcia, a nie idzie za tym argumentacja Hegla, która rozwiązuje problem owego przejścia na podstawie rozwiniętej tam rzeczy samej, tak że owo przejście może być również egzemplifikacją ogólnych powiązań. Tak rozumiane przejście od abstrakcyjnych rozważań możemy zaobserwować wówczas, gdy chodzi o zarys dokonany z metaperspektywy, który w miarę możliwości pokaże treściowe aspekty, istotne właśnie dla zrozumienia woli i wolnego ducha w ujęciu Hegla oraz dla jego [Hegla — T.K.] odniesienia do podstawowych relacji aksjotycznych.

W rzeczywistości wcześniej stale i jednostronnie wskazywano, że w *Encyklopedii...* Hegel zakłada, iż proces rozwoju jest procesem samopoznania idei absolutnej. Dlatego należy zwrócić uwagę, że w podstawowej relacji aksjotycznej chodzi wprawdzie o relację samookreślenia jako relację samokształcenia, ale owe relacje samokształcenia — inaczej niż w ujęciu Hegla — nie zostają rozwinięte jednocześnie jako relacje samopoznania. Z innej jednak strony ów samopoznawczy aspekt zostaje odsunięty na bok w wykładni woli i wolnego ducha oraz pominięty — jako ogólna charakterystyka — w zdolności inteligencji do określania. Jeżeli koncentrujemy się na aspekcie samopoznawczym, to staje się jasne, że wolna wola, to znaczy wola będąca *rzeczywiście* wolną wolą, czyli wolną wolą, która jest wolną wolą dla siebie, jest konstytuowana na końcu pojęciowego rozwoju ducha subiektywnego. Patrząc z tej perspektywy, wola nie jest jedynie kompetencją określania (jako taka oczywiście musi być wolna i jako wolna musi być świadoma i chciana), lecz jest też w sobie *określona* i w tej jej określoności *świadoma* i *chciana*, a w tej jedności ducha teoretycznego i praktycznego jest zarazem momentem w *procesie samopoznania* idei. Gdy ów moment wyznacza wolną wolę, to — jak mówi Hegel — jest on „*istnieniem* rozumu” (*E* § 482) jako wolnej woli, która — aby na zewnątrz istniejącej obiektywności oddać byt — pragnie realizacji jego pojęcia, wolności, jeżeli pod względem samopoznania jest

ona „[absolutną — Ch.K.] idea samą w sobie”. Wolna wola jest więc „tylko *pojęciem* absolutnego ducha” (*E* § 482, por. § 483).

To właśnie ów samopoznawczy wpływ Heglowskiego rozwoju pojęcia zasadniczo różni się od podstawowej relacji aksjotycznej. Ów rozwój pojęcia przynosi rezultaty właśnie na płaszczyźnie ducha *subiektywnego*, bez którego rozwinięte tam określenia nie miałyby swej pełnej określoności. Jeżeli bierze się pod uwagę ów samopoznawczy wpływ, to staje się wyraźne, dlaczego w koncepcji Hegla właśnie wola jako rzeczywiście wolna, a tym samym idea bytu danego woli, jest początkiem ducha obiektywnego, czyli prawa.

b. W eksponowanym pojęciu prawa chodzi o takie jego *szerokie* rozumienie, w którym wola pojawia się jako *energeia* (rzeczywistość), jako praca wolności, jako rozumne określenie bytu przez ducha. W tym szerokim rozumieniu prawo jest pojmowane jako istnienie wolnej woli. Woli mającej wolność swego „*wewnętrznego* określenia i celu”, aby urzeczywistniać się w „*zewnątrznej* zastanej obiektywności”, a tym samym realizować pojęcie wolności „po obiektywnej w sensie zewnętrznym stronie”, tak że dokonuje się ona w „idei” (*E* §§ 483 i nast.). Początek realizacji idei wyznacza przy tym „prawo abstrakcyjne” (*E* § 487) — jako byt rzeczywiście wolnej woli w jednostkowych osobach, które swoją wolę sytuują w zewnętrznych wobec nich przedmiotach (*E* §§ 488 i nast.). Na początku rozważań o prawie abstrakcyjnym mamy do czynienia z przypadkiem maksymalnie zewnętrznego bytu wolnego ducha. W owym przypadku tak zwany byt podmiotowy wolnego ducha jeszcze nie zmanifestował się w sobie, lecz w „*zewnątrznej* rzeczy”. Objawia się on w pretensji do „posiadania”, czy też „własności”, czyli w tym, że „ja” umiejscawia „wolę” w rzeczy (*E* §§ 488 i nast.).

W ten sposób zachodzi proces rozwoju pojęciowego. Proces ten przylega do wolnej woli w jej „bezpośrednim” wystąpieniu (jako prawo abstrakcyjne), przechodzi następnie do „zreflektowanej w sobie” postaci (moralności) i kończy się w ramach obiektywnego ducha w „substancjalnej” woli, a w subiektywności i obiektywności zostanie spożytkowany w zgodności (etyczności) (*E* § 487). Z pewnością dotyczy to wolicjonalnego aspektu wolnego ducha, gdyż proces rozwoju zmierza do ducha absolutnego (sztuki, religii, filozofii). W duchu absolutnym tematem staje się własna wiedza idei jako ducha, tak że przejście od maksymalnej „zewnątrzności” do maksymalnej „wewnętrzności” wymaga dopełnienia. Wyjście od abstrakcyjnego prawa ma zatem głęboki sens dla zrozumienia wymiaru realizacji wolności z postaci maksymalnej zewnętrznego bytu wolnego ducha. Dominuje więc perspektywa realizacji wolności, a nie koncentracja na prawie. Samo prawo ma raczej sens samopoznawczy. Odpowiednio do tego zmienia się znaczenie

„prawa” w filozofii. Samopoznawczy sens wyprzedza tradycyjną filozofię prawa i sytuuje się u podstaw jej rozumienia prawa. W filozofii ducha obiektywnego chodzi o upostaciowienie bytu wolnego ducha, poczynając od najmniej adekwatnego prawa abstrakcyjnego, skończywszy na maksymalnie adekwatnym, którym w ramach ducha obiektywnego jest etyczność.

c. Samopoznawczy sens prawa, jako siła napędowa Hegłowskiego rozwoju ducha obiektywnego, prowadzi dalej do ducha absolutnego. Obiektywno-duchowy kształt wolnego ducha nie zapewnia adekwatnej formy *wiedzy* o sobie samym, gdyż znajduje się ona dopiero w duchu absolutnym. Duch obiektywny staje się w trakcie swego rozwoju „myślącym duchem w sferze *etyczności*”, który wznosi się ku „wiedzy o sobie w aspekcie swojej istotności” (istoty etyczności) (*E* § 552). Wiedza ta, o wolicjonalnych działaniach celowych, nie ma jeszcze świadomego odniesienia do *siebie*. Bez tego świadomego odniesienia do siebie samego nie możemy być tym, czym jesteśmy, czyli wolnym duchem. Dopiero w duchu absolutnym zostaje osiągnięta postać wiedzy, „w której wiedzący rozum jest dla siebie wolny”; dla ducha absolutnego „przyroda i historia służą tylko objawieniu” i są mu podporządkowane funkcjonalnie (*E* § 552). Duch absolutny jest tą formą ducha, w której duch staje się tematem, uświadamia sobie siebie jako ducha. Dopiero w pojęciu ducha absolutnego zostaje urzeczywistnione pojęcie ducha. A mówiąc jeszcze dokładniej i jeszcze szerzej — w duchu absolutnym zrealizowana zostaje idea absolutna, czyli wiedza, która realnie zachodzi w duchu absolutnym i jest wiedzą o absolutnej idei. Owa wiedza ducha o sobie następuje w trzech postaciach świadomego odniesienia do siebie samego: w sztuce, religii i filozofii (*E* §§ 556 i nast.). Tutaj „pojęcie” ducha ma swą „realność” w duchu, podczas gdy duch obiektywny i subiektywny zostają odrzucone z perspektywy systematycznej, w której „wykształca” się wiedza będąca wiedzą ducha absolutnego (*E* § 553).

### 3. Zakończenie

Jeżeli ktoś interesuje się ontologią społeczną, a przy tym poważnie przyjmuje wyzwanie historii filozofii, nie pominie dyskusji nad problemem samookreślenia oraz powiązanego z nim związku rozumu

teoretycznego i rozumu praktycznego. Ta konstelacja problemu została pomyślana w podstawowej relacji aksjotycznej kantowskiej filozofii transcendentalnej. Tym samym relacja ta oferuje szeroką, a nie tylko praktyczną, czy też wolicjonalną lub czynnościową, specyfikację wyjaśnianej koncepcji wolności (samookreślenia) podmiotu i kultury jako obiektywizacji wolnych aktów. Na tle filozofii Hegla podstawowa relacja aksjotyczna stanowi szczególne wyzwanie, ponieważ on również przewycięża tradycyjny podział na filozofię teoretyczną i filozofię praktyczną, ujmuje jednak samookreślenie przede wszystkim jako wolę oraz omawia obiektywizację wolnego ducha w ramach prawa jako bytu wolności. Tradycyjne terminy, takie jak „praktyczność”, „wola” lub „prawo”, zyskują w ujęciu Hegla widoczne miejsce; wydaje się też, że redukuje on podstawową relację aksjotyczną do „praktyczności” i opowiada się za „uetycznieniem”.

Szczegółowa analiza takiego stanu rzeczy prowadzi jednak do zróżnicowanej oceny tego, co zachodzi w rozwoju systemu filozofii Hegla. Przede wszystkim należy pamiętać, że nawet w poznaniu ducha teoretyczny i duch praktyczny należą do siebie nawzajem. Przy tym praktyczny moment dotyczy świadomego w określaniu treści momentu ducha. Chodzi zatem o ogólną charakterystykę określania przedstawioną w tradycyjnej terminologii filozofii kantowskiej, ale w ujęciu Hegla mającą jednak sens wykraczający poza specyficznie praktyczny kontekst, bez sproblematyzowania utożsamienia woli oraz zdolności podmiotu do określania. Na poziomie ducha subiektywnego — w związku z możliwym uetycznieniem — ważna jest raczej kwestia terminologiczna, a nie rzeczowe zróżnicowanie. Niemniej należy jednak zauważyć innego rodzaju postać teorii niż w kantowskiej filozofii transcendentalnej, ponieważ wola okazuje się zdolnością podmiotu do określania w jego samokształceniu, lecz w określonym momencie postępu samopoznania idei.

Zwłaszcza w kontekście ducha obiektywnego widoczne — w odniesieniu do postaci wymiaru obiektywizacji ducha — staje się to, co pociąga za sobą samopoznawczy wpływ. Hegel odrzuca podstawową relację aksjotyczną nie tylko wtedy, gdy przeformułuje analogiczną do podstawowego związku aksjotycznego ideę samokształcenia przez samopoznanie. W tym przeformułowaniu wychodzi on od przesłanek, które dotyczą jego programu i jego metody filozofii, a nawet samopoznawczego porządku obiektywizacji, słusznie przez niego akcentowanego. Nie jest zatem zaskoczeniem, że w duchu absolutnym — w którym „pojęcie ducha” ma „realność ducha” (*E* § 553) — moment myślenia przeważa w woli. Gdy Hegel interpretuje początek ducha obiektywnego jako prawo oraz ustanawia go jako ufundowanego

w pojęciu woli, nie ma to nic wspólnego pod względem rzeczowym z „uetycznieniem”, czy też z „filozofią praktyczną”.

W rzeczywistości poznawczy wpływ rozwoju systemu wskazuje zasadniczą różnicę między podejściem Hegla a podstawową relacją aksjotyczną. Mimo to w grę wchodzi jeszcze inny rodzaj pryncypium porządku określania. Ze względu na ów kompleks zagadnień dotyczących danego stanu rzeczy staje się jednak jasne, że bycie normowanym, samookreślenie czy realizacja wolności i obiektywizacja wolności nie mogą być powiązane z relacjami „praktycznymi”, bardziej miarodajne są związki o ogólniejszym charakterze. W dalszych badaniach musi nastąpić opracowanie *sui generis* pojęcia aktywności, a szczególnie wykazanej różnicy w pryncypium porządku określeń pojęcia tego, co społeczne, a tym samym w ontologii społecznej.

## Literatura

- A r y s t o t e l e s: *Etyka nikomachejska*. Tłum. D. G r o m s k a. Warszawa 1982.
- B a u c h B.: *Immanuel Kant*. Aufl. 3. Berlin—Leipzig 1923.
- B a u c h B.: *Wahrheit, Wert und Wirklichkeit*. Leipzig 1923.
- B ö h m F.: *Die Philosophie Heinrich Rickerts*. „Kant-Studien” 1933, Nr. 38, s. 1—18.
- B o n d e l i M.: *Der Kantianismus des jungen Hegel. Die Kant-Aneignung Hegels auf seinem Weg zum philosophischen System*. Hamburg 1997.
- B r e a z e a l e D.: *Der fragwürdige „Primat der praktischen Vernunft” in Fichtes „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre”*. In: *Die „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre” von 1794/95 und der transzendente Standpunkt*. Hrsg. von W.H. S c h r a d e r. Amsterdam—Atlanta 1997, s. 253—271.
- D ü s i n g E.: *Zum Verhältnis von Intelligenz und Wille bei Fichte und Hegel*. In: *Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes*. Hrsg. von F. H e s p e, B. T u s c h l i n g. Stuttgart—Bad Cannstatt 1991, s. 107—133.
- D ü s i n g K.: *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik*. Bonn 1976.
- D ü s i n g K.: *Spontaneität und Freiheit in Kants praktischer Philosophie*. In: *Idem: Subjektivität und Freiheit. Untersuchungen zum Idealismus von Kant bis Hegel*. Stuttgart—Bad Cannstatt 2002, s. 211—235.

- D ü s i n g K.: *Spontaneität und sittliche Freiheit bei Kant und Fichte*. In: *Geist und Willensfreiheit*. Hrsg. von E. D ü s i n g et al. Würzburg 2006, s. 107—126.
- F i c h t e J.G.: *Fichtes Werke*. Hrsg. von I.H. F i c h t e. Berlin 1971 (SW).
- F i c h t e J.G.: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Hrsg. von R. L a u t h, H. J a c o b. Stuttgart—Bad Cannstatt 1962 (GA).
- F l a c h W.: *Grundzüge der Ideenlehre. Die Themen der Selbstgestaltung des Menschen und seiner Welt, der Kultur*. Würzburg 1997.
- F ö r s t e r E.: *Die Dialektik der reinen praktischen Vernunft*. In: *Immanuel Kant, Kritik der praktischen Vernunft*. Hrsg. von O. H ö f f e. Berlin 2002, s. 173—186.
- F u l d a H.F.: *Anthropologie und Psychologie in Hegels „Philosophie des subjektiven Geistes“*. In: *Idealismus als Theorie der Repräsentation?* Hrsg. von R. S c h u m a c h e r. Paderborn 2001, s. 101—125.
- F u l d a H.F.: *Der letzte Paragraph der Hegelschen „Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften“*. In: *Hegels enzyklopädisches Systems. Von der „Wissenschaft der Logik“ zur Philosophie des absoluten Geistes*. Hrsg. von H.-Ch. L u c a s, B. T u s c h l i n g, U. V o g e l. Stuttgart—Bad Cannstatt 2004, s. 481—506.
- F u l d a H.F.: *Freiheit als Vermögen der Kausalität und als Weise, bei sich selbst zu sein*. In: *Inmitten der Zeit. Beiträge zur europäischen Gegenwartendenken (FS M. Riedel)*. Hrsg. von Th. G r e t l e i n, H. L e i t n e r. Würzburg 1996, s. 47—63.
- F u l d a H.F.: *G.W.F. Hegel*. München 2003.
- F u l d a H.F.: *Hegels Begriff des absoluten Geistes*. „Hegel-Studien“ 2001, Nr. 36, s. 171—198.
- F u l d a H.F.: *Hegels Logik der Idee und ihre epistemologische Bedeutung*. In: *Hegels Erbe und die Philosophie der Gegenwart*. Hrsg. von C. H a l b i g, M. Q u a n t e, L. S i e p. Frankfurt am Main 2004, s. 78—137.
- H e g e l G.W.F.: *Encyklopedia nauk filozoficznych*. Tłum. Ś.F. N o w i c k i. Warszawa 1990 (E).
- H e g e l G.W.F.: *Nauka logiki*. T. 1. Tłum. A. L a n d m a n. Warszawa 1967 (L I).
- H e g e l G.W.F.: *Nauka logiki*. T. 2. Tłum. A. L a n d m a n. Warszawa 1968 (L II).
- H e g e l G.W.F.: *Werke in zwanzig Bänden*. Hrsg. von E. M o l d e n a u e r, K.M. M i c h e l. Frankfurt am Main 1986 (TWA).
- H e g e l G.W.F.: *Zasady filozofii prawa*. Tłum. A. L a n d m a n. Warszawa 1969 (ZFP).
- H e i m s o e t h H.: *Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters*. 4. Aufl. Darmstadt 1958.
- H e i n z M.: *Die Fichte-Rezeption in der Südwestdeutschen Schule des Neukantianismus*. In: *Fichte im 20. Jahrhundert. 200 Jahre Wissenschaftslehre — Die Philosophie Johann Gottlieb Fichtes*. Hrsg. von W.H. S c h r a d e r. Amsterdam—Atlanta 1997, s. 109—129.

- Hö s l e V.: *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*. Hamburg 1988.
- H u s s e r l E.: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. In: *Gesammelte Schriften (Husserliana)*. Bd. 6. Hrsg. von W. Biemel. Haag 1954.
- K a n t I.: *Krytyka czystego rozumu*. Tłum. R. Ingarden. Warszawa 1986 (KCzR).
- K a n t I.: *Krytyka praktycznego rozumu*. Tłum. J. Gałęcki. Warszawa 1984 (KPR).
- K a n t I.: *Krytyka władzy sądzenia*. Tłum. J. Gałęcki. Warszawa 1986 (KWS).
- K a n t I.: *Metaphysik der Sitten*. In: *Idem: Kants gesammelte Schriften*. Bd. 6. Hrsg. von der Königlich-Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin 1910 (MM).
- K a n t I.: *Uzasadnienie metafizyki moralności*. Tłum. M. Wartenberg. Kęty 2001 (UMM).
- K r i j n e n Ch.: *Der geltungsreflexive Bildungsgang. Bemerkungen zu Werner Flachs Systemkonzeption*. In: *Geltung und Begründung: Perspektiven der Philosophie Werner Flachs*. Hrsg. von Th. Göller, Ch. Krijnen. Würzburg 2007, s. 59—70.
- K r i j n e n Ch.: *Nachmetaphysischer Sinn. Eine problemgeschichtliche und systematische Studie zu den Prinzipien der Wertphilosophie Heinrich Rickerts*. Würzburg 2001.
- K r i j n e n Ch.: *Philosophie als System. Prinzipientheoretische Untersuchungen zum Systemgedanken bei Hegel, im Neukantianismus und in der Gegenwartsphilosophie*. Würzburg 2008.
- K r i j n e n Ch.: *Realism and the Validity Problem of Knowledge*. In: *Philosophy of Economics and Management & Organization Studies*. Hrsg. von Ch. Krijnen, B. Kee. Deventer 2009, s. 237—264.
- K r i j n e n Ch.: *Selbsterkenntnis und Systemgliederung: Hegel und der südwestdeutsche Neukantianismus*. In: *Systemphilosophie als Selbsterkenntnis. Hegel und der Neukantianismus*. Hrsg. von H.F. Fulda, Ch. Krijnen. Würzburg 2006, s. 113—132.
- K r i j n e n Ch.: *Zur Grundlegung der Sozialontologie. Überlegungen im Anschluß an den südwestdeutschen Neukantianismus*. In: *Neokantisme et philosophie de l'histoire*. Hrsg. von M. de Launay [w druku].
- L i e b e r t A.: *Das Problem der Geltung*. 2. Aufl. Leipzig 1920.
- N e s c h e n A.: *Ethik und Ökonomie in Hegels Philosophie und in modernen wirtschaftsethischen Entwürfen*. Hamburg 2008.
- N e u h o u s e r F.: *Foundations of Hegel's Social Theory: Actualizing Freedom*. Cambridge 2000.
- P e p e r z a k A.: *Hegels praktische Philosophie. Ein Kommentar zur enzyklopädischen Darstellung der menschlichen Freiheit und ihrer objektiven Verwirklichung*. Stuttgart—Bad Cannstatt 1991.



- Piché C.: *Fichte und die Urteilstheorie Heinrich Rickerts*. In: *Fichte im 20. Jahrhundert. 200 Jahre Wissenschaftslehre — Die Philosophie Johann Gottlieb Fichtes*. Hrsg. von W.H. Schrader. Amsterdam—Atlanta 1997, s. 143—160.
- Pippin R.B.: *Hegel's Practical Philosophy: Rational Agency as Ethical Life*. Cambridge 2008.
- Przylebski A.: *War Rickert ein Fichteaneer? Die Fichteschen Züge des badischen Neukantianismus*. In: *Fichte im 20. Jahrhundert. 200 Jahre Wissenschaftslehre — Die Philosophie Johann Gottlieb Fichtes*. Hrsg. von W.H. Schrader. Amsterdam—Atlanta 1997, s. 131—141.
- Rickert H.: *Der Gegenstand der Erkenntnis. Eine Einführung in die Transzendentalphilosophie*. 6. Aufl. Tübingen 1928.
- Rickert H.: *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*. 6. Aufl. Tübingen 1929.
- Rickert H.: *Die Heidelberger Tradition und Kants Kritizismus*. In: *Deutsche systematische Philosophie nach ihren Gestaltern*. Bd. 2 (Sonderdruck H. Rickert). Hrsg. von H. Schwarz. Berlin 1934.
- Rickert H.: *Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit*. 2. Aufl. Tübingen 1922.
- Rickert H.: *Fichte's Atheismusstreit und die Kantische Philosophie und Nachtrag 1924*. Berlin 1925.
- Rickert H.: *Fichtes Atheismusstreit und die Kantische Philosophie*. Berlin 1899.
- Rickert H.: *Grundprobleme der Philosophie. Methodologie, Ontologie, Anthropologie*. Tübingen 1934.
- Rickert H.: *Über logische und ethische Geltung*. „Logos“ 1914, Nr. 19, s. 182—221.
- Rickert H.: *Zwei Wege der Erkenntnistheorie. Transzendentalpsychologie und Transzendentallogik*. „Kant-Studien“ 1909, Nr. 14, s. 169—228.
- Rometsch J.: *Hegels Theorie des erkennenden Subjekts. Systematische Untersuchungen zur enzyklopädischen Philosophie des subjektiven Geistes*. Würzburg 2007.
- Röttgers K.: *Kategorien der Sozialphilosophie*. Magdeburg 2002.
- Schäfer R.: *Hegels Ideenlehre und die dialektische Methode*. In: *G.W.F. Hegel, Wissenschaft der Logik*. Hrsg. von A.F. Koch, F. Schick. Berlin 2002, s. 243—264.
- Schnädelbach H.: *Der objektive Geist*. In: *Hegels „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften“*. Hrsg. von H. Schnädelbach. Frankfurt am Main 2000, s. 289—316.
- Siemek M.J.: *Fichtes Wissenschaftslehre und die Kantische Transzendentalphilosophie*. In: *Der transzendente Gedanke*. Hrsg. von K. Hammacher. Hamburg 1981, s. 524—531.
- Siemek M.J.: *Praktische Vernunft und Transzendentalphilosophie bei Fichte*. In: *Erneuerung der Transzendentalphilosophie im Anschluß an*

- Kant und Fichte*. Hrsg. von K. Hammacher, A. Mues. Stuttgart—Bad Cannstatt 1979, s. 395—410.
- Städtler M.: *Die Freiheit der Reflexion. Zum Zusammenhang der praktischen mit der theoretischen bei Hegel, Thomas und Aristoteles*. Berlin 2003.
- Stederoth D.: *Hegels Philosophie des subjektiven Geistes. Ein komparativer Kommentar*. Berlin 2001.
- Stolzenberg J.: *Fichte im Neukantianismus. Probleme der Fichte-Rezeption bei Wilhelm Windelband, Heinrich Rickert, Hermann Cohen und Paul Natorp*. In: *Neukantianismus und Rechtsphilosophie*. Hrsg. von R. Alexy et al. Baden-Baden 2002, s. 421—434.
- Wagner H.: *Kants ergänzende Überlegungen zur Möglichkeit von Freiheit im Rahmen der Auflösung der dritten Antinomie*. In: *Idem: Zu Kants Kritischer Philosophie*. Hrsg. von B. Grünwald, H. Oberer. Würzburg 2008, s. 98—106.
- Wagner H.: *Kants schwierige Bestimmung des Verhältnisses zwischen Freiheit und Moralgesetz*. In: *Idem: Zu Kants Kritischer Philosophie*. Hrsg. von B. Grünwald, H. Oberer. Würzburg 2008, s. 107—120.
- Wagner H.: *Philosophie und Reflexion*. 3. Aufl. München—Basel 1980.
- Windelband W.: *Kulturphilosophie und transzendentaler Idealismus*. In: *Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*. Bd. 2, 5. Aufl. Tübingen 1915, s. 279—294.
- Zocher R.: *Kants Grundlehre. Ihr Sinn, ihre Problematik, ihre Aktualität*. Erlangen 1959.

*Przekład: Tomasz Kubalica*

Christian Krijnen

Self-determination as a will? Hegel's doctrine of free spirit and the fundamental axiomatic relationship of transcendental philosophy to Kantianism

**Keywords:** Immanuel Kant, Wilhelm Friedrich Hegel, neo-kantianism, idealism, axiology, practical reason

#### S u m m a r y

The problem of social ontology in relation to the philosophy of German idealism requires a systematic settlement on the ground of this tradition, which would be also directed against the background of 'transcendental philosophies of Kantianism'. Their

doctrine of the fundamental axiomatic relationship is understood as a 'primacy of practical reason' and 'unity of theoretical and practical reason'. This essay analyzes how the fundamental axiomatic relationship is understood in Hegel's philosophy. On the one hand Hegel was aware of the need of overcoming the traditional opposition between theoretical and practical reason, but on the other side he included it in his work.

Christian Krijnen

Selbstbestimmung als Wille? Hegels Lehre vom freien Geist  
und das axiologische Grundverhältnis  
kantianisierender Transzendentalphilosophie

**Schlüsselwörter:** Immanuel Kant, Wilhelm Friedrich Hegel, Neukantianismus, Idealismus, Axiologie, praktische Vernunft

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

Das Problem einer Sozialontologie in Bezug auf die deutsche idealistische Philosophie verlangt eine systematische Konstruktion aufgrund der Fortbildungen innerhalb der deutsch-idealistischen Tradition und insbesondere vor dem Hintergrund „kantianisierender Transzendentalphilosophien“. Ihre Lehre vom axiologischen Grundverhältnis sind unter dem Stichwort „Primat der praktischen Vernunft“ und „Einheit der theoretischen und der praktischen Vernunft“ thematisiert worden. Im Aufsatz geht es vor allem darum, zu zeigen, dass und wie das axiologische Grundverhältnis für Hegels Philosophie in besonderem Maße eine Herausforderung bildet, sofern Hegel zum einen die Notwendigkeit der Überwindung des tradierten Gegensatzes von theoretischer und praktischer Vernunft deutlich vor Augen steht, er zum anderen aber ebenfalls mit ihm zu arbeiten scheint.