

tego stanowiska z perspektywy kogoś trzeciego (w tym wypadku J. Patočki). A wystarczyło przecież sięgnąć do polskiego, doskonałego przekładu *Teorii wiedzy* Fichtego, by uzyskać efekt jasności — nie bez kozery przypisywany sobie przez autora *Jasnego jak słońce referatu...*

Ta ostatnia kwestia prowadzi nas do tematu usterek technicznych. Otóż przyjęte jest cytowanie (przynajmniej klasyków) z istniejących, właściwie już kanonicznych przekładów polskich, w przypadku filozofii wydanych najczęściej w serii BKF. Tymczasem autor cytuje Husserla *Badania logiczne* raz z wydania niemieckiego, innym razem z przekładu francuskiego (nie wyluszczając powodów takiego postępowania) — choć od 2000 roku istnieje polski przekład całego tego dzieła; Kartezjusza cytuje raz z *Oeuvres* w redakcji Adama i Tannery'ego, a innym razem z wyboru tekstów zamieszczonego w książce F. Alquiego, choć przecież istnieje od prawie pół wieku klasyczne wydanie *Medytacji* w przekładzie M. i K. Ajdukiewiczów, jak też i wydanie *Zasad filozofii*; Bergsona również cytuje z wydania oryginału (bez argumentacji), choć od bardzo dawna istnieją adekwatne przekłady. Zwracam uwagę na te techniczne usterki dlatego, że w moim przekonaniu, przynajmniej w kilku przypadkach, przytoczenie istniejącego polskiego przekładu poprawiłoby klarowność wywodów. A tej nigdy nie za dużo, zwłaszcza w sprawach opierających się łatwym schematom.

Jacek Migasiński

Mirosław Żelazny, *Hegłowska filozofia ducha*,
Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2000, 367 s.

Hegla duch fragmentaryczny

Filozofia Hegla zwieńcza i zamyka, w pewnym istotnym dla metodologii filozofii sensie, nurt zapoczątkowany przez kartezjańskie *cogito*. Paradygmat uprawiania filozofii powołany przez Descartesa polegał przede wszystkim na refleksyjnym punkcie wyjścia i dalszym filozofowaniu w oparciu o konieczny związek *cogito* z *cogitationes*. Postawa ta w sposób naturalny dążyła do osiągnięcia absolutnej jedności poznania i świata oraz absolutnej samowystarczalności filozofii na tej podstawie, że w refleksji poznawczej połączony zostaje porządek danych (*cogitationes*) i dania (*cogito*), *cognitio ex factis* i *cognitio ex principiis*. (Niemiecki filozof, W. Schnädelbach, nazywa to „błędem ontologizacji różnicy metodologicznej”¹. System powstający według zasad takiej metodologii był metafizyką naturalną refleksji, czyli metafizyką bazującą na pewności prawdy, która to pewność przysługiwała jedynie świadomości Ja.

Kanta modyfikacja tego paradygmatu dotknęła jego dwóch istotnych punktów. Obydwa wiążą się z maksymalną eksploracją wątku refleksyjnego paradygmatu *cogito*.

¹ W. Schnädelbach, *Reflexion und Diskurs. Fragen einer Logik der Philosophie*, Frankfurt a. M. 1977, s. 100–101.

Kant — w odróżnieniu od poprzedników, m.in. Leibniza i Spinozy — konsekwentnie wprowadza filozofię na ścieżkę refleksji i zrywa całkowicie z modelem dawnego paradygmatu (m.in. Arystotelesa i Tomasza z Akwinu), każącego szukać jedności poznania w jedności świata. Opierając się na pewnych konstatacjach punktu wyjścia systemu Hobbesa oraz na praktycznej zasadzie budowania antropologii filozoficznej i filozofii społecznej ogłoszonej przez Rousseau, królewiecki myśliciel rewolucjonizuje sposób filozofowania. Ustanawiając metodę (a według pewnej interpretacji także sferę) transcendentálną, Kant odrywa poziom dania od poziomu danych i tworzy model epistemologiczny poznania przedmiotowego według przygotowanego *a priori* podmiotu. Ponadto dokonuje — za Lockiem i Hume'em — krytycznej destrukcji metafizyki naturalnej. Samoświadome Ja, na którym wspiera się cała filozofia, nie jest wcale u Kanta podmiotem wiedzy teoretycznej, czyli podmiotem odniesionym korelatywnie do uniwersum świata istniejącego, lecz podmiotem określonym tylko przez cechę wolności, intelektem (*Vernunft*), który — jak powie Kant w słynnym stwierdzeniu we wprowadzeniu do *Krytyki czystego rozumu* — „zajmuje się tylko samym sobą”. Ściśle biorąc to Kant właśnie dotarł pierwszy do systematycznie rozumianej struktury samoświadomości i zadał jej szereg podstawowych filozoficznie pytań, z pytaniem metafizycznym włącznie. On też w sensie właściwym przygotował grunt do „metafizycznego skoku” Hegla².

Dlatego można stwierdzić, że głównym walorem nowej książki Mirosława Żelaznego *Hegłowska filozofia ducha* jest konsekwentne odczytywanie — zgodnie z założeniem przez autora — filozofii Hegla „z pozycji kantyizmu” (s. 10). Żelazny swymi analizami uzasadnia w pierwszej części pracy, iż wbrew obiegowemu pogładowi, łączącemu ze sobą ściśle trójkę niemieckich idealistów — Fichtego, Schellinga i Hegla — istotna zależność łączy system tego ostatniego z Kantem. Żelazny wskazuje na dwa źródła filozofii Hegla: 1) „epistemologiczną koncepcję” ducha (będącego w tej wykładni sumą i syntezą jednostkowych świadomości) — zapoczątkowaną przez Kanta, a najdoskonalej zarysowaną w filozofii młodego Schellinga, oraz 2) teorię wyobraźni kreatywnej stworzoną przez Kanta (s. 77–80). Wydaje się, że z powodu krótkiej perspektywy historycznofilozoficznej autor nie dostrzega jednak kluczowej w tym kontekście, wspomnianej powyżej, roli teorii refleksji. Stanowi ona w pewnej interpretacji zasadniczy fundament całej filozofii Hegla. Jej ekspozycja pogłębia samo rozumienie heglizmu, a także pozwala wnikliwiej ująć udział Kanta w konstytucji tego nurtu. W książce sprawa ta zostaje zmarginalizowana, a fenomen i funkcja refleksji ulegają jedynie popularyzacji (s. 214–222).

Właściwie w całej książce motyw popularyzacji filozofii Hegla jawi się naprzemiennie — niekiedy zbyt natrętnie — z motywem analityczno-interpretacyjnym. Jak autor sam wyznaje, ten pierwszy towarzyszy mu od czasów studenckich, a zamiar ten został spowodowany przez sąd jednego z profesorów, który apodyktycznie stwierdził, iż „Hegla nie można zrozumieć, co najwyżej można się go nauczyć na pamięć” (s. 9).

² Zob. W. Chudy, *Rozwój filozofowania a „pułapka refleksji”*. *Filozofia refleksji i próby jej przewyciężenia*, Wyd. RW KUL, Lublin 1993 (2 wyd. Lublin 1995), cz. II, rozdz. 1 i 3.

Sprzeciw wobec tego nieodosobnionego wcale poglądu przejawia się w wielu miejscach książki Żelaznego. Wielość przykładów, unaocnień i metafor, mających uprzystępnić trudny język Berlińczyka, rzeczywiście przybliży zrozumienie tej filozofii. Przystaje być ona hermetyczna dla początkującego adepta filozofii w ogóle, a idealizmu niemieckiego w szczególności.

Pociąga to jednak za sobą pewne koszty. Dużo z merytorycznej treści szeregu zagadnień zostaje zagubione przy tym zabiegu. Podobnie jak z refleksją jest na przykład ze znaczeniem pojęcia: Żelazny interpretuje je epistemologicznie („bez pojęcia rzecz nie byłaby ujęta jako istniejąca w przeszłości”, s. 229), gubiąc sens ontologiczny i historyzoficzny.

Wiele ilustracji unaocniających sens pojęć Heglowskich upraszcza w ten sposób raczej, niż przybliża (np. duch ogólny jako „stos ziaren zboża”, s. 213); metafora „mrowiska”, którą Żelazny z upodobaniem kreśli pod koniec pracy (s. 362–363), razi swoją biologizyczną nieadekwatnością. *Passus* ze strony 333 z kolei mógłby stanowić przykładowy eksponat na wystawie kiczu filozoficznego: „Fryderyk Chopin z pomnika w warszawskich Łazienkach słucha szumu wierzy i zagęszcza słyszane dźwięki. Być może powstanie z nich wspaniały utwór fortepianowy”. Również rodzaj „wczesnego zachwyty” objawianego przez autora w kilku miejscach książki (np. „wspaniała filozofia Hegla”, s. 368), wyraża raczej uczucia towarzyszące pierwszym odslonom znaczeniowym tej myśli niż w trakcie zbierania wyników dojrzalej analizy.

Na wyróżnienie zasługuje w pewnym aspekcie językowa strona książki. Żelazny posługuje się sprawnie trudną terminologią heglowską, starając się uprzystępnić ją czytelnikowi. Czyni to niekiedy nawet dowcipnie (jak w tytule jednego z paragrafów: „Fenomenologia bez fenomenów”). W lekturze na ogół pomagają jego ilustracje, uwagi historyczne, wtręty osobiste i anegdoty. Jednak nie obywa się bez potknięć, drobnych — jak w przypadku neologizmu „wygraniczać” — i poważniejszych — gdy na przykład autor przekłada „die geoffenbarte Religion” jako „religię jawną”. Żelazny niestety powtarza także zadawniony błąd polskich tłumaczeń dzieł Kanta i Hegla, z powodu których w naszej literaturze filozoficznej panuje mętlik odnośnie do pojęć klasyków niemieckich: rozumu i intelektu. Szkoda, że autor, wytrawny interpretator niemieckiej literatury filozoficznej, nie pokusił się o wyjaśnienie tego zamieszania przynajmniej w swojej pracy (na s. 8, a także 81–82, oddaje polskim terminem intelekt Heglowski „der Verstand”). Już R. Ingarden w swoich translatorskich komentarzach do *Krytyki czystego rozumu* zwrócił uwagę na tę notoryczną niekonsekwencję. Kantowski „der Verstand” jako władzę kalkulatywno-dyskursywną należałoby tłumaczyć słowem „rozum”; „die Vernunft” zaś — będący władzą spekulatywno-intuicyjną — tłumaczyć jako „intelekt”.

W książce odczuwalny jest pewien rys fragmentaryczności. Miała być ona (o tym poniżej) komentarzem do *Fenomenologii ducha* i ten zamiar zaciążył na całości swoistą niedokończonością i niepełnością analiz. Opis i interpretacja dalszych etapów filozofii Hegla — zwłaszcza dotyczy to filozofii społecznej, czyli filozofii ducha obiektywnego — odstają dość znacznie pod względem merytorycznej wagi od analiz *Fenomenologii ducha* i *Nauki logiki*. Uwidacznia się to już w spisie treści książki. I tak rozdz. I. (roz-

działy zresztą nie są numerowane) „Filozofia ducha w idealizmie niemieckim” zajmuje 75 stron, rozdz. II poświęcony *Fenomenologii ducha* — 92 strony, a rozdz. III *Nauka logiki* — 70 stron. Dalsze rozdziały są pod tym względem wyraźnie drugorzędne: zajmują kolejno 22 („Idea a przyroda”), 44 („Filozofia ducha skończonego”) i 35 („Filozofia ducha nieskończonego”) stron. Stąd i konstrukcja książki jest mało twórcza. Odzwierciedla standardowo realizowany w podręcznikach rozwój systemowy filozofii Hegla. Najciekawsza — właśnie przekraczająca owe schematy! — jest wspomniana część pierwsza książki dotycząca źródeł systemu.

O ile na początku lektura zachęca do czytania, to im dalej, tym bardziej rozczarowuje. Książkę otwiera część zatytułowana: „Zamiast wstępu”. Tytuł ten należałoby przypisać zakończeniu, które w istocie nie stanowi zamknięcia książki (podsumowania i zebrania tez), lecz jest dalszym snuciem dyskursu wyjaśniającego przez Żelaznego. M.in. dopiero tutaj, na s. 363, autor definiuje pojęcie „jaźni” — kluczowe dla filozofii Fichtego i Hegla.

Jak podaje sam autor, cały tekst wynika z początkowego zamiaru napisania wprowadzenia do *Fenomenologii ducha*. Zamiar ten prędko okazał się niewystarczający i pociągnął za sobą potrzebę komentarza *Nauki logiki* i innych dzieł. W konsekwencji książka przedstawia się w świetle innego celu: ma ona mianowicie „aspiracje zaprezentowania całokształtu podstawowych założeń systemu Hegla” (s. 360). Zamiar ten chyba nieco przerósł siły autora. Ale i tak pozostał wartościowy, twórczy i oryginalny rozdział pierwszy. Dalsze części rozczarowują swoją nieco mechaniczną „wyliczanką” aspektów filozofii ducha, w większości opierającą się na *Encyklopedii nauk filozoficznych* (która jest jednak tylko propedeutyką do filozofii Hegla i nie jest w stanie dostarczyć wyczerpujących danych w tej mierze). Zresztą domena tego jądra heglizmu, jakim jest tytułowa Hegłowska filozofia ducha, mieści się raczej w innych tomach niż te, na których koncentruje się w swojej książce Żelazny. Kulminacja filozofii ducha to wykłady: estetyki, historii filozofii, filozofii dziejów i filozofii religii, a także *Zasady filozofii prawa*, które Hegel szczególnie dopracował i pogłębił. Żelazny przyznaje: „System filozofii prawa stanowi chyba najlepiej dopracowaną część Hegłowskiej filozofii” (s. 298, p. 15), jednak decyduje się go pominąć, motywując tę absencję specyficznym charakterem swej monografii (jej zadaniem jest „ukazanie rdzenia tej filozofii”). W istocie poświęca filozofii prawa 5 stron. Argumentacja autora — zwłaszcza dotycząca pominięcia, przeoczeń i zaniechań — budzi niekiedy zdumienie. Na ten sam ambitny cel swej książki powołuje się (s. 329, p. 1) usprawiedliwiając swój brak zainteresowania dla fundamentalnej edycji Hegla dokonanej przez Felixa Meinera. Filozofii dziejów poświęca 6,5 strony, filozofii religii — 12 stron. Zajmuje się między innymi panteizmem Hegla (s. 343–344), choć w perspektywie założeń, które Żelazny przyjmuje w swej pracy, to kwestia drugorzędna.

Specyficzny i trudny do zaakceptowania jest stosunek autora do innych komentatorów Hegla i zastanej literatury interpretacyjnej. Żelazny w swych analizach opiera się w większości na dziele E. Cassirera i N. Hartmanna, pomijając w zasadzie inne opcje i nazwiska filozofów, którzy wnieśli swój wkład w dzieło zrozumienia Hegla. Książka ta została napisana jak gdyby nie było Heideggera, Gadamera, Sartre’a i Löwitha, a z pol-

skich autorów Krońskiego, Kuderowicza, Synowieckiego, Bala i Tischnera. Ogranicza to znacznie jej otwartość interpretacyjną oraz wszechstronność widzenia i stanowi poważny mankament. Żelazny często natomiast posiłkuje się komentarzami tłumaczy dzieł Hegla; trudno uznać to za wystarczające uzupełnienie literatury przedmiotu. I tutaj nie wydaje się wystarczający argument, iż pomija się innych interpretatorów, ponieważ „rozprawa została napisana w pewnym charakterystycznym [...] duchu” (s. 12). W podobnym bowiem duchu nawiązywali do Hegla inni komentatorzy wnosząc do jego interpretacji wiele nowego. Trudno by go szukać w książce Żelaznego.

W tym kontekście nie dziwi specyficzna świadomość krytyczna M. Żelaznego kładąca mu odnośnie do słabości i błędów Hegla postawić „na pierwszym miejscu niewątpliwie” brak odpowiedniości treści filozoficznych z tymi, które pochodzą od nauk szczegółowych (zob. s. 360). Nikt chyba z krytyków Hegla nie zarysowałby w ten sposób hierarchii jego błędów, niemałych przecież i brzemiennej dla kultury. O wiele bardziej znaczące w tym aspekcie są takie luki i wady tego systemu, jak redukcja kultury i wizji antropologicznej do wymiaru czysto racjonalnego (panracjonalizm), deprecjacja wolności jednostkowej człowieka czy brak wizji filozoficznej kresu dziejów.

Zapytajmy o rzeczony „ducha” rozprawy M. Żelaznego. Koncepcja epistemologiczno-kulturowa, którą — głównie za Cassirerem — Żelazny stosuje do interpretacji filozofii Hegla, zakłada ze swej istoty dystans wobec zagadnień metafizycznych i historyzujących. Tym samym od razu pozbawia tę filozofię tego, co w niej najrdzenniejsze i rewolucyjne w stosunku do poprzedników uprawiających filozofię w paradygmacie refleksyjnym. Hegel „domknął” cały ten nurt ustanawiając — co więcej: uzasadniając w obrębie tej tendencji poznawczej — metafizykę refleksji, której konkluzje wskazują na tożsamość bytu absolutnego z bytem Bożym. Zgadza się z tezą Żelaznego, iż zasada genetyczna systemu Heglowskiego jest natury epistemologicznej. Jednak owoce tych źródeł odczytuję zgoła inaczej. Oto logika tego rozumienia drogi Hegla: od wątpienia do pewności pełni racjonalnej³.

Wątpienie Descartes’a kazało mu oprzeć poznanie na pewności podmiotowej (*certainum*), punkcie archimedesowym nurtu kartezjańskiego. Jednak refleksja ma strukturalną skłonność do budzenia nieufności. Profesor Heribert Boeder mówi o „spadku pewności” w rozwoju filozofii *cogito*⁴. Descartes wątpił w poznanie zmysłowe, Spinoza całym swoim systemem *more geometrico* zakwestionował samowystarczalność moralną człowieka, tak jak Leibniz „teodyceą” wywołał falę ateizmu oświeceniowego. Hume z Lockiem podważyli siłę rozumu ludzkiego i znieśli stojący za nim substancjalny podmiot (teza Hume’a o „wiązce wrażeń”). Kant zdeprecjonował całe poznanie teoretyczne. W dynamice erozji poczucia pewności, takiej jak zarysowana powyżej, naturalnym krokiem jest „skok” w wolność absolutną. Jak wyrazi to już w XX wieku neokantysta francuski Emil Boutroux, streszczając poniekąd filozofię Kanta: „Pewność jest czymś pierwotnym, podobnie jak wola, której jest formą doskonałą. Jest przyczyną powinności, wol-

³ Por. W. Chudy, *Rozwój filozofowania a „pułapka refleksji”*, dz. cyt., cz. II, rozdz. 5–6.

⁴ Zob. H. Boeder, *Topologie der Metaphysik*, Freiburg/Br. 1980, s. 438–441.

ności, Boga, porządku moralnego. [...] Moja wola otwiera lub tworzy dla mnie zupełnie inny świat, którego moje zmysły nie mogą poznać, ale nie mogą też zaprzeczyć jego realności". Subiektywistyczną kropkę nad „i” postawił w filozofii Kant.

Filozofia Kanta nie była nastawiona na ogłód rzeczy, lecz na siłę rozumu, która ogłód ten formuje i określa. Jednak najbardziej specyficzną właściwością systemu Kanta jest jego przesłanka praktyczna. (Nb. w interpretacjach Kanta zbyt małą uwagę przywiązuje się do roli tej przesłanki w poznaniu filozoficznym według jego koncepcji, a także do relacji, jaka łączy tę przesłankę z teorią transcendentálną czystego rozumu). Już w *Przedmowie do Krytyki czystego rozumu* (zob. B XXIX–XXX) Kant wywodzi, iż nie zgłębi się tych problemów skutecznie, „jeżeli nie odbierze się rozumowi spekulatywnemu jego roszczenia do przesadnych poznań”. Kant filozofuje tu w pełni zgodnie z paradygmatem *cogito* na zreflektowanej osi podmiot–przedmiot. O ile jednak u Descartes’a oś ta była subiektywnie spolaryzowana, u Spinozy uległa metodologizacji, o tyle u Kanta została podporządkowana planszy etycznej. Przedmiot (byt) jest myślany według podmiotu, który jest czystą samoświadomością wolności człowieka.

Filozofia dialektycznej refleksji w wydaniu Hegla zamknęła (w sensie systematycznym i metodologicznym) cały ten nurt filozofowania.

„Staje się jasne, że tendencja filozofii zmierza ku temu, by prawdy intelektualne mogły zostać ugruntowane w sobie samych” — stwierdza w swej książce o refleksji Christopher Frey⁵ (RZ, 42). Tendencja objęcia jednością autonomicznego intelektu całości świata i wiedzy szła począwszy od Descartes’a w parze z dążeniem do ugruntowania prawdy w niej samej, czyli w samym intelekcie łączącym w sobie funkcję teoretyczną z praktyczną oraz funkcję odpoznavania i ustanawiania. Problematyka ta w filozofii Hegla osiąga swój szczyt. Pytanie o absolut jest tutaj pytaniem o konieczność i autonomię rozumu w aspekcie całości. W języku jego systemu chodzi o konstrukcję totalności. Wysiłek spekulatywny, uczyniony zwłaszcza w *Nauce logiki*, stanowi zwieńczenie Kantowskiego zwrotu w rozwoju paradygmatu refleksyjnego Descartes’a, a tym samym skryształizowanie formuły idealizmu, której istotą jest określoność i różnica jako epifenomeny refleksji w jej podstawowej funkcji samoodniesienia (*Selbstbeziehung*). Formułę tę streszcza w dwu punktach Dieter Henrich⁶:

„1. Pierwsze zadanie filozofii, którego rozwiązanie pozostaje w mocy wobec wszystkich innych zadań, to dokładne zrozumienie różnicy, która stale przekracza ideę samoodniesienia;

2. Nie należy oczekiwać, aby było możliwe takie myślenie samoodniesienia, które byłoby wynikiem prostej różnicy lub nawet wyłączeniem wszelkiej różnicy. Nie ma niczego takiego jak bezpośredniość, a nawet zamknięte samoodniesienie. Przeciwnie, rzeczywiste samoodniesienie pociąga rozwój różnicy zawierającej to samoodniesienie w for-

⁵ C. Frey, *Reflexion und Zeit. Ein Beitrag zum Selbstverständnis der Theologie in der Auseinandersetzung vor allem mit Hegel*, Gütersloh 1973, s. 42.

⁶ D. Henrich, *Hegels Logik der Reflexion: Neue Fassung*, „Hegel Studien” 1978, Suppl. 18, s. 307.

mie, która jest tak złożona, że nie może być w ogóle oddzielona od totalności tego, co istnieje”.

Formuła ta obowiązywać będzie długo po filozofii refleksji (m.in. w myśli Heideggera, Sartre'a i Derridy), lecz Hegel w nurcie, który omawiamy, podjął skuteczną próbę jej rozwikłania i zamknął w ten sposób rozwój filozofowania opierający się na refleksji.

Odkrycie i droga Hegla były przeciwne niż działania Fichtego i Schellinga. Oni w reakcji na notoryczną dychotomiczność i heteronomiczność refleksji dążyli do jej umorzenia; on zaś zintensyfikował i wyeksplorował refleksję, a raczej jej istotną właściwość permanentnej opozycyjności, w sposób nie mający precedensu w dziejach filozofii. U Descartesa refleksja była formą samoświadomości Ja, u Spinozy formą metodologicznej idei, która u Leibniza musiała ulec rozszczepieniu (różnica: dane — danie). W filozofii empirystów była narzędziem krytyki. U Kanta stanowiła „kładkę” pozwalającą przejść do sfery czystej postulatywności i kreacyjności, a zarazem konieczności transcendentalnej. Hegel uczynił krok dalej i dodał do transcendentalności ruch powołujący rodzaj refleksji dialektycznej.

Hegel zontologizował refleksję. U Descartes'a była ona przymiotem człowieka myślącego; u Kanta — podmiotem epistemologicznym; u niego jest rodzajem nieprzedmiotowego bytu. Jako taka jest zaautonomizowaną formą czystego stawania się; jako negatywność stanowi odpowiednik istoty Bytu; w swej cesze przezroczywości wreszcie jest zasadą wolności i racjonalnej autokreacyjności pojęcia.

Zgłębiając sens *adagium* Leibniza „Dlaczego raczej coś aniżeli nic, przecież nic jest o wiele prostsze?” zwrócił się Hegel w stronę „Nic”. Zasada, *arché* powstania Bytu, a także istota Bytu jest czystą negatywnością. Refleksja dialektyczna, którą Hegel nazywa refleksją absolutną, jest właśnie czystą negatywnością: nieskończonym odnoszeniem się do siebie w ruchu zakładania i znoszenia siebie jako pozoru. Jako taka jest także nieokreślonością. Wiecznym sensem w ruchu. Jeśli w aspekcie relacji między Bytem i Niczym uwzględnimy przesłankę teologiczną (*creatio ex nihilo*), będącą niewątpliwą składową filozofii Hegla, to ukaże się rzeczywista ranga, jaką otrzymała w tej filozofii refleksja. Jest ona epifenomenem Absolutu. „Szczelina” metafizyczna określenia i dookreślenia powstaje w wyniku Aktu Stworzenia, wtedy gdy z Niczego wyodrębniony zostanie Byt. Ta logika rekonstrukcji filozofii Hegla odsłania jej źródła religijne, sięgające w aspekcie historycznym aż do czasów „młodego Hegla”.

Konsekwentne podążenie „tropem Kanta” i deszyfracja założeń jego filozofii — aż do granic refleksji — opłaca się poznawczo. Zwłaszcza owocuje interesująco odnośnie do zrozumienia logiki systemu Hegla. Można powiedzieć, że w świetle refleksji ujawnia się swoisty dla niego rytm pojęciowy oparty jako na zasadzie na „łańcuchu metafizycznym”: absolut – Absolut – Bóg. Taki wgląd w Hegla ujawnia o wiele więcej znaczeń filozoficznych zawartych w jego systemie, niż ukazuje to analiza autora *Hegłowskiej filozofii ducha*. Ta raczej redukcyjna wizja bogatego i pretendującego do totalności systemu wynika z niewystarczającej, częściowo zaś przypadkowej metody analizy i interpretacji Żelaznego. Charakterystyczne dla braków wyjaśniającego namysłu autora jest to, iż niewątpliwie najslabszy merytorycznie punkt jego interpretacji filozofii ducha sta-

nowi optyka względem zagadnień religijnych. (I w tej dziedzinie zdarza się autorowi humorystyczna nieco „rewelacja” dydaktyczna. Oto próba popularyzacji fenomenu „śmierci Boga”: „Bóg przecież nie może umrzeć w tym sensie, w jakim umiera fizyczna ludzka istota” — s.346–347). W książce widoczna jest redukcja religii, w szczególności chrześcijaństwa, do wymiarów ogólnofilozoficznych i — żeby się tak wyrazić — wąskoracjonalnokulturowych. W szczególności zupełnie brak istotnej dla Hegla relacji pomiędzy filozofią ducha absolutnego a filozofią Boga. Żelazny „jak święconej wody” unika w swoich analizach porównań Boga z Heglowskim duchem absolutnym czy rozumem ogólnym — choć analogie takie są uzasadnione i podejmowane przez najwybitniejszych interpretatorów tego systemu.

Gdy dokładnie przyjrzeć się koncepcji ducha absolutnego zakładanego w recenzowanej pozycji jako swoista matryca pojęciowa do rekonstrukcji ducha Heglowskiego, dostrzec można, że autor eksponuje w niej cechę determinizmu proveniencji — trzeba to powiedzieć — marksistowskiej. „To się po prostu dzieje samo” — ostatnie efektowne zdanie książki — wydaje się określać ten typ odczytywania przez Żelaznego absolutności według Hegla.

Wojciech Chudy

Robert Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, przełożył Jarosław Merecki SDS, Wyd. Oficyna Naukowa, Warszawa 2001, 345 s.

O kłopotach z tłumaczeniem na język polski literatury prozornicznej. Uwagi na marginesach *Osób* Roberta Spaemanna

Wydawnictwo Oficyna Naukowa sprawiło nie lada jaką przyjemność wydając z końcem ubiegłego roku pracę żyjącego niemieckiego filozofa, Roberta Spaemanna, zatytułowaną *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*. Książka została wydana jako 22 pozycja serii „Terminus”. Tłumaczenie trafia do polskiego czytelnika już w sześć lat po tym, gdy oryginał wydarzył się językowi niemieckiemu, co jak na polskie standardy jest osiągnięciem niebywałym¹, natomiast na tle innych tłumaczeń publikowanych w ramach serii nie jest niczym niezwykłym.

O autorze można prawdziwie orzec, że zajmuje się filozofią prawa, filozofią polityki, antropologią filozoficzną i etyką; jest też członkiem Rady Naukowej wiedeńskiego Instytutu Nauk o Człowieku. Może być znany polskiemu czytelnikowi z tekstu *O poję-*

¹ Starczy wspomnieć, że dwa dzieła o takim znaczeniu dla filozofii dwudziestowiecznej jak powstałe w tym samym 1960 r., *Wahrheit und Methode* zmarłego niedawno H.G. Gadamera i *Word and Object* zmarłego nieco wcześniej W.V.O. Quine’a musiały czekać na pojawienie się w języku Fredry odpowiednio 33 i 39 lat.