

Josiah Royce

Hegłowska teoria uniwersaliów¹

1. Wykład VII. Hegel (fragment)

Trzeba jeszcze wspomnieć o jednej zasadniczej kwestii związanej z *Nauką logiki*. Logika starego typu sama siebie określała jako „formalną”. Rozpatrywała kategorie i metody myślenia, lecz nie podejmowała się konstrukcji konkretnych prawd. Formy myślenia nigdy nie były dla niej czymś rzeczywistym. Kategorie Hegla są oczywiście czymś więcej. Prawa myślenia nie są tylko abstrakcjami, lecz są duszą rzeczy. *Nauka logiki* konstruuje samą istotę jaźni świata.

Hegel rozwinął ten aspekt swojej nauki w formie niezwyklej teorii stosunku ogólnych pojęć (*Begriffe*) do podpadających pod nie indywidualnych faktów. Istnieje stary spór dotyczący tego, co jest bardziej rzeczywiste w świecie – indywidualne rzeczy czy klasy, odpowiadające ogólnym pojęciom. Nauka, jak twierdził Arystoteles, zawsze dotyczy tego, co ogólne. Gdy myślimy, myślimy o klasach i kategoriach, czyli o uniwersaliach. Z drugiej jednak strony, należące do świata fakty zawsze jawią się naszym zmysłom jako indywidualne. Człowiek jako czysta abstrakcja nie istnieje; człowiek indywidualny – jak najbardziej. Oto jeden z najbardziej kłopotliwych paradoksów zdrowego rozsądku: nauka zajmuje się prawdą, a prawda jest zawsze ogólna, dana jest nam jako pojęcia rzeczy, jako prawa rządzące rzeczami, jako istota świata.

¹ Prezentowany tekst jest przekładem dwóch fragmentów książki J. Royce, *The Spirit of Modern Philosophy*, Boston 1892. Pierwsza część stanowi tłumaczenie fragmentu VII rozdziału tej książki, poświęconego Hegłowi (s. 222-226), druga – tłumaczenie dodatku „The Hegelian Theory of Universals”, zamieszczonego na końcu książki (s. 497-506). Wszystkie przypisy, o ile nie zaznaczono inaczej, pochodzą od autora. Uwagi i uzupełnienia w nawiasach kwadratowych pochodzą od tłumacza [przyp. tłum.].

Z drugiej strony nauka musi dotyczyć faktów, które jednak zawsze, gdy są dane zmysłom, nie są ogólne, lecz indywidualne. Przeciwnieństwo między formą nauki, jaką jest uniwersalność, i jej materia, jaką są indywidualne fakty, sprawiało wiele problemów Arystotelesowi i wprowadziło do jego systemu zasadniczą sprzeczność². Hegel doskonale zdawał sobie sprawę ze sprzeczności między Arystotelesowskim ideałem wiedzy i jego teorią stosunku uniwersaliów do indywidualów, którą rozwinął w swoich traktatach logicznych³. Metoda Hegla była jednak szczególnie odpowiednia do wyrażenia i rozwiązania tego starożytnego paradoksu, który stał się powodem jednego z najślawniejszych sporów w filozofii średniowiecznej. Hegel, próbując sformułować własne rozwiązanie tego problemu, był w pełni świadomy jego trudności i względnej oryginalności swojej teorii. Pewnego razu powiedział:

Ogólność w swoim prawdziwym i obejmującym znaczeniu jest, nawiasem mówiąc, myślą, o której trzeba powiedzieć, że musiały upłynąć tysiąclecia, zanim pojawiła się w świadomości ludzi, i tylko dzięki chrześcijaństwu uzyskała pełne uznanie. Tak znakomicie wykształceni Grecy nie znali ani Boga, ani człowieka w ich prawdziwej ogólności⁴.

Według Hegla, filozoficzne sformułowanie tej myśli było oczywiście późniejsze od jej konkretnej realizacji; jednak właśnie ono, filozoficzne sformułowanie „obejmującej” natury uniwersaliów, stanowi szczególnie wkład Hegla do filozofii. Prawdziwy powszechnik, lub, jak nazywał go Hegel, „pojęcie” (*Begriff*), którego najwyższym wyrazem jest absolutna „idea” (*Idee*), jest organiczną jednością ogólnej prawdy i in-

² Zob. fachowe przedstawienie wynikających stąd trudności w: E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, Leipzig 1881, t. II, cz. 2, s. 304-313.

³ Zob. dwa określenia metody Arystotelesa w wykładach Hegla z historii filozofii, G.W.F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, przeł. Ś.F. Nowicki, Warszawa 1996, t. II, s. 163 i 167. Zob. także jego charakterystykę logiki Arystotelesa, *ibid.*, s. 290.

⁴ Wypowiedź w trakcie wykładu, przekazana przez jednego z jego studentów, G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften in Grundrisse, Werke*, t. VI, Berlin 1832-1845, § 163, s. 321. Uzupełnienie: „Das Allgemeine in seiner wahren und umfassenden Bedeutung ist übrigens ein Gedanke, von welchem gesagt werden muss, dass est Jahrtausende gekostet hat, bevor derselbe in das Bewusstsein der Menschen getreten, und welcher erst durch das Christentum zu seiner vollen Anerkennung gelangt ist. Die sonst so hochgebildeten Griechen haben weder Gott in seiner wahren Allgemeinheit gewusst noch auch den Menschen”. [„Uzupełnienia” załączone do niemieckiego wydania *Encyklopedii* nie zostały włączone do polskiego tłumaczenia].

dywidualnego faktu. Jedność ta wynika z zasady, że każda prawda jest utworzona przez myśl jaźni świata i że każda taka prawda egzemplifikuje wielość indywidualnych faktów zjednoczonych w obejmującej wszystko, a więc powszechnej jedności samoświadomości, która przejawia się w tak bogaty sposób. Prawdziwym powszechnikiem całego świata jest więc boska Idea, czyli „obejmująca wszystko” natura rzeczy, prawdziwy rodzaj, *do* którego należą wszystkie fakty. Taki powszechnik nie jest w ogóle abstrakcją, lecz doskonale *konkretną* całością, ponieważ fakty, wszystkie razem i każdy z osobna, nie są po prostu jego przypadkami, lecz zawierają się w nim, rodzą się z niego jako jego momenty i istnieją tylko w relacji do siebie nawzajem i do niego. Ono jest krzewem winnym, one, indywidua, jego latoroślami⁵. Ponieważ naturą powszechnika jest jaźń, indywidua są poszczególnymi myślami, aspektami, skończonymi wyrazami, wcieleniami jaźni. Hegel powiada w pewnym niezwykłym fragmencie:

Wszystko, co rzeczywiste [...], jest ideą [...]. Jednostkowy byt jest tylko jednym aspektem (*Seite*) idei, toteż potrzeba mu ze względu na to jeszcze innych rzeczywistości, które także jawią się w szczególności jako istniejące dla siebie. Jedynie *w nich łącznie i w ich odnoszeniu się zostaje urzeczywistnione pojęcie*. To, *co jednostkowe, wzięte dla siebie, nie odpowiada swemu pojęciu*⁶.

Problem stosunku uniwersaliów do indywiduów Hegel rozwiązuje w sposób charakterystyczny dla całego systemu. Prawdziwym prawem nauki jest organiczna totalność podpadających pod nie faktów. Prawdziwa ogólność, będąca właściwym przedmiotem nauki, nie jest czymś abstrakcyjnym, *egzemplifikowanym* przez indywidua, nie jest też istotą, którą można znaleźć *w każdym indywiduum*. Według Hegla, nie ma w ogóle czegoś takiego jak czysto indywidualny przedmiot myśli, istniejący sam dla siebie. Tym, co istnieje, jest cały świat wzajemnie powiązanych indywiduów. Powszechnik realizuje się więc w totalności indywidualnego życia, ponieważ ma on naturę jaźni, a ta jest światem organicznie powiązanych ze sobą wielu jaźni, stanowiących momenty nieskończonego organizmu, fazy jego nieskończoności⁷.

⁵ Por. J 15, 5 [przyp. tłum].

⁶ G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, przeł. Ś.F. Nowicki, Warszawa 1990, § 213, s. 239 [podkreślenie J. Royce'a].

⁷ Pierwszym opublikowanym sformułowaniem nauki Hegla była wyżej wspomniana teoria „ogólności świadomości” (*Allgemeinheit des Bewusstseins*) wyłożona w *Fenomenologii ducha* [Royce odwołuje się do nieprzetłumaczonego tutaj tek-

Nie można znaleźć formuły, która lepiej charakteryzuje doktrynę Hegla niż jego teoria „konkretnych uniwersaliów”, które wytwarzają, wydają na świat w pełnym radości i bólu, niekończącym się działaniu rozumu swoje własne „różnicowania”, czyli indywidua należące do świata doświadczenia. Ta teoria, jego zdaniem, wyjaśnia, w jaki sposób w Kościele lub w państwie my, indywidua, stajemy się „członkami jedni drugich”. Ta teoria ukazuje nam też cały świat jako organizm. Dopóki nie potrafimy znaleźć tego rodzaju ogólności, na przykład w świecie niezrozumiałych faktów zmysłowych, w którym *ludzie* tylko pozornie istnieją tylko jako indywidua, a *człowiek* jest tylko martwą abstrakcją, dopóty nie mamy do czynienia ze światem prawdy. Pierwszą oznaką tego, że mamy do czynienia z samą prawdą, jest odkrycie organicznych związków między rzeczami. Według Hegla, istnieje więc niższa forma myślenia, która osiąga tylko „rozsądkową ogólność” (*Verstandes-Allgemeinheit*). Tego rodzaju myślenie powstaje w wyniku refleksji nad indywidualnymi faktami i traktuje uniwersalia albo jako puste abstrakcje, albo jako istniejące tylko w poszczególnych indywiduach ich wewnętrzne i oddzielne natury. Dla takiego myślenia jedyną *konkretną* prawdą jest świat indywidualnych rzeczy jako taki. Głębszego wglądu w naturę świata dostarcza nam refleksja nad naturą samoświadomości, w której powszechnik, czyli jaźń, jest organiczną całością faktów świadomości, które nie istnieją bez związku ze sobą nawzajem i z swoim powszechnikiem. Prawdziwym Powszechnikiem jest więc, według Hegla, to, co tak wspaniale opisał nasz Shelley w *Prometeuszu*:

Jedna, z dusz wielu niepodzielna Dusza,
Tylko ją własne boskie prawo zmusza.
Gdy wszystko wpływa we wszystko, jak rzeki w morze⁸.

stu swoich wykładów]. W *Nauce logiki* ta doktryna została przedstawiona w bardziej zawilej i rozbudowanej formie. W późniejszych pismach Hegla stała się ona podstawą teorii państwa i świadomości religijnej, choć jest niemal pewne, że została sformułowana przede wszystkim w wyniku namysłu nad tymi właśnie przypadkami. Zob. dalsze cytaty w *Dodatku*.

⁸ Hegłowska teoria uniwersaliów jest dobrze przedstawiona w *Introduction to Philosophy of Religion* Rektora Johna Cairda, Glasgow 1880, s. 229-232. Rektor Caird ilustruje pojęcie prawdziwego uniwersale przykładem rodziny o wielu członkach, *ibid.*, s. 241. [John Caird (1820-1898) był od 1873 roku rektorem Uniwersytetu w Glasgow, teologiem, filozofem i sławnym kaznodzieją; P.B. Shelley, *Promete-*

2. Dodatek. Hegłowska teoria uniwersaliów

W głównym tekście⁹ przedstawiłem krótko Hegłowską teorię dotyczącą istnienia konkretnych uniwersaliów. Według niego, jedynym prawdziwym rodzajem jest boska Idea, w której każda prawdziwie indywidualna rzeczywistość ma swoje organiczne miejsce. Wskazałem też, że ta teoria organicznego powszechnika jako „totalności” zawierającej i określającej wszystkie powiązane ze sobą prawdziwe indywidua, w której istnieją one prawdziwie tylko jako członki zorganizowanego ciała swojego powszechnika, jest koniecznym rezultatem Hegłowskiej metafizyki samoświadomości. Historyczna doniosłość tematu usprawiedliwia dodanie tu kilku cytatów i wskazówek bibliograficznych dla użytku bardziej zaawansowanych czytelników.

Hegłowska teoria uniwersaliów, jak już wskazywałem w tekście, ma oczywiście na celu rozwiązanie starożytnego problemu istnienia powszechników. Jaką przedmiotową ważność mają nasze ogólne pojęcia? „Muszą one mieć ważność – powiadali pewni filozofowie – muszą odpowiadać obiektywnej prawdzie, ponieważ cała nauka jest ogólna i zarazem cała nauka jest prawdziwa”. „Nie mogą mieć, jako ogólne idee, obiektywnej ważności – powiadali z kolei inni filozofowie – ponieważ wszystko, co naprawdę istnieje, jest indywidualne. Nie ma bowiem w świecie takiej rzeczy jak pies w ogóle, są tylko indywidualne psy. Uniwersalia istnieją więc tylko w swoich realizacjach w pojedynczych indywiduach”.

W obliczu antynomii, do której doprowadziły tradycyjne dyskusje, Hegel zaproponował własne szczególne rozwiązanie. Rzeczywisty świat jest światem absolutnej jaźni. Jego prawda jest organiczna, jest „wszechobejmująca” (*allumfassend*), jest „totalnością”, jest – w swoim logicznym sformułowaniu – „Idea”. „Idea” nie jest jednak „abstrakcyjnym powszechnikiem” ani ogólnym pojęciem, które jest zaledwie *egzemplifikowane* przez indywidualne przedmioty w świecie. Odwrotnie, indywidualne przedmioty są w niej; bo w niej poruszają

usz wyzwolony, przeł. L. Elektorowicz, Kraków 1982, akt IV, scena 1, wersy 400-403, s. 163, przekład zmodyfikowany. Royce cytuje niedokładnie, zamiast „Man, one harmonious soul of many a soul” („Człowiek, z dusz wielu harmonijna dusza”) pisze „One undivided Soul of many a soul” („Jedna, z dusz wielu niepodzielna Dusza”).].

⁹ Zob. fragment zamieszczony powyżej [przyp. tłum.].

się, żyją i są¹⁰. Z drugiej strony, ona jest w nich tylko o tyle, o ile są one w niej. Żadne skończone indywiduum w swoim wyizolowaniu nie jest wcieleniem Idei, nie odpowiada prawdziwemu Powszechnikowi. *Universale* wciela się tylko w organiczną totalność tego, co skończone. W *ty*m sensie rodzaj jest realny. Hegel formułuje swoją teorię następująco:

Wszystko, co rzeczywiste, o ile jest czymś prawdziwym, jest ideą i ma swoją prawdę jedynie dzięki idei i z mocy idei. Jednostkowy byt jest tylko jednym aspektem idei, toteż potrzeba mu ze względu na to jeszcze innych rzeczywistości, które także jawią się w szczególności jako istniejące dla siebie. Jedynie w nich łącznie i w ich odnoszeniu się zostaje urzeczywistnione pojęcie. To, co jednostkowe, wzięte dla siebie nie odpowiada swemu pojęciu. Ta ograniczoność jego istnienia stanowi skończoność i prowadzi do jego zagłady¹¹.

Warto jednak poświęcić więcej miejsca na zilustrowanie tej teorii. Hegel, z właściwą sobie wszechstronnością analizy, próbował pokazać, że wcześniejsze teorie uniwersaliów stanowiły względne, historycznie usprawiedliwione stadia procesu osiągania prawdziwego wglądu i ujęcia niższych, częściowo fałszywych form ogólności, które są dane w zjawiskach skończonego świata.

Hegel poświęcił wiele cierpliwej i natężonej uwagi tym niższym formom ogólności. Musimy więc najpierw pobieżnie odnieść się ich najważniejszych z nich.

I

Przede wszystkim nie można zrozumieć Heglowskiej teorii uniwersaliów bez wyjaśnienia różnicy między niższą formą ogólności, którą nazywał on „ogólnością rozsądku” (*Verstandes-Allgemeinheit*), a prawdziwą i wyższą formą – „ogólnością rozumu” (*Vernunft-Allgemeinheit*), czyli „ogólnością pojęcia” (*Allgemeinheit des Begriffes*). Rozsądek, według Hegla, jest tylko pierwszą formą aktywności myśli¹². Jako taki nie prowadzi wcale do powstania pojęcia (*Begriffe*) we właściwym sensie, lecz do powstania czegoś, co Hegel nazywa technicznym terminem „myśl” (*Gedanken*)¹³. Myśli tego rodzaju są rozsądkowymi uniwersa-

¹⁰ Por. Dz 17, 28 [przyp. tłum.].

¹¹ G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, op. cit., § 213, s. 239.

¹² G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie*, op. cit., t. VII, cz. 2, s. 467, 355.

¹³ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, przeł. Ś.F. Nowicki, Warszawa: Aletheia 2002, s. 31-32 [zob. także np. s. 21 – przyp. tłum.].

liami, ideami takimi, jak człowiek, koń czy zwierzę. Czasem nazywa się je „pojęciami”, ale błędnie¹⁴. Na tym etapie są one produktami analizy i abstrahowania; abstrahowanie jest równie konieczne na początku naszego myślenia jak nieprawdziwe z wyższego punktu widzenia. Zadaniem filozofii jest właśnie przekształcenie myśli w pojęcie¹⁵. Na samym początku myśl zawiera tylko ogólne jakości czy cechy obecne w wielu indywiduach. Poza tymi indywiduami istnieje tylko abstrakcyjnie definiowany przez nią zbiór, czyli rodzaj (*Gattung*). Ten zbiór, czyli rozsądkowy rodzaj, wiąże się ze swoimi podzbiórami i indywiduami podpadającymi pod zakres (*Umfang*) myśli, tak, jak opisuje to logika Arystotelesa¹⁶. Rodzaj posiada gatunki (*Artes*), które są mu podporządkowane jako podzbiory, stanowiąc części jego zakresu. Indywidua są z kolei podporządkowane rozmaitym gatunkom. Na tym poziomie myślenia zarówno rodzaje jak i gatunki wyrażają tylko „wspólność” (*das Gemeinsame*)¹⁷, którą można odnaleźć w każdym z wielu indywiduów. W doświadczeniu natomiast dane są tylko indywidua, a nie rodzaje. Rodzaj bowiem jeszcze nie jest pojęciem, które okaże się czymś o wiele więcej niż „tym, co wspólne” (*ein Gemeinschaftliches*). Ten rozsądkowy rodzaj nie ma swojego istnienia (*Existenz*). Na razie bowiem jest, w swoim subiektywnym aspekcie, myślą obserwatora, która, ponieważ jest formalna, nie przedstawia ani treści indywidualnej

¹⁴ G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie*, op. cit., t. VI, s. 324.

¹⁵ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, op. cit., s. 33. W kwestii definicji rozsądku zob. także *Enzyklopädie*, op. cit., t. VII, cz. 2, § 467, s. 356. Uzupełnienie. Rozsądek jest „formalny”, jego działanie polega na „abstrahowaniu”. „Jeśli [rozsądek] to, co przypadkowe, oddziela od tego, co istotne, to działa prawidłowo i jest tym, czym rzeczywiście powinien być” („Trennt er das Zufällige vom Wesentlichen ab, so ist er durchaus in seinem Rechte und erscheint als Das was er in Wahrheit seyn soll”). Rozsądek używa wyabstrahowanej w taki sposób „istoty” do utworzenia swojego uniwersale.

¹⁶ „Arystoteles – powiada Hegel w swoich *Wykładach z historii filozofii* – jest twórcą rozsądkowej, zwykłej logiki; jego formy dotyczą tylko wzajemnego stosunku tego, co skończone, prawda nie może być w tych formach ujęta” (G.W.F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, op. cit., t. II, s. 290). Ta uwaga pojawia się w związku z dyskusją na temat teorii uniwersaliów Arystotelesa, o której mówi się tam, że korzysta z metody używanej w „skończonych naukach” (*ibid.*), która polega na „subsumowaniu tego, co szczegółowe, pod to, co ogólne” (*ibid.*, s. 289-290). Jest to właśnie ten rodzaj uniwersalności i ten rodzaj subsumowania, które teoria Hegla chce wyprzeć.

¹⁷ Zob. G.W.F. Hegel, *Nauka logiki*, przeł. A. Landman, Warszawa 1968, t. II, s. 423 [przyj. tłum.].

rzeczy, ani wszystkich faktycznie zachodzących relacji, wiążących ją z innymi rzeczami w rzeczywistym świecie¹⁸.

Posługując się językiem obiektywnym można jednak powiedzieć, że myśl odpowiada „ogólnej naturze” (*allgemeine Natur*)¹⁹, obecnej jako „to, co istotne” (*das Wesentliche*)²⁰, albo jako „określona istotność” (*die bestimmte Wesentlichkeit*)²¹ w skończonych indywiduach należących do danego rodzaju. Myśl bowiem, nawet na poziomie rozsądkowym, posiada pewien niższy rodzaj prawdy. Cokolwiek jest w świecie, jest wcieleniem myśli; o ile więc rozsądkowa myśl jest także produktem myśli, odpowiada wewnętrznej naturze rzeczy. Tyle tylko, że uniwersalia rozsądku stanowią tylko część rzeczywistej prawdy o przedmiotach danych w doświadczeniu. W tej mierze właśnie uniwersalia tego rodzaju są nieprawdziwe. Pojęcie, czyli prawdziwie obiektywna myśl obejmująca całą naturę rzeczy, będzie:

czymś więcej niż tylko podaniem istotnych określoności, to znaczy rozsądkowych określeń pewnej rzeczy [...]²².

Rozsądkowa ogólność, odpowiadająca naturze, zaledwie egzemplifikowanej przez każde z indywiduów i istniejącej tylko w egzemplifikują-

¹⁸ Hegel pozostaje na tym poziomie myśli, gdy w powiada *Encyklopedii*: „Nie sposób wskazać zwierzęcia jako takiego, można tylko wskazać określone zwierzę. Zwierzę jako zwierzę nie istnieje, jest ono tylko ogólną naturą jednostkowych zwierząt” („Das Tier als solches ist nicht zu zeigen, sondern immer nur ein Bestimmtes. Das Tier existirt nicht, sondern ist die allgemeine Natur der einzelnen Thiere”), *Enzyklopädie*, op. cit., t. VI, § 24, s. 46, Uzupełnienie 1. Zwierzę nie jest więc – póki co – pojęciem, prawdziwym powszechnikiem. „Istnienie” (*Existenz*) i czasownik „istnieć” (*existiren*) mają specjalne znaczenie w logice Hegla. Pojęcie, gdy zostanie już osiągnięte, będzie miało wyższy rodzaj rzeczywistości, mianowicie to, co Hegel nazywa „obiektywnością” (*Objektivität*), która jest czymś o wiele większym niż proste istnienie.

¹⁹ Zob. np. G.W.F. Hegel, *Nauka logiki*, op. cit., t. II, s. 544, 547, 550 [przyp. tłum.].

²⁰ Zob. np. *ibid.*, s. 10 [przyp. tłum.].

²¹ Zob. np. *ibid.*, s. 291 [przyp. tłum.].

²² G.W.F. Hegel, *Nauka logiki*, op. cit., t. I, s. 365; por. *Enzyklopädie*, op. cit., t. VI, § 28, s. 65, Uzupełnienie, gdzie dokładniej przedstawiono działanie rozsądku, polegające na pojmowaniu *istotowej treści* (*wesentlichen Inhalt*) skończonych rzeczy, abstrakcyjnym ich klasyfikowaniu i zgodnemu z nim stosowaniu predykatów. Techniczne zwroty „istotowa określoność” (*wesentliche Bestimmtheit*), „określona istotność” (*bestimmte Wesentlichkeit*) itd. odnoszą się więc tylko do rozsądkowej uniwersalności.

cych ją indywiduach (tak jak *zwierzęcość* istnieje tylko w indywidualnych *zwierzętach*), nie mówi nam nic o powiązaniach indywiduów ze sobą, nie daje nam więc „jedności pojęcia” (*Einheit des Begriffes*)²³.

Hegel wielokrotnie analizował uniwersalia rozsądkowe. Żaden inteligentny czytelnik jego prac nie może jednak pomylić tego rodzaju ogólności z prawdziwą ogólnością rozumu, której przedstawienie stanowi szczególnie wkład Hegla do teorii uniwersaliów. Podsumujmy to, co zostało dotąd powiedziane: myśl, stosująca się do rzeczy, *najpierw* odkrywa rozsądkowe uniwersalia; ten rodzaj uniwersaliów wprowadziła do filozofii logika Arystotelesa. Należy jednak zaznaczyć, że Arystoteles w swojej *metafizycznej* teorii faktycznie przekraczał ograniczenia własnej teorii *logicznej* i dawał do zrozumienia, że w naturze rzeczy istnieje głębszy i prawdziwszy rodzaj ogólności. Robił to jednak z pewnym wahaniem²⁴. Instynkt metafizyczny Arystotelesa był prawdziwszy niż jego logika. Używał kategorii wyższego powszechnika, choć dysponował teorią logiczną tylko dla niższego rodzaju. Jeśli chodzi o niższy rodzaj uniwersaliów, rozsądek uznaje, że istnieją one obiektywnie tylko w *poszczególnych indywiduach*, konstytuując ich istotę, stanowiąc ich „istotnościowe określenia”. Subiektywnie są one reprezentowane przez myśli, które dotyczą abstrakcyjnie zdefiniowanych istot przedmiotów należących do jednej klasy. Rozsądek uznaje, że tego rodzaju istoty nie istnieją poza egzemplifikującymi je indywiduami. Z tego powodu jesteśmy przyzwyczajeni do mówienia, że – z punktu widzenia zwykłej myśli – ogólne idee nie są konkretnymi bytami, a rzeczywiste jest tylko to, co indywidualne.

II

Rektor Caird w swojej *Filozofii religii*, po opisanu omówionego powyżej niższego rodzaju uniwersalności i wskazaniu na jego niezdolność wyrażenia prawdy rzeczywistego świata, przedstawia, w jawnie He-

²³ Zob. np. *Nauka logiki*, op. cit., t. II, s. 399, 420 [przyp. tłum.].

²⁴ „α) Nie wydobył on [Arystoteles] drogą logiczną ogólnych idei – jego tak zwana logika jest czym innym; w rezultacie należałoby ją, jako jedno pojęcie we wszystkim, uznać za metodę; β) nic nie występuje tu jako jedyny absolut – lecz ten absolut (idea boga) także przedstawia się jako coś szczegółowego, co ma swoje miejsce obok innych rzeczy, choć jest wszelką prawdą”, G.W.F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, op. cit., t. II, s. 167.

głowskiemu duchu, naturę ogólności rozumowej i jej zastosowania w odniesieniu do relacji Boga do świata:

Myśl jest jednak zdolna do innego i głębszego ruchu. Może wznieść się do ogólności, która nie jest obca, lecz tkwi wewnątrz natury samych rzeczy; która nie jest abstrahuje od tego, co patrykularne i różne, lecz jest immanentną im jednością, znajdującą w nich swój własny, konieczny wyraz; nie jest arbitralnym wymysłem obserwującego i klasyfikującego umysłu [...], lecz idea, która wyraża wewnętrzną dialektykę, ruch, dążący do jedności proces, która wreszcie istnieje w przedmiotach i konstytuuje sam ich byt. Tę głębszą i prawdziwszą ogólność można nazwać ogólnością *idealną* lub *organiczną*. Idea żywego organizmu [...] nie jest wspólnym elementem, który można otrzymać przez abstrakcję lub generalizację, przez wzięcie pod uwagę jego rozmaitych części i członków, pominięcie ich zróżnicowania i utworzenie pojęcia tego, co mają wspólne. To, czym się one różnią, jest właśnie tym, dzięki czemu powstaje ich jedność i na czym polega samo życie i istnienie organizmu; aby otrzymać prawdziwą ideę samego życia, należy abstrahować właśnie od tego, co mają wspólne, co charakteryzuje je jako martwą materię, a nie jako członki jednego organizmu. Co więcej, w tym wypadku ogólność nie jest tym, co ostatnie, lecz tym, co pierwsze. Nie osiągamy jej przez uprzednie myślenie o tym, co jednostkowe, lecz odwrotnie – dochodzimy do prawdziwego pojęcia tego, co jednostkowe tylko przez to, co ogólne. To, czym są części lub członki organizmu, ich forma, miejsce, struktura, proporcja, funkcje, relacje, ich cała natura i byt, określane jest przez ideę organizmu, na który się składają. To on je wytwarza, a nie one jego. On jest racją i podstawą, a one – jej rozwinięciem i wyrazem. On się w nich realizuje, spełnia się w ich różnorodności i harmonii [...]. Nie można określić żadnego poszczególnego organu lub członka bez odwołania się do tego, co jest jego granicą lub negacją. Nie istnieją one same w sobie i same z siebie, lecz w tym i przez to, co jest od nich różne, przez inne członki i organy, które są zarazem poza nimi i wewnątrz nich, które istnieją zarazem ponad nimi i stanowią część ich bytu. [...] Mamy tu więc rodzaj ogólności, który jest zupełnie różny od jałowej i formalnej ogólności generalizacji, i świadectwo ruchu myśli, odpowiadającego wewnętrznym relacjom rzeczy, którego zupełnie nie jest zdolny uchwycić abstrahujący i uogólniający rozsądek²⁵.

Rektor Caird stosuje otrzymane w ten sposób pojęcie ogólności do badania relacji naszego myślenia do myślanej rzeczywistości i przystępuje do „krótkiej analizy stosunku natury do skończonego umysłu”²⁶. Przypomina dobrze znaną opozycję materii i umysłu, które dla rozsądku są dwoma oddzielnymi i sprzecznymi sferami rzeczywistości. Formuluje znany problem, w jaki sposób umysł może poznać naturalny porządek istniejący poza umysłami, i pokazuje, że ten problem jest w zasadzie identyczny z problemem stosunku skończonego umysłu do

²⁵ J. Caird, *Introduction to Philosophy of Religion*, op. cit., s. 229.

²⁶ *Ibid.*, s. 233 n.

Boga oraz sugeruje, że rozwiązaniem obu problemów jest myśl, iż natura i skończony umysł czy Bóg i skończony umysł nie są niezgodnymi czy niemożliwymi do pogodzenia ideami, ale należą do jednej organicznej całości lub systemu wiedzy. Następnie, poświęcając sporo miejsca na zilustrowanie tego poglądu i powołując się na „zasadę jedności organicznej”²⁷, zauważa, że problem wiedzy można rozwiązać na gruncie teorii organicznego powszechnika.

Tylko fałszywy idealizm czyni ze świata wyłącznie iluzoryczny twór skończonego umysłu. Prawdą jest natomiast to, że indywidualny umysł, aby mógł osiągnąć jakąkolwiek prawdziwą wiedzę o naturze, musi się wyrzec swojej izolowanej niezależności, zrezygnować z samopotwierdzania się i zatracić się w przedmiocie [...]. Warunkiem koniecznym odkrycia obecnego w świecie powszechnego życia rozumu jest więc wyrzeczenie się własnej indywidualności, własnych partykularnych myśli i opinii i znalezienie prawdziwego spełnienia własnego umysłu w absolutnym rozumie lub prawdzie, jaka manifestuje się w naturze [...]. Zgodnie z właściwą zasadą, która w pełni znosi różnicę między naturą i skończonym umysłem, ich izolowana rzeczywistość i wyłączność jest tylko złudzeniem, a organiczne życie rozumu jest prawdą i rzeczywistością ich obu²⁸.

Rektor Caird kontynuuje swoją analizę, stosując tę samą zasadę do „rozwiązania najwyższego problemu religii, czyli relacji skończonego umysłu do Boga”:

Tutaj także można zauważyć, że rozsądek, który uporczywie trwa przy absolutnej tożsamości każdej ze stron [...] uniemożliwia prawdziwe rozwiązanie. [...] Prawdziwe rozwiązanie można znaleźć tylko jeśli się pojmie to, co boskie i to, co ludzkie, nieskończoność i skończoność jako momenty lub członki pewnej organicznej całości, w której istnieją zarazem w swoim zróżnicowaniu i w swojej jedności²⁹.

Daje następnie kolejną ilustrację prawdziwej teorii uniwersaliów, służącą także jako pomoc w zrozumieniu wspomnianej organicznej jedności – „relację indywidualów do innych indywidualów” zachodzącą „w wypadku naszych stosunków społecznych”. „Zwykle pojęcie tożsamości izoluje jednostki ludzkie od ich bliźnich”, ale – jak powiada nasz autor – jest to błąd.

Abstrakcyjna jednostka ludzka nie jest prawdziwym człowiekiem, lecz tylko fragmentem ludzkości, ponieważ jest pozbawiona moralnych i duchowych elementów, będących istotą ludzkiego życia, tak samo jak amputowana kończyzna

²⁷ Ibid., s. 238.

²⁸ Ibid., s. 239.

²⁹ Ibid., s. 240.

nie uczestniczy w życiu organizmu. Stosunki społeczne są konieczną częścią bycia jednostki ludzkiej [...]. Nie dochodzimy do pojęcia rodziny przez założenie najpierw istnienia pewnej wielości indywidualnych, samowystarczalnych istot ludzkich, które następnie łączą się ze sobą; musimy raczej najpierw pomyśleć o rodzinie, aby poznać samo indywiduum. [...] W tym wypadku, tak samo jak wszędzie, powszechnik jest *prius* od partykulariów. Mimo to nie należy sądzić, że uniwersalia mają jakąś rzeczywistość poza swoimi partykulariami większą niż ma ciało poza swoimi członkami. Prawdziwe pojęcie osiąga się tylko przez utrzymanie obu elementów w ich wyższej jedności, która zarazem obejmuje je i przekracza, w organicznej jedności, rodzinie czy państwie, które są żywym połączeniem składających się na nie członków.

„W ten sam sposób – kontynuuje następnie Rektor Caird – prawdziwa nieskończoność nie jest negacją skończoności, lecz organiczną jednością nieskończoności i skończoności”.

III

Powyższe cytaty z Rektora Cairda mają zarówno służyć jako znakomite streszczenie pewnych aspektów Hegłowskiej teorii uniwersaliów, jak i świadczyć o tym, że sama ta teoria nie jest czymś nowym dla angielskich czytelników³⁰. W dyskusjach całej szkoły neoheglistów stała się ona czymś powszednim.

Przejdźmy jednak do poglądów samego Hegla w tych kwestiach. Jak powiada Hegel,

choć myślenie jest przede wszystkim myśleniem rozsądkowym, to jednak nie zatrzymuje się na nim i pojęcie nie jest tylko określeniem rozsądku³¹.

Wyższe działanie rozumu (*Vernunft*) polega na dobrze znanej „dialektyce” myśli, która zbiera abstrakcyjne fakty i jakości, porozrywane przez rozsądek „określenia” (*Bestimmungen*), „strony” (*Seiten*) i „indywidua” (*Individuen*) skończonego świata i odkrywa „jedność okre-

³⁰ Zob. także pracę profesora Edwarda Cairda, *Social Philosophy of Auguste Comte*, Glasgow 1885: „Powszechnik w nauce i filozofii nie jest tylko nazwą gatunkową, pod którą podpadają razem jakieś rzeczy, lecz zasadą, która je łączy i określa ich wzajemne relacje”, s. 199. [Edward Caird (1835-1908) był filozofem, młodszym bratem Rektora Johna Cairda; Royce błędnie umieszcza ten cytat na s. 109].

³¹ G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie*, op. cit., t. VI, § 80, s. 147, Uzupełnienie („Nun ist zwar allerdings das Denken zunächst verstandiges Denken, allein dasselbe bleibt dabei nicht stehen, und der Begriff ist nicht blosse Verstandesbestimmung”). Kolejne strony zawierają powtórzenie przedstawionego powyżej omówienia natury i ograniczeń rozsądkowej ogólności.

śleń w ich przeciwstawności³². Taka „dialektyka” ma „pewien pozytywny rezultat”, mianowicie „moment rozumowy” (*das Vernunftige*), który nie jest tylko „czymś abstrakcyjnym”, lecz

jest zarazem czymś konkretnym³³, ponieważ nie jest on *prostą, formalną* jednością, ale *jednością odróżnionych określeń*. Dlatego filozofia nie ma bynajmniej do czynienia z samymi tylko abstrakcjami, czyli z myślami formalnymi, ale jedynie z myślami konkretnymi³⁴.

Ogólność rozsądku przekształca się w pojęcie dzięki zajściu dwóch powiązanych ze sobą procesów. (1) Formalne abstrakcje lub „istotne określenia” (*wesentliche Bestimmungen*), które rozsądek oddziela od siebie i przeciwstawia sobie – takie abstrakcje, jak „lewy” i „prawy”, „wewnętrzny” i „zewewnętrzny”, „substancja” i „przypadłość” – zostają na nowo połączone w organiczny sposób i ujawnione zostaje ich powiązanie i nieoddzielność³⁵; (2) w taki sam sposób rzeczy skończonego świata zostają ukazane jako członki jednej organicznej całości. Bliski związek obu tych procesów stanowi dla Hegla jedną z najważniejszych cech całej jego metody. „Prawda jest konkretna” (*Das Wahre ist konkret*) oznacza dla niego zarówno, że „prawda jest organiczną jednością powiązanych aspektów, cech i jakości”, jak i „prawda jest powszechnikiem, w którym partykularia i indywidua są organicznie powiązane”³⁶.

³² G.W.F. Hegel, *Encyklopedia*, op. cit., § 82, s. 141.

³³ Jeśli chodzi o Hegłowskie użycie słowa *konkret*, zob. znakomite określenie w *Geschichte der neueren Philosophie* Richarda Falckenberga: „Konkretne pojęcie Hegla jest powszechnikiem, który *w sobie* zawiera to, co partykularne, i który wytwarza swoje własne partykularia (*sich besonders*)”, Leipzig 1886, s. 478 [w polskim przekładzie zdanie to brzmi: „*Pojęciem konkretnym* byłoby takie, któreby szukało ogólnego nie na zewnątrz szczegółowego, lecz w nim samym”, R. Falckenberg, *Historia nowszej filozofii*, przeł. W.M. Kozłowski, Warszawa 1895, s. 530].

³⁴ G.W.F. Hegel, *Encyklopedia*, op. cit., § 82, s. 141.

³⁵ G.W.F. Hegel, *Nauka logiki*, op. cit., t. II, s. 94-95.

³⁶ „Jednostkowy byt jest tylko jednym aspektem idei”, powiada Hegel w cytowanym powyżej fragmencie (*Encyklopedia*, op. cit., § 213, s. 239). W wielu miejscach utożsamia on aspekty czy strony (*Seite*) i określenia (*Bestimmung*), na przykład w *Wykładach z filozofii religii*, gdzie mówi o „związku dwóch stron albo określeń” (op. cit., t. II, s. 429). Na podstawie tego i wielu innych fragmentów jest oczywiste, że Hegel traktuje tak samo abstrakcyjne *cechy* i abstrakcyjne *indywidua*, ponieważ mają one swoją prawdę tylko w organicznej całości, której są elementami. Por. raz jeszcze cytowaną powyżej definicję Hegłowskiego znaczenia słowa „konkret” u Falckenberga. Hegel wprost stwierdza także, że indywiduum zawiera się w powszechniku (G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie*, op. cit., s. 323, por. 316).

Hegel powiada na przykład, że w przypadku jakichkolwiek ludzi, na przykład Caiusa lub Tytusa:

Oddzielny człowiek w swojej partykularności jest tym, czym jest, tylko w tej mierze, w jakiej jest przede wszystkim człowiekiem jako takim, o ile należy do ogólności. Ta ogólność nie jest jednak tylko tym, co znajduje się poza, obok innych abstrakcyjnych jakości [...], lecz jest tym, co przenika sobą i zawiera w sobie wszystko, co partykularne³⁷.

Co więcej, mówi się nam, że w przypadku człowieczeństwa ogólność, w swojej głębszej prawdzie, jest czymś więcej niż *wszyscy ludzie*³⁸. Ogólność nie tylko zawiera w nieokreślony sposób poszczególne indywidua. Nie jest ona „czymś wspólnym im wszystkim” (*bloss etwas denselben Gemeinschaftliches*), lecz jest ich „podstawą” (*Grund*), „ciałem” (*Boden*) i „substancją” (*Substanz*)³⁹. Dopiero takie człowieczeństwo jest czymś ogólnym i *konkretnym*. Jest ono wszystkimi ludźmi, lecz zarazem czymś więcej. Jest czymś obejmującym i określającym wszystkie cechy każdego człowieka, łączącym jego wszystkie „szczegółowe jakości” (*besondere Qualitäten*). Jest więc czymś konkretnym w dwóch znaczeniach: ponieważ w nim wszyscy ludzie są połączeni i ponieważ przez nie są połączone wszystkie jakości (*Qualitäten*) każdego człowieka. Nawet w tym fragmencie Hegel nie rozwija jednak w pełni pojęcia organicznego powszechnika, lecz tylko wskazuje sposób, w jaki się ono realizuje. Należy zwrócić też uwagę, że wyraźnie zaznacza, iż indywidua są „w powszechniku” (*im Allgemeinen*), a więc jest on substancją, zawierającą indywidua.

Wprowadzone w taki sposób pojęcie ogólności rozumu zostaje w pełni rozwinięte w *Nauce logiki*. Droga dla „ogólności pojęcia” została przygotowana w „Dużej Logice” przez rozbudowaną dyskusję zatytułowaną „Nauka o istocie” (czyli w drugiej księdze tej pracy⁴⁰). W dru-

³⁷ G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie*, op. cit., § 175 s. 340, Uzupełnienie („Was der einzelne Mensch im Besonderen ist, das ist er nur in sofern, als er vor allen Dingen Mensch als solcher ist und im Allgemeinen ist, und diess Allgemeine ist nicht nur etwas ausser und neben andern abstrakten Qualitäten [...] sondern vielmehr das alles Besondere Durchdringende und in sich Beschliessende”).

³⁸ Ibid. W przypadku formy sądu logicznego, która jest analizowana w cytowanym fragmencie, Hegel zwraca szczególną uwagę na to, że już tutaj, choć prawdziwa ogólność rozumu nie została jeszcze w pełni osiągnięta, indywiduum wchodzi w relacje z innymi bytami i nie może być rozumiane samo w sobie, niezależnie od swoich relacji.

³⁹ Ibid. [przyp. tłum.].

⁴⁰ G.W.F. Hegel, *Nauka logiki*, op. cit., s. 9-342 [przyp. tłum.].

gim dziale „Nauki o istocie”, w trakcie dyskusji zjawiska (*Erscheinung*) Hegel pokazuje, w obrazowy sposób, do którego lubił potem wracać w innych miejscach, że „własności” (*Eigenschaften*) każdej skończonej rzeczy są jej „sposobami odnoszenia się do innego”⁴¹, a więc wszystkie rzeczy skończonego świata są tym, czym są, dzięki swoim relacjom do innych rzeczy. Rzeczy z natury swojej „wzajemnie oddziałują na siebie”⁴². Dlatego świat skończonych rzeczy jest obejmującym wszystko „Prawem” (*Gesetz*), którego przejawami są rzeczy i jakości, podczas gdy samo to „Prawo”, lub „królestwo Prawa” (*Reich der Gesetze*), jest samookreślającą się „totalnością” (*Totalität*). Ponieważ jednak Prawo, będące podstawą skończonego świata, nie wyraża się w pełni, lecz tylko w samych zjawiskach, rezultatem jest „jedność tego, co wewnętrzne i zewnętrzne” (*Einheit des Innern und des Aeussern*), w którym, jak powiada Hegel, pojęcie jest obecne w ukryty sposób; pojęcie w naszym świecie skończonych rzeczy jest więc totalnością powiązanych ze sobą rzeczy, które realizują i wyrażają Prawo. Jest to jednak tylko ta „totalność”, która w „pojęciu jako takim” stanowi „ogólność”⁴³. W „świecie istoty” jedność tego, co wewnętrzne, i tego, co zewnętrzne, była zwana „rzeczywistością” (*die Wirklichkeit*)⁴⁴. Prawdziwa natura rzeczywistości odsłania się jednak dopiero w analizie kategorii substancji na końcu „Nauki o istocie”, gdzie absolutna substancja, czyli ogólna natura rzeczy, okazuje się „totalnością”, czyli „prostą całością”, która określa sama siebie i „zawiera w sobie swoje określenia”. Ta totalność jest ogólnością, która wraz z powiązaną z nią „jednostkowością” (*das Einzelne*) i „szczegółowością” (*das Besondere*) tworzy pojęcie, do którego następnie przechodzi Hegel.

Zawile przedstawienie pojęcia w trzeciej części *Nauki Logiki* może się stać jaśniejsze dzięki notatkom z wykładów, załączonych przez wydawców Hegla do odpowiednich paragrafów *Encyklopedii*⁴⁵. Jeden czy dwa cytaty z nich umieściłem w tekście głównym. Być może wystarczy tu zwrócić uwagę na to, że najłatwiej i najlepiej można do-

⁴¹ Ibid., s. 180 [cytat niedokładny].

⁴² Ibid., s. 185.

⁴³ „W pojęciu jako takim totalność ta jest ogólnością”, *ibid.*, s. 250.

⁴⁴ Ibid., s. 257. Rzeczywistość przejawia się najpierw jako absolut (*das Absolute*), który odpowiada substancji u Spinozy, *ibid.*, s. 270-275.

⁴⁵ W polskim wydaniu *Encyklopedii* nie załączono tych notatek, czyli „Uzupełnień” [przyp. tłum.].

strzec, czym jest pojęcie, jeśli się od razu przejdzie do miejsca, w którym pojęcie jest wyraźniejsze, czyli do świata „Obiektywności”⁴⁶, do którego pojęcie „przechodzi” i w którym się wyraża. Mamy tu powtórzenie na wyższym poziomie tego, co znalazło się w „Nauce o istocie”. Jeszcze raz mamy do czynienia z światem przedmiotów, z tą różnicą, że teraz wiadomo, iż jest on wcieleniem pojęcia, którego prawdziwa ogólność ujawnia się w trzech następujących po sobie fazach: „mechanizmie”, „chemizmie” i „teleologii”. Świat „mechanizmu” lub, jak mógłby ktoś powiedzieć, „świat jako maszyna”, jest światem, między którego częściami zachodzą relacje, lecz tylko te realizujące abstrakcyjne prawa. W świecie „powinowactwa”, albo „chemizmu”, indywidua istnieją tylko w powiązaniu ze sobą, tylko dzięki swoim powinowactwom i jako ich rezultat. W jeszcze prawdziwszym i bogatszym świecie „teleologii” lub, jak mógłby ktoś powiedzieć, w „świecie jako organizmie”, wzajemnie powiązane indywidualne przedmioty współpracują jako narzędzia służące do osiągnięcia swojego immanentnego celu, którym jest ich prawdziwy powszechnik, i przygotowują w ten sposób drogę dla pełnego połączenia Pojęcia i Przedmiotu, które dokonuje się w Idei. Idea jest w rzeczywistości światem jako osobą, o ile kategorie *Nauki logiki* pozwalają na wprowadzenie tego pojęcia. Pojęcie osobowości jest następnie w pełni rozwijane w kolejnej części systemu, w filozofii ducha.

Heglowskie sformułowanie teorii uniwersaliów zawiera bez wątpienia wiele staroświeckich elementów. Ich obecność i rola, jaką odgrywają w całym systemie, nie ulegają wątpliwości. Jak zwracałem uwagę w tekście głównym, najbardziej interesujące wyrażenie całej tej doktryny pojawia się w pracach etycznych i teologicznych Hegla. Nie mogę przytoczyć tu wszystkich cytatów, mogę jednak podać kilka z nich. Gdy Hegel powiada w *Zasadach filozofii prawa*, że jednostka ludzka nie jest osobą „bez odnoszenia się do innych osób”⁴⁷, wyraźnie i w zamierzony sposób stosuje teorię organicznego powszechnika. To poję-

⁴⁶ G.W.F. Hegel, *Nauka logiki*, op. cit., s. 565-650; G.W.F. Hegel, *Encyklopedia*, op. cit., §§ 194-212, s. 226-237.

⁴⁷ G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, przeł. A. Landman, Warszawa 1969, § 331, s. 321. Zob. także, § 71: „Rozum sprawia, że równie koniecznym jest to, by ludzie wstępowali we wzajemne, oparte na umowie stosunki [...] jak to, by posiadali własność”, ibid., s. 88.

cie, ściśle powiązane ze wspomnianą w tekście „ogólnością samoświadomości”, pojawia się w widocznych miejscach w całej strukturze *Zasad filozofii prawa*. Innym zastosowaniem tej samej teorii jest opis życia Kościoła w *Wykładach z filozofii religii*, gdzie Hegel powiada, że subiektywna świadomość religijna musi być realizowana przez „wielość podmiotów i jednostek”, lecz zarazem ta świadomość ma być powszechna w głębszym sensie. Dlatego

wielość jednostek (*Individuen*) należy założyć bezwzględnie tylko jako *pozór* i właśnie to, że ona sama siebie zakłada jako ten pozór, jest *jednością wiary* [...]. To jest miłość gminy, która wydaje się składać z wielu podmiotów, ale ta wielość jest tylko pozorem⁴⁸.

„Wprawdzie liczne są członki, ale jedno ciało”, jeden Pan i jedna wiara⁴⁹. Następnie Hegel w tym samym duchu przedstawia relację indywiduów do swojego powszechnika, porównując ją ze stosunkiem wierzącego do osoby Chrystusa. Pod koniec *Encyklopedii* pojawia się zastosowanie tej teorii uniwersaliów do ogólnego problemu relacji Boga do świata. Pełna przykładów jej zastosowania jest też filozofia przyrody. Na przykład wyjaśnienie stosunku między płciami i walki rozmaitych gatunków zwierząt o byt odwołuje się do faktu, że powszechnik nie może się w pełni zrealizować w żadnym poszczególnym indywiduum ani w żadnej grupie indywiduów⁵⁰. Według Hegla bowiem idea nie może się w pełni wyrazić w zewnętrznej naturze, powszechnik za każdym razem przejawia się tylko w niedoskonały sposób, jako niekończąca się seria prób, mających na celu osiągnięcie pełnej organiczności, która może się jednak w pełni zrealizować tylko w świecie jako duchu.

Wróćmy wreszcie na moment do samej teorii logicznej. To sama immanentna organiczna natura prawdziwego powszechnika zmusza „pojęcie” z nauki o „subiektywnym pojęciu” (*subjektiven Begriff*)⁵¹ do rozwija-

⁴⁸ G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii religii*, przeł. Ś.F. Nowicki, Warszawa 2007, t. II, s. 322. Co ważne, Hegel wyraźnie uznaje to za zastosowanie swojej teorii logicznej, zob. *ibid.*, s. 317.

⁴⁹ 1 Kor 12, 20; por. 1 Kor 12, 4-6; 12-19 [przyp. tłum.].

⁵⁰ Zob. G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie*, op. cit., t. VII, cz. 1, „Filozofia przyrody”, §§ 245-376, s. 640, 641, 643, 645, 648, 649. W szczególności: „rodzaj [...] istnieje nie sam w sobie, lecz szeregu jednostkowych istot żywych”, a nie jako pojedyncze indywiduum, *ibid.*, s. 648, § 369, Uzupełnienie („die Gattung [...] existirt in einer Reihe von einzelnen Lebendigen”).

⁵¹ G.W.F. Hegel, *Nauka logiki*, op. cit., t. II, s. 383-425 [przyp. tłum.].

nia swoich rozmaitych „stron” (*Seiten*) w „sądzie” (*Urtheil*), ponieważ wszelka ogólność może się zrealizować tylko dzięki relacji pozornie oddzielonych, lecz w rzeczywistości organicznie nieoddzielnych od siebie aspektów lub indywiduów. Sądami najwyższej klasy, tuż pod poziomem właściwych „sądów pojęcia” (*Urtheile des Begriffes*), są sądy dysjunktywne, ponieważ przedstawiają one „różnice” (*Unterschiede*) czy „momenty szczególności” (*Besonderungen*) ich podmiotów jako powiązane ze sobą grupy gatunków lub indywiduów⁵². Ponieważ „ogólność jest prostą niezłożonością, która jest zarazem w sobie samej najbogatsza”⁵³ i bogactwo to ujawnia się w sędziu dysjunktywnym. Powszechnik jest „negatywnością w ogóle” (*die Negativität überhaupt*)⁵⁴; to samoróżnicowanie otrzymuje swój wyraz w sędziu dysjunktywnym. To samo pojęcie „rozdziela się” (*sich disjungiert*) w prawdziwym sędziu dysjunktywnym⁵⁵. Jednak prawdziwy sąd pojęcia (*Urtheil des Begriffes*) jest czymś jeszcze wyższym, ponieważ musi się w nim stać widoczny nie tylko sam fakt różnicowania, lecz także jego wewnętrzna konieczność i samookreślenie. Może się to dokonać tylko w sędziu, który rozwija się w sylogizm (*der Schluss*)⁵⁶. Sylogizm ma szereg kolejnych form, z których najwyższą jest „sylogizm dysjunktywny”⁵⁷. W nim znowu przesłanką konkluzji, stanowiącej jego rezultat, jest stosunek członków lub momentów zawierających się w pewnym powszechniku do niego samego i do innych członków lub momentów tej samej organicznej i samoróżnicującej się całości. Wraz z sylogizmem dysjunktywnym następuje przejście do świata obiektywności, gdzie, jak było już wcześniej pokazane, powszechnik realizuje się w jawnie organicznej postaci jako totalność powiązanych ze sobą indywiduów lub momentów, których doskonałością i prawdą jest Idea.

Na koniec jeszcze słowo na temat relacji niższej lub Arystotelesowskiej „rozsądkowej ogólności” do Hegłowskiej „ogólności spekulatywnej”. Hegel sam powiada:

⁵² Ibid., s. 478-485.

⁵³ Ibid., s. 388.

⁵⁴ Ibid., s. 392. Czytelnik, który zapoznał się z dyskusją o negatywności (*Negativität*) w głównym tekście, dostrzeże doniosłość tej uwagi.

⁵⁵ Ibid., s. 483.

⁵⁶ Ibid., s. 488, 498 n.

⁵⁷ Ibid., s. 559 n.

W logice spekulatywnej zawarta jest zwykła logika rozsądkowa, i z tej pierwszej natychmiast można zrobić tę drugą. Wystarczy do tego w zupełności usunięcie z niej tego, co dialektyczne i rozumowe⁵⁸.

Warto też zauważyć, że Hegel – jak sam przyznawał w jednym z listów do Friedricha Immanuela Niethammera – czuł się zobowiązany do postępowania według tej metody w wykładzie logiki, który prowadził dla uczniów w gimnazjum w Norymberdze. Tylko „rozsądkowa logika” (*die verständige Logik*) – pisał w jednym z listów do Niethammera – odpowiada kształceniu gimnazjalnemu. Młodzież w tym wieku potrzebuje tylko „pozytywnej treści” (*positiven Inhalt*) i nie jest jeszcze dojrzała do „spekulacji” (*das Spekulative*). Można tylko tu i ówdzie napomknąć o dialektyce, lecz nie można jej należycie przedstawić w tego rodzaju elementarnym wykładzie⁵⁹.

Z tego względu w tak zwanej *Philosophische Propädeutik*⁶⁰, którą Karl Rosenkranz zredagował na podstawie pozostawionych przez Hegla rękopisów i opublikował w 1840 roku jako dziewiętnasty tom *Dziel*, zawierającej streszczenia wykładów dla chłopców w Norymberdze, nie można znaleźć nic prócz kilku śladów Hegłowskiej teorii uniwersaliów. Gdyby ta książeczka była faktycznie jedynym zapisem myśli Hegla, wszystkie jego osobliwe teorie, czy to idealizm w ogóle, czy to koncepcja samoświadomości, czy też teoria powszechników, pozostałyby dla nas niemal zupełnie nieznanymi; tych teorii nie należy szukać tam, lecz w jego systematycznych dziełach, a przede wszystkim w pracach, które opublikował za życia.

Przełożył z języka angielskiego Paweł Rojek

⁵⁸ G.W.F. Hegel, *Encyklopedia*, op. cit., § 82, s. 141-142.

⁵⁹ Zob. niedawno wydany XIX tom *Werke* pod redakcją Karla Hegla, Leipzig 1887, część I, s. 340 [list Hegla do Niethammera z 24 marca 1812 roku; por. także listy do Niethammera z 23 października i 20 grudnia 1812 roku].

⁶⁰ Zob. polski przekład fragmentów tej pracy „Człowiek i jego obowiązki”, przeł. J. Prokopiuk, w: Z. Kuderowicz, *Hegel i jego uczniowie*, Warszawa 1984, s. 225-269 [przyj. tłum.].