

Radosław Kuliniak  
Uniwersytet Wrocławski  
e-mail: kornik90@poczta.onet.pl

Dorota Leszczyna  
Uniwersytet Wrocławski  
e-mail: d.leszczyna@wp.pl

Mariusz Pandura  
Uniwersytet Wrocławski  
e-mail: mariusz.pandura@uni.wroc.pl

Łukasz Ratajczak  
Uniwersytet Warszawski  
e-mail: l.ratajczak@uw.edu.pl

## Wstęp do „Wykładów o filozofii Hegla” Kazimierza Twardowskiego

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/RF.2018.007>

W roku akademickim 1904/1905 były prowadzone we Lwowie dwa niezależne od siebie wykłady z filozofii nowożytnej. Pierwszy z nich w semestrze zimowym wygłaszał Mściśław Wartenberg. Były to uwagi ze *Wstępu do filozofii* i *Encyklopedii nauk filozoficznych*. Wykład ten powtórzony został przez niego w roku akademickim 1909/1910 w semestrze zimowym i w kolejnych latach. Ponadto Wartenberg kontynuował swoje rozważania w serii odczytów zatytułowanych *Życie i dzieło Kanta*<sup>1</sup>. Drugi natomiast wykład, poświęcony filozofii Georga Wilhelma Friedricha Hegla, przedstawił Kazimierz Twardowski, ówczesny dziekan Wydziału Filozoficznego lwowskiego uniwersytetu. Były to dokładnie dwa cy-

---

<sup>1</sup> C. k. *Uniwersytet imienia Cesarza Franciszka I we Lwowie. Skład Uniwersytetu i program wykładów w półroczu zimowym 1904/1905*, Lwów 1904, s. 53, 81.

kle wykładów. Nosiły one wspólny tytuł: *Filozofia Hegla*<sup>2</sup>. Pierwszy cykl był prowadzony w semestrze zimowym 1904/1905 przez jedną godzinę tygodniowo. Spotkania odbywały się w piątkowe poranki, od godziny 8.00 do 9.00 w starym gmachu uniwersytetu na drugim piętrze, w sali XIV, największej w tym budynku, mogącej pomieścić trzystu słuchaczy<sup>3</sup>. Sala ta zresztą nosiła w późniejszym czasie imię prelegenta<sup>4</sup>.

Drugi cykl został wygłoszony w semestrze letnim 1904/1905 i był prezentowany przez dwie godziny tygodniowo. Okazał się on kontynuacją wykładu z semestru zimowego 1904/1905. Odczyty odbywały się w tej samej sali. Tym razem Twardowski zdecydował się na termin wcześniejszy, tj. od godziny 7.00 do 8.00 rano. Zajęcia prowadzone były dwa razy w tygodniu, we wtorki i czwartki<sup>5</sup>. Razem, jak czytamy w nocie inwentarzowej w Połączonych Bibliotekach WFIS UW, IFIS PAN i PTF, odnotowano dwadzieścia dziewięć przeprowadzonych przez Twardowskiego odczytów na temat filozofii Hegla<sup>6</sup>.

Wśród licznych działań przygotowujących wykład Twardowskiego o Heglu znalazł się przede wszystkim cykl wykładów: *Główne prądy w filozofii wieku XIX*. Spis tych wykładów został wydrukowany w „Programach Powszechnych Wykładów Uniwersyteckich” we Lwowie. Wśród nich na szczególną naszą uwagę, obok rozważań nad Fichtem i Schellin-

<sup>2</sup> *Filozofia Hegla*, zima 1904/5, 1 godzina, lato 1904/5, 2 godziny. Obejmuje 29 odczytów od 21 października 1904 r. do 6 lipca 1905 r. 1. Semestr zimowy, treść 19 odczytów od 21 października 1904 r. do 31 marca 1905 r.: „Życie i filozofia Hegla do 1807 r.”, k. 1–128. 2. Semestr letni, wtorek i czwartek, 7–8 rano, treść 10 odczytów od 16 maja 1905 r. do 6 lipca 1905 r.: „Życie i filozofia Hegla od 1807 r. do 1818 r.”, tekst niedokończony, k. 129–168, Nr spisu inw., P. 13, 1. Dalej cytujemy jako *Filozofia Hegla*.

<sup>3</sup> C. k. *Uniwersytet imienia Cesarza Franciszka I we Lwowie. Skład Uniwersytetu i program wykładów w półroczu zimowym 1904/1905*, Lwów 1904, s. 53, 75.

<sup>4</sup> R. Jadczyk, *Losy idei zjazdów byłych uczniów Kazimierza Twardowskiego*, w: *Polska filozofia analityczna. W kręgu Szkoły Lwowsko-Warszawskiej. Księga poświęcona pamięci Ryszarda Jadczyka*, red. W. Tyburski, R. Wiśniewski, Toruń 1999, s. 15 („sala XIV im. Twardowskiego”).

<sup>5</sup> C. k. *Uniwersytet imienia Cesarza Franciszka I we Lwowie. Skład Uniwersytetu i program wykładów w półroczu letnim 1904/1905*, Lwów 1905, s. 56, 79. Druga część wykładu Twardowskiego o *Filozofii Hegla* kończyła się wprowadzeniem do filozofii prawa Hegla. Nie była kontynuowana z powodu zakończenia semestru letniego 1904/1905. Twardowski do niej nigdy później nie wrócił. Z zachowanych odręcznych notatek: *Filozofii w XIX stuleciu (Kartezjusz)* dowiadujemy się, że po końcowych fragmentach, po nakreśleniu rysów filozofii Kanta, Fichtego, Schellinga i Hegla, przewidywane były uwagi w sprawie rozwoju logiki w Polsce na podstawie uwag Struvego w *Systematycznym wykładzie Logiki czyli nauki dochodzenia i poznania prawdy*. Mogły one stanowić materiał badawczy dla zakończenia wykładu Twardowskiego o *Filozofii Hegla*. Ostatecznie jednak nie weszły w jego skład.

<sup>6</sup> Wykłady te nie mają żadnej numeracji poza wprowadzoną przez Twardowskiego (wpis marginesowy z datą dzienną). Jest ona podstawą wprowadzanego przez nas podziału.

giem, zasługują dwa wystąpienia o Heglu. Były to: II. b) *Panlogizm Hegla* oraz III. a) *Metoda dialektyczna Hegla a ewolucjonizm Spencera*<sup>7</sup>. Twardowski, pisząc swoje wykłady o filozofii Hegla, wspierał się również na komentarzach Richarda Hayma z *Hegel und seine Zeit. Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Werth der Hegel'schen Philosophie*<sup>8</sup>. Siegał po ustalenia Kuno Fischera o Heglu z *Geschichte der neuern Philosophie. Hegels Leben, Werke und Lehre*<sup>9</sup>, a także Karla Rosenkranza, zawartych w *Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Leben*<sup>10</sup>. Szczególnie ważna dla wykładów Twardowskiego o Heglu okazała się praca Hayma. Było to osiemnaście obszernych wykładów, na podstawie których starał się on dokładnie i rzeczowo przedstawić całość Heglowskiej filozofii. Twardowski skorzystał bezpośrednio z jedenastu pierwszych wykładów. Dalej zaś odwoływał się do pojedynczych fragmentów z pracy Hayma oraz wspierał je uwagami Fischera.

Twardowski wiedział doskonale, że komentarz Hayma, zaraz po swojej publikacji, został poddany krytyce, której ostrze skierowane było w stronę prezentowanego przez niego ujęcia filozofii Hegla, jako „sytuującej się po stronie pruskiego konserwatyizmu”<sup>11</sup>. Jednym z pierwszych, który zaczął polemikę z Haymem, był Rosenkranz<sup>12</sup>. Uczynił to w *Apologie Hegels gegen dr R. Haym*<sup>13</sup>, przedstawiając tam własne rozważania, które oparł na badaniach archiwalnych i oryginalnych zbiorach prac Hegla. Rosenkranz rozprawił się z poglądami Hayma. Protestował przeciwko nadmiernemu, politycznemu splotaniu filozofii Hegla. Chodziło

<sup>7</sup> Zob. K. Twardowski, *Rozprawy i artykuły filozoficzne*, Lwów 1927, s. 442–443 („Główne prądy w filozofii wieku XIX. Program wykładów”).

<sup>8</sup> R. Haym, *Hegel und seine Zeit. Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Werth der Hegel'schen Philosophie*, Berlin 1857.

<sup>9</sup> K. Fischer, *Geschichte der neuern Philosophie*, Bd. 8: *Hegels Leben, Werke und Lehre*, Th. 1, Heidelberg 1901.

<sup>10</sup> K. Rosenkranz, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Leben*, Berlin 1844 (Supplement zu Hegel's Werken).

<sup>11</sup> Zob. H. Schnädelbach, *Hegel. Wprowadzenie*, przeł. A. J. Noras, Warszawa 2006, s. 87 i dalsze. Zob. też uwagi Z. Kuderowicza w *Hegel i jego uczniowie*, Warszawa 1984, s. 199–201.

<sup>12</sup> Zob. *Filozofia XIX wieku. Historia filozofii od XVII wieku (Kartezjusz)*, s. 47–49. Szerzej o przeciwnikach Hegla pisze A. J. Noras, *Historia neokantyzmu*, „Cz. I: Geneza, 2. Przeciwnicy Hegla”, s. 39–75. Wymienia: Artura Schopenhauera, Jacoba Friedricha Friesa, Johanna Friedricha Herbarta, Friedricha Eduarda Beneke, Bernarda Bolzano. Wśród obrońców filozofii Hegla wymienia także, obok Rosenkranza, K. L. Micheleta, H. F. W. Hinrichsa, E. Gansa i wielu innych. Zob. Z. Kuderowicz, *Hegel i jego uczniowie*, „Polaryzacja stanowisk w szkole heglowskiej”, s. 199–217.

<sup>13</sup> F. Rosenkranz, *Apologie Hegels gegen dr R. Haym*, Berlin 1858. Warto też wspomnieć o innych pracach Rosenkranza: *Kritische Erläuterungen des Hegel'schen Systems*, Königsberg 1840; *Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Leben. Supplement zu Hegel's Werken*, Berlin 1844.

głównie o wpieranie Heglowi „konserwatyzmu i antyliberalizmu”<sup>14</sup>. Szerzej Rosenkranz rozwinął te problemy w *Hegel als deutscher Nationalphilosoph* z 1870 roku. Całość jego dokonań zwięzły *Erläuterungen zu Hegels Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften* z 1871 roku<sup>15</sup>.

Twardowski wiedział też doskonale, że dzieło Hayma spolaryzowało środowisko heglowskie pod względem politycznym i ideologicznym. Nie szukał jednak sensacji. Nie stanął po stronie wielkich i wzniosłych sentencji głoszonych przez skłóconych ze sobą adwersarzy. Nie chciał nadmiernie powielać utrwalonych stereotypów. W pracy Hayma szukał raczej drogi do nowych rozwiązań w dziedzinie badań nad Heglem i idealizmem niemieckim. Wykłady Hayma traktował jako rodzaj uprawiania konkretnej filozofii. W dalszej dopiero kolejności liczyła się dla niego rehabilitacja i gloryfikacja Hegla. Twardowski nie przedkładał nigdy jednej filozofii ponad inną. Wyznawał pluralizm filozoficzny, który wspierał się na dokładnym poznaniu danej filozofii, a dopiero później dokonywał jej konfrontacji z inną, po to, aby wejść do studiów nad historią filozofii jeszcze lepiej przygotowanym. U Hayma zauważył, że dał on, pomijając w tym momencie wszelkie racje polityczne i ideologiczne, ważne w dziejach filozofii lekcje o genezie, rozwoju i charakterze Heglowskiej filozofii. Zdał sobie sprawę z tego, że to właśnie on, jako jeden z licznych wówczas komentatorów Hegla, wkroczył na drogę historyczno-filozoficznego myślenia. Odzyskał stare i dał nowe wyobrażenie o jego systemie przez encyklopedyczny pryzmat historycznego rozwoju. Zaoferował przedstawienie filozofii Hegla jako historii filozofii. Wskazał jej poszczególne części w całości historycznej prezentacji.

Twardowski szukał dokładnie takiego właśnie komentarza. Pisał o tym w pierwszych sekwencjach własnego wykładu. Czytamy tam:

Nie zacznę od zarysu biograficznego, którego głównym źródłem pozostanie na zawsze biografia Karola Rosenkranza, jednego ze zwolenników Hegla, profesora w Królewcu, 1805–1879, wydana w Berlinie 1844 jako suplement do kompletnego wydania dzieł Hegla. Rosenkranz miał do dyspozycji całą korespondencję Hegla, także niewydaną dotąd, spoczywającą razem z innymi rękopisami z jego spuścizny w królewskiej bibliotece w Berlinie. Tutaj wolę nie rozrywać życia i dzieła. W związku traktować będę. Albowiem rozwój poglądów heglowskich pozostaje w związku z jego wykształceniem i kolejami życiowymi bardzo bliskim. I dlatego od razu przystępuję do rzeczy<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> Zob. szerzej o reakcjach na pracę Hayma pisze A. J. Noras w *Historia neokantyzmu*, „Cz. I: Geneza, 5. Zanim powstał neokantyzm, 5.2. Rudolf Haym a neokantyzm”, s. 168–174.

<sup>15</sup> Zob. F. Rosenkranza *Hegel als deutscher Nationalphilosoph*, Leipzig 1871 oraz *Erläuterungen zu Hegel's Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften*, Berlin 1870.

<sup>16</sup> Zob. *Filozofia Hegla*, s. 5–6.

Jeszcze lepiej swoje intencje Twardowski oddał w nieco wcześniejszej wypowiedzi, w której przywołał wprost pracę Hayma. Czytamy tam:

W około 1830 stanowisko filozofii Heglowskiej w Niemczech dominujące. Największy rozkwit. Był to czas, w którym, jak powiada Haym (*Hegel und seine Zeit*, str. 4) „wszelka nauka żywiła się przy suto zastawionym stole mądrości Heglowskiej, gdzie wszystkie wydziały antyszambrowały przed wydziałem filozoficznym, by przyswoić sobie coś niecoś z wysokiego wglądu w absolut i z wszechgibkości słynnej dialektyki, czas, kiedy to było się albo hegelianinem, albo barbarzyńcą i idiotą, zacofańcem, pogardy godnym empirykiem; czas, kiedy samo państwo – proszę zauważyć – nie najmniejszą podstawę swego poczucia pewności i bezpieczeństwa upatrywało w tym, że właśnie stary Hegel skonstruował konieczność i rozumność organizacji państwowej, czas, gdzie z tego powodu uchodziło w oczach pruskiego ministerstwa wyznań i oświaty za zbrodnię niemal, jeśli ktoś był nie-hegelianinem. Czas ten trzeba sobie uprzytomnić, aby zdać sobie sprawę, co znaczy prawdziwe panowanie systemu filozoficznego. Trzeba sobie przedstawić patos i ową siłę przekonania hegelianów z roku 1830, roztrzaskających całkiem i najzupełniej poważnie kwestię, co też będzie za dalszą treść dziejów świata, skoro duch świata doszedł w filozofii heglowskiej do swego celu, do swej pełnej samowiedzy!” Więc chociażby cała filozofia była istotnie potworem myślowym, warto i właśnie dlatego warto sobie zadać pytanie, na czym polega ten jej wpływ? Jakim czynnikiem go zawdzięcza? Wszak nic bez przyczyny się na świecie nie dzieje, a wpływ w tych warunkach musiał odpowiadać potrzebom, a byłyby to potrzeby filozoficzne w tym wypadku. Więc wyjaśnienie, zrozumienie tego zjawiska należy bezsprzecznie do historii filozofii, która musi bezstronnie, przedmiotowo zjawiska badać. *Rerum cognoscere causas*<sup>17</sup>.

Twardowski nie uległ, podobnie jak Haym, żadnej, konkretnej modzie filozofowania. Nie poszedł w ślady płytkiej krytyki Hegla, która wywodziła się od Schopenhauera:

Przypominam – mówił – tylko Schopenhauera. W przedmowie do *Die beiden Grundprobleme der Ethik* z roku 1840, w 9 lat po śmierci Hegla, nazywa go całkiem pospolitą głową, ale wcale niepospolitym blagierem, szarlatanem. A filozofię Hegla nazywa „kolosalną mistyfikacją, która jeszcze dostarczy potomności niewyczerpanego tematu do wyszydzenia naszych czasów, pseudofilozofię, paraliżującą wszelkie władze umysłu, tłumiącą wszelkie rzetelne myślenie, pseudofilozofię, która dzięki najbardziej zbrodniczemu nadużyciu mowy w miejsce rzetelnego myślenia stawia najbardziej pustą, najbardziej sensu pozbawioną, najbezmyślniejszą – a zatem, jak dowodzi skutek – najbardziej ogłupiającą frazeologię;

---

<sup>17</sup> *Filozofia Hegla*, s. 3–4.

pseudofilozofię, która opierając się na pomysły z palca wyssanym i niedorzecznym, pozbawiona jest w równiej mierze podstaw jak wyników, tj. zgoła jest nieuzasadniona, a sama też niczego nie uzasadnia ani nie dowodzi, która przy tym pozbawiona wszelkiej oryginalności jest samą parodią scholastycznego realizmu, a równocześnie spinozyzmu, – a potwór ten myślowy ma jeszcze, widziane z tyłu, przedstawiać chrześcijaństwo!”. Dalej powiada, że Hegel nabazgrał takie brednie, jakich się przed nim żaden śmiertelnik nie dopuścił; kto więc czyta jego najgłośniejszą pracę, *Fenomenologię ducha*, a nie ma wrażenia, że jest z domu wariatów, ten należy do domu wariatów. – Trudno o silniejsze wyrażenia. Wszak Platona, Spinozę i wielu innych już tylko „historyczne” znaczenie posiadających myślicieli nawet najbardziej zacięci przeciwnicy poważają; tutaj zaś widzimy zupełną pogardę, poniewieranie, zmieszanie z błotem, i to przez człowieka, który się przecież na filozofii zna! Schopenhauer odmawia Hegłowi wszelką dobrą wiarę! I nie tylko Schopenhauer nie ma, powiedzmy skromnie, szczególnego wyobrażenia o filozofii Hegła, lecz inni także<sup>18</sup>.

Twardowski podjął się zadania nie lada trudnego. Chciał przedstawić studentom filozofii pełny zakres filozofii Hegła. Za Haymem pragnął wprowadzić słuchaczy w świat filozofii Hegła z pozycji historii filozofii. W tych oto warunkach, po systematycznie dobranej przez siebie literaturze przedmiotu i tuż po zakończeniu swojego wykładu o konfrontacji między filozofią Kanta a filozofią Fichtego, później zaś filozofią Kanta a filozofią Schellinga, zaczął przygotowywać swój wykład o Heglu. Okazją ku temu była również informacja o konkursie Berlińskiej Akademii, który został rozpisany na posiedzeniu poświęconym pamięci Leibniza w 1900 roku. Konkurs ten dotyczył dziejów rozwoju systemu Hegła. Potencjalni jego uczestnicy mieli odnieść się do rękopisów znalezionych w Bibliotece Królewskiej w Berlinie. Nagrody ostatecznie nie przyznano, a konkurs ponowiono w kolejnych latach<sup>19</sup>.

Twardowski stanął w tym momencie przed koniecznością rozwiązania co najmniej kilku dylematów. Całą sprawę komplikowało dodatkowo podejście polskich XIX-wiecznych myślicieli do filozofii Kanta, Fichtego, Schellinga i Hegła. Zamierzał on załagodzić na gruncie filozofii polskiej, trwający przeszło pół wieku, spór o Schellinga i Hegła. Okazją do tego był między innymi wspomniany już konkurs Akademii Berlińskiej. Twardowski poszedł echem sporu Rozenkranza i Hayma, a częściowo niewyjaśnioną do końca przez nich sprawą berlińskich wykładów Schellinga. Zainteresował się zwłaszcza krytyką Schellinga filozofii Hegła, która wpłynęła, jego zdaniem, w znacznym stopniu na całą

<sup>18</sup> Zob. *ibidem*, s. 1–3.

<sup>19</sup> Zob. *Bericht über den Erfolg der Preissausschreibung für 1903 und neue Preissausschreibung*, „Abhandlungen der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften”, 1903, s. XVIII–XXI.

polską recepcję tej filozofii w XIX wieku. Rozbiła ona nasze środowisko filozoficzne na zwolenników Schellinga i obrońców Hegla.

Twardowski starał się rozwiać obawy, które pojawiły się w polskiej XIX-wiecznej recepcji filozofii niemieckiego idealizmu, a zwłaszcza wyjaśnił berliński spór między Schellingiem a Heglem. Był w pełni świadom tego, że od 1850 roku w polskim piśmiennictwie filozoficznym zapanała wobec filozofii Hegla zmowa milczenia. Postanowił zbadać bliżej jej przyczyny. Wyniki tego rozpoznania były zaskakujące. Doprowadziły Twardowskiego do przekonania, że trwający wówczas u nas już przeszło pół wieku kryzys na polu polskiego piśmiennictwa filozoficznego o filozofii Hegla może zostać przerwany tylko przez przedstawienie nowego, systematycznego wykładu o tej filozofii. Punktem wyjścia swoich rozważań uczynił rozpoznanie głównych znamion sporu Schellinga z Heglem.

Swoje rozpoznanie Twardowski rozpoczął od analizy reakcji środowiska filozofów niemieckich na wykłady berlińskie Schellinga z 1841 roku. Następnie zaś uczynił omówienia tego oddziaływania na rozwój poglądów polskich zwolenników i przeciwników Hegla. Punktem wyjścia w tej sprawie stał się dla niego berliński inauguracyjny wykład Schellinga z 1841 roku<sup>20</sup>. Dla Twardowskiego stanowił on próbę odparcia zarzutów stawianych przez Hegla Schellingowi w „Przedmowie” do *Fenomenologii ducha*<sup>21</sup>. Wykład inauguracyjny Schellinga w Berlinie odbył się 15 listopada 1841 roku. Skupił różne środowiska ówczesnej elity intelektualnej i kulturalnej<sup>22</sup>. Ten, jak i pozostałe wykłady berlińskie Schellinga, miał za zadanie osłabić niepodważalną dotąd pozycję filozofii Hegla. Co więcej, Schellingowi przypisano zadania ideologiczne i polityczne. Jego filozofia miała być orężem w walce z lewicą heglowską, a także ograniczyć wpływy bezpośrednich uczniów Hegla oraz frakcji młodoheglowskiej<sup>23</sup>. Na reakcje obrońców Hegla w tej sprawie nie trzeba było długo czekać. Najbardziej wsławił się w tym odwieczny przeciwnik Schellinga Heinrich Eberhard Gottlob Paulus, który postarał się i opubli-

<sup>20</sup> Zob. Schelling's erste Vorlesung in Berlin. 15. November 1841, Stuttgart – Tübingen 1841.

<sup>21</sup> Zob. G. W. F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, „Przedmowa”, przełożył, wstępem i objaśnieniami opatrzył A. Landman, t. 1, Warszawa 1963, s. 21 i dalsze.

<sup>22</sup> Szerzej o tym wydarzeniu pisze A. Orłowski w *Schelling i Hegel. Kontrowersje filozoficzne i oddźwięk na nie w polskim piśmiennictwie lat czterdziestych XIX wieku*, w: *Polskie spory o Hegla 1830–1860*, Warszawa 1966, s. 63–114, a zwłaszcza s. 63–64. Zob. też K. Krzemieniowej „Wstęp” do polskiego przekładu F. W. J. Schelling, *System idealizmu transcendentnego – O historii nowszej filozofii (Z wykładów monachijskich)*, przeł. K. Krzemieniowa, tekst oprac. M. J. Siemek, (Biblioteka Klasyków Filozofii), Warszawa 1979, s. LVIII.

<sup>23</sup> Zob. A. Orłowski w: *Schelling i Hegel. Kontrowersje filozoficzne i oddźwięk na nie w polskim piśmiennictwie lat czterdziestych XIX wieku*, s. 65.

kował pierwsze wykłady berlińskie Schellinga z własnym komentarzem w 1843 roku<sup>24</sup>. W odpowiedzi Schelling oskarżył Paulusa o plagiat, lecz ostatecznie sprawę przegrał. Doprowadziło to jednak Schellinga do rezygnacji z dalszych wykładów w Berlinie w 1845 roku.

Pierwszym publicznym głosem sprzeciwu wobec Schellinga był artykuł młodego Fryderyka Engelsa *Schelling über Hegel*, który został wydany pod pseudonimem w grudniu 1841 roku w „Telegraph für Deutschland”<sup>25</sup>. Z Schellingiem polemizowali w tamtym czasie także: Michelet, Marheineke, Hinrichs, Gans oraz Rosenkranz. U obrońców Hegła i jego filozofii, zdaniem Twardowskiego, pojawił się jeden zasadniczy zarzut wobec Schellinga. Jego rozważania stanowiły regres intelektualny w stosunku do Hegła, a sam Schelling i jego wykłady zostały niepotrzebnie wykorzystane do walki z Hegłem w celach ideologicznych i politycznych. W tych uwagach polemicznych z Schellingiem pojawiły się też liczne pominięcia kwestii istotnych, zniekształcenia zarówno myśli Schellinga, jak i samego Hegła<sup>26</sup>. Twardowski notował i przyswajał sobie wszystkie znamiona tego sporu. Ich analiza doprowadziła go do stwierdzenia, że wybiórcze potraktowanie obu filozofii spowodowało niepotrzebne i niebezpieczne zniekształcenia. Widoczne były one przede wszystkim na gruncie polskiej recepcji. Niewłaściwym od samego początku wydawało mu się wykorzystanie Schellinga do walki z filozofią Hegła. Obawy te pogłębiła w nim wspomniana przez nas polska reakcja na spór Schellinga z filozofią Hegła.

Pierwsze rozpoznanie w tej sprawie uczynił Twardowski w postaci notatek<sup>27</sup>. Po zarysowaniu poglądów Fichtego, Schellinga i Hegła sporządził szkic w sprawie rozwoju logiki w Polsce<sup>28</sup>. Innym jeszcze źródłem informacji były dla niego prace polskich myślicieli, które ukazały się po opublikowaniu przekładu berlińskiego wykładu inauguracyjnego Schellinga w „Bibliotece Warszawskiej” w lutym 1842 roku<sup>29</sup>. Wykład ten

<sup>24</sup> H. E. G. Paulus, *Die endlich offenbar gewordene positive Philosophie der Offenbarung oder Entstehungsgeschichte, wörtlicher Text, Beurtheilung und Berichtigung der v. Schellingischen Entdeckungen über Philosophie überhaupt, Mythologie und Offenbarung des dogmatischen Christenthums im Berliner Wintercursus von 1841–42*, Darmstadt 1843.

<sup>25</sup> Zob. F. Oswald (F. Engels), *Schelling über Hegel*. Tekst wydany w grudniu 1841 roku w „Telegraph für Deutschland” (zob. K. Marx, F. Engels, *Werke, Ergänzungsband: Schriften – Manuskripte – Briefe bis 1844*, Tl. 2, Berlin 1973, s. 163–170). Niedługo po tej pracy ukazały się kolejne teksty młodego Engelsa przeciw lub polemizujące z Schellingiem. Były to: *Schelling und die Offenbarung* (1842) i *Schelling, der Philosoph in Christo, oder die Verklärung der Weltweisheit zur Gottesweisheit* (1842).

<sup>26</sup> Zob. szerzej o tym traktuje Z. Kuderowicz w *Hegel i jego uczniowie*, Warszawa 1984, s. 199–216.

<sup>27</sup> Zob. *Filozofia XIX wieku. Historia filozofii od XVII wieku (Kartezjusz)*, s. 50–60.

<sup>28</sup> Zob. *ibidem*.

<sup>29</sup> Zob. polski przekład wykładu inauguracyjnego Schellinga z Uniwersytetu Berlińskiego z dn. 15 listopada 1841 roku w „Bibliotece Warszawskiej”, 1842, t. 1 (luty),

został opatrzony postowiem pióra Augusta Cieszkowskiego<sup>30</sup>. Wywołał niemal od razu lawinę różnorodnych komentarzy. Głos w sprawie zabrali: Józef Gołuchowski<sup>31</sup>, Bronisław Trentowski<sup>32</sup>, Edward Dembowski<sup>33</sup>, Eleonora Ziemięcka<sup>34</sup>, a także F. H. Lewestam, który sporządził recenzję

---

s. 413–426. Wyszedł on pt. *Mowa Szellinga miana przy otwarciu kursu filozofii w Berlinie w dniu 15 listopada 1841 r.* Wykład ten zawiera krótką przedmowę tłumacza podpisanego inicjałami F. Z. Jest nim Feliks Zieliński. Zob. F. Gabryl, *Polska filozofia religijna w wieku XIX*, t. 2, (Biblioteka Dziel Chrześcijańskich) Warszawa 1914, s. 42, przyp. 2; A. Kłoskowska, *Socjologiczne i filozoficzne koncepcje „Biblioteki Warszawskiej” w pierwszym dziesięcioleciu pisma (1841–1850)*, „Przegląd Nauk Historycznych i Społecznych”, t. 7, 1956, s. 162; J. R. Błachnio, „Biblioteka Warszawska” – forum polskiej filozofii w latach 1841–1915, Bydgoszcz 1999, s. 29.

<sup>30</sup> Zob. „Postówie” Augusta Cieszkowskiego do polskiego przekładu pierwszego wykładu Schellinga na Uniwersytecie Berlińskim, *Mowa Szellinga miana przy otwarciu kursu filozofii w Berlinie na dniu 15 listopada 1841 roku*, „Biblioteka Warszawska”, t. 1, 1842, s. 424–426. Cieszkowski zajmuje stanowisko, w którym początkowo wyraża umiarkowany entuzjazm wobec filozofii Schellinga. Później jednak, zniecierpliwiony, zmienia zdanie, co widać w jego „Postówiu”, gdzie powołuje się na „grób Hegla” i nie pozwala Schellingowi podnieść „jednego słowa” na „swojego Mistrza” (s. 425).

<sup>31</sup> Zob. *List Józefa Gołuchowskiego do Józefa Morawskiego*, „Biblioteka Warszawska”, t. 2, 1842, s. 637–664. Dotyczy on problemu wiary i jej relacji z rozumem, i jest pisany w związku z filozofią oraz wykładami berlińskimi Schellinga. Zob. też *Korespondencja filozoficzna między Józefem Morawskim (z Oporowa) a Józefem Gołuchowskim*, do druku podał F. Chłapowski, „Roczniki Towarzystwa Przyjaciół Nauk Poznańskiego”, t. 32, 1905, wyd. 1906, s. 20 i dalsze. Szerzej o tym traktuje A. Orłowski w *Schelling i Hegel. Kontrowersje filozoficzne i oddźwięk na nie w polskim czasopiśmiennictwie lat czterdziestych XIX wieku*, s. 92, 102–107.

<sup>32</sup> Zob. B. Trentowski, *Listy naukowe. List pierwszy o Szellingu*, „Orędownik Naukowy”, nr 23 z 6 czerwca 1842 r., s. 178–182; nr 24 z 13 czerwca 1842 r., s. 185–189; nr 25 z 20 czerwca 1842 r., s. 193–198; nr 26 z 27 czerwca 1842 r., s. 201–205; nr 27 z 4 lipca 1842 r., s. 209–214; nr 28 z 10 lipca 1842 r., s. 217–220. Jest to w odcinkach drukowana rozprawa naukowa Trentowskiego o filozofii Schellinga jako twórcy filozofii przyrody. Trentowski staje w obronie Schellinga, zajmując jednak stanowisko umiarkowane. Szerzej o tym pisze A. Orłowski w *Schelling i Hegel. Kontrowersje filozoficzne i oddźwięk na nie w polskim czasopiśmiennictwie lat czterdziestych XIX wieku*, s. 92, 95–102.

<sup>33</sup> Zob. E. Dembowski, *Odczyty berlińskie Schellinga*, „Przegląd Naukowy”, t. V, 1842, (tekst dostępny w *Pismach*, t. 2: *Pisma ogłoszone w roku 1842*, (Biblioteka Kłasyków Filozofii), Warszawa 1955, s. 289–296). Wspomina się także o wcześniejszej pracy Dembowskiego, a mianowicie o *Rysie rozwinięcia się pojęć filozoficznych w Niemczech*. W obu pracach Dembowskiego, podobnie jak u Cieszkowskiego, początkowy zachwyt filozofią Schellinga przechodzi w trzeźwą analizę i krytykę, spowodowaną niewątpliwie niespełnionymi oczekiwaniami na nową filozofię, która miała rozwinąć się na bazie ustaleń Schellingańskich. Jego zdaniem koncepcje Schellinga, zwłaszcza te z późnego okresu wykładów berlińskich, nie stanowią podstawy przyszłego filozofowania. Są jedynie w sensie jednostkowym próbą rozwoju pewnej opcji filozofii. Szerzej o tym pisze A. Orłowski w *Schelling i Hegel. Kontrowersje filozoficzne i oddźwięk na nie w polskim czasopiśmiennictwie lat czterdziestych XIX wieku*, s. 93, 111–114.

<sup>34</sup> Zob. E. Ziemięcka (z.d. Gagatkiewicz), *Kilka słów o Szellingu*, „Athenaeum”, Oddz. 4, 1844, z. 1, s. 1 i dalsze. Podejmuje ona krytyczną analizę filozofii objawienia

pracy młodego Engelsa o Schellingu<sup>35</sup>. Twardowski zauważył przy tym, że wszystkie te tendencje interpretacyjne w pracach polskich zwolenników Schellinga i obrońców filozofii Hegla przybrały charakter eklektyczny. W przeważającej mierze zostały ukierunkowane, podobnie jak spory niemieckie, na wybiórcze traktowanie zasadniczych problemów. Niemożliwe było przez to przedstawienie ich pełnego rysu historyczno-filozoficznego. Polscy myśliciele ulegli niepotrzebnej i wciąż rozwijającej się ideologizacji i upolitycznieniu. Z jednej strony oczekiwali na wyraźny zwrot i powiew historii, otwarcie filozofii w zupełnie nowym rozdaniu, co miała zagwarantować filozofia Schellinga. Z drugiej strony zarysowała się u nas wyraźna opozycja w stosunku do ustaleń Schellinga, zrezygnowana i osłabiona zbyt długim oczekiwaniem na nową filozofię.

Twardowski zauważył również, że sam spór, który wywołał u nas już w latach czterdziestych XIX wieku tak wiele zamieszania, nie został, podobnie jak w Niemczech, rozwiązany. Co więcej, zapanowała w Polsce dziwna zmowa milczenia wokół filozofii Hegla. Uznał on, że zawsze znajdzie się na świecie, a także w kraju, grupa zwolenników i przeciwników filozofii Hegla. Nie warto zatem dochodzić istoty mniejszych lub

---

Schellinga. Propaguje pogląd zaczerpnięty od Schellinga o odrodzeniu wiary przez filozofię, co łączy się ściśle z modelem życia chrześcijańskiego, naznaczonego dalece posuniętą ascezą i pokorą. Ostatecznie staje ona w obronie filozofii Schellinga przed Heglem, łącząc ją z przekonaniem o obronie wiary w ramach reguł wyznaczonych przez katolicyzm. Jej poglądy są przypadkiem skrajnego eklektyzmu, wykorzystującego myśl Schellinga w obronie zasad wiary katolickiej. Szerzej o tym traktuje A. Orłowski w *Schelling i Hegel. Kontrowersje filozoficzne i oddźwięk na nie w polskim czasopiśmiennictwie lat czterdziestych XIX wieku*, s. 93, 107–109.

<sup>35</sup> (Anonim), *Schelling und die Offenbarung. Kritik des neuesten Reaktions-Versuch gegen die freie Philosophie*, Leipzig, [cz. 1:] Rozbiór zasad Szellinga, „Przegląd Naukowy”, R. 3, 1844, t. 2, nr 14, s. 138–147; [cz. 2:] Rozbiór systematu Szellinga [(1)], „Przegląd Naukowy”, R. 3, 1844, t. 2, nr 15, s. 178–191; [cz. 3:] Rozbiór systematu Szellinga [(2)], „Przegląd Naukowy”, R. 3, 1844, t. 2, nr 17, s. 241–260, przedr.: w: B. Trentowski, *Stosunek filozofii do cybernetyki oraz Wybór pism filozoficznych z lat 1842–1845*, wstępem poprzedził i komentarzem opatrzył Andrzej Walicki, (Biblioteka Klasyków Filozofii. Pisarze Polscy), Warszawa 1974, s. 493–527. Trentowskiego jako autora identyfikował: A. Orłowski, *W sprawie autorstwa streszczenia broszury Engelsa „Schelling und die Offenbarung” w „Przeglądzie Naukowym” z 1844 r.*, „Studia Filozoficzne” 1965, nr 1, s. 125–130. F. H. Lewestam jest przedstawicielem opcji podważającej filozofię Schellinga. Prezentuje jej podstawy w ocenie na wskroś negatywnej. Przedkłada filozofię Hegla nad filozofię Schellinga, nie widząc w tej ostatniej ani cienia nadziei na jakąkolwiek odnowę filozofii. Analiza broszury Engelsa prowadzi Lewestama do filozofii Hegla jako jedyne go ważnego w tamtym czasie systemu filozoficznego. Neguje on przy tym potrzebę zajmowania się filozofią Schellinga, wskazując jej istotne braki, którymi są brak metody i niemożliwość stworzenia własnego systemu filozoficznego. Szerzej pisze o tym A. Orłowski w *Schelling i Hegel. Kontrowersje filozoficzne i oddźwięk na nie w polskim czasopiśmiennictwie lat czterdziestych XIX wieku*, s. 109–111.

większych podziałów. Dziewiętnastowieczne spory wokół filozofii Hegla to przede wszystkim dyskusje mające na celu wykazanie wielkości jego dokonań. Zdaniem Twardowskiego w wyniku rodzących się na tym tle konfliktów doszło do zagubienia właściwej, całościowej interpretacji heglowskiego systemu, bez względu na relacje, w jakie może ona wchodzić z filozofią Kanta, Fichtego, czy też Schellinga. W początkowych fragmentach wykładu Twardowskiego o *Filozofii Hegla* czytamy:

Mógłby jednak jeszcze ktoś powiedzieć, że mimo wszystko wykłady o filozofii Hegla są czymś nie tak pilnym, jak np. wykłady o filozofach polskich. Jeżeli już ma się mówić o filozofach, których znaczenie naukowe nie jest ustalone, to ci są nam przecież bliżsi. Uznaję w zupełności i tego samego jestem zdania. Tylko że właśnie kluczem do ich zrozumienia jest filozofia Hegla. Najwybitniejsi filozofowie wieku XIX w Polsce, to prawie bez wyjątku Hegelianie. Wspomnę cztery najgłośniejsze nazwiska: Józef Kremer, Bronisław Trentowski, Karol Libelt, August Cieszkowski. (Gołuchowski był zwolennikiem Schellinga). Otóż ci filozofowie wywarli wielki wpływ, a chcąc ich naukę, stopień ich samodzielności poznać, musimy wiedzieć, co się już znajduje u wspólnego ich mistrza<sup>36</sup>.

Twardowski zdawał sobie przy tym doskonale sprawę z tego, że filozofia Hegla i tak już wyznaczyła zbyt wiele kierunków badań filozoficznych, aby można było ulec pierwszym lepszym, płytkim rodzajom interpretacji, a tym bardziej krytyce. Ważne były dla niego w tym momencie raczej dostępne w tym obszarze racjonalne interpretacje. W podjętych dotychczas analizach, zwłaszcza w polskiej recepcji, dawał się zauważyć dotkliwy brak całościowego przedstawienia heglowskiego systemu. Uciążliwy pozostawał również niedostatek systematycznego i całościowego wykładu. Jakkolwiek można spotkać tego rodzaju próby u Trentowskiego, Cieszkowskiego, czy też innych myślicieli, to zawierały one jedynie cenne uwagi dla wybranego obszaru zagadnień. Odnosiły one problem filozofii Hegla do osobno rozważanego obszaru rozważań estetycznych, historiozoficznych i teologicznych, czy też mesjanistycznych. Nie widać w tych rozważaniach tak ewidentnie wyeksponowanego przez Hegla procesu dialektycznego rozwoju. I nie wydaje się to jedynie zwykłym przeoczeniem lub też brakiem podstaw dla przyjętego typu argumentacji. Problem ten pozostaje niezwykle trudnym i niewdzięcznym obszarem dociekań. Dzieje się tak nie tylko ze względu na przedstawiony w różnych pismach Hegla szczegółowy obszar odniesień. Kłopoty dotyczyły raczej możliwości wyznaczenia wspólnego dla systemu Hegla obszaru, a mianowicie momentu samej prawdy. Jak on sam zauważył: „Prawda jest niby dionizyjskie upojenie, w którym żaden uczestnik nie jest niepijany; ponieważ w tym upojeniu rozplywa się

<sup>36</sup> *Filozofia Hegla*, s. 4–5.

bezpośrednio i od razu wszystko, co miało tendencję do oddzielenia się od całości”<sup>37</sup>.

W punkcie wyjścia pojawiają się zatem u Twardowskiego zarówno problemy interpretacyjne, związane ze zrozumieniem Hegłowskiej historii filozofii, refleksji nad stawaniem się i przejawianiem się świadomości, konstatacje dotyczące statusu poznawczego, jak również wątpliwości w sposobie wyrażenia samej prawdy, tzn. w pojęciach tworzących system<sup>38</sup>. Te trudności nie omijają, zdaniem Twardowskiego, dotychczasowych rozważań niemieckich, jak i polskich myślicieli. Zdaje on sobie również sprawę z tego, że i jemu nie uda się uniknąć błędów wielkich poprzedników na gruncie własnej interpretacji filozofii Hegla. Trwa jednak niezłomnie w przekonaniu, że trzymając się interpretacji historycznej Hayma, Fischera, Rosenkranza, czy też Windelbanda, będzie w stanie dać jasny i wyraźny wykład z filozofii Hegłowskiej, takiego bowiem w naszej filozofii od przeszło pięćdziesięciu lat brakowało. Postanowił on wobec tego przedstawić wykład akademicki, poświęcony filozofii Hegla, będący wprowadzeniem do zrozumienia i wyznaczenia nowych dróg w polskiej recepcji jego filozofii<sup>39</sup>.

Należy podkreślić, że Twardowski był wówczas w Polsce jedynym myślicielem, któremu udało się ta nie lada sztuka uniknięcia wielu niepotrzebnych komplikacji z przedstawieniem systemu Hegla. Trzeba było nielada wysiłku, zaangażowania osobistego oraz niezwyklej wręcz erudycji do tego, aby osiąść należytą wiedzę o Heglu i przedstawić studentom wykład nie tylko zrozumiały i jasny, lecz ugruntowany na dokładnej analizie poglądów Hegla w zakresie filozofii i historii filozofii, a jednocześnie poruszyć problem stawania się tego najbardziej interesującego w dziejach filozofii systemu. W tym względzie kluczowym w obszarze wykładu Twardowskiego był oczywiście system Hegla,

<sup>37</sup> Zob. G. W. F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, „Przedmowa”, przełożył, wstępem i objaśnieniami opatrzył A. Landman, t. 1, Warszawa 1963, s. 60.

<sup>38</sup> Zob. G. W. F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, przeł. Ś. F. Nowicki, t. I, (Biblioteka Klasyków Filozofii) Warszawa 1994, s. 58–91, patrz także G. W. F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. I, s. 40–41.

<sup>39</sup> *Filozofia Hegla*, s. 4–5. Dodajmy, że droga obrana przez Twardowskiego przy przedstawieniu filozofii Hegla, daje początek już XX-wiecznym polskim autorom, którzy zajmowali się problemowo wykładnią systemu Hegłowskiego. Do nich niewątpliwie należał Adam Żółtowski. Zob. A. Żółtowski, *O podstawach filozofii Hegla*, cz. 1: *Zasady, metoda i pierwsze ustępy logiki*, Kraków 1907; *Metoda Hegla i zasady filozofii spekulatywnej*, Kraków 1910; *Realizm i idealizm w filozofii Hegla – jako wiedza bezpośrednia i absolutna*, „Sprawozdania z Czynności i Podsiedzeń Akademii Umiejętności w Krakowie”, t. 15, 1910, nr 3 (marzec), s. 20–22; *Hegeliana (w setną rocznicę śmierci)*, „Przegląd Filozoficzny”, R. 34, 1931, s. 89 i nast.; *Hegel et la conception de l'histoire en Pologne*, w: *La Pologne au VII-e Congrès International des Sciences Historiques*, vol. 1, Varsovie 1933, s. 171–176; *Teoria poznania u Hegla*, „Sprawozdania Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk”, R. 7, 1933, wyd. 1934, s. 71–72.

a zwłaszcza geneza i źródła poszczególnych pojęć<sup>40</sup>. Te bowiem, zdaniem Twardowskiego, ukazują właściwie związki systemowe, które stają się u Hegla bezpośrednią przyczyną jego rozważań nad systemem. W jego wykładzie czytamy:

Cały pochodź świadomości od najniższego stopnia aż do najwyższego uskutecznia się na tej podstawie, że świadomość ustawicznie i nieustannie doświadcza, iż przedmiot poznania w rzeczywistości nie jest takim, jakim go dotąd poznawała, że różni się od pojęcia, które sobie o nim utworzyła. Przedmiot i pojęcie oto dwa czynniki, których porównywanie tworzy temat działania świadomości; pojęcie jest miarą, przykładaną do przedmiotu, a przedmiot jest tym, co porównujemy z pojęciem, przekonyując się ciągle, że pojęcie mu nie odpowiada<sup>41</sup>.

Wskazane przez nas momenty składające się na treść wykładu Twardowskiego o *Filozofii Hegla* mają oczywisty związek z dociekaniami Hegla. W misternie nakreślonych ramach systemu Hegla, dochodzi nie tylko do przejawiania się wyobrażeń, lecz przede wszystkim do ustanowienia pojęć. Jak starał się dowieść tego Twardowski, problem ten wyrastał u Hegla na określonym podłożu historyczno-filozoficznym. Natomiast różnice pojawiające się między wyobrażeniami i pojęciami prowadziły u Hegla do wyodrębnienia tego, co wewnętrzne i zewnętrzne, ogólne i szczegółowe. Dla Hegla pojęcia stają się ważne nie tylko względem siebie, lecz przede wszystkim okazują się próbą ujęcia dzięki nim systemu w ogóle<sup>42</sup>. Są konieczną formą myślenia o rzeczach, zjawi-

---

<sup>40</sup> Dodajmy, że Twardowski w swoim wykładzie o filozofii Hegla podąża nie tylko za wybranymi przez siebie fragmentami z wykładów Hayma czy też Fischera, lecz stosuje własną próbę interpretacji, nakreśloną wcześniej w pracy: *Filozofia XIX wieku. Historia filozofii od XVII wieku (Kartezjusz)*, s. 7–26. Geneza ta odnosi się wprost do przedstawienia własnych uwag głównie w sprawie filozofii Kanta jako wstępu do filozofii niemieckiego idealizmu, s. 6–23. Zob. też omówienie pierwszych uczniów i kontynuatorów Hegla, s. 47–49. O filozofii Kanta w zestawieniu z filozofią Hegla pisze też obszernie w swoich pracach R. Kuliniak: *Problem wyobraźni w filozofii Immanuela Kanta i Georga Wilhelma Friedricha Hegla. Ze szczególnym uwzględnieniem innych ważnych nowożytnych koncepcji wyobraźni*, Kraków 2008, a także w artykule będącym zapowiedzią książki z tego samego 2008 roku pt. *Problem wyobraźni w filozofii Kanta i Hegla*, „Folia Philosophica”, red. P. Łaciak, t. 26, s. 221–237. Treść tego artykułu pokrywa się ze wskazaną książką, a rozważania zawarte w obu tych pracach zostały wykorzystane również w niniejszym tekście. Wszystkie występujące w nich ustalenia są oryginalnym rozwinięciem badań, które od wielu lat prowadzi R. Kuliniak.

<sup>41</sup> *Filozofia Hegla*, s. 119.

<sup>42</sup> Zob. ibidem, s. 119 i dalsze, a zwłaszcza zależności Hegla z ustanowieniami Fichtego. Zob. też uwagi W. Chudego, który pojmuje system Hegla jako „system nauki jako totalnej nieruchomej refleksji”, patrz W. Chudy, *Filozofia Hegla jako system zontologizowanej refleksji*, „Roczniki Filozoficzne”, R. 33, 1985, z. 1, s. 71–74 oraz W. Chudy, *Rozwój filozofowania a „pułapka refleksji”*. *Filozofia refleksji i próby jej przewyższenia*, Lublin 1993, s. 247–306, zobacz także rozważania Z. Kuderowicza, *Hegel jako*

skach, przedmiotach itd. W tej perspektywie najważniejszym osiągnięciem Twardowskiego było wskazanie u Hegla tych prawidłowości, które wspierały się na wartości powstałej ze znaczeń wynoszonych z systemu. Twardowski zaznaczył tutaj to, co dziś nazywa się integracją, będącą bezpośrednią reakcją wobec zastanego historycznie materiału.

Problemem wyjściowym dla Twardowskiego stało się rozpoznanie filozofii Hegla po określeniu relacji między filozofią Hegla i Schellinga. Swoją uwagę skupił on także na analizie zasadniczego wątku w sporze między Schellingiem a Fichtem, a mianowicie na problemie Absolutu i możliwościach jego określenia. Na tym polu dokonała się – zdaniem Twardowskiego – zasadnicza krytyka Schellinga u Hegla, której kulminacja nastąpiła w Heglowskiej „Przedmowie” do *Fenomenologii ducha*<sup>43</sup>. Zanim jednak doszło do niej, przelała się cała krytyka Schellinga filozofii Hegla. Ważny w tym względzie był list Schellinga do Hegla z 4 lutego 1795 roku. W nim Schelling po raz pierwszy wyraźnie określił swoje stanowisko w tej sprawie. Pisał tam między innymi:

Filozofia musi brać za punkt wyjścia to, co bezwarunkowe. Pytanie tylko, gdzie ono się mieści, w Ja czy w Nie-Ja. Jeśli ta pierwsza kwestia zostaje rozstrzygnięta, wszystko jest rozstrzygnięte. – Dla mnie najwyższą zasadą wszelkiej filozofii jest czyste, absolutne Ja, tzn. Ja, o ile jest ono samym Ja, jeszcze zupełnie nie uwarunkowanym przez przedmioty, ale ustanowionym mocą wolności. Alfą i omegą wszelkiej filozofii jest wolność<sup>44</sup>.

Schelling po przeczytaniu pierwszych fragmentów „Przedmowy” do *Fenomenologii ducha* dostrzegł w niej krytykę własnej koncepcji filozofii. Postanowił wejść w otwarty spór z Heglem. Czuł się dotknięty. Zarzuty Hegla kierowane były w stronę jego filozofii identyczności. Jak pisał Twardowski:

I oto jesteśmy w pełni filozofii identyczności. Powstała ona pod wpływem właśnie wspomnianych prądów, w połączeniu z jeszcze jednym, w połączeniu z wpływem Spinozy, którego już dawniej Schelling wiel-

---

*prekursor myślenia systemowego*, „Studia Filozoficzne”, 1981, nr 12, s. 87–106. Niniejszy fragment pokrywa się częściowo z tym, o czym pisze R. Kuliniak w *Problem wyobraźni w filozofii Immanuela Kanta i Georga Wilhelma Friedricha Hegla. Ze szczególnym uwzględnieniem innych ważnych nowożytnych koncepcji wyobraźni*, Aureus, Kraków 2008, s. 108–110 i dalej.

<sup>43</sup> Zob. G. W. F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, „Przedmowa”, s. 21 i dalsze.

<sup>44</sup> Zob. *List Schellinga do Hegla z 4 lutego 1795 roku*, s. 20–23, w: *Briefe von und an Hegel (1795–1812)*, Bd. 1, hrsg. von J. Hoffmeister, (Philosophische Bibliothek 238a) Hamburg 1977. Tłumaczenie podajemy za: K. Krzemieniowa, *Wstęp*, w: Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *System idealizmu transcendentального – O historii nowszej filozofii (Z wykładów monachijskich)*, przeł. K. Krzemieniowa, tekst oprac. M. J. Siemek, (Biblioteka Klasyków Filozofii), Warszawa 1979, s. XX.

ce był umiłowal. Więc identyczność oto teren formułka zbawcza. Przeciwnieństwo i zarazem równoległość filozofii transcendentalnej i filozofii przyrody cudownie się sprowadza do pierwotnej identyczności wszystkiego. Identyczność początkiem najwyższym prawem, końcem wszystkiego. Wszystko, co jest w gruncie rzeczy jest identycznym. Nie jaźń, nie rozum, nie duch początkiem siebie i przyrody, lecz identyczność ducha i przyrody początkiem ducha i przyrody. Jak artysta wszędzie widzi harmonię i identyczność pierwiastków twórczych natury ludzkiej z dziełem tworzonym, tak też filozof identyczność w wszechświecie widzi. Filozofia, to jak twórczość artysty, darem geniusza, specjalnego uzdolnienia. I to nam tłumaczy i treść i formę filozofii Schellinga<sup>45</sup>.

Zdaniem Hegla poznanie rozpoczęło się u Schellinga od pierwotnego ujęcia „wiedzy absolutnej”, co sprawiło, że podmiot uzyskał od razu kontakt z Absolutem<sup>46</sup>. Hegel uznał, że proces poznania polegał raczej na prawidłowym rozwoju, wznoszeniu poznania poprzez poszczególne szczeble wiedzy, a wiedza absolutna była dopiero rezultatem tego procesu<sup>47</sup>. W tej krytyce Hegla został zawarty wyraźny sprzeciw wobec Schellingańskiej koncepcji Absolutu. Schelling podał błędny opis Absolutu. W ujęciu Hegla nazwany on został „systemem ustanawianych przez siebie i w sobie immanentnych zróżnicowań”<sup>48</sup>. Tak otwarta przez Hegla krytyka Schellinga była jak najbardziej zasadna. Wyznaczony obszar dotyczył bowiem tworzenia pojęć, dzięki którym *czynność myślenia* (*entia rationis*) otwierała przed świadomością nowe możliwości. U Hegla z tej pierwotnej perspektywy zostało wykluczone wszystko, co pozostało u Schellinga nieokreślone. Wyobrażenie było w ten sposób elementem inicjującym poznanie, zniesionym przez pojęcie w akcji myślenia<sup>49</sup>.

Ta krytyka odnosiła się jednak tylko do tekstów znanych Heglowi w okresie ich bezpośrednich studiów w Tybindze i Jenie<sup>50</sup>. Po 1809 roku Schelling praktycznie przestał publikować swoje prace. Odnosił się do

<sup>45</sup> *Filozofia Hegla*, s. 54.

<sup>46</sup> Zob. G. W. F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, „Przedmowa”, s. 23–24.

<sup>47</sup> Zob. *ibidem*, s. 27–29.

<sup>48</sup> Zob. *ibidem*, s. 29. Dokładnie fragment ten u Hegla brzmi: „Źródłem tego świętego oburzenia jest jednak w gruncie rzeczy nieznanomość natury zapośredniczenia i samej wiedzy absolutnej. Zapśredniczenie bowiem nie jest niczym innym, jak tylko równością z sobą samym będącą w ruchu, jest refleksyjnym skierowaniem się ku sobie samemu, jest momentem Ja jako bytu dla siebie, jest czystą negatywnością albo – jeśli negatywność sprowadzimy do jej czystej abstrakcji – jest prostym stawaniem się”.

<sup>49</sup> G. W. F. Hegel, *Nauka logiki*, t. II, s. 196–197.

<sup>50</sup> Zobacz w tej kwestii rozważania W. Bonsiepena w *Der Begriff der Negativität in der Jenaer Schriften Hegels*, (Hegel-Studien. Beiheft 16), Bonn 1977, a zwłaszcza rozważania zawarte w rozdz. I, cz. III, (1a, (b)) „Hegel und Schelling in Jena”, s. 49–52, oraz M. Sobotki, *Wpływ Schellinga na Hegla podczas ich współpracy w „Kritisches Jahrbuch der Philosophie”*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, t. 25, 1979, a zwłaszcza uwagi zawarte w paragrafie drugim tegoż artykułu, s. 123–128.

krytyki Hegła dopiero w swoich wykładach monachijskich z 1827 oraz w późniejszych wykładach berlińskich z 1841 roku. Podstawą odparcia zarzutów Hegła było w tym względzie wprowadzone przez Schellinga rozróżnienie między „filozofią negatywną a filozofią pozytywną”<sup>51</sup>. Można mniemać na tej podstawie, że u Hegła mieliśmy do czynienia tylko z aktem czystej myśli i sferą czystego myślenia. Pierwszym istotnym zaś wnioskiem, który Schelling wyprowadził z krytyki Hegła, stało się to, że cała wiedza Hegła mogła być jedynie filozofią negatywną. Dalej Schelling zgłaszał też potrzebę uzupełnienia filozofii Hegła o własną filozofię pozytywną. Miała to być jego filozofia, prawdziwa filozofia istnienia, skupiającą uwagę na rzeczywistości, a nie tylko na ideach. Wreszcie obie filozofie miały stanowić przechodzące w siebie sposoby postępowania w badaniu naukowym.

Aby zrozumieć filozofię – pisał Schelling w *Systemie idealizmu transcendentnego* – trzeba zatem spełnić dwa warunki: *po pierwsze*, pozostawać stale w stanie wewnętrznej aktywności, nieustannego wytwarzania owych pierwotnych aktów inteligencji; *po drugie*, dokonywać ustawicznej refleksji skierowanej na owo wytwarzanie, jednym słowem, być zawsze jednocześnie oglądanym i oglądającym (wytwarzającym)<sup>52</sup>.

Hegłowska filozofia negatywna w swym ujęciu Absolutu obracała się w dziedzinie czystych możliwości, natomiast filozofia pozytywna Schellinga zmierzała w swym ujęciu o krok dalej i analizowała istnienie Absolutu w sensie doświadczenia religijnego. Twardowski pisał o tym:

Wszak właśnie po tezie absolutnego ducha i antytezie ducha uprzedmiotowionego w przyrodzie musiała nastąpić synteza ducha powracającego do absolutu. Otóż ten system moralności w zupełności opiera się na tym samym gruncie co reszta filozofii heglowskiej: na klasycyzmie. Nie ma śladu owego romantycznego kultu genialnej jednostki, indywidualizmu, kultu, cechującego koła romantyczne, do których całą duszą należał Schelling, kultu, któremu byłby dał Schelling wyraz, gdyby on był wówczas pisał system moralności. Natomiast jest ten cały system moralności heglowskiej pod względem treści obrazem życia klasycznego greckiego w kierunku państwowym, społecznym, artystycznym i religijnym. Ta forma życia jest tu u Hegła podniesiona do znaczenia absolutnej wartości i miary. To zupełnie w zgodzie z dotychczasowym trybem myślenia. [...] Teraz dla niego absolut realizował się całkowicie w życiu moralnym;

<sup>51</sup> Szerzej o tym problemie u Schellinga traktuje A. Orłowski w *Schelling i Hegel. Kontrowersje filozoficzne i oddźwięk na nie w polskim czasopiśmiennictwie lat czterdziestych XIX wieku*, s. 71 i dalsze.

<sup>52</sup> F. W. J. Schelling, *System idealizmu transcendentnego – O historii nowszej filozofii (Z wykładów monachijskich)*, przeł. K. Krzemieniowa, tekst oprac. M. J. Siemek, (Biblioteka Klasyków Filozofii), Warszawa 1979, s. 24.

duch moralny był teraz dla niego duchem absolutnym w absolicie, *der Absolut* – *absolute Geist*. Obiektywna moralność, objawiająca się w życiu państwowym jest więc najwyższą formą realizowania się ducha absolutnego. Nic wyższego pomyśleć się nie da. Dlatego zowie się tym, co «boskie», *das Göttliche*. W sferze moralnej bowiem jednostka istnieje sposobem wiecznym; w sferze moralnej nie jego indywidualność się objawia i działa, lecz tkwiący w nim duch ogólny, absolutny. Tutaj zupełnie iści się pogład filozoficzny na rzeczy, według którego wszystko jest w Bogu i żaden byt szczegółowy nie jest. Religia danego narodu nie jest niczym innym, jak uświadomieniem sobie tej boskości własnej, objawiającej się w życiu moralnym. Zjednoczenie jednostki z całości w państwie jest boskością narodu, gdy naród wyobraża sobie to zjednoczenie, wytwarzające jego boskość, w formie konkretnej, jednostkowej, dochodzi do pojęcia Boga, którego czci. Moralność zaś przybiera w narodzie formę najwyższą wtedy, gdy owo wyobrażenie boskości konkretne wciela w rzeczywistość swego życia moralnego. „Im bardziej naród jednoczy się z sobą, z naturą, z moralnością, tym bardziej wchłania w siebie boskość i tym bardziej usuwa od siebie religię”<sup>53</sup>.

Dla Schellinga oznaczało to możliwość rozpoznania doświadczenia, wraz z nim natomiast wyobrażenia, postrzeżenia, mniemania, i wreszcie ich jako przedmiotów poznania, danych nam w oglądzie tychże rzeczy. W tym względzie świadomość odnosił on bezpośrednio do tego, co dane w naocności. Zwracał się w stronę wyobrażenia, przyjętego w formie warunku dla doświadczenia w ogóle. Stało się to konieczne, aby świadomość, ujawniająca się przez działania intelektu, mogła uzyskać ogląd całego poznania. Transcendentalne zamierzenia Schellinga spełniały się w ten sposób w idei łączącej fragmentaryczne poznania jednostkowe w systematycznie uwarunkowaną jedność<sup>54</sup>.

W tym znaczeniu system Hegla mógł zostać ujęty i potraktowany przez Twardowskiego jako kontynuacja rozważań Schellinga, mająca za swój przedmiot jego filozofię identyczności. Z tym jednak zastrzeżeniem, że filozofia Hegla była dla Schellinga tylko postacią negatywnej filozofii. O istocie tych Heglowskich wyobrażeń stanowiła wewnętrzna sfera naszego Ja, jego celowe wytwory wzięte z filozofii Kanta i Fichtego, a następnie poddane krytyce. Twardowski pisał o tym:

Filozof staje na stanowisku bardzo wzniosłym i wysokim, z którego z pewnym politowaniem spogląda na usiłowania tych wszystkich, co także chcą być filozofami i sądzą, że na to wystarczy pewne oświecenie umysłu i zdrowy rozsądek. Z tego stanowiska więc krytykuje się poglądy

<sup>53</sup> *Filozofia Hegla*, s. 65–69.

<sup>54</sup> *Ibidem*. Zob. też uwagi H. Schnädelbacha w *Filozofia w Niemczech 1831–1933*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1992, a zwłaszcza w rozdz. VII rozważania poświęcone *Historii ontologii po Kancie i Heglu*, s. 299–300.

Kanta, Fichtego, Reinholda, Jacobiego i Herdera, Schleiermachera i wielu innych. Kanta i Fichtego z pewnym respektem, tamtych z ironią, sarkazmem i złośliwością. Co do Kanta: Krytyka wskazuje, że on wprawdzie przeczuwał miejscami prawdziwą filozofię, ale zawsze znowu od niej odbiegł. Prawdziwa filozofia polega na przekonaniu, że podmiot i przedmiot w gruncie rzeczy jednym i tym samym, że są absolutem, absolutnym duchem. Otóż to mamy u Kanta zaznaczone np. w pojęciu piękna i celowości organicznej; a najbardziej w pojęciu „rozumu wyobrażającego”, w pojęciu „wyobrażenia intelektualnego”. Ale Kant to pojęcie uważa za niczym nie dające się uzasadnić przypuszczenie, za pomysł, rzeczywistości jego nie uznaje, i tak myśl, która była prawdą i byłaby go zaprowadziła do prawdziwej filozofii, znowu porzucił. Więc nie doszedł do prawdziwej filozofii<sup>55</sup>.

Nieco dalej zaś Twardowski pisał w podobnym stylu o filozofii Fichtego:

A całkiem podobnie ma się rzecz z Fichtem. I ona, filozofia Fichtego, dotknęła się prawdy, a potem znowu ją zepsuła, od siebie odrzuciła. W punkcie wyjścia, w absolutnej jaźni, która jest podmiotem, a przedmiotem zarazem o ile w niej ten przedmiot drzemie, Fichte zupełnie chwycił prawdę. Ale zarazem potem się z nią rozstał. Albowiem dowodzi nam dalej, że właśnie w świecie identyczności tej nie ma między podmiotem i przedmiotem, że raczej podmiot musi sobie poddać przedmiot, że w nieskończonym procesie historycznym to ponowne zjednoczenie przedmiotowej strony bytu z podmiotową musi się iść. A tym samym opuścił on zasadnicze twierdzenie filozofii prawdziwej, że podmiot i przedmiot są tym samym identyczne. Podobnie potem innych filozofów rozbiera i ocenia. – Ale to nasuwa pytanie, jakim prawem Hegel tak krytykował. Mówi nam o swej prawdziwej filozofii; ale czy uzasadnia jej prawdziwość? Czy czuje się do tego uzasadnienia w ogóle zobowiązany? Otóż tutaj, w owej fazie swego filozofowania wprost odrzuca żądanie takiego uzasadnienia. Wyśmiewa Reinholda, który chciał filozofii Kanta dać lepsze uzasadnienie: *Ergründungs- und Begründungstendenz*. Aby dojść do filozofii, trzeba uczynić w nią skok a *corps perdu*, na oślepie, z pieca na łeb. Rozum bowiem tym tylko wznosi się do filozoficznej spekulacji, że „wznosi się sam do siebie, że powierza się sam sobie i absolutowi, który jest jego przedmiotem”. W tym znaczeniu absolut jest wprost założeniem wszelkiej filozofii, którego szukać można tylko dlatego, że już istnieje przed wszelką filozofią, a szuka i znajduje się absolut w ten sposób, że rozum uwalnia się od świadomości wszelkich ograniczeń, wszelkich negacji, wszelkich skończoności, tkwiących właśnie w nie-absolucie. Żądanie dowodzenia absolutu nazwał wprost bezczelnością i ograniczeniem głównym prostego rozumu chłopskiego, który swe żądania, ważne dla świata skończonego rozszerza i rozciąga także na sferę absolutu<sup>56</sup>.

<sup>55</sup> *Filozofia Hegla*, s. 78.

<sup>56</sup> *Ibidem*, s. 79–80.

Wartość zatem tego, co i jak sobie wyobrażamy, odkryta została przez Hegla jedynie w pojęciach. Dzięki nim ujmujemy w jedność wszystkie wyobrażenia, pochodzące zarówno ze świata zewnętrznego, jak i będące wynikiem stawania się naszego Ja. W ten też sposób wyznaczone zostało przez Schellinga jedno z głównych zadań filozofii Hegla, a mianowicie potrzeba przywrócenia w procesie stawania się świadomości całości jej wyobrażeń poprzez pojęcie<sup>57</sup>.

Jednak tak dalekich wniosków jak Schelling, a nawet Hegel, Twardowski już nie wysunął. Pozostał jedynie przy Schellingiańskiej koncepcji połączenia „poszczególnych stron absolutu, [które ze wskazaniem na Hegla jako pozytywnego kontynuatora myśli Schellinga] objawiają się w różnych formach poczucia religijnego, i że dopiero całkowita synteza tych wszystkich form poczucia religijnego daje zupełne poznanie istoty boskiej”<sup>58</sup>.

Twardowski znalazł w ten sposób punkt zaczepienia dla własnych wykładów o Heglu, będących trwałą kontynuacją wcześniejszego wykładu o Kancie, Fichtem i Schellingu. Osiągnął zgodność co do punktu, w którym można było przejść od Schellinga do filozofii Hegla i przyjąć za oczywiste, że zarówno filozofia, jak i religia miały za swoją treść ten sam przedmiot – Absolut. W zakończeniu do wykładu o Kancie, Fichtem i Schellingu, w jego części poświęconej filozofii religii u Schellinga, pisał wprost, że „To już bardzo zbliża się do Hegla, o ile nie jest nawet wprost z jego zasadniczą myślą identyczne”<sup>59</sup>. Niewątpliwie znalezienie tego punktu, w którym Schelling zbliżył się pomimo wszystko do Hegla, dało Twardowskiemu możliwość płynnego przejścia do własnych wykładów o filozofii Hegla.

Wszystko w tym rozwoju – pisał – odbywa się znowu w systemie triadycznym metody dialektycznej. Więc trzy stopnie rozwoju. Tu należy rozróżnić: 1. ślepą, nieświadomą wolę, popęd pierwotny. To pierwszy stopień w objawieniu się Bóstwa. Antytezą do tego wola uświadomiona. Zawiera znowu trzy stopnie. Trzecia to świadomość sama. Synteza ta polega na opanowaniu. Na zwyciężeniu woli nieświadomej przez świadomą. To zwycięstwo jest treścią pojęcia chrześcijańskiego Boga w Trójcy jedynego. Możliwością zwycięstwa Bóg ojciec, mocą tego zwycięstwa Syn, a dokonaniem tego zwycięstwa Bóg, duch. Tak też kończy się system filozofii Schellinga w trzeciej i ostatniej fazie swej racjonalną interpretacją

---

<sup>57</sup> G. W. F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, przeł. Ś. F. Nowicki (Biblioteka Klasyków Filozofii), Warszawa 1990, s. 51.

<sup>58</sup> *Rozwój filozofii w XIX wieku (Kant, Fichte, Schelling)*, s. 44.

<sup>59</sup> Zob. ibidem.

dogmatyki chrześcijańskiej, syntezą zarazem jego własnych poprzednich dążeń, o ile się nie wykluczały<sup>60</sup>.

## Streszczenie

Prezentowane przez nas wykłady akademickie Twardowskiego poświęcone zostały filozofii Hegla. Odbywały się w latach 1904/1905 w piątkowe poranki w starym gmachu uniwersytetu. Twardowski nie stanął po stronie wielkich i wzniosłych sentencji filozofii Hegla. Nie uległ też tezm głośnym przez skłóconych ze sobą adwersarzy. Nie chciał nadmiernie powielać ustalonych stereotypów. U Hegla szukał raczej drogi do nowych rozwiązań w dziedzinie badań historycznych. Wykłady te traktował jako rodzaj uprawiania filozofii. Były to ważne lekcje o genezie, rozwoju i charakterze Hegłowskiej filozofii. Twardowski zdał sobie sprawę z tego, że to właśnie Hegel wkroczył na drogę historyczno-filozoficznego myślenia. Chciał odzyskać za nim stare i dał nowe wyobrażenie o jego systemie.

### Słowa kluczowe

Kazimierz Twardowski, wykłady akademickie, filozofia Hegla

## Introduction to „Lectures on the Philosophy of Hegel” by Kazimierz Twardowski

### Summary

Academic lectures by Twardowski presented here are devoted to the philosophy of Hegel. They were developed in 1904/1905. The meetings took place on Friday mornings in the old university building. Twardowski did not take the side of the great and lofty sentences of Hegel's philosophy nor did he submit to the theses proclaimed by his epigones. He did not want to over-duplicate the established stereotypes. In Hegel, he was looking for a way to new solutions in the field of historical research on German idealism. He treated these lectures as a kind of practising philosophy itself. In Hegel, he noticed the important historical lessons about the genesis, development, and character of philosophy. He realized that it was Hegel who had entered the path of historical philosophical thinking. He recovered the old idea of his system and wanted to shed a new light on it through the encyclopaedic prism of historical development.

### Keywords

Kazimierz Twardowski, academic lectures, Hegel's philosophy

---

<sup>60</sup> Zob. *ibidem*.