

Światosław Florian Nowicki
Hegel o Platonie

Hegel jako historyk filozofii

Stosunek Hegla do Platona jest raczej łatwo określić, ponieważ w *Wykładach z historii filozofii* Hegla znajdujemy obszerny rozdział (przeszło 140 stron) poświęcony Platonowi – drugi pod względem objętości po rozdziale na temat Arystotelesa. Warto przy tym podkreślić, że historia filozofii w wydaniu Hegla jest *par excellence* filozoficzna, czyli jest w istocie filozofią historii filozofii, jako taka zaś stanowi integralną część filozofii samego Hegla, a dokładniej biorąc, jest ukoronowaniem jego filozofii ducha absolutnego. Sposób przedstawienia filozofii Platona w Heglowskiej historii filozofii wynika nie tylko z ogólnego założenia, że historia filozofii nie ma charakteru przypadkowego, ale konieczny, w tym sensie, że poszczególne filozofie wyłaniają się z poprzednich, jako ich negowanie i zarazem wchłanianie w siebie, a same stanowią z kolei punkt wyjścia dla późniejszych filozofii. Równie istotne jest bowiem ujmowanie

ich w stosunku do tego, jak podejmowane przez nie zagadnienia przedstawiają się „same w sobie i dla siebie”, tzn. z perspektywy filozofii samego Hegla.

Hegel stosuje więc w swojej historii filozofii tę samą metodę, jak w *Fenomenologii ducha*, gdzie występują dwie różne narracje, z których jedna opisuje to, jak sprawa się przedstawia „dla świadomości”, a druga – jak sprawa się przedstawia „dla nas, czyli sama w sobie”. A przy tym z poszczególnych historycznych filozofii wydobywa on w zasadzie jedynie wątki będące załączkami, czy też antycypacjami prawdziwych ujęć poszczególnych zagadnień filozoficznych – resztę świadomie pomija jako nieistotną i mało interesującą. Taki sposób podejścia sprawia, że przeważnie te różne historyczne filozofie są w ujęciu Hegla pogłębione, znajduje on w nich więcej, niż byli tego świadomi sami ich autorzy. To „więcej” oznacza to, co tkwiło w nich „samo w sobie” albo obecne było faktycznie tylko w najwyższych wzlotach myśli danego filozofa, który przeważnie obracał się w swojej refleksji w niższych rejonach. Konkretnie chodzi tu o to, że filozof, który niekiedy wznosił się na poziom myślenia spekulatywnego, przeważnie jednak obracał się w kręgu obiegowych wyobrażeń i myślenia rozsądkowego. Nie zmienia to jednak faktu, że prawdziwą indywidualność filozoficzną, właściwą tożsamość danego myśliciela o historycznym znaczeniu stanowił właśnie ten rzadko spotykany moment spekulatywny.

Hegel pisze na ten temat tak: „Nawet tu, gdzie Platon nie ma świadomości swojej abstrakcyjnej idei, jak to jest w przypadku *Timajosa*, pozostaje Platonem: jego idea w swojej prawdzie jest wewnętrznie obecna; i wszystko

kształtuje się według niej. Otóż idea Platona przejawia się zwłaszcza w sposobie, w jaki sporządza on plan całości. Realizacja jest już szczegółem, który sam dla siebie nie jest interesujący.”¹ Stwierdza też, że „co się tyczy spekulatywnej dialektyki Platona, najbardziej interesujące, ale też najtrudniejsze jest to, co się u niego dopiero zaczyna; tak że studiując pisma Platona zwykle się tego nie rozpoznaje.”² Otóż Hegel, patrząc z perspektywy swojej własnej filozofii, tzn. okiem filozofa, a nie zwykłego, „obiektywnego” historyka filozofii, potrafi rozpoznawać te początki, a rozwijając je, sprawia wrażenie, że wydobywa z filozofii danego filozofa, w szczególności z Platona, znacznie więcej, niż tam w istocie jest. W niniejszym omówieniu skupię się na wskazaniu tych wątków filozofii Platona, które rezonują w jakiś sposób ze stanowiskiem samego Hegla, czego wyrazem jest to, że je w ogóle podejmuje w swoim wykładzie.

Dialektyka jako nauka

Zdanie poprzedzające bezpośrednio rozdział o Platonie brzmi: „Wraz z Platonem zaczyna się nauka filozoficzna jako nauka”.³ Zdanie to należy rozumieć w kontekście tego, co pisze Hegel o Platonie w swojej *Nauce logiki* w rozdziale o idei absolutnej, w którym wyjaśnia on metodę dialektyczno-spekulatywną: „*Dialektyka* jest jedną z tych

¹ G. W. F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, t. II, przeł. Ś. F. Nowicki, Warszawa 1996, s. 133.

² Tamże, s. 66

³ Tamże, s. 3.

starożytnych nauk, która została najmniej doceniona w metafizyce czasów nowożytnych, a ponadto w ogóle przez filozofię popularną, zarówno starożytnych jak i nowożytnych. Diogenes Laertios powiada o *Platonie*, że jak Tales był twórcą filozofii przyrody, a Sokrates filozofii moralnej, tak Platon był twórcą trzeciej nauki należącej do filozofii, mianowicie *dialektyki* – co w starożytności uważano za jego największą zasługę, a często jest zupełnie pomijane przez tych, którzy najwięcej o nim mówią.”⁴ Przez naukę filozoficzną rozumie się tu „spekulatywne rozwijanie pojęcia”, którego przykład dał Platon m.in. w swoim *Parmenidesie*, według Hegla największym arcydziełem starożytnej dialektyki, naukę w tym sensie, jaki Hegel jej nadaje w tytule swego dzieła *Nauka logiki*. Ale z drugiej strony filozofia Platona jest zaledwie początkiem filozoficznej nauki, uwikłanym jeszcze w sposób przedstawiania, który nie jest naukowy. „Filozoficzna kultura Platona nie dojrzała jeszcze do tego. Nie jest to jeszcze czas dla właściwych naukowych dzieł, ogólna kultura nie osiągnęła jeszcze tego poziomu. Idea była jeszcze świeża, nowa; dopiero u Arystotelesa dojdzie do naukowego, systematycznego przedstawienia.”⁵ Mówiąc o idei, Hegel ma tu, oczywiście, na myśli to, co sam rozumie pod tym słowem i co jest właściwą treścią filozofii w tym sensie, że to, co jest poniżej poziomu idei, w ogóle nie stanowi przedmiotu filozofii i nie jest prawdą. Otóż zdaniem Hegla Platon uchwycił już na swój sposób ideę filozoficzną,

⁴ G. W. F. Hegel, *Nauka logiki*, t. II, przeł. A. Landman, Warszawa 1968, s. 783.

⁵ G. W. F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, t. II, s. 21.

ale zawierała ona istotne braki i nie był on jeszcze w stanie we właściwy sposób jej przedstawić. Świadomość idei wyrażała się u Platona przede wszystkim w tym, że prawda była dla niego czymś, co może być adekwatnie ujęte jedynie przez myślenie i czego natura jest nieodłączna od myślenia. I dodać od razu należy, że chodziło tu o myślenie dialektyczno-spekulatywne.

Platon odróżniał bowiem dwie formy myślenia – *διάνοια* i *νόησις*. *Διάνοια* to myślenie tego rodzaju, jakie występuje w geometrii, natomiast czyste myślenie to *νόησις*.⁶ Nietrudno zauważyć podobieństwo tego odróżnienia do różnicy dwóch władz myślenia – *Verstand* (rozsądek, intelekt) i *Vernunft* (rozum) – występującej u Kanta i Hegla, z tym, że Kant myślenie rozumowe umieszczał poza obrębem nauki, a Hegel, wprost przeciwnie, czynił je źródłem prawdziwej nauki, stojącej wyżej od nauk rozsądkowych. Platoński opis poznania rozumowego, który przytacza Hegel z VII księgi *Państwa*, można z powodzeniem odnieść do sposobu poznania, które uprawia w swojej filozofii sam Hegel: prawda rozumowa to coś, „«czego sam rozum (*λόγος*) dotyka mocą (umiejętnością) dialektyki, kiedy też pewne założenia przyjmuje, ale nie jako zasady, tylko naprawdę (*τῷ ὄντι*) jedynie jako hipotezy, jako szczeble pod stopami, jako punkty oparcia i odskoku (*ἐπιβάσεις τε καὶ ὀρμας*), aby wznieść się tą drogą do tego, co wolne od z góry przyjmowanych założeń (*ἀνυπόθετον*), do zasady całości (*τοῦ παντός ἀρχή*)», która istnieje sama w sobie i dla siebie, «[a] uchwyciwszy (*ἀψάμενος*) ją i z kolei trzymając się tego, co samo trzyma

⁶ Por. tamże, s. 57.

się zasady, zejść znowu do samego końca (τελευτή), nie posługując się przy tym w ogóle żadnym materiałem spostrzeżeniowym, tylko *samymi rodzajami*, i w rezultacie poprzez same rodzaje dojść na koniec do nich (τοῖς εἶδεσιν αὐτοῖς δι' αὐτῶν εἰς αὐτά, καὶ τελευτᾷ εἰς εἶδη.)» Właśnie poznaniem tego interesuje się i zajmuje filozofia; samo w sobie i dla siebie zostaje to zbadane przez czystą myśl, która porusza się w elemencie takich czystych myśli (νόησις).⁷⁷

Dialektyka ma u Platona także pewien zewnętrzny wymiar, związany z formą dialogu, którą z upodobaniem posługiwał się on w swoich dziełach filozoficznych. W ujęciu Hegla „chodzi w nich o to, aby zaprezentować różnaitość mniemań, a następnie poddać je badaniu, tak by wyłoniła się z tego jako rezultat prawda; albo też, jeżeli rezultat jest negatywny, stanowisko Platona reprezentuje cały przedstawiony ruch poznania.”⁷⁸ Różnica poszczególnych Platońskich dialogów pod tym względem odpowiada temu, że myślenie rozumowe występuje w dwóch formach: negatywnie-rozumowej czyli dialektycznej, i pozytywne rozumowej, czyli spekulatywnej.⁹ W ogólniejszym sensie dialektyka obejmuje obie te formy i dlatego Hegel utrzymuje, że wbrew potocznej opinii dialektyka ma nie tylko rezultat negatywny, ale i pozytywny. Myślenie spekulatywne jest, oczywiście, trudniejsze od uprawiania dialektyki wyłącznie negatywnej i stąd Platon w swoich dialogach nie zawsze potrafi wznieść się na poziom myślenia spekulatywnego,

⁷⁷ Tamże, s. 59.

⁷⁸ Tamże, s. 16

⁹ Por. G. W. F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, przeł. Ś. F. Nowicki, Warszawa 1990, § 79, s. 140.

czyli uchwycić „jedność określeń w ich przeciwstawności”, uchwycić „moment afirmatywny zawarty w ich rozplynięciu się i przechodzeniu.”¹⁰ Hegel ujmuje z tej właśnie perspektywy historię Akademii Platonskiej: „Filozofia Platona musiała przejść w procesie swego dalszego kształtowania się i wznoszenia się do wyższej zasady przez dwa stopnie. α) Istniejąca w rozumie ogólność musiała się rozdzielić, przybierając formę najsilniejszego, nieskończonego przeciwieństwa występującego w samoistności osobowej, istniejącej dla siebie świadomości. W ten sposób w nowej Akademii samowiedza powraca do siebie i rezultatem tego jest swego rodzaju sceptycyzm – negatywny rozum, który zwraca się przeciwko wszystkiemu, co ogólne, i nie potrafiąc odnaleźć jedności samowiedzy i tego, co ogólne, zatrzymuje się z tego względu przy samowiedzy. β) Natomiast neoplatonicy stanowią powrót, ową jedność samowiedzy i absolutnej istoty; w rozumie obecny jest dla nich bezpośrednio Bóg – rozumowe poznanie jest samo boskim duchem, a jego treścią jest istota Boga.”¹¹ W takim ogólnym sformułowaniu stanowisko neoplatoników nie różni się od stanowiska samego Hegla. I zarazem jasne jest, że dla Hegla filozofia Platona nie wzniosła się jeszcze na ten poziom. Dodać przy tym należy, że późny neoplatonizm jest według Hegla nie tylko zwieńczeniem historii filozofii platońskiej, ale zarazem też zwieńczeniem całej greckiej filozofii w ogóle – i dlatego jest on tyleż neoplatonizmem, co neoarystotelizmem

¹⁰ Por. tamże, § 82, s. 141.

¹¹ G. W. F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, t. II, s. 145–146.

i neopitagoreizmem.¹² Nie ulega też wątpliwości, że według Hegla stanowisko Arystotelesa reprezentuje wyższy punkt widzenia niż filozofia Platona.

Filozofia Platona jako synteza całej poprzedzającej go filozofii greckiej

Z historycznego punktu widzenia filozofia Platona była dla Hegla syntezą całej poprzedzającej go historii filozofii greckiej, tzn. Sokratesa i presokratyków. Przedstawione to zostało w poglądowy sposób w formie geograficzno-historycznego sylogizmu. „Jończycy i Wielka Grecja to dwa tereny, na których rozgrywa się ten pierwszy okres historii filozofii. I dopiero pod jego koniec filozofia zostaje zaszczerpiona i przyjmuje się we właściwej Grecji. [...] Należy więc zauważyć, że filozofie [tego okresu] różnicują się na dwie strony, na wschód i zachód. Jednym ugrupowaniem są ci z Azji Mniejszej, drugim – ludzie Zachodu, greccy Italczycy. [...] Po jednej stronie są] Tales, Anaksymander, Anaksymenes, Heraklit, Leukippos, Demokryt, Anaksagoras, Diogenes z Krety. Po drugiej stronie są Italczycy: Pitagoras [...], Ksenofanes, Parmenides, Zenon, Empedokles. [...] Pierwszy przybywa do Aten Anaksagoras. I w ten sposób, wychodząc od obu terminów skrajnych, nauka łączy się w jedno w terminie średnim, a stolicą czyni sobie Ateny. [...] U ludzi Wschodu dominuje strona zmysłowa, materialna. Na Zachodzie przeważa myśl, zasadą czyni się myśl

¹² Por. tamże, s. 519 nn.

w formie myśli.”¹³ W takim ujęciu widoczna jest centralna dla Hegla para przeciwieństw – byt (Wschód) i myślenie (Zachód). Połączenie ze sobą w mniej lub bardziej doskonały sposób obu tych przeciwieństw to właśnie idea filozoficzna w rozumieniu Heglowskim. Hegel uznawał zapewne za konieczne, żeby obie strony przeciwieństwa ukonstytuowały się najpierw same dla siebie w swej jednostronności, żeby następnie mogły zacząć się łączyć jakoś ze sobą w wyższych postaciach filozofii. I właśnie pierwszą istotną taką wyższą postacią filozofii była filozofia Platona jako synteza wątków zaczerpniętych od poprzedników.

Z tej perspektywy jak najbardziej zrozumiała staje się forma dialogu, w jakiej Platon przedstawia własną filozofię. Mianowicie różne osoby dialogu reprezentują często różne stanowiska filozoficzne, które mają się złożyć na syntezę, jaką jest filozofia samego Platona. Hegel nie ma problemu z rozpoznaniem tego, co jest własną filozofią Platona, w sytuacji, gdy nigdy nie mówi on we własnej osobie, ale daje mówić innym i referować różne dawniejsze filozofie, „ponieważ to, co stanowi istotę filozofii, nie ulega zmianie”, przez co „każdy następny filozof będzie włączać i musi włączać do swojej filozofii filozofie poprzednie”, a „jego swoistym wkładem jest to, jak je dalej rozwinął.”¹⁴

Najważniejsze znaczenie w Platońskiej syntezie mieli eleaci, Heraklit, pitagorejczycy i Sokrates. Absolut jako Jedno Parmenidesa, określone przez niego jako byt, łączy

¹³ G. W. F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, t. I, Warszawa 1994, s. 230.

¹⁴ G. W. F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, t. II, s. 16.

się u Platona z zasadą Heraklita, „w myśl której byt istnieje w równie małym stopniu jak Nic, co oznacza, że określeniem Jednego jest stawianie się”. Podobnie Jedno pozostaje u Platona w jedności z wielością, co z kolei odsyła do pitagorejczyków, których określenia liczbowe, w szczególności triada, ujęte zostają przez Platona jako określenia myślowe. Z kolei dialektyka eleatów, mająca u nich znaczenie subiektywne (z powodu ich nadrzędnej zasady, że byt jest a niebytu nie ma), zamienia się u Platona w dialektykę obiektywną, zgodnie z którą, jak u Heraklita, przeobrażeniom podlegają same rzeczy, a zmienność ma swe źródło w nich samych. Podobnie refleksja moralna Sokratesa, która miała u niego kierować jednostkę ku sobie samej, nabiera u Platona obiektywnego znaczenia, rozszerza się co do zakresu i ma za przedmiot idee, które są myślami i istnieją same w sobie niezależnie od jednostkowych podmiotów. „Poprzednie filozofie znikają nie dlatego, że zostają obalone, ale [dlatego, że stają się momentami] w filozofii Platona.”¹⁵ Byt i niebyt, Jedno i Wiele itp. są to czyste myśli, ich logiczne rozważanie nazywa się dialektyką i takie rozważanie, w którym Platon porusza się z wielką swobodą, jest dla niego tym, co najwyższe w filozofii. Tak widzi to Hegel, który sam jest wielkim mistrzem w rozważaniu owych „czystych myśli”, i dlatego szczególnie interesują go u Platona takie dialogi jak *Parmenides.*, będące skądinąd prawdziwą torturą dla wielu miłośników Platona, których co innego u niego zachwyca i co innego chcieliby w jego dialogach znajdować.

¹⁵ Tamże, s. 67.

Forma filozoficzna i niefilozoficzna u Platona

W szczególności wielu miłośników zachwycają u Platona mity, do których często on nawiązuje, żeby ułatwić sobie przedstawianie własnej filozofii. Daje to Heglowi sposobność do przedstawienia swojego poglądu na temat różnicy w sferze ducha absolutnego między formą wyobrażenia, właściwą religii, a formą pojęciową, która powinna cechować filozofię. Wyobrażeniowa forma, w której wyrażone jest to, co absolutne, jest historycznie wcześniejsza i dostarcza treści filozofii, mającej za zadanie oczyszczenie jej z elementu zmysłowego i ujęcie w sposób pojęciowy. Historycznie przebiegało to w starożytności tak, że filozofia już na samym początku zerwała z religią ludową i jej mitologią, żeby rozwijać w wolny sposób formę pojęciową samą w sobie i dla siebie, i dopiero na zakończenie, w późnym neoplatonizmie, pojednała się z grecką religią ludową, wydobywając z wyobrażeń mitologicznych pojęciowy sens dzięki ich symbolicznej interpretacji. To dokonanie, będące zwieńczeniem całej historii filozofii greckiej, ma istotne odniesienie do Platona. W szczególności Proklos w swojej *Teologii Platońskiej* posłużył się spekulatywną strukturą logiczną zaczerpniętą z Platońskiego *Parmenidesa* jako matrycą, w której umieścił na odpowiednich miejscach liczne rozproszone w różnych dialogach Platona objawienia zaczerpnięte z mitologii i z misteriów. Jednak Platon nie był tu jedyną podstawą, gdyż w późniejszej Akademii Platońskiej ważną rolę odgrywało studiowanie traktatów logicznych Arystotelesa, co stanowiło tzw. „mniejsze

wtajemniczenie” – w odróżnieniu od „większego wtajemniczenia”, czyli lektury Platona. W tym układzie staje się widoczne nie tylko to, jak bogatym źródłem dla późniejszych filozofów był Platon, ale również jak bardzo jeszcze niedokończone było jego dzieło, co zresztą znalazło swój wyraz w tym, że nigdzie nie przedstawił on swojej filozofii w sposób systematyczny.

Jednak Hegel w rozdziale o Platonie nadaje jego filozofii pewne zewnętrzne ramy systemu, którego trzema częściami są: 1. Dialektyka, 2. Filozofia przyrody i 3. Filozofia ducha. Jest to w istocie dokładny odpowiednik podziału systemu samego Hegla, z tym że pierwsza część systemu Hegla nie nazywa się Dialektyka, ale Nauka logiki. Nie ulega wątpliwości, że Hegla najbardziej u Platona interesuje dialektyka. I wiele już powyżej na temat tej dialektyki powiedzieliśmy.

Hegłowska interpretacja Platońskiej nauki o ideach

Warto zaznaczyć, że właśnie w dziale „Dialektyka” Hegel omawia najbardziej kojarzoną z filozofią Platona naukę o ideach. Interpretacja Platońskich idei, jaką daje Hegel, znacząco odbiega od obiegowego ich rozumienia, w szczególności ich rozumienia przez tzw. „przyjaciół idei. Wyobrażają sobie oni, że to, co substancjalne, jest bezcielesne, intelektualne; i oddzielają od tego pole zmiany (γένεσιν): zmianie, stawaniu się (γένεσει) podlega to, co zmysłowe – to, co ogólne, istnieje dla siebie. Wyobrażają sobie oni idee jako nieruchome, a widzą [coś, w czym występują] określenia aktywności i pasywności.» W przeciwieństwie do nich

Platon twierdzi, «że temu, co naprawdę istnieje ($\pi\alpha\nu\tau\epsilon\lambda\omega\delta\varsigma$ $\acute{o}\nu\tau\iota$), nie można odmawiać ruchu, życia, duszy i myślenia ($\phi\rho\acute{o}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$), że $\nu\omicron\upsilon\delta$ nie może istnieć nigdzie i w niczym, jeśli jest to nieruchome.»¹⁶.¹⁷ Ten cytat z Platońskiego *Sofisty* wyraża bardzo dobrze to, o co chodzi Heglowi w interpretacji nauki o ideach. Odróżnione są tu faktycznie trzy formy świadomości: ogląd zmysłowy, wyobrażenie i myślenie, którym w systemie logicznym Hegla odpowiada kolejno byt, istota i pojęcie. Wspomniani „przyjaciele idei” umieszczają je w sferze wyobrażenia i istoty, gdzieś „po tamtej stronie” niedostępnej poznaniu zmysłowemu i pozbawionej bytu w sensie Heglowskim, tzn. pozbawionej bezpośredniości. Tak rozumiane idee są wytworem refleksji, tzn. ruchu świadomości, która kieruje się od tego, co zmysłowe, ku niezmysłowej istocie jako czemuś, co jest jedynie założone w tym ruchu refleksji i jest pozorem bez bytu. U Hegla w pojęciu restytuowany zostaje moment bytu, którego brakuje istocie, nie jest to już jednak zewnętrzny byt przedmiotowy jak w oglądzie zmysłowym, ale byt wewnętrzny, istnienie podmiotowe. I dlatego pojęcie jest nie tylko przedmiotową myślą, ale jest również myśleniem podmiotowym, ma w sobie byt, życie, ruch. W Heglowskim rozdziale o Platonie z tego cytatu z *Sofisty* zdaje się wynikać, że albo Platon odszedł już od swojej nauki o ideach jako tym, „co naprawdę istnieje”, albo interpretuje je inaczej niż owi „przyjaciele idei”.

¹⁶ Platon, *Sofista* 248a–249a (cyt. za: G. W. F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, t. II, s. 72).

¹⁷ G. W. F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, t. II, s. 71–72.

Sprawa jest tym ważniejsza, że to fałszywe wyobrażenie idei dotyczy również rozumienia idei logicznej samego Hegla, którą przeważnie interpretuje się jako jedynie przedmiotową, tzn. pozbawioną rzeczywistej podmiotowości myśl snującą się w sobie i z siebie samej – wbrew wielokrotnym i dobitnym stwierdzeniom samego Hegla, że „czyste pojęcie” jest istniejącym, żywym, myślącym samo siebie Ja, istniejącą abstrakcją, która jest zarazem czymś nieskończenie w sobie konkretnym, istniejącą ogólnością, która jest bezpośrednio czystą jednostkowością. Zapewne Hegel w swojej interpretacji nastawiony był bardziej na rozpoznawanie u Platona elementów swojego własnego stanowiska niż na podkreślanie różnic, np. tej, że można przeciwstawiać jego jedną ideę wielości idei Platońskich. Hegel woli bowiem mówić o dialektyce Jednego i wielości u Platona, otwierającej możliwość traktowania tej wielości jako rezultatu uszczegółowienia ogólności, którą jest Jedno, zamiast uznawania każdej z osobna idei jako samej w sobie i dla siebie. W tym kierunku poszedł zresztą historyczny rozwój platonizmu i w późnym neoplatonizmie, u Proklosa, to, że Jedno wychodzi poza siebie, uszczegóławia się, a następnie powraca do siebie, ma podobnie jak u Hegla znaczenie pozytywne jako realizacja Absolutu, w której ten moment szczególności zostaje po części zachowany i jest jego wzbogaceniem. Z tego punktu widzenia znaczące jest też, że dla Hegla „Platońskie określenie nieśmiertelności duszy jest określeniem o wielkiej doniosłości, o tyle, że myślenie nie jest u niego własnością duszy, ale jej substancją, tak że dusza sama jest tym myśleniem.”¹⁸ Sama kwestia nie-

¹⁸ Tamże, s. 46

śmiertelności duszy jako pewnego wyobrażenia religijnego mało tu Hegla obchodzi, interesuje go jedynie okoliczność, że Platon wywodzi tę nieśmiertelność z tego, że substancją duszy jest myślenie i jest ona „w ten sposób ową ogólnością, która kieruje się refleksyjnie ku sobie, aby w sobie samej być u siebie samej” i być „tą tożsamością ze sobą samą”¹⁹. Punktem odniesienia jest tu już zapewne dla Hegla określenie Boga jako samomyślącej się myśli z *Metafizyki* Arystotelesa²⁰, określenie, które tak bardzo cenił, że zawierający je fragment tekstu zacytował na zakończenie swojej *Encyklopedii nauk filozoficznych*.²¹

Przy ocenie przez Hegla Platońskiej nauki o ideach odgrywa, oczywiście, rolę to, jak sam Hegel ujmuje myślenie. Pozytywne ocenia więc to, że idea w sensie Platońskim jest myślą obiektywną, a nie jedynie moją myślą. Ale zarazem nie zgadza się na substancjalizowanie treści myślenia i traktowanie myśli jako bezpodmiotowej, czyli nie zgadza się z Platonem, o ile w taki sposób rozumieć jego naukę o ideach. Myśl jest bowiem obiektywna przede wszystkim w tym sensie, że sama jest rzeczywistością, i to rzeczywistością najwyższą, mianowicie jako myśl myśląca tożsama z myślą myślaną, jako istnienie polegające na myśleniu siebie. W takim akcie myślenia ogólność właściwa myśleniu jest bezpośrednio tożsama z jednostkowością jako jednostkowością tego, co w myślącej siebie myśli stanowi moment istnienia. Wszelka różna od tego treść ma charakter szczegółowy,

¹⁹ Tamże, s. 46

²⁰ Por. tamże, s. 185–187.

²¹ G. W. F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, dz. cyt., s. 584.

tn. wynika z zapośredniczenia. Jest to treść obiektywna o tyle, o ile stanowi konieczne zapośredniczenie prawdy, a ponieważ prawdą w postaci czystej jest tożsamość myśli myślącej z myślą myśląną, więc chodzi tu o zapośredniczenie jednostkowości z ogólnością lub ogólności z jednostkowością, strony przedmiotowej ze stroną podmiotową oraz na odwrót. Ponieważ zaś świat przedmiotowy przedstawia się skończonej jednostkowej świadomości jako zewnętrzny wobec niej, jako to, co inne, więc ta skończona świadomość nie jest absolutną prawdą. Pojawić się więc musi jako prawda świadomość nieskończona, czyli Bóg, albo człowiek o tyle, o ile zdołał przełamać bariery skończoności i rozpoznać w całym przedmiotowym świecie swoją własną przedmiotowość. Totalnością przedmiotowej szczegółowej treści jako zewnętrznej wobec podmiotu jest przyroda. Jest ona jednak w istocie zapośredniczeniem podmiotu z nim samym. Ostatecznym rezultatem tego zapośredniczenia jest jednak powrót do bezpośredniości jako czystego aktu myślenia samego siebie, wszelako z zachowaniem w pamięci całej przebytej drogi.

Uczenie się jako przypominanie sobie

Człowiek jako jednostkowa świadomość zdolna do tego, żeby myśleć siebie jako coś ogólnego, jako rodzaj, istnieje, oczywiście, dzięki wielorakiemu zapośredniczeniu i ma je faktycznie w sobie, choćby nie był tego świadomy. Na tym opiera się w interpretacji Hegla Platońska teoria poznania jako przypominania sobie. „Duch jest absolutnym rodzajem;

nie istnieje dla niego nic, czym sam w sobie nie jest; jego ruch jest tylko ciągłym powrotem do samego siebie. Zgodnie z tym uczenie się nie jest ruchem, w którym duch przyjmuje do siebie coś obcego, lecz polega ono jedynie na tym, że jego własna istota staje się czymś dla niego, albo też stanowi ono proces uświadamiania jej sobie. [...] W tym sensie można powiedzieć, że poznawanie tego, co ogólne, nie jest niczym innym niż przypomnieniem, wchodzeniem w siebie, że to, co najpierw ukazuje się w sposób zewnętrzny, określone jest jako coś wielorakiego, czynimy czymś wewnętrznym, czymś ogólnym – dzięki temu, że wchodzimy w siebie samych i w ten sposób doprowadzamy do świadomości własne wewnątrz.²² Hegel odwołuje się tu do etymologicznego sensu słowa *Erinnerung* (przypomnienie) – uwewnętrznienie – choć dodaje od razu: „Nie da się jednak zaprzeczyć, że u Platona wyraz «przypomnienie» ma często ów pierwszy, empiryczny sens”.

***Timajos* jako Platońska filozofia przyrody. Forma rozumowego sylogizmu**

Filozofię przyrody Platona Hegel znajduje w jego *Timajosie*. Filozofia przyrody w rozumieniu Hegla polega na tym, żeby logiczne określenia filozoficznej idei rozpoznawać w zewnętrznej, empirycznej przyrodzie na podstawie wiadomości dostarczanych przez nauki przyrodnicze. Te nauki przyrodnicze w epoce Platona nie były jednak wystarczająco

²² G. W. F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, t. II, s. 42.

rozwinęte i w wielu kwestiach rozmięły się ze stanem wiedzy współczesnej Heglowi. Dlatego Hegel nie miał zamiaru wdawać się tu w kwestie bardziej szczegółowe, skupiając się na samej idei filozofii przyrody, która wyrażona została za pomocą mitu o stwarzaniu świata przez boskiego demiurga. Stwarzanie świata przyrody to religijne, a zatem niefilozoficzne wyobrażenie, które jednak ma pewien związek z filozofią Hegla jako odpowiednik przejścia od idei logicznej do przyrody, czyli od nauki logiki do filozofii przyrody. Na gruncie religii stworzony świat można ujmować jako samoobjawienie Boga i w tym ujęciu nie można poprzestać na stwierdzeniu, że Bóg to jedno, a świat to coś całkiem innego. W filozofii Platona zapewne sama w sobie zawarta jest ta myśl, że Bóg „jako skierowany refleksyjnie ku sobie byt” jest tożsamy z przedmiotową istotą świata, ale „w zawartym w *Timajosie* Platońskim przedstawieniu stawania się przyrody Bóg i istota rzeczy jawią się jako dwie odróżnione od siebie rzeczy.”²³ Bliższy związek łączy stworzony świat z koncepcją, czy też logiką, wedle której demiurg go stwarzał. A stwarzając go, „Bóg chciał uczynić świata podobnym do siebie i uczynić go bogiem”²⁴. I w tym układzie analogia do Heglowskiego przechodzenia idei logicznej w przyrodę jest już wyraźniejsza.

Otóż demiurg stwierdził, że „«rozsądek (νοῦς) w ogóle nie może mieć w niczym udziału bez duszy. Zgodnie z tą refleksją umieścił on rozsądek w duszy, a duszę w ciele»,

²³ Tamże, s. 88.

²⁴ Platon, *Timajos* 30d–31b (cyt. za: G. W. F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, t. II, s. 99).

ponieważ rozsądek nie mógłby uczestniczyć w tym, co widzialne, bez ciała; «i dzięki temu, że je tak połączył, ten świat stał się żywą istotą obdarzoną duszą i rozsądkiem.»²⁵ (Widzieliśmy coś podobnego w *Fajdrosie*.) Mamy realność i νοῦς – oraz duszę, węzeł łączący oba te terminy skrajne; ten węzeł jest czymś całkiem prawdziwym, realnym.²⁶ *Mutatis mutandis* mamy w tym zawarte stanowisko samego Hegla. Νοῦς to idea logiczna, ciało to przyroda, a dusza reprezentuje moment jednostkowości ducha. Ponadto Hegel rozpoznaje w tych trzech momentach rozumowy sylogizm, tzn. główną formę swojego własnego spekulatywnego myślenia, oraz chrześcijańską Trójcę Świętą: „Innymi słowy jest to natura Boga. Jeżeli Bóg występuje jako podmiot, polega to na tym, że płodzi On Swego Syna, świat, realizuje się w owej realności, która jawi się jako Inne – ale pozostaje w tym tożsamy ze Sobą, unicestwia odszczepienie i łączy się w tym, co inne, ze Sobą Samym; dopiero w ten sposób jest On duchem.»²⁷

Hegel znajduje więc w *Timajosie* rozumowy sylogizm, po czym stwierdza: „Formy te od czasów Platona leżały ze dwa tysiące lat odłogiem; nie przeszły one do religii chrześcijańskiej jako myśli, ba, traktowano je nawet jako poglądy niesłusznie ocalone od zapomnienia, dopóki w czasach nowożytnych nie zaczęto rozumieć, że w określeniach tych zawarte jest pojęcie, przyroda i Bóg.»²⁸ Ba, Hegel znajduje w *Timajosie* dwie formy sylogizmu, nie

²⁵ Platon, *Timajos* 30ab (cyt. za: G. W. F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, t. II, s. 94).

²⁶ G. W. F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, t. II, s. 93–94.

²⁷ Tamże, s. 96.

²⁸ Tamże, s. 96.

tylko trójdzielny, ale i czwórdzielny, z rozdwojonym terminem średnim, charakterystyczny dla przyrody: „W ten sposób termin średni zostaje przelamany; a występująca tu liczba Cztery jest w przyrodzie liczbą głównych przyczyn. Powód, dla którego to, co w sylogizmie rozumowym stanowi tylko trójcę, w przyrodzie przechodzi w czwórce, tkwi w tym, co przyrodnicze, jak że to, co w myśli jest bezpośrednio jednym, w przyrodzie rozdziela się. Mianowicie termin średni jest jako przeciwieństwo podwojonym terminem średnim.”²⁹ Hegel nie wyjaśnia tu bliżej, co właściwie powoduje tę różnicę. Wydaje się, że chodzi tu jedynie o różny sposób liczenia. Są, jak wiadomo, trzy momenty Heglowskiego pojęcia: ogólność, jednostkowość i szczegółowość. Ale szczegółowość związana jest z różnicą, a różnica ma dwie strony. Mamy więc faktycznie dwie przeciwstawne szczegółowości. Rozpatrywane przez Hegla jako najniższa postać idei życie zwierzęce obejmuje życie rodzaju i życie poszczególnych osobników. Ale życie rodzaju trwa dzięki rozmnażaniu się osobników, a w tym rozmnażaniu występuje różnica płci. W sumie więc w zapośredniczeniu życia rodzaju przez życie osobnika występuje para osobników, samica i samiec, choć zapewne na poziomie niższym niż rozumne życie ludzkie brakuje refleksji, że oba te różnej płci osobniki są osobnikami tego samego rodzaju, przez co wprawdzie ich osobniczość (jednostkowość) jest oddzielna, ale rodzaj (ogólność) wspólny dla obojga. Licząc, doliczymy się tu zatem czterech momentów: ogólność (rodzaj), jednostkowość (żywy osobnik) i dwie

²⁹ Tamże, s. 97.

szczególności (dwie płci, za sprawą których reprodukuje się rodzaj). W odniesieniu do człowieka na poziomie społecznym w pierwszej postaci rozpatrywanej przez Hegla też szczególność występuje jako podwojona, mianowicie na pana i niewolnika. I także nie dochodzi tu do refleksji, że pan i niewolnik są dwiema jednostkami tego samego rodzaju, gdyż pan nie uznaje niewolnika za taki sam byt dla siebie, jakim jest on sam dla siebie. Również w odniesieniu do Trójcy Świętej sprawa nie jest jednoznaczna, nawet dla samego Hegla, który w rozdziale o Jakobie Böhme wspomina, i to z aprobatą, o podwojeniu Syna, którym najpierw jest Lucyfer, a dopiero potem Chrystus. Mianowicie Lucyfer reprezentuje oddzielanie się, odpadnięcie stworzeń od Stwórcy i ich konstytuowanie się w byty osobne, a Chrystus – powrót do Ojca przez przełamywanie własnej odrębności czy też osobności. „Böhme nazywa go – to Ja-jako-nic-będące-czymś (*Ichts*) – również *Lucyferem*, pierwotnym Synem Boga – pierwotnym aniołem w porządku stworzenia (*kreatürlich*). Ale ten Lucyfer odpadł, na jego miejsce przyszedł Chrystus. Oznacza to związek diabła z Bogiem; jest tu innobyt, a następnie byt dla siebie, byt-dla Jednego (*Für-Eines-Sein*), to, że dla Jednego istnieje to, co inne (*das Andere*). Źródło zła jest w Bogu, pochodzi ono z Boga. Oto największa głębia Jakoba Böhme. Ten Lucyfer odpadł.”³⁰ To odpadnięcie (*Abfall*) zostało zapewne przejęte przez Hegla od Böhme. Stworzenie, które odpadło od Stwórcy, jawi się jako to, co inne, zrazu

³⁰ G. W. F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, t. III, przeł. Ś. F. Nowicki, Warszawa 2002, s. 245–246.

zupełnie obojętne, zewnętrzne. W opisie swojej absolutnej metody dialektyczno-spekulatywnej w ostatnim rozdziale *Nauki logiki* Hegel nazywa to Inne pierwszą, formalną negatywnością, w odróżnieniu od absolutnej negatywności jako sprzeczności domagającej się rozwiązania. „W tym punkcie zwrotnym metody proces poznania powraca zarazem do samego siebie. Ta negatywność jako znosząca siebie sprzeczność jest przywróceniem pierwszej bezpośredniości, prostej ogólności; bezpośrednio bowiem inne innego, negatywne negatywnego jest tym, co pozytywne, tożsame, ogólne. Ta druga bezpośredniość jest w całym przebiegu, jeśli w ogóle chce się liczyć, tym, co trzecie w stosunku do pierwszej bezpośredniości i tego, co zapośredniczone. Ale jest ona również tym, co trzecie, w stosunku do pierwszej czyli formalnej negatywności i do absolutnej negatywności czyli do drugiej negatywności; a ponieważ owa pierwsza negatywność jest już terminem drugim, więc to, co liczone było jako trzecie, można również liczyć jako czwarte i abstrakcyjną formę uważać za czwórdzielną a nie trójdzielną; w ten sposób to, co negatywne, czyli różnicę, liczy się jako podwójność.”³¹ Warto też przy tej okazji wspomnieć o Jungu, dla którego Archetyp (Jaźń, bóstwo) ma strukturę oscylującą między trójdzielnością a czwórdzielnością. Jung uważał, że odkrył tę formę w sposób empiryczny w drodze analizy przejawów nieświadomości, mianowicie w postaci czterech elementów, z których jeden czymś się w widoczny sposób różni od trzech pozostałych.

³¹ G. W. F. Hegel, *Nauka logiki*, t. II, przeł. A. Landman, Warszawa 1968, s. 792.

Aluzji do tej formy doszukiwał się on nawet na samym początku *Timajosa*: „Jeden, dwóch, trzech. A gdzie, drogi *Timajosie*, nasz czwarty [...]?”

Timajos daje więc Hegłowi sposobność do podjęcia centralnych zagadnień własnej filozofii, co tym bardziej podnosi w jego oczach rangę tego pitagorejskiego dialogu, że chodzi tu o kwestie, które „przez dwa tysiące lat leżały odłogiem”. W szczególności Hegel ceni wysoko słynny opis stwarzania przez demiurga duszy świata: „Jest to jedno z najświetniejszych, najgłębszych miejsc Platona; mianowicie «Z istoty niepodzielnej, która zawsze jest sobie równa, oraz z istoty podzielnej, z jaką mamy do czynienia w ciałach, utworzył Bóg trzeci rodzaj istoty, będący zespoleniem tamtych dwóch w coś, co stanowi termin średni, uczestniczący zarazem w naturze tego, co równe samemu sobie i w naturze tego, co inne.»”³² Oczywiście, tożsamość i różnica jako momenty wszystkiego, co prawdziwe, i zapośredniczanie się wzajemne obu tych momentów to podstawa całej spekulatywnej logiki Hegla.

Platońska koncepcja państwa

Z tego, co z filozofii Platona Hegel włącza do filozofii ducha, najbardziej go interesuje filozofia praktyczna, dotycząca kwestii etycznych, w szczególności państwa. W istocie więc ten podrozdział poświęcony jest prawie wyłącznie temu, co sam Hegel nazywa sferą ducha obiektywnego.

³² G. W. F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, t. II, s. 100.

W nawiązaniu do cytowanego już stwierdzenia Diogenesa Laertiosa, że „jak Tales był twórcą filozofii przyrody, a Sokrates filozofii moralnej...”, warto podkreślić, że w odniesieniu do filozofii moralnej Hegel przeciwstawia Platona Sokratesowi. Hegel widzi w Sokratesie reprezentanta nowej zasady, jaką była zasada indywidualizmu, która przeciwstawiła się tradycyjnej zasadzie prymatu wspólnoty opartej na życiu zgodnie z obyczajami nad jednostką i jej samostanowieniem w dziedzinie moralnej. Los Sokratesa był tragiczny, gdyż afirmując jedną zasadę, musiał pogwałcić drugą, musiał być winny i ponieść za to karę – podobnie jak Antygona z tragedii Sofoklesa. Sam Hegel w swej filozofii skłaniał się do uznawania nadrzędności ducha ogólnego, ducha narodu, ducha czasu nad jednostką, gdyż w swojej filozofii traktował ducha jako kontinuum, które dla zanurzonych w nim jednostek jest po prostu warunkiem możliwości istnienia. Platon nie doszedł wprawdzie jeszcze do takiego pojęcia ducha, ale intuicyjnie przyjmował tę ogólną perspektywę, co Hegel rozpoznał skwapliwie w owym znanym fragmencie *Państwa*: „Sprawiedliwość – zgodzimy się na to – bywa nieraz w jednym człowieku, a bywa i w całym państwie? – Tak jest. – A czy państwo nie jest większe od jednego człowieka? – Większe. – To może i większa sprawiedliwość mieszka w tym, co większe, i łatwiej ją tam rozpoznać. [...] Więc jeżeli chcecie, to naprzód w państwach będziemy szukać, czym ona jest.”³³

³³ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, t. II, s. 115

Hegel jako krytyk teorii opierających państwo na umowie społecznej, teorii zakładających ludzkie jednostki jako atomy istniejące same w sobie i dla siebie, znajduje tu w Platonie sojusznika. Uznaje też za słuszny podział obywateli na różne grupy, pełniące różne funkcje społeczne. Poza tym jednak zdecydowanie krytykuje Platońską koncepcję państwa. Krytykuje sam pomysł wymyślenia przez filozofa ustroju państwa, gdyż ten ustrój wynika organicznie z historii i zwyczajów narodu, nie powinien powstawać w abstrakcyjny sposób w czyjejs głowie. A zwłaszcza krytykuje to, że Platońskie państwo ingeruje w związki rodzinne i dławii wszelką podmiotową wolność. Sam w swojej filozofii społecznej wyodrębnia trzy względnie autonomiczne sfery: rodzinę, społeczeństwo obywatelskie i państwo, uznając w szerokim zakresie prawa osób jako działających w społeczeństwie obywatelskim podmiotów do realizacji swoich partykularnych, egoistycznych interesów, ale dopuszczając też regulującą rolę państwa w sytuacji, gdy wolna gra jednostkowych egoizmów, zamiast wytwarzać harmonię, doprowadza do kryzysów.

