

RYSZARD PANASIUK
Uniwersytet Łódzki

DIALEKTYKA HEGLA I PARADYGMAT WITALISTYCZNY

Duchowa spuścizna Hegla stanowi ciągle przedmiot żywego zainteresowania badaczy i interpretatorów, co wyraża się stale rosnącą liczbą publikacji dotyczących różnych jej aspektów. Rzadko jednakże spotkać można wśród nich prace odnoszące się do filozofii przyrody. Wypływa to zapewne z utrzymującego się przekonania, że w obszarze refleksji nad bytem naturalnym myśl Hegłowska jest najmniej oryginalna, że wraz z postępami nauk przyrodniczych jego rozważania naturfilozoficzne utraciły swój walor teoretyczny i mogą mieć jedynie wartość historycznych kuriozów, mogących zainteresować badaczy o nastawieniu antykwarycznym. Niewątpliwie, wszystko to, co Hegel miał do powiedzenia na temat przyrody należy bezpowrotnie do historii kultury umysłowej przełomu XVIII/XIX wieku na zachodzie Europy i nie może być z sensem przywoływane w ówczesnej postaci jako mające jakąś szczególną wartość teoretyczną w dobie nam współczesnej¹.

Zauważyć jednakże należy, że nie można w pełni zrozumieć formacji duchowej określonej mianem idealizmu niemieckiego okresu klasycznego, a także romantyzmu nie uwzględniając ówczesnych spekulacji nad fenomenami świata naturalnego². Spekulacje owe u niektórych myślicieli tej epoki, jak np. u Schellinga, zajmują miejsce szczególnie eksponowane. Niewątpliwie, Hegel nie był inicjatorem spekulacji filozoficznych na temat przyrody i zawsze podkreślał pierwszeństwo Schellinga w tym względzie³, jednakże jego dociekania naturfilozoficzne wintegrowane są w stworzony przezeń system nie tylko gwoździ pełności konstrukcji. Można pokusić się o sugestię, że sposób ujmowania fenomenów przyrody właściwych epoce - w szczególności dotyczy to natury zjawisk życia - w istotny sposób charakteryzuje i określa jego widzenie i ujmowanie całości rzeczywistości, w szczególności zaś stanowi, jak mniemamy, najbliższe i najbardziej bezpośrednio źródło metody dialektycznej.

¹ Dyskusje wokół Hegłowskiej (jak też Schellingańskiej) filozofii przyrody wyraźnie się nasiliły, co można wiązać z dającym się obserwować zwrotem w świadomości społecznej, wyrażającym się we wzroście krytycyzmu wobec światopoglądu scjentystycznego oraz zainteresowaniem przyrodą w duchu ekologii. Zarówno Schelling jak Hegel należą do myślicieli przeszłości, u których można znaleźć motywy inspirujące rozpowszechniające się dziś nowe rozumienie przyrody i stosunku do niej człowieka, przeciwstawne nastawieniom czysto utylitarnym, eksploata-torskim (por. R. Panasiuk: *W sprawie aktualności romantycznej filozofii przyrody*, „Studia Filozoficzne” nr 1, 1969). Obserwujemy też wzrost badań naukowych dotyczących Hegłowskiej filozofii przyrody (por. *Hegel and the Sciences*, Ed. R. S. Cohen and M. W. Wartovsky, Reidel Publ. Comp. 1984; *Hegel und die Wissenschaften*. Ed. M.J. Petry, Fromman-Holzboog 1987).

² Por. D. v. Engelhardt: *Hegel und die Chemie. Studien zur Philosophie und Wissenschaft der Natur um 1800*. Wiesbaden 1976.

³ Por. G. W. F. Hegel: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* Reclam. Leipzig 1971, Bd. 3, s. 588, 608.

Życie jest kluczową kategorią nie tylko filozofii przyrody Hegla, ale także odnosi się do całości rzeczywistości⁴; żywa i żyjąca bowiem jest nie tylko przyroda, ale także i przede wszystkim duch i jego logiczna natura. Życie stanowi więc klucz - ośmielamy się to twierdzić - do osobliwości i tajników Hegłowskiego sposobu ujmowania rzeczywistości oraz właściwego mu dyskursu.

Wiadomo, że wraz z wykształceniem się „matematycznego przyrodoznawstwa” pojawia się w myśli zachodniej dążenie do ujmowania całości zjawisk rzeczywistości w kategoriach mechanistycznych. Mechanika klasyczna dostarcza wzorca i modelu opisu oraz tłumaczenia nie tylko zdarzeń zachodzących w świecie ciał fizycznych, ale także zachowania istot żywych. Ten sposób postępowania, wsparty sukcesem odkrycia krążenia krwi przez Harvey’a prowadzi - co tak bardzo widoczne jest u Kartezjusza i jego licznych uczniów - do traktowania organizmów jako automatów, których działanie tłumaczy się procesami mechanicznymi i cieplnymi, zachodzącymi w ich wnętrzu⁵. Mechaniczny paradygmat tłumaczenia funkcjonowania organizmów panował nad umysłami ponad sto lat i jakkolwiek przyczynił się do postępów badań nad niektórymi funkcjami organizmów, nie dopuszczał przecież do uformowania się wyodrębnionego obszaru badań nad istotami żywymi. Jeżeli to, co żywe zredukowano do tego, co mechaniczne, to jasne jest, że wykształcenie się przedmiotu i metod właściwych naukom o organizmach żywych było utrudnione⁶.

Nic dziwnego też, że już w połowie XVIII wieku zaczynają się pojawiać wątpliwości co do słuszności odnoszenia bez zastrzeżeń mechanistycznego paradygmatu do wyjaśniania funkcjonowania organizmów żywych. Sławna jest wątpliwość Kanta wyrażona już w 1755 roku, czy odwołując się do praw mechanicznych potrafimy „wyjaśnić i całkowicie zrozumieć” choćby „powstanie jednej główki kapusty czy jednej gaśienicy”⁷. Podobne wątpliwości wyrażał też Diderot, następnie różni lekarze-fizjolodzy, dostrzegający jałowość spekulatywnych konstrukcji jatrofizyków, jatromechaników czy jatromatematyków⁸. Jednakże decydującego argumentu przeciwko mechanicznemu modelowi organizmu dostarczył, jak się zdaje, dopiero Albrecht von Haller (1708-1777), uczony eksperymentator, który - opierając się zresztą na mechanistycznym paradygmacie tłumaczenia życia - badał mechanizm reakcji organizmów żywych na bodźce zewnętrzne⁹. Okazało się, że organizm zwierzęcy, dzięki systemowi nerwowemu może odbierać bodźce z otoczenia, co Haller nazwał wrażliwością (*sensibilitas*), oraz reagować na nie

⁴ Por. K. -H. Ilting: *Hegels Philosophie des Organischen. W: Hegel und die Naturwissenschaften*. Wyd. cyt., s. 350; M. Čapek: *Hegel and the Organic View of Nature. W: Hegel and the Sciences*. Wyd. cyt., s. 118.

⁵ Por. R. Descartes: *Rozprawa o metodzie*. Warszawa 1970, cz. V oraz tegoż; *Człowiek, Opis ciała ludzkiego*. Warszawa 1989; K. E. Rothsuh: *René Descartes und die Theorie der Lebenserscheinungen. W: tegoż: Physiologie im Werden*. Stuttgart 1968, s. 96-110.

⁶ Por. F. Jacob: *Historia i dziedziczność*. Warszawa 1973, s. 53 i następne; M. Foucault: *Les mots et les choses*. Paris 1966, s. 281 i nast.

⁷ I. Kant: *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*. Pol. przekł. W: T. Kroński: *Kant*. Warszawa 1966, s. 68.

⁸ D. Diderot: *Sen d'Alemberta. W: Mistyfikacja, sen d'Alemberta*. Warszawa 1962, s. 84 i nast.; J. Roger: *Les sciences de la vie dans la pensée française du XVIII^e siècle*. Paris 1963.

⁹ Stanowisko swoje wyraził najpierw w dysertacji: *De partibus corporis humani sensilibus et irritabilibus* (1753); por. R. Toellner: *Mechanismus - Vitalismus: ein Paradigmenwechsel? W: Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen und die Geschichte der Wissenschaften*. Meisenheim am Gian 1977; A. Bdnarczyk: *Mechanizm i preformizm: Albrecht von Haller. W: tegoż: Filozofia biologii europejskiego Oświecenia*. Warszawa 1984.

w postaci ruchów dowolnych, powodowanych skurczem mięśni, zwanej z kolei pobudliwością (*irritabilitas*). Sugestia Hallera, że zdolność odbierania wrażeń oraz reakcji na nie związana jest ze specyficzną budową organizmów i jest tylko im właściwa, zrodziła przekonanie, że w organizmach żywych muszą działać siły szczególnego rodzaju, nieobecne w materii nieożywionej; ich właśnie obecność tłumaczy szczególne zachowanie się tych tworów. Nauka o wrażliwości i pobudliwości rozprzestrzeniła się niezwykle szybko, grzebiąc mechaniczne schematy w medycynie i biologii. Zwycięża witalistyczny paradygmat wyjaśniania natury istot żywych. Zaczyna się mówić o siłach życiowych (*vires vivae*)¹⁰. I tak np. C. F. Wolff wprowadza *vis essentialis*, zaś Blumenbach - *nisus formativis* (*Bildungstrieb*) itd. jako zasady sterujące procesami życiowymi¹¹.

Ten nowy paradygmat pozwala nie tylko wyjaśnić problem samoruchu i zdolności odbierania wrażeń przez organizmy żywe - z czym mechanicy nie mogli sobie poradzić - ale także pozwalał ująć twór żywy jako układ dynamiczny, samokształtujący się, którego specyficzna budowa ściśle odpowiadała jego funkcjom życiowym. Organizm przeciwstawia się ostro układom czysto mechanicznym przez to właśnie, że cechuje go wspomniana pobudliwość i wrażliwość, a także zdolność reprodukcji. Te trzy cechy organizmu żywego wymieniane były powszechnie, choć niektórzy dawali różne inne, jak zdolność sekrecji czy propulsji¹².

To uświadomienie sobie, że istoty żywe są tworamii przyrody o specyficznej budowie i zachowaniu odegrało nie tylko istotną rolę przy wykształceniu się przedmiotu i metod badawczych nauki o życiu - biologii, ale wpłynęło też zasadniczo na zmianę całościowego poglądu na naturę rzeczywistości. Można by powiedzieć, że o ile paradygmat mechanistyczny tłumaczenia przyrody w wieku XVII i pierwszej połowie XVIII wieku był ekstrapolowany na świat istot żywych, o tyle poczynając od drugiej połowy XVIII wieku zaczyna się proces odwrotny: model rozumienia i opisu uzyskany z obserwacji istot żywych ekstrapoluje się na całość rzeczywistości, nie tylko zresztą naturalnej, ale także duchowej i społecznej¹³.

Mechanistyczny model świata ujmował rzeczywistość jako zróżnicowaną wielość wyraźnie oddzielonych od siebie przedmiotów; świat stanowił dający się uporządkować i sklasyfikować „od najprostszych do bardziej złożonych” - jak powiada Kartezjusz - trwały porządek niezmiennych elementów natury. Nie jest przypadkiem, że uczeni i filozofowie odwołujący się do mechanistycznego schematu tłumaczenia przyrody byli wyznawcami preformizmu w biologii. Odwołanie się do sił mechanicznych było niewystarczające, by wytłumaczyć ukierunkowany proces kształtowania się organizmu z zarodka; łatwiej było przyjąć, że jest on od początku uformowany i tylko stopniowo powiększa swoje rozmiary. Rozwój pojęty jako wykształcanie się cech nowych, jako zmiana jakościowa nie mieści się w ramach mechanistycznego modelu opisu świata.

Opisanie rozwoju zarodka jako procesu różnicowania się jednolitej początkowo substancji i stopniowego wykształcania organów przez C. F. Wolffa (1759) wyrasta z zało-

¹⁰ Por. K. F. Kielmeyer: *Gesammelte Schriften*. Berlin 1938, s. 57.

¹¹ Por. C. F. Wolff: *Theorie von der Generation in zwei Abhandlungen*. Berlin 1764, fotomechn. Nachdruck, Stuttgart 1971; F. W. J. Schelling: *Von der Weltseele*. W: *Schellings Werke*, I. Hauptband, München 1958, s. 595, 633 (gdzie Schelling używa pojęcia *Bildungstrieb*).

¹² Por. K. F. Kielmeyer: *Ueber die Verhältnisse der organischen Kräfte...*, wyd. cyt., s. 69-70.

¹³ Por. J. Schlanger: *Les métamorphoses de l'organisme*. Paris 1971.

żeń metodologicznych nowej wizji świata istot żywych i ugruntowuje ją doświadczalnie¹⁴.

W związku z przedstawionym tu nowym podejściem do opisu i rozumienia istot żywych pojawia się szereg problemów, które wykraczają poza problematykę nowopowstałej nauki o życiu. Przede wszystkim powstaje pytanie o naturę i charakter owego fenomenu szczególnego, czy rodzaju energii, powodującej specyficzne ukształtowanie i zachowanie organizmów żywych, mianowicie, czy jest ona czymś zewnętrznym wobec stanowiącej ich budulec materii, czy też może jest własnością przyrodzoną bytu materialnego w ogóle? Jak się ma owa specyficzna energia życia do energii i sił obserwowanych w przyrodzie nieożywionej, takich jak przyciąganie i odpychanie, światło i ciepło, magnetyzm i elektryczność? Czy z materii nieorganicznej może drogą naturalną powstać twór uformowany i żywy, choćby najprostszej budowy, czy też jest to niemożliwe? - itd.

Nie będziemy tu referować stanowisk, jakie się ówczasie, jak też nieco wcześniej już pojawiły; zasygnalizujemy jedynie, że uczeni i filozofowie przyrody tego czasu, jakkolwiek niewątpliwie odwoływali się do *qualitates occulte*, jak *vis plastica*, czy wspomniane już *vis essentialis* albo *nisus formativus*, wykazywali na ogół powściągliwość wobec pokusy przywoływania dawnych teorii animistycznych¹⁵. Mając świadomość specyfiki tego, co żywe w porównaniu z tym, co nieożywione starali się ukazywać powiązania wzajemne obu tych porządków. W szczególności procesy chemiczne, następnie zjawiska magnetyczne i elektryczne, a przede wszystkim zjawisko tzw. galwanizmu starano się wiązać z procesami żywymi¹⁶. Wiele też spekulowano na temat związku procesów utleniania ze zjawiskami życia¹⁷. Mimo pewnej nieklarowności i am bivalencji tych ujęć tendencja zasadnicza w nich zawarta jest dość wyraźna. Zjawisko życia jest właściwe przyrodzie jako takiej, jest czymś naturalnym. Prowadzi to w szczególności w twórczości filozofów do ujęcia rzeczywistości naturalnej jako obdarzonej wewnętrzną energią kreatywną, nieskończoną zdolnością i mocą tworzenia form i postaci dających się obserwować w świecie widzialnym jako wielość różnorodnych indywidualiów, które można następnie porządkować w gatunki i rodzaje. Myśl epoki przyswaja sobie oświeceniową koncepcję drabiny bytów: przyroda widzialna tworzy gradację poczynając od form mineralnych, poprzez roślinne i zwierzęce - aż do człowieka. W tym swoim upodrządkowaniu i zróżnicowaniu stanowi jedność. Jedność ta jednakże - w przeciwieństwie do XVII-wiecznych jej ujęć klasyfikacyjnych - nie jest statyczna, lecz dynamiczna.

Jako rezultat oddziaływania paradygmatu witalistycznego pojawia się nowa koncepcja rzeczywistości, nowa ontologia. Zgodnie z tą koncepcją byt jako całość stanowi jedność tego, co duchowe i tego, co materialne i jest z natury swej energetyczny. Według niektórych ujęć, natura w swojej najgłębszej esencji nie jest substancją, ale siłą¹⁸, ciągłym staniem się, nieustanną przemianą, zaś przejawy działania tej siły to wygenerowana przez

¹⁴ Por. C. F. Wolff: *Theoria generationis* (1759); por. też jego: *Theorie von der Generation in zwo Abhandlungen*, wyd. cyt.

¹⁵ Koncepcję animistyczną życia i organizmów rozwijał lekarz niemiecki, twórca teorii flogistonu, G. E. Stahl (1659-1734) - por. A. Bednarczyk: *Filozofia biologii europejskiego Oświecenia*, wyd. cyt., r. I.

¹⁶ Por. K. F. Kiemeyer, op. cit., s. 51; J. W. Ritter: *Beweis dass ein beständiger Galvanismus den Lebensprozesses in dem Tierreich begleite*. Weimar 1798; F. W. J. Schelling: *Von der Weltseele*, op. cit. s. 441 i nast.

¹⁷ F. W. J. Schelling, op. cit., s. 562.

¹⁸ Por. R. Lauth: *Die transzendente Naturlehre Fichtes nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*. Hamburg 1984, s. 13 i nast.

nią wielość form organicznych w świecie zmysłowym; w szczególności zaś bogactwo form organicznych miało świadczyć o mocy kreatywnej przyrody. Akcentując energetyczny charakter substancji z upodobaniem nawiązywano do Leibniza, który w swoim czasie twierdził, że zarówno substancja materialna, jak duchowa z natury obdarzona jest siłą i zdolnością do działania¹⁹. Świat jako całość jest organiczną jednością²⁰, *natura naturans*²¹, działającą nieustannie według niezmiennych praw²². Jej działanie twórcze wyraża się najbardziej adekwatnie w sferze przejawiania się życia, tego - jak twierdzi Goethe - „najpiękniejszego wynalazku przyrody”²³. W tak ujętej przyrodzie, organicznej i twórczej, działanie praw mechaniki zawężone zostaje do obszaru, w którym wykształca się świat przedmiotowy materii nieożywionej, stanowiącej podstawę rozwijania się życia. Sama materia, która miała być ostateczną postacią rzeczywistości w ujęciu klasycznego przyrodoznawstwa XVII wieku, tu staje się wytworem, rezultatem działania głębiej ukrytego dynamizmu całości kosmicznej, całości obdarzonej zdolnością generowania różnorodnych, skończonych form przejawiania się tej całości²⁴.

Tak więc w tym nowym ujęciu świat już nie składa się z wielości przedmiotów, które pozostając niezmiennymi oddziałują na siebie zgodnie z prawami mechaniki. To, co jest nie tyle j e s t, co staje się, jest pewną jednorodną całością - absolutem, który w procesie właściwej sobie aktywności wyłania byty skończone. Istnieją one, na podobieństwo spinozjańskich *modi*, wtórnie w stosunku do owej pierwotnej substancji energetycznej, są od niej zależne.

Ta nowa ontologia nastęrcza poważne problemy co do możliwości i sposobu opisu zarówno całości bytu, jak i poszczególnych jego upostaciowań. Zobaczymy, że cały wysiłek teoretyczny Hegla, w szczególności rezultat tego wysiłku w postaci spekulatywnej logiki (dialektyki) będzie wyrażał dążenia do znalezienia środków adekwatnego opisu tej w nowy sposób przedstawionej rzeczywistości²⁵.

Zatem jeśli świat ma taką naturę, jak sugeruje ufundowana na paradygmacie życia ontologia, to należy znaleźć sposób dotarcia doń jako organicznie ujętej siły kreatywnej, ona bowiem stanowi esencję całego bytu. Jednakże, jeżeli siła ta nie ma charakteru przedmiotowego, narzędzia opisu wypracowane przez naukę klasyczną, której kategorii teoretyczne odnoszą się do skończonych, dających się wyrazić językiem geometrii i arytmetyki,

¹⁹ W. G. Leibniz: *Poprawa filozofii pierwszej i pojęcie substancji (de primae philosophiae emendatione et notione substantiae)*. Tłum. S. Blandzi, „Studia Filozoficzne” nr3, 1986, s. 150.

²⁰ J. G. Fichte: *Collegium über Moral*. W: tegoż: *Gesamtausgabe*. Stuttgart 1977, IV, 1, s. 45: „Die Welt ist ein organisches Ganze”.

²¹ Por. F. W. J. Schelling: *Einleitung zu seinem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*. Ed. W. G. Jacobs, Stuttgart 1988, s. 33.

²² J. G. Herder: *Myśli o filozofii dziejów*. Tłum. J. Galecki, Warszawa 1962, t. 1, s. 17 i nast., 56 i nast.

²³ J. W. Goethe: *Natura (1781-82)*. W: *Filozofia niemieckiego Oświecenia Ed. i oprac. T. Namowicz. K. Sauerland, M. Siemek, Warszawa 1972, s. 105.*

²⁴ F. W. J. Schelling: *Von der Weltseele*, wyd. cyt., s. 568; tenże, *Einleitung*, wyd. cyt. s. 20 i nast.

²⁵ Problem opisu świata jako zmiany, przepływu, nie zaś wielości trwałych przedmiotów jest równie stary jak filozofia: pojawia się już u Heraklita, u mistyków, którzy usiłują uchwycić pojęciowo rzeczywistość nieprzedmiotową, współcześnie np. u Bergsona i Whiteheada. Jest to jednocześnie problem związany z trudnościami znalezienia adekwatnego języka i metody opisu rzeczywistości nieprzedmiotowej (por. M. Čapek, art. cyt., s. 116 i nast). W innym aspekcie pojawia się ten problem w nowoczesnym przyrodoznawstwie (w szczególności w fizyce) mającym do czynienia z „przedmiotami”, które nie mają żadnych odniesień do przedmiotów doświadczenia zmysłowego, stanowiących bazę języka potocznego.

oddziaływujących na siebie mechanicznie przedmiotów, są do tego celu nieprzydatne. Usiłowania, by ową substancję kreatywną - byt jako absolut - uchwycić bezpośrednio, musiały rodzić tendencje irracjonalizujące. Absolut, jak to jest np. u Schellinga z okresu jego filozofii tożsamości (1801 - 1803), bezpośrednio, jako jedność tego, co idealne i tego, co materialne, może być uchwycony jedynie intuicją intelektualną (*intellektuelle Anschauung*), to jest pozapojęciowo²⁶. Dalej, jeśli świat jest w istocie swej nieprzedmiotowy, narzędzia w postaci ilościowo-topologicznych form jego opisu są nieużyteczne. Jeżeli jest organiczną całością, to nie może być rozłożony na elementy celem jego rozumienia, bowiem organizm nie jest agregatem części, ale jednością, która, jak to Hegel gdzieś powiedział, „ma członki, nie części”. Trzeba więc uchwycić najpierw całość, by zrozumieć działanie należących do tej całości organów i członków²⁷. Organizm, zarówno jako twór pojedynczy, jak też jako *universum* - jest układem dynamicznym, istnieje jako zachowujący swoją tożsamość, ale jednocześnie zmieniający się; kształtuje się on, jak też trwa, następnie reprodukuje dzięki zachodzącym w nim nieustannie procesom. Nie są to procesy, rzecz jasna, mechaniczne, ale specyficzne dla form organicznych nieustannie przemiany wewnętrzne. Uchwycenie zmiany, opisu procesu ruchu, przekształceń jakościowych danego układu staje się sprawą fundamentalną dla refleksji teoretycznej przyjmującej koncepcję bytu jako stawania się. Substancja energetyczna, nieustannie zmieniająca się trwa wiecznie, ale przejawy jej aktywności manifestujące SIĘ poprzez wyłanianie się z niej skończonych form tworzą sferę istnienia w czasie. Czas staje się fundamentalną kategorią tej ontologii, jednakże nie czas linearny mechaniki, ale czas-proces, czas, w którym wyłaniają się nowe jakości, następuje powstawanie i zanikanie różnych upostaciowań form skończonych. Uchwycenie natury przemiany staje się więc tu sprawą podstawową. Jeżeli układ organiczny jest całością nastawioną na podtrzymanie i odtwarzanie danej formy, to procesy zachodzące w nim nie mogą być wyjaśnione zgodnie ze schematem: przyczyna - skutek. W układzie organicznym wszystko jest w jedności, w której nie można wydzielić połączeń przyczynowo-skutkowych, bowiem procesy zachodzące w nim zależają się z siebie, warunkują wzajemnie, zmierzając w swoim ostatecznym rezultacie ku podtrzymaniu trwania danej formy żywej oraz jej reprodukcji²⁸. Wiadomo, że Kant, który - jak to już mówiliśmy - wcześniej dostrzegł osobliwość formy organicznej, opracowując w *Krytyce władzy sądzenia* swoją teorię jestestw organicznych, odwołał się do kategorii celowości przy ich opisie. Miał on na myśli celowość immanentną tworu żywego, odrzucając jednocześnie upowszechnione przez tradycję Wolffiańską ujmowanie przyrody jako całości w perspektywie teleologicznej²⁹.

Ci, którzy paradygmat witalistyczny uczynili podstawą rozumienia całości bytu, nie poszli za ostrożną i krytyczną myślą Kanta. Dla nich byt jako całość, jako kreatywna natura jest celowy. Idea teleologii jest nieodłączną częścią składową paradygmatu witalistycznego. Nieświadoma rozumność aktów stwórczych kreatywnej *natura naturans* określa kierunek całego procesu wytwarzania, od form najprostszych do ludzkiej postaci bytu³⁰.

²⁶ Por. krytyczne uwagi odnośnie do tego stanowiska W: G. W. F. Hegel: *Fenomenologia ducha*. Warszawa 1963, t. I, s. 12 i nast.

²⁷ Por. np. F. W. J. Schelling: *Einleitung...*, wyd. cyt., s. 27-28.

²⁸ Por. tenże; *Von der Weltseele*, wyd. cyt., s. 417-418.

²⁹ Por. I. Kant: *Krytyka władzy sądzienia*. Warszawa 1964, s. 27 i nast., 54, 328 i nast.

³⁰ Por. J. G. Herder: op. cit., s. 27-32; F. W. J. Schelling: *Einleitung...*, s. 20 i nast.; G. W. F. Hegel: *System der*

Mówiliśmy już o groźbie irracjonalizmu, przywołując przykład Schellinga, która pojawia się, gdy usiłowano uchwycić absolutny fundament rzeczywistości niejako bezpośrednio. Jednakże tendencja główna spekulacji, która nas tu zajmuje, szła w innym kierunku. Jeżeli proces stawania się w naturze wyraża się pod postacią wielości wykreowanych form widzialnych, to mogą one - jako przedmiotowe - być ujmowane rozumem i opisywane w kategoriach pojęciowych, trzeba tylko wynaleźć metodę tego opisu i odpowiedni dla niej system teoretycznych instrumentów. Rezultat poszukiwania metody nie musiał prowadzić do zakwestionowania rozumu, czy odrzucenia *a limine* dotychczasowych sposobów postępowania w naukach przyrodniczych. Filozofom przyrody epoki, jak np. Schellingowi z okresu, kiedy rozwijał swoje naturfilozoficzne spekulacje, nie chodziło bynajmniej o to, by wyeliminować nauki o przyrodzie, ale o to, by poddać rezultaty ich dociekań określonej filozoficznej interpretacji. Najogólniej mówiąc szło o to, by uświadomić przyrodnikom, iż ich sposób widzenia rzeczywistości nie pozwala dotrzeć do najgłębszej esencji bytu, że zatrzymują się oni na powierzchni, że jedyną rzeczywistością dla nich jest *natura naturata*, podczas gdy wyniki ich badań winny być odniesione do globalnego rozumienia bytu jako organicznej całości i w tej perspektywie zinterpretowane³¹. Błędne interpretacje przyrodników biorą się z niesłusznych ekstrapolacji ich cząstkowych wyników na całość rzeczywistości. Mechanika ma wartość w obszarze świata, w którym działają siły mechaniczne, lecz nie może być przenoszona na całość rzeczywistości. Stąd potrzebna jest nowa fizyka, która byłaby adekwatną teorią świata-organizmu³². Nie mając właściwego wglądu w rzeczywistość w jej całościowym ujęciu, przyrodnicy nie tylko dochodzą częstokroć do błędnych konkluzji jako niewłaściwie zinterpretowanych rezultatów swoich badań, ale też częstokroć nie rozumieją naprawdę samych siebie. To stanowisko wobec nauki współczesnej - krytyczne, ale generalnie akceptujące - tłumaczy, dlaczego pisarze filozofujący na temat przyrody w epoce romantycznej: Goethe, Herder, Schelling, Hegel, Oken, Carus - pilnie studiowali ówczesne nauki, starając się, zasymilować ich rezultaty.

Ogólnie biorąc chodziło im o to, by wypracować nowe globalne spojrzenie na природę jako całość zgodnie z przyjmowanym przez nich założeniem, że przyroda owa jest organiczną całością, jednością nieustannie wyłaniającą z siebie wielość form życia. Oczywiście, jeśli weźmie się pod uwagę obszerną literaturę naturfilozoficzną początków XIX wieku, to nie będzie trudno dostrzec u wielu autorów poglądy skrajne i bałamutne, interpolacje ekscesywne, jałowe i kuriozalne spekulacje, jak też niesprawiedliwe oceny negatywne wyników i metod ówczesnych nauk przyrodniczych. Jednakże nie idzie nam o usprawiedliwienie spekulacji naturfilozoficznych z dzisiejszego punktu widzenia, ale - jak to już sygnalizowaliśmy na początku - ukazanie naturfilozoficznej genezy Hegłowskiej metody opisu świata, albo raczej, co wydaje się bardziej ściśle, zasugerowanie, że najbardziej bezpośrednim źródłem Hegłowskiej dialektyki jako metody opisu naukowego rzeczywistości jest święący wtedy triumfy paradygmat witalistyczny.

Philosophie, Zweiter Teil, Die Naturphilosophie. W: tenże: *Sämtliche Werke*. Stuttgart 1942, Bd. 9, s. 717-722 (§ 376 Zusatz).

³¹ Por. F. W. J. Schelling: *Einleitung...*, s. 21 i nast.; podobnie G. W. F. Hegel: *Naturphilosophie*, wyd. cyt., s. 43 i nast. (246 Zusatz).

³² *Najstarszy program systemu idealizmu niemieckiego*. W: R. Panasiuk: *Schelling*. Warszawa 1987, s. 150; F. W. J. Schelling: *Einleitung...*, s. 23.

ŻYCIE ŹRÓDŁEM DYNAMISTYCZNEJ TEORII BYTU

Mimo, że Hegel już w okresie jenańskim wykładał filozofię przyrody, jego naturfilozoficzne konstrukcje systemowo zarysowane po raz pierwszy w *Encyklopedii nauk filozoficznych* (1817) pojawiają się w okresie, gdy euforia spekulacji na temat przyrody zaczyna przygasać. Hegel przychodzi po Schellinga, gdy ten jako filozof przyrody dawno już milczy; nawiązuje doń, ale stara się zajmować stanowisko wyważone, w każdym razie daleki jest od ekscesów spekulacji, które tak pleniły się w twórczości uczniów Schellinga. Intencja jego jest przede wszystkim systematyzatorska. Wydaje się, jakby Hegel w systemie swoim zbierał owoce fermentu intelektualnego z przełomu wieków i rezultaty dociekań myślicieli, którzy odkrycie świata istot żywych uznali za punkt wyjścia dla nowego spojrzenia na całość rzeczywistości, zapragnął ująć w karby rygorystycznej metody naukowej. Metoda ta miała być systematycznym opisem pojęciowym, odtwarzającym strukturę i dynamikę rzeczywistości.

Hegel zdecydowanie przeciwstawił się romantycznej niesystematyczności i emocjonalizmowi, opowiadając się za rygorystycznym racjonalizmem wyrażonym dobitnie w przekonaniu, „że jedynym elementem egzystencji prawdy jest *pojęcie*”³³. Hegel przyjmuje wypracowane w epoce odwołującej się do paradygmatu witalistycznego rozróżnienie na kreatywną podstawę rzeczywistości i jej uprzedmiotowione formy przejawu. Koncepcja ta jednakże poddana zostaje w jego systemie pewnej charakterystycznej dlań precyzacji, a nawet przekształceniu. Jeśli absolut nieskończony manifestuje się w świecie widzialnym jako wielość istniejących w czasie skończonych jego upostaciowań, to tworzy jakby dwa aspekty tej samej rzeczywistości - skończony i nieskończony³⁴. Badając skończone, dające się opisać pojęciowo przejawy działania absolutu, docieramy tym samym do absolutu jako takiego. Odśloniwszy więc za pośrednictwem rzeczy - chciało by się powiedzieć: *modi* substancji - esencję bytu, obcujemy z nim samym. Zatem opis świata postrzeżanego zmysłowo jest jedyną drogą do racjonalnego poznania rzeczywistości bezwzględnej. Innej drogi nie ma; intuicja intelektualna jest fikcją³⁵. Następnie, jeśli świat rzeczy zmysłowych odsyłających do absolutu, przejawia się jako dający się uporządkować zgodnie z rygorami systematyzacji, to trzeba przyjąć, że porządek ten ma swoje źródło w logicznej naturze samego kreatywnego absolutu. Absolut Hegla, co jest zgodne z duchem epoki, jest dynamiczny, aktywny - wbrew temu, co sądzili dawniejsi filozofowie, jego naturę stanowi proces. Proces ten, co należy szczególnie podkreślić, ma charakter racjonalny. „Twórczość” absolutu - to rozwijanie się „pojęcia” (*Begriff*). Jest to ruch owego absolutu ukierunkowany celowo, opisany kategoriami Arystotelesowskimi jako przechodzenie od potencji do aktu. Tak więc nałożone zostały tu na absolut rygory logiki; zachowując swoją kreatywną naturę pozbył się on niejako, właściwej mu u innych myślicieli epoki, spontaniczności twórczej.

Przy tym o ile tacy myśliciele, jak Goethe czy Herder, a nawet Schelling z okresu swojej naturfilozoficznej twórczości, ujmowali globalnie byt jako tożsamy w istocie z przyrodą, o tyle dla Hegla przyroda jako taka nie stanowi już całości rzeczywistości. Przyroda to porządek wykreowany przez absolut będący *ex definitione* substancją duchową;

³³ Por. G. W. F. Hegel: *Fenomenologia ducha*, wyd. cyt., t. 1, s. 12.

³⁴ Por. tenże: *Nauka logiki*. Warszawa 1967, t. 1, s. 185 i nast.; tenże: *Naturphilosophie*, wyd. cyt., s. 46 i nast.

³⁵ G. W. F. Hegel: *Fenomenologia ducha*, wyd. cyt., t. 1, s. 13 i nast.

przyroda jest jedynie innobytem idei³⁶. Tak więc jeśli następnie rozważa Hegel sferę życia, będzie to dlań już nie przejaw ukrytych sił natury, ale działalność energii duchowej, dającej się odróżnić od porządku przyrodniczego zasady aktywnej. Energia ta, manifestująca się pod postacią wyłaniających się i zanikających jestestw organicznych, stanowi obecną w nich zasadę aktywizującą i organizującą, w istocie tożsamą z tym, co w *Logice* opisane jest jako system kategorii wyrażających Ideę. Jakkolwiek materia zrodzona jest przez ducha, to są to elementy z natury przeciwstawne sobie. Materia jako taka pojmowaną jest na gruncie Heglowskiego widzenia rzeczywistości jako czysta zewnętrżność, wielość pojedynczych elementów, podzielnych w nieskończoność, podległa konieczności i przypadkowi³⁷. Materia jako czysta potencjalność, na wzór Arystotelesowskiej *hyle*, nie zawiera w sobie „pojęcia”; jest ona właściwie źródłem i zasadą indywidualizacji, istnienia skończonych postaci przejawiania się bytu. W tym sensie też przeciwstawia się temu, co stanowi jedność, organizację, celowe uporządkowanie³⁸. Jednakże świat widzialny, będący przedmiotem poznania, nie jest nieuporządkowanym chaosem, lecz tworzy pewien rodzaj ładu; obecne w nim byty układają się w dające się opisać pojęciowo struktury. Uporządkowanie rzeczywistości zmysłowej ma swoje źródło w tym, że „przyroda stanowi proces stawania się duchem”, że idea przenika materię i formuje ją komponując dające się uhierarchizować układy zgodnie z narastającym stopniem dominacji ducha nad materią. Mamy więc w samej przyrodzie królestwo jestestw nieorganicznych, następnie organicznych, rozpadające się na świat roślin i zwierząt. Stąd już „idea”, czy „duch” dokonuje przejścia do rzeczywistości ludzkiej, a więc życia społecznego i kultury umysłowej.

O tym, że Hegel w opisie całości bytu odwołuje się do paradygmatu witalistycznego, świadczy jego sposób ujęcia przyrody w wymiarze globalnym. Nie tylko rośliny i zwierzęta są dlań organizmami; przyroda jako całość jest *sui generis* organizmem: jest to tzw. organizm geologiczny, a więc pewien układ uporządkowany i celowy, wyposażony we własną dynamikę. Takim swoście organicznym układem jest zarówno system słoneczny, jak i Ziemia³⁹. Fundamentalna „organiczność” rzeczywistości ma swoje źródło w Idei, która przenikając materię organizuje ją, nadaje jej formy i kształty. Przyroda wg. Hegla, a jest to pogląd w epoce obiegowej, skrywa w sobie tajemnicę, jest Proteusem⁴⁰. Poraża ona podmiot poznający zdumiewającym, nie dającym się ogarnąć bogactwem form i postaci. Na pierwszy rzut oka wydaje się chaosem, brakiem jakiegokolwiek uporządkowania. Zadanie filozofii przyrody polega jednakże na tym, by przebić się przez zewnętrzny pozór nieporządku i dotrzeć do ukrytego w niej wewnętrzного ładu, ujawnić podmiotowi poznającemu jej fundamentalną jedność. Podstawą tej jedności jest Idea, czyli z jednej strony - co już sygnalizowaliśmy - zasada energetyczna, twórcza, formująca, a z drugiej zaś forma logiczna, dostarczająca klucza służącego uporządkowaniu owej chaotycznej z pozoru wielości upostaciowań. Całość zjawisk przyrody tworzy szereg stopni drabiny bytów skończonych (*eine Stufenleiter der Natur*)⁴¹. Jako ów system stopni dających się uporządkować od form elementarnych organizacji - od minerałów do człowieka - do naj-

³⁶ Por. np. tenże: *Nauka logiki*, wyd. cyt., t. 1, s. 151; tenże: *Naturphilosophie*, wyd. cyt., s. 49 (§ 247).

³⁷ Por. tenże: *Naturphilosophie*, s. 54 (§ 248).

³⁸ Por. tamże, s. 49 i nast. (§ 247 Zusatz) i § 248 Zusatz.

³⁹ Por. Tamże, s. 337.

⁴⁰ Tamże, s. 33, 42-43.

⁴¹ Tamże, s. 44.

wyższych w hierarchii pionowej, przyroda stanowi w istocie obraz metamorfoz działającej w materii i przez nią zasady formującej, czyli wspomnianej już Idei. Idea, jednorodny czynnik o charakterze logicznym, jednocześnie przejawia się jako specyficzna postać energii formującej, w zależności od stopnia ukształtowania przez nią materiału naturalnego. Kolejne szczeble uszeregowania form przejawiania się Idei czy też „pojęcia”, przedstawiają stopień adekwatności wyrażania się jej w jednostkowych formach egzystencji. Każdy skończony byt naturalny symbolizuje Ideę (to, co energetyczne i to, co ogólne, „pojęciowe” zarazem), zaś sposób jej symbolizacji zależy do tego, na jakim szczeblu systemu uporządkowania dany skończony byt naturalny znajduje się.

Podstawową intencją konstrukcji systemowej Hegla jest, jak się zdaje, klasyfikacja, czyli uporządkowanie całości rzeczywistości tak, by uporządkowanie miało charakter naturalny, a nie sztuczny, a więc by odtwarzało rzeczywistą strukturę bytu⁴², a jednocześnie ukazywało „organiczną” jedność całości i jej dynamiczny charakter. Za instrument owego uporządkowania posłużyła mu, mająca niewątpliwie swoje źródło w ówczesnym rozumieniu fenomenu życia idea, która w połączeniu z nauką Goethego o metamorfozach umożliwiła konstrukcję całościowego i spójnego obrazu rzeczywistości. Został w ten sposób osiągnięty rezultat poznawczy, którym było zniesienie zagadkowości i obcości, jaką rodzi przeżycie chaosu⁴³.

Jeżeli słuszna jest nasza sugestia, że klucz interpretacyjny zastosowany do objaśniania rzeczywistości zaczerpnięty został z ówczesnego rozumienia natury życia, to w systemie Hegla z jednej strony owo życie, jako utożsamione z Ideą, zostało inkorporowane w całość bytu, z drugiej zaś - sam fenomen życia w sensie właściwym (świat wegetatywny i animalny) został objaśniony przez odwołanie się do Idei. W ten sposób życie przestaje być czymś zagadkowym czy fundamentalnie różnym od mineralnego porządku; stanowi naturalny niejako, wyższy niż ów mineralny, sposób przejawiania się Idei, jednocześnie kategoria życia zyskuje walor uniwersalny: Hegel mówi zarówno o życiu jestestw organicznych, jak też o życiu ducha czy Idei.

Próbowaliśmy wskazać już - zgodnie z sugestią, że najbliższym źródłem Heglowskiej metody dialektycznej jest paradygmat witalistyczny - pewne ogólne założenia tej metody, która z jednej strony, ma służyć jako narzędzie opisu rzeczywistości dynamicznie ujętej, z drugiej - w rozwiniętym systemie kategorii teoretycznych ma ukazać fundamentalną strukturę stającej się rzeczywistości. Można by tą drogą iść dalej i bardziej szczegółowo wskazać na zdradzające witalistyczną proveniencję schematy metody dialektycznej. Spróbujmy ukazać niektóre charakterystyczne jej momenty.

Jeśli natura bytu (czyli Idei, czyli w istocie życia) ma charakter procesualny, to należy przezwyciężyć jako powierzchowne i zafalszowujące jego statyczne ujęcia. Zadaniem metody naukowej jest opis stawania się rzeczywistości, a więc ruch przechodzenia jednych postaci w drugie, podobnie jak to się dzieje w świecie organicznym, gdzie indywiduum żywe kształtuje się poczynając od zarodka, a kończąc na wydaniu potomstwa. Każda więc postać zmysłowo postrzeganej egzystencji musi być pojmowana nie jako jej stan definitywny, ale jako moment przejścia, stan chwilowej równowagi przeciwstawnie skierowanych sił, napięcia, które nadaje kierunek rozwojowi danej formy istnienia. Ów kierunek przekształceń właściwości i cech tego, co istnieje, będzie się starał Hegel opisać

⁴² Tamże.

⁴³ Tamże, s. 39.

przez założenie wewnętrznej telologii rozwoju, sam zaś rozwój ująć jako negację (*Aufhebung*) poprzedniej formy i zachowanie jej zarezem jako mementu podporządkowanego w nowo ukształtowanej całości⁴⁴.

Zwraca tu uwagę położenie akcentu na jakościowy aspekt rzeczywistości, gdzie zmiana i rozwój, o których ujęcie idzie Heglowi przede wszystkim, mogą być opisane jedynie przez ukazanie modyfikacji cech jakościowych. Hegel ostro krytykuje czysto ilościowe podejście właściwe przyrodoznawstwu przełomu XVII i XVIII wieku, schematy wyraźnie oddzielające przyczyny od skutków, czy dążenie do redukcji całości procesów naturalnych do jakiegoś jednego, uniwersalnego prawa⁴⁵. Rozsądek (*Verstand*) zatrzymuje się na powierzchni zjawisk, ujmuje je mechanicznie i geometrycznie, podczas gdy procesualny świat życia (i absolutu jednocześnie) nie da się ująć w rozsądkowe schematy. Zarówno „życie (jak też byt jako całość - RP) można ująć jedynie spekulatywnie, albowiem właśnie w sferze życia istnieje to, co spekulatywne”⁴⁶. Właśnie świat istot żywych charakteryzuje się tym, że formy jego manifestowania się nie przybierają uporządkowań i kształtów dających się zamknąć w ramy prostych figur geometrycznych. Nie jest tu więc możliwa redukcja do linii i liczb, jak niemożliwe jest ustalenie zależności przyczynowo-skutkowych w procesach zachodzących we wnętrzu tych istot. Rozum spekulatywny musi więc poszukiwać typologii odwołujących się do jakości oraz ukazywać związek wyłaniających się postaci z dynamiczną całością. Hegel ma wyraźną świadomość, że jego metoda dialektyczna, orientująca się na uchwycenie dynamiki „pojęcia” wyrażającej się w obszarze tego, co się przejawia, jest przeciwstawna metodzie opisu rzeczywistości, którą posługiwało się „matematyczne przyrodoznawstwo”. Jest on w szczególności przeciwny przenoszeniu zasad tej metody na obszar tego, co organiczne, jak też traktowania jej jako ostatecznego klucza rozumienia całości bytu⁴⁷.

Ta przeciwstawność metody zbudowanej na paradygmacie mechanistycznym oraz metody odwołującej się do organizmu żywego, to jest metody dialektycznej, wyraża się może najpełniej w rozumieniu przez Hegla metody naukowej. Ideałem dla mechanistycznego przyrodoznawstwa przełomu XVII i XVIII wieku była konstrukcja systemu wzorowana na *Elementach* Euklidesa, konstrukcja zrealizowana najpełniej w *Principiach* Newtona. Metoda to polegała na przyjęciu wyjściowych twierdzeń ogólnych jako intuicyjnie prawdziwych i następnie wyprowadzaniu z nich, drogą dedukcji, formuł bardziej szczegółowych. Powstaje w ten sposób konstrukcja złożona z twierdzeń pewnych i koniecznych, tworząca zrab matematycznie ujętej nauki przyrodniczej. Hegel tylko z pozoru naśladuje tę metodę, gdy w *Nauce logiki* zaczyna od najogólniejszych sformułowań dotyczących natury bytu jako całości. W istocie idzie mu nie o formułowanie praw jako zależności typu przyczynowo-skutkowego zachodzących między zjawiskami i dających się wyrazić językiem matematyki, ani też o dedukcję twierdzeń pochodzących z założeń wyjściowych, ale o opis „ruchu pojęcia”, to jest o procedurę „konstrukcji”, która ma odtwarzać i opisywać ruch stawania się absolutu, bytu pojętego jako całość rzeczywistości. Opis ten ma ukazać, jak poprzez różnicowanie się, przechodzenie od jednej postaci do drugiej w sferze zjawiskowej, absolut ten odsłania się sobie samemu w procesie poznania, który

⁴⁴ Por. G. W. F. Hegel: *Nauka logiki*, wyd. cyt., t. 1, s. 133 i nast.

⁴⁵ Por. tenże: *Fenomenologia ducha*, wyd. cyt., t. 1, s. 290 i nast.

⁴⁶ Tenże: *Naturphilosophie*, s. 451 (§ 337 Zusatz).

⁴⁷ Por. tenże: *Fenomenologia ducha*, wyd. cyt., t. 1, s. 340-341.

to proces okazuje się ostatecznie procesem kształtowania się samowiedzy tego absolutu. Absolut jest właśnie ową organiczną całością, jedynym bytem egzystującym rzeczywiście, podczas gdy wielość jego manifestacji ma egzystencję relatywną, w istocie pozorną. Teoria, która ma odtwarzać ów ruch jest więc konstrukcją, która za pomocą kategorii negacji opisuje proces różnicowania się „pojęcia”, czyli absolutu o logicznej strukturze wewnętrznej, przechodzenie od jednej jego postaci do drugiej, by zakończyć odsłonięciem jego struktury wewnętrznej, zachowującej się w konstrukcji kategoryjnej jako ślad jego historii rzeczywistej. Dlatego też konstrukcja ta, jak to Hegel w przedmowie do *Fenomenologii ducha* wyraźnie zaznacza, ma charakter kołowy⁴⁸, jako że rezultat końcowy całego ruchu myślowego budującego system, wraca w ostatecznym rezultacie do punktu wyjścia, ugruntowując tym samym przyjęte na początku założenia. Prawda jest więc kołem, samopotwierdza się jako rezultat zachowujący w sobie przebytą drogę. Warunkiem prawdziwości tej metody poznania jest jej tożsamość z ontologią: opis samopoznania absolutu jest jednocześnie odtworzeniem jego architektoniki jako jedności tego, co skończone i tego, co nieskończone.

Na podkreślenie zasługuje to, że spośród całej plejady myślicieli epoki którzy wyraźnie inspirowali się w swoim ujęciu całości bytu, w szczególności zaś przyrody - paradygmatem witalistycznym, właściwie jedynie Hegel wypracował rozwiniętą i ujętą w karby systemu metodę opisu rzeczywistości jako procesu. Wykorzystując pojęcia i kategorie sięgającej Arystotelesa tradycji filozoficznej, a także odwołując się do jego sylogistyki, utworzył rozbudowaną konstrukcję pojęciową znaną pod nazwą dialektyki albo spekulatywnej logiki. Zamiarowi jego przyświecały dwa cele: ująć proces zmiany w karby opisu pojęciowego, a także uchwycić absolut za pomocą dyskursu pojęciowego. Z tradycji filozoficznej wiemy, że zrealizowanie zarówno pierwszego, jak drugiego zadania nastręczało ogromne trudności. Podejmując się opisu procesu zmiany, Hegel starał się iść śladami Heraklita, gdy akcentował znaczenie sprzeczności i przechodzenie przeciwstawnych pojęć w siebie. On pierwszy, według Hegla, próbował ująć absolut jako proces i rozwinął immanentną dialektykę ruchu zmieniającego się w czasie przedmiotu jako narzędzia opisu tej zmiany⁴⁹. Dla Heraklita istotą rzeczy stanowi nie byt, ale zmiana, zaś „prawdą jest tylko jedność przeciwstawności”. U niego też dostrzega pojawiający się po raz pierwszy i tak istotny przy opisie zarówno absolutu, jak zmiany „moment negatywności” oraz czas jako „czyste pojęcie”, co stanowi istotę zmieniających się momentów przeciwstawnych⁵⁰.

By uzyskać możliwość pojęciowego przedstawienia procesu, musiał Hegel przyjąć, że zmiana nie polega na nieustannym przepływie, ale na wykształcaniu form relatywnie trwałych, charakteryzujących się określonymi właściwościami, dających się klasyfikować i podciągać pod kategorie ogólne. Założył więc logiczną esencję zmieniającego się bytu, jego fundamentalną „pojęciowość”, zaś rozwój jako przechodzenie od tego, co założone jako możliwe do tego, co wyłania się pod postacią realnej egzystencji. Jednocześnie owo założenie fundamentalnej racjonalności bytu pozwala mu podjąć próbę jego opisu pojęciowego, bez odwoływania się do intuicji. Absolut jest jednością tego, co skończone i tego, co nieskończone, jest „organiczną” jednością obu tych aspektów manifestacji swojego istnienia. Czas, fundamentalny parametr procesów zachodzących w łonie absolutu,

⁴⁸ Tamże, s. 26-27.

⁴⁹ G. W. F. Hegel: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, wyd. cyt., Bd. 1, s. 430.

⁵⁰ Tamże, s. 434.

wyraża jego różnicowanie się i przejawianie w postaci skończonych, uprzedmiotowionych form istnienia. Ruch tych skończonych form, owego procesu powstawania i zanikania przedmiotowych postaci przejawiania się absolutu chwytą spekulatywna metoda dialektyczna odsłaniając jednocześnie prawdę absolutu samego.

Tak więc Hegel jako myśliciel metodyczny, mający ambicję budowania teorii rzeczywistości jawiącej się w procesie nieustannej zmiany, samemu rozumieniu tej zmiany musiał nadać określony sens, gdyż tylko pod tym warunkiem możliwy był jej dyskursywny opis. Wejrząwszy bliżej w charakter pomysłów dotyczących ontologii inspirowanych przez paradygmat witalistyczny możemy powiedzieć, że Hegel wybrał określony wariant interpretacji tego paradygmatu, zdecydowanie różny od tych jego wykładni, które akcentowały spontaniczność, nie dający się więc pojęciowo ująć proces przemian.

Możemy postawić sobie na koniec pytanie: co Hegel osiągnął przez zbudowanie swojej teorii bytu-procesu? Czy udało mu się rzeczywiście skonstruować teorię zmiany? Wydaje się, że jego spekulatywna dialektyka zachowuje walor naprawdę jedynie wtedy, gdy myśliciel sili się na uchwycenie absolutu jako samostawania się. Jest to ambitna próba hermeneutyki rzeczywistości sytuująca się na innej płaszczyźnie, niż mający nieustannie do czynienia z wielością skończonych przedmiotów dyskurs naukowy w sensie obiegowym i w tym znaczeniu nie konkurująca z metodami nauk o rzeczywistości obserwowalnej, ani też nie mogąca zastąpić metod wypracowanych i stosowanych w tych naukach. Hegłowska metoda dialektyczna pozwala ująć rzeczywistość jako wielorakość odsyłającą do fundamentalnej jedności. Jednakże uporządkowanie świata za pośrednictwem spekulatywnych sylogizmów Hegłowskiej dialektyki jest zabiegiem tyleż objaśniającym rzeczywistość, co ją mistyfikującym. Hegel, odwołując się do paradygmatu ufundowanego na doświadczeniu fenomenu życia, zbyt radykalnie przeciwstawił formy organiczne nie-organicznym⁵¹, co doprowadziło, z jednej strony, do wyłączenia możliwości opisu zjawisk organicznych, choćby w części, przez odwołanie się do procesów chemicznych czy mechanicznych, z drugiej - do zbyt radykalnego przeciwstawienia jego metody dialektycznej postępowaniom właściwym naukom przyrodniczym.

Hegel zlekceważył regułę nowożytnego przyrodoznawstwa, by nie odwoływać się do jakości ukrytych celem wyjaśnienia przebiegów dających się obserwować procesów i zjawisk. Kategoria życia w jego ujęciu ulega nie tylko nadmiernej generalizacji, ale też zmistyfikowaniu. Utożsamiony z dynamiką Idei proces życia przenika całość bytu i nadaje mu ruch ukierunkowany, stanowi siłę kształtującą, która - w istocie zawsze ta sama - przejawia się w różnych obszarach rzeczywistości przedmiotowej jedynie pod różnymi maskami. Hegel zdwaja rzeczywistość, jak to słusznie zarzuca mu młody Marks⁵². Dlatego też nie przywiązuje on większego znaczenia do badania szczególnej logiki właściwej danemu obszarowi rzeczywistości, gdyż prawdę tego obszaru zna on - jako aprioryczną konstrukcję występującego pod postacią logicznych sekwencji rozwijającego się „pojęcia” (czyli Idei, czyli życia) - już przed przystąpieniem do badania danego obszaru przedmiotowego. Trudno więc odmówić racji Marksowskiej obiekcji.

Tak więc ujęta w karby logicznej dyscypliny idea życia, za pomocą której miała być uchwycona natura rzeczywistości w jej najgłębszej esencji, okazała się kanwą zbyt ob-

⁵¹ Por. A. P. Ogórcow: „*Filosofia przyrody*” Hegela i jego miejsce w historii filozofii nauki. W: G. W. F. Hegel: *Encyklopedia filozoficznych nauk*, t. 2, *Filosofia Przyrody*, Moskwa 1975, s. 602.

⁵² Por. K. Marks: *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa*. W: K. Marks, F. Engels: *Dziela*, t. 1, Warszawa 1960, s. 251 i nast.

szerną i przez to tylko z pozoru ujmującą specyfikę poszczególnych form zmysłowych tego, co daje się obserwować z przejawów absolutu. Metoda dialektyczna Hegla, widziana z dzisiejszej perspektywy, stanowiła niewątpliwie godną uwagi próbę uporania się z problemami, które stanęły przed myślą naukową i filozoficzną wraz z pojawieniem się problematyki, jaka wyłoniła się przy okazji odkrycia specyfiki natury organizmu żywego, a także załamania się uniwersalnie dotąd stosowanego paradygmatu mechanistycznego. Metody tej nie można właściwie uważać za narzędzie opisu rzeczywistości, jak to sturaliśmy się zresztą wykazać; stanowi ona raczej klucz porządkujący, hermeneutyczne narzędzie rozumienia i scalenia na nowo świata, który pod wpływem odbywającego się ówczesnie fermentu i burzliwego rozwoju nauk, rozpadł się na elementy dotychczas nieznanne i przestał być zrozumiały.