

**Alicja Pietras**

Akademia Pomorska

Słupsk

## ***NIE-DUALIZUJĄCA FILOZOFIA JOSEFA MITTERERA JAKO WSPÓŁCZESNA WERSJA HEGLIZMU***

### **Wstęp**

Celem artykułu jest próba przedstawienia zbieżności myśli współczesnego austriackiego filozofa Josefa Mitterera z rozważaniami Geорга Wilhelma Friedricha Hegla. Postaram się pokazać, iż intuicje tkwiące u podstaw filozofii Mitterera i Hegla są zasadniczo zbieżne, że Mitterer w języku współczesnej filozofii języka (w ramach paradygmatu lingwistycznego) powtarza pewną myśl, wyrażoną wcześniej przez Hegla w języku odpowiednim do paradygmatu mentalistycznego. W pierwszej części artykułu wskażę na analogię tych dwóch projektów filozoficznych. W drugiej części spróbuję odnieść się krytycznie do zawartych w nich idei.

### **Część pierwsza: Analogia tych dwóch projektów**

Słynny *Wstęp* do Heglowskiej *Fenomenologii ducha* rozpoczyna stwierdzenie, że cała nowożytna krytyka poznania oraz związana z nią obawa przed błędem wynika z przyjęcia (bez dowodu) pewnych założeń – o zasadniczej odrębności między podmiotem a przedmiotem poznania, różnicy między świadomością a poznaniem oraz między świadomością a danym do poznania przedmiotem. Początków tych założeń upatrywać należy w Kartezjańskiej teorii dwóch substancji – *res cogitans* i *res extensa*. Przywołać warto także pochodzącą z filozofii pokantowskiej, a postulowaną przez Karla Leonharda Reinholda (1758-1823) już około 1789 roku *zasadę świadomości* – która jego zdaniem powinna leżeć u podstaw systemu

filozofii. Zgodnie z nią „przedstawienie (Vorstellung) odróżnia się w świadomości od tego, co przedstawia (Objekt), i przedstawiającego (Subjekt), a zarazem jest odniesione do obydwu”<sup>1</sup>.

Hegel stwierdza, że założenia tkwiące u podstaw całej tej teorii poznania są dogmatyczne. Tym samym proponuje odwrócić ostrze nowożytnej krytyki poznania i zastosować je do założeń tkwiących u jej podstaw. Jak pisze Herbert Schnädelbach: „Filozofia nowożytna zarzuca metafizyce dogmatyzm, tzn. operowanie twierdzeniami niesprawdzonymi i niemożliwymi do udowodnienia. Hegel odwraca ostrze krytyki i próbuje wykazać dogmatyczne założenia owej krytyki dogmatyzmu”<sup>2</sup>. Proponuje nam, abyśmy zastosowali zasadę wątplenia do samego wątplenia, czyli mówiąc językiem Hegla, dokonali immanentnej krytyki nowożytnej teorii poznania. Pisze: „Jeśli jednak obawa przed popadnięciem w błąd wprowadza moment nieufności w stosunku do nauki, która bez takich skrupułów przystępuje do dzieła i dochodzi do rzeczywistego poznania, to dla czego nie należałoby, odwrotnie, ustosunkować się nieufnie do tej nieufności i zastanowić się nad tym, czy obawa przed błędem nie jest tu sama błędem. W istocie bowiem taka obawa zakłada z góry uznanie czegoś, i to niejednego, za prawdę, i na tych założeniach (podkreśl. – A.P.) opiera swoje wątpliwości i wnioski; a tymczasem należałoby najpierw zbadać, czy same założenia są prawdziwe. Zakłada mianowicie z góry wyobrażenia o poznaniu jako o pewnym *narzędziu* i pewnym *medium*, i zakłada też *różnicę między nami samymi i poznaniem*; w szczególności zaś zakłada, że absolut znajduje się po jednej stronie, a poznanie, samo dla siebie i różne od absolutu znajduje się *po drugiej stronie* (podkreśl. – A.P.), i mimo to jest czymś rzeczywistym”<sup>3</sup>.

Heglowski postulat zastosowania zasady wątplenia do samego wątplenia odnaleźć możemy później u – wyraźnie czerpiącego z myśli Hegla – Nicolai Hartmanna. Hartmann posługuje się nim w swojej krytyce idealizmu. Przedstawiony przez niego sposób argumentacji odnosi się do wszystkich stanowisk, które domagają się dowodu na realność rzeczywistości. Jego zdaniem przekonanie o realności świata, o istnieniu świata jest pewnym naturalnym fenomenem. To ci, którzy przeczą realności świata, muszą uzasadnić (udowodnić) swoje racje. Pisze on: „Sceptycyzm uważał, że wolno mu obarczyć obowiązkiem dowodu naturalną świadomość

<sup>1</sup> Zob. N. Hartmann, *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, Berlin-New York 1974, s. 10.

<sup>2</sup> H. Schnädelbach, *Hegel. Wprowadzenie*, tłum. A.J. Noras, Warszawa 2005, s. 51.

<sup>3</sup> G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, tłum. A. Landman, t. I, Warszawa 1963, s. 95.

mość rzeczywistości. Faktycznie jest na odwrót. Naturalna świadomość rzeczywistości nie wymaga żadnego dowodu, po prostu należy do fenomenu i o tyle zawsze można ją wykazać. Dopiero sceptycyzm oddala się od fenomenu, przeciwstawia się mu. Na niego spada więc obowiązek dowodu. On powinien pokazać, dlaczego koniecznie powstaje pozór realności”<sup>4</sup>. Podobnie rozumował Hegel, gdy twierdził, że to właśnie nowożytna krytyka poznania, wąpiąca w możliwość poznania rzeczywistości takiej, jaką jest w swej istocie, powinna najpierw udowodnić słuszność założeń, które taką wątpliwość wywołują. Oczywiście o żadnym tego typu dowodzie mowy nie ma. Założenie dualizmu podmiotu i przedmiotu poznania uważane jest za aksjomat niewymagający dowodu. Hegel postuluje więc, abyśmy odrzucili te założenia jako arbitralne, bowiem nie są one konieczne. Można z powodzeniem opisać proces poznania bez ich przyjmowania.

Hegel proponuje więc, abyśmy spróbowali przyjrzeć się świadomości i jej rozwojowi bez przyjmowania tych dualistycznych założeń. Cała *Fenomenologia ducha* jest właśnie próbą opisu tego, jak rozwija się świadomość w procesie powstawania wiedzy oraz stawania się wiedzy nauką bez przyjmowania założenia dualizmu świadomości i przedmiotu. Hegłowski opis fenomenu świadomości rozpoczyna się oczywiście od refleksji, którą odnaleźć możemy we wszelkich rozważaniach na temat świadomości, a mianowicie od stwierdzenia *intencjonalności świadomości*<sup>5</sup>. Pisze on: „Świadomość, jak wiadomo, odróżnia od siebie coś, do czego się odnosi, czy też, jak to się mówi, coś, co jest czymś dla świadomości. Określona strona tego odnoszenia się, tzn. tego, że coś jest bytem dla świadomości, jest wiedzą. Od tego bytu dla kogoś odróżniamy jednak *byt sam w sobie*”<sup>6</sup>. Hegel nie ma więc zamiaru przeczyć intencjonalności świadomości. Będzie jednak starał się pokazać, że nie wynika z niej wcale konieczność dualnego postrzegania rzeczywistości. Stwierdza więc, że samo to rozróżnienie, jeśli się zastanowić, jest czymś tkwiącym wewnątrz świadomości: „Ale natura badanego przez nas przedmiotu uwalnia nas od tego zróżnicowania czy też od tego pozoru zróżnicowania i przyjętych z góry założeń. Świadomość ma swój miernik w sobie samej, i dzięki temu badanie będzie porównywaniem jej samej z sobą samą.

<sup>4</sup> N. Hartmann, *Systematyczna autoprezentacja*. W: tenże, *Mysł filozoficzna i jej historia. Systematyczna autoprezentacja*, Toruń 1994, s. 94.

<sup>5</sup> Przyjęło się powszechnie wiązać tę zasadę z nazwiskiem Franza Brentano. Warto jednak przypomnieć, że jej wcześniejszą formą była niewątpliwie wspomniana przez mnie *zasada świadomości* Karla Leonarda Reinholda.

<sup>6</sup> G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha...*, s. 104.

Rozróżnienie bowiem, o którym dopiero co mówiliśmy [rozdzielenie *bytu w sobie* i *bytu dla świadomości* – A.P.], zawarte jest w niej samej<sup>7</sup>. Innymi słowy mówiąc: „pojęcie i przedmiot, miernik i to, co ma być sprawdzone, zawarte są w samej świadomości”<sup>8</sup>.

Zgodnie ze stanowiskiem Hegla rozróżnienie *bytu dla świadomości* i *bytu samego w sobie* (czyli Kantowskiego zjawiska i rzeczy samej w sobie) samo tkwi w świadomości, to świadomość je przeprowadza, dokonując wciąż – wraz z rozwojem wiedzy – zmiany treści wiązanych z każdym z tych pojęć. Gdy okazuje się, że myliliśmy się odnośnie do czegoś, to jest to równoznaczne ze zmianą statusu pewnych treści. To, co wcześniej uważaliśmy za *byt sam w sobie*, staje się dla nas już tylko *bytem samym w sobie dla świadomości*. Wynika z tego słynna Hegłowska zasada, zgodnie z którą: „wraz ze zmianą wiedzy zmienia się również sam przedmiot”<sup>9</sup>. Doświadczenie (postęp wiedzy) jawi się nam w ten właśnie sposób. Nowe treści poznawcze (sądy, twierdzenia itd.) porównujemy nie z jakąś rzeczywistością różną od wiedzy, lecz zawsze z treściami poznawczymi, które wcześniej uznaliśmy za obowiązujące, za prawdziwe. „Ten ruch dialektyczny, który świadomość uprawia na sobie samej, zarówno na swojej wiedzy, jak i na swoim przedmiocie – o ile w jego wyniku wyłania się dla niej nowy prawdziwy przedmiot – jest właśnie tym, co nazywamy doświadczeniem”<sup>10</sup>.

Konkludując: tym, co zostaje podważone przez Hegla, jest nie tyle samo rozróżnienie świadomości i jej przedmiotu (ono jest realne, jest czymś, co naprawdę napotykaemy, analizując fenomen poznania, jest czymś, co tkwi w samej świadomości, czymś dla niej swoistym). Podważone zostaje jedynie założenie ontologicznej odrębności sfer podmiotu i przedmiotu, które było powodem do wątplenia w naszą wiedzę o świecie. Herbert Schnädelbach ujmuje to w następujący sposób: „Wbrew kartezjanizmowi zostało zatem stwierdzone, że świadomość nie jest tutaj, a przedmiot tam, lecz jako świadomość jest ona jednością świadomości i przedmiotu”<sup>11</sup>. Oczywiście teraz, opierając się na tych wynikach, Hegel tworzył swoją monistyczną metafizykę, która miała być konkurencją dla wcześniejszego metafizycznego dualizmu. Ta część jego filozofii już nas jednak tutaj nie interesuje. Istotne pozostaje jedynie stwierdzenie, że skoro można wytłumaczyć fenomen poznania, przyjmując tylko jeden rodzaj bytu – świadomość, nie ma sensu przy-

---

<sup>7</sup> Tamże.

<sup>8</sup> Tamże.

<sup>9</sup> Tamże, s. 106.

<sup>10</sup> Tamże, s. 107.

<sup>11</sup> H. Schnädelbach, *Hegel. Wprowadzenie...*, s. 55.

mować założenia o istnieniu jeszcze drugiego, niezależnego od świadomości bytu, jakim jest rzeczywistość poza świadomością. Można by więc dodać do rozważań Hegla, że założenie dualizmu metafizycznego jest nie tylko arbitralne, ale w dodatku niezgodne z zasadą *brzytwy Ockhama*.

Przejdę teraz do krótkiego omówienia perspektywy filozoficznej przyjmowanej przez Josefa Mitterera. Zmieniam zatem paradygmat, a tym samym słownik. Nie będę już pisała o świadomości i tym, do czego się odnosi, ani o podmiocie i przedmiocie, lecz o języku, opisach językowych i przedmiotach opisów.

Rozważania współczesnego filozofa austriackiego Josefa Mitterera, przeprowadzane dwa stulecia później, cechuje niezwykła zbieżność z przedstawionymi powyżej rozważaniami Hegla. Mitterer rozpoczyna od stwierdzenia, że u podstaw całej zachodniej tradycji filozofowania leżą pewne założenia, które same wywołują wszystkie podstawowe filozoficzne problemy. Piszze: „U początku filozofii mamy nie problemy, lecz niesproblematyzowane założenia”<sup>12</sup>. Są to założenia o zasadniczym metafizycznym czy ontologicznym dualizmie: podmiotu i przedmiotu, świadomości i przedmiotu czy języka i świata. Raz przyjęte, pociągają za sobą pytania o to, jaki jest stosunek między podmiotem a przedmiotem poznania, jak świadomość odnosi się do przedmiotu czy jak język odnosi się do świata.

„Założenia te to dychotomiczne rozróżnienia (w teorii poznania i filozofii języka na przykład dychotomie język-świat, opis-przedmiot, sąd-przedmiot, byt-świadomość, podmiot-przedmiot i inne). Próba objaśnienia relacji między tymi członami prowadzi do problemów filozoficznych (do problemu obiektywności, referencji, tożsamości, świata zewnętrznego, przede wszystkim zaś do problemu prawdy)”<sup>13</sup>. Oczywiście odpowiedzi na tak sformułowane pytania, czyli próby rozwiązania wywołanych przez założenia problemów, mogą być różne. Historia filozofii przynosi najróżniejsze próby ich rozwiązania. Dlatego, twierdzi Mitterer, „filozofia dualistyczna przybiera różne postaci”<sup>14</sup>, wszystkim jednak wspólne jest założenie istnienia *tamtej strony dyskursu*<sup>15</sup>, tzn. pewnej, niezależnej od dyskursu i od wszelkich naukowych i filozoficznych opisów rzeczywistości pozajęzykowej, do której nauka i filozofia powinny się odnosić. „Jest rzeczą dyskusyjną, *jak* przedstawia się relacja, stosunek, związek między językiem a rzeczywistością – pisze Mitterer – nie jest natomiast rzeczą

---

<sup>12</sup> J. Mitterer, *Tamta strona filozofii*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 1996, s. 3.

<sup>13</sup> Tamże.

<sup>14</sup> Tamże.

<sup>15</sup> Tamże.

dyskusyjną, że język i rzeczywistość, opis i przedmiot, metajęzyk i język przedmiotowy, płaszczyzna przedmiotowa i płaszczyzna językowa muszą być rozróżniane<sup>16</sup>.

Oczywiście, jak łatwo się już domyślić, Mitterer proponuje nam odrzucenie perspektywy filozofii dualistycznej. Analogicznie do Hegla postuluje, żeby podważyć te wyjściowe dualistyczne założenia. Nie chce więc sam tworzyć kolejnego stanowiska w kwestii, *jak język odnosi się do świata*, gdyż byłoby to równoznaczne ze zgodą na twierdzenie, że język i świat są zasadniczo czymś odmiennym. Chęć odcięcia się do filozofii dualistycznej wynika jednak w jego przypadku nie tylko ze stwierdzenia jej arbitralności, lecz również z przekonania o jej szkodliwości. Zdaniem austriackiego filozofa ten wspólny całej zachodniej tradycji filozofii *dualizujący sposób mówienia* jest bowiem niczym innym, jak pewną techniką argumentacyjną; techniką tą posługują się reprezentanci różnych, często przeciwstawnych stanowisk w celu przekonania wszystkich o wyższości własnego stanowiska nad innymi. Pisze on: „Gdy w dyskursach występują konflikty i trzeba je rozstrzygać, dualizujący sposób mówienia staje się techniką argumentacji. Uruchamia się tamtą stroną dyskursu, ażeby własne koncepcje i opisy, jako »prawdziwe« i »adekwatne«, uodpornić na krytykę, sprzeczne zaś z nimi koncepcje i opisy wyeliminować z dyskursu albo przynajmniej zdyskredytować jako »fałszywe« i »nieadekwatne«<sup>17</sup>. Dualizujący sposób mówienia jest więc niebezpieczny, dlatego że jest zazwyczaj wykorzystywany jako broń przeciwko wszelkim stanowiskom i teoriom, które są odmienne od uznawanych przez nas samych.

Dlatego Mitterer proponuje zupełnie nowy *nie-dualizujący sposób mówienia*. Rezygnuje z założenia o zasadniczej kategoryjnej odmienności przedmiotu opisu od opisu przedmiotu. Pisze tak: „W procedurze, którą tu proponujemy, przedmiot opisu i opis przedmiotu stanowią jedność. Przedmiot opisu nie jest różny od opisu albo 'różny od języka', lecz jest częścią opisu, która już została wykonana. Opis nie kieruje się na przedmiot, lecz wychodzi od przedmiotu opisu: jest kontynuacją już dokonanego opisu; jest dalszym ciągiem opisu, który go poprzedza<sup>18</sup>. Opis przedmiotu nie odnosi się wcale do żadnego bytu pozajęzykowego, do żadnej rzeczywistości zewnętrznej wobec języka. Każdy opis językowy odnosi się do jakiegoś innego, wcześniej dokonanego opisu. Znak języ-

---

<sup>16</sup> Tamże, s. 31.

<sup>17</sup> Tamże, s. 5.

<sup>18</sup> Tamże, s. 36.

kowy może odnosić się jedynie do innego znaku językowego. Jest to pogląd wiązany dziś powszechnie z tradycją filozofii postmodernistycznej<sup>19</sup>, jednak odnaleźć go możemy już w filozofii Charlesa Sandersa Peirce'a<sup>20</sup>. Analogia do rozważań Hegla, który twierdził, że wszelkie nowe twierdzenia porównujemy z innymi wcześniej przyjętymi twierdzeniami, a nie z jakąś rzeczywistością pozateoretyczną, wydaje się oczywista. Mitterer pisze również: „Przedmiot poznania ma się do poznania przedmiotu tak jak (już) zastane poznanie do poznania (jeszcze) nie zastanego”<sup>21</sup>.

W proponowanym przez Mitterera sposobie mówienia nie ma miejsca na żadną rzeczywistość pozajęzykową, na tamtą stronę dyskursu. Mamy do czynienia jedynie z opisami i z niczym więcej. Jednak, podobnie jak u Hegla, u którego nie mam miejsca na rzeczywistość różną od świadomości, wewnątrz świadomości pozostaje miejsce na rozróżnienie przedmiotu świadomości i świadomości przedmiotu, podobnie u Mitterera wewnątrz języka nadal funkcjonuje rozróżnienie przedmiotu opisu i opisu przedmiotu. Dlatego Mitterer rozróżnia dwa rodzaje opisów: *so far* i *from now on*, pisząc: „Przedmiot opisu ma się do opisu przedmiotu tak jak opis *so far* do opisu *from now on*, jak dokonany opis do opisu (jeszcze) nie dokonanego”<sup>22</sup>. Opis *so far* – czyli już dokonany i zaakceptowany wcześniej – utożsamiony zostaje z *przedmiotem opisu*, natomiast opis *from now on* – czyli nowy, przedstawiony dopiero do osądu i ewentualnego zaakceptowania lub odrzucenia – zostaje utożsamiony z *opisem przedmiotu*. Całe rozróżnienie dokonuje się jednak wewnątrz języka, wewnątrz opisów językowych, podobnie jak u Hegla dokonywało się ono wewnątrz samej świadomości.

Aby uczynić sprawę jaśniejszą, przywołam jeszcze jeden z przykładów, którymi posługuje się Mitterer:

Opis *so far*: /stół stojący w kącie/  
Opis *from now on*: /Stół stojący w kącie/ ma cztery nogi<sup>23</sup>.

W przykładzie tym przedmiotem nowego opisu (/Stół stojący w kącie/ ma cztery nogi) nie jest jakiś byt pozajęzykowy, lecz wcześniejszy opis (/Stół stojący w kącie/). Gdy opis *from now on*, czyli /Stół stojący w ką-

<sup>19</sup> A. Szahaj, *Postmodernizm: czym hipotetycznie mógłby być*. W: tenże, *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda Rorty'ego w kontekście sporu o postmodernizm*, Wrocław 2002, s. 155-159.

<sup>20</sup> Zob. H. Buczyńska-Garewicz, *Znak i oczywistość*, Warszawa 1981.

<sup>21</sup> J. Mitterer, *Tamta strona filozofii...*, s. 38.

<sup>22</sup> Tamże, s. 39.

<sup>23</sup> Zob. tamże, s. 39-40.

cie/ ma cztery nogi, zostanie już zaakceptowany, może stać się przedmiotem kolejnych opisów (czyli opisem *so far*), jak to się dzieje np. w zdaniu: /Stół stojący w kącie i mający cztery nogi/ jest okrągły.

Używana przez autora symbolika ma zasadnicze znaczenie. Jak widzimy, Mitterer nie opatruje opisów językowych tradycyjnym cudzysłowem („”), lecz posługuje się symbolem (/). Uzasadnienie takiej zmiany polega na tym, że tradycyjny cudzysłów („”), zgodnie z przyjętą konwencją, oznacza zawsze przejście do metajęzyka. Konwencja ta natomiast jest nierozzerwalnie związana z założeniem dualizmu języka i metajęzyka. Wraz z odrzuceniem założenia o dualizmie języka i świata pozajęzykowego znika jednak również dualizm języka i metajęzyka. Zgodnie z intencją Mitterera, nowy opis (*from now on*) nie odnosi się więc do starego opisu (*so far*), jak opis sformułowany w metajęzyku do opisu sformułowanego w języku przedmiotowym, nie możemy więc umieścić opisu *so far* w cudzysłowie. „Opis przedmiotu w połączeniu z przedmiotem, który opisuje, stanowi ‘nowy’ przedmiot następnego opisu. Wskazać przedmiot opisu to wskazać i podać opis *so far*, który ma być w opisie *from now on* kontynuowany i zmieniony w nowy przedmiot kolejnego opisu (kolejnych opisów)”<sup>24</sup>. Podobnie jak u Hegla: „wraz ze zmianą wiedzy zmienia się również sam przedmiot”<sup>25</sup>, tak u Mitterera: „Każdy opis przedmiotu przynosi zmianę przedmiotu opisu”<sup>26</sup>. Ta sama idea zostaje dwa stulecia później wyrażona w nowym, charakterystycznym dla naszych czasów języku filozoficznym.

Mitterer twierdzi więc, analogicznie do Hegla, że odrzucenie dualizmu jest możliwe, co więcej – jego zdaniem – odrzucając dualizm i dualistyczny sposób mówienia, nic nie tracimy. W *Ucieczce z dowolności* pisze tak: „Rezygnacja z tych założeń jest tylko rezygnacją z uprawomocnienia naszych poglądów po tamtej stronie dyskursu, która znowu nie jest niczym więcej jak naszą własną tą stroną (*Diesseits*). Nasze rozmowy, nasze porozumienia i nasze spory nie staną się bardziej dowolne niż już są”<sup>27</sup>. W ten sposób zrezygnujemy jedynie z opartej na dualistycznych założeniach strategii argumentacji, która – jak wspominaliśmy – jest zdaniem Mitterera nieuprawiona i niebezpieczna, bowiem za każdym razem, gdy odrzucamy jakiś sąd (opis), uznając go za błędny, to nie dlatego, że porównaliśmy go z jakąś rzeczywistością pozajęzykową, lecz dlatego,

<sup>24</sup> Tamże, s. 39.

<sup>25</sup> G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha...*, s. 106.

<sup>26</sup> J. Mitterer, *Tamta strona filozofii...*, s. 39.

<sup>27</sup> Tenże, *Ucieczka z dowolności*, tłum. A. Zeidler-Janiszewska, Warszawa 2004, s. 3.



że porównaliśmy go z innymi, wcześniej zaakceptowanymi przez nas sądami (opisami). Mitterer pisze: „Błąd można zawsze określić tylko jako różnicę wobec ujęcia, które stwierdza błąd, i jest obojętne, czy owo stwierdzenie jest uprawomocnione przez tamtą stronę dyskursu, czy też nie” i dlatego – dodaje – „odpowiedzialność za błędy w tej książce ponosi czytelnik, a nie autor...”<sup>28</sup>.

Austriacki filozof twierdzi jednak, że nie chodzi mu o to, żeby obalić filozofię dualistyczną albo udowodnić, że jest błędna. Chodzi mu tylko o to, żeby pokazać, że nie ma ona prawa do wyłączności, że schemat dualizmu nie jest transcendentny w sensie: niepodważalny, fundamentalny i konieczny<sup>29</sup>. Chce nas przekonać, że jest możliwa „racjonalność” także bez założenia dualizmu.

Podsumowując pierwszą część rozważań, możemy stwierdzić, że istnieje dość wyraźna analogia między rozważaniami Mitterera i Hegla. Wydaje się więc, że ci dwaj żyjący i tworzący w różnych okresach myśliciele uchwycili i wyrazili, każdy w języku właściwym dla czasów, w których przyszło mu tworzyć, tę samą ideę. Zdaniem Hegla, aby opisać zjawisko nauki czy wiedzy, nie trzeba zakładać istnienia żadnej innej strefy bytowej poza sferą świadomości, żadnego innego rodzaju bytów poza pojęciami. Zdaniem Mitterera do tego celu nie trzeba zakładać istnienia żadnej innej sfery bytowej poza sferą językową i żadnych innych bytów niż opisy językowe<sup>30</sup>. Oczywiście możemy wskazać także pewne – inne niż językowe – różnice między tymi dwoma projektami. Zasadnicza różnica polega z pewnością na tym, że Hegel w miejsce dawnego paradygmatu dualistycznego ustanawia nowy paradygmat monistyczny, Mitterer natomiast twierdzi, że nie chce starego paradygmatu zastępować nowym, nie chce w ogóle tworzyć żadnego paradygmatu. Pisze o tym w taki sposób: „W czasach, gdy w modzie jest wprowadzanie do dyskursu wszelkiego rodzaju konstrukcji myślowych jako nowych paradygmatów lub zgoła kopernikańskich przewrotów, warto może podkreślić, że proponowanego tu nie-dualizującego sposobu mówienia i argumentowania, *the pursuit of change* nie chcę bynajmniej ustanawiać jako nowego paradygmatu, ba, między innymi chodzi o to, by przeszkodzić ustanawianiu paradygmatów. Paradygmaty to *paradogmaty*, zawsze zawiera się w nich prawda, której – z chwilą gdy raz zostanie odkryta – nie należy porzu-

---

<sup>28</sup> Tamże, s. 3-4.

<sup>29</sup> Tamże, s. 23.

<sup>30</sup> Pozostaje to nierozdzielnie związane z charakterystycznym dla nich obu przekonaniem o nieistnieniu poznania bezpośredniego.

cać”<sup>31</sup>. Można by oczywiście w tym miejscu zapytać Mitterera, czy rzeczywiście w filozofii możemy obejść się całkowicie bez przyjmowania jakichś rozstrzygnięć na wstępie. Ta dość istotna różnica między filozofią Hegla a filozofią Mitterera, która nie pozostaje bez związku z istnieniem pewnych dominujących tendencji myślowych w różnych okresach historii filozofii, nie przeczy jednak analogiczności ich rozważań.

## **Część druga: Przyczynek do krytyki tych dwóch projektów**

W tej części artykułu podejmę próbę krótkiej krytyki idei, która – jak mam nadzieję, udało mi się wykazać w pierwszej części – jest wspólna Heglowi i Mittererowi. Mówiąc o krytyce, mam na myśli krytykę w sensie Kantowskim, a więc próbę rozważenia zarówno zalet, jak i wad powyższych projektów. Jak sugeruje tytuł, będzie to raczej przyczynek do krytyki niż właściwa krytyka, nie mam bowiem zamiaru ani niczego ostatecznie przesądzać, ani przedstawiać wyczerpującego rozwinięcia wszystkich interesujących mnie problemów. Chodzi mi raczej o wskazanie kilku kwestii, które neodparcie powracają przy lekturze pism Hegla oraz Mitterera.

Zacznę od próby wskazania zalet omawianych projektów filozoficznych.

1. Pierwszą niezaprzeczalną korzyścią wynikającą z pojawienia się propozycji filozoficznych Hegla i Mitterera jest to, iż obaj zwrócili uwagę na pewien problem. Obaj całkiem słusznie wskazują na istnienie pewnego, tkwiącego u podstaw całej tradycji filozoficznej, założenia (o dualnym charakterze rzeczywistości). Co więcej, dość wyraźnie pokazują, w jaki sposób z założenia tego wynikają tradycyjne problemy filozoficzne.
2. Obaj omawiani filozofowie wysuwają nową, śmiałą hipotezę. Stawianie nowych – niezgodnych z panującymi tendencjami myślowymi – hipotez jest z pewnością domeną filozofii<sup>32</sup>. Hegel i Mitterer proponują nam, abyśmy spróbowali podważyć założenie o zasadniczym ontologicznym (metafizycznym) dualizmie i zobaczyli, co z tego wyniknie. Czy wpłynie to istotnie na sens

---

<sup>31</sup> Tamże, s. 9.

<sup>32</sup> Przywołam w tym miejscu słowa Kanta: „Wszyscy ludzie żywią przesady, tyle że odmiennego rodzaju. Ten tylko jest od nich wolny, komu łatwo przychodzi rozważenie rzeczy z jakiegoś całkiem innego punktu widzenia” – I. Kant, *Encyklopedia filozoficzna wraz z wyborem uwag o metafizyce i listów z lat 1769-1781*, tłum. A. Banaszkiewicz, Kraków 2003, s. 55.

- zadawanych przez nas pytań, czy zmodyfikuje w istotny sposób treść proponowanych na nie odpowiedzi?
3. Można by w końcu także próbować wskazywać na istnienie pewnych praktycznych zalet odrzucenia dualizmu, które ujawniają się, jeżeli przyjmiemy – za Mittererem – że główną funkcją założenia dualizmu jest dostarczenie strategii argumentacyjnej pozwalającej atakować stanowiska odmienne od naszego poprzez przywoływanie *tamtej strony dyskursu*. Odrzucenie dualizmu świadomości i świata samego w sobie czy dualizmu języka i świata pozajęzykowego odbiera nam możliwość odrzucania stanowisk odmiennych od naszego poprzez powołanie się na ich niezgodność z rzeczywistością oraz obrony naszego własnego stanowiska poprzez ogłaszanie jego zgodności z tą rzeczywistością. Atakowanie czy obrona jakichś poglądów, stanowisk, sądów, opisów, przy przyjęciu *nie-dualistycznego* sposobu mówienia, muszą z konieczności odbywać się z poziomu pewnych innych poglądów, stanowisk, sądów czy opisów, i jako takie nigdy nie mają charakteru absolutnego, a jedynie relatywne. Być może więc – o co prawdopodobnie chodzi Mittererowi – odrzucenie założenia o dualizmie mogłoby chronić nas przed wszelkimi dogmatami, ideologiami, czyli, mówiąc inaczej, teoriami roszczącymi sobie prawo do bezwzględnej i absolutnej prawdziwości. Tutaj jednak może pojawić się pewna wątpliwość: czy czasem odrzucenie dualizmu nie jest bardziej niebezpieczne od jego przyjęcia, jako że może właśnie pociągać za sobą niemożliwość podważania raz uznanych za obowiązujące opisów, tez, twierdzeń, sądów?

Przechodzę więc teraz do rozważenia wad filozofii Hegla i Mitterera.

    1. Herbert Schnädelbach w artykule *Dialektyka i dyskurs*<sup>33</sup> wprowadza rozróżnienie dwóch rodzajów dyskursu: *dyskursu Heglowskiego* i *dyskursu Platońskiego*. *Dyskurs Heglowski* – zgodnie z nazwą – nie przyjmuje istnienia żadnych warunków zewnętrznych wobec dyskursu, które mogłyby być dla niego istotne. Zaliczyć tu można „wszystkie te stanowiska, które uznają, że konstytucja podmiotu i przedmiotu, świadomości i przedmiotu, zdania i faktu zależy wyłącznie od wewnętrznych warunków dyskursu”<sup>34</sup>. *Dyskurs Platoński* natomiast to taki, który przyznaje, że istnieją jakieś warunki zewnętrzne dyskursu, bez względu na to, czy je znamy, czy

---

<sup>33</sup> H. Schnädelbach, *Dialektyka i dyskurs*. W: Tenże, *Rozum i historia*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 2001, s. 127-128.

<sup>34</sup> Tamże, s. 127.

nie. Mówiąc inaczej: „który wie, że to, co prawdziwe i to, co dobre nie wyczerpuje się w tym, co w dyskursie jawi się jako prawdziwe i dobre”<sup>35</sup>. Oba te rodzaje mają pewne wady. Najwyraźniejszą wadą dyskursu Platońskiego jest to, że w jego obrębie zawsze powstaje kwestia, jak dyskurs może się odnosić do czegoś względem niego zewnętrznego (na to wskazywali Hegel i Mitterer). Ale także dyskurs Heglowski ma wady, bowiem nie ma w nim żadnych podstaw do kwestionowania raz przyjętych rozwiązań, teorii, co w rezultacie może prowadzić (i bardzo często tak właśnie się dzieje) do „socjologizacji” pojęcia prawdy. Prawdą jest to, co większość uznaje za prawdę. Jeśli ludzie w coś wierzą, to jest to prawdą i nikt nie może tego podważać. Na gruncie dyskursu Heglowskiego nie ma sensu mówić o fałszywej świadomości czy nieautentycznej egzystencji (fenomenach, które przecież spotykamy) ani zastanawiać się, czy nauka zbliża się do prawdy, czy nie. Filozofie Hegla i Mitterera, które reprezentują dyskurs Heglowski, narażone są na wszystkie te zarzuty. Zdaniem Schnädelbacha dyskurs Heglowski prowadzi do tworzenia zamkniętych teorii racjonalności, natomiast tym, czego nam dziś trzeba, są raczej otwarte teorie racjonalności, czyli takie, które pozostają świadome swych ograniczeń i swej niepełności.

2. Wraz z odrzuceniem dualizmu filozofia traci towarzyszącą jej od zawsze funkcję normatywną. Funkcja ta jest możliwa jedynie wtedy, gdy uznamy, że istnieje różnica między *tym, jak jest*, a *tym, jak być powinno*, czyli jedynie przyjmując pewien rodzaj dualizmu, czy to dualizmu rzeczywistości i wartości (w etyce), czy wiedzy i rzeczywistości pozateoretycznej (w nauce). Jeśli wyeliminować wszystkie te dualizmy, nie mamy żadnych podstaw do tego, by krytykować jakiś istniejący stan rzeczy (np. stan obowiązującej w danym społeczeństwie moralności czy naszej wiedzy o rzeczywistości) i postulować jego zmianę.
3. Wraz z odrzuceniem dualizmu upada także – jak zauważa sam Mitterer<sup>36</sup> – sensowność podziału na język przedmiotowy i metajęzyk. Podział ten jest jednak – o czym wie każdy logik – pożyteczny. Dzięki niemu możliwe było wyjaśnienie wielu wcześniej nierozwiązywalnych paradoksów, jak choćby słynnego *paradoksu kłamcy*.

---

<sup>35</sup> Tamże.

<sup>36</sup> J. Mitterer, *Tamta strona filozofii...*, s. 38.

## **The non-dualizing philosophy of Josef Mitterer as a contemporary version of Heglism**

The aim of this paper is to present an analogy between philosophy of contemporary Austrian thinker Josef Mitterer and philosophy of Georg Wilhelm Friedrich Hegel. In his works (*Das Jenseits der Philosophie* and *Die Flucht aus Beliebigkeit*) Mitterer presents the project of *non-dualizing way of speaking*. He rejects fundamental philosophical assumption of ontological distinction between language and reality. He claims that when we realize that this assumption is arbitrary we understand that one of the most important contemporary question about relationship between language and reality is not relevant. Analogical considerations we can find in Hegelian *Introduction* to the *Phenomenology of Spirit*, where Hegel proposes to reject the assumption of ontological distinction between subject and object. He notices that “fear of error” characteristic for modern critic of cognition is a result of this assumption and it can be rejected when we reject this assumption. I claim that the starting point of this two philosophical projects is the same thought although it is expressed in two different philosophical languages. In the second part of my paper I try to consider quality of this characteristic for Mitterer and Hegel way of thinking.

