

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Wydział Filozoficzny

CYPRIAN GAWLIK

**HEGLOWSKIE POJĘCIE CZASU W PERSPEKTYWIE
METAFILOZOFICZNEJ**

The Hegelian Concept of Time in a Metaphilosophical Perspective

Rozprawa doktorska napisana pod kierunkiem
prof. dr. hab. ANDRZEJA WAWRZYNOWICZA

Promotor pomocniczy: prof. UAM dr hab. MAREK JEDLIŃSKI

Poznań 2024

SPIS TREŚCI

Wykaz skrótów	4
Podziękowania	6
Wprowadzenie	7
Część I. Hegłowska filozofia dziejów filozofii jako refleksja metafizyczna	34
Rozdział 1. Metafizologia — problem definicji i paradygmaty	36
§ 1. Trudności w definiowaniu metafizologii	36
§ 2. Metafizologia jako filozofia filozofii	37
§ 3. Wyodrębnienie się metafizologii jako specjalnej dziedziny namysłu nad filozofią	42
a) Metafizologia jako metodologia filozofii	44
b) Metafizologia jako namysł nad pozafizycznymi uwarunkowaniami filozofii	45
§ 4. Metafizologia jako postfizologia	46
§ 5. Metafizologia jako filozofia dziejów filozofii	48
Rozdział 2. Hegłowskie odkrycie dziejowości	50
§ 6. Problematyka dziejów w filozofii przedheglowskiej	50
§ 7. Ogólna charakterystyka Hegłowskiego pojęcia dziejowości	58
§ 8. Dziejowość w kontekście greckiego początku historii filozofii	63
§ 9. Dziejowość w kontekście spekulatywnej wykładni chrześcijaństwa	70
§ 10. Problemy dotyczące dziejowości na gruncie filozofii Hegla	74
Rozdział 3. Spekulatywna hermeneutyka dziejów filozofii	77
§ 11. Pojęcie przedmiotu i cel refleksji historycznofizycznej Hegla	79
§ 12. Czyny wolnej myśli jako duchowa substancja współczesności	89
§ 13. Antynomie Hegłowskiej metafizyki czasu	91
a) Sprzeczność między jednością prawdy a wielością systemów fizycznych	91
b) Sprzeczność między wiecznością prawdy a historycznością filozofii	92
§ 14. Pojęcie rozwoju tego, co konkretne — zasada paralelizmu	94
Rozdział 4. Funkcja i miejsce filozofii w systemie kultury symbolicznej	112
§ 15. Katedra ducha czasu — zasada synchroniczności	112
§ 16. Filozofia jako myśl swojego czasu — potrzeba filozofii	113
§ 17. Rzeczowy związek filozofii ze sztuką i religią	119
§ 18. Problemy dotyczące periodyzacji dziejów filozofii	127
Część II. Metafizyczna wykładnia Hegłowskiego pojęcia czasu	142
Rozdział 1. Metafizyczna perspektywa badania problematyki temporalnej w heglizmie	144
A. Metafizologia, czyli o filozofii po filozofii (w formie filozofii)	146
§ 19. Jedność, początek i podział dziejów ducha w ogóle	147
§ 20. Koniec historii i problem przyszłości filozofii	157
B. Ugruntowanie dziejowości i jego konsekwencje dla metafizologii	164
§ 21. Heideggerowska wykładnia filozofii czasu Kanta i Hegla	168
§ 22. Czas — realny proces skończoności i abstrakcyjna podmiotowość	172

§ 23. Pojęcie — konkretna ogólność i absolutna terażniejszość	183
§ 24. Spekulatywna więź czasu i pojęcia — perspektywa metafizyczna.....	202
Rozdział 2. Podstawy temporalnej interpretacji związku czasu i pojęcia u Hegla	209
§ 25. Problem sprzeczności między uzmysłowieniem a odzmysłowieniem	209
§ 26. Uzmysłowienie i odzmysłowienie w strukturze idei absolutnej.....	214
§ 27. Refleksja jako logiczny model związku czasu i pojęcia.....	225
§ 28. Istota i pozór.....	230
§ 29. Refleksja i zakładanie u Kanta, Fichtego i Jacobiego	235
Rozdział 3. Absolutna refleksja i czas	250
§ 30. Refleksja zakładająca a dowód ontologiczny	250
a) Refleksja zakładająca (pierwotna temporalność pojęcia)	250
b) Dowód ontologiczny (ścieżka aprioryczna)	256
§ 31. Refleksja zewnętrzna a dowód kosmologiczny.....	263
a) Refleksja zewnętrzna (czas realny)	264
b) Dowód kosmologiczny (ścieżka aposterioryczna)	268
§ 32. Refleksja określająca a genetyczna ekspozycja pojęcia	273
a) Refleksja określająca (temporalno-semiologiczna wykładnia spekulatywnego idealizmu)	273
b) Przejście konieczności w wolność jako model zniesienia czasu (absolutne pojęcie).....	299
Rozdział 4. Idea chronozofii spekulatywnej.....	305
§ 33. Filozofia jako nauka o czasie	305
§ 34. Metafilozofia jako mądrość czasu	314
§ 35. Problemy i założenia chronozofii spekulatywnej	325
§ 36. Encyklopedia chronozoficzna w zarysie	335
a) Sylogizm natury — epoka starożytna i czas naturalny	336
b) Sylogizm ducha — epoka nowożytna i czas duchowy.....	347
c) Sylogizm idei — epoka współczesna i czas spekulatywny	359
Zakończenie	365
Bibliografia	375
Literatura	375
Źródła internetowe.....	397

WYKAZ SKRÓTÓW

- BC — M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 1994.
- D — G.W.F. Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, [w:] tegoż, *Werke*, Bd. 2: *Jenaer Schriften 1801–1807*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1986, s. 9–138.
- E — G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, przeł. Ś.F. Nowicki, Warszawa 1990.
- EPhW — G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, t. 1–3, [w:] tegoż, *Werke*, Bd. 8–10, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1989/1986/1986 [cyfra arabska przy skrótce oznacza tom].
- FD — G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, przeł. Ś.F. Nowicki, Aletheia, Warszawa 2002.
- GW — G.W.F. Hegel, *Glauben und Wissen oder Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie*, [w:] tegoż, *Werke*, Bd. 2: *Jenaer Schriften 1801–1807*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1986, s. 287–433.
- JS1 — G.W.F. Hegel, *Jenaer Systementwürfe I. Das System der spekulativen Philosophie. Fragment aus Vorlesungsmanuskripten zur Philosophie der Natur und des Geistes*, Felix Meiner Verlag 1986.
- JS2 — G.W.F. Hegel, *Jenaer Systementwürfe II. Logik, Metaphysik, Naturphilosophie*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1982.
- JS3 — G.W.F. Hegel, *Jenaer Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1987.
- KCR — I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. 1–2, przeł. R. Ingarden, PWN, Warszawa 1986 [cyfra arabska przy skrótce oznacza tom].
- KWS — I. Kant, *Krytyka władzy sądzenia*, przeł. J. Gałęcki, PWN, Warszawa 1986.
- PhG — G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, [w:] tegoż, *Werke*, Bd. 3, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1989.
- NL — G.W.F. Hegel, *Nauka logiki*, t. 1–2, przeł. A. Landman, PWN, Warszawa 1967/1968 [cyfra arabska przy skrótce oznacza tom].
- VAe — G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik*, t. 1–3, [w:] tegoż, *Werke*, Bd. 13–15, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1989/1990/1990 [cyfra arabska przy skrótce oznacza tom].
- VG — G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, [w:] tegoż, *Werke*, Bd. 12, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1989.
- VPh — G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, t. 1–3, [w:] tegoż, *Werke*, Bd. 18–20, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1986 [cyfra arabska przy skrótce oznacza tom].
- VR — G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, t. 1–2, [w:] tegoż, *Werke*, Bd. 16–17, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1990/1986 [cyfra arabska przy skrótce oznacza tom].
- WD — G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 1–2, przeł. J. Grabowski i A. Landman, PWN, Warszawa 1958 [cyfra arabska przy skrótce oznacza tom].
- WE — G.W.F. Hegel, *Wykłady o estetyce*, t. 1–3, przeł. J. Grabowski i A. Landman, PWN, Warszawa 1964/1966/1967 [cyfra arabska przy skrótce oznacza tom].
- WF — G.W.F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, t. 1–3, przeł. Ś.F. Nowicki, Warszawa 1994/1966/2002 [cyfra arabska przy skrótce oznacza tom].

- WL — G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, t. 1–2, [w:] tegoż, *Werke*, Bd. 5–6, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1986/2003 [cyfra arabska przy skrótce oznacza tom].
- WR — G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii religi*, t. 1–2, przeł. Ś.F. Nowicki, PWN, Warszawa 2013/2007 [cyfra arabska przy skrótce oznacza tom].
- ZFP — G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, przeł. A. Landman, PWN, Warszawa 1969.

PODZIĘKOWANIA

Czas jest nie tylko przedmiotem tej rozprawy, ale i jej tworzywem. Za każdą chwilę podarowaną na poczet jej istnienia, serdecznie dziękuję.

Szczególne wyrazy wdzięczności kieruję do profesora Andrzeja Wawrzynowicza. Jego serdeczność, wyrozumiałość i nieocenione wsparcie merytoryczne, na które zawsze mogłem liczyć w trakcie pracy nad dysertacją, nieustannie upewniały mnie w przekonaniu, że jest on najlepszym promotorem, jakiego mogłem sobie wymarzyć.

Dziękuję również profesorowi Markowi Jedlińskiemu za uważną lekturę roboczej wersji pracy i cenne uwagi, które uczyniły ją lepszą.

Za nieustającą wiarę w powodzenie tego przedsięwzięcia dziękuję wreszcie moim bliskim i przyjaciołom, a nade wszystko mojej żonie Karolinie, która nie raz zwracała mnie z życiowych i językowych bezdroży, umożliwiając tym samym dalsze zmierzanie do celu.

WPROWADZENIE

Płynie niczym rzeka, mija, ucieka, dłuży się bądź nagli, przychodzi na nas albo na coś, pokazuje coś, czego wcześniej nie było widać, ale też wszystko zaciera, obchodzi się z nami łaskawie bądź nie, rzeczy nadgryzane jego zębem stopniowo niszczej, odchodząc ostatecznie w zapomnienie, liczymy się z nim, załatwiając sprawy „o”, „przed” lub „po” nim, dajemy go sobie lub tracimy, niekiedy na nim zyskując, szkoda nam go (marnować na rzeczy niewarte uwagi), jest wręcz uniwersalną walutą (pieniędzem)¹. Ten negatywny rys *czasu*, potęgowany przez wartość, jaką nadaje mu człowiek, utożsamiając niemal całkowicie ze swoim życiem, stanowi podstawowy element potocznego doświadczenia tego fenomenu. Nic zatem dziwnego, że już pierwszym filozofom, którzy podjęli się jego konceptualizacji, zadając swoiście metafizyczne pytanie „czym *jest*?”, jawił się on jako mgliste i pokrewne nicości zjawisko — coś, o czym nie można uzyskać wiedzy w sensie właściwym.

Świadectwem paradoksów, w jakie wikłały się te wczesne próby eksplikacji czasu, jest aporia przytoczona przez Arystotelesa na początku jego traktatu o czasie z IV księgi *Fizyki*: „Czy mianowicie czas jest jedną z rzeczy istniejących, czy nieistniejących [...]”²? Jak przekazuje nam Stagiryta, zgodnie z tradycyjną argumentacją egzoteryczną, prawdziwy jest raczej ten drugi człon alternatywy, ponieważ coś, co składa się z niebytów, mianowicie z tego, czego jeszcze nie ma (przyszłość), oraz tego, czego już nie ma (przeszłość), nie może „uczestniczyć w bycie”³. Choć wykluczenie czasu z uczestnictwa w bycie wyłącza go jednocześnie z dziedziny przedmiotowej filozofii, jako że poznanie filozoficzne polega na określaniu istoty poznawanego bytu, Arystoteles nie rozstrzyga tej aporii pozytywnie. Pomijając nasuwające się w tym kontekście pytanie, „co właściwie znaczy «być»?”, przechodzi on bezkrytycznie do szczegółowej wykładni natury czasu — fenomenu, którego status ontyczny pozostaje niejasny. Pokazuje to, że jego myślenie funkcjonuje w horyzoncie wyznaczonym przez bezrefleksyjnie przyjmowane i nie poddawane problematyzacji rozumienie istnienia na podstawie czasu. Jak wykazał Martin Heidegger, nie tylko tą aporią, ale całą w ogóle tradycją myślenia metafizycznego włada z ukrycia nieświadomione rozstrzygnięcie dotyczące sensu bycia (lub istnienia) jako obecności (lub terażniejszości), które wpłynęło zwrotnie na potoczne rozumienie czasu jako czegoś, paradoksalnie, wykluczającego

¹ Por. *Czas*, [w:] J. Karłowicz, A. Kryński, W. Niedźwiedzki (red.), *Słownik języka polskiego*, t. 1: A–G, Druk E. Lubowskiego i S-ki, Warszawa 1900, s. 375–377.

² Arystoteles, *Fizyka*, przeł. K. Leśniak, [w:] tegoż, *Dzieła wszystkie*, t. 2, przeł. K. Leśniak i in., PWN, Warszawa 1990, s. 104.

³ Tamże.

się z byciem. W sensie właściwym *jest* to, co się (stale) uobecnia, co nie opuszcza terażniejszości, dlatego czas, jako zjawisko skoligacone z narodzinami i śmiercią, stanowi coś bliskiego nicości⁴.

Co więcej, pozostawanie wspomnianego rozstrzygnięcia w „martwym punkcie” metafizycznego spojrzenia nie jest jedynie przypadkowym przeoczeniem leżącym po stronie podmiotu, lecz inherentną właściwością pierwotnego określenia sensu bycia i czasu, czyniącą jego odsłonięcie, a wraz z nim udzielenie odpowiedzi na pytanie, czym jest czas, praktycznie niemożliwym — jest skrywaniem się prawdziwej natury tego związku za zasłoną takich aporii, jak ta przytoczona przez Arystotelesa, czy ta, którą napotkał Augustyn z Hippony, zauważając, że „wie”, czym jest czas, gdy nikt go o to nie pyta, ale nie wie, gdy usiłuje to komuś wyjaśnić⁵. Pytając, czym *jest* czas, czyli o jego bycie, pytamy bowiem o to, co *nieczasowe* w czasie, tzn. o bycie *w ogóle*, które samo rozumiane jest na podstawie czasu, mianowicie jako nie-czas. Pozostawanie w mroku i podskórne działanie tego problematycznego splotu stanowi warunek możliwości metafizyki jako takiej.

Ślepotą ta, która uniemożliwia uzyskanie wglądu w prawdziwą naturę czasu i jego związek z byciem, sprawia, zdaniem Heideggera, że w całej historii filozofii funkcjonuje w zasadzie tylko jeden, tradycyjny sposób wykładni tego fenomenu. Wszystkie koncepcje sformułowane w ramach tej metafizycznej tradycji stanowią mianowicie jedynie kolejne iteracje pojęciowego opracowania niewłaściwego, potocznego rozumienia czasu, które opiera się na pierwotnym określeniu bycia jako obecności. Dotyczy to w równej mierze Arystotelesa, którego definicja czasu w kategoriach liczby, granicy i punktowego „teraz”, dała początek tej tradycji. „Niewłaściwość” potocznego rozumienia czasu i opartych na nim interpretacji leży w tym, że przeoczą one jego rzeczywiste źródło, tzn. czas pierwotny, w którym prymarnym wymiarem jest przyszłość — „czasowość” (*die Zeitlichkeit*) stanowiącą podstawę ludzkiej egzystencji i warunek możliwości wszelkiej ontologii.

Choć tradycja ta ulegała rozwojowi, który najprościej rzecz biorąc można określić jako stopniową „subiektywizację” czasu (św. Augustyn, William Ockham), towarzyszącą przekładaniu się metafizycznego „środka ciężkości” z substancji w podmiot, to jednak, zdaniem Heideggera, dopiero Immanuel Kant — i *tylko on* — dokonał wyłomu w tradycyjnej wykładni czasu. Królewiecki filozof miał tego dokonać nawet nie tyle za sprawą swojej subiektywnej

⁴ Ten oraz inne paradoksy dotyczące istnienia i natury czasu analizowane przez Arystotelesa w IV księdze *Fizyki* omówił szczegółowo — w kontekście Heideggerowskiego sporu z platońską tradycją metafizyczną — Wawrzyniec Rymkiewicz w pracy *Formy istnienia. Heidegger według Arystotelesa*, Biblioteka Kwartalnika Kronos, Warszawa 2015 (por. tamże, s. 9–12, 98–149).

⁵ Por. Augustyn św., *Wyznania*, przeł. Z. Kubiak, Wydawnictwo Znak, Kraków 2009, s. 349.

koncepcji czasu, co dzięki doktrynie schematyzmu transcendentnego, w której autor *Sein und Zeit* dopatrył się wyrazu częściowego wglądu w źródło i ontologiczną funkcję czasu. Nawet Kant pozostawał jednak jeszcze pod wpływem przedfilozoficznego rozstrzygnięcia dotyczącego sensu bycia i czasu, czego dowodzić miał fakt, że po dokonaniu rzeczonoego odkrycia, wycofał się z niego, pomniejszając w drugim wydaniu *Krytyki czystego rozumu* rolę czystej wyobraźni.

Pomijając ten krótki przeblysłk prawdziwej natury czasu, do którego doszło za sprawą Kanta, zarówno cała wcześniejsza, jak i cała późniejsza historia filozofii, aż do publikacji *Bycia i czasu*, stała jakoby pod znakiem „zapomnienia o byciu”. Dopiero Heidegger — już w epoce spełnionej metafizyki, po „pierwszym końcu” jej dziejów, który ziścił się w filozofii G.W.F. Hegla i F. Nietzschego, a zatem paradoksalnie w okresie najskrajniejszej skrytości bycia — miał się podjąć „powtórzenia”, czyli wyraźnego opracowania pytania o sens bycia w ogóle; pytania, które nie tylko nie uzyskało jak dotąd właściwej odpowiedzi, ale nie zostało nawet odpowiednio postawione. Zgodnie z przekonaniem „wczesnego Heideggera” (1919–1929), zaradzić temu miało poprzedzenie rozstrzygnięcia *Seinsfrage* interpretacją czasu jako sensu ludzkiej egzystencji, a co za tym idzie jako horyzontu wszelkiego rozumienia bycia, a także towarzysząca mu „destrukcja dziejów ontologii” — pozytywnie zorientowana krytyka aż po dziś dzień wiążącej tradycji metafizycznej wykładni istnienia, czasu i człowieka, z której udało się wyłamać jedynie, i tylko częściowo, Kantowi.

Wtórne pozbawienie czasu jego znaczącej funkcji systematycznej dopuścić mieli się zatem już bezpośredni kontynuatorzy filozofii krytycznej, w tym szczególnie istotni dla niniejszej rozprawy reprezentanci klasycznego idealizmu niemieckiego. Rozwinięcie krytyki Kantowskiej w system filozofii spekulatywnej, które za cel obrali ci ostatni, dokonać miało się bowiem właśnie kosztem okrojenia roli czasu.

Według Heideggera dotyczy to w równym stopniu Hegla. Choć w filozofii tego ostatniego obecna jest pewna koncepcja związku ducha i czasu, która przypomina interpretację „jestestwa” (*Dasein*) jako czasowości przedstawioną w *Sein und Zeit*, to jednak ma ona jakoby klasycznie metafizyczny charakter, który objawia się w tym, że na jej gruncie, odwrotnie niż głosi ontologia fundamentalna, to bycie (duch) uznawane jest za istotę czasu, a on za zewnętrzne zjawisko tego pierwszego — środek manifestowania się ducha, który porzucony zostaje niczym zużyte narzędzie w momencie osiągnięcia przez niego wiedzy absolutnej. Co więcej, jedyne tematyczne ujęcie czasu, jakie odnaleźć można w systemie Hegla, czyli omówienie z jego filozofii przyrody, to — zdaniem Heideggera — po prostu „*parafraza*

Arystotelesowskiej rozprawy o czasie”⁶. W związku z tym jakoby próżno szukać w heglizmie doktryny czasu pierwotnego czy innych przejawów świadomości ontologicznej funkcji czasu. Hegłowska koncepcja czasu stanowić ma co prawda „najbardziej radykalną”⁷, ale wciąż jeszcze tradycyjną wykładnię tego fenomenu.

Sądzę jednak, że Heideggerowska charakterystyka (1) filozofii pokantowskiej w ogólności, a (2) Hegłowskiej metafizyki czasu w szczególności jest zbyt upraszczająca.

(Ad 1) *Po pierwsze*, okres historii filozofii między Kantem a Heideggerem nie powinien być interpretowany jako faza wtórnej zapaści problematyki temporalnej, ponieważ już na przełomie XVIII i XIX wieku w Niemczech zagadnienie relacji między czasem a rozumem wyznaczało jedną z głównych osi sporu między oświeceniowymi racjonalistami i ich idealistycznymi spadkobiercami, z jednej strony, a kontroświeceniowymi empirystami, sceptykami i fideistami, z drugiej — sporu, który napędzał rozwój filozofii tego okresu, odgrywając znaczącą rolę w formowaniu się wielkich systemów klasycznej filozofii niemieckiej oraz w rozwoju problematyki dziejowości, która zawładnęła późniejszą myślą XIX wieku.

Ściśle mówiąc, proces ten — zachodzący nie obok, lecz w bezpośrednim związku z rozwojem zagadnień z zakresu szeroko rozumianej filozofii pierwszej, a w szczególności kluczowego dla myśli nowożytnej problemu obiektywności wiedzy — polegał na stopniowym uhistorycznianiu rozumu przy jednoczesnym racjonalizowaniu historii, czyli integrowaniu porządków tego, co faktyczne (*a posteriori*), i tego, co racjonalne (*a priori*), wraz z odpowiadającymi im typami poznania historycznego (*cognitio ex datis*) i dogmatycznego (*cognitio ex principiis*), tzn. porządków uznawanych przez tradycyjną filozofię za bezwzględnie wykluczające się. Proces integracji obu tych sfer dokonywał się w przeważającej mierze za pośrednictwem krytyki idealizmu transcendentalnego Kanta, który stanowił negatywny punkt odniesienia zarówno dla jego kontynuatorów, jak i przeciwników. Dzielili oni bowiem przekonanie, że „trybunał” powołany przez rozum w krytyce Kantowskiej, mający na celu zbadanie źródeł, zakresu i granic wszystkich poznań *a priori*, był zbyt mało krytyczny względem samego siebie, ponieważ nie poddał ocenie prawomocności własnych orzeczeń, tzn. statusu twierdzeń formułowanych w ramach krytyki transcendentalnej, która również stanowi pewną formę poznania rozumowego. Gdyby zaś to uczynił — argumentowali ówcześni czytelnicy Kanta — odkryłby, że naruszył granice, które sam wytyczył, a jego metoda wspiera się na nieznanym mu, choć dającej rozmaite objawy w jego filozofii, podstawie, która przeczy

⁶ BC, s. 603.

⁷ Tamże, s. 598.

jednemu z głównych założeń całego przedsięwzięcia krytycznego, jakim jest nieredukowalny dualizm formy i materii poznania.

Biorąc pod uwagę wnioski, jakie wyprowadzono z tego rozpoznania (w szczególności te dotyczące możliwości uprawiania metafizyki), a także sposób, w jaki charakteryzowano wspomnianą podstawę refleksji transcendentalnej, wyróżnić można dwa główne nurty tej „krytyki krytyki”.

Pierwszym z nich jest (a) nurt *zewnątrznej* krytyki przeprowadzanej z pozycji empirystyczno-sceptycznych i lingwistycznych przez filozofów o szeroko rozumianym nastawieniu kontroświeceniowym, których można określić mianem „metakrytyków” (J.G. Hamann, J.G. Herder, F.H. Jacobi, S. Maimon, G.E. Schulze)⁸. Podważając autorytet rozumu, uznawanego przez myśl oświeceniową za uniwersalną i pozahistoryczną instancję normatywną, argumentowali oni przeciwko roszczeniom poznawczym nie tylko dogmatycznej metafizyki, ale wszelkiego w ogóle poznania spekulatywnego — w tym filozofii Kanta, któremu zarzucali krytykowane przez niego transcendentalne stosowanie kategorii intelektu⁹. Metakrytycy

⁸ Termin „metakrytyka” (*Metakritik*) ukuty został przez Hamanna — autora manuskryptu pt. *Metakritik über den Purismus der reinen Vernunft* z 1784 r., krążącego w nieoficjalnym obiegu aż do roku 1800, kiedy wydano go w związku z publikacją dzieła Herdera o podobnym charakterze, tj. pracy *Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft* (1799). Choć jedynie ci dwaj spośród wymienionych filozofów faktycznie posługiwali się tym terminem, to jednak dobrze oddaje on ogólną orientację całego tego nurtu. Mało tego, jak słusznie zauważył F.C. Beiser, metakrytyczne pytanie o warunki możliwości krytyki oświeceniowej i transcendentalnej stanowiło główny problem całej pokantowskiej filozofii niemieckiej schyłku XVIII wieku, por. F.C. Beiser, *The Fate of Reason. German Philosophy From Kant to Fichte*, Harvard University Press, Cambridge, MA/London 1993, s. 1–15. Podobnie uważa M. Poręba, według którego głównym osiągnięciem tego pierwszego pokolenia interpretatorów kantyizmu, do którego zaliczył również Fichtego, było wypracowanie „filozoficznego metajęzyka” pozwalającego „zdefiniować zasadniczy sens filozofii Kantowskiej, jej status jako teorii, jej stosunek do zastanych sposobów myślenia, a wreszcie jej granice [...]” (M. Poręba, *Salomon Maimon o filozofii transcendentalnej, czyli jak nieporozumienia stają się czymś głębokim*, [W:] S. Maimon, *Esej o filozofii transcendentalnej*, przeł. M. Koronkiewicz, PWN, Warszawa 2020, s. IX). Z kolei J.P. Surber rozumie przez „metakrytykę” preromantyczną filozofię języka Hamanna, Herdera i Maimona, którzy w sposób nowatorski wykazywali nierozdzielność myśli od jej językowego wyrazu, a co za tym idzie, logiki od gramatyki, por. J.P. Surber, *Metacritique. The Linguistic Assault on German Idealism*, Humanity Books, New York 2001, s. 9–47. Ja natomiast rezerwuję słowo „metakrytyka” na oznaczenie formacji węższej niż nurt identyfikowany przez Beisera i Porębę, a szerszej niż ten, o którym pisze Surber, uznając za jej wyznacznik sytuowanie się na zewnątrz obiektu swojej krytyki (odmienność założeń) i sceptyczne raczej niż konstruktywne nastawienie zarówno względem niego, jak i wobec rozumu jako takiego (irracjonalizm). Pozwala mi to wyróżnić wewnątrz ogólnego nurtu krytyki krytyki — czy też metakrytyki *sensu largo* — dwa nurty szczegółowe i poddać historyczno-systematycznej analizie oddziaływania, jakie zachodziły między nimi, doprowadzając do ukształtowania się dojrzałego stanowiska Heglowskiego. Podział ten jest oczywiście umowny i pomija wiele różnic między tymi barwnymi indywidualnościami. Przykładowo klasyfikując Hamanna i Herdera jako reprezentantów kontroświeceniowania pomijam ich znaczący wkład w myśl oświeceniową, skupiając się na preromantycznych wątkach ich filozofii. Co więcej, jak zauważył H. Schnädelbach, antyoświeceniowość takich myślicieli jak Hamann czy Jacobi może być odczytywana również jako przejaw konstytutywnej dla oświecenia tendencji do autorefleksji i samokrytyki, a zatem raczej jako jego pogłębienie i kontynuacja niż zerwanie, por. H. Schnädelbach, *Rozum i historia*, przeł. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001, s. 30–34. Największy problem sprawia natomiast zaklasyfikowanie Maimona, ponieważ jego filozofia posiada cechy swoiste zarówno dla jednego, jak i drugiego nurtu. Do zaliczenia go jednak do nurtu metakrytycznego *sensu stricto* skłoniły mnie jego sceptycyzm, programowa antysystemowość, teoria fikcji oraz filozofia języka.

⁹ Por. KCR2, s. 6.

wskazywali również na sztuczny i abstrakcyjny charakter konstrukcji pojęciowych królewieckiego filozofa, wynikający z tego, że stanowią one jedynie wytwory czystej wyobraźni (Maimon), bądź z tego, że wyrwane zostały z kontekstu konkretnego życia, z którego wyrosły (pozostali), tzn. z doświadczenia, rzeczywistej historii, kultury, wartości, wiary i nade wszystko języka naturalnego — „tego jedyne, pierwszego i ostatniego organonu i kryterium rozumu, nie posiadającego żadnego innego uwierzytelnienia poza tradycją i użyciem”¹⁰. To niezbywalne uwarunkowanie myślenia, które pozostaje efektywne bez względu na to, czy zdajemy sobie z niego sprawę, czy nie, czyni — zdaniem reprezentantów tego nurtu — przekonanie o możliwości skutecznego oddzielenia tego, co *a priori*, od tego, co *a posteriori*, nieosiągalną mrzonką. Rzeczywisty rozum nigdy nie jest „czysty”, dlatego naukowa metafizyka, nawet ta w wydaniu krytycznym, nie jest możliwa.

Drugi nurt rzeczonyj recepcji kantyzyzmu stanowi (b) *immanentna* krytyka podejmowana w ramach tradycji transcendentalnej przez K.L. Reinholda, J.S. Becka, a nade wszystko J.G. Fichtego, F.W.J. Schellinga i G.W.F. Hegla we wczesnym okresie ich twórczości. W przeciwieństwie do metakrytyków, obiekcje tych „intrakrytyków”, jak można ich nazwać, motywowane były pragnieniem znalezienia drogi do nowej metafizyki naukowej. Ich celem było zbudowanie *systemu* filozofii, a jego realizację umożliwić miało odsłonięcie bardziej źródłowej władzy czy zasady, która przekraczałaby opozycje ograniczające intelekt dyskursywny i pozwalała na genetyczną dedukcję elementów poznania przyjmowanych przez Kanta jako coś danego z góry i nie podlegającego dalszej analizie. Podobnie do metakrytyków, transcendentaliści niemieccy poszukiwali tego rodzaju zasady pośród nieuświadomianych przez Kanta warunków możliwości jego postępowania badawczego (przejawiających się m.in. w doktrynie schematyzmu transcendentalnego), przy czym charakteryzowali je w odmienny sposób niż przedstawiciele tego pierwszego nurtu. Otóż Reinhold upatrywał takiego warunku w uprzedniej względem różnicy między zmysłowością a intelektem „władzy przedstawiania” i opisującej ją „zasadzie świadomości”. Beck, podobnie do niego, wskazywał ją w „pierwotnym przedstawianiu” rozumianym jako przedpredykatywna aktywność konstytuowania przedmiotów. Natomiast trzej klasycy niemieckiego idealizmu — w „ogłędzie intelektualnym” lub „absolutnej tożsamości”. Co więcej, jak zauważył Andrzej Wawrzynowicz¹¹, rehabilitacji

¹⁰ J.G. Hamann, *Metakritik über den Purismus der reinen Vernunft*, [w:] K. Widmaier (red.), *J.G. Hamanns Schriften*, Insel Verlag, Leipzig 1921, s. 246 [O ile nie zaznaczono inaczej, wszystkie przekłady cytatów z tekstów źródłowych moje — C.G.].

¹¹ Por. A. Wawrzynowicz, *Metafilozoficzne znaczenie Hegłowskiej wykładni pojęcia czasu*, [w:] M. Domaracki, E. Kulczycki, M. Wendland (red.), *Język. Rozumienie. Komunikacja*, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 2011, s. 370–371.

spekulatywnej optyki w filozofii wskutek eksponowania tak określonej podstawy jako właściwego organu filozofowania towarzyszyło w przypadku Fichtego, Schellinga i Hegla zwiększanie roli czynnika historycznego w poznaniu. Wspomnianej ekspozycji dokonywali oni bowiem w dużej mierze rozwijając temporalne intuicje Kanta z „Analityki zasad” i obecne w jego dziełach wątki rozumowej historii *a priori*. W wyniku tego przesunięcia teoretycznego refleksja systematyczna zintegrowana została przez nich z namysłem nad dziejami i doprowadzona do postaci genetycznej metody prezentacji historii samowiedzy, przy czym — inaczej niż metakrytycy — idealisci nie pojmowali tej historii jako *rzeczywistych* dziejów, gdyż czas rozumiany był przez nich w tym okresie wyłącznie jako subiektywny produkt ludzkiej wyobraźni lub niesamoistny modus absolutnej tożsamości.

W rozwoju pokantowskiej filozofii niemieckiej przełomu XVIII i XIX wieku zaobserwować można jednak stopniowe zazębianie się obu tych nurtów w toku polemicznych dyskusji między nimi, a ściślej — stopniowe asymilowanie argumentacji metakrytycznej przez myśl transcendentalną w ramach zainicjowanego przez samego Kanta procesu sukcesywnego integrowania przeciwstawnych porządków rozumu i faktyczności. Proces ten osiągnął swój punkt krytyczny około 1803 roku, który wyznacza moim zdaniem koniec młodzieńczej fazy twórczości Hegla. To właśnie wtedy bowiem, mniej więcej w połowie okresu jenańskiego (1801–1806), zaczęło się krystalizować dojrzałe stanowisko autora *Fenomenologii ducha*, które należy odczytywać nie tylko przez pryzmat jego intelektualnego zerwania z Schellingiem, ale także jako efekt skutecznego przewyciężenia opozycji tego, co realne, i tego, co idealne (wzgl. poznania historycznego i rozumowego), tzn. uzyskania wglądu w istotę *dziejowości*, którego dowodem jest ukucie i użycie przez Hegla terminu „Geschichtlichkeit” w kontekście refleksji nad dziejami filozofii¹².

¹² Świadectwem tego, że dojrzałe stanowisko Hegla — a przynajmniej jego zasadniczy rdzeń — było gotowe już na tym etapie jego twórczości, są fragmenty jenańskich wykładów opublikowane po raz pierwszy w latach 20. i 30. XX wieku przez G. Lassona i J. Hoffmeistera, tzn. *Jenenser Realphilosophie I: die Vorlesungen von 1803–04* (1932), *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie [von 1804–05]* (1923) oraz *Jenenser Realphilosophie II: die Vorlesungen von 1805–06* (1931) — w niniejszej rozprawie korzystam z nowszego wydania krytycznego tych pism (por. JS1–3). Natomiast pierwszym konkretnym wyrazem Heglowskiego odkrycia dziejowości, poza szkicem filozofii ducha z roku akademickiego 1805/06, był pierwszy cykl wykładów z historii filozofii z tego samego okresu (por. WF; VPh). W przeciwieństwie do György’ego Lukácsa za cezurę oddzielającą młodzieńczą fazę twórczości Hegla od jego dojrzałej filozofii nie uznaję zatem publikacji *Phänomenologie des Geistes* z 1807 roku (por. FD; PhG), lecz rozpoczęcie przez niego pracy nad własnym systemem, któremu towarzyszył symboliczny wyjazd Schellinga z Jeny do Würzburga (1803), por. G. Lukács, *Młody Hegel*, przeł. M.J. Siemek, PWN, Warszawa 1980. Nie zgadzam się tym samym również z Wojciechem Chudym, który twierdził, że „[p]rzewartościowując cały swój jenański system, [w 1807 roku, Hegel — C.G.] zaczyna dążyć do stworzenia nowego dojrzałego systemu filozoficznego” (*Refleksje Heglowskie*, Oficyna Wydawnicza, Warszawa 2012, s. 10). Choć między kolejnymi sformułowaniami całości występują liczne różnice, to jednak zasadniczy trzon filozofii Hegla — oparty na spekulatywnoidealistycznej wykładni relacji między idea, naturą i duchem — nie ulega od 1803 roku zmianie.

Odkryciu temu towarzyszył szereg powiązanych rozpoznań i modyfikacji teoretycznych dotyczących przedmiotu, metody i sposobu konstrukcji systemu filozofii, które oddaliły Hegla nie tylko od idealizmu transcendentального Kanta i Fichtego — krytykowanego przez niego już wcześniej wspólnie z Schellingiem za subiektywną perspektywę i abstrakcyjną koncepcję natury¹³ — ale także od obu Schellingiańskich projektów z okresu jenańskiego (1798–1803), czyli zarówno od dualnej wizji systemu z 1799 roku, w której filozofia transcendentalna oddzielona została od filozofii przyrody, jak i od scalającej je z powrotem koncepcji filozofii tożsamości z roku 1801¹⁴. Jak wykazuje Yue Yu¹⁵, Hegel krytykował pierwszy z tych projektów za jego spinozjańskie pojęcie natury jako całkowicie niezależnej od ducha substancji, zawdzięczającej swą realność wyłącznie własnej nieświadomej aktywności twórczej; natomiast drugiemu z tych projektów stawiał od 1803 roku zarzut sformułowany pierwotnie w odniesieniu do spinozizmu przez Jacobiego i zastosowany następnie przez tego ostatniego do *Identitätsphilosophie* w odpowiedzi na schellingiańską krytykę, której poddane zostało jego odczytanie *Etyki* Spinozy w 1802 roku przez bagatelizującego wtedy jeszcze ów zarzut Hegla¹⁶. Chodzi tu mianowicie o zarzut niedostatecznego ufundowania metafizyki Schellinga, które wynika jakoby z eksplikowania przez niego czasowości skończonego istnienia z punktu widzenia immanencji absolutnej tożsamości jako jej wtórnej modyfikacji. Zdaniem Jacobiego i dojrzałego Hegla, eksplikacja ta pozbawia bowiem przedmiotowej realności nie tylko czas naturalny, który okazuje się w tym świetle absurdem pokroju „wiecznego stawania się”¹⁷, ale pozbawia jej także rzeczoną tożsamość, która tracąc w ten sposób realny grunt i określoność, jawi się jako oderwana od rzeczywistości, zapadająca się w sobie pustka.

Najważniejszą i najbardziej brzemioną w skutkach innowacją teoretyczną Hegla z tego okresu, mającą na celu uniknięcie błędów Fichteńskiego i Schellingiańskiego sposobu pojednania ducha i przyrody, było nowe ujęcie relacji między nimi odwołujące się do koncepcji idei absolutnej o czysto negatywnej naturze i refleksyjnej formie. W ramach tego ujęcia

¹³ Mianowicie w pracach krytycznych pt. *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* (1801) oraz *Glauben und Wissen oder Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie* (1802), por. D; GW.

¹⁴ Por. F.W.J. Schelling, *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie: Zum Behuf seiner Vorlesungen*, Ch.E. Gabler, Jena/Leipzig 1799; tenże, *Darstellung meines Systems der Philosophie*, [w:], tegoż (red.), *Zeitschrift für spekulative Physik*, Bd. 2, H. 2, Ch.E. Gabler, Jena/Leipzig 1801.

¹⁵ Por. Y. Yu, *Das Problem der Zeit in Hegels Jenaer Naturphilosophie und Philosophie des Geistes (1803–1806)*, Ruhr-Universität Bochum, Bochum 2014 (dysertacja doktorska, wersja elektroniczna).

¹⁶ Por. F.H. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, [w:] tegoż, *Werke*, Bd. 4, Abt. 1–2, Gerhard Fleischer, Leipzig 1819; tenże, *Briefe von F.H. Jacobi [an F. Köppen]*, [w:] F. Köppen, *Schellings Lehre oder das Ganze der Philosophie des absoluten Nichts*, Friedrich Perthes, Hamburg 1803, s. 207–278; GW, s. 341–354.

¹⁷ F.H. Jacobi, *Briefe von F.H. Jacobi [an F. Köppen]*, dz. cyt., s. 255; por. tenże, *Über die Lehre des Spinoza...*, dz. cyt., Abt. 2, s. 147.

przyroda — rozumiana jako dziedzina bytu skończonego — zdefiniowana zostaje jako idea w formie samouzewnętrznienia bądź innobytu, zaś duch jako powracanie idei do siebie poprzez znoszenie przyrody. Tym samym dojrzały Hegel przyznaje prymat duchowi, twierdząc, że natura nie tylko nie zawdzięcza swojej realności wyłącznie sobie samej, czerpiąc ją wszakże z zakorzenienia w idei, ale odnajduje nawet swoje spełnienie i prawdziwą formę dopiero w relacji z duchem, a dokładniej — w byciu myślaną i wysławianą przez niego w języku. Natura do tego stopnia spleciona jest na gruncie heglizmu z samoświadomością, że jej efektywna geneza pokrywa się z narodzinami ducha, do których dochodzi na mocy rozdarcia towarzyszącego pierwszemu aktowi jego refleksji. W tym duchowym akcie stworzenia przyrody, polegającym na przyjęciu przez nią formy symbolicznej, której brak determinuje ontologicznie jej istotę, natura rzutowana jest jednak jako coś istniejącego uprzednio i niezależnie od ducha skończonego (świadomości), zabezpieczając tym samym realność obu członów tego stosunku. Dlatego przyznanie prymatu duchowi nie oznacza, że od 1803 roku Hegel wycofuje się na pozycje kantowsko-fichteańskie i — zapoznając ustalenia Schellinga — redukuje przyrodę do relatywnego przedstawienia skończonego podmiotu. Natomiast dzięki mediacji idei, odstęp ten nie implikuje również dualizmu, gdyż natura, a wraz z nią czasowe istnienie realnych indywiduów, okazują się innobytem samego ducha, tzn. integralnym momentem jego istoty, która wyczerpuje się w idealizującej aktywności znoszenia tego, co naturalne. Rezultatem tego ujęcia relacji między duchem a naturą jest zatem dowartościowanie tego, co skończone, jako konstytutywnego aspektu absolutu pojętego już nie tylko jako substancja, ale w równej mierze jako podmiot¹⁸. To dwustronne zapośredniczenie naturalnej dziedziny skończoności z duchową sferą wolności, w którym samoistność każdego z członów tego stosunku pogodzona została z ich relatywnością (np. byt sam w sobie natury z jej bytem dla świadomości), możliwe stało się natomiast dzięki ujęciu ich związku w świetle wypracowanej przez Hegla w tym okresie koncepcji „absolutnej refleksji”, stanowiącej wynik przewyciężenia wewnętrznych ograniczeń paradygmatu reprezentacji.

Główną *metodologiczną* konsekwencją jego dojrzałej wykładni związku ducha i natury, a co za tym idzie, „temporalizacji” i „spirytualizacji” prawdy, było porzucenie przez Hegla estetyczno-intuicjonistycznej koncepcji oglądu intelektualnego Schellinga na rzecz dialektycznej metody „spekulatywnej prezentacji” (*die spekulative Darstellung*), w której opozycja poznania historycznego i rozumowego została przewyciężona, a czas i język uznane zostały za właściwe tworzywo filozofowania. Ta „dyskursywizacja” metody i przedmiotu

¹⁸ Por. FD, s. 22.

filozofii, przeprowadzona przez Hegla dzięki odkryciu dziejowości rozumu, pozwoliła mu również na opracowanie nowatorskiej idei *filozoficznej* refleksji historycznofilozoficznej, która w sposób bezprecedensowy integrowała systematyczny namysł filozoficzny z bagatelizowanym do tej pory, uznawanym co najwyżej za propedeutykę lub heurystykę właściwej filozofii, badaniem dziejów tej nauki. Ta przełomowa koncepcja „filozofii dziejów filozofii”¹⁹ — przecierająca szlaki takim późniejszym projektem filozoficznym jak namysł nad „dziejami bycia” Heideggera czy refleksja „efektywnodziejowa” H.-G. Gadamera — wyznacza moim zdaniem perspektywę metafizyczną, w której porusza się cała filozofia Hegla.

¹⁹ Choć sam Hegel nie używał tego wyrażenia, to dobrze oddaje ono jego stanowisko metafizyczne. Mianem „filozofii dziejów filozofii” określił je m.in. Vladimir Leško w pracy *Filozofia dziejów filozofii. Silne i słabe modele*, przeł. B. Szubert, D. Bęben, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2017. Leško omawia tam XIX- i XX-wieczne koncepcje filozoficzne, w których dopatruje się rozważań kierujących się „zasadą jedności filozofii i jej historii”. Wyróżnia on dwie grupy takich koncepcji: „silne” i „słabe” modele. Do reprezentantów silnych modeli zalicza właśnie Hegla, a poza tym Schellinga, młodego Marksa, Nietzschego, Husserla i Heideggera; do słabych natomiast: E. Finka, J. Patočkę i Gadamera. Niestety autor nie definiuje wyraźnie różnicy między dwiema grupami modeli, mówiąc jedynie, że różnią się one stopniem realizacji wspomnianej zasady. Wszystkie modele zakładają, że historia filozofii jest organiczną częścią filozofii systematycznej, ale w słabych zasada jedności nie obowiązuje tak ściśle. Silne zaś zbliżają się do utożsamienia obu porządków i zwykle towarzyszy im teleologiczna wizja dziejów. W nowszej literaturze polskiej natomiast o filozofii dziejów filozofii pisał — m.in. w odniesieniu do Hegla — Mirosław Tyl, rozumiejąc przez nią każde „filozoficznie zaangażowane” dziejopisarstwo filozofii (por. M. Tyl, *Filozofia — historia — historia filozofii Filozoficzne konteksty polskiej historiografii filozofii XX wieku*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2012 [wydanie elektroniczne]). Autor doszukuje się źródeł takiej refleksji już w starożytności: (1) w Arystotelesowskich analizach dziejów konkretnych problemów teoretycznych, podejmowanych przez Stagirytę na początku jego rozważań przedmiotowych; oraz, co zaskakujące, (2) w doksograficzno-biograficznych historiach filozofii pokroju dziejopisarstwa Diogenesa Laertiosa. Tyl uważa bowiem, że ta druga odmiana badań nad przeszłością myślenia nie jest pozbawiona filozoficznego charakteru, ale opiera się po prostu na innej koncepcji filozofii, mianowicie na praktycystycznym sposobie jej rozumienia, który dominuje w tradycji sokratejsko-platońskiej. W związku z tym Tyl twierdzi, że „dzieje czystego rozumu” projektowane przez Kanta, a urzeczywistnione przez Hegla, należy traktować nie tyle jako rewolucję, co jako *powrót* do historii filozofii Arystotelesa (po wielowiekowej dominacji modelu doksograficznego, zapoczątkowanej w epoce renesansu). Sądzę jednak, że traktowanie historii filozofii Hegla jako „powrotu” do jakiegokolwiek wcześniejszej formy historiografii filozoficznej, nawet jeśli nie rozumie się przez to proste powtórzenie, zanadto umniejsza nowatorstwo niemieckiego myśliciela w tym zakresie. Dlatego początku właściwej filozofii dziejów filozofii upatruję dopiero w heglizmie. Warto przy tym zaznaczyć, że — zgodnie z rozpoznaniem Tyla — w Polsce rzezonym terminem jako pierwszy posłużył się Maurycy Straszewski (1848–1921), mianowicie w odniesieniu do projektowanych przez siebie badań historycznofilozoficznych, mających stanowić remedium na kryzys filozofii diagnozowany w związku z utratą prestiżu i postępującą „historyzacją” filozofii po śmierci Hegla. W zaniku ambicji systemotwórczych i zwrocie filozofii ku własnej przeszłości Straszewski dostrzegał jednak nie tyle oznakę jej rychłego końca, co szansę na wzniesienie się przez nią z „dialektycznego” stopnia rozwoju na metodycznie równorzędny naukom szczegółowym stopień „badawczy”. Polski myśliciel twierdził, że jeśli filozofia zachodnia zwalczy swój eurocentryzm i zajmie się analizą porównawczą dziejów rozmaitych tradycji filozoficznych (indyjskiej, chińskiej), to będzie w stanie wreszcie ocenić obiektywnie i niezależnie od spekulatywnych konstrukcji wartość swoich osiągnięć. Można zatem powiedzieć, że filozofii dziejów filozofii Straszewskiego znacznie bliżej do Diltheyowskiej koncepcji filozofii jako „nauki humanistycznej” (*Geisteswissenschaft*) niż do historii filozofii Hegla (por. M. Straszewski, *O znaczeniu badań nad filozofią Wschodu dla rozjaśnienia rozwoju dziejowego filozofii w ogólności*, [w:] tegoż, *W dążeniu do syntezy. Pomysły i szkice z lat od 1877 do 1907*, E. Wende i Sp., Warszawa 1908, s. 99; tenże, *Pomysły do ujęcia dziejów filozofii w całości*, [w:] tegoż, *W dążeniu do syntezy. Pomysły i szkice z lat od 1877 do 1907*, E. Wende i Sp., Warszawa 1908, s. 105–152). Jak pokazał we wspomnianej pracy Tyl, analogicznym określeniem „filozofia historii filozofii” posługiwali się także, choć już w innych znaczeniach, Stefan Swieżawski, Bogumił Jasinowski i Andrzej Mencwel.

W świetle powyższych uwag moment publikacji *Fenomenologii ducha* (1807), w której wszystkie innowacje teoretyczne kształtujące dojrzałe stanowisko niemieckiego myśliciela znalazły po raz pierwszy publiczny wyraz, traktować należy jako kulminację procesu stopniowego integrowania czasu i rozumu, doprowadzonego przez Hegla do końca dzięki twórczemu pogodzeniu argumentów metakrytycznych z osiągnięciami reprezentantów idealistycznej kontynuacji kantyzmu.

(Ad 2) W związku z tym, *po drugie*, eschatologiczna, a efektywnie panlogistyczna²⁰ interpretacja Heglowskiej metafizyki czasu, którą zaproponował Heidegger, jest równie myląca jak jego temporalna charakterystyka filozofii pokantowskiej w ogóle. Choć to właśnie on jako pierwszy zwrócił uwagę na znaczenie zagadnienia czasu w heglizmie, dając impuls do zgłębiania tej marginalizowanej w dotychczasowej recepcji filozofii Hegla problematyki, to jednak — jak wykazywali m.in. O.D. Brauer, J. Derrida, V. Safatle, H. Ikäheimo i S.F. Baekers²¹ — w swojej wykładni Heglowskiej koncepcji czasu Heidegger dopuścił się wielu uproszczeń. Jego interpretacja nie oddaje sprawiedliwości stanowisku autora *Nauki logiki* przede wszystkim dlatego, że nie zdaje sprawy z obecnej w systemie idealizmu absolutnego doktryny głębokiego, spekulatywnego związku czasu i pojęcia (*der Begriff*), którą należy rozpatrywać jako alternatywną koncepcję „temporalności bycia”. Wbrew temu, co twierdził autor *Sein und Zeit*, można zatem powiedzieć, że Hegel nie tylko nie wygasił wznieconego przez Kanta „płomienia” świadomości ontologicznej funkcji czasu, ale dorzucił nawet do niego drew.

Heglowskie pojęcie czasu jest pod wieloma względami wciąż jeszcze *tradycyjną* eksplikacją tego fenomenu. Mimo to, jego „radikalność”, o której wspominał Heidegger — nie

²⁰ Przez interpretację „panlogistyczną” rozumiem taką wykładnię relacji między czasem a pojęciem, która przyznaje w sposób jednostronny prymat drugiemu członowi tej relacji, zakładając tym samym wtórność historycznego wymiaru bytu skończonego względem wiecznego porządku noumenalnego. Przeciwnieństwem tej wykładni jest równie jednostronna interpretacja „historystyczna”, która głosi prymat czasu nad pojęciem i co za tym idzie całkowitą zależność struktur myślowych od przypadkowego procesu stawania się świata. Przez interpretację „eschatologiczną” rozumiem natomiast wykładnię usiłującą pogodzić oba te skrajne stanowiska, przyjmując, że stawanie się ducha w czasie stanowi co prawda konieczny moment jego rozwoju, ale jedynie *moment*, gdyż wraz z osiągnięciem pełnej samowiedzy duchowej czas rozpoznany zostaje jako pozór i doszczętnie wykorzeniony. Sądzę jednak, że również ten „polubowny” sposób rozwiązania problemu relacji między czasem a pojęciem na gruncie heglizmu jest niewystarczający, ponieważ tego rodzaju wykładnia redukuje się zawsze ostatecznie do jednego z jednostronnych typów interpretacji. Eschatologiczna wykładnia Heideggera, przykładowo, jest tak naprawdę ujęciem panlogistycznym.

²¹ Por. O.D. Brauer, *Dialektik der Zeit. Untersuchungen zu Hegels Metaphysik der Weltgeschichte*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1982, s. 135–144; J. Derrida, *Ousia i gramme. Przypis do przypisu z Sein und Zeit*, przeł. A. Dziadek, [w:] tegoż, *Marginesy filozofii*, przeł. A. Dziadek, J. Margański i P. Pieniążek, KR, Warszawa 2002, s. 57–100; V. Safatle, *Temporality, Ontology, Dialectics: Hegel Against a Formal Concept of Time*, „Filozofski vestnik” 2015, nr 3 (36), s. 113–131; H. Ikäheimo, *The Times of Desire, Hope and Fear: On the Temporality of Concrete Subjectivity in Hegel's Encyclopaedia*, „Critical Horizons” 2012, nr 13 (2), s. 197–219; S.F. Baekers, *Die Zeit als Mitte der Philosophie Hegels*, „Hegel-Studien” 1995, nr 30, s. 121–143.

wyjaśniając jednak, co należy przez to rozumieć — sprawia, że sięga ono dosłownie korzeni (łac. *radix*, „korzeń”) potocznego doświadczenia czasu, wykraczając w ten sposób poniekąd *poza* tradycję metafizyki obecności. Choć autorem *Fenomenologii ducha* kierowały nadal klasyczne motywacje, to ujawniając problematyczny splot bycia i czasu, leżący u podłoża metafizyki jako jej warunek, i opracowując go konceptualnie w swojej teorii absolutnego pojęcia oraz antycypującej XX-wieczną koncepcję wydarzenia dziejowości, nie tylko doprowadził on tradycyjną filozofię do spełnienia, ale zainicjował zarazem epokę *postfilozofii*. Ten ambiwalentny charakter jego systemu, mediatyzujący między metafizyką a dekonstrukcją, wyraził trafnie w terminach krytyki logocentryzmu Jacques Derrida, stwierdzając, że Hegel „to ostatni filozof książki i pierwszy myśliciel pisma”²². Na przełomowość idealizmu absolutnego w tym zakresie zwrócił uwagę również John McCumber²³, uznając, że to właśnie Hegel jako pierwszy — na długo przed publikacją *Bycia i czasu* — wyeksponował wyraźnie czasową naturę tego, co noumenalne, w związku z czym za sprawą jego filozofii dokonał się konstytutywny dla nowoczesności „zwrot temporalny”.

Wyjątkową pozycję idealizmu absolutnego w dziejach filozofii dostrzegał także Karl Löwith²⁴, wykazując, że Hegel pogodził w swoim systemie zasady światów starożytnego i nowożytnego, a wraz z nimi właściwe im odmiany świadomości czasu: grecką i judeochrześcijańską. Dzięki temu jego filozofia, stanowiąca wehikuł zapośredniczający zmierzch epoki chrześcijańskiej ze światem współczesności, jednoczyć miała w oryginalny, ale niezrozumiały już dla jego bezpośrednich następców sposób porządek systematyczny z dziejowym. Towarzyszący temu pojednaniu upadek świata chrześcijańsko-mieszczańskiego, który znalazł odzwierciedlenie w rozpadzie szkoły heglowskiej, sprawił bowiem, że uczniowie Hegla dostrzegali w jego dwuznacznej koncepcji czasu sprzeczność, której nie da się rozwiązać w sposób nieredukcyjny, tzn. bez usunięcia jednego z jej komponentów, a co za tym idzie, opowiedzenia się za jedną z jednostronnych wykładni relacji między czasem a rozumem (np. aprioryzm, historyzm). W sporze o właściwy sens Heglowskiej metafizyki czasu oraz drogę wyjścia z kryzysu tożsamości filozofii po upadku jego systemu — sporze, który toczył się między reprezentantami dwóch skrzydeł szkoły heglowskiej — zwyciężyła ostatecznie wykładnia młodoheglowska, eksponująca rolę krytyczno-historycznego i antropologicznego komponentu filozofii autora *Nauki logiki*. Jak wykazał jednak Löwith, również starohegliści

²² J. Derrida, *O gramatologii*, przeł. B. Banasiak, Wydawnictwo Officyna, Łódź 2011, s. 53.

²³ Por. J. McCumber *The Temporal Turn in German Idealism: Hegel and After*, [w:] „Research in Phenomenology” 2002, nr 1 (32), s. 44–59.

²⁴ K. Löwith, *Od Hegla do Nietzschego. Rewolucyjny przełom w myśli XIX wieku*, przeł. S. Gromadzki, Wydawnictwo KR, Warszawa 2001, s. 159–161, 171, 253–257.

zdawali sobie sprawę z wyczerpania się kulturotwórczego potencjału filozofii systematycznej, a fakt, że sami nie opracowali żadnego oryginalnego stanowiska, skupiając się na badaniach historycznych, potwierdza dodatkowo antyspekulatywną orientację ówczesnego ducha²⁵.

Wraz z „rozwodnionym” w ten sposób heglizmem, myślą tej nowej epoki — epoki historii (bez historiozofii), nauki (bez filozofii) i człowieka (bez absolutu) — której początek wyznacza umownie śmierć Hegla (1831)²⁶, zawładnęła postchrześcijańska świadomość czasu, zastępująca wieczność i teleologiczny wymiar dziejów powszechnych przyszłością i empirycznym postępowaniem w nieskończoność. Nie inaczej było u takich późniejszych „neoheglistów”, jak W. Dilthey i W. Windelband (w Niemczech) czy B. Croce i G. Gentile (we Włoszech), którzy — powtarzając gest młodoheglistów — podjęli się oddzielenia „tego, co żywe” w systemie Heglowym, od tego, co w nim „martwe”, pozbawiając go elementów metafizyczno-systematycznych²⁷. Pierwszy z nich, przykładowo, twierdził, że usiłując godzić historyczność form duchowej ekspresji z zamkniętą strukturą systemu jako ich substancjalnym podłożem, Hegel „popada w sprzeczność”²⁸.

Do podobnych wniosków dochodzili przedstawiciele XX-wiecznego renesansu heglizmu we Francji, inspirowanego fenomenologią, egzystencjalizmem i marksizmem (np. J. Wahl, A. Koyré, A. Kojève, J.-P. Sartre, G. Bataille). Uwypuklając antropologiczno-temporalne wątki idealizmu spekulatywnego, wyłamali się z onych utartej, panlogistycznej linii interpretacyjnej, która funkcjonowała w świadomości francuskich badaczy aż do lat 20., ale dawali przy tym jasno do zrozumienia, że warunkiem odmalowania tego nowego, atrakcyjnego portretu niemieckiego myśliciela jest odłączenie jego filozofii ducha od pozostałych części systemu (logiki, filozofii natury) jako jedynej, którą daje się „oczyścić” z panlogizmu. Nawet późniejsze pokolenie, które wystąpiło w latach 60. przeciwko tej humanistycznej wykładni, krytykując ją z pozycji poststrukturalistycznych (G. Deleuze, J. Derrida i M. Foucault), dzieliło z nią *de facto* sprzeciw wobec Heglowskiej teleologii i spekulacji jako niezgodnych z rzeczywistą dialektyką historii, naznaczoną nieusuwalną otwartością na przyszłość, która sprawia, że pojednanie przeciwieństw i uobecnienie całości nie dochodzą nigdy do skutku²⁹.

²⁵ Por. tamże, s. 73–88; Z. Kuderowicz, *Polaryzacja stanowisk w szkole Heglowskiej*, [w:] tegoż, *Hegel i jego uczniowie*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1984, s. 199–216; K.L. Michelet, *Szkola heglowska i jej zróżnicowanie*, [w:] Z. Kuderowicz, *Hegel i jego uczniowie*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1984, s. 317–322.

²⁶ Por. H. Schnädelbach, *Filozofia w Niemczech 1831–1933*, przeł. K. Krzemieniowa, PWN, Warszawa 1992, s. 16–17.

²⁷ Por. K. Löwith, *Od Hegla do Nietzschego...*, dz. cyt., s. 153–169.

²⁸ W. Dilthey, *Próby [zmierzające do] wykrycia struktury historii filozofii*, [w:] tegoż, *O istocie filozofii*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska, PWN, Warszawa 1987, s. 187.

²⁹ Na uwagę zasługuje również, w nie mniejszym stopniu, Jean Hyppolite (1907–1968) — tłumacz i komentator dzieł Hegla sytuujący się niejako na pograniczu obu tych pokoleń i właściwych im sposobów wykładni heglizmu. Jego dwie główne prace poświęcone kolejno *Fenomenologii ducha* i *Nauce logiki*, tj. *Genèse et structure de la*

Na przesadnie kontemplatywną orientację Heglowskiej metafizyki czasu oraz potrzebę dowartościowania w niej wymiaru perspektywnego — kluczowego w antropologicznej i społeczno-politycznej dziedzinie aktywności ludzkiego ducha — wskazywano również na gruncie polskiej recepcji heglizmu w XIX-wiecznej myśli epoki romantyzmu, która zorientowana była przede wszystkim na problematykę historiozoficzną i filozoficznoduchową (np. A. Cieszkowski, K. Libelt)³⁰. Skutki tego odczytania zauważalne były w Polsce jeszcze w następnym stuleciu, i to nie tylko w katastrofistycznej refleksji dwudziestolecia międzywojennego, ale także po II wojnie światowej, już w kręgu oddziaływań marksizmu — mimo jego deklaracyjnego zerwania z filozofią dziejów okresu międzypowstaniowego i powiązaniem z nią narodowym mesjanizmem. Jak zauważył A. Wawrzynowicz³¹, zerwanie to nie wykorzeniło bowiem w pełni historiozoficznych schematów myślowych, które przyczyniły się do ukształtowania nowoczesnej tożsamości narodowej Polaków. Wprost przeciwnie, schematy te zachowały się efektywnie w polskim materializmie historycznym, co skłania do wniosku, że ten ostatni sam stanowił pewną opaczną formę mesjanizmu, a historiozofia jako taka to w istocie „polska specjalność” filozoficzna.

Pokazuje to, że nie tylko Heidegger błędnie rozumiał Heglowskie pojęcie czasu. Mało tego, można nawet zaryzykować stwierdzenie, że historia tego nieporozumienia pokrywa się z historią wykładni heglizmu. Złożony, spekulatywny charakter doktryny temporalnej Hegla, a w szczególności jego ujęcia relacji między czasem a pojęciem jako dwóch form negatywności, splecionych ze sobą więzami absolutnej refleksji, przysparzał bowiem kłopotów badaczom jego filozofii już od samego początku jej recepcji. Błędy w wykładni metafizyki czasu Hegla — powtarzane na przestrzeni dwóch wieków jej interpretacji — można, jak sądzę, pogrupować w trzy zasadnicze klasy.

(1) Pierwsza z nich obejmuje rozmaite warianty błędu polegającego na niedialektycznej, doksograficznej wykładni Heglowskiego pojęcia czasu jako oderwanego albo dającego się

Phénoménologie de l'esprit (1946) oraz *Logique et existence. Essai sur la logique de Hegel* (1953), ukształtowały w dużej mierze całą powojenną recepcję filozofii Hegla we Francji (angielskie przekłady wspomnianych prac: J. Hyppolite, *Genesis and Structure of Hegel's „Phenomenology of Spirit”*, przeł. S. Cherniak, J. Heckman, Northwestern University Press, Evanston 1979; tenże, *Logic and Existence*, przeł. L. Lowlor, A. Sen, State University of New York Press, New York 1997). XX-wieczną recepcję heglizmu we Francji opisał szczegółowo Bruce Baugh w pracy *French Hegel. From Surrealism to Postmodernism*, Routledge, New York/London 2003.

³⁰ Por. L. Stachurski, *Heglizm polski. Elementy strukturalne*, Oficyna Wydawnicza politechniki Warszawskiej, Warszawa 1998; B. Baczek, *Horyzonty problemowe polskiego heglizmu*, [w:] *Polskie spory o Hegla 1830–1860*, PWN, Warszawa 1966, s. 9–61; A. Walicki, *Między filozofią, religią i polityką*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1983, s. 102–108; A. Wawrzynowicz, *Rewizja heglizmu w filozofii polskiej XIX wieku — Trentowski, Libelt, Cieszkowski*, „Przegląd Filozoficzny — Nowa Seria” 2016, nr 1 (97), s. 197–210.

³¹ Por. A. Wawrzynowicz, *Znaczenie refleksji historiozoficznej w rozwoju polskiej myśli społeczno-politycznej XIX i XX w.*, „Filo-Sofija” 2015, nr 28, s. 53–64; tenże, *Polska myśl mesjanistyczna w analizach Tadeusza Krońskiego*, „Folia Philosophica” 2017, nr 38, s. 115–125.

oderwać od pojęcia samego (*der Begriff*), tj. takiej wykładni, która nie eksplikuje relacji między nimi w sposób „temporalny” w Heideggerowskim sensie tego terminu i nie korzysta ze środków pojęciowych logiki spekulatywnej. Podejście tego rodzaju generuje każdorazowo jednostronny obraz heglizmu, przedstawiający go (a) bądź jako relatywizującą filozofię dziejów, która stanowi doprowadzenie do końca Kantowskiej krytyki poprzez odsłonięcie genetycznego uwarunkowania wszelkiej metafizyki, (b) bądź jako dogmatyczną filozofię spekulatywną w przedkantowskim stylu, (c) bądź też jako naiwne stanowisko usiłujące nieskutecznie godzić obie te skrajności.

(2) W drugiej klasie zgrupowane są interpretacje, które rozpatrują zagadnienie czasu w heglizmie w sposób wybiórczy, ograniczając zakres swojego badania wyłącznie do pewnych fragmentów Heglowskiego systemu. Skupiają się one, przykładowo, na analizie omówienia czasu naturalnego z *Encyklopedii nauk filozoficznych* albo koncepcji czasu historycznego z *Wykładów z filozofii dziejów*, po czym ekstrapolują swoje wnioski na całą doktrynę czasu autora tych dzieł. Zważając jednak na pluralizm form czasu w systemie spekulatywnego idealizmu oraz leżącą u jego podstawy ideę holizmu, podejście to jest metodycznie wadliwe. Jak słusznie zauważył Zbigniew Stawrowski w pracy poświęconej Heglowskiej filozofii państwa i prawa, choć ta ostatnia stanowi ważną część systemu niemieckiego myśliciela, to jednak „[w]łaśnie jako jego część nie jest czymś autonomicznym i rozważanie jej w oderwaniu od całości systemu musi doprowadzić do daleko idących uproszczeń. Tu leżą źródła wielu błędnych interpretacji Heglowskiej myśli politycznej”³². Sądzę, że spostrzeżenie to stosuje się również, *mutatis mutandis*, do filozofii czasu Hegla.

(3) Trzeci rodzaj błędów obecnych w klasycznych opracowaniach problematyki temporalnej w heglizmie polega na przyjmowaniu perspektywy badawczej naruszającej założenia filozofii Hegla. Analizy zawarte w takich opracowaniach sytuują się *na zewnątrz* swojego przedmiotu, dlatego gdy przybierają formę krytyki, to nie mogą zostać uznane za prawomocne obalenie doktryny autora *Nauki logiki*³³.

Usiłując wyłożyć Heglowskie pojęcie czasu w sposób wolny od wymienionych błędów, co stanowi *zasadniczy cel* niniejszej rozprawy, należy — i jest to z kolei jej *główna teza* — poddać to pojęcie interpretacji w świetle założeń metafizycznych samego Hegla, które konstytuują stanowisko określone wcześniej mianem „filozofii dziejów filozofii”. Pomijając fakt, że przyjęcie takiego immanentnego punktu widzenia usuwa naturalnie *trzeci* z wymienionych błędów, Heglowska historia filozofii, wraz z jej koncepcją dziejowego rozwoju

³² Z. Stawrowski, *Państwo i prawo w filozofii Hegla*, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 1994, s. 5.

³³ Por. NL2, s. 353–354.

idei filozoficznej, wyznacza swoisty paradygmat refleksji metafizycznej, zgodnie z którym przybiera ona formę namysłu opartego — z jednej strony — na idei holizmu, która chroni każde kierujące się nią badanie przed *drugim* ze wspomnianych typów nieporozumienia, oraz — z drugiej strony — na pojęciu dziejowości, czyli spekulatywnej jedności dziejów i rozumu, zabezpieczającej z kolei przed *pierwszym* z nich.

Mało tego, przyjęcie perspektywy historycznofilozoficznej Hegla w charakterze metodologicznego wzorca badań nad jego metafizyką czasu pozwala zarazem wskazać przyczynę błędzenia dotychczasowych wykładni bez ograniczania się do banalnego zrzucania winy na przypadkowe niedopatrzania natury subiektywnej. Z tej perspektywy za wskazane nieporozumienia dotyczące pojęcia czasu niemieckiego filozofa nie odpowiadają bowiem wyłącznie interpretatorzy jego myśli (przytłoczeni niejako jej spekulatywną głębią) ani nawet sam Hegel, któremu wiele można zarzucić jeśli chodzi o sposób prezentacji własnych idei. Choć całkowite zlekceważenie tych czynników również byłoby błędem, właściwego powodu wspomnianego zamętu należy upatrywać — na gruncie założeń heglizmu — w „samej istocie rzeczy” (*die Sache selbst*), czyli w naturze dziejowego rozwoju myślenia. Jak po części słusznie argumentował Löwith, trudności badaczy Heglowskiej doktryny temporalnej wynikają bowiem przede wszystkim z tego, że po upadku systemu absolutnego idealizmu „podstawy naszego życia i myślenia przeszły radykalną zmianę, a świat Hegla nie jest już naszym światem, [...] nie wierzymy już w *absolutność chrześcijaństwa* i zasadzającego się na nim ducha”³⁴. O ile przez „świat Hegla” rozumieć zatem epokę, w której żył i którą doprowadził do końca autor *Nauki logiki*, podnosząc do świadomości — za sprawą swojego systemu — jej chrześcijańską zasadę wolności, to dziś, w świecie powstałym w dużej mierze na mocy tego dokonania, zarówno wspomniana epoka, jak i właściwa jej świadomość czasu istotnie są już dla nas czymś obcym. Nie zmienia to jednak faktu, że postheglowska rzeczywistość pozostaje w dużej mierze zadłużona w teologicznych wyobrażeniach i dialektycznych schematach pojęciowych, co widać wyraźnie nie tylko u Marksa i Kierkegarda, ale nawet u Heideggera czy Derridy³⁵. Co więcej, zadłużenie to nie wynika jedynie z inercji współczesnego ducha, który nie zdołał jeszcze po prostu zrzucić z siebie swojej starej skóry. Jego pozbawione samozrozumienia zadłużenie w heglizmie polega bowiem na tym, że jako doprowadzenie do pojęciowej samowiedzy i zarazem pojednanie grecko-rzymskiej starożytności i chrześcijańsko-germańskiej nowożytności, filozofia Hegla ukonstytuowała w formie prospektywnej „substancję” dzisiejszego świata — substancję, której przyswojenie stanowi dla nas, jako

³⁴ K. Löwith, *Od Hegla do Nietzschego...*, dz. cyt., s. 159.

³⁵ Por. tamże, s. 253–257; H. Schnädelbach, *Filozofia w Niemczech 1831–1933*, dz. cyt., s. 72–73.

„dzieci swojej epoki”³⁶, dopiero zadanie. Oznacza to, że nie tylko *już* nie rozumiemy Hegla i jego pojęcia czasu, branych w sensie empiryczno-historycznym (ontycznym), ale także — o ile brać je w sensie esencjalno-hermeneutycznym (ontologicznym) — *jeszcze* ich nie rozumiemy, gdyż nadal nie rozumiemy w pełni samych siebie.

Aby to dokładniej wyjaśnić, warto przytoczyć Heglowskie omówienie natury dziejowego rozwoju duchowego z ostatniego rozdziału *Fenomenologii*. Dowiadujemy się tam, że odnośny proces zachodzi w dyskursywnym elemencie wiedzy, stanowiącej swoistą formę egzystencji ducha, a dokonuje się na mocy sukcesywnych aktów refleksji, z których każdy stanowi jednocześnie obiektywizację substancji zaprojektowanej przez akt poprzedni oraz projekcję istoty kolejnej epoki.

To stawanie się przedstawia [sobą] pewien powolny ruch i następowanie po sobie duchów, galerię obrazów [*eine Galerie von Bildern*], z których każdy, wyposażony w pełne bogactwo ducha, właśnie dlatego tak powoli się porusza, że jaźń musi całe to bogactwo swej substancji przeniknąć i przetrwać. Ponieważ zaś ostateczna doskonałość ducha polega na tym, że ma pełną *wiedzę* o tym, czym *sam jest*, [tzn.] o swojej substancji, więc wiedza ta jest jego *wchodzeniem w siebie*, w którym opuszcza on swe istnienie [*Dasein*], a swą postać przekazuje uwewnętrznionemu wspomnieniu [*Erinnerung*]. W swoim wchodzeniu w siebie duch jest pogrążony w nocy swej samowiedzy, ale jego istnienie [*Dasein*], które znikło, jest w tej nocy zachowane, a to zniesione istnienie — [tzn.] istnienie poprzednie, ale zrodzone na nowo z wiedzy — jest istnieniem nowym, pewnym nowym światem i pewną nową postacią ducha. W tym nowym świecie duch musi również w sposób naiwny [*unbefangen*] zaczynać od początku i wychodząc od pogrążenia w bezpośredniości tego świata na powrót dochodzić do dojrzałości — tak, jakby przypadło dla niego wszystko, co było przedtem, i nie nauczył się niczego z doświadczenia wcześniejszych duchów. Wszelako *uwewnętrznione wspomnienie* [*Er-Innerung*] zachowało to doświadczenie, a [wspomnienie to] jest tym, co wewnętrzne, i w istocie jest wyższą formą substancji³⁷.

Pozostając przy metaforze, którą posłużył się Hegel, można zatem powiedzieć, że rozwój duchowy przypomina zwiedzanie galerii sztuki, podczas którego każdy kolejny obraz okazuje się autoportretem zwiedzającego. Rozpoznanie to, do którego dochodzi w wyniku stopniowego identyfikowania i łączenia ze sobą kolejnych fragmentów własnej podobizny, skutkuje kreacją następnego obrazu, momentalnym zapomnieniem o swoim autorstwie i przejściem do nowego eksponatu w roli zwiedzającego. Choć dzieło to zawiera w obrębie własnej kompozycji obraz

³⁶ Por. WF1, s. 90–91.

³⁷ FD, s. 516–517; PhG, s. 590–591.

poprzedni, to na początku znów jawi się amatorowi sztuki jako nieznanemu przedstawieniu czegoś lub kogoś innego niż on.

Do tego paradoksalnego aktu autotranscendencji — reprezentowanego w metaforze Hegla przez stworzenie nowego dzieła sztuki — dochodzi ze względu na to, że duch nie istnieje nigdzie poza swoimi manifestacjami i odróżnia się od nich jedynie w ramach pewnego wybiegu, zwodząc mianowicie samego siebie (przybierając postać gościa galerii), aby nadać im obiektywny charakter. Innymi słowy, rozpoznając w obrazie swój autoportret, odbiorca nie utożsamia się tylko z jego tematem i autorem, ale także z samym dziełem sztuki. Podmiot zwiedzający galerię odkrywa wtedy, że ramy oglądanego obrazu pokrywają się z granicami jego świata, co — zgodnie z Hegłowską koncepcją ograniczenia — oznacza ich przekroczenie. Aby poznać samego siebie i dojrzeć tym samym horyzont własnego doświadczenia, musi on bowiem stać się niejako kimś innym od samego siebie — stanąć na pewnej wyższej platformie i spojrzeć na siebie z zewnątrz. Funkcję takiej platformy pełni właśnie projekt istoty przyszłego świata. Choć filozof wspiera się na tej nowej substancji podczas swojej refleksji, dzięki czemu jest w stanie pośredniczyć między końcem obecnej epoki a początkiem kolejnej, to nie zna on jednak jej treści, gdyż stanowi ona na tym etapie dopiero pewien „zarodek”.

Jak położenie fundamentów nie oznacza, że budowla jest gotowa, tak też osiągnięte pojęcie całości nie jest jeszcze samą całością. Gdy życzymy sobie zobaczyć dąb o potężnym pniu, rozłożystych konarach i bujnym listowiu, nie zadowala nas, jeśli zamiast dębu pokazuje nam się żołądź. [...] Początek nowego ducha jest [...] całością, która z kontynuacji dziedzictwa, jak [też] z własnej ekspansji [*aus der Sukzession wie aus seiner Ausdehnung*] wycofała się w siebie, stała się *prostym pojęciem* tej całości [*desselben*]. Rzeczywistość tej prostej całości polega zaś na tym, że owe postacie [*jene Gestaltungen*], które stały się momentami, od nowa rozwijają się i nadają sobie postać, lecz w swoim nowym elemencie, w [swoim nowo] powstałym znaczeniu³⁸.

Co więcej, z uwagi na Hegłowską koncepcję temporalności, zgodnie z którą czas jest „samym istniejącym pojęciem”³⁹, rdzeń tożsamości ducha każdej epoki — obrazowany w tej przenośni przez kolejne dzieła sztuki — składa się z *dwóch* komponentów: (1) metafizycznej zasady ducha danego czasu, której odpowiada *obraz* na płótnie, oraz (2) czasowej formy jego istnienia, reprezentowanej przez samą *ramę* obrazu. Oznacza to, że w momencie projektowania substancji przyszłej epoki, towarzyszącego uzyskaniu przez ducha pełnej samowiedzy,

³⁸ FD, s. 19.

³⁹ Tamże, s. 39.

projektowana jest jednocześnie „rama temporalna”, która wyznaczać będzie horyzont samorozumienia ducha nowego świata.

Pokazuje to, że duch podlegający dialektycznemu samokształceniu posiada także sprawczość kształtowania czasu, który determinuje granice jego doświadczenia. Należy uznać to za rozwinięcie Kantowskiej koncepcji wyobraźni transcendentalnej w jej figuratywnosyntetycznej funkcji postaciowania czystych form naoczności — koncepcji, w której Heidegger dopatrywał się pierwszego, choć jeszcze niewyraźnego wglądu w „czasowanie czasowości” (*Zeitigung der Zeitlichkeit*)⁴⁰. To Heglowskie rozwinięcie doktryny czystego schematyzmu polegało na „udziejowieniu” jej poprzez przyznanie *metamorficznego potencjału* dwóm splecionym ze sobą formom absolutnej negatywności, tj. (1) pojęciu w sensie spekulatywnym, które stanowi wynik reinterpretacji transcendentalnej jedności apercepcji, oraz (2) czasowi.

W tym świetle okazuje się zatem, że Heglowska doktryna temporalna nie tylko nie stanowiła kroku wstecz względem kantyzmu, ale to dzięki niej właśnie możliwe stało się odkrycie ontologicznej funkcji czasu przez Heideggera. Wszystkie koncepcje czasu, które wyłoniły się w dziejach myślenia po śmierci Hegla — np. XIX-wieczne pojęcie dziejowości leżące u podstaw badań niemieckiej szkoły historycznej czy właśnie Heideggerowskie pojęcie czasu pierwotnego — stanowią bowiem z tego punktu widzenia kolejne etapy rekonstruowania ramy temporalnej współczesnego świata, uformowanej dzięki uzyskaniu przez nowożytnego ducha wiedzy o własnej istocie i wyrażeniu jej w systemie absolutnego idealizmu. Oznacza to, że Heglowskie pojęcie czasu pozostaje dziś dla nas zagadką nie dlatego, jak sądził Löwith, że nie jesteśmy już w stanie zrozumieć, w jaki sposób Hegel pojednał grecką i chrześcijańską wizję czasu, ale dlatego, jak zasugerowałem wcześniej, że wciąż nie rozumiemy czasu będącego *skutkiem* tego pojednania.

W związku z tym rozpoznaniem, przedmiotem niniejszej rozprawy jest nie tyle zespół poglądów G.W.F. Hegla na temat czasu, co wprawdzie obecny w jego systemie, ale widoczny

⁴⁰ „Czasowość w ogóle nie «jest» żadnym *bytem*. Nie jest, lecz się *uczasawia* [zeitigt sich]” (BC, s. 461; M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1967, s. 328). Wawrzyniec Rymkiewicz argumentował w interesujący sposób, aby w żywole języka polskiego oddawać ten Heideggerowski fenomen jako „dojrzewanie doczesności” (por. W. Rymkiewicz, dz. cyt., s. 186–196, 212–213). Warte odnotowania są również inne propozycje translatorskie tego autora wysunięte przez niego w ramach projektu fenomenologicznej wykładni wczesnej filozofii Heideggera, np. aby tłumaczyć termin *das Dasein* nie tyle jako „jesteństwo” (jak Bogdan Baran), co jako „przebywanie”, zaś *das Sein* nie jako „bycie”, lecz jako „istnienie” (por. tamże, s. 14–18, 44–54, 326–339). Polemiczne stanowisko względem przekładu i podejścia interpretacyjnego Rymkiewicza — odwołujące się do filozofii Heideggera z lat 30. i 40. (zwłaszcza do pracy *Beiträge zur Philosophie*) — zajął z kolei Łukasz Kołoczek, por. jego „*Bycie*” czy „*istnienie*”? *Kilka uwag na temat Form istnienia Wawrzyńca Rymkiewicza*, „Principia” 2016, nr 63, s. 109–130; tenże, *Być, czyli mieć. Próba transpozycji projektu „Przyczynków do filozofii” Martina Heideggera*, Universitas, Kraków 2016.

dopiero z pewnego dystansu czasowego⁴¹ i wyłącznie w świetle jego założeń metafizycznych, zgodnie z którymi „to filozoficzna idea posiada człowieka [a nie odwrotnie — C.G.]”⁴², projekt współczesnego horyzontu samorozumienia, sporządzony przez ogólnego ducha czasu „rękoma” niemieckiego filozofa.

Biorąc pod uwagę, że sam autor *Nauki logiki* nie mógł znać tak rozumianego „Heglowskiego pojęcia czasu”, gdyż leżało ono poza granicami jego filozoficznego pola widzenia (jednocześnie je determinując), można zatem powiedzieć — odwołując się do rozróżnienia poczynionego w ramach poznańskiej szkoły metodologicznej⁴³ — że przedkładana interpretacja doktryny temporalnej Hegla ma raczej charakter „adaptacyjny” („projektujący”) niż „historyczny” („wyjaśniający”).

Trzeba przy tym jednak zaznaczyć, że Heglowskie stanowisko epistemologiczne w ogólności, a metafizyczne w szczególności podaje w wątpliwość zasadność tego rozróżnienia, przyznając myśleniu i samej filozofii sprawczość kształtowania rzeczywistości, a także uznając, że tego rodzaju hermeneutyczne przyswojenie materiału źródłowego nie tylko nie wypacza jego sensu, ale wydobywa wręcz z niego dopiero prawdę (a przynajmniej może to zrobić). Co więcej, adaptacyjny charakter tej metafizycznej wykładni nie pociąga za sobą wcale jej arbitralności. Przyjęcie immanentnej perspektywy i wykorzystanie heglowskich środków pojęciowych w badaniach nad heglizmem dostarcza bowiem, *po pierwsze*, podstaw, aby żywić nadzieję, iż jej wyniki pokrywałyby się — oczywiście w granicach rozsądku — z wnioskami, jakie wyprowadziłyby sam Hegel, gdyby podjął się dzisiaj takiej autorefleksji. *Po drugie*, metafizyczna interpretacja nie ignoruje wcale faktów historycznych dotyczących kształtowania się, wystąpienia i rozwoju stanowiska Heglowskiego. Wprost przeciwnie, rozpoznając wyraźną różnicę między wczesnymi poglądami Hegla na temat czasu a jego dojrzałą doktryną temporalną, która zaczęła nabierać realnych kształtów w trakcie prac nad systemem jenańskim i zachowała ważność w otrzymanej wtedy postaci w zasadzie aż do śmierci niemieckiego filozofa, w swoim przedsięwzięciu skupiam się na rekonstrukcji zasadniczego rdzenia Heglowskiej metafizyki czasu, obecnego — przynajmniej *implicite* — we wszystkich dziełach i manuskryptach autora od 1803 roku. Przyjmuję tym samym, że trzy projekty systemu z tego okresu, tj. „jenański” (1803–1806), „fenomenologiczny” (1807) oraz „encyklopedyczny”

⁴¹ Por. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, przeł. B. Baran. PWN, Warszawa 2007, s. 400–412. W braku odpowiedniego dystansu Hegla względem własnej filozofii należy upatrywać przyczyny jego niedostatecznego ugruntowania pojęcia dziejowości, niezadawalającej ekspozycji temporalnej natury systemu oraz braku wyraźnej świadomości jej konsekwencji.

⁴² WF2, s. 15.

⁴³ L. Nowak, *O interpretacji adaptacyjnej*, [w:] J. Grad, T. Kostyrko (red.), *Sztuka i jej poznawanie*, Poznań 2008, s. 234–238.

(1817–1830), różnią się, wbrew pozorom, jedynie sposobem prezentacji całości, nie zaś jej ogólną ideą⁴⁴.

Choć jedną z głównych przesłanek tezy o potrzebie metafizycznej wykładni Hegłowskiej koncepcji czasu jest rozpoznanie niezadawalającego charakteru dotychczasowej recepcji tej ostatniej, a ściślej mówiąc, braku badań, które wyjaśniałyby naturę relacji między czasem a pojęciem na gruncie heglizmu w sposób *temporalny*, *holistyczny* i *immanentny*, to wcale nie oznacza to, że przedkładana rozprawa wolna jest od wszelkich inspiracji. Przeciwnie, w literaturze przedmiotu odnaleźć można szereg prac przecierających szlaki proponowanemu rozwiązaniu tego problemu badawczego.

Niewątpliwym prekursorem metafizycznej wykładni Hegłowskiej metafizyki czasu był August Cieszkowski. Choć nie mógł zdawać sobie jeszcze sprawy z całej złożoności tego zagadnienia i nie formułował go w ten sposób, w pracy *Prolegomena do historiozofii* (1838)⁴⁵ — stanowiącej próbę konsekwentnej realizacji założeń spekulatywnej filozofii historii oraz rozwinięcia tej nauki w nowatorską „teleologię dziejów powszechnych” — polski filozof nie tylko wyjaśnił w sposób *immanentny* i *holistyczny* Hegłowską koncepcję czasu historycznego, ale wyeksponował także w pewnym zakresie *temporalną* naturę metody i systemu niemieckiego myśliciela. Inspirowane *Wykładami z historii filozofii* tego ostatniego zintegrowanie refleksji filozoficznohistorycznej z namysłem nad dziejami wykładni procesu

⁴⁴ Problematyczność tego założenia dotyczy głównie roli, jaką w kolejnych sformułowaniach systemu odgrywa fenomenologia ducha, czyli „nauka o doświadczeniach świadomości”. W projekcie z *Phänomenologie des Geistes* (1807) pomyślana została ona jako pierwsza część i zarazem wprowadzenie do całego „systemu wiedzy”; z kolei logika spekulatywna, filozofia przyrody i filozofia ducha — jako część druga tego systemu, która nigdy jednak nie ukazała się w planowanej pierwotnie postaci (por. FD, s. 34). Zamiast niej w 1812 r. Hegel opublikował pierwszy tom *Wissenschaft der Logik*, tłumacząc zmianę planów „koniecznością szerszego potraktowania *Logiki*” (NL1, s. 9) i zapowiadając analogiczne opracowanie obu „realnych” nauk filozoficznych. Ostatecznie jednak zrezygnował z tego zamiaru, wydając w 1817 r. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* — dzieło stanowiące zupełnie nowe, szkicowe opracowanie całego systemu, w którym to logika stanowi część pierwszą, filozofia przyrody i filozofia ducha kolejno drugą i trzecią, zaś fenomenologia ducha — pozbawiona funkcji wprowadzenia do systemu na rzecz omówienia „różnorodnych postaw, jakie zajmuje myślenie wobec obiektywności” (por. E, s. 89–90) — zredukowana została do niewielkiej części filozofii ducha subiektywnego. Z kolei w najwcześniejszym z tych trzech ujęć systemu, tj. w projekcie jenajskim, który wykazuje zasadnicze podobieństwo do systemu encyklopedycznego, w ogóle nie ma jeszcze mowy o fenomenologii, gdyż filozofia ducha zaczyna się w nim od razu od psychologii. Mimo tych różnic, sądzę, że Hegel miał w tych trzech wizjach systemu na oku zawsze tę samą całość, tzn. spekulatywną jedność idei, natury i ducha, którą w rozmaity sposób po prostu przedstawiał. Różnice między nimi wynikały głównie z tego, że niemiecki filozof wahał się w głęboko zajmującej go kwestii właściwego początku w nauce, czego świadectwem jest obszernie omówienie tego zagadnienia w *Nauce logiki* (por. NL1, s. 69–88). Ze względu na cyrkularną naturę prawdy i metody, rozmaite ujęcia systemu mogą zostać uznane za komplementarne sposoby prezentacji tego samego „przedmiotu”. Por. Ś.F. Nowicki, *Przedmowa tłumacza*, [w:] G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, przeł. Ś.F. Nowicki, PWN, Warszawa 1990, s. XI–XXI; M. Heidegger, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, [w:] tegoż, *Gesamtausgabe*, Abt. 2: *Vorlesungen 1923–1944*, Bd. 32, Vittorio Klostermann, Frankfurt/M. 1997, s. 1–13.

⁴⁵ A. Cieszkowski, *Prolegomena do historiozofii*, przeł. A. Cieszkowski syn, [w:] tegoż, *Prolegomena do historiozofii, Bóg i palingeneza oraz mniejsze pisma filozoficzne z lat 1838–1842*, PWN, Warszawa 2014, s. 1–105.

historycznego, przeprowadzone przez Cieszkowskiego w trzecim rozdziale *Prolegomenów*, może być bowiem odczytywane — wbrew jego intencjom — nie tyle jako konsekwencja rozpoznania braków i konieczności przekroczenia heglizmu, co jako efekt uzyskania wglądu w obowiązującą w jego ramach koncepcję spekulatywnej jedności czasu i pojęcia, zgodnie z którą wraz z rozwojem ducha w dziejach, rozwija się również czasowa forma jego rozwijania się. Choć nawet w tym świetle praca Cieszkowskiego nie jest w pełni konsekwentną realizacją idei metafizycznej wykładni Heglowskiego pojęcia czasu, jako że narusza pewne istotne założenia idealizmu spekulatywnego i zbyt wąsko pojmuje temporalność rozumienia (redukując ją do związku dziejów i ducha), pokrewieństwo jego projektu historiozoficznego oraz mojej propozycji interpretacyjnej, które ujawni się pod koniec przedkładanej rozprawy, pozwala uznać polskiego myśliciela za „patrona” tego przedsięwzięcia.

Wśród współczesnych badaczy heglizmu na wyróżnienie zasługuje wspomniany już O.D. Brauer, który w IV rozdziale pracy *Dialektik der Zeit*⁴⁶ — poświęconej Heglowskiej koncepcji dziejów powszechnych — poddał pobieżnej, ale interesującej analizie *niemal wszystkie* formy czasu tematyzowane w systemie spekulatywnego idealizmu, organizując swój wywód zgodnie z porządkiem wykładu *Encyklopedii nauk filozoficznych*: od czystych form czasu w ich wiecznej strukturze logicznej, przez realne, materialne i organiczne upostaciwienie czasu naturalnego, aż po subiektywny, historyczny i absolutny czas duchowy. Co więcej, Brauer oparł swoją interpretację na większości dojrzałych prac Hegla, dlatego bez większych wątpliwości można uznać, że miała ona *holistyczny* charakter. Choć autor ten zabiegał również o niejednostronne rozwiązanie antynomii dziejów i rozumu, zdając sobie sprawę z pułapek, w jakie wpadają wykładnie historyczna i eschatologiczna, niestety nie oparł on swojego badania na metafizycznych przesłankach Heglowskich, w związku z czym jego wnioski nie były trafne. Na to, że te ostatnie zafałszowane zostały przez zewnętrzną, doksograficzną perspektywę Brauera, wskazuje już choćby jego nieortodoksyjne osłabienie tezy o końcu historii, które zatarło istotną dla autora *Nauki logiki* różnicę między absolutnymi a niedoskonałymi obiektywizacjami ducha absolutnego, a także brak zintegrowania wewnątrzsystemowej dialektyki czasu z historycznym rozwojem sposobów myślenia o czasie.

Najbardziej znaną i chyba najważniejszą współczesną reprezentantką nurtu *temporalnej* wykładni filozofii Hegla jest jednak Catherine Malabou. Kierując się wynikami badań nowego pokolenia francuskiej recepcji heglizmu, a w szczególności wskazówkami dekonstrukcyjnej lektury Jacquesa Derridy, który zakwestionował Heideggerowską interpretację Heglowskiej

⁴⁶ O.D. Brauer, dz. cyt., s. 135–195.

metafizyki czasu, w pracy *L'Avenir de Hegel. Plasticité, temporalité, dialectique* z 1994 roku⁴⁷, francuska filozofka dowodziła tezy, że — wbrew przekonaniu większości XX-wiecznych badaczy heglizmu we Francji — system Hegłowski wcale nie zamyka się na przyszłość i wydarzenie w postheideggerowskim sensie, ponieważ zawiera pewną koncepcję tak rozumianego czasu i sam może być odczytywany jako tego rodzaju wydarzenie. W związku z tym — argumentowała Malabou — Hegel nie jest dziś tylko przebrzmiałą postacią historyczną, lecz wciąż ważnym partnerem dyskusji filozoficznych. Głównym rozpoznanie tej autorki jest — podzielane przeze mnie — przekonanie, że Hegłowskie pojęcie czasu nie wyczerpuje się w tematycznym omówieniu z filozofii przyrody, jako że czas podlega na gruncie heglizmu, podobnie jak samo pojęcie, dwoistemu procesowi różnicowania się w wymiarach logicznym i chronologicznym. Na słuszność tej tezy wskazywać ma już samo wspomniane omówienie czasu naturalnego z *Encyklopedii*, gdyż w jego treści zauważalna jest swoista „nadwyżka czasu nad czasem”⁴⁸, polegająca na tym, że Hegel definiuje czas jednocześnie w terminach arystotelesowskich i kantowskich. Nadwyżka ta, określona przez Malabou mianem „czasowości”, skłoniła ją do wniosku — zgodnego z przekonaniem Löwitha — że koncepcja czasu Hegla stanowi efekt historyczno-systematycznej syntezy świadomości temporalnych epoki antycznej i nowoczesnej oraz stanowiących ich ekspresję pojęć czasu Arystotelesa i Kanta. Obierając za cel swojej książki wyjaśnienie natury tej syntezy, autorka *L'Avenir de Hegel* doszła jednak do wniosku, że ze względu na „systematycznie nietranscendentalny”⁴⁹ charakter idealizmu spekulatywnego, który wyklucza możliwość jakiegokolwiek wyróżnionego czy zewnętrznego punktu widzenia, zadania tego nie da się wykonać w sposób tematyczny. W związku z tym Malabou postanowiła wdrożyć „autonomiczną strategię hermeneutyczną, znajdującą się poza heglizmem, polegającą na *udialektycznieniu* stosunku między tekstem tradycji a jego destrukcyjnym bądź dekonstrukcyjnym zewnętrzem — co stwarza zagrożenie dla samej dialektyki, ale jednocześnie, dzięki sprowokowaniu jej *kryzysu*, przywraca jej pilność i żywotność”⁵⁰. Oznacza to, że zamiast odnaleźć w heglizmie zasadę pozwalającą wyjaśnić wspomnianą nadwyżkę czasu i rozwiązać antynomie doktryny temporalnej Hegla (wzgl. wykazać brak takiej zasady i „samoznoszenie się” jego stanowiska), Malabou „zainfekowała” organizm jego systemu „patogenami” postmetafizycznego myślenia,

⁴⁷ Angielski przekład: C. Malabou, *The Future of Hegel. Plasticity, Temporality and Dialectic*, przeł. L. Doring, Routledge, London/New York 2005. Po polsku ukazał się jedynie „Wstęp” tej książki, por. też, *Przyszłość Hegla. Plastyczność, czasowość, dialektyka. Wstęp*, przeł. P. Skalski, „Kronos” 2018, nr 2 (45), s. 94–119.

⁴⁸ Tamże, s. 100.

⁴⁹ Tamże, s. 116.

⁵⁰ Tamże, *Plastyczność u zmierzchu pisma. Dialektyka, destrukcja, dekonstrukcja*, PWN, Warszawa 2018, s. 49.

aby sprawdzić, czy jest on w stanie podjąć walkę ze swoimi dzisiejszymi krytykami. Role owych patogenów odegrały w pracy filozofki skonstruowane przez nią pojęcia „plastyczności” i „prze-widywania” (fr. *voir venir*)⁵¹, które wykorzystwała w charakterze klucza interpretacyjnego w swojej analizie Hegłowskiej filozofii ducha, a ściślej, jej trzech fragmentów ([1.] „Antropologia”, [2.] „Religia objawiona”, [3.] „Filozofia”) opisujących rzekomo trzy stopnie dziejowego kształtowania się podmiotowości i właściwych im form czasu ([1.] moment greckiej substancji i cyrkularnego czasu nawykowego, [2.] moment nowoczesnego podmiotu i linearnego czasu kenotycznego, [3.] syntetyczny moment wiedzy absolutnej i czasu spekulatywnego)⁵².

W finale tego przedsięwzięcia autorka *L'Avenir de Hegel* potwierdziła swoją wyjściową tezę, że filozofia Hegla istotnie *ma* przyszłość w przyjętym przez nią „plastycznym” znaczeniu, co z pewnością można uznać za pewien sukces — eksperyment się powiódł, obce elementy wprowadzone do dialektycznego „krwiobiegu” systemu Hegłowskiego nie zniszczyły go, lecz ożywiły. Abstrahując jednak od rzeczywistych celów takiej strategii, należy zaznaczyć, że to, iż obiekt badania „przeżył” szczęśliwie ten hermeneutyczny eksperyment, wykazując wysoką zdolność do adaptacji, nie musi wcale oznaczać, że owa interpretacja jest prawdziwa albo przynajmniej trafna — przyswojenie naruszające zasady przyswajanego to bowiem nic innego jak *przywłaszczenie*. O tym zaś, że w przypadku wykładni Malabou można mówić o pewnego rodzaju przemocy hermeneutycznej, świadczy natomiast fakt, że niektóre z jej wniosków przeczą założeniom heglizmu, a te które są słuszne, i tak nie zostają przez nią w owych założeniach ugruntowane. Najpoważniejszym z naruszeń francuskiej filozofki jest natomiast to, że — podobnie jak reprezentanci nurtu recepcji heglizmu, z którego chciała się wyłamać — w swojej prezentacji stopni rozwoju wykładni czasu i pojęcia ograniczyła się do sfery duchowej (nie uwzględniając wszystkich form temporalnych obecnych w systemie Hegłowskim), a jej charakterystyka poszczególnych etapów tego procesu, oparta na arbitralnie wybranych fragmentach, nie integruje się w sposób zadawalający ze strukturą systemu autora *Nauki logiki* i periodyzacją jego filozofii dziejów. Choć trzeba przyznać, że jak dotąd to właśnie Malabou pojęła Hegłowską koncepcję temporalności w sposób najpełniejszy i słusznie upatrywała w

⁵¹ *Prze-widywanie* oznacza temporalną syntezę i strukturę antycypacji zarządzającą różnicowaniem się czasu: „sprzężoną w filozofii Hegłowskiej grę konieczności teleologicznej i niespodzianki” (taż, *Przyszłość Hegla...*, dz. cyt., s. 110). Natomiast *plastyczność* — określana przez Malabou jako „nadwyżka” przyszłości nad tradycyjnie rozumianą przeszłością i „przemieszczenie” sensu tej ostatniej — to nic innego jak *zdolność* do tego różnicowania się (jej warunek możliwości). Należy dodać, że koncepcja plastyczności formowana przez Malabou opiera się częściowo na nietechnicznym uzusie samego Hegla (*Plastizität, Plastik, plastisch*), co nieco osłabia jej zewnętrzny charakter. Por. tamże, s. 99–110, 117; oraz, *The Future of Hegel...*, dz. cyt., s. 185–186.

⁵² Por. także, *Przyszłość Hegla...*, dz. cyt., s. 117–119; oraz, *The Future of Hegel...*, dz. cyt., s. 55–6, 113–6, 144–146, 153–154; oraz, *Plastyczność u zmierzchu pisma...*, dz. cyt., s. 38.

Heglu projektanta naszej współczesności, to jednak jej interpretacja nie miała immanentnego i holistycznego charakteru.

Pierwszym badaczem, który *expressis verbis* sformułował i po części zrealizował ideę *metafilozoficznej* interpretacji Hegłowskiego pojęcia czasu jest, o ile mi wiadomo, Andrzej Wawrzynowicz. Wychodząc z założenia, że zasady filozoficznej historii filozofii Hegla mogą pełnić funkcję kompasu podczas eksplorowania gąszczu problemów temporalnych w heglizmie, w artykule *Metafilozoficzne znaczenie Hegłowskiej wykładni pojęcia czasu*⁵³ polski filozof podjął próbę wyjaśnienia i pogodzenia rozbieżności w ujęciu relacji między czasem a pojęciem, jakie zachodzą między poszczególnymi częściami systemu idealizmu absolutnego. Przyjmując w charakterze wskazówki jedną z głównych zasad refleksji historycznofilozoficznej niemieckiego myśliciela, mianowicie zasadę paralelizmu między dziejami a rozumem, która stanowi rezultat idealistycznego rozwinięcia koncepcji schematyzmu transcendentального Kanta, Wawrzynowicz przedstawił spójną wykładnię roli, jaką na gruncie Hegłowskiej filozofii ducha odgrywa czas w indywidualnej, społecznej i wyższej sferze ludzkiej kultury. Ograniczenie zakresu obowiązywania wspomnianej zasady do duchowej dziedziny rzeczywistości sprawiło jednak, że autor nie omówił wszystkich form czasu obecnych w systemie spekulatywnego idealizmu, a jego rozwiązanie zagadnienia czasu w heglizmie — jak sam zauważył — przyjęło formę „umiarkowanego spirytualizmu”⁵⁴, który „rysuje się oczywiście dopiero spoza perspektywy heglizmu ortodoksyjnego i wymaga, co najmniej, podejścia heterodoksyjnie-heglowskiego”⁵⁵. Sądzę jednak, że korzenie Hegłowskiej koncepcji dziejowości i opartej na niej zasady paralelizmu między historycznym a systematycznym rozwojem myślenia sięgają nie tylko pojęcia ducha, ale pojęcia w ogóle. Wobec tego możliwe staje się takie metafilozoficzne wyjaśnienie Hegłowskiej metafizyki czasu, które — podążając w kierunku wyznaczonym przez Wawrzynowicza — zachowa jednocześnie temporalny, holistyczny i w pełni immanentny charakter.

Przedkładana rozprawa składa się z dwóch części, z których każda zawiera po cztery rozdziały.

W części pierwszej rekonstruuje założenia refleksji historycznofilozoficznej Hegla, uznając ją za wzór zarówno temporalnego sposobu rozumienia metafilozofii, jak i perspektywy badawczej niniejszego studium zagadnienia czasu w heglizmie. W *pierwszym rozdziale* tej części pracy charakteryzuję Hegłowską filozofię dziejów filozofii na tle głównych

⁵³ A. Wawrzynowicz, *Metafilozoficzne znaczenie Hegłowskiej wykładni pojęcia czasu*, dz. cyt.

⁵⁴ Tamże, s. 378.

⁵⁵ Tamże, s. 380.

paradygmatów metafizologii znanych z literatury. *Drugi rozdział* traktuje o Heglowskim odkryciu fenomenu dziejowości, którego autor *Fenomenologii ducha* dokonał podczas pracy nad swoim dojrzałym stanowiskiem filozoficznym w drugiej połowie okresu jenańskiego. Wydarzenie to odczytuję jako warunek opracowania przez niego idei filozoficznej historii filozofii i zarazem źródło licznych problemów jego metafizologii. W *trzecim rozdziale* podejmuję szczegółową rekonstrukcję „Wstępu” do Heglowskich *Wykładów z historii filozofii*, skupiając się na metodologicznym wymiarze przedstawionej w nim koncepcji filozofii dziejów filozofii oraz trudnościach, jakie napotyka ona w związku ze sposobem, w jaki Hegel definiuje przedmiot, cel i metodę historii filozofii. W *ostatnim rozdziale* pierwszej części pracy — stanowiącym kontynuację rzeczony rekonstrukcji — analizuję Heglowskie pojęcie filozofii, rozważając kwestię jej funkcji oraz stosunku do pozostałych dziedzin kultury, a także omawiam zagadnienie periodyzacji dziejów filozofii, w ramach którego okazuje się, że wiele problemów dotyczących refleksji historycznofilozoficznej Hegla nie znajduje bezpośredniego rozwiązania w jego tekstach.

W *drugiej części* pracy przedstawiam metafizologiczną interpretację Heglowskiego pojęcia czasu w świetle założeń zrekonstruowanego stanowiska historycznofilozoficznego niemieckiego filozofa. W *pierwszym rozdziale* podejmuję się interpretacyjnego rozstrzygnięcia problematycznych kwestii dotyczących jego filozofii dziejów filozofii, takich jak problem jedności, podziału i końca dziejów powszechnych, czy też zakresu i natury relacji między czasem a pojęciem. Pozwala mi to sformułować szereg wytycznych dla metafizologicznej wykładni Heglowskiej doktryny temporalnej. W *drugim rozdziale* badam podstawy jednego z głównych postulatów tej wykładni, jakim jest wymóg ukierunkowania spojrzenia badawczego na uniwersalne obowiązywanie refleksyjnego związku czasu i pojęcia (dziejowości). Argumentuję, że antynomia obu członów tej relacji zakorzeniona jest w strukturze samej idei, a kluczem do jej zrozumienia jest Heglowska logika refleksji, którą poddaję w tym rozdziale historyczno-systematycznej analizie. *Trzeci rozdział* drugiej części pracy poświęcony jest temporalnej wykładni uogólnionej relacji między czasem a pojęciem w świetle Heglowskiej teorii refleksji, problemu obiektywności wiedzy oraz zagadnienia dowodów na istnienie Boga. Pozwala mi to wyjaśnić z perspektywy metafizologicznej temporalność absolutnego pojęcia oraz sens zniesienia czasu towarzyszącego pełnemu urzeczywistnieniu wolności. W *ostatnim rozdziale*, kierując się postulatem holistycznej interpretacji zagadnienia czasu w heglizmie, eksponuję temporalną istotę Heglowskiego pojęcia filozofii, a także formułuję, problematyzuję i w końcu realizuję w zarysie ideę „chronozofii spekulatywnej”, która stanowi rezultat metafizologicznej wykładni Heglowskiego pojęcia czasu.

* * *

W rozprawie wykorzystane zostały fragmenty następujących, wcześniej opublikowanych artykułów autora:

- *Dlaczego Hegel nie mówi o przyszłości?*, „Kronos” 2018, nr 2 (45), s. 120–140.
- *Metafilozofia, czyli o filozofii po filozofii (choć nadal z jej wnętrza) — na przykładzie refleksji historycznofilozoficznej Hegla i Heideggera*, „Człowiek i Społeczeństwo” 2022, nr 53, s. 153–170.
- *Między uniwersalizmem a nacjonalizmem. Problem języka filozofii spekulatywnej w idealizmie absolutnym Hegla*, „Kronos” 2020, nr 2 (53), s. 213–234.
- *Problem teleologii dziejów u Hegla i Cieszkowskiego*, [w:] K. Brzechczyn, A. Wawrzynowicz (red.), *Między pracą organiczną a walką o niepodległość. Myśl filozoficzna w Wielkopolsce w okresie zaborów*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2022, s. 193–201.
- *Przyszłość nauk humanistycznych w perspektywie metafilozoficznej*, „Człowiek i Społeczeństwo” 2020, nr 49, s. 35–50.

CZĘŚĆ I. HEGLOWSKA FILOZOFIA DZIEJÓW FILOZOFII JAKO REFLEKSJA METAFILOZOFICZNA

Pierwsza część pracy poświęcona zostanie rekonstrukcji i problematyzacji Heglowskiego stanowiska historycznofilozoficznego jako swoistego paradygmatu metafizologii i zarazem podstawy metodologicznej niniejszego studium koncepcji czasu niemieckiego myśliciela.

Ze względu na to, że historia filozofii Hegla odbiega częściowo od standardowych ujęć metafizologii, w *pierwszym rozdziale* nakreślę „mapę” paradygmatycznych sposobów rozumienia tej ostatniej i scharakteryżuję na jej tle stanowisko niemieckiego myśliciela. Głównym wyróżnikiem jego podejścia, które można określić mianem „filozofii dziejów filozofii”, jest integrowanie systematycznego namysłu filozoficznego z refleksją nad jego genezą w ramach dziejowego rozwoju myślenia.

Warunkiem opracowania tej nowatorskiej idei było odkrycie fenomenu dziejowości (*Geschichtlichkeit*), którego Hegel dokonał w trakcie wykuwania swojego dojrzałego stanowiska filozoficznego w drugiej połowie okresu jenańskiego (1803–1806). Pojęcie dziejowości, w którym przewyciężona została opozycja między empiryczną sferą doczesności a aprioryczną dziedziną rozumu, odgrywa kluczową rolę w doktrynie temporalnej Hegla, generując zarazem większość problemów jego stanowiska metafizologicznego, dlatego *drugi rozdział* rozprawy poświęcę Heglowskiemu odkryciu dziejowej istoty myślenia oraz jego konsekwencjom dla rozumienia filozofii.

Następnie rozpocznę szczegółową analizę idei naukowej historiografii filozoficznej Hegla, wyrażonej przez niego w sposób najpełniejszy we „Wstępie” do *Wykładów z historii filozofii*. W *trzecim rozdziale* skupię się na metodologicznej warstwie tej koncepcji oraz trudnościach, w jakie wikła ją przyjęte na jej gruncie określenie przedmiotu, celu i metody refleksji historycznofilozoficznej. W szczególności interesować będzie mnie sposób, w jaki Hegel radzi sobie z tymi trudnościami, łącząc przy tym głęboką wrażliwość hermeneutyczną ze swoistym dla siebie zacięciem spekulatywnym.

Kontynuując rekonstrukcję zasadniczych twierdzeń filozofii dziejów filozofii Hegla, w *czwartym rozdziale* dokładniejszej analizie poddam jego pojęcie filozofii, rozważając kwestię funkcji oraz stosunku filozofii do innych dziedzin duchowej aktywności — w szczególności do dwóch pozostałych form kultury wyższej, tj. sztuki i religii, z którymi filozofia dzieli na gruncie heglizmu status ostatecznego celu rzeczywistości symbolicznej. Na końcu omówię zagadnienie periodyzacji dziejów filozofii, w ramach którego ujawni się szereg problemów dotyczących

stanowiska metafizycznego Hegla, które nie znajdują rozwiązania w bezpośredniej warstwie jego tekstów.

Rozdział 1. Metafilozofia — problem definicji i paradygmaty

Celem tego rozdziału jest historyczno-problemowe wprowadzenie do zagadnienia metafilozofii. Na początku (§ 1) scharakteryzuję ogólnie termin „metafilozofia” i omówię trudności, jakie wiążą się z jego definiowaniem. W czterech kolejnych paragrafach przedstawię paradygmatyczne sposoby rozumienia metafilozofii, jakie funkcjonują w literaturze przedmiotu, mianowicie metafilozofia jako: filozofia filozofii (§ 2), specjalna dziedzina refleksji nad filozofią (§ 3), postfilozofia (§ 4) oraz (§ 5) filozofia dziejów filozofii, która stanowić będzie przedmiot moich rozważań w dalszej części pracy.

§ 1. Trudności w definiowaniu metafilozofii

Między badaczami nie ma zgody co do tego, czym jest lub czym miałyby być *metafilozofia*⁵⁶. Próby określenia jej znaczenia w oczywisty sposób dziedziczą wszystkie trudności, jakimi obarczone jest definiowanie samej *filozofii*, a których skutkiem jest cyrkulowanie w przestrzeni teoretycznej przytłaczającej wręcz liczby rozmaitych, skonfliktowanych ze sobą sposobów jej rozumienia⁵⁷. Z uwagi na morfologiczne i pojęciowe splątanie obu tych terminów, wykładnia refleksji metafilozoficznej okazuje się zależna od przyjmowanej koncepcji filozofii. Co więcej, wieloznaczność wyrazu „metafilozofia” potęgowana jest dodatkowo przez bogaty zakres semantyczny przedrostka „meta-” (gr. μετά-, „za”, „po”, „razem z”, „wśród”, „między”)⁵⁸, pełniącego w nim funkcję formantu słowotwórczego, który określa charakter relacji, w jakiej znajduje się metafilozofia względem samej filozofii. Rozstrzygnięcie na korzyść jednego z wariantów znaczeniowych, przykładowo na rzecz przestrzennej bądź czasowej natury tego stosunku, modyfikuje odpowiednio sens całego wyrazu. Termin „metafilozofia” rodzi zatem podobne problemy jak formalnie zbieżne z nim słowo „metafizyka” (gr. τὰ μετὰ τὰ φυσικά),

⁵⁶ Por. S. Overgaard, P. Gilbert, S. Burwood, *An Introduction to Metaphilosophy*, Cambridge University Press, New York 2013; M. Sarnowski, M. Korzeniowska, M. Chlewicki, *O metafilozofii jako filozofii filozofii*, Scholar, Warszawa 2007; A.B. Stępień, T. Szubka (red.), *Studia metafizyczne*, t. 1, TN KUL, Lublin 1993; T. Williamson, *The Philosophy of Philosophy*, Blackwell Publishing, Oxford 2007; M. Woźniczka (red.), *Metafilozofia — nieporozumienie czy szansa filozofii?*, Wydawnictwo «scriptum», Kraków 2011; A. Wawrzynowicz, *Paradygmaty metafilozofii — historia i współczesność*, „Człowiek i Społeczeństwo” 2022, nr 53, s. 7–30.

⁵⁷ Dla zobrazowania problematyczności tej, zdawałoby się, wstępnej jedynie kwestii, jaką jest określenie tego, czym jest i na czym polega właściwie filozofia, warto przytoczyć ogólne spostrzeżenia na jej temat poczynione przez Bohdana Chwedeńczuka w autoironicznym artykule o tytule parafrazującym znane dzieło Boecjusza: „[Filozofia] jest to zajęcie, o którym nie wiadomo, czego dotyczy [...], o którym nie wiadomo, jak je uprawiać [...], o którym nie wiadomo, jakie są jego wyniki [...], o którym nie wiadomo, czemu, poza sobą samym, służy. [...] Jest to zajęcie uprawiane przez filozofów dla filozofów” (*O udręczeniu, jakie daje filozofia. Cóż to za osobliwe zajęcie — filozofia?*, „Studia Filozoficzne” 1985, nr 4 [233], s. 177–179).

⁵⁸ Por. *Metá*, [w:] Z. Abramowiczówna (red.), *Słownik grecko-polski*, t. 3, PWN, Warszawa 1958, s. 114–115.

które wiązano przeważnie z tradycją badań nad bytem sytuującym się *ponad* lub *poza* przyrodą, sięgającą rzekomo „filozofii pierwszej” Arystotelesa, mimo iż najprawdopodobniej ukute zostało ono dopiero przez Andronikosa z Rodos (I wiek p.n.e.) w charakterze hasła bibliograficznego nazywającego księgi Stagiryty następujące rzeczowo *po* pismach fizycznych⁵⁹. Kolejna trudność w definiowaniu metafizologii wynika z faktu, iż choć sam termin pojawił się stosunkowo niedawno, bo dopiero w wieku XX, to od tego czasu używany bywa również retrospektywnie na określenie autorefleksyjnego namysłu filozofii nad własną istotą, który towarzyszy jej w gruncie rzeczy już od samych greckich początków.

Z uwagi na powyższe problemy nie jest możliwe sformułowanie jednej, powszechnie akceptowanej definicji metafizologii. Z oczywistych względów nie jest możliwe również wyczerpujące opracowanie *wszystkich* ujęć refleksji metafizologicznej, które funkcjonują w obiegu naukowym. Dlatego gwoli rekonstrukcji obowiązujących sposobów jej wykładni jako punktu odniesienia dla obecnego przedsięwzięcia ograniczę się jedynie do omówienia głównych paradygmatów metafizologii, które mają kluczowe znaczenie dla określenia perspektywy badawczej tej rozprawy. Warto zaznaczyć, że zajmować będą mnie tutaj nie tyle konkretne poglądy metafizologiczne leżące u podłoża filozofii poszczególnych autorów bądź całych kierunków filozoficznych, co raczej ogólne sposoby rozumienia metafizologii jako takiej. Formalnie można by zatem określić poniższe rozważania mianem „meta-metafizologii”.

§ 2. Metafizologia jako filozofia filozofii

Opracowane przez Janusza Jusiaka hasło „Metafizologia” w *Powszechnej encyklopedii filozofii* otwiera następująca definicja:

Metafizologia [...] — ogół dociekań dotyczących istoty filozofii, jej celu, przedmiotu, metody i czynności służących do jej uprawiania, ocenianych z punktu widzenia ich wartości poznawczej i

⁵⁹ Trzeba zaznaczyć, że badanie rzeczywistości sytuującej się ponad czy poza kosmosem nie ma w horyzoncie antycznej myśli greckiej najmniejszego sensu, jako że nie dysponuje ona wyobrażeniem świata nadprzyrodzonego. Tak rozumiana transcendencja nie przysługuje nawet samej idei dobra, będącej — jak pisze Platon — „czymś ponad wszelką istotę” (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας), por. Platon, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2009, s. 215 (509 b). Nadmysłowość form Platońskich nie implikuje ich nadnaturalności, ponieważ pojęcie tej ostatniej zrodziło się dopiero na gruncie judeochrześcijańskim. Por. K. Leśniak *Wstęp*, [w:] Arystoteles, *Metafizyka*, przeł. K. Leśniak, [w:] tegoż, *Dzieła wszystkie*, t. 2, przeł. K. Leśniak i in., s. 602–604; Por. również WF1, s. 156–157. Dlatego gdy Arystoteles stwierdza, że zadaniem filozofii pierwszej jest rozstrzygnięcie tego, czy „istnieje czy nie istnieje poza [παρά] substancjami zmysłowymi substancja nieruchoma i wieczna” (*Metafizyka*, przeł. K. Leśniak, [w:] tegoż, *Dzieła wszystkie*, t. 2, przeł. K. Leśniak i in., s. 822 [1076 a 10–12]), to nie ma na myśli istoty przekraczającej porządek naturalny, lecz taką, która różni się po prostu od bytów zmysłowych. Odmienne, „neoplatonizujące” stanowisko w tej kwestii zajmuje Giovanni Reale, który twierdzi, że metafizyka Arystotelesa tematyzuje „rzeczywistość poza-fizyczną lub ponad-fizyczną” (G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, przeł. E.I. Zieliński, Wydawnictwo KUL, Lublin 2008, s. 396).

praktycznej; metafizyka bada również funkcje, jakie filozofia pełni w społeczeństwie i kulturze, analizując powiązania refleksji filozoficznej z różnymi rodzajami wiedzy, typami świadomości i formami działalności człowieka⁶⁰.

Definicja ta dość dobrze oddaje potoczne wyobrażenia na temat metafizyki *sensu largo*. Z uwagi jednak na jej ogólny charakter, przejawiający się w tym, iż nie rozstrzyga ona z góry o naturze takich dociekań metafizycznych, tzn. nie wyznacza dyscyplin, w ramach których miałyby one być przeprowadzane, abstrahując przy tym dodatkowo od historycznego kontekstu ich występowania, okazuje się, że jako „metafizyczny” identyfikuje ona również *każdy wyraźny namysł filozofii nad sobą samą* w odróżnieniu od jej rozważań przedmiotowych. Z racji autorefleksyjnej natury myślenia, tego rodzaju „filozofia filozofii”⁶¹ stanowi wszakże integralną część działalności filozoficznej w ogóle, uprawianą już przez antycznych myślicieli greckich. Przykładem takich dociekań w pismach Platona — spośród wielu wypowiedzi na temat „miłości mądrości” rozsianych po jego dialogach — jest m.in. wywód Sokratesa o „erotycznej” naturze filozofii w *Uczcie* (204 a–c) oraz fragment *Fedona* (67 d–e), w którym filozofia określona została jako wprawianie się w umieraniu⁶². Z kolei w pismach Arystotelesa za metafizyczne uznać można z pewnością rozważania z I księgi *Metafizyki* poświęcone zagadnieniu istoty i genezy filozofii⁶³. Zastanawiając się nad początkami metafizyki, Marek Rembierz⁶⁴ przytoczył natomiast wypowiedź Arystotelesa z szóstego fragmentu *Zachęty do filozofii*, w której pojawia się stwierdzenie, iż „«filozofować» znaczy zarówno «zastanawiać

⁶⁰ J. Jusiak, *Metafizyka*, [w:] A. Maryniarczyk (red.), *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 7, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2006, s. 83.

⁶¹ Zdaniem Macieja Woźniczki, termin ten zastosowany został po raz pierwszy w 1840 r. przez Friedricha Köppena w książce *Philosophie der Philosophie*, natomiast w polskiej literaturze użył go w 1881 Bronisław Trentowski w trzecim tomie *Panteonu wiedzy ludzkiej* (por. M. Woźniczka, *Metafizyka a dydaktyka filozofii. Analiza koncepcji filozofii jako zaplecze teoretyczne dla konwencji kształcenia filozoficznego*, [w:] M. Woźniczka (red.), *Metafizyka — nieporozumienie czy szansa filozofii?*, Wydawnictwo «scriptum», Kraków 2011, s. 264–265). Trentowski posługuje się wyrażeniem „filozofia filozofii” w dość specyficznym jednak sensie, określając w ten sposób swoją „petrozofię” (*petram scientiarum*), czyli wieńczącą system *Panteonu* naukę stanowiącą ostateczne ugruntowanie wszelkiej filozofii. Ta ostatnia osadzona jest wedle pomysłu Trentowskiego na „skale”, jaką konstytuuje „Całością Prawd zasadniczych”, na którym — niczym na talii kart — bazują wszystkie obecne, przeszłe i przyszłe nawet „gry i ukartowania” politycznych, religijnych i filozoficznych systemów. Tak rozumiana metafizyka dostarczałaby zatem absolutnego punktu widzenia, z którego zrozumieć i trafnie ocenić można by każdą poszczególną koncepcję. Przewrotnie jednak Trentowski rzeczonych prawd zasadniczych w dziele wskazanym nie wyjawia, tłumacząc to — zrazu żartobliwie, potem poważnie — że ich wykład dał już w swojej logice, tj. *Myślini*. Oznacza to, że filozofia filozofii pokrywa się w jego ujęciu całkowicie z metafizyką, tj. filozofią pierwszą (por. B. Trentowski, *Panteon wiedzy ludzkiej*, t. 3, Księgarnia J.K. Żupańskiego, Poznań 1881, s. 829–841).

⁶² Por. Platon, *Uczta*, przeł. W. Witwicki, [w:] tegoż, *Dialogi*, t. 2, przeł. W. Witwicki, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2005, s. 69; tenże, *Fedon*, przeł. W. Witwicki, [w:] tegoż, *Dialogi*, t. 1, przeł. W. Witwicki, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2005, s. 642–643.

⁶³ Por. Arystoteles, *Metafizyka*, dz. cyt., I, 1–2, s. 615–621.

⁶⁴ M. Rembierz, *Metamorfozy metafizyki*, [w:] M. Woźniczka (red.), *Metafizyka — nieporozumienie czy szansa filozofii?*, Wydawnictwo «scriptum», Kraków 2011, s. 137.

się nad tym, czy powinniśmy filozofować, czy nie», jak i «oddawać się filozoficznym dociekaniom»⁶⁵. Zdaniem Rembierza — powołującego się przy tym na Andrzeja Bronka⁶⁶ — świadczy to o tym, iż metafizyka jest nieodłączną częścią filozofii.

Rozstrzygnięcia na temat tego, czym jest filozofia i jak należy ją uprawiać — bez względu na to, czy są one jawne, czy pozostają niewyartykułowane — leżą u podstaw *każdej* przedmiotowej refleksji filozoficznej, konstytuując rudymentalną płaszczyznę samorozumienia, która ukierunkowuje spojrzenie filozofa na określoną dziedzinę fenomenów i przewodzi całej jego praktyce badawczej. Milcząco przyjmowane założenia dotyczące natury, przedmiotu, celu czy metody filozofii stanowią wręcz warunek możliwości filozofowania w ogóle, jako że bez nich byłoby ono całkowicie ślepe⁶⁷. Okoliczność ta sprawia, że możliwe jest rekonstruowanie przesłanek metafizycznych leżących u podstaw koncepcji autorów, którzy *expressis verbis* nie uprawiali nigdy dociekań poświęconych istocie filozofii. Można zatem powiedzieć, że metafizykę w znaczeniu samoświadomości inherentnej wszelkiemu namysłowi filozoficznemu cechuje swoista „dwufazowość” — występuje ona bowiem w dwóch możliwych trybach: *implicite* i *explicitie*.

Uderzający pluralizm poglądów na temat filozofii, rywalizujących ze sobą od wieków na „rynku idei” bez jakichkolwiek rokowań na ostateczny konsensus, rodzi jednak zasadne pytanie o *status twierdzeń* formułowanych w ramach tak rozumianej metafizyki. Otóż bez względu na to, czy twierdzenia te przedkładane są publiczności w sposób jawny czy zawarte są jedynie latentnie w przedmiotowych propozycjach teoretycznych, można się zastanawiać, czy podlegają one w ogóle jakimkolwiek procedurom argumentacyjnym, czy raczej stanowią jedynie zbiór dowolnych, równoprawnych wizji filozofii, które przyjmowane są wyłącznie ze względu na subiektywne preferencje.

⁶⁵ Arystoteles, *Zachęta do filozofii*, przeł. K. Leśniak, PWN, Warszawa 1988, s. 4.

⁶⁶ „Pytanie o znaczenie filozofii jest metafizyczne. Pogląd, że rozprawianie o filozofii samo jest filozofowaniem, jest poniekąd truizmem. Już Arystoteles zauważył, że w filozofii poziom przedmiotowy i metapredmiotowy (refleksja nad tym, co filozof robi) się przeplatają i że rozważania nad problemami metafizycznymi są filozofią” (A. Bronk, *Zrozumieć świat współczesny*, TN KUL, Lublin 1998, s. 91, [cyt. za:] M. Rembierz, dz. cyt., s. 137).

⁶⁷ Nieredukowalność tak pojmowanego metafizycznego momentu refleksji filozoficznej tłumaczy się „projektową” naturą wszelkiego rozumienia, tematyzowaną przez Martina Heideggera w ramach fundamentalno-ontologicznej analizy struktury „otwartości” właściwej egzystencji *Dasein*, por. BC, § 31. Zagadnienie to eksploruje w interesujący sposób Artur Nyczak, argumentując na rzecz tezy, iż samorozumienie filozofii stanowi — obok namysłu przedmiotowego oraz wykładni jej dziejów — konstytutywny składnik filozofii pojętej jako *modus* ludzkiego życia, por. *Poznanie metafizyczne jako moment refleksji filozoficznej na gruncie ontologii fundamentalnej Martina Heideggera*, „Sensus Historiae” 2018, nr 2 (XXXI), s. 25–41.

Rzecznikiem drugiej z tych hipotez był m.in. Leszek Nowak⁶⁸, który zaproponował użyteczny terminologicznie podział dyskursu filozoficznego na trzy następujące grupy twierdzeń: (1) tezy „postulatywne”, czyli właściwe wypowiedzi przedmiotowe filozofii, (2) „metodologiczne”, oraz (3) „metafilozoficzne”. Zdaniem Nowaka twierdzenia metafilozoficzne pełnią funkcję niedowodliwych założeń podstawowych, na których wspiera się ostatecznie każdy system filozoficzny, mimo iż rzadko są one wprost werbalizowane. Do tego rodzaju założeń należą rozmaite deskryptywne i normatywne mniemania na temat filozofii, takie jak — przykładowo — wyznawane przez samego Nowaka przekonania, iż filozofia nie jest nauką, lecz odrębną dziedziną kultury, którą określa jej radykalno-metafizyczne powołanie do systematycznego i możliwie ścisłego konstruowania zaskakujących, całościowych obrazów rzeczywistości, które podważają zdroworozsądkowe intuicje leżące u podstaw nastawienia naturalnego. Co istotne, tak rozumiane metafilozoficzne „podglebie” koncepcji filozoficznych wyłączone jest, jego zdaniem, z przestrzeni racjonalnej dyskusji z uwagi na jego „otchłanny” i niezbywalnie hipotetyczny charakter, wynikający z faktu, iż składające się na nie przesłanki same nie spoczywają już na żadnych przesłankach niższego rzędu, lecz zawieszono są w próżni. W efekcie nie jest możliwe wykazanie ich prawdziwości bądź wyższości nad pozostałymi alternatywami. Z powodu niedowodliwości i równoprawności wyobrażeń metafilozoficznych, sensowna krytyka i wymiana argumentów możliwe są wyłącznie w ramach tradycji podzielającej te same założenia podstawowe; niewspółmierne systemy można zaś co najwyżej „parafrazować”⁶⁹.

Analogiczne rozpoznanie wielości nieskomunikowanych ze sobą stanowisk we współczesnym środowisku filozoficznym skłoniło Barbarę Stanosz do sformułowania wprost przeciwnego wniosku na temat statusu i roli metafilozofii⁷⁰. Dostrzegła ona w niej mianowicie szansę na przewyciężenie diagnozowanej atomizacji poprzez stworzenie wspólnej przestrzeni, w której możliwa stałaby się merytoryczna dyskusja między przeciwstawnymi nawet wizjami filozofii. Jeśli uznamy jednak, że metafilozoficzne twierdzenia podlegają argumentacji i możliwe jest wyłonienie spośród nich tych lepszych bądź nawet prawdziwych, to wątpliwa staje

⁶⁸ Por. L. Nowak, *Byt i myśl. U podstaw negatywistycznej metafizyki unitarnej*, t. 1, Zysk i S-Ka, Poznań 1998, s. 7–98; K. Kiedrowski, *Metafilozofia negatywistycznej metafizyki unitarnej Leszka Nowaka*, „Człowiek i Społeczeństwo” 2022, nr 53, s. 137–152.

⁶⁹ Podobne stanowisko zajął Richard Double w pracy *Metaphilosophy and Free Will*, który — jak pisze J. Jusiak — „[...] wyodrębnił i opisał 4 rodzaje metafilozofii, odmiennie interpretujące naturę ludzkich działań oraz cele, jakim służyć winna filozofia. [...] Wg Double’a, nie sposób jednak rozstrzygnąć, która z określonych w ten sposób metafilozofii jest prawdziwa czy najbardziej podstawowa. Jako wyidealizowane i wysoce abstrakcyjne określenia filozofii, metafilozofie są niedowodliwe. Uprawiający filozofię podtrzymuje je z racji czysto subiektywnej, którą jest pragnienie urzeczywistnienia z góry obranego celu refleksji filozoficznej” (dz. cyt., s. 89).

⁷⁰ Por. B. Stanosz, *O potrzebie badań metafilozoficznych*, „Studia Filozoficzne” 1989, nr 1, s. 71–76.

się zasadność utrzymywania ścisłego rozróżnienia między porządkiem przedmiotowym a metafizycznym, ponieważ w takim przypadku autotematyczna refleksja filozofii — o ile nie dysponuje ona jakąś specjalną metodą albo językiem drugiego rzędu — okazuje się nieodróżnialna od dociekań przedmiotowych. Jak wyraził się Jan Woleński, „filozofia jest domknięta na problematykę metafizyczną”, wszak autoreferencyjność stanowi istotną właściwość rozważań filozoficznych, która odróżnia je wręcz od nauk szczegółowych⁷¹. Z tego względu niektórzy badacze uważają, że termin „metafizyka” jest zbędny albo nawet mylący⁷².

Na zawieranie się namysłu metafizycznego w filozofii wskazuje również wyraźnie Martin Heidegger w metafizycznym tekście *Co to jest filozofia?*, czyniąc to w następujących słowach:

Kiedy pytamy: co to jest filozofia?, wówczas mówimy o filozofii. Pytając tak pozostajemy, rzecz jasna, w pewnym miejscu ponad, a więc poza filozofią. Lecz celem naszego pytania jest wniknąć w filozofię, zatrzymać się w niej, zachowywać się podług jej sposobu, czyli „filozofować”. Dlatego też droga naszej rozmowy musi mieć nie tylko jasny kierunek, lecz kierunek ten powinien zarazem gwarantować, że poruszamy się w obrębie filozofii, a nie na zewnątrz, wokół niej⁷³.

Uwidacznia się tutaj zagrożenie, jakie niesie ze sobą termin „metafizyka” z uwagi na występujący w nim przedrostek „meta-”, który sugeruje dość silnie relację *zewnętrzności* względem poprzedzanego przezeń pojęcia. Natomiast — jak pokazuje powyższy wywód — w przypadku metafizyki jako samopoznania filozofii przedrostek ten należy odczytywać w sposób czysto formalny („o” czym mowa) jako wskaźnik autotematycznego charakteru tych rozważań. Mimo formalnego wzniesienia się ponad filozofię, wynikającego z uczynienia jej własnym przedmiotem, dociekania te nadal prowadzone są z *wewnątrz* filozofii. Być może to właśnie z tego powodu filozofia filozofii nie była nigdy nazywana „metafizyką” zanim termin

⁷¹ J. Woleński, *Metafizyka a filozofia*, [w:] M. Woźniczka (red.), *Metafizyka — nieporozumienie czy szansa filozofii?*, Wydawnictwo «scriptum», Kraków 2011, s. 23. Por. tenże, *Czy grozi nam postfilozofia?*, [w:] N. Olszewska, R. Chmykowski, J. Mach (red.), *Po co filozofia współczesnemu człowiekowi?*, Liber, Warszawa 2002, s. 170. Tym samym dzieli on przekonanie Ludwiga Wittgensteina, iż nie istnieje żadna metateoria filozofii. Jak czytamy w § 121. *Dociekań filozoficznych*: „Można by sądzić: skoro w filozofii mówi się o użyciu słowa «filozofia», to musi istnieć jakaś filozofia drugiego rzędu. Ale tak właśnie nie jest; podobnie jak w ortografii, która też ma do czynienia ze słowem «ortografia», a nie jest przez to ortografią drugiego rzędu” (L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 2000, s. 75). Podobne stanowisko zajął również Herbert Schnädelbach w pracy *Filozofia. Podstawowe pytania* (E. Martens, H. Schnädelbach [red.], przeł. K. Krzemieniowa, Wiedza Powszechna, Warszawa 1995, s. 57–58).

⁷² Por. A. Zalewski, *Dilemmas concerning metaphilosophy*, [w:] M. Woźniczka (red.), *Metafizyka — nieporozumienie czy szansa filozofii?*, Wydawnictwo «scriptum», Kraków 2011, s. 45–67; T. Williamson, *The Philosophy of Philosophy*, dz. cyt., s. ix–x.

⁷³ M. Heidegger, *Co to jest filozofia?*, przeł. S. Blandzi, [w:] C. Wodziński (red.), *Heidegger dzisiaj*, „Aletheia” 1990, nr 1 (4), s. 33.

ten nie został utworzony na określenie innego, już świadomie dystansującego się od filozofii namysłu metaprzmiotowego i wtórnie dopiero zastosowany do tej pierwszej. W każdym razie od tego momentu, wraz z ukształtowaniem się metafizologii jako specjalnej dziedziny rozważań, inherentność refleksji metafizologicznej względem samej filozofii przestała być sprawą oczywistą.

§ 3. Wyodrębnienie się metafizologii jako specjalnej dziedziny namysłu nad filozofią

Pierwsze zastosowanie terminu „metafizologia” w literaturze przypisuje się Morrisowi Lazerowitzowi, który użył go w 1942 r. na łamach czasopisma *Mind*, recenzując pracę C.J. Ducasse’a pt. *Philosophy as a Science. Its Matter and Its Method* (1941)⁷⁴. Jak sam później wyjaśniał, termin ten ukuty został przez niego w roku 1940 na oznaczenie typu dociekań, które Ludwig Wittgenstein nazwał „spadkobiercami filozofii”⁷⁵. W tym szczególnym znaczeniu Lazerowitz zdefiniował metafizologię jako „badanie natury filozofii, którego głównym celem jest otrzymanie satysfakcjonującego wyjaśnienia braku niepodważalnych twierdzeń i argumentów filozoficznych”⁷⁶. Rozumiał on przez to krytyczno-terapeutyczną analizę języka filozoficznego — inspirowaną antyfilozoficzną myślą późnego Wittgensteina oraz psychoanalizą Freuda — polegającą na demaskowaniu urojeniowego charakteru działalności filozoficznej oraz bezpodstawności przekonania o obiektywności jej wytworów. Jak pisze Jusiak, projektowana w ten sposób metafizologia miałaby wykazywać, iż „spekulacje filozoficzne nie dotyczą rzeczywistych problemów i nic nowego nie wnoszą do postępu wiedzy. Swoje prawdziwe źródło mają w psychicznych pragnieniach osób zajmujących się uprawianiem filozofii, np. w niezaspokojonej potrzebie bezpieczeństwa czy pewności”⁷⁷.

W ujęciu Lazerowitza da się wyodrębnić zatem dwa kluczowe komponenty refleksji metafizologicznej: pierwszy z nich określić można jako psychologię filozofii⁷⁸, drugi zaś — jako logikę albo metodologię filozofii. Choć składająca się na ten drugi komponent analiza

⁷⁴ Jak zauważył jednak Waldemar Pycka, Jacques Maritain posługiwał się tym słowem już w pracy z 1938 r. pt. *Naturalne doświadczenie mistyczne i próżnia*, określając za jego pomocą moment „filozoficznego przekroczenia filozofii”, który stanowi finalny etap procesu metafizycznej kontemplacji, por. W. Pycka, *Metafizologia jako sztuka tworzenia różnych filozofii*, [w:] M. Woźniczka (red.), *Metafizologia — nieporozumienie czy szansa filozofii*, Wydawnictwo «scriptum», Kraków 2011, s. 249.

⁷⁵ M. Lazerowitz, *A Note on „Metaphilosophy”*, „*Metaphilosophy*” 1970, nr 1, s. 91. W tzw. „niebieskim zeszycie” Wittgenstein poczynił następującą uwagę: „Można powiedzieć, że temat, z którym mamy tu do czynienia, jest jednym ze spadkobierców tematu [*one of the heirs of the subject*], który kiedyś nazywano «filozofią»” (*The Blue and Brown Books: Preliminary Studies for the „Philosophical Investigations”*, Oxford 1969, Blackwell, s. 28).

⁷⁶ M. Lazerowitz, dz. cyt.

⁷⁷ J. Jusiak, dz. cyt., s. 83.

⁷⁸ Więcej na temat metafizologii w sensie psychologii filozofii pisze m.in. M. Rembierz, dz. cyt., s. 166–169.

przedmiotowego języka filozofii przywołuje na myśl powstałe w XX wieku nauki metateoretyczne — takie jak metamatematyka czy metaetyka, w których rozważania dokonywane są w języku drugiego rzędu — Lazerowicz podkreśla jednak, że przedrostek „meta-” występujący w terminie „metafilozofia” nie wyznacza odrębnej nauki o filozofii, lecz wskazuje na dziedzinę badawczą sytuującą się *poza* nią⁷⁹.

Choć to specyficzne ujęcie metafilozofii Lazerowicza nie przyjęło się, spotkawszy się z dość silną krytyką — wytykającą mu przede wszystkim niespójność i autorefutacyjny charakter, a także zbyt wąskie i krzywdzące rozumienie filozofii⁸⁰ — to jednak wprowadzony przez niego termin „metafilozofia” zyskał stosunkowo dużą popularność i zadomowił się, jak się wydaje, na dobre w słowniku filozoficznym. Jak zauważył sam Lazerowicz, spowodowane było to prawdopodobnie potrzebą, która ukształtowała się w tym czasie, aby „pogłębić zrozumienie tego, czym jest i jak działa filozofia”⁸¹. Wraz z rozpowszechnieniem się terminu „metafilozofia” dokonało się jednak rozmycie jego znaczenia, w efekcie którego za „metafilozoficzne” uznawać zaczęto właściwie każdą refleksję tematyzującą filozofię. Metafilozofię w tym szerokim znaczeniu obrało na swój temat czasopismo *Metaphilosophy* założone w roku 1970, które poświęcone jest, jak czytamy na jego stronie internetowej, zagadnieniom:

[...] podstawy, zakresu, funkcji oraz kierunku, w którym zmierza filozofia; uzasadnienia metod i argumentów filozoficznych; związków między różnymi szkołami oraz dziedzinami filozofii (na przykład relacji między logiką a problemami w etyce lub epistemologii); aspektów systemów filozoficznych; założeń szkół filozoficznych; stosunku filozofii do innych dyscyplin (np. sztuczna inteligencja, lingwistyka czy literatura); socjologii filozofii; znaczenia filozofii dla działań społecznych i politycznych; problemów w nauczaniu filozofii⁸².

⁷⁹ J. Jusiak, dz. cyt., s. 83.

⁸⁰ Por. tamże, s. 84.

⁸¹ M. Lazerowicz, dz. cyt. Zdaniem Stanisława Kamińskiego powodem wzrostu zainteresowania kwestiami metafilozoficznymi w myśli współczesnej — w efekcie którego „sposób uprawiania filozofii stał się pierwszym problemem dla każdego filozofa” — jest charakterystyczna dla niej ogromna różnorodność alternatywnych stanowisk i stylów filozofowania, wraz z towarzyszącymi jej wątpliwościami dotyczącymi jedności i postępu filozofii, a także duża samoświadomość dzisiejszej refleksji związana z rozwojem metanauk (*Osobliwość metodologiczna teorii bytu*, [w:] tegoż, *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*, TN KUL, Lublin 1989, s. 71). Z kolei Włodzimierz Zięba jako przyczynę spotęgowania autorefleksji filozofii w wieku XX i XXI wskazuje problemy przedmiotu i naukowości filozofii, które zrodziła ekspansja nauk szczegółowych. Jego zdaniem z racji przemożnej „autoproblematyczności” współczesnej filozofii można dziś mówić nawet o „zwrocie metafilozoficznym”, por. W. Zięba, *Spory wokół metafilozofii*, „Sofia. Pismo Filozofów Krajów Słowiańskich” 2014, nr 14, s. 212.

⁸² *Metaphilosophy Journal (Aims and Scope)*, „Wiley Online Library”, <https://onlinelibrary.wiley.com/page/journal/14679973/homepage/productinformation.html>, [dostęp: 14.03.2023].

W podobnym tonie metafizologię *sensu largo* definiuje A.B. Stępień — mianowicie jako „zespół nauk o filozofii”, w którego skład wchodzi tak zróżnicowane dyscypliny jak logika, semiotyka, metodologia, epistemologia, historia, psychologia, socjologia, a nawet dydaktyka i bibliologia *filozofii*. Spośród tego zbioru Stępień wyodrębnia nauki zajmujące się kwestią wartości poznawczej i prawdziwości filozofii, tj. metodologię i teorię poznania filozoficznego, i określa je jako metafizologię *sensu stricto*⁸³. Bazując na tym ujęciu można wyróżnić dwa szczegółowe nurty metafizologiczne stanowiące dopełniające się podzbiory ogólnego znaczenia metafizologii: metodologię filozofii oraz namysł nad pozafilozoficznymi uwarunkowaniami filozofii.

a) Metafizologia jako metodologia filozofii

Metafizologia w tym sensie bada prawomocność i prawdziwość poznania filozoficznego i jego rezultatów, w szczególności poprzez logiczną analizę pojęć, twierdzeń, sposobów argumentacji i reguł dowodzenia stosowanych w refleksji przedmiotowej. Zwykle ma ona na celu zwiększanie jasności i ścisłości filozofii oraz przybliżanie jej w ten sposób do nauk formalnych. Analogicznie do metamatematyki formułującej zbiór reguł metodologicznych nadbudowany nad pewną sformalizowaną teorią aksjomatyczną, metafizologia pojęta jako metodologia filozofii stanowi względem tej ostatniej naukę drugiego stopnia, której refleksja dokonywana jest w metajęzyku. Podejście to wykształciło się w związku z rozwojem metanauk oraz ogromnymi postępami w dziedzinie logiki i matematyki, jakie poczynione zostały w wieku XX⁸⁴. Jest ono charakterystyczne głównie dla analitycznego nurtu myślowego, w Polsce reprezentowanego przez szkołę lwowsko-warszawską, a także przez — usiłujące kontynuować jej tradycje — szkołę lubelską i krakowskie środowisko filozoficzne skupione wokół Izydory Dąbskiej⁸⁵.

⁸³ Por. A.B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, Wydawnictwo Naukowe KUL, Lublin 1989, s. 102–3; tenże, *Co to jest metafizologia?*, [w:] Stępień A.B., Szubka T. (red.), *Studia metafizologiczne*, t. 1, TN KUL, Lublin 1993, s. 343–347.

⁸⁴ Szerzej o powiązaniach metafizologii z logiką i metanaukami traktują autorzy następujących artykułów: M. Rembierz, dz. cyt., s. 160–6; G. Trela, *Logika jako metafizologia? Uwagi o wzajemnych relacjach zachodzących między logiką i filozofią*, [w:] M. Woźniczka (red.), *Metafizologia — nieporozumienie czy szansa filozofii*, Wydawnictwo «scriptum», Kraków 2011, s. 175–190; J. Woleński, *Metafizologia a filozofia*, dz. cyt., s. 15–30; J. Kalinowski, *Ku próbie konstrukcji metafizologii*, [w:] A.B. Stępień, T. Szubka (red.), *Studia metafizologiczne*, t. 1, TN KUL, Lublin 1993, s. 327–333.

⁸⁵ Jak zauważył Woleński, w szkole lwowsko-warszawskiej nie podejmowano raczej wyraźnego namysłu metafizologicznego. Poglądy na temat natury i metody filozofii objaśniano jedynie na marginesach prac poświęconych refleksji przedmiotowej (por. J. Woleński, *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, PWN, Warszawa 1985, s. 52). Mimo to, jak zaznaczają A.B. Stępień i T. Szubka, to właśnie pod wpływem tej szkoły do polskiej literatury wprowadzony został termin „metafizologia” i rozpoczęte zostały pierwsze w Polsce samoświadome badania metafizologiczne, mianowicie w ramach „Konwersatorium metafizologicznego”,

Należy jednak zaznaczyć, iż nie ma w tym nurcie jednoznacznej opinii na temat tego, czy tak pojmowane dociekania metafizyczne sytuują się wewnątrz czy na zewnątrz samej filozofii. Przykładowo Jan Woleński, jeden z reprezentantów filozofii analitycznej, jest zwolennikiem stanowiska „inkluzywistycznego”, czemu dał wyraz w następujący sposób definiując metafizykę w polskim wydaniu *Oksfordzkiego słownika filozoficznego*: „[Metafizyka to] rozważania *filozoficzne* [podkr. moje — C.G.] o samej filozofii. Metafizyka docieka natury filozofii, a zwłaszcza sposobów argumentacji filozoficznej. Stałą pożywką metafizyki jest problem stosunku filozofii do nauk szczegółowych”⁸⁶. Jak widać ujęcie metafizyki jako metodologii filozofii nie musi wykluczać się z pierwszym z omówionych ujęć, wedle którego stanowi ona filozofię filozofii. Warto jednak zaznaczyć, że jest ono wtórne względem niego, ponieważ u podstaw metafizyki jako metodologii filozofii leżą milcząco przyjmowane i nieproblematyzowane rozstrzygnięcia na temat tego, czym jest i jak powinna być uprawiana filozofia. Na przykład w szkole lwowsko-warszawskiej zakładano, że filozofia jest bądź powinna być, jak pisze Jerzy Perzanowski, „rzetelną nauką”⁸⁷. Oznacza to posługiwanie się jasnym i precyzyjnym językiem, a także wykorzystywanie narzędzi logicznych pozwalających na formalizację i aksjomatyzację jej teorii⁸⁸. Poza tym, jak zauważyła I. Dąbska, w szkole tej kładło się duży nacisk na wymiar aksjologiczny, podkreślając rolę etosu i odpowiedzialności, jaka wiąże się z filozofowaniem⁸⁹. Refleksja metafizyczna ujęta jako metodologiczna nauka pomocnicza, wspierająca filozofię w spełnianiu narzuconych jej w ten sposób kryteriów, opiera się zatem na bardziej pierwotnej metafizyce, jaką jest filozofia filozofii w jej implicytnym trybie.

b) Metafizyka jako namysł nad pozafilozoficznymi uwarunkowaniami filozofii

prowadzonego w latach 50. przez Jerzego Kalinowskiego na Wydziale Filozoficznym KUL (por. *Studia metafizyczne*, dz. cyt., s. 5–6; A.B. Stępień, *Konwersatorium metafizyczne*, [w:] A.B. Stępień i T. Szubka (red.), *Studia metafizyczne*, t. 1, TN KUL, Lublin 1993, s. 335–341; M. Rembierz, dz. cyt., s. 141–143). Wynikiem tych badań są dwa tomy *Studiów metafizycznych* (1993, 2002). Por. pracę zbiorową J. Perzanowski (red.), *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii*, PWN, Warszawa 1989, w której zebrane zostały teksty metafizyczne autorów z krakowskiej odnogi szkoły lwowsko-warszawskiej.

⁸⁶ S. Blackburn, *Oksfordzki słownik filozoficzny*, Książka i Wiedza, Kraków 2004, s. 233. Por. J. Woleński, *Metafizyka a filozofia*, dz. cyt.

⁸⁷ Por. J. Perzanowski, *Przedmowa*, [w:] J. Perzanowski (red.), *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii*, PWN, Warszawa 1989, s. 5–12.

⁸⁸ Por. J. Woleński, *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, dz. cyt., s. 52–76.

⁸⁹ Por. I. Dąbska, *O niektórych koncepcjach metafizycznych w szkole lwowsko-warszawskiej*, [w:] J. Perzanowski (red.), *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii*, PWN, Warszawa 1989, s. 29; M. Rembierz, dz. cyt., s. 147–149.

Do drugiego podzbioru ogólnego sensu metafizologii należy szeroka grupa nauk poświęconych filozofii, które nie zajmują się ściśle problemem prawdziwości poznania filozoficznego. Są to m.in. historia filozofii, psychologia filozofii, socjologia filozofii czy dydaktyka filozofii. Wspólną cechą tych nauk jest badanie pozafilozoficznych czynników warunkujących — w wymiarze historycznym i strukturalnym — działalność filozoficzną. Do czynników tych zaliczane są m.in. doktryny i praktyki religijne, sztuka, gospodarka, sytuacja społeczno-polityczna, a także światopogląd i konstytucja psychiczna myślicieli. Przykładowo, historiografia filozofii bada genetyczne uwarunkowania koncepcji, metod i kierunków filozoficznych, przyjmując, że wyrastają one zawsze na gruncie pewnego kontekstu historyczno-kulturowego („epoki”) i podlegają czasowemu procesowi rozwoju ludzkich idei. W przypadku omawianych nauk zakłada się zależność formy i treści filozofii od analizowanych czynników warunkujących, a niekiedy wręcz jej całkowitą wtórność.

Z uwagi na to jednak, że refleksja tego rodzaju dokonywana jest w ramach odrębnych względem filozofii i dobrze już ugruntowanych dyscyplin, wydaje się, że określanie jej mianem „metafizologii” jest co najmniej zbędne, jeśli nie wręcz szkodliwe, jako że potęguje wieloznaczność i tak już problematycznego terminu. W związku z tym lepiej stosować w tym wypadku odpowiednie nazwy szczegółowe, takie jak przykładowo „socjologia filozofii”⁹⁰. Uzasadnionym natomiast pozostaje użycie tego terminu w odniesieniu do badań, które z *perspektywy filozoficznej* rozpatrują wpływ pozafilozoficznych zjawisk kulturowych na działalność filozoficzną, a zatem na oznaczenie dociekań analogicznych do socjologii czy psychologii filozofii, ale przeprowadzanych z wnętrza i za pomocą metod filozofii. Dobrym przykładem tego rodzaju refleksji wydaje się być krytyka Marksowska, ujawniająca ideologiczne i ekonomiczne uwarunkowania idei filozoficznych, bądź inspirowane nią badania prowadzone w ramach szkoły frankfurckiej. Jednakże z uwagi na rolę refleksji historycznofilozoficznej w tym nurcie myślowym, przywołanie go oznacza już w zasadzie wkroczenie na obszar *temporalnego* sensu metafizologii.

§ 4. Metafizologia jako postfizologia

Dotychczasowe ujęcia metafizologii odnosiły się przede wszystkim do przestrzennego znaczenia przedrostka „meta-”, lokalizując w ten sposób refleksję metafizologiczną ponad bądź poza filozofią. Choć odnaleźć można w nich było również wątki sugerujące czasowy charakter

⁹⁰ Por. A.B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, dz. cyt., s. 102–103; tenże, *Co to jest metafizologia?*, dz. cyt., s. 344–345.

tej relacji, to jednak nie w sensie historiozoficznym czy teleologicznym — w myśl idei *dziejowego* procesu rozwoju filozofii — lecz *czysto historycznym*, dlatego nie należy klasyfikować ich jako postfilozofii *sensu stricto*. Przykładowo, przywoływane uprzednio rozpoznanie Wittgensteina, zgodnie z którym klasyczna filozofia spekulatywna jest już przeszłością, a namysł dzisiejszy stanowi jedynie jej „dziedzictwo” — rozwinięta później przez Lazerowitza do postaci wyraźnej metafizologii — ma charakter przygodnego spostrzeżenia empirycznego, ponieważ nie zakłada tezy, iż dzieje filozofii będą zgodnie z pewną wewnętrzną logiką⁹¹.

W przeciwieństwie zatem do dotychczasowych ujęć, metafizologia jako postfilozofia uznaje tezę o dziejowej naturze idei filozoficznej i uzupełnia ją o szczegółową konstatację, iż filozofia w pewnym sensie dobiegła już swego kresu; można zatem powiedzieć, że „zaczynam” (ἀρχή) tego myślenia jest paradoksalnie „koniec” (ἔσχατον). Τὰ μετὰ τὰ φιλοσοφία oznacza więc w tym wypadku „to, co *po* filozofii”, przy czym nie jest z góry rozstrzygnięte, jak należy rozumieć wspomniany „kres” i czy tak pojmowana metafizologia stanowi przepoczwarczenie się filozofii w swą posthistoryczną postać, czy raczej zupełnie nową formę duchową, która przychodzi po filozofii, zostawiając ją niejako w tyle. Z uwagi na ten eschatologiczny rys i towarzyszący mu nacisk na dziejowy wymiar myślenia, ujęcie metafizologii jako postfilozofii charakterystyczne jest raczej dla kontynentalnej tradycji filozoficznej.

Nie oznacza to jednak, że eschatologiczna wykładania metafizologii występuje jedynie w ramach nurtu „postmodernistycznego”, jak sugeruje się w niektórych opracowaniach problematyki metafizologicznej, wyjaśniając tę rzekomą korelację odwołaniem do swoistej dla tego nurtu postawy „radykałnego sceptycyzmu”⁹². Należy podkreślić, że akceptacja tezy o końcu filozofii nie musi wiązać się z rezygnacją z wysiłku poznania całości i tworzenia „wielkich narracji”, a zawężanie postfilozofii do postmodernizmu przeocza fakt, iż ideę końca filozofii odnajdujemy już u myślicieli „klasycznych”, m.in. u Karola Marksa i Augusta Cieszkowskiego, którzy projektowali praktyczne urzeczywistnienie filozofii. W myśli współczesnej natomiast orędownikami rozmaitych wariantów tej idei byli m.in. Martin Heidegger, Alexandre Kojève, Francis Fukuyama, Jacques Derrida czy Henri Lefebvre — ten ostatni zaś, co interesujące, posługiwał się w tym kontekście *expressis verbis* terminem

⁹¹ Por. J. Churchill, *Wittgenstein and the End of Philosophy*, „Metaphilosophy” 1989, nr 2 (20), s. 103–113.

⁹² Por. M. Woźniczka, *Wstęp*, [w:] M. Woźniczka (red.), *Metafizologia — nieporozumienie czy szansa filozofii?*, Wydawnictwo «scriptum», Kraków 2011, s. 7; J. Woleński, *Czy grozi nam postfilozofia?*, dz. cyt., s. 167.

„metafilozofia”⁹³. Myślę, że nie trzeba dodawać, jak bardzo nietrafne byłoby określenie wszystkich tych filozofów zbiorczym mianem „postmodernistów”.

Z drugiej strony, trzeba przyznać, że ta upraszczająca klasyfikacja przypadkowo mówi coś istotnego o wspomnianych myślicielach, ponieważ słusznie sytuuje ich *po* pewnej epoce; identyfikowanie jednak tej ostatniej jako „nowoczesności” zdaje się nazbyt pospieszne. Otóż w planie dziejowym wszyscy wymienieni „postfilozofowie” występują „po” Heglu — zamykającym w pewnym sensie rozdział filozofii klasycznej — i zadłużeni są w jego myśli historycznofilozoficznej, stanowiącej pierwowzór metafilozofii eschatologicznej, a także faktyczne źródło pojęcia „dziejowości” (*Geschichtlichkeit*), na którym wspiera się odróżnienie postfilozofii od wszelkich temporalnych wątków w metafilozofii analitycznej.

§ 5. Metafilozofia jako filozofia dziejów filozofii

Jako że Hegel nie posługiwał się terminem „metafilozofia”, określanie w ten sposób jego rozważań historycznofilozoficznych wymaga pewnych wyjaśnień. Należy podkreślić, że to właśnie u Hegla namysł nad dziejami myślenia po raz pierwszy włączony został do porządku systematycznej refleksji filozoficznej jako jej organiczna część. Dzięki temu, jak zaznaczył V. Leško⁹⁴, Heglowskie *Wykłady z historii filozofii* położyły kres niefilozoficznemu, doksograficznemu ujmowaniu historiografii filozofii i zainaugurowały *naukową* autorefleksję filozofii nad własnymi dziejami. Na wyjątkowość wykładów historycznofilozoficznych Hegla wskazywał m.in. Karol Marks, który w swojej rozprawie doktorskiej uznał, że stanowią one pierwszą historię filozofii zasługującą na tę nazwę⁹⁵. Podobną opinię wyraził w swojej dysertacji z 1838 r. August Cieszkowski, pisząc: „Historia filozofii jest nader młodą nauką, a pomimo tego w hierarchii umiejętności jedno z najważniejszych miejsc zajmuje. Tę ważność i godność swoją winna Heglowi”⁹⁶. Oryginalność Heglowskiego podejścia w tym zakresie

⁹³ Por. H. Lefebvre, *Metaphilosophy*, przeł. D. Fernbach, Verso, 2016 London/New York; S. Elden, *Understanding Henri Lefebvre. Theory and the Possible*, Continuum, London/New York 2004, s. 83–85.

⁹⁴ Por. V. Leško, dz. cyt., s. 7, 11–12.

⁹⁵ Por. K. Marks, *Różnica między demokrytejską a epikurejską filozofią przyrody*, przeł. I. Krońska, Książka i Wiedza, Warszawa 1966, s. 8.

⁹⁶ A. Cieszkowski, *Rzecz o filozofii jońskiej jako wstęp do historii filozofii*, [w:] tegoż, *Prolegomena do historiozofii, Bóg i palingeneza oraz mniejsze pisma filozoficzne z lat 1838–1842*, PWN, Warszawa 2014, s. 247. Polski filozof charakteryzuje w tym tekście stanowisko historycznofilozoficzne Hegla w następujący sposób: „Dopiero Hegel nadał nowe, a raczej stworzył istotne życie tej nauki, odkrywając, iż historia filozofii jest kolejnym rozwinięciem się w *czasie* samej absolutnej filozofii, czyli ciągłym wzrostem i postępowym objawieniem się jednej prawdy w rozmaitych okresach i stopniach wykształcenia. Dopiero Hegel dowiódł, iż proces myśli rozwijającej się *intensive* w ogólnym systemacie wiedzy, a proces myśli rozwijającej się *extensive* w szczególnych, kolejnie po sobie następujących systematach filozofii, są to dwa równoległe i odpowiednie sobie postępy, a raczej jeden absolutny postęp, który dotąd był rozrzucony na szczeble idące *po sobie*, a teraz skupiony został w całość

dostrzegali również György Lukács⁹⁷ oraz Martin Heidegger, który stwierdził, że „przed Heglem żaden myśliciel nie wyrobił sobie takiego fundamentalnego stanowiska filozoficznego, które by umożliwiała i wymagała, aby filozofowanie poruszało się w swoich dziejach, i aby ruch ten był zarazem filozofią”⁹⁸, w związku z czym dzieje filozofii Hegla miały być „pierwszymi filozoficznymi dziejami filozofii”⁹⁹.

Co więcej, zaproponowana przez autora *Nauki logiki* wykładnia dziejów myślenia jako procesu uzyskiwania przez filozofię pojęcia o samej sobie czyni jego refleksję historycznofilozoficzną na wskroś metafilozoficzną, w znaczeniu integrującym przynajmniej dwa z omówionych wcześniej rodzajów metafilozofii: filozofię filozofii oraz postfilozofię. W przeciwieństwie jednak do powyższych ujęć metafilozofii, w Heglowskiej filozofii dziejów filozofii trzy typy twierdzeń wymienione przez Leszka Nowaka splatają się ze sobą do tego stopnia, że nie jest możliwe w jej przypadku dokonanie rozróżnienia między metafilozofią *sensu stricto*, metodologią i dyskursem przedmiotowym. Wynika to z koncepcji metody spekulatywnej, która zakłada jedność formy poznania i jego treści, a także z jego wglądu w dziejową istotę rozumu, implikującą jedność porządku apriorycznego z faktycznością.

W związku z tym, mimo iż w pismach Hegla nie występuje termin „metafilozofia”, jego namysł historycznofilozoficzny należy uznać nie tylko za pierwowzór postfilozofii, ale także za swoistą formę metafilozofii w sensie filozoficznej refleksji nad całością dziejów myślenia, którą określić można mianem „filozofii dziejów filozofii”.

obejmującą te szczeble jako pierwiastki w *sobie*. Dopiero Hegel okazał: że lubo prawda jest jedna, to właśnie dlatego, iż ta jej jedność jest pełna i żywotna, a nie cicha i abstrakcyjna, musi się w rozmaitych przedstawiać postaciach, coraz doskonalsze przybrać kształty i coraz wyższe zajmować stanowiska” (tamże, s. 248).

⁹⁷ W pracy *Młody Hegel* stwierdził on, że Hegel jako pierwszy podniósł historię filozofii do „godności rzeczywistej nauki historycznej” (dz. cyt., s. 4).

⁹⁸ M. Heidegger, *Hegel i Grecy*, przeł. J. Mizera, [w:] tegoż, *Znaki drogi*, przeł. S. Blandzi i in., Fundacja Aletheia, Warszawa 1995, s. 220.

⁹⁹ Tenże, *Przyczynki do filozofii (Z wydarzenia)*, przeł. B. Baran i J. Mizera, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1996, s. 203.

Rozdział 2. Heglowskie odkrycie dziejowości

W tym rozdziale omówię uzyskanie przez Hegla wglądu w dziejową istotę rozumienia jako wydarzenie, które umożliwiło mu sformułowanie pionierskiej idei filozoficznej refleksji nad dziejami filozofii. Na początku (§ 6) nakreślę ogólny obraz filozofii dziejów przed Heglem. Następnie (§ 7) scharakteryżuję Heglowskie pojęcie dziejowości, analizując przy tym sposób, w jaki jego odkrycie modyfikuje rozumienie samej filozofii. W dwóch kolejnych paragrafach (§ 8–9) przeanalizuję fragmenty *Wykładów z historii filozofii*, w których Hegel posłużył się słowem „Geschichtlichkeit”, co pozwoli na pogłębienie zrozumienia jego koncepcji dziejowości oraz (§ 10) jej problematyzację.

§ 6. Problematyka dziejów w filozofii przedheglowskiej

Przełom, jakim było ukształtowanie się filozoficznej refleksji nad dziejami filozofii, stał się możliwy dzięki odkryciu fenomenu dziejowości (*Geschichtlichkeit*). Odkrycia tego dokonał Hegel, w którego pismach odnotowuje się zarówno pierwsze użycie tego terminu, jak i pierwszą próbę opracowania odpowiadającego mu pojęcia¹⁰⁰. Wcześniej natomiast, tj. aż do późnego oświecenia, dzieje nie stanowiły tak naprawdę pełnoprawnego tematu filozofii, ponieważ swoista dla niej dziedzina tego, co racjonalne, przeciwstawiana była wyraźnie empirycznej dziedzinie faktów historycznych, które wykraczać miały poza zakres możliwego poznania rozumowego¹⁰¹. Zgodnie z tym, rozum i dzieje uznawane były za dwa różne światy, do których stosują się odpowiednio dwie wykluczające się formy wiedzy, tj. „dogmatyczne” poznanie *a priori* (*cognitio ex principiis*) i „historyczne” poznanie *a posteriori* (*cognitio ex datis*)¹⁰².

Oczywiście, o ile zdefiniujemy filozofię historii tradycyjnie jako namysł nad *sensum* dziejów¹⁰³, to refleksję tego rodzaju odnajdziemy już w *Państwie Bożym* Augustyna z Hippony.

¹⁰⁰ Por. L. von Renthe-Fink, *Geschichtlichkeit. Ihr terminologischer und begrifflicher Ursprung bei Hegel*, Haym, Dilthey and Yorck, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1964.

¹⁰¹ Por. W. Jaeschke, *Die Geschichtlichkeit der Geschichte*, „Hegel-Jahrbuch” 1995, s. 363–364; A. Wawrzynowicz, *Filozoficzne przesłanki holizmu historiozoficznego w myśli Augusta Cieszkowskiego*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2010, s. 86–91.

¹⁰² Por. M. Riedel, *Historie oder Geschichte? Sprachkritik und Begriffsbildung in Kants Theorie der historischen Erkenntnis*, [w:] J. Mittelstraß, M. Riedel (red.), *Vernünftiges Denken. Studien zur praktischen Philosophie und Wissenschaftstheorie*, De Gruyter, Berlin/New York 1978, s. 261–263; B. Markiewicz, *Kant o Rewolucji Francuskiej, czyli dzieje a filozofia transcendentalna*, [w:] M. Siemek (red.), *Filozofia transcendentalna a dialektyka*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1994, s. 40–42. Opozycja ta funkcjonuje już w myśli antycznej, co widać w słynnym stwierdzeniu Arystotelesa, że „[...] poezja jest bardziej filozoficzna i poważna niż historia; poezja wyraża przeciwieństwo, co ogólne, historia natomiast to, co jednostkowe” (*Poetyka*, przeł. H. Pobielski, [w:] Arystoteles, *Retoryka. Poetyka*, przeł. H. Pobielski, PWN, Warszawa 1988, s. 330 [1451 b 4–6]).

¹⁰³ Takie ujęcie proponują m.in. Z. Kuderowicz w pracy *Filozofia dziejów* (Wiedza Powszechna, Warszawa 1983, s. 5) oraz K. Löwith w książce *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*

Jeśli natomiast zechcemy wykluczyć z jej zakresu teologię dziejów, z uwagi na to, że ta ostatnia nie stanowiła jeszcze odrębnej dyscypliny i opierała się na dogmatycznych filarach wiary i objawienia, to początków filozofii historii dopatrzymy się w stopniowo laicyzującej się historiozofii oświeceniowej, która przesunęła swoje zainteresowanie z historii zbawienia na dzieje powszechne — tj. w *Nauce nowej* Giambattisty Vica czy *Filozofii historii* Voltaire'a¹⁰⁴. Nie zmienia to jednak faktu, że nawet w XVIII-wiecznej myśli oświeceniowej, która ze sporym zaangażowaniem zajmowała się historią i uświadamiała sobie historyczność ludzkiego życia — podejmując próby systematyzacji dziejów i określenia kierunku ich biegu według schematu stopniowego doskonalenia bądź regresu — nie pojawiła się jeszcze refleksja nad istotą dziejów jako takich czy też podstawą oraz sposobem ich istnienia, tj. nie uformowała się jeszcze metafizyka dziejów, która tematem uczyniłaby kwestię dziejowości. Jak pisze Walter Jaeschke¹⁰⁵, tacy myśliciele jak Voltaire, Condorcet czy Herder¹⁰⁶ rozumieli dzieje w naiwnie obiektywistyczny sposób, dlatego choć zastanawiali się, czy stanowią one proces obdarzony sensem — a jeśli tak, to wedle jakich prawidłowości zachodzi — to jednak samego *pojęcia* dziejów, a także kwestii powiązania dziedziny *a priori* z doczesnością, nie uczynili jeszcze problemem filozoficznym. Zagadnienia te sprobrematyzowane zostały dopiero pod koniec XVIII i na początku XIX wieku w późnych pismach Kanta oraz we wczesnych próbach Fichtego i Schellinga.

(przeł. J. Marzęcki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2002, s. 5). W sposób analogiczny filozofię dziejów definiuje Piotr Wasyluk w tekście *Filozofia dziejów, historiozofia czy filozofia historii? Próba definicji* („Diametros” 2012, nr 32, s. 213–231), rezerwując przy tym jednak termin „filozofia historii” na oznaczenie odrębnych od namysłu historiozoficznego, krytycznych dociekań metodologicznych nad postępowaniem badawczym w empirycznej historiografii. Odmienne uporządkowanie wspomnianych terminów dokonuje Andrzej Wawrzynowicz w tekście *Znaczenie refleksji historiozoficznej...* (dz. cyt., 57–60): (1) wiążąc wyrażenie „filozofia dziejów” z klasycznym namysłem nad logiką procesu dziejowego (od św. Augustyna do Hegla), (2) uznając „filozofię historii” za termin pojemniejszy i bardziej neutralny (uwzględniający również refleksję nie przyjmującą założenia o występowaniu rozumu w dziejach), i w końcu, (3) biorąc „historiozofię” — z jednej strony — za termin najszerszy (obejmujący swoim zakresem nawet pozafilozoficzne wizje procesu historycznego) oraz — z drugiej strony — w jego źródłowym znaczeniu za nazwę swoistego stanowiska Augusta Cieszkowskiego. W niniejszej rozprawie terminy te używane będą jednak zamiennie, przy czym istotne okaże się rozróżnienie między samą „historią” (*Historie*) a „dziejami” (*Geschichte*), które w filozofii niemieckiej zaczęło się kształtować w drugiej połowie XVIII wieku.

¹⁰⁴ Zdaniem Karla Löwitha, sekularyzacja nowożytnej filozofii historii bynajmniej nie oznaczała jej uwolnienia się od eschatologicznych schematów biblijnych, por. K. Löwith, *Historia powszechna...*, dz. cyt. s. 5–22. Polemikę z tą tezą podejmuje Z. Kuderowicz, twierdząc, że stanowisko Löwitha zaciera w ten sposób istotne różnice między providencjalizmem swoistym dla teologii historii a nowożytną zasadą postępu oświeceniowej historiozofii, por. Z. Kuderowicz, *Filozofia dziejów*, dz. cyt., s. 5–6, 10–13, 48.

¹⁰⁵ Por. W. Jaeschke, *Die Geschichtlichkeit der Geschichte*, dz. cyt., s. 364.

¹⁰⁶ A.N. Condorcet, *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*, przeł. E. Hartleb i J. Strzelecki, PWN, Warszawa 1957; J.G. Herder, *Myśli o filozofii dziejów*, t. 1–2, przeł. J. Gałęcki, PWN, Warszawa 1962; tenże, *Jeszcze jedna filozofia historii*, przeł. B. Surowska, [w:] T. Namowicz, K. Sauerland, M.J. Siemek (red.), *Filozofia niemieckiego oświecenia. Wybrane teksty z historii filozofii*, PWN, Warszawa 1973, s. 435–447; Voltaire, *Filozofia historii*, przeł. M. Skrzypek, Biblioteka Kwartalnika Kronos, Warszawa 2018.

Według Manfreda Riedla to właśnie Kant jako pierwszy podjął krytyczny namysł nad teoriopoznawczymi podstawami poznania historycznego¹⁰⁷. Jego nowatorskie podejście wiązać miało się z opracowaniem różnicy znaczeniowej między terminami „Historie” i „Geschichte”, które uważane były dotychczas za synonimiczne. Uznał on mianowicie „dzieje” (*Geschichte*) za naukowe wyjaśnianie procesu historycznego poprzez porównywanie faktów na przestrzeni dłuższych okresów i w oparciu o z góry wyznaczoną zasadę rozumową, przeciwstawiając je tym samym empirycznej „historii” (*Historie*), która ogranicza się do zdawania sprawy z jednostkowych wydarzeń, przez co wykluczona zostaje z obszaru nauki. Reorientacji tej Kant dokonał jednak dopiero w okresie krytycznym swojej twórczości; wcześniej bowiem sam utrzymywał sztywny oświeceniowy podział na poznanie „dogmatyczne” i „historyczne”, nie dopuszczając tym samym możliwości prowadzenia racjonalnego namysłu nad dziejami.

Z tego względu należy podkreślić, że nowe, bardziej filozoficzne spojrzenie na relację między rozumem a dziejami stało się możliwe dopiero dzięki „przewrotowi kopernikańskiemu”, którego dokonał autor *Krytyki czystego rozumu*. Jak trafnie zauważył Yirmiyahu Yovel, Kantowskie „dynamiczne” pojęcie rozumu jako systemu zasad *a priori* opartego na spontanicznej i teleologicznie ukierunkowanej aktywności autonomicznego, a przy tym skończonego podmiotu transcendentального implikuje poniekąd z góry jego „uhistorycznienie”, nawet jeśli królewiecki myśliciel nie zdawał sobie z tego jeszcze sprawy¹⁰⁸. Podobną tezę postawił Marek Siemek, w którego opinii prowadzona z „epistemologicznego” punktu widzenia krytyka syntetycznych sądów *a priori*, a w szczególności Kanta nauka o noumenach i fenomenach, ograniczająca zakres konstytutywnego poznania teoretycznego do sfery zjawisk, „odsłania historyczność wiedzy, a zarazem rozpoznaje wiedzę jako jedną z form przejawiania się historyczności”¹⁰⁹. Choć należy zgodzić się, że uznanie refleksyjnego podmiotu za metafizyczne pryncypium i dostrzeżenie jego twórczej roli w poznaniu stanowi *konieczny warunek* odsłonięcia dziejowości, to jednak udzielona przez Kanta odpowiedź na pytanie o możliwość metafizyki jako nauki — odsyłająca ją do praktycznej dziedziny racjonalnej wiary — pokazuje, że jest to warunek *niewystarczający*.

Z uwagi na to, że idea krytyki transcendentalnej wspiera się na nieusuwalnej opozycji między rozumowym królestwem wolności a naturalną dziedziną konieczności — oraz fakt, iż proces dziejowy wykładany jest przez Kanta jako rozwój naturalnych predyspozycji ludzkości

¹⁰⁷ Por. M. Riedel, *Historie oder Geschichte?...*, dz. cyt., s. 258–259, 265; B. Markiewicz, *Kant o Rewolucji Francuskiej...*, dz. cyt., s. 40–42.

¹⁰⁸ Por. Y. Yovel, *Kant and the Philosophy of History*, Princeton University Press, New Jersey 1980, s. 12–19.

¹⁰⁹ M.J. Siemek, *Transcendentalizm jako stanowisko epistemologiczne*, [w:] tegoż, *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1982, s. 75.

do używania rozumu w kierunku ich pełnej realizacji w kulturze (stanowiącej końcowy cel przyrody) — filozofia dziejów powszechnych oddelegowana zostaje przez niego do dziedziny rozważań opartych na regulatywnej zasadzie celowości natury, którym nie przysługuje poznanie prawodawcze względem swego przedmiotu¹¹⁰. Choć idea celu ostatecznego w użytkowaniu wolności podług praw moralnych jest — w jego opinii — praktycznie-konstytutywną zasadą determinującej władzy sądenia, *urzeczywistnienie* jej w świecie w postaci „doskonałego, obywatelskiego zjednoczenia całego ludzkiego rodzaju”¹¹¹, które stanowi absolutny nakaz prawa moralnego i zarazem docelowy punkt dziejowej realizacji „ukrytego planu przyrody”, wyznacza na gruncie krytycznej filozofii historii jedynie subiektywną maksymę refleksyjnej władzy sądenia, dostarczającą nie tyle obiektywnej *wiedzy* o rzeczywistości dziejowej, co „nici przewodniej” dla nieapodyktycznej, teleologicznej *interpretacji* historiozoficznej¹¹².

U schyłku XVIII wieku jednak, w trakcie pracy nad rozprawą konkursową na temat postępów, jakie poczyniła metafizyka w Niemczech od czasów Leibniza i Wolffa, pisanej w latach 1793–1795¹¹³, Kant rozważał możliwość jeszcze innej formy racjonalnej nauki historii. Sformułował on mianowicie ideę „filozoficznych dziejów filozofii” (*philosophische Geschichte der Philosophie*), które „nie są możliwe historycznie [*historisch*], czyli empirycznie, lecz [tylko] rozumowo, to znaczy *a priori*. Albowiem, choć ukazują fakty rozumu, to nie zapożyczają ich one z opowieści historycznej, lecz — jako filozoficzna archeologia — wydobywają je z natury ludzkiego rozumu”¹¹⁴. Kant zastanawia się tam, czy możliwe jest przedstawienie historii filozofii jako pojęciowego rozwoju rozumu, w którym epoki następowałyby jedna po drugiej zgodnie z koniecznością i teleologicznym „schematem”, wedle którego — niby w myśl uprzedniego planu — filozofowie opracowywali kolejno swoje

¹¹⁰ Por. KWS, s. 18–9, 421–431, 458–459, 485; I. Kant, *Pierwsze wprowadzenie do Krytyki władzy sądenia*, przeł. J. Nowotniak, [w:] tegoż, *Pisma teleologiczne*, przeł. J. Nowotniak i D. Pakalski, Wydawnictwo Roleski, Toruń 2000, s. 45–100; tenże, *Idea powszechnej historii w aspekcie kosmopolitycznym*, przeł. M. Żelazny, [w:] tegoż, *Rozprawy z filozofii historii*, przeł. T. Kupś i in., Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2005, s. 31–43.

¹¹¹ Tamże, s. 41.

¹¹² Por. tenże, *O użytku zasad teleologicznych w filozofii*, przeł. D. Pakalski, [w:] tegoż, *Pisma teleologiczne*, przeł. J. Nowotniak i D. Pakalski, Wydawnictwo Roleski, Toruń 2000, s. 13–17, 36–37; B.T. Wilkins, *Teleology in Kant's Philosophy of History*, „History and Theory” 1966, nr 2 (5), s. 172–185; P. Szymaniec, *Państwo i prawo w filozofii dziejów Kanta*, „Wrocławskie Studia Erazmiańskie. Zeszyty Studenckie” 2009, nr 2, s. 26–52.; K. Dziuda, *Filozofia dziejów Immanuela Kanta*, Black Unicorn, Jastrzębie-Zdrój 2012.

¹¹³ Por. A. Banaszekiewicz, *Nota od tłumacza*, [w:] I. Kant, *O postępach metafizyki*, przeł. A. Banaszekiewicz, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2007, s. 169–177.

¹¹⁴ I. Kant, *Luźne kartki*, przeł. A. Banaszekiewicz, [w:] tegoż, *O postępach metafizyki*, przeł. A. Banaszekiewicz, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2007, s. 122, cytat zmieniony w celu wyartykułowania różnic terminologicznych niewidocznych w przekładzie tłumacza; tenże, *Loose Blätter zu den Fortschritten der Metaphysik*, [w:] tegoż, *Gesammelte Schriften*, Bd. 20, Abt. 3: *Handschriftlicher Nachlaß*, Bd. 7, W. de Gruyter & Co., Berlin 1942, s. 341.

koncepcje, dochodząc finalnie do pełnego systemu rozumu¹¹⁵. Choć królewiecki filozof udzielił na to pytanie odpowiedzi pozytywnej, uzasadniając to immanentną rozumowi potrzebą metafizycznego poznania, w którą z góry wpisane są również prawidłowości jego rozwoju — w związku z czym można powiedzieć, że podjął próbę „uhistorycznienia” logosu, rozwijając wątek „dziejów czystego rozumu” z pierwszej *Krytyki*¹¹⁶ — to jednak ostatecznie wykluczył z zakresu filozofii jej historię i uznał, że suponowane przez niego filozoficzne dzieje filozofii pozostają jedynie „ideałem filozofii czystego rozumu”¹¹⁷. Oznacza to mianowicie, iż Kant zredukował dziejowość rozumu do hipotetycznego momentu w historii, w którym faktyczny stan wiedzy filozoficznej odpowiadać będzie w pełni idei systemu filozofii jako całości możliwego poznania spekulatywnego, pozbawiając ją tym samym wszelkiej rzeczywistości¹¹⁸.

W ten sposób, jak zauważa Yovel¹¹⁹, oba kantowskie projekty racjonalnej historiografii okazują się obciążone nierozwiązywalną antynomią, polegającą na tym, że przyjęcie historyczności rozumu jest na gruncie filozofii krytycznej zarówno niezbędne, jak i nie do utrzymania, co wynika z transcendentalnej koncepcji czasu jako czystej formy naoczności oraz założenia o nieprzezwyciężalnym rozstępie między zmysłową dziedziną przyrody a nadzmysłową sferą wolności.

Na podobne trudności natrafiamy we wczesnych pracach Schellinga i Fichtego¹²⁰. Również u nich można odnaleźć rozważania nad dwoma formami rozumowej historii, tj. moralno-praktyczną filozofią dziejów oraz teoretyczną historią rozumu. Choć w gruncie rzeczy podążali oni śladami Kanta, należy odnotować, że ich próbom opracowania systematycznej filozofii transcendentalnej towarzyszyło istotne przesunięcie dotyczące stosunku do drugiej z wymienionych form historii *a priori*, polegające na zintegrowaniu jej z zasadniczą refleksją epistemologiczną w postaci genetycznej metody prezentacji. Poza tym, w ich dociekaniach z zakresu filozofii dziejów powszechnych — zwłaszcza w pismach Fichtego — zauważyć można stopniowe odchodzenie od swoistego dla filozofii oświeceniowej upatrywania podmiotu procesu historycznego w uniwersalnie pojmowanej ludzkości na rzecz charakterystycznego dla myśli romantycznej przypisywania tej roli konkretnym narodom etniczno-kulturowym¹²¹.

¹¹⁵ Por. tenże, *Luźne kartki*, dz. cyt., s. 121–125.

¹¹⁶ Por. KCR1, s. 596–600.

¹¹⁷ I. Kant, *Luźne kartki*, s. 124.

¹¹⁸ Por. tamże; KCR2, s. 583–584; W. Jaeschke, *Die Geschichtlichkeit der Geschichte*, dz. cyt., s. 365; M. Tyl, dz. cyt., s. 26–33.

¹¹⁹ Por. Y. Yovel, *Kant and the Philosophy of History*, dz. cyt., s. 3–25.

¹²⁰ Por. P.C. Hayner, *Reason and Existence. Schelling's Philosophy of History*, Brill, Leiden 1967; R. Picardi, *The «Guiding Thread» of Universal History. Kant's Legacy in Fichte's Philosophy of History*, [w:] S. Bacin, A. Ferrarin, C. La Rocca, M. Ruffing (red.), *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht*, De Gruyter, Berlin/Boston 2013, s. 817–830.

¹²¹ Por. Z. Kuderowicz, *Filozofia dziejów*, dz. cyt., s. 76–79.

W artykule datowanym na rok 1797/8 Schelling wprost podjął się udzielenia odpowiedzi na pytanie o możliwość filozofii dziejów¹²². Choć stwierdza w nim, że „wszystko, co istnieje, jest funkcją czasu”, a przedmiotem filozofii jest „rzeczywisty świat”¹²³ — co mogłoby sugerować udane zapośredniczenie rozumu i dziejów — okazuje się, że zakłada on nieprzekraczalny hiatus między historią a wiedzą rozumową, ograniczając tę ostatnią — nawet bardziej rygorystycznie niż Kant — wyłącznie do sądów określających *a priori*. Wykazując w toku analizy pojęcia dziejów, że z historią mamy do czynienia jedynie tam, gdzie nie jest możliwe określanie *a priori* według koniecznych praw, a jej przedmiotem we właściwym sensie może być tylko wolny rozwój gatunku ludzkiego, Schelling dochodzi do wniosku, że pojęcie filozofii dziejów stanowi *contradictio in adiecto*.

Już jednak w roku 1800, w *Systemie idealizmu transcendentального*, łagodzi on swoje stanowisko¹²⁴. Choć nadal przeciwstawia stanowczo historię teorii, wyjaśnienie obecnej w dziejach harmonii wolności i konieczności uznaje Schelling za „najwyższy problem filozofii transcendentальной”¹²⁵. Zagadkę tę wyjaśnia fundując ich jedność w „absolutnej tożsamości”, która — podobnie do Kantowskiego Boga, stanowiącego teoretycznie niepoznawalny, ale praktycznie konieczny warunek realizacji celu ostatecznego — nie może nigdy stać się przedmiotem wiedzy, pozostając na zawsze tylko „przesłanką działania, tzn. przedmiotem wiary”¹²⁶. Zdaniem Schellinga niepoznawalność absolutu leżącego u podstaw dziejów — określonych przez niego za Kantem jako proces urzeczywistniania w świecie uniwersalnego ustroju prawnego — jest wręcz warunkiem zachowania swoistej dla nich harmonii wolności i prawidłowości, dzięki której stanowią one „system opatrności, tzn. religii w jedynym prawdziwym tego słowa znaczeniu”¹²⁷. Z tego względu dziejowy proces objawiania się niejawnego absolutu pozostaje permanentnie bez rozstrzygnięcia. W efekcie filozofia dziejów — ujęta jako teleologia moralna zintegrowana z teorią religii, która nie jest w stanie poznać podstawy, na której spoczywa¹²⁸ — oddelegowana zostaje przez wczesnego Schellinga do dziedziny filozofii praktycznej o poślednim znaczeniu.

¹²² Por. F.W.J. Schelling, *Zur Frage, ob eine Philosophie der Erfahrung, insbesondere, ob eine Philosophie der Geschichte möglich sey*, [w:] tegoż, *Sämtliche Werke*, Abt. 1, Bd. 1, Total Verlag, Berlin 1997 (wydanie elektroniczne), s. 461–473.

¹²³ Tamże, s. 463–464.

¹²⁴ Por. tenże, *System idealizmu transcendentального*, przeł. K. Krzemieniowa, PWN, Warszawa 1979. Pojęcie dziejów i filozofii historii omawiane są przez Schellinga na stronach 310–338.

¹²⁵ Tamże, s. 325.

¹²⁶ Tamże, s. 334.

¹²⁷ Tamże.

¹²⁸ Podstawę tę, tj. źródłową tożsamość aktywności świadomej (podmiotowości) i nieświadomej (przedmiotowości), przedstawić można zdaniem Schellinga jedynie w oglądzie estetycznym, a zatem na gruncie filozofii sztuki. Por. tamże, s. 339–374.

W tym samym dziele uznał jednak Schelling jeszcze inną, teoretyczną historię *a priori*. Uczynił to mianowicie nadając wykładowi swojego systemu formę „posuwającej się naprzód historii samowiedzy” (*fortgehende Geschichte des Selbstbewusstseins*)¹²⁹. Również w tym wypadku jednak nie można mówić o udanym zapośredniczeniu rozumu i dziejów, ponieważ aprioryczną genezę świadomości, jaką opisywała jego filozofia transcendentalna, traktował Schelling jako proces zupełnie niezależny od rzeczywistych dziejów — mimo iż, już w 1797 roku głosił on emfaticznie: „Filozofia to nic innego jak naturalna historia naszego ducha [*eine Naturlehre unseres Geistes*]. Od tej pory wszelki dogmatyzm jest obalony. Rozpatrujemy system naszych przedstawień nie w jego *bycie*, lecz w jego *stawaniu się*. Filozofia staje się *genetyczna*, tzn. pozwala całej koniecznej serii naszych przedstawień powstawać i przebiegać przed naszymi oczami. Odtąd nie ma już rozdziału między doświadczeniem a spekulacją”¹³⁰.

W podobny sposób, tj. z intencją wyrażenia genetycznego charakteru metody prezentacji w filozofii transcendentalnej, terminu „historia *a priori*” używał Fichte już na kilka lat przed Schellingiem¹³¹. W 1794 roku, w tekście poświęconym zagadnieniu różnicy między „literą” a „duchem” w filozofii, zdefiniował on tę ostatnią jako „systematyczną historię ogólnych sposobów działania ludzkiego ducha” (*die systematische Geschichte des menschlichen Geistes in seinen allgemeinen Handlungsweisen*)¹³², zaś w 1795 roku, podejmując się transcendentalnego rozwiązania problemu pochodzenia języka, stwierdził Fichte, iż kreślona przez niego geneza stanowi „historię języka *a priori*” (*eine Geschichte der Sprache a priori*)¹³³. Natomiast w *Podstawach całkowitej Teorii Wiedzy* (1794/95), jego głównym dziele z okresu jenajskiego, pisał że „Teoria Wiedzy ma być pragmatyczną historią ludzkiego ducha”¹³⁴. Fichte

¹²⁹ Tamże, s. 5; tenże, *System des transzendentalen Idealismus*, Cotta, Tübingen 1800, s. VIII.

¹³⁰ Tenże, *Ideen zu einer Philosophie der Natur als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft*, [w:] tegoż, *Sämtliche Werke*, Abt. 1, Bd. 2, Total Verlag, Berlin 1997 (wydanie elektroniczne), s. 39.

¹³¹ Zdaniem Jamesa F. Depewa, nadanie przez Fichtego filozofii transcendentalnej formy historii *a priori* stało się możliwe dzięki ujęciu przez niego refleksyjnego aktu samoświadomości jako działania przekraczającego opozycję teorii i praktyki oraz wolności i konieczności. Por. J. F. Depew, *Schellings Philosophical Ethnology. History, Mythology and the Question of South America*, „*Analecta Hermeneutica*” 2013, nr 5, s. 2–3.

¹³² J.G. Fichte, *Über den Unterschied des Geistes und des Buchstabens in der Philosophie*, [w:] tegoż, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Bd. II, 3: *Nachgelassene Schriften 1793–1795*, s. 339–340.

¹³³ Tenże, *Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprunge der Sprache*, Hofbuchhändler Michaelis, Neu-Streelitz 1795, s. 259.

¹³⁴ Tenże, *Podstawy całkowitej Teorii Wiedzy*, przeł. M.J. Siemek, [w:] tegoż, *Teoria wiedzy. Wybór pism*, t. 1, przeł. M.J. Siemek, PWN, Warszawa 1996, s. 239. W podobnym tonie wyraża się Fichte w § 7. pracy *Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie* z 1794 roku: „Nie jesteśmy prawodawcami ludzkiego ducha, lecz jego historiografami — oczywiście nie w sensie jakiejś żurnalistyki, lecz w znaczeniu pragmatycznego dziejopisarstwa” (*O pojęciu Teorii Wiedzy, czyli tak zwanej filozofii*, przeł. M.J. Siemek, [w:] tegoż, *Teoria wiedzy. Wybór pism*, t. 1, przeł. M.J. Siemek, PWN, Warszawa 1996, s. 65). Więcej o znaczeniu Fichteńskiego wyrażenia „pragmatyczna historia ludzkiego ducha” oraz jego źródłach w myśli Kanta, Platnera i Maimona pisze Daniel Breazeale w artykule *Fichte's Conception of Philosophy as a „Pragmatic History of the Human Mind” and the Contributions of Kant, Platner, and Maimon*, „*Journal of the History of Ideas*” 2001, nr 4

rozumiał przez to syntetyczną metodę swojej *Wissenschaftlehre*, polegającą na genetycznej prezentacji systemu koniecznych — stale spełnianych, choć zwykle nieuświadomianych — aktów refleksji, leżących u podstaw każdej świadomości empirycznej. Kreślona w ten sposób historia nie miała stanowić jednak opisu faktycznych wydarzeń z przeszłości, lecz aprioryczną narrację na temat procesu powstawania Ja, który tak naprawdę nigdy nie miał miejsca.

Choć Fichte podkreślał „realność” poznania właściwego Teorii Wiedzy, wynikającą z tego, iż na jej gruncie filozof — w toku swobodnych aktów refleksji — konstruuje swój przedmiot w oglądzie wewnętrznym, prowadząc „eksperymentującą obserwację” *faktów* świadomości, to jednak ta genetyczna deskrypcja stanowi pewnego rodzaju „fikcję”¹³⁵. Wydarzenia, za którymi podąża refleksja transcendentálna, układają się w historię jedynie z punktu widzenia filozofa, który zmuszony jest — z racji skończoności ludzkiego intelektu — nadać swojemu badaniu oraz jego wykładowi chronologiczną formę dyskursywną¹³⁶. W rzeczywistości zaś wspomniane „wydarzenia” konstytuują aprioryczny system aktów Ja, które spełniane są zawsze synchronicznie i niezależnie od doświadczenia, a co za tym idzie niezależnie od rzeczywistych dziejów ludzkiego ducha. Tym samym rozdział między poznaniem *a priori* i *a posteriori* (wzgl. rozumem i dziejami) zostaje zachowany. Genetyczność metody Fichtego, tak samo jak w przypadku Schellinga, nie oznacza skutecznego „udziejowienia” rozumu, choć z pewnością stanowi konieczny krok w jego stronę.

Potwierdza to również charakterystyka metodologiczna rozumowej historii „stopniowej kultywacji rodzaju ludzkiego” (*allmählichen Kultivierung des Menschengeschlechts*), której Fichte podjął się w *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* z 1806 roku¹³⁷ — swoim pierwszym dziele historiozoficznym, stanowiącym zapis jego berlińskich wykładów prowadzonych w latach 1804–5. Wyraźnie przeciwstawiając historiografię empiryczną historii filozoficznej, Fichte daje wprost do zrozumienia, że filozof reflektujący nad dziejami powszechnymi powinien postępować zupełnie niezależnie od doświadczenia, tj. całkowicie *a priori*, ponieważ jego zadaniem jest dedukcyjne określenie wszystkich epok na podstawie z góry przyjętej, ogólnej zasady pojęciowej. Przedmiotem tak rozumianej historiozofii nie jest

(62), s. 658–703. Por. tenże, *What is a „pragmatic history of the human mind”? Some methodological remarks concerning Fichte’s Jena project*, [w:] F. Gil, V.L. Dominguez i L.C. Soares (red.), *Fichte: Crença, imaginação e temporalidade*, Campos das Letras, Porto 2002, s. 89–108.

¹³⁵ Por. J.G. Fichte, *Podstawy całkowitej Teorii Wiedzy*, dz. cyt., s. 237–239, 241, 244.

¹³⁶ Por. tenże, *O pojęciu Teorii Wiedzy...*, dz. cyt., s. 57.

¹³⁷ Por. tenże, *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters in Vorlesungen gehalten zu Berlin, im Jahre 1804–5*, Verlag der Realschulbuchhandlung, Berlin 1806, s. 3–5, 303–304. Po polsku ukazały się jedynie fragmenty tej rozprawy, por. J.G. Fichte, *Rysy zasadnicze epoki współczesnej (fragmenty)*, przeł. R. Marszałek, [w:] tegoż, *Zamknięte państwo handlowe i inne pisma*, s. 245–267, Aletheia, Warszawa 1996. Por. W. Jaeschke, *Die Geschichtlichkeit der Geschichte*, dz. cyt., s. 364–365.

zatem rzeczywisty proces dziejowy, lecz wieczna i niezmienna struktura stanowiąca rozumowy rdzeń procesu historycznego, który leży u jego podstaw i determinuje bieg wszystkich wydarzeń.

§ 7. Ogólna charakterystyka Heglowskiego pojęcia dziejowości

Jako pierwszy skutecznej integracji konceptualnej rozumu z faktycznością dokonał w drugiej połowie okresu jenańskiego Hegel (1803–1806), gdy wyzwolił się już spod wpływu Schellinga i podjął się m.in. filozoficznego opracowania problematyki dziejów¹³⁸. Odkrywając fenomen dziejowości i ugruntowując go w pojęciu ducha absolutnego — jako konstytutywne dla tego ostatniego samoobjawianie się idei absolutnej w elemencie wiedzy — wprowadził Hegel *de facto* historię do dziedziny samego logosu, przekształcając w ten sposób pojęcie dziejów oraz filozofii.

Odtąd to, co „prawdziwie dziejowe” (*echt geschichtlich*), przeciwstawiane jest przez niego temu, co „jedynie historyczne” (*bloß historisch*)¹³⁹, i nie oznacza już tylko empirycznej faktyczności, będącej obiektem zainteresowania historyka, lecz swoistą dla ducha czynność wykładania się w czasie¹⁴⁰. W efekcie *dzieje* w sensie właściwym, tzn. „dzieje rzeczywiste” (*wirkliche Geschichte*), jak wyraża się Hegel w *Fenomenologii ducha*¹⁴¹, rozpatrywane jako proces manifestowania się wiecznego rozumu za pośrednictwem duchowej działalności samopoznania, okazują się spajać w sobie oba sensy niemieckiego terminu „Geschichte”, tj. „dzieje” w znaczeniu procesu historycznego (*res gestae*) oraz narracji historycznej (*historia*

¹³⁸ Efekty tych starań można zauważyć już w pierwszym cyklu wykładów Hegla z historii filozofii z lat 1805/06, a także w szkicowej wersji jego filozofii ducha z tego samego okresu, w której dzieje powszechnie uznane zostały za konstytutywny moment filozoficznego ducha absolutnego, a ściślej, za dokonujący się w elemencie wiedzy proces powracania idei z przyrody, który stanowił będzie główny temat *Fenomenologii ducha*. Por. JS3, s. 260–262; W. Jaeschke, A. Arndt, *Die klassische deutsche Philosophie nach Kant. Systeme der reinen Vernunft und ihre Kritik 1785–1845*, C.H. Beck Verlag, München 2012, s. 571–572; W. Jaschke, *Die Geschichtlichkeit der Geschichte*, dz. cyt., s. 365.

¹³⁹ Choć przeciwstawienie terminologiczne „tego, co dziejowe” (*das Geschichtliche*), i „tego, co historyczne” (*das Historische*), jest wyraźnie obecne w pismach dojrzałego Hegla i znajduje rzeczowe uzasadnienie w jego filozofii, trzeba zaznaczyć, że nie zawsze stosowane jest ono przez niego konsekwentnie. Fakt ten można tłumaczyć, z jednej strony, względną nowością filozoficznego podejścia do tematyki dziejowości, a z drugiej zmiennym i ambiwalentnym stosunkiem Hegla do nauk historycznych. Por. L. von Renthe-Fink, *Geschichtlichkeit...*, dz. cyt., s. 45.

¹⁴⁰ Wedle ujęcia z *Fenomenologii ducha*, dzieje są „zapośredniczającym się stawianiem się w elemencie wiedzy — jest to duch wyzewnątrzniiony w czasie” (FD, s. 516). W *Wykładach z filozofii dziejów* pisze Hegel natomiast: „Zgodnie z pojęciem ducha, rozwój dziejów upada w czas [*in die Zeit fällt*]. [...] Dzieje powszechnie stanowią więc w ogóle wykładnię [*Auslegung*] ducha w czasie, tak jak w przestrzeni idea wyklada się jako przyroda” (*Die Vernunft in der Geschichte. Einleitung in die Philosophie der Weltgeschichte*, [w:] tegoż, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Bd. 1, Felix Meiner, Leipzig 1930, s. 133–134).

¹⁴¹ FD, s. 511.

rerum gestarum)¹⁴². Rozumiany w ten sposób praktyczno-teoretyczny proces dziejowy nie zostaje jednak uznany za przedmiot zwykłych „historycznych dziejów” (*historische Geschichte*), redukujących zdaniem Hegla złożoność duchowych zjawisk do przypadkowych okoliczności i wydarzeń powiązanych jedynie bezpośrednimi przyczynami, lecz za przedmiot „dziejów filozoficznych” (*philosophische Geschichte*), w których „treść określona jest przez to, że za podstawę bierze się pojęcie ducha i w rezultacie dzieje [*Geschichte*] są [w nich] procesem samego ducha, procesem [jego] wyłaniania się ze swojej pierwotnej powierzchownej, osłoniętej świadomości i dochodzenia do owego stanowiska, które jest stanowiskiem wolnej samowiedzy — dzięki czemu zostaje spełniony absolutny nakaz ducha: «Poznaj samego siebie»”¹⁴³. Choć Heglowskie ujęcie dziejów jako duchowego rozwoju rozumu przywołuje na myśl historię samoświadomości pokantowskich transcendentalistów, należy zaznaczyć, że w przypadku stanowiska autora *Nauki logiki* mamy do czynienia nie tyle z apriorycznymi dziejami ludzkich władz poznawczych, w których kolejne epoki odpowiadają kolejnym etapom fikcyjnej genezy świadomości (przy zachowaniu założenia o niezmiennym i oderwanym od doświadczenia charakterze logosu), co raczej z *rzeczywistym procesem stawania się naszej wiedzy*, w którym metamorfozom podlega sama wewnętrzna treść rozumu¹⁴⁴.

Filozofia zaś — jako pojęciowy namysł nad tym duchowym rozwojem idei — traci dla Hegla charakter jedynie dogmatycznego poznania *a priori* i staje się refleksją nad

¹⁴² WD, s. 91–92: „W języku naszym wyraz *historia* [*Geschichte*] jednoczy w sobie stronę obiektywną z subiektywną i oznacza zarówno *historiam rerum gestarum*, jak i same *res gestas*, oznacza same zdarzenia w stopniu nie mniejszym niż ich opis. W tym zespoleniu obu znaczeń musimy widzieć zjawisko wyższego rzędu, a nie tylko zewnętrzny przypadek: jest ono wskazówką, że opis historyczny pojawia się równocześnie z czynami i zdarzeniami o charakterze istotnie historycznym. Istnieje jakaś wspólna, wewnętrzna podstawa, która sprawia, że występują one łącznie”. Za podstawę tę uznać należy zorganizowaną w państwo rzeczywistość wolnego ducha, w której Hegel jednoczy teoretyczny i praktyczny wymiar ludzkiej aktywności, nadając woli politycznie ukierunkowanej wiedzy sprawczość performatywną (por. E, s. 492–493). Hegel wielokrotnie zaznacza w swoich pismach, że działanie stanowi „życie” albo „byt” ducha, z uwagi na to, iż jest on „tylko tym, czym sam siebie czyni”. A czyni on siebie tym, co sam o sobie wie, ponieważ jego aktywność polega na samorozumieniu. Por. WF1, s. 25, 62; WF3, s. 5; ZFP, s. 327; WD, s. 111, 117–118. Heglowskie powiązanie dziejów z działaniem (czynem ducha) jest całkowicie zrozumiałe na gruncie języka polskiego, w którym czasownik „dziać” (ściągnięte, jak pisze Brückner, z „dziejać”), od którego utworzone zostało słowo „dzieje” — poza oczywistym sensem wydarzeniowym („zdarzać się”) — konotuje również czynność twórczą (np. „dziać pończochy lub sieci”, co odpowiadałoby obiektywnej stronie *Geschichte* — *res gestae*), jak i aktywność mówienia czy nazywania (odpowiadającą subiektywnej stronie *Geschichte*, tj. *rerum gestarum*), por. A. Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Kraków 1927, s. 107.

¹⁴³ WF3, s. 8, przekład zmieniony; VPh2, s. 497. Por. G.W.F. Hegel, *Philosophische Enzyklopädie für die Oberklasse (1808 ff.)*, [w:] tegoż, *Werke*, Bd. 4: *Nürnberger und Heidelberger Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1986, s. 64. Więcej na temat dwoistego rozumienia dziejów u Hegla pisze L. von Renthe-Fink, *Geschichtlichkeit...*, dz. cyt., s. 36–37, 42.

¹⁴⁴ Por. WF1, s. 24–26; W. Jaeschke, *Die Geschichtlichkeit der Geschichte*, dz. cyt., s. 366–367. Muszę zaznaczyć jednak, że jednym ze skutków Heglowskiego wglądu w dziejowość było również przekształcenie pojęcia rzeczywistości (*Wirklichkeit*), w wyniku którego — jak okaże się w dalszej części tej pracy — to, co rzeczywiste, otrzymało niejako fikcyjny charakter, choć w innym sensie niż w przypadku historii *a priori* u przywołanych filozofów transcendentalnych.

rzeczywistością: „swoją własną epoką ujętą w myślach”¹⁴⁵. Równolegle modyfikacji ulega również metoda oraz sam system, który — jak stwierdził Marek Siemek — w dojrzałej myśli Hegla staje się „dziwny”, w związku z dokonującym się na jej gruncie „uhistorycznieniem filozofii i ufilozoficznieniem historyczności”, oznaczającym w istocie pojednanie w pojęciu dziejowości wymiarów genezy i struktury¹⁴⁶.

Zrealizowane przez Hegla konsekwentne „uczasowienie” rozumu oraz filozofii nie oznaczało jednak wcale sprowadzenia tej ostatniej do relatywistycznej refleksji historycznej. Jak stwierdza w *Nauce logiki*: „Filozofia jednak nie ma być opowiadaniem o tym, co się dzieje [*was geschieht*], lecz poznawaniem tego, co w tym, co się dzieje, jest *prawdziwe*, aby następnie w oparciu o tę prawdę pojęciowo ująć to, co w opowiadaniu występuje jako samo tylko dzianie się [*ein bloßes Geschehen*]”¹⁴⁷. Oznacza to, że filozofia oparta na wglądzie w dziejowość nie stanowi w opinii Hegla ani empirycznej historii, która relacjonuje jedynie przygodny bieg zdarzeń, ani czystej teorii *a priori*, która drogą analizy pojęciowej dochodzi do prawdy niezależnej od faktyczności. Ma ona raczej przyjąć postać pojęciowego poznania rzeczywistych dziejów *jako* dziania się samego pojęcia — postaci, która stała się możliwa właśnie dzięki zapośredniczeniu rozumu i czasu w koncepcji dziejowości. Wyprzedzając nieco bieg wywodu można dodać, że wymaga to od Hegla przyjęcia spekulatywnoidealistycznego założenia, iż pojęcie, za pomocą którego filozof ujmuje to, co się dzieje, jest prawdziwym bytem wydarzenia historycznego, to znaczy samą obiektywnością badanego obiektu; wydarzenie zaś, czy też proces dziejowy w ogóle, stanowi konieczny aspekt przejawiania się istoty, bez którego prawda pozbawiona byłaby wszelkiej rzeczywistości. Oba te momenty składają się na dwoistą w strukturze negatywność idei absolutnej¹⁴⁸.

Z tego względu Heglowskiego pojęcia dziejowości nie należy rozumieć w sposób, w jaki termin ten funkcjonuje na gruncie późniejszej diltheyowskiej tradycji hermeneutyczno-historycznej, to znaczy jako pozbawiony immanentnego sensu i odniesienia do absolutnego wymiaru rzeczywistości duchowej *upływ czasowy* o czysto zdarzeniowej naturze, któremu podlega z konieczności ludzka kultura i egzystencja¹⁴⁹. To czysto procesualne rozumienie

¹⁴⁵ ZFP, s. 19.

¹⁴⁶ Por. M.J. Siemek, *Wykłady z klasycznej filozofii niemieckiej*, PWN, Warszawa 2013 (wydanie elektroniczne), s. 315–316.

¹⁴⁷ NL2, s. 366, przekład zmieniony; WL2, s. 260.

¹⁴⁸ Por. NL2, s. 360–361. E, s. 45: „Rozum, którym *jest to, co jest*, i rozum, który stanowi *istotę ducha*, jest *jednym* i tym samym rozumem. Co rozumnego wytwarza z siebie duch, to *jest* — jest czymś obiektywnym, a to coś obiektywnego jest dla niego rozumne o tyle tylko, o ile [on] to myśli. — Jak człowiek spogląda na świat, tak świat spogląda na niego. [...] tylko o tyle, o ile patrzy on na niego rozumnie, przedstawia mu się on w sposób rozumny”.

¹⁴⁹ Jak wykazał L. von Renthe-Fink, ukute przez Hegla słowo „Geschichtlichkeit”, stosowane jeszcze sporadycznie i w przeciwstawnych znaczeniach przez jego uczniów Karla Rosenkranza i Heinricha Heinego, trafiło do Diltheya za pośrednictwem Rudolfa Hayma — biografa i ucznia Hegla z pogranicza lewego i prawego skrzydła szkoły

dziejowości swoiste było dla XIX-wiecznej *świadomości historycznej*, która rozbudzona została co prawda przy udziale samego Hegla, ale wystąpiła wyraźnie przeciwko jego metafizycznej inklinacji, eksponując motyw historycznej względności i przygodności duchowych fenomenów, co zrodziło — obcy na gruncie założeń Heglowskich — problem historyzmu¹⁵⁰.

Zdaniem Karla Löwitha, tego rodzaju historycznej redukcji metafizycznego rdzenia filozofii Hegla dokonali już jego uczniowie¹⁵¹. Po upadku systemu absolutnego idealizmu — oraz leżącego u jego podłoża chrześcijańsko-burżuazyjnego świata — pojednanie wiecznego rozumu z doczesnością obecne w dwoistej, grecko-chrześcijańskiej świadomości temporalnej Hegla, miało się stać czymś nie do pomyślenia — „sprzecznością” skazaną nie tyle na spekulatywne rozwiązanie, co rozparcelowanie na szereg jednostronnych wizji czasu. W tym sensie „neoheglista” Dilthey powtórzył jedynie gest młodoheglistów, pozbawiając go jednak krytyczno-rewolucyjnego pazura¹⁵².

W związku z tym dziejowość Hegla należy uznać raczej — jak zasugerował Jean-Luc Nancy¹⁵³ — za prefigurację XX-wiecznych konceptualizacji *wydarzenia* takich myślicieli jak M. Heidegger, J. Derrida, G. Deleuze czy A. Badiou¹⁵⁴. W tekście poświęconym interpretacji przywołanego przed chwilą fragmentu z *Nauki logiki*, Nancy trafnie zauważa, że na gruncie idealizmu spekulatywnego błędem jest ujmowanie sensu dziejów w oderwaniu od jego aspektu wydarzeniowego, dlatego zadaniem filozofii w oczach Hegla nie jest jedynie pojmowanie

heglowskiej, autora krytyczno-historycznej pracy *Hegel und seine Zeit* (1857), który skądinąd jako pierwszy posłużył się wyrażeniem „historyzm” (*Historismus*); to zaś mianowicie w negatywnym odniesieniu do systemu Hegla, przeciwstawiającym mu „rzeczywistą dziejowość”. W dalszej kolejności termin „Geschichtlichkeit” przejęli od Diltheya jego uczniowie, a w końcu również Heidegger i Jaspers. Por. L. von Renthe-Fink, *Geschichtlichkeit...*, dz. cyt., s. 15, 47–67.

¹⁵⁰ Por. tamże, s. 36–8; K. Löwith, *Od Hegla do Nietzschego...*, dz. cyt. s. 160–161.

¹⁵¹ Por. tamże, s. 82.

¹⁵² Por. tamże, s. 154–156, 159, 171, 247–257.

¹⁵³ J.-L. Nancy, *The Surprise of the Event*, [w:] S. Barnett (red.), *Hegel after Derrida*, Routledge, London/New York 2001, s. 91–104.

¹⁵⁴ Tym samym historia pojęcia dziejowości okazywałby się zataczać koło. Po wyjściowym oddaleniu od Heglowskiego sposobu jego rozumienia, które obserwujemy u młodoheglistów, Diltheya i hrabiego Yorcka, a nawet jeszcze we wczesnej filozofii Heideggera, w której „dzianie się” — mimo jego „ontologizacji” — nadal wykładane jest w sposób hermeneutyczno-historyczny (od strony ludzkiego jestestwa), po tzw. „zwrocie” w myśli tego ostatniego dzieje ujęte zostają jako „przesłanie bycia” (*Geschick von Sein*) znajdujące swoje źródło i kres w „wydarzeniu” (*das Ereignis*), co można interpretować jako nawrót — już pod innym terminem — do pierwotnego znaczenia dziejowości. Por. M. Heidegger, *Czas i bycie*, J. Mizera, [w:] tegoż, *Ku rzeczy myślenia*, przeł. K. Michalski, J. Mizera, C. Wodziński, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999, s. 14–5, 28; tenże, *Protokół z seminarium na temat wykładu „Czas i bycie”*, przeł. J. Mizera, [w:] tegoż, *Ku rzeczy myślenia*, przeł. K. Michalski, J. Mizera i C. Wodziński, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999, s. 57–8; tenże, *Przyczynki do filozofii...*, dz. cyt., s. 37–38. Na wydarzeniowy charakter stawania się ducha w ujęciu Heglowskim wskazał również Slavoj Žižek, zauważając przy tym, że wraz z materialistycznym „odwróceniem” heglizmu w myśli Marksa i Feuerbacha, ta swoista temporalność absolutnego podmiotu została odrzucona i zastąpiona ponownie arystotelesowską metafizyką substancji, por. S. Žižek, *Absolute Recoil. Towards a New Foundation of Dialectical Materialism*, Verso, London/New York 2014, s. 189–190.

prawdy tego, *co* się wydarza (bytu — *was geschieht*), lecz w równym stopniu pojmowanie *wydarzania się* samej prawdy (tego, *że* zachodzi, odbywa się, ma miejsce — *das Geschehen*). Otwierając w ten sposób myślenie na wydarzenie — w opinii francuskiego filozofa — Hegel inicjuje w istocie epokę nowoczesności i zamyka zarazem historię klasycznej metafizyki. Co więcej, zdaniem Nancy'ego, Heglowskie odkrycie wydarzeniowej istoty prawdy (dziejowości) samo stanowiło wydarzenie w omawianym tu sensie, ponieważ mimo swojej bezprecedensowej jednorazowości w ogromnym stopniu przekształciło rzeczywistość teoretyczną, wyznaczając kierunek dalszego rozwoju idei filozoficznej¹⁵⁵.

W rzeczy samej dziejowość stanowi zupełnie nową formę czasu względem form wyznaczających ramy temporalne myśleniu przed Heglem, tj. grecko-rzymskiej epoce starożytnej i chrześcijańsko-germańskiej nowożytności, a przy tym zarazem ich swoistą syntezę. „Wydarzeniowy” charakter odkrycia Heglowskiego nie wyklucza jednak możliwości jego historycznofilozoficznego wyjaśniania. Dlatego sędzę, że *nieprzypadkowo* zagadnienie dziejowości zaczęło się krystalizować właśnie w „czasach Goethego” (*Goethezeit*), a w myśli krytycznej Kanta po raz pierwszy poddane zostało filozoficznej problematyce jako zadanie zapośredniczenia dziejów i rozumu. Nieprzypadkowo również swoje rozwiązanie zadanie to znalazło w Heglowskiej koncepcji dziejowości ducha, skutkując nie tylko zintegrowaniem idei z faktycznością, lecz także spojeniem poznania historycznego z rozumową refleksją filozofii pierwszej. Jak będę starał się udowodnić, wydarzenia te stanowiły konsekwencje i kolejne ogniwa procesu przekształceń pojęciowości metafizycznej oraz skorelowanych z nią wyobrażeń na temat czasu. W makrohistorycznym planie rozwoju ontologii i filozofii poznania warunkiem wspomnianych przesunięć teoretycznych była mianowicie stopniowa subiektywizacja bytu, czasu i prawdy, która dokonywała się na gruncie myśli chrześcijańskiej na przestrzeni ponad tysiąca lat, a swoje zwieńczenie znalazła w epistemologicznym przewrocie Kantowskim, skutkującym transcendentalną koncepcją czasu oraz nowym podejściem do filozofii dziejów. Drugą natomiast przesłanką odkrycia dziejowości — funkcjonującą w ramach znacznie węższego kontekstu historycznego, jaki wyznacza niemiecka filozofia przełomu XVIII i XIX wieku — były przemiany doktryny schematyzmu transcendentalnego, których finalnym rezultatem było Heglowskie „domknięcie” paradygmatu refleksji i dyskursywizacja oglądu intelektualnego¹⁵⁶. Wyjaśnienie to wspiera się na hipotezie

¹⁵⁵ Por. J.-L. Nancy, *The Surprise of the Event*, dz. cyt., s. 92–93. W podobnym tonie, podkreślając „osobliwość” filozofii dziejów filozofii Hegla, wypowiedział się Heidegger: „[...] Hegla dzieje filozofii, widziane od strony jego zapytywania, były *pierwszymi filozoficznymi* dziejami filozofii i pierwszym odpowiednim zapytywaniem o dzieje, lecz także ostatnim i zarazem ostatnim możliwym tego rodzaju” (*Przyczynki do filozofii...*, dz. cyt., s. 203).

¹⁵⁶ Zajmuję się tym w trzecim rozdziale drugiej części tej pracy.

ściślego związku między ideą a czasem, która stanowi rozszerzenie pojęcia dziejowości do postaci uniwersalnej relacji wzajemnego warunkowania się zasady metafizycznej i perspektywy temporalnej. Hipotezę tę sformułuję dokładniej i uzasadnię w drugiej części tej pracy.

Kontynuując omówienie Heglowskiej filozofii dziejów filozofii jako metafizologii, analizie poddam teraz dwa miejsca w *Wykładach z historii filozofii*, w których Hegel posłużył się terminem „Geschichtlichkeit”. Pozwoli mi to określić dokładniej specyficzny charakter Heglowskiego rozumienia dziejowości i dostarczyć dotychczasowym ustaleniom źródłotekstowego potwierdzenia. To właśnie w tych wykładach — wygłoszonych przez niemieckiego filozofa po raz pierwszy w semestrze zimowym 1805/06 w Jenie, a następnie jeszcze dwa razy w Heidelbergu i sześć razy w Berlinie — odnotowuje się pierwsze w historii wystąpienie terminu „dziejowość”. Nie jest jednak możliwe ustalenie, w którym dokładnie roku Hegel użył go po raz pierwszy, z uwagi na to, że wykłady z historii filozofii nie zostały wydane za jego życia, a dopiero w latach 1833–1836 przez jego ucznia K.L. Micheleta, który skomponował je bazując na manuskryptach i notatkach słuchaczy z różnych lat¹⁵⁷. Kluczowe znaczenie ma jednak fakt, że autentyczność obu wspomnianych fragmentów nie podlega wątpliwości¹⁵⁸. Poza tym można również bezpiecznie założyć, że już w trakcie pierwszych wykładów jenajskich Hegel posiadał wszystkie środki niezbędne do ukucia tego terminu, o czym świadczy fakt, iż równocześnie pisał on w tym czasie *Fenomenologię ducha* — dzieło, które nie mogłoby powstać w znanej nam postaci bez fundamentalnego wglądu autora we wzajemną więź dziejów i rozumu.

§ 8. Dziejowość w kontekście greckiego początku historii filozofii

Pierwsze wystąpienie słowa „Geschichtlichkeit” zlokalizowane jest we wstępie do pierwszej części Heglowskich wykładów, która poświęcona jest myśli greckiej, a dokładniej — w kontekście rozważań nad problemem początku dziejów filozofii¹⁵⁹. Zanim przytoczę stosowny fragment, konieczna jest rekonstrukcja rzeczzonego kontekstu. Otóż Hegel uznaje, że warunkiem filozofowania jest „świadomość wolności”, polegająca na wzniesieniu się podmiotu do dziedziny wiedzy poprzez uwolnienie się od materiału zmysłowego i nadanie przedmiotowi swoistej dla myślenia formy ogólności, a co za tym idzie zawiązanie autorefleksyjnej relacji

¹⁵⁷ WF1, s. 4–14

¹⁵⁸ L. von Renthe-Fink, *Geschichtlichkeit...*, dz. cyt., s. 27–28.

¹⁵⁹ Por. WF1, s. 208; VPh1, s. 175. Problem ten omawiany jest na stronach s. 139–147 i 205–213 polskiego wydania.

myśli myślącej samą siebie, która w opinii berlińskiego filozofa wyznacza strukturę wolności, absolutnej negatywności pojęcia i nieskończonego samoodnoszenia się ducha¹⁶⁰. Wydobycie się z pograżenia w oglądzie i zwrócenie się myślenia ku samemu sobie skutkuje ustanowieniem formalnej tożsamości ducha i przyrody, w której określany przez myśl obiekt zyskuje charakter ogólności, a myśl — obiektywność. Obie strony tej relacji utrzymują się w jedności bez zacierania się różnicy między nimi. W ten sposób duch przekształca zastaną rzeczywistość naturalną w swój własny świat myślowy, w którym może czuć się jak u siebie w domu, a to znaczy — cieszyć się swoją wolnością.

Takie określenie warunku filozofii — skądinąd wyraźnie podążające śladami Arystotelesa¹⁶¹ — wyłącza zdaniem Hegla z historii filozofii spekulatywną myśl indyjską i chińską. Co prawda jedność ducha i przyrody występuje już na wschodnim etapie dziejów powszechnych, ale ma ona jeszcze bezpośredni i zmysłowy charakter, przejawiający się brakiem wyraźnej różnicy między świadomością a tym, co naturalne. W konsekwencji, pisze Hegel:

[...] nie może tu mieć miejsca żadne poznanie filozoficzne jako wiedza o substancji, o istniejącej w sposób przedmiotowy ogólności — która, będąc czymś myślanym i rozwijanym przeze mnie, pozostaje w tej samej mierze czymś przedmiotowym sama dla siebie, tak że to, co substancjalne, jest zarazem moim określeniem, w sposób afirmatywny się w nim utrzymuje — i dlatego nie są to tylko moje subiektywne określenia, myśli (a więc mniemania), lecz w takim samym stopniu, w jakim są to moje myśli, są to również myśli tego, co obiektywne, myśli substancjalne¹⁶².

Spójeczno-politycznym przejawem braku wolności samowiedzy w narodach starożytnego Wschodu jest, zdaniem Hegla, charakterystyczny dla nich ustrój despotyczny, w którym wolny jest tylko *jeden* człowiek, co oznacza, że panuje tam raczej samowola niż

¹⁶⁰ W § 382. *Encyklopedii nauk filozoficznych* można przeczytać: „Dlatego *istotą* ducha jest, formalnie rzecz biorąc, *wolność*, absolutna negatywność pojęcia jako tożsamość ze sobą” (E, s. 402). Zaś w nieobecny w polskim przekładzie uzupełnieniu do tego paragrafu dodaje Hegel: „Substancją ducha jest wolność, tzn. niezależność od tego, co inne, odnoszenie się do siebie samego. Duch jest istniejącym dla siebie, urzeczywistnionym pojęciem, które siebie ma za swój przedmiot. Na tej jedności pojęcia i obiektywności, która w nim występuje, polega zarazem jego prawda i jego wolność” (EPhW3, s. 26). Ścisły związek odnośnych kategorii, który wyrażony został przez Hegla w tych fragmentach, odnotowany został również przez Zbigniewa Stawrowskiego, który zauważył, że Heglowskie pojęcie wolności — opisywane za pomocą formuły „bycia u siebie w tym, co inne” — należy rozumieć po prostu jako bardziej konkretne określenie prawdziwej nieskończoności, por. Z. Stawrowski, *Związek nieskończoności i skończoności w systemie Heglowskim*, „Logos i Ethos” 1992, nr 1, s. 52; tenże, *Państwo i prawo w filozofii Hegla*, dz. cyt., s. 21.

¹⁶¹ Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, PWN, Warszawa 2012, X, 7, s. 290–292; tenże, *Metafizyka*, dz. cyt., I, 1, s. 618 [981 b] oraz I, 2, s. 620 [982 b]. Por. również NL1, s. 15. Więcej na temat związku filozofii i czasu wolnego piszę w § 17.

¹⁶² WF1, s. 145.

prawdziwa wolność, ponieważ „do tego, żeby ktoś był wolny, potrzebne jest, żeby również inni byli dla niego wolni”¹⁶³.

W związku z tym, pierwszym historycznym narodem, który świadomość wolności uczynił zasadą własnej egzystencji i zapoczątkował tym samym dzieje filozofii, są w oczach Hegla dopiero antyczni Grecy. To w Grecji myśl po raz pierwszy zwróciła się ku samej sobie i zainicjowała projekt bezinteresownego poznania kierującego się ideą prawdy absolutnej¹⁶⁴. Wolności myślowej Greków towarzyszyła również wolność polityczna, polegająca na wzniesieniu się jednostki ponad skończone cele i uczynieniu przedmiotem woli tego, co ogólne, to znaczy na podporządkowaniu swoich popędów i partykularnych interesów rozumnemu prawu i obyczajom. W efekcie, twierdzi Hegel, helleński obywatel ujmuje swój byt jako coś ogólnego, i wie że jest wolną osobowością, której przysługuje nieskończona wartość, dzięki czemu jest w stanie przezwyciężyć lęk o własne życie i inne dobra naturalne.

Trzeba jednak zaznaczyć, że również wolność Greków miała jeszcze ograniczony charakter, ponieważ opierała się na pracy niewolniczej jako warunku czasu wolnego filozofujących obywateli. Skutkiem tego, jak mówi Hegel, w Helladzie wolni są tylko „niektórzy”¹⁶⁵. Ograniczenie to wynika z „obciążenia naturalnością”, które doskwiera greckiemu duchowi, to znaczy z wciąż jeszcze zmysłowego charakteru jego podmiotowości¹⁶⁶. Świadomość helleńska — w odróżnieniu od pozbawionej wolności Wschodu — przeciwstawia się co prawda przyrodzie, przekształcając ją dzięki myśleniu we własną ojczyznę, przez co częściowo wynurza się z substancjalnej jedności tego, co duchowe, i tego, co naturalne. Nie czyni ona tego jednak w sposób radykalny, tak jak abstrakcyjna i czysto formalna podmiotowość nowoczesna, która sama z siebie i w całkowitym oderwaniu od przyrody powołuje do istnienia swoją rzeczywistość. Grecy, jak pisze Hegel, „jako jedno z przedmiotem, pozostali w nim u siebie”¹⁶⁷, dlatego ich wolność nie polega na swoistym dla wyobraźni judeochrześcijańskiej transcendowaniu natury i projektowaniu nadprzyrodzonych światów¹⁶⁸.

¹⁶³ Tamże, s. 147.

¹⁶⁴ Husserl dopatruje się w tym wydarzeniu nie tylko początku filozofii i nauki europejskiej, ale nawet narodzin Europy jako takiej, por. E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*, przeł. S. Walczewska, Wydawnictwo Rolewski, Toruń 1999, s. 17–18, 77.

¹⁶⁵ WF1, s. 147. Por. WD1, s. 29.

¹⁶⁶ Innym wartym odnotowania politycznym przejawem uwikłania greckiego ducha w naturalność — obok niewolnictwa — było w opinii Hegla rozproszenie na wielość poszczególnych państw-miast, por. WF1, s. 210–211; ZFP, s. 335; WD2, s. 32.

¹⁶⁷ WF1, s. 209.

¹⁶⁸ Pokazuje to, że Hegłowska charakterystyka historycznego początku filozofii obarczona jest pewnym anachronizmem, polegającym na retrojekcji nowożytnych terminów i pojęć na z pozoru obcy im grunt helleński. Poza omówioną rozbieżnością między ideą początku filozofii a jej historyczną realizacją w zakresie zasady wolności, Hegel opisuje mianowicie antyczną myśl grecką z wykorzystaniem opozycji terminologicznej podmiot — przedmiot oraz chrześcijańsko-nowożytnego pojęcia ducha. Jest to jednak nie tylko anachronizm po części

W związku z tym, zdaniem Hegla, zasada wolności w pełni zrealizowana została dopiero przez cywilizację chrześcijańsko-germańską, w ramach której „moc obowiązującą ma twierdzenie, że wszyscy są wolni, tzn. wolny jest człowiek jako człowiek”¹⁶⁹. Mimo różnicy w stopniu urzeczywistnienia zasady wolności u Greków i Germanów, Hegel dostrzega silne pokrewieństwo kulturowe między tymi dwoma „narodami”. Jak deklaruje na wstępie swojego wykładu filozofii greckiej: „Nazwa Grecja brzmi swojsko dla wykształconego mieszkańca Europy, a zwłaszcza dla nas, Niemców. [...] U Greków zaś czujemy się swojsko dzięki temu, że widzimy, iż swój świat uczynili sobie oni ojczyzną. Łączy nas [z nimi] ten sam duch czucia się u siebie w domu”¹⁷⁰.

Choć Hegel przyznaje, że nowożytni Europejczycy zaczerpnęli swoją religię z Bliskiego Wschodu, a zdolność do wolności osiągnęli dzięki formatywnej tradycji rzymskiego prawa i Kościoła, twierdzi on, iż to, co swoiste dla świata germańskiego — to znaczy wolna nauka i sztuka — ma swoje korzenie właśnie w życiu greckim. Dlatego aby osiągnąć pełnię dojrzałości i poczuć się jak u siebie w domu, nowożytny duch europejski musiał zerwać bezpośrednio więzy historycznego oddziaływania i nawiązać ożywczą relację z grecką antycznością. W rezultacie, jak mówi Hegel, „następuje odejście od tego, co historyczne [*das Historische*], od tego, co narzucone przez obcych. Dopiero wtedy człowiek zaczął żyć w swojej ojczyźnie. Aby rozkoszować się tym, zwrócono się ku Grecji”¹⁷¹.

Z podobnym aktem samookreślenia mamy do czynienia u zarania cywilizacji greckiej. Choć Grecy faktycznie przejęli kulturę i religię z Azji, Syrii i Egiptu, to jednak do tego stopnia potraktowali tę obcą substancję tylko jako materiał dla swojej swobodnej twórczości, że można uznać, iż — jak pisze Hegel — „tylż mają [oni — C.G.] przesłankę poprzedzającą, co jej nie mają, tzn. wywodzą się sami z siebie”¹⁷². Zadając poniekąd kłam historycznej genezie, Grecy zatarli faktyczne pochodzenie zasymilowanej treści poprzez nadanie jej swoistej dla siebie

nieunikniony, lecz, jak się później okaże, również uzasadniony. Problem ten omawia M. Tyl w przywoływanej już tutaj pracy *Filozofia — historia — historia filozofii...*, por. s. 35–38.

¹⁶⁹ WF1, s. 147. W opinii Hegla pod wpływem intelektualnej kultury germańskiej w czasach nowożytnych znajduje się w gruncie rzeczy cała Północna i Zachodnia Europa, w tym m.in. Włochy, Hiszpania i Anglia. Przypisywanie tak dużej roli myśli germańskiej pozwala mu posługiwać się wyjątkowo szeroką kategorią świata germańskiego bądź też cywilizacji chrześcijańsko-germańskiej, por. tamże, s. 148; WD2, s. 193–200.

¹⁷⁰ WF1, s. 205–206.

¹⁷¹ Tamże; VPh1, s. 173.

¹⁷² WF1, s. 209. Por. WD2, s. 11.

formy *piękna i wolności*¹⁷³. W ramach tej działalności „[o] wszystkim, co mieli i czym byli, wymyślili sobie jakąś historię [...], a wszystko tak, jakby stało się to u nich”¹⁷⁴.

Helleński duch nie tylko jednak uczynił świat zastany swojskim, ale zdawał sobie również sprawę ze swojej „samorodności”. Świadomość immanentnego charakteru własnej genezy — pozwalającego zdaniem Hegla na eksplikowanie greckiej myśli bez odwoływania się do zewnętrznych czynników¹⁷⁵ — napawała Greków dumą i radością, w związku z czym, jak twierdzi Hegel, „odnosili się [oni — C.G.] z szacunkiem do swoich ponownych narodzin duchowych [*geistige Wiedergeburt*], które stanowią ich właściwe narodziny”¹⁷⁶. To ostatnie zdanie pokazuje, że w oczach Hegla prawdziwą substancję greckiej cywilizacji wyznacza nie tyle jej faktyczna postać historyczna, co raczej sposób, w jaki Grecy widzieli i pojmowali samych siebie, tzn. ich duchowa samowiedza. Nie oznacza to, co prawda, że empiryczne przesłanki greckiej kultury nie mają żadnego znaczenia dla ich autodefinicji; w końcu spontaniczność tej ostatniej ogranicza się do przyswajania treści zastanej. Oznacza to natomiast, że choć nie mamy tutaj do czynienia ze stwarzaniem *ex nihilo*, to jednak wiedza będąca wytworem tego samookreślenia jest — czy może raczej *staje się* — prawdziwą istotą przekształcanego tworzywa¹⁷⁷.

W tym właśnie kontekście pojawia się pierwszy z fragmentów, w których Hegel używa wyrażenia „Geschichtlichkeit”:

¹⁷³ Świadomość Greków znajduje się na „szczyblu piękna” i stanowi „piękny środek” między przyrodą a duchem, ponieważ łączy ona zasadę ogólnej substancji z zasadą indywidualności. Duch grecki jest „artystą-plastykiem”, który osiąga wolność poprzez czynność przekształcania natury wedle własnej woli i wiedzy. Działalność ta nadaje mu charakter pięknej i wolnej indywidualności. Por. WF1, s. 209–210; WD2, s. 10, 13, 32–34, ZFP, s. 335. Dlatego, jak się za chwilę okaże, Hegel określi dziejowość przysługującą Grekom jako „wolną, piękną”.

¹⁷⁴ WF1, s. 208.

¹⁷⁵ Por. tamże, s. 206 i 209.

¹⁷⁶ Tamże, s. 207; VPh1, s. 174. Por. WD2, s. 9–10; VG, s. 275: „W Grecji czujemy się od razu swojsko, gdyż znajdujemy się tu na terenie ducha, a chociaż kolebka narodowa Greków oraz ich odrębność językowa dają się wywieść aż z odległych Indii, to przecież właściwego wlotu ducha i jego prawdziwego odrodzenia [*Wiedergeburt*] szukać należy dopiero w Grecji. [...] Tutaj to po raz pierwszy duch, dojrzawszy, staje się sam treścią swej woli i wiedzy”. Oznacza to, że duch rodzi się od razu w *modus* powrotu, powtórzenia — jego autentyczne źródło ma strukturę refleksji. Wynika to z Heglowskiego ujęcia ducha jako powracania idei z wyzewnętrznienia w przyrodzie, w związku z czym: „Duch nie istnieje bezpośrednio, istnieje tylko wówczas, gdy rodzi się sam z siebie; istnieje tylko jako ponownie narodzony” (WR2, s. 342). Por. E, s. 402. Co ciekawe, w zupełnie analogiczny sposób Jacques Derrida w *Widmach Marksa* charakteryzuje *widmo* (*le spectre*) — jedno z „pojęć” służących dekonstrukcji heglizmu. Co więcej, wiąże on tę kategorię wprost z pojęciem wydarzenia, którego logika określać ma spektralną temporalność, co już na tym etapie pokazuje, że proponowana tu interpretacja czasowości ducha po nici dziejowości otwiera przestrzeń na nieoczywistą konfrontację filozofii Hegla z myślą współczesną, por. J. Derrida, *Widma Marksa. Stan długu, praca żałoby i nowa Międzynarodówka*, przeł. T. Załuski, PWN, Warszawa 2016, s. 21, 24–26, 30–31.

¹⁷⁷ Por. WD2, s. 33. Na tej zasadzie zrozumiała staje się Heglowska retrojekcja terminologiczna, o której wspominałem w jednym z powyższych przypisów. Otóż zgodnie z tym rozstrzygnięciem wszelka spuścizna kulturowa z przeszłości, która podlega działaniu przekształcającego przyswajania w akcie samookreślenia się ustawnie współczesnego ducha, zostaje nie tyle zniekształcona przez obce jej kategorie z przyszłości, co doprowadzona do swojej prawdziwej postaci; aktualny sposób jej wykładni wyznacza bowiem — i rzutuje wstecz w charakterze odwiecznej istoty — jej właściwy sens.

Już sam fakt, że świat jawił się Grekowi jako coś swojskiego, a następnie związany z tym duch, którego istotą było wyobrażenie bycia u siebie samego [...] w swojej fizycznej, obywatelskiej, prawnej, etycznej, politycznej egzystencji — ten charakter wolnej, pięknej dziejowości [*Geschichtlichkeit*], Mnemozyny, polegający na tym, że to, czym byli Grecy, istniało u nich także jako Mnemozyna, zawiera w sobie również zarodek myślowej wolności i w rezultacie usposobienie, z którego zrodziła się filozofia. Tak jak specyfika Greków polega na tym, że czują się oni u siebie w domu, tak samo filozofia polega właśnie na tym, żeby u siebie w domu, tzn. w swoim duchu, być [niby] w domu¹⁷⁸.

Czytając ten fragment na tle nakreślonego kontekstu można wyprowadzić następujące wnioski:

(1) Hegel przeciwstawia wyraźnie dziejowość historyczności, pierwszą z nich wartościując dodatnio, a drugą ujemnie. To, co historyczne, jest tym, co bezpośrednio dane, zastane w doświadczeniu zmysłowym i w tym sensie naturalne — jest tym, co „pozytywne” w pejoratywnym oświeceniowym sensie tego, co dogmatycznie przyjmowane z zewnątrz, bez udziału rozumu, tym, co przekazywane bezkrytycznie przez tradycję i obyczaje bądź też narzucane przez zewnętrzny autorytet. Dziejowość natomiast sytuuje się po stronie ducha jako wynik spontanicznego przyswojenia tego, co historyczne, poprzez nadanie mu formy pojęciowej, w związku z czym przysługuje jej czysto „negatywny” charakter w pozytywnym sensie Heglowskim¹⁷⁹.

(2) Konstytutywna dla dziejowości aktywność determinowania przekazanej historycznie substancji, polegająca na spontanicznym podnoszeniu do świadomości własnego bytu, określona zostaje jako „Mnemozyna”. Termin ten jest figuratywnym odpowiednikiem Heglowskiej kategorii *Er-Innerung*, czyli „wspomnienia” / „uwewnętrznienia”, które polega na znoszeniu bezpośredniego bytu naturalnego i nadawaniu mu postaci duchowego wyobrażenia, a więc w skrócie na idealizacji¹⁸⁰.

(3) Rezultatem tej działalności jest stan bycia w innym u samego siebie utożsamiany przez Hegla z wolnością. Stanowiącą istotę ducha wolność polega na przewyciężeniu

¹⁷⁸ WF1, 208; VPh1, s. 175. Występujący w przekładzie wyraz „historyczność”, za pomocą którego tłumacz oddał występujący w tekście źródłowym termin *Geschichtlichkeit*, zamieniony został przeze mnie — z wyłożonych powyżej względów rzeczowych — na „dziejowość”.

¹⁷⁹ Rozróżniając oba te porządki rzeczywistości historycznej, Hegel godzi w swoim nastawieniu krytyczno-oświeceniowe podejście do tego, co historyczne, z romantycznym podejściem pozytywnie wartościującym dziejowy przekaz tradycji i obyczajów. Por. L. von Renthe-Fink, *Geschichtlichkeit...*, dz. cyt., s. 33; H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, dz. cyt., s. 375–382. Więcej na temat „pozytywności” (wzgl. „negatywności”) w kontekście epistemologicznym piszę w drugiej części niniejszej rozprawy.

¹⁸⁰ Por. E, s. 463–465. Jak zauważył L. von Renthe-Fink, złożone pojęcie *Erinnerung* Hegla zawiera w sobie aż trzy momenty: (1) czynność internalizacji (uwewnętrznianie), (2) platońską ἀνάμνησις (wspomnienie), oraz (3) przechowywanie w zasobach duchowej pamięci („mrocznym szybie”). Por. L. von Ranke-Fink, *Geschichtlichkeit...*, dz. cyt., s. 23.

uwarunkowania przez czynniki zewnętrzne i zawiązaniu nieskończonego samoodniesienia. Wynika z tego, że dziejowość sytuuje się ponad dziedziną bytu skończonego, który podlega działaniu naturalnego czasu.

(4) Tak rozumiana wolność określa również samą filozofię, co pokazuje, że dziejowość usytuowana jest nie tylko ponad naturą, ale wprost w sferze ducha absolutnego, w której Hegel wyróżnia trzy „entelechie” kultury: sztukę, religię i filozofię właśnie¹⁸¹. Oznacza to, że dziejowości nie należy utożsamiać z kategorią dziejów powszechnych (*Weltgeschichte*), która wieńczy w systemie Hegla sferę ducha obiektywnego, choć konieczne będzie objaśnienie zachodzącego między nimi związku.

(5) Fakt, iż Hegłowska dziejowość polega na przekształcaniu tego, co dane empirycznie, w określoną przez rozum i niezależną od natury samowiedzę, świadczy o tym, że pojęcie to narusza Kantowską opozycję receptywności i spontaniczności (wzgl. naturalnej dziedziny konieczności i rozumowej dziedziny wolności), przygotowując tym samym grunt dla *determinującej* refleksji historycznofilozoficznej. Wpisanie w dziejowość autoafektywnej struktury twórczego odtworzenia pozwala ponadto wnosić, że kluczem do wykładni tego pojęcia jest Hegłowska teoria refleksji absolutnej, zgodnie z którą w „absolutnej prawdzie [ducha — C.G.] jednym i tym samym jest *zastawanie* jakiegoś gotowego świata jako z góry założonego [*vorausgesetzt*], *wytwarzanie* go jako czegoś zakładanego [*Gesetzt*] przez ducha oraz wyzwalanie się od niego i w nim”¹⁸². Można zatem powiedzieć, że Hegłowską dziejowość również cechuje pewna *fikcyjność*. Różni się ona jednak od fikcji obecnej w Fichteańskiej historii *a priori*, ponieważ w przeciwieństwie do tej ostatniej dziejowość nie jest oderwana od empirycznej rzeczywistości historycznej, lecz stanowi jej prawdę. To, co historyczne, dochodzi w dziejowości do swojej istoty, a zatem do samego siebie. W ten sposób modyfikacji ulega jednak pojęcie *rzeczywistości* (*Wirklichkeit*) — nie oznacza ona odtąd zmysłowej egzystencji, lecz *obiektywność pojęcia* („założoność”), w której ta pierwsza ulega zniesieniu¹⁸³. Skoro na gruncie heglizmu pojęcie stanowi wewnętrzną negatywność bytu naturalnego, to można powiedzieć, że to, co historyczne, samo się znosi i wznosi zarazem do swojej prawdziwej

¹⁸¹ Por. E, s. 557–584.

¹⁸² Tamże, s. 405.

¹⁸³ „*Co jest rozumne, jest rzeczywiste; a co jest rzeczywiste, jest rozumne.* [...] przypadkowa egzystencja nie zasługuje na emfatyczne miano czegoś rzeczywistego. [...] Filozofia ma do czynienia wyłącznie z ideą, która nie jest tak bezsilna, aby być tylko czymś, co być powinno, a nie czymś rzeczywistym; a tym samym ma do czynienia z rzeczywistością, w obrębie której owe [przypadkowo egzystujące — C.G.] przedmioty, instytucje, stosunki itd. są tylko powierzchownymi, zewnętrznymi stronami” (tamże, s. 65–66).

postaci dziejowej. W związku z tym, mimo iż dziejowość polega na konstruowaniu duchowych artefaktów, różnica między „fikcyjnością” a „faktycznością” ulega w niej zatarciu¹⁸⁴.

§ 9. Dziejowość w kontekście spekulatywnej wykładni chrześcijaństwa

Drugie wystąpienie terminu „dziejowość” w *Wykładach z historii filozofii* odnotowuje się z kolei we wstępie do części poświęconej filozofii scholastycznej, a dokładniej — w ramach omówienia filozoficznego ukształtowania przez Ojców Kościoła *idei chrześcijaństwa*, która w opinii Hegla stanowi zasadę leżącą u podstaw epoki nowożytnej w szerokim znaczeniu¹⁸⁵.

Istotą chrześcijaństwa jest według Hegla wyobrażenie absolutu jako ducha i związana z tym świadomość jedności boskiej i ludzkiej natury, której świadectwo dał jako pierwszy Jezus Chrystus. Zgodnie z tym, mimo swojej zwierzęcej natury, człowiek ma w sobie również pierwiastek duchowy, który realizuje się pod warunkiem zanegowania własnej skończoności i wzniesienia się ponad to, co naturalne. Chrześcijańska idea „bogoczłowieczeństwa” przyjmuje zatem formę procesu, jaki przebyć musi podmiot, aby spełnić swoje duchowe powołanie. Objawieniem tej prawdy w formie historycznej, jako czegoś danego w oglądzie, są zdaniem Hegla dzieje zbawienia, a ściślej: narodziny, śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa, obrazujące wspomniane przezwytyczanie naturalności i wznoszenie się do rzeczywistości duchowej jako drogę, którą przechodzi sam Bóg. Jak pisze Hegel:

Chrystus był w pełni człowiekiem, zaznał losu wszystkich ludzi, jakim jest śmierć; [jako] człowiek cierpiał, złożył siebie w ofierze, zanegował swój naturalny byt i dzięki temu wznosił się na wyższy poziom. Jest w nim oglądany sam ten proces, ta konwersja jego innobytu w ducha i konieczność bólu przy wyrzekaniu się naturalności; ale ten ból z racji tego, że sam Bóg jest martwy, jest miejscem narodzin uświęcenia i podniesienia ku Bogu [...]; w dziejach tych jest bowiem właśnie wytłumaczone, czym jest duch. Dzieje te są pojęciem, ideą samego ducha; i w ten bezpośredni sposób — jako poznanie prawdy — znalazły w nich swoje spełnienie [*Vollendung*] dzieje powszechne¹⁸⁶.

¹⁸⁴ Ta zagadkowa „rzeczywista fikcyjność” Heglowskiej dziejowości przywołuje na myśl teorię „faktyszu” Bruno Latoura oraz Nietzscheańską koncepcję prawdy jako zużytej metafory, tj. subiektywnie skonstruowanego pozoru, o którego genezie zapomniano, dzięki czemu przypisuje mu się obiektywne istnienie. Por. B. Latour, *Nadzieja Pandory. Eseje o rzeczywistości w studiach nad nauką*, przekład zbiorowy, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2013, s. 329–358; F. Nietzsche, *Wola Mocy*, ks. III, I: *Wola mocy jako poznanie*, przeł. K. Drzewiecki i S. Frycz, Kraków 2011, s. 209–245; tenże, *Teoriopoznawcze wprowadzenie o prawdzie i kłamstwie w sensie pozamoralnym*, przeł. K. Wolicki, „Teksty: teoria literatury, krytyka, interpretacja” 1980, nr 3 (51), s. 165–178.

¹⁸⁵ Por. WF3, s. 47; VPh2, s. 529–530. Kontekst dla tego fragmentu wyznacza omówienie na stronach 3–27, 41–47 polskiego wydania tomu trzeciego.

¹⁸⁶ WF3, s. 42–43, przekład zmieniony; VPh2, s. 526. Por. WD2, s. 164–165, 171.

Jak widać, poznanie zawartej w chrześcijańskim przesłaniu prawdy na temat boskiej istoty człowieka, dzięki któremu duch uzyskuje wiedzę o samym sobie, skutkuje realizacją wewnętrznej teleologii dziejów powszechnych. Pełne zrozumienie sensu historii Jezusa z Nazaretu, a co za tym idzie i samego ducha, wymagało jednak czasu. W pierwotnym chrześcijaństwie, opartym wyłącznie na Piśmie, występuje, jak mówi Hegel, dopiero „przecucie tego, czym jest duch”, o czym zaświadczyć miał sam Chrystus, mówiąc do swoich uczniów — zgodnie z Ewangelią Jana — „Pożyteczne jest dla was moje odejście. Bo jeżeli nie odejdę, Poczyciel nie przyjdzie do was. A jeżeli odejdę, pošę go do was. [...] Gdy zaś przyjdzie On, Duch Prawdy, doprowadzi was do całej prawdy” (J 16, 7 i 13)¹⁸⁷. Z tego względu Hegel krytykuje luterski postulat powrotu do pierwotnego chrześcijaństwa, uzasadniany rzekomym zanieczyszczeniem, którego dopuścić mieli się Ojcowie Kościoła względem źródłowej doktryny. Jak twierdzi Hegel:

[...] zmysłowa postać [Chrystusa — C.G.] musi zniknąć, ma przybrać formę wspomnienia [*Erinnerung*], ma przyjąć ją w siebie Mnemozyna, królestwo wyobrażenia — musi ona oddalić się od sfery zmysłowej obecności; dopiero wtedy może się pojawić duchowa świadomość, duchowy stosunek [...]; dopiero dzięki oddaleniu od tego, co zmysłowe, mógł być poznany w Bogu drugi moment i w rezultacie Bóg jako to, co konkretne¹⁸⁸.

Nie oznacza to jednak, że ludzka duchowość realizuje się dopiero w zaświatach. Istotną własnością chrześcijańskiego Boga jest jego żywa obecność w świecie doczesnym, która wynika z ontycznego umocowania w świadomości wiernych. W związku z tym koniecznym elementem pojęcia ducha jest odniesienie do realnych jednostek w czasie i przestrzeni, dzięki którym jedynie posiada on rzeczywistość. Dlatego, jak pisze dalej Hegel:

To jednak nie wystarcza, że poznany jest konkretny moment w Bogu; lecz konieczne jest, że jest to również moment poznany w związku z człowiekiem. Jest to związek z człowiekiem jako Tym Oto; [...] To wyższe wyobrażenie nie mogło występować w tekście [Nowego Testamentu — C.G.], [...] wielkość idei mogła się ukazać dopiero później, duch mógł przyjść dopiero po tej pierwszej fazie i duch ten ukształtował ideę. — Tego właśnie dokonali Ojcowie Kościoła¹⁸⁹.

To właśnie Ojcowie Kościoła, zdaniem Hegla, doprowadzili zasadę chrześcijańską do postaci rozwiniętej idei filozoficznej, w związku z czym uchwycony został prawdziwy sens dogmatu

¹⁸⁷ *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia*, oprac. Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, wyd. III, Pallottinum, Poznań/Warszawa 1982, s. 1235. Por. WF3, s. 16–17.

¹⁸⁸ Tamże, s. 17–18; VPh2, s. 505.

¹⁸⁹ WF3, s. 18.

trynitarne oraz zawartej w nim idei tożsamości Boga i człowieka — sens ten ziszcza się mianowicie w praktykach kultowych realizowanych przez wspólnotę wiernych¹⁹⁰. W ramach chrześcijańskiej gminy absolutny duch poznawany jest w bezpośredniej terażniejszości jako człowiek, dzięki czemu jednostka jako taka zyskuje nieskończoną wartość i wolność¹⁹¹.

W tym oto kontekście występuje drugi fragment, w którym Hegel posługuje się terminem „dziejowość”:

Otóż u ortodoksyjnych *Ojców Kościoła* [...] istotne jest to, że trzymali się określonej formy przedmiotowości, rzeczywistości Chrystusa, ale w ten sposób, że te dzieje [*Geschichte*] mają zarazem za podstawę ideę w ogóle — a zatem istotę rzeczy stanowi tu to wewnętrzne połączenie idei i postaci dziejowej [*geschichtlicher Gestalt*]. Jest to więc jednocześnie prawdziwa idea ducha w określonej formie dziejowości [*Geschichtlichkeit*]¹⁹².

Z tego fragmentu i wcześniejszych ustaleń wyciągnąć można następujące wnioski:

(1) Drugim — obok filozofii greckiej — kontekstem, w którym funkcjonuje u Hegla pojęcie dziejowości, jest jego spekulatywna wykładnia doktryny chrześcijańskiej. Potwierdza to wcześniejszą hipotezę o usytuowaniu dziejowości w sferze ducha absolutnego, pokazując zarazem, że może ona występować również w swoistej dla religii formie wyobrażenia. Oznacza to również, że trafna interpretacja dziejowości wymaga uwzględnienia zarówno greckiej, jak i chrześcijańskiej świadomości czasu. Hegłowskiego pojęcia czasu — o ile uznać, że wyraża się ono najpełniej w kategorii dziejowości — nie wyczerpuje zatem samo linearne wyobrażenie dziejów zbawienia czy też cykliczna wykładnia kołowrotu natury, ponieważ — jak zasugerował Löwith¹⁹³ — godzi ono w sobie wieczną terażniejszość metafizyków greckich z dziejową chwilą świadomości chrześcijańskiej. Co więcej, dziejowość ponownie okazuje się wznosić nad dziejami powszechnymi, a nawet stanowić ich „spełnienie” (*Vollendung*)¹⁹⁴. Tak jak w kontekście omawiania wolności greckiego ducha uznana została ona za *początek* dziejów filozofii, tak teraz — w postaci chrześcijańskiego objawienia — jawi się jako *zwieńczenie* dziejów powszechnych. Nie tylko potwierdza to potrzebę rozróżnienia między powszechnodziejowym a absolutnym wymiarem rzeczywistości historycznej, ale pozwala także wnosić, że zachodząca między nimi relacja ma naturę teleologiczną — dziejowość ducha absolutnego wyznaczałaby w ten sposób „cel” dziejów powszechnych.

¹⁹⁰ Por. FD, s. 491–496; WR2, s. 215–364; WD2, s. 171–173.

¹⁹¹ Por. WF3, s. 20.

¹⁹² Tamże, s. 46–47, przekład zmieniony; VPh2, s. 529–530.

¹⁹³ Por. K. Löwith, *Od Hegla do Nietzschego...*, dz. cyt. s. 257.

¹⁹⁴ Por. WF3, s. 43.

(2) Również w tym fragmencie Hegel stosuje termin „dziejowość” na oznaczenie *wolności* rozumianej jako pojednanie indywiduum z ogólnym duchem, osiągnęte poprzez zniesienie tego, co naturalne. W tym wypadku jednak „emancypująca” tożsamość czasu i idei ujęta zostaje bardziej procesualnie — jako droga, którą każdy podmiot przebyć musi osobiście¹⁹⁵. Nacisk na procesualność wyjaśnić można kluczowym w tym kontekście znaczeniem historii świętej oraz chrześcijańskim wyobrażeniem czasu. Co więcej, proces ten w swoim czysto logicznym wymiarze uznany zostaje przez Hegla za uniwersalną dynamikę idei absolutnej i utożsamiony z wewnętrzną istotą ducha. W tym sensie trzy współlistotne osoby boskie stanowią wyobrażeniowe ujęcie trzech momentów struktury pojęcia (ogólności, szczegółowości i jednostkowości), a także samego pojęcia ducha¹⁹⁶. To Heglowskie ujęcie wolności jako zarazem wiecznego samoodniesienia pojęcia oraz dziejowego stawania się ogólnego ducha doskonale uwidacznia udaną integrację rozumu i dziejów. Hegel wiąże zazwyczaj oba te aspekty wolności — a co za tym idzie i dziejowości — w pojęciu *rozwoju* (*Entwicklung*)¹⁹⁷, które w związku z tym wymagać będzie dokładniejszego omówienia w dalszej części tej pracy.

(3) Także w tym teologicznym kontekście dziejowość ściśle powiązana zostaje z działaniem Mnemozyny, co pozwala wnosić, że internalizujące wspomnienie (*Erinnerung*) jest koniecznym składnikiem pojęcia dziejowości¹⁹⁸. W efekcie możliwe staje się zlokalizowanie tej ostatniej również w *Fenomenologii ducha*, mimo że słowo „Geschichtlichkeit” nie pojawia się tam ani razu. W ostatnim rozdziale poświęconym wiedzy absolutnej Hegel określa bowiem za pomocą terminu *Er-Innerung* dziejowy proces duchowego samopoznania i znoszenia

¹⁹⁵ W *Wykładach z estetyki* pisze Hegel o dziejach Jezusa: „Ten proces ducha, wzięty sam w sobie i dla siebie, jest istotą, pojęciem ducha w ogóle, to zaś sprawia, że dla świadomości nabiera on cech dziejów ogólnych, które powinny powtarzać się w każdej indywidualnej świadomości. Świadomość bowiem jest jako wielość jednostek realnością i egzystencją ducha ogólnego. Ponieważ istotnym momentem ducha jest to, że posiada swą rzeczywistość w indywiduum, wspomniane wyżej dzieje ogólne dokonują się początkowo w postaci jednego tylko człowieka [tzn. Chrystusa — C.G.], w którym występują jako jego własne dzieje, jako historia jego narodzenia, jego męki, jego śmierci i zmartwychwstania, która jednak w tej swojej jednostkowości zachowuje zarazem znaczenie dziejów ogólnego, absolutnego ducha” (WE2, s. 180).

¹⁹⁶ „Jeśli sformułujemy to w ten sposób, że duch wskutek absolutnego odróżniania siebie jest absolutną refleksją skierowaną ku sobie, że jest miłością jako uczucie a wiedzą jako duch, to pojmiemy go wtedy jako *trójjedynego*: jako Ojca i Syna, a rozróżnienie to w jego jedności jako Ducha” (WD2, s. 164–165).

¹⁹⁷ Jak pisze Hegel w *Encyklopedii* w nawiązaniu do początkowego fragmentu Księgi Rodzaju (1:2): „[...] w drodze przemierzanej przez ducha (a duch jest nie tylko czymś, co unosi się *nad* historią jak nad wodami, ale również czymś, co przewija się w niej i stanowi jej jedyną siłę napędową) wolność, tj. rozwój określony przez jego pojęcie, jest czynnikiem określającym i tylko własne pojęcie jest dla niego ostatecznym celem, tj. prawdą, z racji tego, że duch jest świadomością [...]” (E, s. 545–546).

¹⁹⁸ Skoro jednak Mnemozyna charakteryzuje w równym stopniu dziejowość filozofii, która posługuje się formą pojęcia, a nie wyobrażenia czy wspomnienia, to *Er-Innerung* obecne w pojęciu *Geschichtlichkeit* nie może zostać zrównane z wąską kategorią wspomnienia z filozofii ducha subiektywnego, lecz należy je potraktować jako szerszy termin techniczny. Świadczy o tym również fakt, że w samej *Encyklopedii* Hegel stosuje termin „Mnemozyna” także w odniesieniu do kategorii „fantazji znakotwórczej”, por. E, s. 470.

różnicy między substancją a podmiotem, który stanowi główny temat tego dzieła¹⁹⁹. Oznacza to, że również w wiedzy absolutnej, której ustanowieniu towarzyszy „anulowanie czasu” (*Tilgung der Zeit*), można dopatrzeć się swoistej dla dziejowości „konwergencji czasowości i refleksji nad czasowością”²⁰⁰. Prawdziwe znaczenie „wieczności” przysługującej duchowi absolutnemu okazuje się tym samym sprawą złożoną i wymagającą pogłębionego badania.

(4) Skoro dziejowość powiązana została z wolnością i określonym przez pojęcie ducha rozwojem idei absolutnej, to kluczem do zrozumienia metafizyki czasu Hegla okazuje się ponownie jego koncepcja pojęcia w sensie spekulatywnym (absolutnej refleksji), która stanowi wynik reinterpretacji transcendentальной jedności apercpcji Kanta. Koncepcja ta powinna wyjaśnić, w jaki sposób Hegel zintegrował w pojęciu dziejowości dzieje z rozumem (oraz odpowiadające im formy poznania empiryczno-historycznego i dogmatyczno-rozumowego), co — jak sądzę — było niezbędnym warunkiem ukształtowania się jego nowatorskiego stanowiska historycznofilozoficznego, które określiłem mianem filozofii dziejów filozofii.

§ 10. Problemy dotyczące dziejowości na gruncie filozofii Hegla

Zanim przejdę do omówienia metodologii historii filozofii Hegla, konieczne jest nakreślenie kluczowych problemów, jakie wiążą się z pojęciem dziejowości na gruncie jego filozofii. Główna trudność wynika z faktu, że chociaż Hegel jest najprawdopodobniej twórcą słowa „Geschichtlichkeit” i jako pierwszy zaczął systematycznie opracowywać problematykę dotyczącą nazywanego przez nie fenomenu, to jednak nigdy nie uczynił on z niego terminu technicznego²⁰¹. W *Encyklopedii nauk filozoficznych* występuje oczywiście kategoria dziejów powszechnych, ale — jak wykazałem — nie należy jej utożsamiać z dziejowością. W związku z tym rodzi się pytanie o miejsce i znaczenie dziejowości w systemie Hegla, a także o jej związek z pojęciem *Weltgeschichte*. Skoro bowiem Hegel posłużył się terminem *Geschichtlichkeit* jedynie w *Wykładach z historii filozofii*, to przypisywanie dziejowości tak wielkiej roli, jak miało to miejsce w powyższym omówieniu, wydaje się problematyczne, jeśli nie wręcz bezpodstawne. W myśl tej argumentacji W. Jaeschke sformułował dwie tezy krytyczne w stosunku do Heglowskiej koncepcji *Geschichtlichkeit*. Po pierwsze, twierdzi on, że nie rozjaśniając wystarczająco relacji między dziejami ducha absolutnego (sztuki, religii i filozofii) a dziejami państw, Hegel, po uprzednim *odkryciu* dziejowości, dokonał jej

¹⁹⁹ Por. FD, s. 517.

²⁰⁰ W. Jaschke, *Die Geschichtlichkeit der Geschichte*, dz. cyt., s. 366.

²⁰¹ Por. L. von Renthe-Fink, *Geschichtlichkeit...*, dz. cyt., s. 36.

ponownego *zakrycia*, redukując ją do politycznych dziejów powszechnych, których popularnofilozoficzne opracowanie przedstawił w *Wykładach z filozofii dziejów*²⁰². Po drugie, Hegel nie dostarczył rzekomo wystarczającego ugruntowania własnej koncepcji dziejów, co powinien był zrobić we wstępnych paragrafach filozofii ducha z *Encyklopedii*, osadzając je w samym pojęciu ducha (wykazując w ten sposób nie tylko obecność rozumu w dziejach, ale i dziejów w rozumie).

Twierdzą jednak, że fakt, iż Hegel posłużył się słowem „dziejowość” jedynie w wykładach z historii filozofii, bynajmniej nie oznacza, że nie mówił nigdzie indziej o odpowiadającym mu *pojęciu*, tzn. o spekulatywnej więzi dziejów i rozumu. Jak zauważył Renthe-Fink²⁰³, choć termin *Geschichtlichkeit* w sensie ustalonego pojęcia filozoficznego używany był dopiero przez późniejsze pokolenie, to jednak nie da się zaprzeczyć, iż problematyka dziejowości zajmowała Hegla głęboko przez cały dojrzały okres jego twórczości naukowej, mimo iż zwykle eksplikował ją w innych terminach — najpewniej usiłując uniknąć w ten sposób przesadnej ekspozycji historycznej strony swojego złożonego stanowiska. Aby jednak uniknąć lustrzanego — równie poważnego — nieporozumienia, polegającego na przesadnej ekspozycji apriorycznej strony jego filozofii, w które popada zdecydowana większość interpretatorów, warto przywrócić dziejowości należne jej miejsce w systemie spekulatywnego idealizmu — zwłaszcza biorąc pod uwagę znaczenie tego pojęcia w filozofii późniejszej. Dzięki odróżnieniu dziejowości od tego, co historyczne, oraz powiązaniu jej z takimi pojęciami jak wolność, nieskończoność i wiedza absolutna, staje się to możliwe bez ryzyka wypaczenia właściwego sensu Hegłowskiego stanowiska. Umieszczenie dziejowości w sferze ducha absolutnego jako temporalności właściwej artystycznej, religijnej i filozoficznej prezentacji idei absolutnej stanowi, jak sądzę, nieuchronną konsekwencję założeń leżących u podstaw metody i systemu Hegla, dlatego nawet jeśli przedsięwzięcie to doprowadzi do istotnych przekształceń klasycznego obrazu jego filozofii, to stanie się to w wyniku — jedynej metodycznie sensownej — krytyki immanentnej²⁰⁴.

²⁰² Por. W. Jaschke, *Die Geschichtlichkeit der Geschichte*, dz. cyt. Również zdaniem Nancy’ego po uprzednim „otwarciu” myślenia na wydarzenie Hegel ponownie zamknął się na nie, ponieważ „pojmując” wydarzeniowe działanie się (*Geschehen*) dokonał jego stabilizującego uchwycenia i zredukował je w rezultacie do substancyjnego pojęcia dziejów (*Geschichte*), por. J.-L. Nancy, *The Surprise of the Event*, dz. cyt., s. 95.

²⁰³ Por. L. von Renthe-Fink, *Geschichtlichkeit...*, dz. cyt., s. 9–19, 25–26, 36–37. Autor ten postuluje, aby w badaniach historycznych nad genezą idei rozróżniać między leksykalnym, konceptualnym i problemowym wymiarem terminu („słowo” — „pojęcie” — „problem”).

²⁰⁴ „[...] obalenie nie powinno przyjść z zewnątrz, tzn. nie powinno wychodzić z założeń leżących poza systemem, z założeń, z którymi system ten nie jest zgodny. Można po prostu założeń tych nie uznać. *Wada* jest wadą jedynie tylko dla tego, kto wychodzi z potrzeb i wymagań opartych na tych [samych] założeniach. [...] Prawdziwe obalenie musi wnikać w to, co stanowi siłę przeciwnika, i musi stanąć w kręgu jego mocy. Atakować przeciwnika

Odpowiadając na zarzuty Jaeschkego w oparciu o te rozstrzygnięcia, twierdę, po pierwsze, że możliwe jest zrekonstruowanie relacji między dziejowością a dziejami powszechnymi bez naruszania różnicy między nimi, nawet jeśli sam Hegel nie wyjaśnił tego zagadnienia wprost i w satysfakcjonujący sposób. Warunkiem powodzenia takiej inicjatywy jest ujęcie stosunku między duchem absolutnym a duchem obiektywnym na gruncie systematycznego opracowania kwestii czasu w idealizmie spekulatywnym. Ramy takiej interpretacji nakreślę w oparciu o metodologię Heglowskiej historii filozofii, która stanowi wzór dla metafizycznej perspektywy niniejszej rozprawy. Po drugie, uważam, że Hegel nie tylko w sposób wystarczający ugruntował dzieje w pojęciu ducha — wpisując w jego istotę czynność „dziania” samego siebie w czasie i uznając historię Chrystusa za paradygmatyczną figurę jego procesualnej natury — ale ugruntował on nawet, pośrednio, *czas jako taki* w pojęciu pojęcia (*der Begriff des Begriffes*) oraz w pojęciu samej idei²⁰⁵. Skutkiem tego nie tylko dziejowość *ma miejsce* w systemie jako temporalność ducha absolutnego — analogicznie do dziejów powszechnych, stanowiących czas ducha obiektywnego — ale możliwe jest również uogólnienie obecnego w dziejowości związku dziejów i rozumu do postaci transkategorialnej relacji między czasem a ideą w ogóle, bez względu na formę, w jakiej ta ostatnia występuje w danym miejscu w systemie.

tam, gdzie go nie ma, i zachować rację na zewnątrz jego stanowiska nie posuwa naprzód samej sprawy” (NL2, s. 353–354).

²⁰⁵ Por. tamże, s. 357–358; WL2, s. 252; NL1, s. 24–25. To, w jaki sposób Heglowskie rozumienie pojęcia i idei implikuje czas, omawiam w drugiej części tej pracy.

Rozdział 3. Spekulatywna hermeneutyka dziejów filozofii

Heglowskie wykłady historycznofilozoficzne stanowiły w swoim czasie *novum*, ponieważ aż do końca XVIII wieku historia filozofii nie była traktowana jako osobna dyscyplina filozoficzna, a co najwyżej jako zewnętrzne wprowadzenie do filozofii²⁰⁶. U Hegla natomiast zyskuje ona status nauki i ściśle powiązana zostaje z filozofią pierwszą. Z tego względu zmuszony był on poprzedzić swoje wykłady ogólnym wstępem metodologicznym, który uzasadniłby naukowość tej dyscypliny i wskazał jej miejsce w systemie nauk filozoficznych²⁰⁷. Autor *Fenomenologii ducha* rozpoczyna to omówienie od krytyki potocznych wyobrażeń na temat historii filozofii, które niesłusznie w jego opinii skłaniają do wyprowadzania „dowodu nicości tej nauki”²⁰⁸, kształtując przesadę o niemożliwości bądź bezzasadności uprawiania naukowego namysłu nad dziejami filozofii. Przyjmując, że doboru stosownej metody dla historii filozofii należy dokonać w oparciu o specyfikę jej przedmiotu, Hegel poświęca większą część „Wstępu” refleksji nad pojęciem filozofii i jej dziejów. Eksplicacja pojęcia przedmiotu historiografii filozoficznej nie tylko dostarcza mu jednak wglądu w odpowiednią procedurę badawczą, ale pozwala także określić stosunek filozofii do jej historii oraz pozostałych dziedzin kultury, a nawet dokonać podziału dziejów filozofii w myśl prowizorycznie zdefiniowanego celu, ku któremu one zmiierzają.

W obecnym i następnym rozdziale zrekonstruję w ogólnym zarysie rzeczony „Wstęp” do *Wykładów z historii filozofii* Hegla, poszerzając niektóre wątki o ich alternatywne ujęcia z innych dzieł niemieckiego myśliciela. W rozdziale niniejszym omówię pierwszą część tego „Wstępu” („A. Pojęcie historii filozofii”), natomiast w rozdziale czwartym — część drugą i trzecią („B. Stosunek filozofii do innych dziedzin”, „C. Podział, źródła, sposoby omawiania historii filozofii”). Głównym przedmiotem mojego zainteresowania podczas tej rekonstrukcji będzie *stricte* metafilozoficzna warstwa historiografii filozoficznej Hegla, którą wyróżnia łączenie głębokiej wrażliwości hermeneutycznej z holizmem i bezkompromisowym maksymalizmem poznawczym. Ten „spekulatywnohermeneutyczny” rys jego filozofii dziejów filozofii sprawia, że stanowi ona alternatywę zarówno dla *skrajnego aprioryzmu*, niwelującego

²⁰⁶ Por. A. Nuzzo, *Hegel's Method for a History of Philosophy: The Berlin Introductions to the Lectures on the History of Philosophy (1819–1831)*, [w:] D.A. Duquette (red.), *Hegel's History of Philosophy. New Interpretations*, State University of New York Press, New York 2003, s. 19; W.H. Walsh, *Hegel on the History of Philosophy*, „History and Theory” 1965, nr 5, s. 67–82; K. Thompson, *Systematicity and Experience: Hegel and the Function of the History of Philosophy*, [w:] D.A. Duquette (red.), *Hegel's History of Philosophy. New Interpretations*, State University of New York Press, New York 2003, s. 167–183.

²⁰⁷ Por. WF1, s. 19–166.

²⁰⁸ Tamże, s. 19.

znaczenie dziejowego wymiaru filozofowania kosztem wiecznej struktury pojęciowej, jak i dla *stanowisk relatywistyczno-historystycznych*, które uznają prymat czasu nad filozofią, wyrażający się w relatywizacji myślenia do przygodnego kontekstu historyczno-kulturowego. Z tego względu stanowisko Heglowskie — otwierające myśl hermeneutyczną na spekulatywny dyskurs o prawdzie i całości²⁰⁹ — stanowi wartościową propozycję teoretyczną również dzisiaj. Wydaje się ono bowiem wskazywać drogę wyjścia z aporii sceptycyzmu, relatywizmu i historyzmu, w które popadają dominujące w obecnej debacie filozoficznej *nurty antyheglowskie*. Naczelnym dogmatem antymetafizycznej ofensywy w myśli współczesnej jest bowiem założenie, że niezaprzeczalna skończoność i względność ludzkiego doświadczenia czyni postulat spekulatywnego poznania naiwnym anachronizmem²¹⁰. Jednakże rezygnacja z dążenia do prawdy motywowana świadomością nieredukowalnej mnogości równoprawnych stanowisk teoretycznych, która uwalniać ma filozofię od ciężaru niespełnialnego snu o wiedzy absolutnej, wykorzenia ją tak naprawdę z własnej istoty. W tym samobójczym akcie filozofia nie tylko pozbawia się prawa do stosowania właściwego sobie sposobu badania, ale rezygnuje także w konsekwencji z własnego „przedmiotu”. W efekcie filozofia dzisiejsza oddaje niemal całkowicie pole naukom pozytywnym, ograniczając swoje znaczenie do roli heteronomicznej nauki pomocniczej²¹¹. Historycznofilozoficzna perspektywa Heglowska stanowi interesującą alternatywę w szczególności dla dominującego we współczesnej refleksji nad dziejami filozofii

²⁰⁹ Choć w dalszej części tego rozdziału będę przywoływał koncepcje Heideggera i Gadamera, to przez „hermeneutykę” nie rozumiem tutaj filozofii tych konkretnych autorów, lecz dość luźny zbiór powszechnie akceptowanych poglądów hermeneutycznych, które — w opinii Gianni Vattima — weszły w latach 80. XX wieku do filozoficznego „mainstreamu” i od tamtej pory, jako „część wspólna” (*koiné*) nauk humanistycznych i społecznych, wyznaczają ogólny styl myślenia o filozofii i kulturze. To szerokie ujęcie myśli hermeneutycznej pozwala włączyć w jej ramy tak różnorodnych autorów jak M. Heidegger, H.-G. Gadamer, P. Ricoeur, J. Habermas, K.-O. Apel, R. Rorty, Ch. Taylor, J. Derrida, E. Levinas i in. Por. G. Vattimo, *Hermeneutyka — nowa koiné*, „Teksty Drugie: teoria literatury, krytyka, interpretacja” 1996, nr 1 (37), s. 121–131; tenże, *Poza interpretacją. Znaczenie hermeneutyki dla filozofii*, przeł. K. Kasia, Universitas, Kraków 2011, s. 11–24.

²¹⁰ Do antyheglowskich nurtów myśli kontynentalnej w tym sensie zaliczam przede wszystkim: (a) *filozofię hermeneutyczną* w wersji ontologiczno-fenomenologicznej (wczesny M. Heidegger), dialektyczno-historystycznej (H.-G. Gadamer), słaboontologicznej (G. Vattimo), radykalnej (J.D. Caputo), sceptycznej (O. Marquard) i transcendentalnopragmatycznej (K.-O. Apel); (b) *teorię krytyczną* (M. Horkheimer, T. Adorno, J. Habermas); (c) *filozofię postmodernistyczną* (J.-F. Lyotard, R. Rorty); oraz (d) *francuską heterologię* (G. Bataille, E. Levinas, G. Deleuze, M. Foucault, J. Derrida). Oczywiście prądów wrogich heglizmowi jest w filozofii współczesnej znacznie więcej. Przykładowo Slavoj Žižek za „przeciwników” Hegla uznaje przedstawicieli tak różnorodnych nurtów myślowych jak: filozofia życia, egzystencjalizm, materializm, historyzm, filozofia analityczna, empiryzm, marksizm, liberalizm, religijny moralizm, dekonstrukcjonizm i deleuzjanizm, por. S. Žižek, *Absolute Recoil...*, dz. cyt., s. 179–180. Tak szeroka niechęć do heglizmu wynika z przemożnego *antyplatonizmu* współczesnej filozofii, por. tenże, *Less Than Nothing. Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*, Verso, London/New York 2012, s. 23–78; A. Badiou, *Byt i zdarzenie*, przeł. P. Pieniążek, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010, s. 11–29; tenże, *Logics of Worlds*, przeł. A. Toscano, Continuum, London/New York 2009, s. 1–8; E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich...*, dz. cyt., § 5. Por. również krytyczne uwagi Leszka Nowaka na temat antymetafizycznej tendencji we współczesnej debacie filozoficznej w książce *Byt i myśl*, dz. cyt., s. 13–62.

²¹¹ W dalszej części pracy możliwe stanie się wyjaśnienie genezy tej antymetafizycznej tendencji w myśli współczesnej z perspektywy filozoficznej historii powszechnej w ogóle (§ 20).

paradygmatu „historii idei”²¹², w ramach którego w imię pozornej obiektywności unika się jawnego zajmowania stanowiska filozoficznego i rezygnuje z poszukiwania sensu procesu historycznego, uznając poszczególne systemy i koncepcje za mniej lub bardziej luźno powiązane ze sobą światopoglądy, których następstwa nie ukierunkowuje żadna nadrzędna idea (*lucus a non lucendo*). Paradoksalnie jednak, jak się okaże, stanowisko to jest mniej samoświadome i krytyczne względem własnych założeń niż spekulatywna filozofia dziejów w stylu heglowskim²¹³.

* * *

Głównym tematem obecnego rozdziału będzie metodologiczna warstwa Hegłowskiej filozofii dziejów filozofii. Na początku (§ 11–12) przedstawię sposób, w jaki niemiecki myśliciel charakteryzuje przedmiot, cel oraz metodę historii filozofii. Następnie (§ 13) nakreślę antynomie, w jakie wikła się jego idea tej nauki. Na końcu (§ 14) przedstawię Hegłowskie omówienie „rozwoju tego, co konkretne” (idei filozoficznej), które dostarczać ma w jego opinii nie tylko rozwiązania wspomnianych antynomii, ale także wyjaśnienia dialektycznej natury prawdy. Możliwe stanie się również sformułowanie jednej z głównych przesłanek refleksji historycznofilozoficznej Hegla, jaką stanowi „zasada paralelizmu” między historią a systemem filozofii.

§ 11. Pojęcie przedmiotu i cel refleksji historycznofilozoficznej Hegla

Wstępne określenie pojęcia przedmiotu, którego dzieje zamierza się badać, stanowi zdaniem Hegla konieczny warunek wszelkiej refleksji historycznej, ponieważ przesądza ono o wyborze zdarzeń, które poddane zostaną interpretacji, a także o sposobie ich ujęcia. Co więcej, warunek ten spełniany jest faktycznie przez *wszystkich* historyków, bez względu na to, czy odbywa się to świadomie w wyraźnym namyśle metodologicznym, czy też w sposób bezrefleksyjny. Choć z pozoru słuszne wydaje się żądanie, aby w nauce zminimalizować rolę czynnika subiektywnego do zera i opisywać fakty w sposób całkowicie bezstronny, to jednak w rzeczywistości jest to niemożliwe. Każde poznanie uwarunkowane i ukierunkowane jest przez

²¹² Prekursorem tego podejścia badawczego był Arthur O. Lovejoy (1873–1962). W Polsce natomiast nurt ten współtworzyli reprezentanci warszawskiej szkoły historyków idei. Por. *Zapis dyskusji pt. „Warszawska szkoła historii idei — powstanie, przekształcenia, kontynuacje”*, „Przegląd Humanistyczny” 2012, nr 3 (432), s. 5–37.

²¹³ Por. A. Wawrzynowicz, *Metafilozoficzne znaczenie Hegłowskiej wykładni pojęcia czasu*, dz. cyt., s. 374 i 376; tenże, *Augusta Cieszkowskiego próba eksplikacji heglowskiego pojęcia historii filozofii*, „Rocznik Historii Filozofii Polskiej” 2008, t. 1: *Dzieje filozofii z perspektywy polskiej*, s. 135–140.

leżące u jego podłoża — jawne bądź ukryte — motywacje, przekonania i wyobrażenia dotyczące tematu i celu badania. Dlatego historyk utrzymujący, że powstrzymuje się od zniekształcającego „właczania” przedmiotu w subiektywne ramy własnego stanowiska, nie zdaje sobie po prostu sprawy z tego, co czyni — a czyni w tej sytuacji to właśnie, czego stara się uniknąć, czerpiąc przy tym jednak środki pojęciowe w sposób bezkrytyczny z niekontrolowanych źródeł, przez co jego wykładnia skazana jest na arbitralność i nienaukowy charakter²¹⁴.

Już to pierwsze żądanie metodologiczne, aby poprzedzić badania wyraźną eksplikacją przesłanek dotyczących ich przedmiotu, pokazuje głęboką świadomość hermeneutyczną Hegla. Wymóg ten zgodny jest w gruncie rzeczy z Heideggerowską reinterpretacją postulatu bezzałożeniowości Husserla, w myśl której jedyną metodycznie sensowną formą filozofii wyzbytej założeń jest ta, której nie zbywa na krytycznej świadomości własnej „sytuacji hermeneutycznej”²¹⁵. Dowodem uwrażliwienia Hegla na interpretacyjny charakter myślenia jest jego omówienie problemu „początku” poznania w *Nauce logiki*, gdzie wyraźnie daje do zrozumienia, że bezzałożeniowość sama stanowi pewne założenie, ponieważ „absolutna bezpośredniość jest w równym stopniu czymś absolutnie zapośredniczoną”²¹⁶.

Zdaniem Hegla wymóg wstępnego określenia pojęcia przedmiotu ma szczególne znaczenie w przypadku historii *filozofii*. W przeciwieństwie bowiem do innych historii, w których panuje zwykle konsensus w kwestii natury badanego obiektu, wśród badaczy dziejów filozofii nie ma powszechnej zgody co do tego, czym jest właściwie filozofia, w jaki sposób powinno się ją uprawiać i co stanowi jej cel. Jak pokazałem w pierwszym rozdziale, u podłoża

²¹⁴ Por. WF1, s. 19–20.

²¹⁵ Por. M. Heidegger, *Uwagi do „Psychologii światopoglądów” Karla Jaspersa*, przeł. M. Falkowski, [w:] tegoż, *Znaki drogi*, przeł. S. Blandzi i in., Aletheia, Warszawa 1999, s. 12–13; tenże, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*, [w:] tegoż, *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt/M. 2005, s. 347–348; tenże, *Ontologia (Hermeneutyka faktyczności)*, przeł. J. Duraj i M. Bonecki, Wydawnictwo Rolewski, Złotonia 2007, s. 87. Oczywiście zgodnie z koncepcją „wskazówki formalnej” Heideggera rozjaśnienie uprzedniego kontekstu rozumienia wcale nie przesądza z góry o „treści” badanego przedmiotu, ponieważ ma ono jedynie formalny, prowizoryczny i czysto negatywny charakter, w związku z czym wyznacza jedynie sposób zjawiania się fenomenowi („jak”), por. tenże, *Fenomenologia życia religijnego*, przeł. G. Sowiński, Znak, Kraków 2002, s. 54–60. Por. N. Leśniewski, *Hermeneutyczny kontekst „wiedzy źródłowej”*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2010, s. 77–91. Z pozoru nie można zatem utożsamić postulatu „bezzałożeniowości” Heideggera z Heglowskim wymogiem wstępnego określenia pojęcia przedmiotu. Jednakże jak się dalej okaże, pojęcie filozofii przyjmowane w roli przesłanki na gruncie refleksji historycznofilozoficznej Hegla w pewnym sensie również ma „czysto formalny” charakter. Poza tym, rozróżnienie między formą a treścią, na którym wspiera się koncepcja wskazówki formalnej, samo stanowi pewne problematyczne założenie i jako takie również wymaga krytyki. W wyniku tego rodzaju „krytyki” przeprowadzonej w *Nauce logiki* okazuje się natomiast, że „treść jest raczej w sobie samej formą, [...] tylko dzięki tej formie jest ona czymś żywym i posiada jakąś zawartość, i że sama forma jest właśnie tym, co tylko przechodzi w pozór treści [...]” (NL1, s. 23–24). Por. E, s. 179–180.

²¹⁶ NL1, s. 78. Por. tamże, s. 69–88.

każdej filozofii znajduje się zbiór warunkujących ją poglądów metafizycznych, które pełnią poniekąd funkcję niedowodliwych twierdzeń podstawowych. Ich „aksjomatyczny” charakter i związany z nim brak elementarnego układu odniesienia, w oparciu o który można by je oceniać, czyni argumentowanie na rzecz jednej z rywalizujących ze sobą metafizyk zadaniem wielce problematycznym. Mimo to, zdając sobie sprawę z wielości alternatywnych poglądów na istotę filozofii, Hegel twierdzi, że możliwe jest wyróżnienie *jednego prawdziwego pojęcia filozofii*. Oznacza to, że nieredukowalność podmiotowego warunku udostępniania się przedmiotu w refleksji historycznej nie musi wcale pociągać za sobą subiektywizmu i relatywizmu. Jak to możliwe? Otóż, w jego opinii, wszyscy filozofowie w historii — bez względu na to, czy zdawali sobie z tego sprawę, czy nie — kierowali się w rzeczywistości jedną i tą samą wizją filozofii, w związku z czym tylko *jedna* koncepcja metafizyczna pozwala na uprawianie metodycznie prawomocnego, naukowego namysłu nad dziejami filozofii. Wszystkie inne skazane są na arbitralność. Jak pisze Hegel we „Wstępie”:

Chociaż bowiem istnieją różne pojęcia nauki filozoficznej, to jednak tylko prawdziwe pojęcie umożliwia *rozumienie* dzieł tych filozofów, którzy w swej pracy nim właśnie się kierowali. W przypadku myśli, a w szczególności w przypadku myśli spekulatywnych, rozumieć oznacza bowiem coś zgoła innego niż tylko chwycić gramatyczny sens słów i przyjmować je wprawdzie do swego wnętrza, ale nie dalej jak tylko do sfery wyobrażenia²¹⁷.

Hegel wyjaśnia zatem tę kwestię odwołując się pośrednio do swojego rozróżnienia między „rozsądkiem” (*Verstand*) a „rozumem” (*Vernunft*), a także między „wyobrażeniem” (*Vorstellung*) i „pojęciem” (*Begriff*); w ogólności zaś czyni to mając na uwadze własną koncepcję metody spekulatywnodialektycznej²¹⁸. Twierdząc mianowicie, że tylko jedna „metafizyka” pozwala chwycić prawdziwy sens dzieł filozoficznych, autor *Nauki logiki* daje do zrozumienia, że przyjęcie jej w roli przesłanki historii filozofii musi dostarczać badaczowi takiej perspektywy metodologicznej, która umożliwi mu rozpatrywanie określeń myślowych „samych w sobie i dla siebie”, to znaczy — po pierwsze — bez zanieczyszczania ich treści subiektywnymi wtrętami z przypadkowych mniemań i wyobrażeń, oraz — po drugie — bez spływania ich spekulatywnej głębi do abstrakcyjnych, jednostronnych określeń rozsądkowych.

²¹⁷ WF1, s. 20–21.

²¹⁸ Por. E, s. 59–63, 70, 140–142; NL1, s. 54; NL2, s. 771–805; G.W.F. Hegel, *O rozmaitych formach, jakie dają o sobie znać w dzisiejszej filozofii*, przeł. M. Pańków, „Przegląd filozoficzno-literacki” 2010, nr 2 (27), s. 64–67; A. Wawrzynowicz, *Hegel i Adorno — opozycja dwóch koncepcji myślenia dialektycznego*, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 2001, s. 106–123.

Zgodnie z koncepcją metody absolutnej Hegla, przyjęcie tego rozumowego punktu widzenia stanowi konieczny warunek filozofowania, dlatego — jak okazało się wcześniej — historycznego początku dziejów filozofii upatrywał on właśnie we wzniesieniu się greckiego ducha do pułapu czystego myślenia pojęciowego²¹⁹. Osiągając tę perspektywę, zwaną przez Hegla stanowiskiem „pojęcia” bądź „czystej nauki”, podmiot poznający przewycięża pozór różnicy między prawdą a wiedzą — charakteryzujący świadomość przedfilozoficzną — i zdaje sobie odtąd sprawę, że *poza myśleniem* nie istnieje tak naprawdę żadna zewnętrzna substancja czy istota rzeczy, która stanowiłaby podstawę i porządek obiektywności przedmiotów, słowem — uświadamia on sobie, że „obiektywne pojęcie rzeczy [*der Dinge*] stanowi rzecz samą [*die Sache selbst*]”²²⁰.

Rozstrzygnięcie to pozwala Heglowi dokonać rozróżnienia między stronniczością „subiektywną” i „obiektywną”, które odpowiadają z kolei dwóm znaczeniom, w jakich używa on w swojej filozofii terminu *Subjektivität*, a które w języku polskim oddać można, gwoli jasności, odpowiednio jako „subiektywność” (sens pejoratywny) i „podmiotowość” (sens pozytywny)²²¹.

(1) *Subiektywna stronniczość* oznacza folgowanie partykularnym motywacjom i interesom, ograniczanie się do jednostronnego punktu widzenia oraz sztywne trzymanie się własnego zdania. W tej sytuacji termin *Subjektivität* występuje w formalno-krytycznym sensie „tego, co *tylko* subiektywne”, i co jako takie przeciwstawia się i wyklucza z obiektywnością jako jej negatywny korelat.

(2) *Obiektywna stronniczość* natomiast wyjaśniona zostaje przez Hegla na przykładzie pracy sędziego. Podobnie jak stania po „stronie” prawa w wyrokowaniu nie uznajemy za wyraz stronniczości sędziego, lecz właśnie za oznakę obiektywności jego osądu, tak samo w nauce prawdziwa bezstronność i obiektywność polega nie tyle na powstrzymaniu się od wydawania sądu, co raczej na porzuceniu *szczegółowych* zapatrywań i zespoleniu swojego interesu z interesem rzeczy samej (prawdą jako normą). W tym przypadku *Subjektivität* oznacza nieskończoną podmiotowość pojęcia — spekulatywną jedność subiektywności i obiektywności wraz z nadbudowującą się nad nią refleksją „drugiego rzędu”, która rozciąga się na efektywną całość relacji epistemicznej²²².

²¹⁹ Por. NL1, s. 94, 103.

²²⁰ Tamże, s. 18. Por. tamże, s. 24–25, 35, 42–43; NL2, s. 786.

²²¹ Por. E, s. 542–545; NL2, s. 486–487, 572; M.J. Siemek, *Heglowskie pojęcie podmiotowości*, [w:] tegoż, *Hegel i filozofia*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1998, s. 35–49.

²²² Por. tenże, *Hegel i różnica epistemologiczna*, „Nowa Krytyka” 2004, nr 16, s. 73–84. Hegel wyraża tę obiektywną produktywność myślenia w sposób następujący: „[...] myślenie jest samo w swej istocie konkretne i w ten sposób jest pojmowaniem. Polega to na tym, że pojęcie określa się jako totalność, jako idea. Jest to istniejący

Tym samym, choć nie jest możliwe uprawianie historii filozofii w sposób całkowicie wolny od czynnika podmiotowego, przykładowo bez przyjmowania wstępnego pojęcia badanego przedmiotu oraz celu, wedle którego rozwijają się jego dzieje, to jednak możliwe jest abstrahowanie od czysto subiektywnej treści świadomości badacza poprzez uczynienie przedmiotem, celem i jedyną miarą poznania „prawdy samej”, którą zdaniem Hegla stanowi — panująca niepodzielnie w całej tradycji zachodniej filozofii — absolutna podmiotowość pojęcia²²³.

Zajęcie tego spekulatywnego stanowiska sprawia, że myślenie uwalnia się z wszelkiej partykularności i zwraca się refleksyjnie ku samemu sobie, dzięki czemu „co do treści [...] zagłębia się w rzecz, [...] a co do formy, [...] nie jest żadnym *szczególnym* bytem ani działaniem podmiotu, ale polega właśnie na tym, że świadomość zachowuje się jak abstrakcyjne Ja [...] i czyni tylko to, co ogólne, w czym jest identyczne z wszystkim jednostkami”²²⁴. W związku z tym metoda dialektyczna Hegla nie jest tylko formalnym narzędziem, które stosowałoby się do jakiegoś zewnętrznego przedmiotu, lecz identyczną z treścią *formą absolutną*, stanowiącą wewnętrzną duszę wszelkiej obiektywności²²⁵. Jako „droga *rzeczy samej*” stanowi ona metodę prawdziwą i jedyną, która zasługuje na tytuł naukowej²²⁶.

Rezygnacja z tej drogi w imię fałszywie pojętej samodzielności lub bezstronności w myśleniu — skutkująca przypisywaniem badanej rzeczy określeń pochodzących z własnych bądź cudzych refleksji — stanowi w opinii Hegla główny powód arbitralnego charakteru rozważań aspirujących do miana filozoficznych. Uchybienie to, polegające na tym, że „przy rozważaniu jakiejś kategorii myśli się *o czymś innym*, a nie o tej kategorii samej”, wynika z charakterystycznego dla nowoczesnego rozsądku braku „plastycznego zmysłu ujmowania i rozumienia”²²⁷. Zmysł ten stanowi bowiem warunek naukowej spekulacji, która podąża jedynie za dialektycznym rytmem samej treści. Na gruncie badań historycznofilozoficznych brak tego

dla siebie wolny rozum, który rozwija i uprawomocnia treść prawdy w wiedzy, uznaje i poznaje prawdę. Czysto subiektywne stanowisko, ulotnienie się wszelkiej treści, Oświecenie rozsądku jak też pietyzm nie uznają żadnej treści, a tym samym żadnej prawdy. Ale pojęcie *wytwarza* prawdę — jest to podmiotowa wolność — *uznaje* jednak zarazem tę treść za coś, co *nie* jest *wytworzone*, za prawdę, która istnieje sama w sobie i dla siebie” (WR2, s. 359–360).

²²³ Co ciekawe, również zdaniem krytycznego względem tej tradycji Heideggera w ramach całych dziejów metafizyki obowiązuje tylko jedno niekwestionowane określenie rzeczy samej, mianowicie jako „obecności” (*Anwesenheit*), w stosunku do której substancjalność (*ὕποκειμενον*) i podmiotowość (*subiectum*) stanowią jedynie kolejne warianty. Rozstrzygnięcie to staje się problematyczne dopiero wraz z końcem dziejów klasycznej filozofii. Por. M. Heidegger, *Koniec filozofii i zadanie myślenia*, przeł. K. Michalski, [w:] tegoż, *Ku rzeczy myślenia*, przeł. K. Michalski, J. Mizera, C. Wodziński, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999, s. 84–92.

²²⁴ E, s. 88.

²²⁵ Por. tamże, s. 3; NL1, s. 49–50; NL2, s. 774–777.

²²⁶ Por. E, s. 3; NL1, s. 50.

²²⁷ Tamże, s. 26–27.

rodzaju „plastyczności” skutkuje anachroniczną projekcją własnych wyobrażeń historyka na myśli badanych autorów z przeszłości²²⁸. Warto zauważyć, że ten spekulatywny wymóg metodologiczny Hegla — aby „przy pojęciu nie [...] myśleć nic więcej jak pojęcie samo”²²⁹ — pokrywa się zasadniczo ze znaną regułą hermeneutyczną o luteriańskiej proveniencji (*sola scriptura*), wedle której tekst należy rozumieć na podstawie niego samego²³⁰.

Pojęcie przedmiotu historii filozofii nie może być zatem jakimś dowolnym wyobrażeniem na temat filozofii — tzn. nie może mieć charakteru „pojęcia” w potocznym sensie tego słowa, zgodnie z którym stanowi ono tylko zewnętrzną formę ogólności dla pewnej szczegółowej treści — ale musi ono przyjąć postać „pojęcia w sensie spekulatywnym” („pojęcia pojęcia”)²³¹, w którym różnica między myśleniem a realnością (wzgl. formą i treścią) ulega zatarciu. Swoistością tak rozumianego pojęcia jest bowiem to, że nie da się go pomyśleć pozostając niejako „na zewnątrz” niego jako stojącego naprzeciw, niezależnego od nas przedmiotu. Z uwagi na to, że jego „treścią” jest autorefleksja formy myślenia, w momencie, w którym faktycznie zostaje ono pomyślane, obie strony relacji poznawczej stapiają się w jedno. Podobnie jak na gruncie dowodu ontologicznego samo pomyślenie idei Boga implikuje jego istnienie, tak też uczynienie przedmiotem świadomości *pojęcia w sensie spekulatywnym* pociąga za sobą jego urzeczywistnienie w akcie myślowym samego pojmującego podmiotu. Tym samym założenie pojęcia w sensie Heglowskim w charakterze przesłanki historii filozofii — ukierunkowujące spojrzenie badawcze nie tyle na jakąś szczegółową treść przedmiotową, co na swoiście filozoficzną formę myślenia pojęciowego (spekulację) — okazuje się równoznaczne z zajęciem stanowiska czystej nauki w wolnym akcie myślenia, dzięki czemu historyk filozofii sam osiąga świadomość filozoficzną, utożsamiając się z przedmiotem swojej wykładni²³².

Choć rozstrzygnięcie to wspiera się na subiektocentrycznym założeniu, iż to (samo)świadomość stanowi ostateczną zasadę poznania i bytu, to jednak Heglowskiego stanowiska pojęcia nie należy rozumieć na wzór Kartezjańskiego *fundamentum inconcussum*, to znaczy jako oczywistego i niepodważalnego aksjomatu, z którego wywieść można wszelkie pozostałe twierdzenia na sposób matematyczny (*more geometrico*). Po pierwsze bowiem

²²⁸ Por. WF1, s. 75–83; E, s. 17–18.

²²⁹ Tamże, s. 63.

²³⁰ Por. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, dz. cyt., s. 401.

²³¹ „Od *pojęcia* w sensie spekulatywnym należy odróżnić to, co nazywa się pojęciem w zwykłym sensie. To właśnie w tym ostatnim, jednostronnym sensie wysuwano, tysiące razy powtarzано, i uczyniono dogmatem twierdzenie, jakoby to, co nieskończone, nie mogło być ujęte za pomocą pojęć” (E, s. 70). Por. NL1, s. 24–25; NL2, s. 356–357, 690–693.

²³² Por. E, s. 79

spekulatywny punkt widzenia „nauki” w sensie Heglowskim nie stanowi jakiegoś bezpośredniego założenia, lecz rezultat dialektycznej „dedukcji” z *Fenomenologii ducha*, która pełni funkcję wprowadzenia do całego systemu. W związku z tym perspektywę pojęcia można uznać za *uzasadnioną* przesłankę wszystkich szczegółowych nauk filozoficznych²³³. Po drugie zaś, Hegel stwierdza w omawianym tu „Wstępie”, że swoistością filozofii — a tym samym i filozoficznej historii filozofii — jest to, że „jej pojęcie stanowi początek tylko pozornie i dopiero całe jej omówienie jest [jego] dowodem. Ba, można nawet powiedzieć, że znalezienie jej pojęcia i to pojęcie stanowi w istocie jej rezultat”²³⁴.

Założenie to wynika z Heglowskiej koncepcji prawdy i wiedzy naukowej, a także z samej dialektycznej natury pojęcia. Otóż zdaniem filozofa żadne poznanie o charakterze intuicyjnym nie zasługuje na miano wiedzy „prawdziwej”, ponieważ jako „bezpośrednie” ma ono tylko cząstkowy charakter. Zgodnie z formułą *omnis determinatio est negatio*²³⁵, każde określenie myślowe zawdzięcza swą treść negatywnemu odniesieniu do tego, co inne, przez które jest „zapośredniczone”²³⁶. Można zatem powiedzieć, że u podstaw Heglowskiej teorii poznania leży „strukturalistyczne” założenie, wedle którego sens jest funkcją systemu różnic²³⁷. Ponieważ każde poznanie pretendujące do bezpośredniego oglądania prawdy abstrahuje od tego konstytutywnego kontekstu zapośredniczenia, toteż okazuje się ono ograniczone przez warunkujące je „zewnątrze”, a tym samym jednostronne, skończone i nieprawdziwe. Dlatego, zdaniem Hegla, prawda, jako to, co nieskończone i absolutne, a przy tym konkretne, jest „całością” i „podmiotem”²³⁸, tzn. *samozapośredniczającym się* procesem rozumienia, który przebiega przez wszystkie „prawdy” cząstkowe i wraca na końcu do punktu wyjścia, zbierając je razem i utrzymując *wewnątrz siebie* w formie totalności jako szczegółowe momenty swojego własnego ruchu *samookreślenia*²³⁹. Ten holistyczno-dyskursywny charakter prawdy sprawia,

²³³ Por. NL1, s. 42, 72.

²³⁴ WF1, s. 22.

²³⁵ Hegel wspomina o tej formule po raz pierwszy w recenzji dzieł zebranych Jacobiego, por. G.W.F. Hegel, *[Über] Friedrich Heinrich Jacobis Werke. Dritter Band*, [w:] tegoż, *Werke*, Bd. 4: *Nürnberger und Heidelberger Schriften 1808–1817*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1986, s. 434–435. Por. również NL1, s. 143–4; WF3, s. 310–311; Y.Y. Melamed, „*Omnis determinatio est negatio*” — *Determination, Negation and Self-Negation in Spinoza, Kant, and Hegel*, [w:] E. Forster, Y.Y. Melamed (red.), *Spinoza and German Idealism*, Cambridge University Press, New York 2012, s. 175–196.

²³⁶ „Zapośredniczenie oznacza, że się wykroczyło [*ist en Hinausgegangensein*] poza coś pierwszego ku czemuś drugiemu, i jest wynikaniem z tego, co odróżnione” (E, s. 145).

²³⁷ Por. F. de Saussure, *Kurs językoznawstwa ogólnego*, PWN, Warszawa 1961, s. 128.

²³⁸ Por. FD, s. 22–23, 52–53.

²³⁹ „Ale treść może być uznana za to, co prawdziwe, tylko o tyle, o ile nie jest ona zapośredniczona z czymś innym, nie jest skończona, a więc o ile jest zapośredniczona z sobą samą, i w ten sposób jest jednią zapośredniczenia i bezpośredniego odnoszenia się do siebie samej” (E, s. 135). Por. tamże, s. 121–139, gdzie Hegel rozprawia się z koncepcją wiedzy bezpośredniej. W *Nauce logiki* czytamy natomiast: „Metoda [...] jest ruchem po kole [...]; prawda jest tylko dochodzeniem do samej siebie poprzez negatywność bezpośredniości. [...] Ująć zaś daje się

że jedynym adekwatnym sposobem jej naukowej prezentacji jest *system*. Postulowanej przez Hegla systematyczności nie należy rozumieć jednak na wzór poznania matematycznego²⁴⁰. „Początkiem” w filozofii nie jest bowiem jakaś szczegółowa zasada, z której „mechanicznie” wyprowadzałoby się konsekwencje zgodnie z przyjętym zestawem reguł, lecz jest nim *prowizoryczne pojęcie tej nauki*, którego dowodu dostarczyć może dopiero sama nauka filozofii. Co więcej, pełne opracowanie i uzasadnienie tego pojęcia, a zatem uzyskanie przez filozofię wiedzy o sobie samej, stanowi wręcz *jedyny* cel tej nauki. Jak pisze Hegel: „pojęcie nauki [...] musi być uchwycone przez samą naukę. Jest to wręcz jej jedynym sensem, jedyną rzeczą, którą czyni, by osiągnąć pojęcie swego pojęcia i w ten sposób powrócić do siebie i uzyskać zaspokojenie”²⁴¹.

Skoro zatem warunkiem uniknięcia arbitralności w refleksji historycznofilozoficznej jest nadanie jej charakteru *filozoficznego*, to koniecznym okazuje się, aby historyk filozofii — gwoli spełnienia kryteriów naukowości właściwych tej dyscyplinie — nie tylko określił na wstępie pojęcie swojego przedmiotu, ale wykazał również zasadność tego pojęcia w toku właściwego badania dziejów filozofii, czyniąc je tym samym raczej *rezultatem* całego przedsięwzięcia niż jego punktem wyjścia²⁴². Można nawet powiedzieć, że jedynym zadaniem historii filozofii — tak jak i filozofii — jest *dowiedzieć się, czym jest filozofia*, co pokazuje, że Hegłowska filozofia dziejów filozofii ma z istoty *metafilozoficzny charakter*. Co więcej, Hegel daje w ten sposób do zrozumienia, że w przypadku poglądów metafilozoficznych funkcję przesłanek niższego rzędu, dzięki którym możliwe jest argumentowanie na rzecz jednego z nich, pełni dziejowa tradycja filozofii. To właśnie z niej Hegłowskie określenie rzeczy samej jako absolutnego pojęcia czerpie ostatecznie swą prawomocność²⁴³.

Wraz z tą metafilozoficzną orientacją uwidacznia się również *kołowa natura* procedury badawczej postulowanej przez Hegla w historii filozofii. Z jednej strony bowiem daje on nam do zrozumienia, że zanim zaczniemy badać dzieje filozofii, to z góry musimy już znać pojęcie przedmiotu tego badania; z drugiej zaś, twierdzi, że dopiero w trakcie tego badania — niejako z samej historii — dowiemy się, czym jest filozofia.

absolut tylko jako *zapośredniczony* przez poznanie, [...] a prawda zawarta jest tylko w szeroko zakrojonym procesie [zapośredniczenia] i na jego końcu” (NL2, s. 800–801).

²⁴⁰ „Filozofowanie bez systemu nie może być w żadnym razie naukowe [...] Treść ma swoje uwierzytelnienie jedynie jako moment całości, zaś poza nią jest tylko pewną bezpodstawną przesłanką poprzedzającą albo subiektywną pewnością” (E, s. 76). Zagadnienie natury metody spekulatywnej Hegla omawiam bardziej szczegółowo w trzecim rozdziale części drugiej.

²⁴¹ Tamże, s. 79. Por. tamże, s. 59–60; FD, s. 26–27; NL1, s. 7, 31–32, 69–88.

²⁴² Por. WF1, s. 21–22.

²⁴³ Zbliża to stanowisko Hegla do hermeneutyki filozoficznej Gadamera, który również przyznawał tradycji rolę racjonalnego nośnika prawdy, eksplikując jej przekaz jako dziejowy proces „przechowywania” dokonującego się na mocy wolnej działalności rozumu, por. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, dz. cyt., s. 367–421.

W tej cyrkularności nie powinniśmy dopatrywać się jednak błędu metodologicznego (*circulus vitiosus*), lecz wyznacznika naukowości zgodnego z hermeneutyczną regułą interpretacji, która głosi, że całość rozumieć należy na podstawie części, a część na podstawie całości („koło hermeneutyczne”)²⁴⁴. W myśl tej reguły wstępne pojęcie filozofii określone przez historyka na początku badania pełni funkcję ukierunkowującego refleksję projektu „całości”, w świetle którego wykładane są następnie poszczególne historyczne formy filozofii. W toku właściwego wywodu ten antycypowany na wyjściu sens zwrotnie określany jest na podstawie szczegółowych momentów dziejowego procesu rozwoju idei filozoficznej, które stanowią w stosunku do niego „części”²⁴⁵.

W ten sposób badanie historycznofilozoficzne okazuje się zarówno stopniowym pogłębianiem zrozumienia istoty filozofii, jak i dostarczaniem uzasadnienia dla przyjętego na wstępie pojęcia przedmiotu tego badania. Wskaźnikiem powodzenia całego przedsięwzięcia, tzn. realizacji wymogu systematyczności narzuconego przez Hegla poznaniu filozoficznemu, jest metodyczne „zatoczenie koła” w finalnym momencie wywodu, w którym uzyskana zostaje spełniona samowiedza filozofii. Rezultat ten, skupiający w sobie całokształt dziejowego stawania się filozofii, stanowi prawdziwą podstawę i źródło legitymizacji dla wszystkich określeń szczegółowych — łącznie z pojęciem założonym na samym początku²⁴⁶.

Mając na uwadze ten kolisty bieg metody w jego czysto logicznym wymiarze, właściwym *Nauce logiki*, pisze Hegel co następuje:

Dzięki temu właśnie ruchowi naprzód początek wyzbywa się jednostronności wynikającej z tej jego właściwości, że jest czymś bezpośrednim i abstrakcyjnym; staje się czymś zapośredniczonym, a linia naukowego posuwania się naprzód zamienia się w *okrąg*. Z tego wynika zarazem, że to, co stanowi początek, ponieważ jest jeszcze czymś nierozwiniętym i pozbawionym treści, nie zostaje na początku jeszcze naprawdę poznane i że dopiero nauka — i w to w całym swoim rozwoju — jest jego zakończonym, pełnym treści i dopiero naprawdę uzasadnionym poznaniem²⁴⁷.

²⁴⁴ Por. F. Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik mit besonderer Beziehung auf das Neue Testament*, [w:] tegoż, *Sämtliche Werke*, Abt. 1: *Zur Theologie*, Bd. 7, G. Reimer, Berlin 1838, s. 32–33; H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, dz. cyt., s. 367–375, 403–404; BC, § 32.

²⁴⁵ „[...] zanim przystąpi się do tego, co jednostkowe, należy mieć już wprzód ogólny przegląd [całości]. W przeciwnym bowiem razie nie będziemy widzieć spoza jednostkowych szczegółów całości, spoza pojedynczych drzew — lasu, spoza poszczególnych filozofii — filozofii [jako takiej]. Chodzi o to, żeby uchwycić stosunek jednostkowych filozofii do tego, co ogólne. Umysł chce otrzymać ogólne wyobrażenie celu, tego, jak określona jest całość, aby wiedzieć, czego ma się spodziewać. Chodzi o to, żeby jednym spojrzeniem objąć cały krajobraz, który stracimy z oczu, gdy zaczniemy chodzić po poszczególnych częściach. Zasadnicza wartość poszczególnych części tkwi faktycznie w ich odnoszeniu się do całości. Niczego nie dotyczy to w większym stopniu niż filozofii, a następnie jej historii” (WF1, s. 28–29).

²⁴⁶ „Zwykłym wyobrażeniem rozsądku jest to, że ugruntowanie itp. musi iść na początku, a sama nauka ma być poza tą podstawą i następować po niej. Ale filozofia, tak jak wszechświat, jest w sobie okrągła, nie ma [w niej] tego, co pierwsze, i tego, co ostatnie, lecz wszystko pozostaje we *wzajemnym* związku i stanowi *jedno*” (E, s. 44).

²⁴⁷ NL1, s. 77–78.

Niearbitralny charakter interpretacji historycznofilozoficznej nie wynika jednak wyłącznie z faktu, iż na końcu powraca ona do punktu wyjścia, ale z tego również, że wstępne pojęcie jej przedmiotu — jak wiemy — nie stanowi wcale dowolnego wyobrażenia na temat tego, czym jest filozofia, lecz rzecz samą, tzn. pojęcie w sensie spekulatywnym, które utrzymuje się w charakterze immanentnej podstawy w toku całego procesu określania²⁴⁸.

Kolistość metody na gruncie filozofii Hegla nie tylko zatem nie stanowi jedynie przypadkowego błędu leżącego po stronie badacza, ale w ogóle nie ma subiektywnego charakteru, w związku z czym nie należy traktować jej jako skutku wdrożenia jakiejś formalnej procedury, lecz jako obiektywną własność ruchu rozumienia umocowaną „ontologicznie” w cyrkularnej strukturze metody absolutnej. Okoliczność ta sprawia, że w przypadku Hegla można mówić nie tylko o świadomym stosowaniu reguły koła hermeneutycznego, ale nawet — wbrew powszechnym opiniom, przypisującym pierwszeństwo w tym zakresie Heideggerowi²⁴⁹ — o pierwszym w dziejach filozofii *ontologicznym ugruntowaniu kolistości rozumienia*.

W tym świetle uzgodnienie przez Hegla zadania historii filozofii z celem tematyzowanej przez nią filozofii — jakim okazało się uzyskanie pełnej samowiedzy filozoficznej — należy uznać za wskaźnik skutecznego uwspólnienia zainteresowania historyka z interesem rzeczy samej, tzn. udanej realizacji postulatu „obiektywnej stronniczości”. Ten ostatni wymóg metodologiczny, który wcześniej dał się poznać jako zgodny z hermeneutyczną zasadą rozumienia tekstu „z” niego samego, teraz ukazuje swoje *spekulatywne* oblicze, oddalające filozofię dziejów filozofii od większości stanowisk hermeneutycznych. W przeciwieństwie do nich Hegel twierdzi bowiem, że istnieje tylko *jedna* prawdziwa rzecz sama, którą historyk filozofii musi mieć zawsze na względzie interpretując teksty filozoficzne. Jest nią mianowicie wieczny rozum, wyznaczający kierującemu się nim badaczowi absolutną perspektywę metafilozoficzną, z której można trafnie oceniać i porównywać poszczególne filozofie. Jak czytamy we „Wstępie”:

Na tej zasadzie w historii filozofii celem czyni się rozum, który rozwija się sam z siebie. Nie jest to żaden obcy cel, który wnosilibyśmy my. To rzecz sama jest tym, co leży tu u podstawy jako to, co ogólne, i jawi się w ten sposób jako cel, jako to, z czym same przez się muszą być porównywane jednostkowe ukształtowania i postacie²⁵⁰.

²⁴⁸ Por. Tamże, s. 78.

²⁴⁹ Por. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, dz. cyt., s. 368, 403–404. Z kolei według H. Schnädelbacha figura koła hermeneutycznego otrzymała sens ontologiczny już u Droysena, por. H. Schnädelbach, *Filozofia w Niemczech 1831–1933*, dz. cyt. s. 91.

²⁵⁰ WF1, s. 165–166.

Cel ten wpisany jest w obiektywny ruch rozwoju idei filozoficznej, w związku z czym Hegel może określić prowizorycznie przedmiot historii filozofii jako tożsamy z tym celem proces „odnajdywania samej siebie przez myśl”²⁵¹. Nie należy dopatrywać się tutaj jednak wyłącznie wizji finalistycznej, w myśl której jakieś z góry określone przeznaczenie spełnia się *dopiero* na końcu procesu dziejowego. Choć „eschatologia” stanowi z pewnością ważną komponentę Heglowskiej koncepcji historii filozofii — o czym mowa będzie w dalszej części rozprawy — to jednak należy podkreślić, że cel, o który tu chodzi, ma w sobie również istotny rys *teleologiczny* w sensie dobrze pojętej Arystotelesowskiej celowości immanentnej. Dowodzi tego fakt, iż podług słów samego Hegla myśl „odnajduje się”, gdy czyni się swoim własnym przedmiotem, a przeciw tego rodzaju autoobiektywizacją myślenia jest właśnie *każda* filozofia²⁵².

§ 12. Czyny wolnej myśli jako duchowa substancja współczesności

W przeciwieństwie zatem do historii zewnętrznej, której zdarzenia mają jednostkowy i empiryczny charakter, „wydarzenia” składające się na dzieje filozofii stanowią wolne od partykularności dokonania jednego ogólnego rozumu²⁵³. Jak pisze Hegel: „Historia filozofii prezentuje nam szereg szlachetnych duchów, galerię bohaterów *myślącego rozumu*, którzy mocą tego rozumu wniknęli w istotę rzeczy, przyrody i ducha — *w istotę Boga* — i wytworzyli dla nas swą pracą najwyższy skarb, skarb rozumowego poznania”²⁵⁴. Nie oznacza to jednak, że dziedzictwo myśli spekulatywnej — z racji swego dziejowego charakteru — jest już tylko sprawą przeszłości, tzn. martwym materiałem historycznym, stanowiącym co najwyżej obiekt antykwarecznego zainteresowania. W opinii Hegla, bieg dziejów filozofii nie przedstawia nam „*stawania się jakichś obcych rzeczy, lecz stawanie się nas samych, stawanie się naszej wiedzy*”²⁵⁵. W związku z tym „czyny wolnej myśli” (*die Taten des freien Gedankens*) kształtujące tę historię są w istotnym sensie *twórcze* i *aktualne*. Ich sprawczość polega mianowicie na konstytuowaniu najgłębszej „substancji” naszego bytu — stanowią one bowiem pojęciowy żywioł, który stale determinuje nasze rozumienie siebie i tego, co nas otacza.

²⁵¹ Tamże, s. 27.

²⁵² Por. tamże, s. 27–28.

²⁵³ Por. tamże, s. 23–4, 166. „To, co czyni duch, nie jest żadną historią [*Historie*]” (WR2, 337; VR2, s. 318).

²⁵⁴ WF1, s. 23.

²⁵⁵ Tamże, s. 26.

Tym samym przedmiotem refleksji historycznofilozoficznej nie są jakieś obce poglądy z przeszłości, lecz to, co z myślenia dawnych filozofów wciąż pozostaje w mocy i władza naszą wykładnią, stanowiąc efektywną — choć zwykle nieuświadomianą — część nas samych. Odkryta przez Hegla dziejowość rozumu sprawia bowiem, że to, czym dzisiaj jesteśmy, zawdzięczamy przekazowi *tradycji* myślenia. Kształt współczesnego świata stanowi rezultat intelektualnej „pracy” poprzednich pokoleń, przy czym przyjmowanie w spadku tego dziedzictwa — eksplikowane przez Hegla w kategoriach pojętych — wiąże się z przyswajaniem go do aktualnego kontekstu życia w celu uczynienia go czymś własnym. W rezultacie przekazywana z pokolenia na pokolenie wiedza, stanowiąca „tworzywo” naszej tożsamości, podlega ciągłym przekształceniom²⁵⁶.

Rozstrzygnięcia te stanowią kolejny dowód hermeneutycznej wrażliwości Hegla. Jego wgląd w dziejowość myślenia i twórczy charakter duchowej spuścizny można bowiem uznać za prefigurację XX-wiecznej filozofii hermeneutycznej Heideggera i Gadamera, a w szczególności ich ontologicznego ujęcia dziejowości rozumienia jako umocowanego w ludzkiej egzystencji procesu „przechowywania”, w którym przeszłość i współczesność są stale i efektywnie zapośredniczone²⁵⁷.

Jednakże mimo głębokiej świadomości dziejowej natury rozumu, Hegel uznaje, że „czyny myślenia” tematyzowane w historii filozofii są prawdziwe niezależnie od wszelkiego czasu. W ten sposób ponownie uwidacznia się rozdźwięk między filozofią dziejów filozofii a myślą hermeneutyczną, wynikający ze spekulatywnego charakteru tej pierwszej. Otóż zdaniem Hegla historyk filozofii nie powinien badać tego, co zewnętrzne względem systematycznej treści filozofii, tzn. jakichś przypadkowych mniemań czy faktów biograficznych, które przeminęły wraz z biegiem czasu, lecz to w dziejach filozofii, co nieprzemijalne — prawdziwe i konieczne myśli spekulatywne: „Dorobek myślenia, jako coś ukształtowanego w elemencie myślenia, stanowi sam byt ducha. Dlatego właśnie poznanie go nie jest uczonością — znajomością tego, co umarło, zostało pochowane i zgniło. Historia filozofii ma do czynienia właśnie z tym, co się nie starzeje, co aktualnie żywe”²⁵⁸.

Tak jak poprzednio wyszło na jaw, że według Hegla jest tylko *jedna* prawdziwa rzecz sama, tak teraz okazuje się, że zawierające się w niej myśli poszczególnych filozofów, które stanowią właściwe czyny i wydarzenia dziejów filozofii, są *wieczne*²⁵⁹. Z punktu widzenia

²⁵⁶ Por. tamże, s. 23–26.

²⁵⁷ Por. BC, § 6; H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, dz. cyt., s. 367–421.

²⁵⁸ WF1, s. 70.

²⁵⁹ Por. tamże, s. 28.

myśli hermeneutycznej, a nawet i samego „zdrowego rozsądku”, obie te spekulatywne własności przedmiotu Heglowskiej historii filozofii wydają się sprzeczne z fenomenem dziejowości, wikłając tym samym ideę tej nauki w *dwie zasadnicze antynomie*, które skłaniają do relatywistycznych i sceptycznych wniosków na temat możliwości i zasadności jej uprawiania. W ten sposób uwidacznia się *główny problem* Heglowskiej refleksji historycznofilozoficznej, który można wyrazić w pytaniu: „Jak to się dzieje, że filozofia ma historię?”²⁶⁰. Przejdę teraz do omówienia wspomnianych antynomii oraz sugerowanych przez Hegla sposobów ich rozwiązania.

§ 13. Antynomie Heglowskiej metafizyki czasu

a) Sprzeczność między jednością prawdy a wielością systemów filozoficznych

Pierwsza z antynomii powstaje z konstatacji, że prawda jest *jedna*, a filozofii usiłujących ją uchwycić — *wiele*. Skoro zaś filozofia, w myśl podtrzymywanego przez Hegla klasycznego ujęcia, stanowi rozumowe poznanie prawdy²⁶¹, to powinna istnieć również tylko *jedna filozofia*. Historia filozofii zdaje się świadczyć jednak o czymś przeciwnym — od ponad dwóch i pół tysiąca lat obserwujemy w niej bowiem proces powstawania i upadania kolejnych wykluczających się systemów filozoficznych, w którym brak jakiegokolwiek trwałego efektu. Albo zatem — wnioskuje się — (a) filozofia nie ma żadnej historii i stanowi niezależną od wszelkich okoliczności wieczną doktrynę prawdy, która — bez względu na to, czy stała się udziałem czyjejs świadomości — czyni każde alternatywne stanowisko fałszywym, albo (b) nie jest ona wcale nauką o prawdzie, lecz formą światopoglądu, której dzieje stanowią jedynie szereg przypadkowych co do treści i porządku występowania mniemań. W obu przypadkach

²⁶⁰ tamże, s. 28, 684.

²⁶¹ W drugiej księdze *Metafizyki* stwierdza Arystoteles: „Słusznie też nazywa się filozofię nauką o prawdzie [ἐπιστήμην τῆς ἀληθείας]. Albowiem celem nauki teoretycznej jest prawda, tak jak celem nauki praktycznej — działanie” (*Metafizyka*, dz. cyt., II, s. 645 [993 b 20]). Podobnie Hegel: „Filozofia jest obiektywną nauką o prawdzie, nauką o jej konieczności, pojęciowym poznawaniem — a nie żadnym mniemaniem i wysnuwaniem mniemań” (WF1, s. 38). Nieprzypadkowo również Arystoteles uznał byt w sensie prawdy (i fałszu) za „naczelne” znaczenie bytu w ogóle (κυριώτατα ὄν), por. *Metafizyka*, dz. cyt., IX, 10, s. 767 [1051 b 1]. Można powiedzieć nawet, że tradycja ta sięga samych początków europejskiej filozofii, ponieważ, jak wykazał Charles H. Kahn, jednym z najstarszych w języku greckim i zarazem najbardziej fundamentalnym na gruncie filozofii sposobem zastosowania czasownika „być” było użycie go w sensie *werytatywnym*. To właśnie prawdziwościowa funkcja łącznika „jest” w największym stopniu rozbudziła ciekawość metafizyczną starożytnych Greków, co widać wyraźnie choćby w poemacie Parmenidesa. Por. Ch.H. Kahn, *Język i ontologia*, przeł. B. Żukowski, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2008.

możliwość historii filozofii zostaje wykluczona, a w drugim z nich, z uwagi na obwieszczany brak sposobności poznania prawdy, rezygnuje się w gruncie rzeczy z filozofii w ogóle²⁶².

Hegel odpowiada na to, że, faktycznie, prawdziwa filozofia, tak samo jak i prawda, jest tylko jedna, ale wcale nie wyklucza się to z istnieniem wielu skonfliktowanych ze sobą systemów. Wprost przeciwnie, różnorodność ta stanowi istotną i niezbywalną cechę filozofii jako takiej, ponieważ poszczególne systemy stanowią konieczne momenty jednego dziejowego procesu rozwoju konkretnej idei filozoficznej. U podłoża tej antynomii leży nieporozumienie co do natury prawdy, której poznanie stanowi cel filozofii. Niesłusznie zakłada się mianowicie, że jedność prawdy implikuje jej prostotę i jednostajny charakter²⁶³. W ujęciu Heglowskim natomiast „prawdziwość” przysługuje w sensie właściwym wyłącznie dialektycznemu procesowi zapośredniczenia, dokonującemu się w elemencie myślenia i rozwijającemu się mocą immanentnej negatywności w organiczną totalność. Taką konkretną i samookreślającą się całością jest według Hegla jedynie idea.

Myśl jest formalna, pojęcie jest myślą bardziej określoną, idea — myślą w swej totalności, określeniem, które istnieje samo w sobie i dla siebie. Toteż tylko idea jest prawdą i tylko [idea jest] prawdą. Otóż naturą idei jest w istocie to, że rozwija się ona i że tylko poprzez rozwój ujmuje siebie, staje się tym, czym jest²⁶⁴.

W związku z tym, Hegel proponuje rozwiązanie tej antynomii poprzez omówienie pojęć *rozwoju (die Entwicklung)* oraz *tego, co konkretne (das Konkrete)*.

b) Sprzeczność między wiecznością prawdy a historycznością filozofii

Druga antynomia, którą obarczona jest idea naukowej historii filozofii, wynika z pozornej dysharmonii między beczasowością prawdy będącej przedmiotem poznania filozoficznego a przemijalnością charakteryzującą dziedzinę tego, co historyczne, do której filozofia — jako forma ludzkiej aktywności kulturowej — z konieczności należy. Zdrowy rozsądek uznaje, że albo (a) prawda jest absolutna i nie podlega żadnym przemianom historycznym, albo też (b) ma ona dzieje i redukuje się przez to do względnych i tymczasowych poglądów, a zatem do „nieprawdy”. Podobnie jak w poprzedniej antynomii, wnioskuje się tutaj, że w obu wyróżnionych przypadkach historia filozofii — w projektowanym przez Hegla sensie — nie jest możliwa. W

²⁶² Por. WF1, s. 35–46.

²⁶³ Różnicę między „jednością” a „jednostajnością” prawdy stanowiącej przedmiot historii filozofii trafnie wyeksplikował August Cieszkowski w rozprawie *Rzecz o filozofii jońskiej...*, dz. cyt., s. 248–249.

²⁶⁴ WF1, s. 47. Por. E, s. 76.

pierwszym z nich dzieje myślenia przyjęłyby bowiem formę zewnętrznej względem samej prawdy historii błędów, co naruszyłoby Heglowskie założenie o zniesieniu różnicy między formą a treścią w świadomości filozoficznej; w drugim przypadku natomiast dzieje filozofii byłyby już tylko „galerią mniemań”, co oznaczałoby z kolei relatywistyczną kapitulację racjonalistycznej wizji filozofii jako wiedzy prawdziwej²⁶⁵.

Mimo to, zdaniem Hegla, wieczność prawdy wcale nie wyklucza się z możliwością jej dziejowego stawania się. Wprost przeciwnie, to właśnie idea absolutna, i tylko ona, na gruncie jego filozofii, jest we właściwym sensie dziejowa²⁶⁶. Zgodnie z Heglowskim wglądem w dziejowość rozumu, możliwe jest zatem spekulatywne pojednanie czasu i wieczności — a co za tym idzie historyzmu z aprioryzmem — o ile tylko dzieje filozofii pomyślane zostaną jako „wewnętrzna historia” samej prawdy²⁶⁷.

Hegel nie podejmuje się jednak w tym miejscu pełnego rozwiązania tej antynomii, zaznaczając, że sprawa ta zahacza o „metafizykę czasu”, której przedstawienie zbyt oddaliłoby go od obecnego wywołu²⁶⁸. W zamian proponuje skrótkowe wyjaśnienie odwołujące się po części — podobnie jak w przypadku pierwszej antynomii — do pojęcia rozwoju tego, co konkretne, a po części do swojej koncepcji systemu jako wiecznej „historii” idei absolutnej, która przechodzi kolejno przez logiczny ($\mu\omicron\nu\eta$), naturalny ($\pi\rho\acute{o}\delta\omicron\varsigma$) i duchowy ($\epsilon\pi\iota\sigma\tau\rho\omicron\phi\eta$) etap swojego istnienia. Krótko mówiąc, zdaniem autora *Nauki logiki*, dziejowy rozwój idei filozoficznej *implikuje czas*, a nawet *wiele czasów*, ponieważ wymaga od ducha absolutnego, w którym idea logiczna uzyskuje wiedzę o sobie, odróżnienia się od samego siebie w akcie „absolutnego pra-podziału” (*absolutes Urteil*) i ucieleśnienia się tym samym, *po pierwsze*, w sferze zewnętrznego istnienia w formie filozofującego indywiduum (czas naturalny), *po drugie*, w duchowym wnętrzu świadomości tego ostatniego (czas subiektywny), a także, *po trzecie*, w powszechnodziejowej dziedzinie ducha obiektywnego (czas historyczny). Oznacza to, że filozoficzny proces samopoznania wiecznego logosu dokonuje się na wielu płaszczyznach

²⁶⁵ Por. WF1, s. 28, 31, 61.

²⁶⁶ Potwierdza to częściowo hipotezę J.-L. Nancy’ego, że Heglowska dziejowość stanowi pierwowzór XX-wiecznych koncepcji wydarzenia. W tym szczególnym przypadku można ją bowiem uznać za antycypację filozofii wydarzenia Alaina Badiou, według której — jak zauważył Q. Meillassoux — „nie ma historii innej niż historia tego, co wieczne, bo tylko to, co wieczne, jest pochodną wydarzenia. Inaczej mówiąc, nie ma innej historii niż historia prawd — w tej mierze, w jakiej prawda jest w ścisłym sensie wieczna: nie może być sprowadzona do żadnej postaci relatywizmu” (Q. Meillassoux, *Historia i wydarzenie w myśli Alaina Badiou*, „Kronos” 2016, nr 3 [38], s. 89).

²⁶⁷ Por. WF1, s. 32.

²⁶⁸ Por. tamże, s. 61.

jednocześnie, a określająca go pod względem temporalnym dziejowość zawiera w sobie formy czasu swoiste dla poszczególnych momentów ducha absolutnego²⁶⁹.

* * *

Z uwagi na to, że Hegel objaśnia fałszywość obu tych antynomii omawiając pojęcie *rozwoju tego, co konkretne*, a także fakt, iż skłaniają one do analogicznych wniosków krytycznych względem historii filozofii, pozwolę sobie na *łączne* przedstawienie Heglowskiego sposobu ich rozwiązania.

§ 14. Pojęcie rozwoju tego, co konkretne — zasada paralelizmu

„Rozwój” (*die Entwicklung*) w jego ogólności zdefiniowany zostaje przez Hegla jako pozornie sprzeczne „stawanie się tym, czym się jest”. W procesie tym występują dwa konstytutywne momenty, które ujęte zostają przez niego w terminach „bytu samego w sobie” (*das Ansichsein*) oraz „bytu dla siebie” (*das Fürsichsein*), które wprost nawiązują do arystotelesowskiej tradycji filozoficznej: „Aby zrozumieć, czym jest rozwijanie się, należy odróżnić dwa — żeby tak rzecz — stany. Jednym jest to, co określane jest tradycyjnie jako predyspozycja, możliwość, byt sam w sobie (jak ja to nazywam), *potentia*, δύναμις. Drugim określeniem jest byt dla siebie, rzeczywistość (*actus*, ἐνέργεια)”²⁷⁰.

Rozwijanie polega zatem na modyfikacji modalności, w której istnieje pewien byt, czyli na przeprowadzaniu go z jednego stanu w drugi. Heglowskie pojęcie rozwoju jako stawania się (aktualnie) tym, czym się jest (zrazu tylko potencjalnie), okazuje się zatem — przynajmniej na pierwszy rzut oka — zbieżne z Arystotelesowską definicją ruchu (lub zmiany) jako „ureczywistniania bytu potencjalnego jako takiego”²⁷¹, czy też działania czynnika formalnego względem materialnego substratu obciążonego brakiem, w wyniku czego byt podlegający wpływowi „przełożony” zostaje ze stanu wyjściowego w docelowy stan przeciwstawny²⁷².

²⁶⁹ Por. tamże, s. 62–63; VPh1, s. 51–52. Wątek pierwotnego podziału omawiam dokładniej w dalszej części tej pracy (§ 16).

²⁷⁰ WF1, s. 48. Por. WF2, s. 172–173.

²⁷¹ Arystoteles, *Fizyka*, dz. cyt., III, 1, s. 65 [201 a 9].

²⁷² Ściśle mówiąc, w *Fizyce* Arystoteles formułuje aż trzy definicje ruchu (κίνησις) — lub zmiany (μεταβολή) — kolejno w trzech pierwszych rozdziałach księgi III — każda z nich coraz bardziej przybliżać ma do trafnego ujęcia natury tego fenomenu. Poza wspomnianymi kategoriami aktu i możliwości, które wyznaczają jeden z czterech sposobów rozumienia bytu w ontologii Stagiryty (por. *Metafizyka*, dz. cyt., V, 7), ruch eksplikowany jest przez niego również w terminach trzech następujących „zasad”: (1) materia/substrat (ὕλη/ὑποκείμενον), (2) forma/kształt (εἶδος/μορφή), (3) brak/przeciwieństwo (στέρησις/ἀντικείμενον), por. *Fizyka*, dz. cyt., I, 7. W związku z tym działanie powodujące zmianę można rozumieć zawsze na dwa sposoby: „[...] akt rozumie się bądź

Hegel nadaje jednak tym fizyczno-kinetycznym pojęciom swoisty dla swojej filozofii sens subiekcentryczny, w związku z czym teleologiczny proces rozwoju ujęty zostaje przez niego także w terminach uprzedmiotawiania i uzewnętrzniania tego, co dane w sposób nietematyczny, co istnieje tylko wewnętrznie. Użycie wyrażen „w sobie” i „dla siebie” jako przekładu kategorii potencji i aktu pokazuje wyraźnie, że właściwym kontekstem ich funkcjonowania jest świadomość, a ściślej rzecz biorąc, duchowa działalność samopoznania: „[...] człowiek jest z natury rozumny, ma rozum. W tym sensie ma on go tylko jako predyspozycję, w zarodku. [...] Dopiero kiedy człowiek staje się dla siebie tym, czym jest w tym sensie sam w sobie [...] jest on rzeczywiście rozumny i istnieje teraz jako rozum”²⁷³.

Mimo to, zarówno w omawianym tu „Wstępie”, jak i w wielu innych miejscach²⁷⁴, Hegel wyjaśnia pojęcie rozwoju w oparciu o biologiczny model morfogenezy, przykładowo jako proces stopniowego wzrostu i różnicowania się rośliny, poczynający się od fazy embrionalnej, przechodzący przez etap kiełkowania pierwotnie osłoniętego zarodka, fazę formowania korzeni i pędu, aż po finalny moment wydania na świat owoców i nasion, w którym cały proces zatacza koło i wraca do swojego początku w postaci nowego organizmu²⁷⁵. Co istotne, z uwagi na to, że wszystkie te wyróżnione momenty zawarte były już od samego początku *in ovo*, w kolejnych metamorfozach roślina zachowuje swoją „tożsamość”, wyznaczaną przez leżącą u jej podłoża naturę (*φύσις*), która pełni zarówno funkcję trwałego substratu (materii), jak i wewnętrznej przyczyny zmiany (formy)²⁷⁶.

Pokazuje to, że Heglowskiego pojęcia rozwoju nie należy rozumieć na wzór przemian, którym podlegają wytwory działalności wytwórczej człowieka (*ποίησις*). W przeciwieństwie bowiem do bytów przyrodzonych, które rozwijają się same z siebie mocą naturalnej tendencji, produkty ludzkiej sztuki zasadę swojej genezy mają poza sobą, w pewnym czynniku zewnętrznym (rzemieślniku), od którego „odrywają się”, gdy tylko proces wytwarzania dobiegnie końca. W związku z tym, w przypadku wytwarzania opartego na sztuce, działanie i doznawanie wpływu — wzgl. początek (*ἀρχή*) i kres (*τέλος*) tego ruchu — występują

jako ruch względem potencji, bądź jako substancję [tj. formę — C.G.] względem jakiegoś rodzaju materii” (*Metafizyka*, dz. cyt., s. 761 [1048 b]). Terminologię tę, jak się okaże, stosuje w swojej charakterystyce rozwoju również Hegel.

²⁷³ WF1, s. 48

²⁷⁴ Por. FD, s. 14; WD1, s. 118.

²⁷⁵ Wynika to prawdopodobnie z tego, że Heglowskie pojęcie rozwoju stanowi po części efekt reinterpretacji Goetheańskiej koncepcji naturalnej „metamorfozy” (*Metamorphose*) — koncepcji przyswojonej przez Hegla zapewne za pośrednictwem Schellinga. Por. EPhW2, s. 33–34, 380–381, 385–394; E, s. 265, 369; D. Nassar, *From a Philosophy of Self to a Philosophy of Nature: Goethe and the Development of Schelling's Naturphilosophie*, „Archiv für Geschichte der Philosophie” 2010, nr 3 (92), s. 304–321.

²⁷⁶ Por. Arystoteles, *Fizyka*, dz. cyt., s. 46–47.

oddzielnie w dwu różnych pod względem istoty „podmiotach”²⁷⁷. Wyjaśniając zatem rozwój na przykładzie rzeczy istniejących z natury, Hegel daje do zrozumienia, że proces ten ma charakter „autopojetyczny”, a ściślej — określony jest przez wewnętrzną celowość.

Ten przyrodniczy model rozwoju należy traktować jednak z pewną rezerwą, gdyż rozwijanie się idei filozoficznej, stanowiące przedmiot obecnego wywodu, dokonuje się za pośrednictwem działalności *duchowej*, która różni się w sposób istotny od rozwoju zachodzącego w sferze życia naturalnego. Jak zauważa Hegel, w przypadku bytów przyrodniczych „podmiot, od którego proces się zaczął, i to, co ma egzystencję, jako zakończenie — owoc, nasienie — są dwoma indywiduami. [...] W sferze ducha jest inaczej. Jest on świadomością, jest wolny, a to dlatego, że początek i koniec zbiegają się w nim ze sobą”²⁷⁸. Oznacza to, że choć naturalny organizm rozporządza zasadą i celem swojego rozwoju, to jednak tożsamość utrzymująca się w trakcie jego stawania się dotyczy wyłącznie ogólnego wzorca gatunkowego (natury), nie zaś poszczególnych jednostek, które go ucieleśniają.

Można powiedzieć, że *urzeczywistnienie* wieńczące proces morfogenezy poszczególnego osobnika danego gatunku — skutkujące wydaniem na świat „potomstwa”, dzięki któremu realizuje on w pełni swój potencjał genetyczny — *nie staje się jego udziałem*, ponieważ znajduje się ono poza nim. Powrót do stanu początkowego nie oznacza powrotu do *tego samego*, numerycznie identycznego zarodka, lecz do zarodka *takiego samego* jak pierwszy, tzn. identycznego wyłącznie pod względem istoty. To, czym naturalna jednostka jest sama w sobie, nie staje się zatem czymś „dla niej”, lecz co najwyżej czymś „dla nas” — jak mówi Hegel — tzn. dla naszej zewnętrznej refleksji, która jest w stanie powiązać kolejne „wcielenia” gatunku w jednej naturze. Skutkiem tego, jednostkowy osobnik, stając się tym, czym jest — w myśl ogólnej formuły rozwoju — nie staje się we właściwym sensie *sobą* (*Selbst*); do tego potrzeba już bowiem świadomości.

W przypadku rozwoju *duchowego* natomiast stawanie się innym towarzyszące obiektywizacji wewnętrznej istoty ducha okazuje się tożsame z jego schodzeniem się ze sobą samym, tzn. dalszym zagłębianiem się w siebie i zwiększaniem udziału subiektywności, podczas którego duch zachowuje własną tożsamość i nie jest ograniczany przez żaden czynnik zewnętrzny. Choć realizacja celu samopoznania ogólnego ducha również wymaga od niego ucieleśnienia się w świadomościach jednostkowych, to jednak w toku tego procesu nie zatracą on samego siebie. Wynika to z faktu, iż proces ten zachodzi w żywiole ogólności myślenia (o myśleniu), w którym wszelka partykularność zostaje zniesiona. W efekcie rozwijanie się ducha

²⁷⁷ Por. tamże, II, 1, s. 45–47; tenże, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., VI, 4–5, s. 196–197.

²⁷⁸ WF1, s. 50.

— jego stawanie się (dla siebie) tym, czym jest (sam w sobie) — przyjmuje formę *autotelicznej działalności samopoznania*, która urzeczywistnia się — osiąga swój cel — przez sam fakt bycia w toku.

[...] duch w swoim Innym jest u siebie samego. Rozwój ducha jest wychodzeniem z wewnętrzności, eksponowaniem na zewnątrz swych momentów jako oddzielonych od siebie i zarazem dochodzeniem do siebie. To bycie u siebie ducha, to jego dochodzenie do samego siebie może być określone jako jego najwyższy, absolutny cel. [...] Podwaja się on, wyobcowuje, ale tylko po to, aby móc odnaleźć siebie samego, aby móc dojść do siebie samego. Tylko to jest wolnością. [...] W niczym innym — poza myśleniem — duch nie osiąga tej wolności²⁷⁹.

Pokazuje to, że wcześniejsze utożsamienie rozwoju z ruchem nie było do końca trafne. Zgodnie z ujęciem Arystotelesa, ruch, jako działanie aktualizujące zdatność bytu do przyjęcia pewnej zewnętrznej formy — wyznaczającej zarazem cel (τέλος) całego procesu — z istoty naznaczony jest piętnem niedokonania, wynikającego z faktu, iż jego spełnienie znajduje się *poza* nim samym. Osiągnięcie stanu pełnego urzeczywistnienia (εντελέχεια) równoznaczne jest bowiem z całkowitym wyczerpaniem „zasobu” potencjalności, która stanowi warunek istnienia „żywiącego się” nią ruchu. Z tego względu Arystoteles określił ruch mianem działania (aktu) „niezakończonego” czy też „niedoskonałego” (ἐνέργεια ἀτελής)²⁸⁰.

Pozostając zatem na gruncie pojęciowości Stagiryty należałoby raczej powiedzieć, że rozwijanie się zachodzące w sferze ducha stanowi odpowiednik działania „doskonałego” czy „absolutnego” (ἀπλῶς ἐνέργεια)²⁸¹, a w szczególności najwyższej z form tego rodzaju aktu, za którą Arystoteles — zgodnie z Heglem — uznaje filozoficzną spekulację, wzorowaną na aktywności boskiego umysłu (νόησις νοήσεως νόησις)²⁸². W przeciwieństwie do ruchu, działanie absolutne samo jest swoim celem, dlatego spełnia się ono już przez sam fakt bycia w toku. Osiągnięcie stanu urzeczywistnienia, które wpisane jest niejako w samą strukturę tej autotelicznej aktywności, nie skutkuje jednak jej zatrzymaniem — jak ma to miejsce w przypadku ruchu — gdyż stanowi ono niesuwalny warunek jej możliwości. W ten sposób okazuje się, że trzy różne aspekty ruchu, tj. możliwość (δύναμις), proces aktualizacji (ἐνέργεια) i stan urzeczywistnienia (εντελέχεια), w akcie doskonałym zbiegają się w jedno.

²⁷⁹ Tamże, s. 50–51.

²⁸⁰ Por. Arystoteles, *Metafizyka*, dz. cyt., s. 797 [1066 a]; tenże, *Fizyka*, s. 67, 182 [201 b 31, 257 b 8].

²⁸¹ Por. tenże, *Metafizyka*, dz. cyt., s. 760–761 [1048 b]; tenże, *O duszy*, przeł. P. Siwek, PWN, Warszawa 1988, s. 131 [431 a].

²⁸² Por. tenże, *Metafizyka*, dz. cyt., s. 813–814 [1072 b]; tenże, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., s. 290 [1177 a 23–25].

W związku z tym, w trakcie omawiania filozofii Arystotelesa, Hegel stwierdza, że boski rozum, którego „życie” polega na myśleniu o myśleniu — tak samo jak Bóg w dowodzie ontologicznym — w swojej możliwości zawiera już rzeczywistość; jego istotę (*potentia*) stanowi bowiem czysta aktywność (*actus purus*). W przypadku „nieruchomego poruszyciela” momenty bytu samego w sobie i bytu dla siebie nie różnią się od siebie realnie, a on sam stanowi substancję konieczną, która istnieje „sama w sobie i dla siebie” (*an und für sich*)²⁸³. Pozwala to powiązać Heglowskie rozumienie rozwoju z analizowanym przeze mnie wcześniej pojęciem w sensie spekulatywnym, któremu również przysługiwała ta specyficzna modalność.

Na słuszność eksplikowania duchowego rozwoju jako aktu doskonałego wskazuje m.in. fakt, iż w *Encyklopedii* Hegel zwięździł swój wykład pojęcia filozoficznego ducha absolutnego, a tym samym i całego systemu, cytatem z *Metafizyki* Arystotelesa dotyczącym aktywności boskiego $\text{No}\tilde{\upsilon}\varsigma$ ²⁸⁴. Co więcej, Hegel sam wielokrotnie objaśniał własną koncepcję ducha czy rozumu w kategoriach działania i celowości immanentnej. W *Fenomenologii ducha*, przykładowo, uczynił to w następujący sposób:

[...] rozum jest *działaniem celowym*. [...] cel — i w tym też sensie Arystoteles określa naturę jako działanie celowe — jest tym, co bezpośrednio, co *pozostaje w spoczynku*, co jako nieruchome *samo jest* [czynnikiem] *poruszającym*; w ten sposób jest to *podmiot*. Siłą, która wprawia go w ruch, jest — abstrakcyjnie biorąc — *byt dla siebie*, czyli czysta negatywność. Rezultat jest tym samym, co początek, tylko dlatego, że *początek* jest *celem*; czyli to, co rzeczywiste, jest tym samym, co jego pojęcie, tylko dlatego, że to, co bezpośrednio, jako cel ma w sobie *jaźń* [das Selbst], czyli *czystą rzeczywistość*²⁸⁵.

Jak widać, Hegel nie tylko przedstawia tutaj swoją koncepcję podmiotu w terminach działania telicznego, ale przypisuje jej również cechy przysługujące na gruncie filozofii Stagiryty ostatecznej przyczynie celowej ($\tau\tilde{o}\ \text{o}\tilde{\upsilon}\ \tilde{\epsilon}\nu\epsilon\kappa\alpha\ \tau\tilde{\iota}\nu\tilde{i}$), tzn. pierwszemu poruszycielowi, który — choć sam nieruchomy — wiecznie wszystko inne wprawia w ruch na zasadzie „przyciągania” analogicznego do tego, które wytwarza obiekt miłości²⁸⁶.

Tak pojęty cel uznany zostaje przez Hegla za główne określenie systemu Arystotelesa. Jego wyższość względem zasad wcześniejszych myślicieli polegać ma na powiązaniu swoistego dla idei Platońskich określenia przedmiotowej ogólności (bezpośredniości) z zasadą podmiotowej aktywności (zapośredniczenia). Dzięki pogodzeniu obu tych aspektów, cel —

²⁸³ Por. WF2, s. 178–179; VPh2, s. 158–159.

²⁸⁴ Por. E, s. 584.

²⁸⁵ FD, s. 24–25.

²⁸⁶ Por. Arystoteles, *Metafizyka*, dz. cyt., s. 813.

stanowiący jedność stawania się innym i dochodzenia do siebie — ma zdaniem Hegla „konkretny”, a nie „abstrakcyjny” charakter.

Jak wbrew zasadzie samej tylko zmiany [Heraklita — C.G.] utwierdza on [Arystoteles — C.G.] to, co ogólne, tak i przeciwnie, wbrew pitagorejczykom i wbrew Platonowi, wbrew liczbie kładzie nacisk na aktywność. Aktywność to również zmiana, ale zmiana jako coś, co pozostaje ze sobą tożsame — to zmiana, ale założona w obrębie tego, co ogólne, jako zmiana równa samej sobie: to określanie, które jest określaniem samego siebie. Natomiast w samej tylko zmianie nie jest jeszcze zawarte zachowywanie siebie w zmianie. To, co ogólne, jest aktywne, określa się; a cel jest określaniem samego siebie, które się realizuje. To właśnie jest *główne określenie*, o które chodzi u Arystotelesa²⁸⁷.

Również we „Wstępie do historii filozofii” Hegel daje do zrozumienia, że filozofia — jako pojęciowe samopoznanie ducha — przejmuje w jego systemie „kosmiczną” funkcję boga Arystotelesa, tzn. funkcję ostatecznego celu świata: „Wszystko, co dzieje się — co dzieje się wiecznie — w niebie i na ziemi, życie Boga i wszystko, co dokonuje się w wymiarze czasu, zmierza tylko do tego, żeby duch poznał siebie”²⁸⁸. Ta teleologiczna rola nauki w sensie spekulatywnym wynika z konstrukcji Heglowskiego systemu, jako że filozofia występuje w nim na samym końcu jako najdoskonalsza forma manifestacji idei absolutnej.

Własność bycia „konkretnym” — poniekąd zgodnie z etymologią tego słowa (łac. *concreescere*, „zrastać się”) — przysługuje u Hegla przedstawieniom jednoczącym w sobie wielość odróżnionych momentów, a nawet i przeciwstawnych określeń, dzięki czemu odznaczają się one bogactwem treści. Swoistością Heglowskiego pojęcia konkretnego jest to, że jego zakres nie ogranicza się wyłącznie do przedmiotów zmysłowych. W przeciwieństwie do Kanta, Hegel twierdzi bowiem, że dane wrażeń nie stanowią jedyne źródła „różnorodności”, dzięki której przedstawienia wypełnione zostają sensem. Przysługuje ona *inherentnie* również myślom i pojęciom, o ile te zawierają w sobie zróżnicowaną określoność logiczną. Można zatem powiedzieć, że na gruncie heglizmu to, co konkretne, występuje w opozycji do ubogich treściowo, jednostronnych przedstawień „abstrakcyjnych” — stanowiących produkty izolującej aktywności rozsądku²⁸⁹ — ale nie w opozycji do myślenia w ogóle²⁹⁰. Więcej nawet, to właśnie ogólne określenia myślowe stanowią *prawdziwą* treść wszelkiego doświadczenia i to do nich redukuje się ostatecznie materiał wrażeńowy

²⁸⁷ WF2, s. 170.

²⁸⁸ WF1, s. 51.

²⁸⁹ „[...] abstrahowanie rozsądku jest obstawaniem [na siłę przy jednej określoności, jest wysiłkiem, aby zaciemnić i usunąć świadomość innej określoności, która tam tkwi]” (E, s. 150).

²⁹⁰ Por. WF1, s. 53–54.

jednostkowego konkretnego zmysłowego, dlatego to im przyznać należy własność bycia konkretnym w najwłaściwszym sensie.

Tym, co konkretne (das Konkrete) w tym znaczeniu, a co stanowić ma „substrat” podlegający rozwojowi w wyżej wyjaśnionym sensie, jest w obecnym kontekście idea filozoficzna (prawda). Jednakże z uwagi na to, iż rozwój w ujęciu Heglowskim nie ma charakteru jedynie czysto formalnego działania, któremu poddawana byłaby dopiero jakaś różna od niego treść, lecz stanowi on autoteliczną aktywność, w której refleksyjnie zwrócona ku sobie forma czyni się swoim przedmiotem, okazuje się, że podlegająca rozwojowi idea nie różni się wcale od procesu rozwijania, lecz to raczej ona sama, jako konkretna i samookreślająca się ogólność, rozwija się mocą immanentnej negatywności.

Momentami działalności są byt sam w sobie i byt dla siebie. Czyn polega na tym, że zawiera w sobie takie odróżnione momenty. Ale czyn jest przy tym w istotny sposób Jednym. I to jest konkretnym. Nie tylko czyn jest konkretny, lecz również byt sam w sobie, podmiot działalności, który [ją] zaczyna: wytworem jest tak samo działalność jak i podmiot, który [ją] zaczyna. Ruchem rozwoju jest również treść, sama idea. Jest Jedno i coś innego, a jedno i drugie są jednym. I to jest tym, co trzecie — Jedno jest w tym, co inne, u siebie samego, nie poza sobą [...]. W ten sposób idea jest, co do treści, w sobie konkretna, jak też istnieje *sama w sobie*, a zarazem jest zainteresowana w tym, żeby to, czym jest sama w sobie, zaistniało w sposób przedmiotowy *dla niej*. Wiążąc oba pojęcia, otrzymujemy ruch tego, co konkretne²⁹¹.

Tym samym prawda pojęta jako dziejowa działalność samopoznania, wbrew oczekiwaniom rozsądku, nie stanowi jedynie abstrakcyjnej istoty, lecz konkretną co do formy i treści ideę rozumową. Konkretność *formalna* idei polega na tym, że jej struktura obejmuje i utrzymuje w jedności dwa różne momenty: byt sam w sobie oraz byt dla siebie. Konkretność *treściowa* natomiast wynika z faktu, iż w pierwszym z tych momentów zawarta jest *virtualiter* wielość różnic i określeń pojęciowych. Sprzeczność między pierwotną jednością a zawartą w niej potencjalnie różnorodnością, stanowi *spiritus movens* procesu rozwojowego idei, który polega na wydobywaniu na jaw różnic poprzez czynienie ich czymś dla siebie (*in actu*) oraz na sprowadzaniu ich na powrót do utrzymującej się u podłoża jedności w charakterze tworzywa dla przyszłego szczebla rozwojowego.

Wynika z tego, że choć Heglowski rozwój duchowy jest zasadniczo zbieżny z działaniem telicznym, z uwagi na to, że w jego możliwości zawiera się już rzeczywistość, to jednak tożsamości obu tych momentów rozwojowych nie należy rozumieć w jego przypadku jako

²⁹¹ Tamże, s. 52–53.

absolutnego niezróżnicowania, lecz raczej jako spekulatywną jedność ich tożsamości i różnicy. Częściowo oddala to Heglowskie rozumienie rozwoju od niematerialnej aktywności boskiego Noŭs, ponieważ w tej ostatniej brak jakiegokolwiek potencji do przyjmowania form. Choć idea w swojej działalności samorozwoju również nie potrzebuje żadnego wpływu ani treści z zewnątrz, jako że ma ona postać samookreślającej się formy, niemniej — podobnie jak w przypadku ruchu — można w niej wyróżnić pod względem *formalnym* stan potencjalny od stanu aktualnego. Z uwagi na to jednak, że oba te momenty istnieją *wewnątrz* myślenia, a nie w dwóch różnych *realnie* substratach, jedność procesu rozwojowego w toku jego realizacji zostaje zachowana, co charakterystyczne z kolei dla absolutnego aktu.

Tym samym rozwój tego, co konkretne, określony jako stawanie się tym, czym się jest, okazuje się poniekąd złożeniem dwu Arystotelesowskich procesów, mianowicie rozpostartego w czasie ruchu oraz beczasowego aktu telicznego²⁹², co zdaje się potwierdzać wcześniejsze wnioski na temat Heglowskiej dziejowości, wedle których stanowi ona pojednanie greckiego czasu kołowego z chrześcijańskim wyobrażeniem czasu liniowego. Jak pisze Hegel:

Skoro wychodzenie poza siebie idei filozoficznej w jej rozwoju nie jest zmianą, stawaniem się czymś innym, lecz *w równym stopniu* [podkr. moje — C.G.] jest wchodzeniem w siebie, zagłębianiem się w siebie, to ten ruch postępowy czyni ideę, która przedtem była ogólna i nieokreślona, ideą bardziej w sobie określoną — dalszy rozwój idei czy też jej większa określoność to jedno i to samo²⁹³.

W ten sposób idea stanowiąca przedmiot poznania filozoficznego — wbrew jednostronnym wnioskom wyprowadzonym z antynomii historii filozofii — okazuje się nie mieć ani charakteru jednostajnej pozahistorycznej istoty (co wykluczałoby jej dziejowe stawanie się), ani nie ulegać rozproszeniu na wielość historycznie zrelatywizowanych mniemań (co podważałoby z kolei jej jedność). Wbrew pierwszej supozycji, prawda jest konkretna i rozwija się; wbrew drugiej zaś, rozwój ten nie skutkuje wcale jej pluralizacją i relatywizacją, ponieważ zachowuje ona w jego toku własną tożsamość i absolutny charakter. Dwoista struktura procesu rozwojowego idei filozoficznej, godząca ze sobą porządek naturalnego stawania się z nadbudowującym się nad nim porządkiem autotelicznego działania, sprawia, że w jego ramach ma miejsce wzajemne zapośredniczanie się czasu i wieczności. Wynika to z

²⁹² Jako aktualizacja zdatności pewnego bytu do przejścia z jednego stanu w stan przeciwny, ruch (zmiana) odbywa się w czasie, por. Arystoteles, *Fizyka*, dz. cyt., s. 117–118, 134. Akt doskonały natomiast, w którym punkt wyjścia pokrywa się z punktem dojścia, redukuje się niejako do nierozciągliwego punktu, w związku z czym można powiedzieć, że jest — przynajmniej strukturalnie — wieczny.

²⁹³ WF1, s. 57.

faktu, iż rozwój idei przyjmujący formę procesu poznawania samego siebie przez ogólnego ducha dokonuje się za pośrednictwem istniejących w czasie filozofujących jednostek.

Idea pomyślana w swoim spoczynku jest bowiem najwyraźniej beczasowa. Myśleć ją w jej spoczynku to utrwać ją w postaci bezpośredniości, to coś równoznacznego z jej — *wewnętrznym* — oglądem. Ale idea jako konkretna, jako jedność odróżnionych momentów [...] ze swej istoty nie jest spoczynkiem, a jej istnienie [*Dasein*] ze swej istoty nie jest oglądem, lecz jako odróżnienie w sobie [*in sich*], a tym samym rozwój, wstępuje ona w istnienie w sobie samej [*in ihr selbst*], a w zewnętrzność — w elemencie myślenia. I w ten sposób w myśleniu czysta filozofia przejawia się jako pewna egzystencja rozwijająca się w czasie. Ale sam ten element myślenia jest abstrakcyjny, jest działalnością jednostkowej świadomości. Jednak duch istnieje nie tylko jako jednostkowa, skończona świadomość, lecz [także] jako w sobie ogólny, konkretny duch²⁹⁴.

Ustalenia te pozwalają wyciągnąć szereg dalszych wniosków na temat natury teleologicznego rozwoju idei filozoficznej.

Po pierwsze, choć rozwijająca się idea stanowi autoteliczną działalność, która sama powołuje się do istnienia (*creatio ex nihilo*) i nieustannie się w nim podtrzymuje (*creatio continua*), czyniąc się swoim własnym rezultatem (*causa sui*), a zatem choć przysługuje jej *autoperformatywny charakter*²⁹⁵, to jednak nie należy rozumieć jej jako jakiejś oderwanej metafizycznej istoty. Ucieleśnia się ona bowiem z konieczności w ludzkich praktykach dyskursywnych i to im zawdzięcza jedynie swoją rzeczywistość. Jak pisze Hegel w *Encyklopedii*: „Zazwyczaj uważa się, że absolut znajduje się gdzieś daleko po drugiej stronie; ale tak naprawdę jest on tym, co całkowicie obecne [*das ganz Gegenwärtige*], tym, co my, jako myślący, zawsze nosimy ze sobą i używamy, nawet gdy nie jesteśmy tego świadomi. Takie określenia myślowe zdeponowane są przede wszystkim w języku”²⁹⁶.

Po drugie, zważając na myślową naturę obu momentów rozwoju idei oraz fakt, iż moment bytu samego w sobie nie jest w tym wypadku tylko czystą możliwością logiczną, lecz — jako substancja naszego współczesnego samorozumienia — ma on z istoty aktywny charakter,

²⁹⁴ Tamże, s. 62–3.

²⁹⁵ Przez „autoperformatywność” rozumiem własność przysługującą autonomicznej podmiotowości, której aktywność polega na ustanawianiu samej siebie, o ile zinterpretowana zostaje ona jako językowa w swej naturze. Zgodnie z dekonstrukcyjnym nurtem lektury teorii aktów mowy Johna Austina, uznaję, że prefiguracją tej teorii była nowożytna tradycja wykładni autorefleksyjnej aktywności podmiotu w kategoriach „zakładania” lub „ustanawiania” (niem. *setzen*, łac. *positio*). Zaletą tej tradycji względem jej XX-wiecznej „sukcesorki” jest fakt, iż tematyzacji poddana została na jej gruncie ignorowana przez myśl analityczną kwestia uprzedniego warunku możliwości wypowiedzi performatywnych, jakim jest sama performatywność performatywu rozumiana jako autokonstytucja konwencji i reguł presuponowanych i jedynie egzekwowanych w zwykłych performatywach, tj. właśnie kwestia autoperformatywności języka. Por. M. Senatore, *Introduction: Positing, the Performative and the Supplement*, [w:] M. Senatore (red.), *Performatives After Deconstruction*, Bloomsbury, London 2013, s. 1–39.

²⁹⁶ EPhW1, s. 85.

koniecznym okazuje się ujęcie obu tych modalności jako, odpowiednio, (1) *aktu nietematycznego*, w którym możliwość pokrywa się już z rzeczywistością, ale nie jest jeszcze przedmiotem refleksji, oraz (2) *aktu tematycznego*, w którym tak pomyślana konieczność podniesiona zostaje do świadomości, dzięki czemu ustanowiona zostaje *wolność* właściwa spekulatywnej perspektywie filozoficznego ducha absolutnego — zgodnie poniekąd ze Spinozjańską koncepcją rozumowego oglądu substancji Boga (*amor intellectualis Dei*)²⁹⁷.

Po trzecie, z uwagi na to, że na gruncie heglizmu wszelki sens redukuje się ostatecznie do różnic dotyczących formy, ta z pozoru formalna jedynie modyfikacja modalności — polegająca na uczynieniu przedmiotem myślenia logosu, który zrazu niejawnie determinuje nasz sposób rozumienia siebie i świata — skutkuje jednak przekształceniem samej treści idei, a co za tym idzie, metamorfozą naszej duchowej istoty.

Po czwarte, skoro rozwojowi podlega sama prawda, a mimo to nie traci ona jedności w trakcie tego procesu (z uwagi na to, że jej dalsze określanie się jest jednocześnie jej dochodzeniem do siebie), dziejowy rozwój idei okazuje się mieć *retroaktywny charakter*²⁹⁸, tzn. skutek *poprzedza* w nim przyczynę, jako że możliwość wydarzeń wyłania się w jego toku dopiero wraz z ich wstąpieniem w rzeczywistość i rzutowana jest wstecz jako utrzymująca się u podłoża istota, która wyznaczała od samego początku bieg całego procesu w charakterze urzeczywistnianego celu: „[...] to stawanie się ma znaczenie *przeciwuderzenia* [*des Gegenstoßes*] skierowanego przeciw sobie samemu, tak iż, to, co *powstało*, jest raczej czymś *nieuwarunkowanym i pierwotnym*”²⁹⁹. Pokazuje to, że w występującej w tym oddziaływaniu „fikcji” pierwotności przyczyny nie należy doszukiwać się regulatywnego „jak gdyby” (*als ob*) w sensie Kantowskim, ponieważ — mimo czasowej wtórności — przysługuje jej realna efektywność.

Zbierając razem właściwości rozwoju tego, co konkretne, można powiedzieć, że proces ten jest *autoperformatywną i retroaktywną działalnością samointerpretującej się idei, która dokonuje się za pośrednictwem ludzkiego myślenia i mówienia*. Oznacza to, że teleologicznego rozwoju idei w ujęciu Heglowskim nie należy rozumieć finalistycznie, czy też — posługując

²⁹⁷ Por. B. Spinoza, *Etyka. W porządku geometrycznym dowiedziona*, przeł. I. Myślicki, PWN, Warszawa 2008, cz. piąta, twierdz. XXVII, XXXII, XXXVI, s. 360, 364, 366, 368; EPhW1, s. 303–306. Więcej na temat modalności określającej pojęcie w ujęciu Heglowskim piszę w drugim rozdziale części drugiej.

²⁹⁸ Na retroaktywność w dialektyce spekulatywnej wskazywał wielokrotnie w swoich pismach Slavoj Žižek (por. *Less Than Nothing...*, dz. cyt.; *Absolute Recoil...*, dz. cyt.). Charakteryzuje ona w szczególności Heglowską koncepcję refleksji absolutnej, w świetle której — zgodnie z założeniami niniejszej pracy — interpretował będę relację między czasem a pojęciem.

²⁹⁹ NL2, s. 387; WL2, s. 274.

się terminologią Quentina Meillassoux³⁰⁰ — „potencjalistycznie”, jako aktualizacji pewnej przedustawnej możliwości występującej w roli odwiecznego planu, lecz raczej jako „wirtualne” stawanie się, którego nie prefiguruje żadna przestrzeń możliwości i nie ogranicza żadne nadrzędne prawo. W ujęciu *potencjalistycznym* dzieje zredukowane zostają do roli „medium, dzięki któremu to, co było już zdarzeniem możliwym, staje się zdarzeniem rzeczywistym. Czas jest rzutem, przez który kość ukazuje nam jedną ze swych ścianek; aby te ścianki zostały nam przedstawione, trzeba jeszcze, by przed-istniały przed rzutem. Rzut ukazuje ścianki, ale ich nie żłobi”³⁰¹. W perspektywie *wirtualistycznej* natomiast „czas nie jest uruchomieniem możliwości, tak jak rzut nie wprawia tylko kości w ruch; czas tworzy to, co możliwe, z chwilą, gdy pozwala mu nadejść; czas wyłania zarówno to, co możliwe, jak i to, co rzeczywiste; czas wkrada się w sam rzut, by wyłonić siódmą stronę kości, z zasady nieoczekiwaną, zrywającą z niezmiennością potencjalności”³⁰².

Należy jednak zaznaczyć, że zdaniem francuskiego filozofa ta radykalna przygodność — dotycząca nie tylko zjawisk empirycznych, ale i samych praw, wedle których one zachodzą — wyklucza możliwość istnienia całości oraz występowania w świecie konieczności, co na gruncie idealizmu spekulatywnego, jak okaże się w drugiej części tej pracy, jest fałszywe. Choć rozwój idei określony jako stawanie się tym, czym się (już) jest, nie ma charakteru koniecznej realizacji odwiecznej istoty (wszak byłby on wtedy jedynie „historią zewnętrzną”, a nie „historią samej treści”³⁰³), to jednak przysługuje mu pewnego rodzaju konieczność. Jak zauważył Slavoj Žižek, z uwagi na retroaktywność Hegłowskiej dialektyki, „proces stawania się nie jest sam w sobie konieczny, lecz jest *stawaniem się* (stopniowym przygodnym wyłanianiem się) *konieczności samej*”³⁰⁴, bądź też — jak wyraził się z kolei Alexander Schubert — „ruchem wytwarzania własnej aprioryczności”³⁰⁵.

Tak pojęty proces teleologiczny określony został przez Hegła w *Nauce logiki* mianem „przekładu” (*Übersetzung*) o następującym charakterze:

Proces teleologiczny jest przekładem [*Übersetzung*] pojęcia, posiadającego swą egzystencję wyraźnie jako pojęcie, w obiektywność; [ale] to przekładanie w «inne», założone jako przesłanka

³⁰⁰ Rozróżnienie „potencjalności” i „wirtualności” zaproponowane zostało przez Q. Meillassoux w kontekście rozważań nad Humowskim problemem stałości przyrody, ale ma ono również, jak sądzę, zastosowanie w filozofii ducha. Por. Q. Meillassoux, *Potencjalność i wirtualność*, przeł. P. Herbich, „Kronos” 2012, nr 1 (20), s. 5–18.

³⁰¹ Tamże, s. 15.

³⁰² Tamże.

³⁰³ Por. WF1, s. 32.

³⁰⁴ S. Žižek, *Less Than Nothing...*, dz. cyt., s. 231.

³⁰⁵ A. Schubert, *Pierwotna podzielność pojęcia i dialektyczny ruch zdania*, przeł. M. Pańków, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2004, nr 1 (7), s. 206.

poprzedzająca, okazuje się łączeniem się pojęcia poprzez samo siebie ze sobą samym. [...] O działaniu teleologicznym można przeto powiedzieć, że w nim koniec jest początkiem, następstwo — podstawą, skutek — przyczyną, że jest ono stawianiem się tego, co już się stało, że w nim to, co już ma egzystencję, do egzystencji dochodzi itd.³⁰⁶.

Jak widać, spekulatywne pojęcie przekładu Hegla odbiega mocno od potocznego sensu tego terminu, ponieważ — pomijając odwrócenie czasowego porządku oddziaływania — nie oznacza ono tłumaczenia tekstu z jednego języka na drugi, ale czynność przekładania się samego logosu, zgodnie z Heglowskim ujęciem wolności jako bycia w innym u samego siebie. Nie jest to zatem działalność swoiście ludzka. Nie tyle człowiek dokonuje tutaj tłumaczenia, co raczej jego „rękoma” przekłada się sama idea absolutna.

W kontekście filozofii sztuki Hegel uznał takie „tłumaczenie samego siebie” za właściwość *tego, co klasyczne*³⁰⁷. Cecha ta sprawia, że to właśnie klasyczna sztuka grecka stanowi najwyższą formę artystycznej prezentacji idei absolutnej, której prawdziwość wznosi się ponad porządek dziejów powszechnych, utrzymując się mimo upływu czasu i niezależnie od historycznych okoliczności. Podobnie pojęcie „klasyczności” zinterpretował H.-G. Gadamer, twierdząc, że stanowi ona normatywną kategorię oznaczającą wyróżniony sposób bycia dziejowym przysługujący takiej treści prawdziwej, która przechowywana jest na mocy dziejowego przekazu stale we współczesności. W związku z tym: „To, co zwie się klasycznym, nie wymaga dopiero przewyżnienia historycznego dystansu — gdyż w swym pośrednictwie samo ciągle tego dokonuje. To, co klasyczne, jest dlatego z pewnością «bezczasowe», ale ta beczasowość stanowi pewien rodzaj historycznego bytu”³⁰⁸.

Jeśli zgodzimy się, że tego rodzaju „klasyczność” przysługuje również idei filozoficznej³⁰⁹, to jasne stanie się, dlaczego mimo uwikłania w czas pozostaje ona wciąż jedną i tą samą ideą. Otóż skoro dziejowy rozwój „rzeczy samej” stanowi proces jej autotranslacji, to w każdym nowym środowisku językowo-kulturowym, na które się ona przekłada — zgodnie z zasadą *salva veritate* — zachowana zostaje jej „prawda”³¹⁰. Dlatego Hegel może twierdzić, że „czyny myślenia” składające się na dzieje filozofii są wieczne i prawdziwe, a ich sukcesja, która

³⁰⁶ NL2, s. 638–639.

³⁰⁷ WE2, s. 3.

³⁰⁸ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, dz. cyt., s. 399.

³⁰⁹ Jak okaże się jednak w dalszej części pracy, tak rozumiana „klasyczność” w sensie ścisłym przysługuje wyłącznie absolutnej lub wzorczej postaci filozofii, jaką stanowi system spekulatywnego idealizmu Hegla.

³¹⁰ Por. A. Nuzzo, *Geschichte der Philosophie als Übersetzungsprozess*, [w:] W. Büttemeyer, H.J. Sandkühler (red.), *Übersetzung — Sprache und Interpretation*, Lang, Frankfurt/M. 2000, s. 25–50. Autorka tego artykułu kreśli w nim inspirowany podejściem Heglowskim projekt ujęcia dziejów filozofii jako „procesu przekładu”. Nie powołuje się przy tym jednak wprost na spekulatywne pojęcie przekładu z *Nauki logiki* i odżegnuje się od teleologicznej perspektywy Hegla.

wyduje się przedstawiać „widok podejmowanych wciąż na nowo przeobrażeń całości”³¹¹, stanowi tak naprawdę ontogenezę jednego organizmu.

Według berlińskiego filozofa, rzeczywistość przysługuje jedynie temu, co stanowi konkretną całość, dlatego różnice myślowe zawarte potencjalnie w idei mogą zaistnieć w świecie jedynie jako „całościowe formacje”, tzn. jako pewne filozofie³¹². Choć wydaje się, że poszczególne filozofie ujmują w swoisty dla siebie sposób jedną i tę samą prawdę, stanowiąc jedynie zewnętrzną formę jej wyrazu, to jednak w rzeczywistości, twierdzi Hegel, „formy te nie są niczym innym niż pierwotnymi różnicami samej idei; tylko w tych formach jest ona tym, czym jest, są więc one dla niej istotne, stanowią treść idei”³¹³.

W związku z tym, a także zgodnie z Heglowską wykładnią filozofii jako myślenia pojęciowego, w którym różnica między formą a treścią ulega zatarciu, okazuje się, że bezczasowy rozwój prawdy — tematyzowany w ramach logiki spekulatywnej — tożsamy jest z dziejami jej poznawania i konstytuuje wraz z nimi jeden dziejowy proces rozwoju idei filozoficznej. Żadna nowa forma ujęcia prawdy, tzn. żadna nowa filozofia, nie narusza ciągłości tego procesu, ponieważ — jako rezultat samookreślenia się idei — *staje się* ona elementem organicznego systemu filozofii jako takiej. Wraz ze wstąpieniem w rzeczywistość, naczelne określenie danej filozofii rzutowane jest bowiem „wstecz” w charakterze różnicy zawartej już od samego początku w treści idei.

W ten sposób każda filozofia występująca w historii reprezentuje jedną „zasadę”, która ma swoje miejsce w całościowym organizmie prawdy: „Wszystkie te uszczegółowienia są tylko zwierciadłem i odbiciami tej jednej duszy ożywiającej całość. Mają one swoją rzeczywistość tylko w tej jedności, a ich różnice, ich różne określoności, są same tylko wyrazem i zawartą w idei formą”³¹⁴. Motorem tego procesu rozwojowego jest wewnętrzna dialektyka kolejnych ukształtowań całości. Główne określenie poszczególnej filozofii rozwijane jest każdorazowo do postaci systemu filozoficznego, w którym — w myśl optyki wyznaczonej przez jego zasadę — projektowany jest pewien całościowy obraz świata. Gdy tylko jednak obraz ten przestanie wyrażać aktualny stan samowiedzy ogólnego ducha, a zatem gdy forma danej filozofii nie będzie odpowiadać już treści obecnego świata, system zastąpiony zostanie przez nową filozofię i jej wizję całości. Nie oznacza to jednak, że obalona filozofia popada po prostu w zapomnienie. Choć każdy historyczny system przewyciężany jest ostatecznie przez filozofię późniejszą, to

³¹¹ WF1, s. 35.

³¹² Por. tamże, s. 64.

³¹³ Tamże, s. 65.

³¹⁴ Tamże, s. 57.

jednak jego główne określenie zostaje zachowane w tym nowym ukształtowaniu, *stając się* koniecznym ogniwem wiecznego łańcucha prawdy. Obaleniu ulega bowiem jedynie systematyczne rozwinięcie szczegółowej zasady wraz z towarzyszącym mu roszczeniem do jej ostateczności. W ten sposób kolejne całościowe formacje występujące w historii prowadzone są na powrót do „pierwotnej” jedności i degradowane w akcie permanentnego uwewnętrzniania (*Erinnerung*) do roli momentów koniecznego systemu *jednej prawdziwej filozofii*, skupiającej w „wiecznej terażniejszości” całokształt swojego dotychczasowego stawania się³¹⁵.

Historia filozofii pokazuje w różnych pojawiających się filozofiach po części tylko *jedną* filozofię na różnych szczeblach jej rozwoju, po części zaś uczy, że szczególne zasady, z których każda leżała u podstaw jakiegoś jednego systemu, są tylko *odgałęzieniami* jednej i tej samej całości. Filozofia ostatnia pod względem czasowym jest rezultatem wszystkich poprzednich filozofii i dlatego musi zawierać w sobie zasady ich wszystkich. Dlatego, o ile traktować ją nadal jako pewną filozofię, jest ona filozofią najbardziej rozwiniętą, najbogatszą i najkonkretniejszą³¹⁶.

Jako że u podstawy tej nieustannej wymiany leży absolutny cel, jakim jest osiągnięcie pełnej samowiedzy filozoficznej, nie stanowi ona postępu w nieskończoność, lecz — w myśl Heglowskiej wykładni systemowości — proces zakrzywiający tor swojego biegu ku samemu sobie: „Ruch ten jest, jako konkretny, szeregiem procesów rozwojowych, którego nie należy sobie wyobrażać jako linii prostej, ciągnącej się od jakiegoś punktu wyjścia w abstrakcyjną nieskończoność, lecz jako koło, jako powrót do siebie samego. Koło to ma za obwód wielką mnogość kół. Całość jest wielkim, zakrzywiającym się na powrót ku sobie ciągiem procesów rozwojowych”³¹⁷.

Hegel wyprowadza następnie wniosek, że skoro idea filozoficzna stanowi taki system rozwoju, to zarówno *filozofia* (logika spekulatywna), jak i *historia filozofii* (filozofia dziejów filozofii) — zajmujące się naukową prezentacją tego procesu z perspektywy czystej wiedzy, w której podmiot badacza utożsamia się z rzeczą samą — *także muszą mieć systematyczną formę*. Obie te nauki różnią się jednak sposobem rozpatrywania idei absolutnej. Z uwagi na dwoistą naturę tej ostatniej, rozwój myślenia może być ujmowany bądź jako dokonujący się *ze świadomością* koniecznego powiązania między kolejnymi szczeblami (*sub specie aeternitatis*), bądź też jako proces zachodzący *bezwiednie*, na wzór naturalnego stawania się w czasie (*sub specie temporis*). Zadaniem logiki spekulatywnej — uprawianej zgodnie z tym pierwszym,

³¹⁵ Por. tamże, s. 64–69.

³¹⁶ E, s. 75.

³¹⁷ WF1, s. 56.

synchronicznym punktem widzenia — jest przedstawianie ruchu określeń idei w dziedzinie czystego myślenia. Zadaniem historii filozofii natomiast — przyjmującej tę drugą, diachroniczną perspektywę — jest odkrywanie stopni rozwojowych idei w dziedzinie jej dziejowego stawania się, w którym przejawiają się one w postaci następujących po sobie systemów filozoficznych³¹⁸.

Ustalenia te skłaniają Hegła do sformułowania jednego z podstawowych założeń jego refleksji historycznofilozoficznej, jakim jest teza o korelacji między *systemem* filozofii a jej *historią*. Założenie to — zwane przez Angelicę Nuzzo „zasadą paralelizmu”³¹⁹ — ustanawia relację odpowiedności między porządkiem logicznym a porządkiem dziejowego rozwoju filozofii. Porządki te konstytuują odpowiednio dwie strony idei filozofii, tzn. jej pojęcie i realność. Nie jest przy tym jednak wcale przesądzone, czy należy mówić tutaj o ścisłej odpowiedności „dystrybutywnej” między poszczególnymi kategoriami wywodu *Nauki logiki* a kolejnymi historycznymi systemami filozoficznymi, czy może raczej o ogólniejszej odpowiedności „kolektywnej” między systemem logiki w jego całokształcie a całością dziejów filozofii³²⁰. Sam Hegel wyraźnie waha się w tej kwestii. Z jednej strony formułuje w swoich wykładach silną tezę, iż „[...] dokonujące się w historii następowanie po sobie systemów filozofii jest tym samym, co następowanie po sobie określeń idei, jakie ma miejsce w wywodzie logicznym”³²¹. Nieco dalej w tekście osłabia jednak to twierdzenie, wskazując na pewne rozbieżności między tymi dwoma porządkami: „Poza tym różni się też zapewne pod pewnym względem następstwo jako następstwo czasowe, występujące w historii, od następstwa w porządku pojęcia. Bliższe pokazanie, pod jakim mianowicie względem, odwołałoby nas jednak zbytnio od naszego celu”³²². Jeszcze dalej dodaje: „Można by mniemać, że filozofie jako stopnie idei muszą mieć jakiś inny porządek niż ten, w jakim pojęcia te pojawiały się w czasie. Ogólnie biorąc, jest to [jednak] ten sam porządek. Ale trzeba przy tym odnotować także

³¹⁸ Por. tamże, s. 58–59.

³¹⁹ A. Nuzzo, *Hegel's Method for a History of Philosophy...*, dz. cyt., s. 26.

³²⁰ Za drugą z tych możliwości optuje A. Nuzzo, twierdząc, że Hegłowska zasada paralelizmu wyraża *metodologiczną* relację odpowiedności między *Nauką logiki* a historią filozofii, dla której podłożem jest idea filozofii jako jedność jej pojęcia (idea logiczna) i realności (dzieje myślenia). Zdaniem autorki obie te nauki stanowią takie części systemu filozofii, które odzwierciedlają zarazem jego całość, przy czym *Logika* sytuuje się na początku jako część dostarczająca metodologicznej podstawy w elemencie czystego myślenia (całość logiczna), zaś historia filozofii stanowi część wieńczącą system i zarazem realizację pojęcia filozofii w duchowym elemencie samoświadomego myślenia (rzeczywista całość). W ten sposób Nuzzo zdaje się sugerować, że systemowe miejsce historii filozofii wyznaczone jest przez pojęcie (filozoficznego) ducha absolutnego. Por. tamże, s. 20, 27.

³²¹ WF1, s. 59.

³²² Tamże, s. 60.

pewną różnicę”³²³. Po tej wypowiedzi Hegel urywa jednak ten wątek i więcej już do niego nie wraca³²⁴.

Warto zaznaczyć, że mimo tych deklaracji, we właściwym wywodzie swojej historii filozofii — poza paroma wyjątkami³²⁵ — Hegel wcale nie podejmuje się ścisłego zestawiania myśli kolejnych filozofów z poszczególnymi określeniami *Nauki logiki*. Choć tego rodzaju przedsięwzięcie z pewnością można by zrealizować (z mniejszym lub większym sukcesem)³²⁶, dla obecnego badania wystarczające będzie uznanie „słabszego” wariantu zasady paralelizmu, zgodnie z którym suponowana przez nią korelacja między logicznym a dziejowym wymiarem idei filozoficznej obowiązuje *przynajmniej* w wymiarze kolektywnej całości i jej głównych części składowych, które same stanowią pewne zamknięte w sobie całości (np. epoki).

* * *

Na koniec wskażę kilka wniosków dotyczących filozofii dziejów filozofii, jakie wypływają z powyższych ustaleń. Stawiają one bowiem w nowym świetle maksymalistyczne i absolutystyczne założenia filozofii Hegla, dostarczając uzasadnienia dla formułowanych przez niego postulatów systemowości, badania dziejów filozofii według idei, istnienia jednej prawdziwej filozofii i jednego słusznego jej pojęcia.

Po pierwsze, Hegłowska krytyka „bezideowej” historii filozofii znajduje swoje uzasadnienie w twierdzeniu o paralelizmie między dziejami filozofii a beczasowym rozwojem prawdy. Uprawianie badań historycznofilozoficznych okazuje się bowiem w konsekwencji tożsame ze studiowaniem samej filozofii, w związku z czym jego niezbywalnym warunkiem jest posługiwanie się — w charakterze „nici przewodniej” — uzyskanym uprzednio poznaniem idei logicznej. Bez tego nie odnajdziemy w dziejach niczego poza mnogością mniemań, dlatego

³²³ Tamże, s. 71.

³²⁴ Tezę o skorelowaniu systematycznego wymiaru nauki filozoficznej z procesem jej dziejowego stawania się wypowiedział Hegel również w *Encyklopedii*: „Ten sam rozwój myślenia, który przedstawia historia filozofii, przedstawiany jest również w samej filozofii, ale jako uwolniony od owej historycznej zewnętrżności i ujęty w sposób czysty w *elemencie myślenia*” (E, s. 76).

³²⁵ Przykładowo, Hegel stwierdza *expressis verbis*, że myśl Parmenidesa, od której zaczyna się właściwy bieg dziejów filozofii, odpowiada pierwszemu określeniu z *Nauki logiki*, jakim jest „byt”, natomiast za zasadę filozofii Heraklita uznaje kategorię „stawania się”, por. NL1, s. 94–95.

³²⁶ Próbę takiej spekulatywnej wykładni dziejów filozofii w zakresie pierwszego etapu myśli greckiej (Szkoła milezyjska) podjął w swojej rozprawie doktorskiej August Cieszkowski, por. *Rzecz o filozofii jońskiej...*, dz. cyt., s. 245–290; tenże, *Strony 9–16 niemieckiego rękopisu Cieszkowskiego, zawierającego jego rozprawę na temat filozofii jońskiej*, [w:] tegoż, *Pisma rozproszone*, red. A. Wawrzynowicz, t. 1, Warszawa 2019, s. 9–21.

miano „naukowej” może nosić jedynie taka historia filozofii, która ujmuje swój przedmiot jako system koniecznego, określonego przez ideę rozwoju myślenia³²⁷.

Po drugie, fakt, iż filozofia okazała się takim systemem w rozwoju, dowodzi, że wymóg systematycznego uprawiania filozofii nie musi wcale przeczyć *factum* dziejowości myślenia, o ile tylko, tak jak Hegel, pomyślimy system nie jako pozaczasowy i niezmienny „gmach” pojęciowy, lecz jako zakorzenioną w terażniejszości całościową strukturę dziejowego rozwoju idei, która integruje w sobie porządek synchronii i diachronii.

Po trzecie, twierdzenie, że istnieje jedna prawdziwa filozofia i tylko jeden trafny sposób jej wykładni (metafilozofia), nie musi oznaczać absolutyzmu roszczonego sobie prawo do dysponowania perspektywą „boskiego oka”, do której aspiruje m.in. obiektywistyczny historyzm usiłujący „znikąd” niejako wyrokować o poszczególnych stanowiskach, zapominając przy tym o swoim własnym usytuowaniu³²⁸. Wbrew pozorom absolutna perspektywa pojęcia w sensie spekulatywnym nie jest wcale stanowiskiem ekskluzywistycznym, ale właśnie maksymalnie inkluzywnym. Zgodnie ze swoim ujęciem systemowości oraz holistycznym kryterium prawdy, Hegel uznaje bowiem za prawdziwą tę filozofię, która oddaje sprawiedliwość wszystkim pozostałym stanowiskom szczegółowym, asymilując ich główne określenia i prezentując je jako konieczne, choć jednostronne momenty jednego dziejowego procesu stawania się prawdy: „Przez system rozumie się błędnie filozofię opartą na jakiejś ograniczonej odróżnionej od innych zasadzie; w przeciwieństwie do tego zasadą prawdziwej filozofii jest to, że zawiera ona w sobie wszystkie szczegółowe zasady”³²⁹.

Obiektywizm spekulatywnej perspektywy Hegla nie polega zatem na posiadaniu transcendentnego punktu widzenia, lecz na postulowaniu zakotwiczonej w terażniejszości, „obiektywnie stroniczej” platformy porozumienia, z której możliwe byłoby wykazywanie zarówno braków, jak i walorów każdego ze stanowisk, a także ich dialektycznego przechodzenia w siebie nawzajem w charakterze racji częściowych, które łącznie dopiero konstituują całościowy system prawdy.

W ten sposób uwidacznia się swoistość Heglowskiej filozofii dziejów filozofii mająca oparcie w jego koncepcji metody dialektycznej. Otóż posługując się rozróżnieniem Leszka Nowaka można powiedzieć, że na jej gruncie zbiory twierdzeń metafilozoficznych, metodologicznych i przedmiotowych ściśle się ze sobą przenikają. Wbrew przekonaniu polskiego filozofa, który twierdził, że argumentacja w obszarze przesłanek metafilozoficznych

³²⁷ WF1, s. 60.

³²⁸ Por. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, dz. cyt., s. 411–412.

³²⁹ E, s. 76.

jest wykluczona, okazuje się bowiem, że można dowieść prawdziwości jednego pojęcia filozofii na drodze okrężnej (nie wprost), uznając mianowicie, że jedynie Hegłowska wykładnia filozofii jako holistycznego rozwoju idei — dokonującego się jednocześnie w czasie i w sferze czystego myślenia — pozwala uniknąć relatywizmu w obliczu nieusuwalnej wielości i historyczności systemów filozoficznych i ocalić tym samym ideę prawdy, bez której nie byłoby już właściwie sensu zajmować się filozofią³³⁰.

³³⁰ Oczywiście również założenie o aletejologicznym powołaniu filozofii, na którym wspiera się to Hegłowskie rozwiązanie, może zostać uznane za arbitralną przesłankę metafizologiczną. W takiej sytuacji jednak różnica między filozofią a światopoglądem zatarłaby się. Jak pisze Hegel: „Co się zaś tyczy twierdzenia, jakoby nie można było poznać prawdy, [...] to trudno doprawdy pojąć, dlaczego jeszcze mamy się troszczyć o filozofię” (WF1, s. 41). Co ciekawe, Leszek Nowak posługiwał się w swojej filozofii analogicznym kryterium waloryzacji systemów filozoficznych, ograniczając jednak zakres jego obowiązywania do szczegółowej tradycji realizowanej przez daną filozofię i uzupełniając je dodatkowym kryterium radykalności rozumianej jako sprzeczność z intuicjami naturalnymi. Twierdził on mianowicie, że z dwóch systemów filozoficznych lepszy jest ten, w którego pojęciowości „sparafrazować” można więcej systemów alternatywnych. Uznawał on to kryterium jednak za arbitralne założenie metafizologiczne. Por. L. Nowak, *Byt i myśl*, dz. cyt., s. 77–81.

Rozdział 4. Funkcja i miejsce filozofii w systemie kultury symbolicznej

W drugiej części „Wstępu do historii filozofii” Hegel podejmuje zagadnienie stosunku filozofii do innych dziedzin kultury duchowej. Rozpatruje on ten związek na dwa sposoby: (a) od strony *dziejowej*, określając historyczne warunki wystąpienia filozofii, a także jej rolę i miejsce w całościowym systemie kultury symbolicznej danej epoki; oraz (b) od strony *rzeczowej*, konfrontując filozofię z pozostałymi dziedzinami kultury pod względem ich formy i treści³³¹.

Analiza pierwszego aspektu tego zagadnienia (§ 15–16) pozwoli pogłębić zrozumienie Heglowskiego pojęcia filozofii w zakresie charakterystycznego dla niego splotu wymiaru czasowego z apriorycznym, a także sformułować jedną z kluczowych przesłanek jego refleksji historycznofilozoficznej, jaką jest „zasada synchroniczności”. Z uwagi na szczególne znaczenie tej kwestii dla niniejszej rozprawy, jej omówienie poszerzę o wątek „potrzeby filozofii” (*Bedürfnis der Philosophie*), który przedstawiony został przez Hegla w tzw. „*Differenzschrift*” z 1801 roku³³².

W przypadku drugiej strony tego zagadnienia (§ 17) skupię się na porównaniu filozofii ze sztuką oraz religią, aby lepiej naświetlić związek między duchem obiektywnym (dziejami powszechnymi) i absolutnym (dziejowością).

Na końcu (§ 18) omówię problemy dotyczące zagadnienia periodyzacji dziejów filozofii, którym Hegel zajmuje się w trzeciej części „Wstępu”.

§ 15. Katedra ducha czasu — zasada synchroniczności

Przedmiotem zainteresowania historii filozofii Hegla są jedynie immanentne dzieje prawdy, na które składają się spekulatywne zasady myślowe kolejnych systemów pojawiających się w czasie. Natomiast cały zewnętrzny kontekst historyczny, tj. obyczajowość, ustrój polityczny, twórczość artystyczna czy religia narodu, w którym dana filozofia wystąpiła, nie ma z punktu widzenia tej nauki żadnego znaczenia. Bynajmniej nie oznacza to jednak, że filozofia nie jest z tym ogólnym kontekstem kulturowym związana. Wprost przeciwnie, stanowi ona jedną z form

³³¹ Por. WF1, s. 84–138.

³³² Chodzi o pracę pt. *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* (D, s. 9–138). Fragmenty tego tekstu w języku polskim ukazały się w przekładzie M. Pańkova pod tytułem *O rozmaitych formach, jakie dają o sobie znać w dzisiejszej filozofii* („Przegląd filozoficzno-literacki” 2010, nr 2 (27), s. 53–79), a także w tłumaczeniu J. Krakowskiego: (1) *O różnicy między systemami filozoficznymi Fichtego i Schellinga*, [w:] J. Krakowski, *Między Kantem a Goethem. Eseje o wczesnej filozofii Hegla*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1994, s. 97–131, (2) *Prezentacja systemu Fichtego*, przeł. J. Krakowski, „Nowa krytyka” 1992, nr 2, 99–141. Por. również skrótowe omówienie tego zagadnienia w *Encyklopedii nauk filozoficznych* (E, s. 47–48, 71–72).

wyrazu „ducha czasu” (*Geist der Zeit*), który przenika wszystkie przejawy ludzkiego życia, determinując ogólny charakter epoki i narodu, do którego dana filozofia należy³³³. W ten sposób rozmaite formy kultury okazują się tworzyć wspólnotę duchową wyrastającą z jednego „korzenia” współczesności.

Twierdzenie o synchronicznym „pokrewieństwie” między filozofią (i jej historią) a całokształtem powszechnodziejowej rzeczywistości symbolicznej, które za Angelicą Nuzzo określam mianem „zasady synchroniczności”³³⁴, oparte jest na pewnej fundamentalnej przesłance Hegłowskiej. Mianowicie na przytoczonym już wcześniej założeniu, że rzeczywistość we właściwym znaczeniu przysługuje jedynie konkretnym całościom stanowiącym nośniki szczegółowych momentów (zasada holizmu)³³⁵. W związku z tym, aby jakiejś szczegółowej działalności duchowej lub jej wytworom mogła przysługiwać rzeczywistość, a co za tym idzie, aby mogły one współtworzyć rozwijanie się ducha w czasie, muszą one stanowić elementy całościowej organizacji form kulturowych o wspólnej podstawie i pryncypium.

Tę przenikniętą jednym duchem strukturę porównuje Hegel do *katedry*, „która ma sklepienie, przejścia, rzędy kolumn, sale, wielorakie oddzielone części, a wszystko to wynika z [idei] całości, z celu”³³⁶. Filozofię wyróżnia spośród tych rozmaitych aspektów to, że jest ona finalnym i najwyższym „wykwitem” tej budowli — „pojęciem całej postaci ducha, świadomością i duchową istotą całego stanu rzeczy, duchem czasu, który ma istnienie jako duch myślący [samego] siebie. Wielopostaciowa całość przegląda się w niej i ogniskuje w prostej postaci jako w swym prostym samowiednym pojęciu”³³⁷.

§ 16. Filozofia jako myśl swojego czasu — potrzeba filozofii

Z uwagi na to, że filozofia ujęta zostaje przez Hegla jako „myśl swojego czasu” (*Gedanke ihrer Zeit*)³³⁸, naczelna zasada systemu filozoficznego, wyrażającego w formie pojęciowej substancję swojej epoki, okazuje się zarazem zasadą przenikającą wszystkie pozostałe aspekty historyczno-kulturowe danej organizacji duchowej. Dlatego uzyskanie przez ducha

³³³ Por. WF1, s. 84–85, 89–90; VPh1, s. 69–70, 73–74.

³³⁴ Por. A. Nuzzo, *Hegel's Method for a History of Philosophy...*, dz. cyt., s. 28–31.

³³⁵ „Tylko duch jako całość istnieje w czasie i postaci, które są postaciami całego *ducha* jako takiego, prezentują się w pewnym następowaniu kolejno po sobie; tylko bowiem całość ma rzeczywistość we właściwym tego słowa znaczeniu, a tym samym formę czystej wolności w odniesieniu do tego, co inne, która wyraża się jako czas” (FD, s. 434). Por. WF1, s. 64.

³³⁶ Tamże, s. 89.

³³⁷ Tamże.

³³⁸ Por. tamże, s. 79, 88; VPh1, 73, 64–65; ZFP, s. 19.

samowiedzy filozoficznej oznacza osiągnięcie przez niego pełni rzeczywistości (bytu dla siebie) i realizację absolutnego celu rozwoju kultury symbolicznej³³⁹.

W związku z tym filozofia występuje dopiero na *schyłkowym* etapie życia danego narodu, gdy „świeżość młodości, bujność życia jest już daleko”³⁴⁰. Jako bezinteresowna aktywność poznawcza, dokonująca się w wewnętrznej dziedzinie myślenia, wymaga ona bowiem wydobywania się ducha ze stanu naturalnej egzystencji i skoncentrowania się na samym sobie. Możliwe jest to tylko na rozwiniętym szczeblu kultury po uprzednim odwróceniu się od „realnego życia”, ponieważ rozproszenie spowodowane zgiełkiem zewnętrznego świata, w którym zanurzony jest kierujący się pożądaniem i namiętnościami duch, sprawia, że nie jest on w stanie wytrzymać rygoru intensywności spekulatywnego myślenia³⁴¹. Biorąc pod uwagę konieczność „dojrzewania” kultury do filozofii, stwierdza Hegel:

O ile filozofia — jako myślenie, pojęciowe ujmowanie ducha pewnego czasu — jest również aprioryczna, tak jest ona także zasadniczo rezultatem; myśl jest czymś spowodowanym, wytworzonym, jest ona żywotnością, działalnością wytwarzania samej siebie. W działaniu tym zawarty jest istotny moment negacji: tworzenie jest również niszczeniem; aby filozofia mogła się wytworzyć, ma ona za swój punkt wyjścia [podległy negacji — C.G.] to, co naturalne³⁴².

Fakt, iż filozofia jest rezultatem genezy dokonującej się w ramach historycznego świata życia — polegającej na konstytutywnej dla ducha działalności uwalniania się od natury — potwierdza wcześniejsze odkrycie retroaktywnego charakteru rozwoju idei, zgodnie z którym aprioryczność każdej filozofii nie jest dana, lecz *zadana*, gdyż dopiero staje się ona tym, czym jest. Od strony czasowego stawania się, filozofia występuje później od pozostałych form duchowych; w porządku logicznym jednak — jako najbardziej adekwatna, samowiedna forma manifestacji ducha czasu — jest ona tym, co pierwsze, produktywną zasadą determinującą charakter wszystkich dziedzin kultury danej epoki.

Etap dojrzałości kultury, na którym pojawia się filozofia, okazuje się jednak zarazem etapem kryzysu i zepsucia, przejawiającego się we fragmentaryzacji substancjalnego życia narodu i usamodzielnianiu się poszczególnych części struktury ducha czasu. Jak stwierdza Hegel: „filozofowanie pojawia się dopiero wtedy, kiedy pewien naród odszedł już od swego konkretnego życia jako takiego, kiedy doszło do wyodrębnienia się w nim różnic stanowych i kiedy zbliża się już właściwie do swego upadku. Pojawia się wtedy rozdział pomiędzy tym, ku

³³⁹ WF1, s. 88–89, 91.

³⁴⁰ Tamże, s. 87.

³⁴¹ Tamże, s. 85–86

³⁴² VPh1, s. 71. Por. WF1, s. 86.

czemu kieruje się ducha wewnętrzne dążenie, a zewnętrzną rzeczywistością³⁴³. Zażegnujące kryzys „zasypanie” tego rozziwu poprzez pojęciowe pojednanie myśli z rzeczywistością stanowi swoiste *zadanie filozofii*. Aby dobrze naświetlić tę funkcję, odniosę się teraz do Heglowskiego omówienia „potrzeby filozofii” z *Differenzschrift*.

Hegel krytykuje w tym tekście metafizyczne stanowisko C.L. Reinholda, według którego dzieje filozofii stanowią zewnętrzne pasmo nieudanych prób poznania prawdy. W tej optyce wartość systemów historycznych leży jedynie w dostarczaniu coraz to lepszych „narzędzi” przybliżających nas do ostatecznego rozwiązania zadania, jakie stoi przed filozofią. Realizacja tego zadania, oznaczająca zdobycie „ostatecznego ogólnie obowiązującego narzędzia”, raz na zawsze uwolniłaby przyszłe pokolenia od konieczności podejmowania wysiłku filozofowania, ponieważ wystarczyłoby, aby nauczyły się one nim posługiwać. W związku z tym, zdaniem Hegla, filozofia w ujęciu Reinholda przypomina „sztukę rękodzielniczą”, co świadczyć ma o niezrozumieniu przez niego istoty filozofii³⁴⁴.

Ta ostatnia, według autora *Fenomenologii ducha*, określona jest bowiem przez celowość wewnętrzną, w związku z czym nie tylko zadanie filozofii jest zawsze *takie samo* niezależnie od okoliczności historycznych, ale każdy system, który uchwycił w myślach rozumową podstawę swojej epoki, faktycznie zadanie to *wypełnił*, realizując tym samym absolutny cel teleologii kultury. Pod tym względem każda filozofia wznosi się ponad porządek czasu, z którego wyrasta i zespala się z wieczną aktywnością jednego absolutnego ducha, w której rozmywa się wszelka partykularność.

Jeżeli jednak to, co absolutne, podobnie jak forma jego przejawiania się, czyli rozum, jest wiecznie jednym i tym samym (a takim właśnie jest), to każdy rozum, który zwrócił się do siebie i poznał samego siebie, wytworzył filozofię prawdziwą i rozwiązał swoje zadanie, które — podobnie jak jego rozwiązanie — jest dla wszystkich epok *takie samo*. Ponieważ w filozofii rozum, który poznaje sam siebie, ma do czynienia tylko ze sobą samym, również całe jego dzieło, podobnie jego działalność, leży w jego zakresie. Uwzględniając wewnętrzną istotę filozofii, nie ma ani poprzedników, ani następców³⁴⁵.

Mimo swej aprioryczności, każda filozofia, jako wyraz substancjalnego charakteru pewnego narodu, usytuowana jest z konieczności w pewnym czasie i miejscu³⁴⁶. Poza tym, jak

³⁴³ Tamże, s. 87.

³⁴⁴ Por. G.W.F. Hegel, *O rozmaitych formach...*, dz. cyt., s. 54.

³⁴⁵ Tamże, s. 54–55. „Każda filozofia jest czymś w sobie dokonanym i podobnie jak prawdziwe dzieło sztuki zawiera w sobie totalność” (tamże, s. 56).

³⁴⁶ Por. tamże, s. 58; WF1, s. 63, 79.

wiemy, wstępuje ona w rzeczywistość w ramach swojego świata życia dopiero, gdy nadejdzie stosowny do tego czas: „Gdy z życia ludzi znika moc jednoczenia [*Macht der Vereinigung*], a przeciwieństwa utraciły żywy związek ze sobą oraz wzajemne oddziaływanie i usamodzielnily się, powstaje potrzeba filozofii”³⁴⁷. Źródłem potrzeby filozofii okazuje się w ten sposób „rozdwojenie” (*Entzweiung*), a celem, który ma ona zrealizować, jest przywrócenie brakującej jedności kultury³⁴⁸. W związku z tym *potrzeba filozofii* ujęta zostaje przez Hegla w formie dwóch „przesłanek” filozofii:

Pierwszą jest sam absolut; jest on celem, którego szukamy. [...] Drugą przesłanką [*Voraussetzung*] byłoby znajdowanie się świadomości poza całością, rozdwojenie na byt i niebyt, pojęcie i byt, skończoność i nieskończoność [...]. Zadanie filozofii polega jednak na tym, by połączyć w jedność obydwie przesłanki, ustanowić byt w Niebycie jako stawanie się, rozdwojenie w absolutcie jako jego zjawisko, to, co skończone w tym, co nieskończone — jako życie³⁴⁹.

Zadaniem filozofii jest zatem ponowne zespolenie rozdartej całości kulturowej poprzez spekulatywne znoszenie przeciwieństw pojęciowych, przy czym, jak podkreśla Hegel, nie może oznaczać to nigdy doszczętnego wyrugowania rozdwojenia: „konieczne rozdwojenie jest bowiem czynnikiem życia, które kształtuje się w wiecznym przeciwstawianiu, a najwyższe życie totalności jest możliwe jedynie wówczas, gdy odtwarza się ona z najsakrajniejszego rozdziału. Rozum zwraca się raczej przeciwko absolutnemu utrwaleniu rozdwojenia, którego dokonuje rozsądek, i robi to tym bardziej dlatego, że absolutna przeciwstawność sama wypływa z rozumu”³⁵⁰. Oznacza to, że jedność nie jest nigdy dana bezpośrednio. Rozdarcie ma charakter źródłowy i obecne jest nawet na wczesnym stadium życia narodu — wtedy *równoważone* jest ono po prostu przez moc jednoczenia danej kultury³⁵¹. Gdy moc ta słabnie i górę bierze czynnik

³⁴⁷ G.W.F. Hegel, *O rozmaitych formach...*, dz. cyt., s. 58; D, s. 22.

³⁴⁸ Tamże, s. 57; D, s. 21. Według Heideggera w wyrażeniu *das Bedürfnis der Philosophie* Hegel powiązał ze sobą dwa sensy odpowiadające dwóm potencjalnym sposobom odczytania dopełniacza. Z jednej strony „potrzeba filozofii” wyraża zapotrzebowanie na filozofię w sytuacji kryzysu kultury (*genitivus objectivus*); z drugiej zaś wskazuje na to, czego potrzebuje sama filozofia (*genitivus subjectivus*). W interpretacji Heideggera pierwotne jest znaczenie subiektywne, według którego filozofia z istoty potrzebuje jedności (ĕv), przy czym sens obiektywny wynika z tego pierwszego i w ten sposób oba znaczenia obowiązują. Por. M. Heidegger, *Seminar in Le Thor 1968*, [w:] tegoż, *Gesamtausgabe*, Abt. 1: *Veröfentlichte Schriften 1910—1976*, Bd. 15: *Seminare*, Vittorio Klostermann, Frankfurt/M., s. 294–295.

³⁴⁹ G.W.F. Hegel, *O rozmaitych formach...*, dz. cyt., s. 59–60, przekład zmieniony; D, s. 24.

³⁵⁰ Tamże, s. 58, przekład zmieniony; D, s. 21–22.

³⁵¹ Na wtórność jedności względem rozdwojenia i ontologiczną niezbywalność tego ostatniego na gruncie heglizmu wskazują m.in. M. Heidegger (*Seminar in Le Thor 1968*, dz. cyt., s. 294–295) oraz A. Schubert (*Pierwotna podzielność pojęcia...*, dz. cyt., s. 208). Tym samym stanowisko Hegla okazuje się zaskakujące zbieżne z Derridiańską doktryną źródłowego śladu (lub różnicy), której krytyczne ostrze zwrócone było w dużej mierze właśnie przeciwko heglizmowi.

negatywny, potrzebna staje się filozofia. Pojednanie rozdzielenia „w świecie idealnym” jest bowiem właśnie jej zadaniem.

W ten sposób wyraźniejszego znaczenia nabiera wskazówka podana przez Hegla w ramach omówienia antynomii wieczności idei i historyczności filozofii³⁵². Mianowicie kluczem do zagadki metafizyki czasu okazuje się przywołane w tamtym kontekście pojęcie sądu (*das Urteil*), wykładane przez Hegla zgodnie z rzekomą etymologią tego słowa jako „pierwotny podział” (*die ursprüngliche Teilung*), któremu podlega źródłowo pojęcie, idea czy też duch³⁵³. Otóż z uwagi na pierwotny charakter podziału (lub rozdzielenia) implikowany przezeń czas nie tylko stanowi konieczny środek realizacji duchowego celu samopoznania, ale wyznacza wręcz nieusuwalny horyzont rzeczywistości, który ufundowany jest w samym pojęciu idei. Uwidacznia to ponownie spekulatywną więź wieczności i czasowości, z jaką mamy do czynienia w filozofii Hegla, dając do zrozumienia, że nie można przeciwstawić jej po prostu tezy o skończoności ludzkiego doświadczenia, twierdząc przy tym, że się z nią w ten sposób już raz na zawsze załatwiło. Jak trafnie ujął to Zbigniew Stawrowski:

Chociaż skończoność stanowi jedynie moment prawdziwej nieskończoności, niemniej jest to moment istotny. Bez tego momentu Duch po prostu by nie istniał. Nie byłby niczym więcej niż tylko pozbawioną określeń pustką i martwą abstrakcją. [...] Skończoność jest więc wytworem nieskończonego Ducha, który określając siebie wstępuje w istnienie. Dotyczy to w pierwszym rzędzie Ducha absolutnego stwarzającego świat. W perspektywie myśli heglowskiej nie ma mowy o istnieniu boskiego Ducha przed aktem kreacji³⁵⁴.

Hegel wyjaśnia tę kwestię również w terminach teologicznych, odwołując się do doktryny grzechu pierworodnego³⁵⁵. Twierdzi on mianowicie, że świadomość uzyskana w efekcie sięgnięcia po owoc z drzewa poznania, skutkująca zerwaniem bezpośredniej więzi z naturą, jest właśnie tym, co odróżnia człowieka od zwierzęcia. Rozdarcie to, nazywane przez Hegla po prostu „złem”, wraz z towarzyszącym mu bólem i tęsknotą za utraconą jednością, wyznacza pierwotny stan ducha ludzkiego. Można zatem powiedzieć, że człowiek „zaczął się”

³⁵² Por. WF1, s. 62.

³⁵³ „Etymologiczne znaczenie słowa «sąd» [*Urteil*] w naszym języku jest głębsze i wyraża jedność pojęcia jako to, co pierwsze, a jego zróżnicowanie jako *pierwotny podział* [*ursprüngliche Teilung*]. I tym jest właśnie sąd w swojej prawdzie” (E, s. 204). W *Nauce logiki* czytamy natomiast: „Sąd jest rozdzieleniem się pojęcia przez pojęcie samo; dlatego też *jedność ta* jest podstawą, z której wychodząc, rozpatrujemy sąd zgodnie z jego prawdziwą *obiektywnością*. Sąd jest też o tyle *pierwotnym podziałem* tego, co jest pierwotnie jednym; słowo «sąd» odnosi się więc do tego, czym ono jest samo w sobie i dla siebie” (NL2, s. 430). Z tego względu polscy tłumacze oddają czasami termin *Urteil* jako „pra-podział”, podkreślając w ten sposób za Heglem znaczenie obecnego w nim przedrostka „ur-”, por. WF1, s. 62; NL2, s. 425.

³⁵⁴ Z. Stawrowski, *Związek nieskończoności i skończoności w systemie Heglowskim*, dz. cyt., s. 51.

³⁵⁵ Por. WD2, s. 160–165; WF3, s. 9–10; E, s. 567–568; EPhW2, s. 17–18.

dopiero w momencie swojego upadku: „Albowiem stan niewinności, ów stan rajski, jest stanem zwierzęcym. Raj jest ogrodem, w którym przebywać mogą tylko zwierzęta, a nie ludzie”³⁵⁶.

Z tego względu przewyciężenie rozdwojenia i spełnienie pragnienia pojednania się z absolutem, osiągnane — zdaniem Hegla — poprzez sztukę, religię i filozofię, nie może być rozumiane jako definitywne wyrugowanie pierwotnego podziału. Podział ten wpisany jest bowiem nie tylko w strukturę pojęcia w sensie spekulatywnym, ale nawet w pojęcie ducha absolutnego. Dowodzi tego zarówno jenajskie ujęcie filozofii z 1805/06 roku, gdzie Hegel wprost stwierdził, że rozdwojenie jest „wiecznym tworzeniem, tj. tworzeniem *pojęcia* ducha, tej substancji pojęcia, która utrzymuje zarówno samą siebie, jak i swoje przeciwieństwo”³⁵⁷, jak i dojrzały system *Encyklopedii* z 1817 i 1830 roku, w którym duch absolutny określony został jako „substancja duchowa, pra-podział [*das Urteil*] na siebie i na wiedzę, dla której substancja ta istnieje jako taka”³⁵⁸.

Wracając do tekstu omawianego tu „Wstępu do historii filozofii” należy dodać jeszcze, że pojednanie myśli z rzeczywistością, które dokonuje się przy udziale filozofii, bynajmniej nie wydobywa kultury danego narodu ze stanu zepsucia, przywracając ją do sytuacji sprzed kryzysu, lecz stanowi raczej jej swoiste domknięcie. Można powiedzieć, że filozofia pomaga „dogorywającemu” duchowi odejść i porzucić swoje letalne oblicze niczym Charon przeprowadzający dusze przez Styks do krainy umarłych. Dlatego w słynnym fragmencie z *Zasad filozofii prawa* Hegel stwierdza, że filozofia nie tylko pojawia się na końcu procesu rozwoju kultury, ale wręcz „za późno” — gdy nie można już „niczego odmłodzić; można tylko coś poznać”³⁵⁹.

„Niewczesność” ta nie oznacza jednak, że filozofia jest całkowicie bezproduktywna. Jej działanie nie jest co prawda skierowane „wstecz”, ale mimo to przysługuje jej pewien twórczy potencjał. W filozofii duch czasu uświadamia sobie mianowicie — i przekracza tym samym — własne granice, co skutkuje metamorfozą jego tożsamości i przekształceniem konstytutywnych ram współczesności. Filozofia pełni w ten sposób funkcję „wehikułu” mediatyzującego między śmiercią starego świata a narodzinami nowego, jako że przyswojona dzięki niej wiedza stanowi zaczyn substancji przyszłej epoki. Wszystko to zgodnie z paradoksalną dialektyką świadomości, w której stając się sobą w akcie samopoznania — znoszącym uprzedni stan

³⁵⁶ WD2, s. 161.

³⁵⁷ JS3, s. 261–262.

³⁵⁸ E, s. 557; EPhW3, s. 366. Por. G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1817)*, [w:] tegoż, *Gesammelte Werke*, Bd. 13, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2000, s. 240.

³⁵⁹ ZFP, s. 21.

wyobcowania — stajemy się zarazem kimś innym³⁶⁰. W efekcie, niejako wbrew jedenastej tezie o Feuerbachu³⁶¹, to właśnie „interpretacja” okazuje się decydującym czynnikiem przemiany świata (nawet jeśli jej działanie zwykle pozostaje niezauważone)³⁶². Hegel ujmuje to w następujących słowach:

Wiedza ta jest w tym przypadku czymś, co nadaje istnienie nowej formie rozwoju. Nowe formy to tylko modyfikacje wiedzy. Za sprawą wiedzy duch zakłada pewną różnicę pomiędzy wiedzą a tym, co jest. To z kolei zawiera pewną nową różnicę i w ten sposób pojawia się nowa filozofia. Filozofia oznacza więc już pewną zmianę charakteru ducha. Jest ona miejscem, w którym w sposób wewnętrzny rodzi się już nowy duch. Ten nowy duch zaznaczy się jednak w postaci rzeczywistego ukształtowania dopiero później³⁶³.

Można zatem powiedzieć, że filozofia, jako wyrazicielka substancjalnego charakteru własnej epoki, jest zarówno tożsama ze swoim czasem (pod względem treści), przez co nie może uwolnić się od jego ograniczeń, jak i wykracza poza jego ramy (pod względem formy) — i to na dwa sposoby: (1) transcendując epokę, z której wyrasta, ku wiecznemu porządkowi apriorycznej prawdy; oraz (2) projektując przyszłą epokę w zakresie jej istoty³⁶⁴. Ta złożona zależność między filozofią a jej historyczną sytuacją raz jeszcze pokazuje, jak bardzo skomplikowana jest relacja między pojęciem a czasem na gruncie heglizmu.

§ 17. Rzeczowy związek filozofii ze sztuką i religią

Po scharakteryzowaniu historycznego kontekstu występowania filozofii, Hegel przechodzi do omówienia jej rzeczowego związku z pozostałymi dziedzinami kultury symbolicznej.

Pod względem *formalnym* blisko jest filozofii do *nauk szczegółowych*, ponieważ w obu tych sferach działalność podmiotu polega zasadniczo na poznaniu. Nauki pozytywne różnią się jednak od filozofii z uwagi na treść, ponieważ nie czynią one nigdy swoim przedmiotem tego, co nieskończone i absolutne, lecz zawsze tylko zjawiska. Co więcej, przyjmują one z góry jako oczywiste potoczne wyobrażenia na temat badanych przedmiotów, nie problematyzując ontologicznie odpowiadających im regionów bytowych. W efekcie również „forma” nauk

³⁶⁰ Choć trzeba zaznaczyć, że o ciągłości można w tym wypadku mówić wyłącznie na poziomie ducha ogólnego, a nie w odniesieniu do poszczególnych kultur narodowych.

³⁶¹ K. Marks, *Tezy o Feuerbachu*, przeł. S. Filmus, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 3, przeł. K. Błeszyński i S. Filmus, Książka i Wiedza, Warszawa 1961, s. 8.

³⁶² Z uwagi na tę światotwórczą sprawczość, Hegel określił filozofów mianem „mystyków”, którzy biorą czynny udział w spisywaniu dziejowych przeznaczeń, por. WF2, s. 591.

³⁶³ WF1, s. 91.

³⁶⁴ Por. tamże, s. 79, 90–1

szczegółowych ma skończony, rozsądki charakter. Stanowi ona jedynie pewien ustalony zestaw reguł i zasad, który *stosowany* jest po prostu do zewnętrznej względem niego treści. Na gruncie logiki spekulatywnej natomiast określenia myślowe leżące u podłoża wszelkiego doświadczenia poddane zostają „samokrytyce”, w wyniku której dopiero wykazana zostaje ich prawomocność i miejsce w całościowym systemie prawdy. W związku z tym filozofia jest poniekąd „bezzałożeniowa”, a jej metoda ma nieskończony charakter, jako że utożsamia się ona z rzeczą samą³⁶⁵.

Pod względem *treści* natomiast pokrewne filozofii są *sztuka* i *religia*. Również ich celem i jedynym przedmiotem jest bowiem *prawda* rozumiana jako rozwiązanie absolutnego przeciwieństwa między bytem a myśleniem, tj. pojednanie zmysłowego świata naturalnej konieczności z nadzmysłową dziedziną wolności. Twórczość artystyczna, kult religijny i spekulatywne myślenie — jako bezinteresowne zajęcia, w których jednostka rezygnuje poniekąd z doczesnego życia i swojego partykularnego interesu na rzecz prawdy samej — stanowią w ten sposób trzy najwyższe formy działalności kulturotwórczej, wyznaczające ostateczne entelechie, ku którym ukierunkowany jest całokształt dziejowych wysiłków ludzkości. To w nich spełnia się immanentny cel dziejów powszechnych, jakim jest „świadomość wolności”³⁶⁶, i to za ich pośrednictwem adekwatną formę rzeczywistości i wiedzę o sobie samej uzyskuje idea absolutna. Z tego względu należą one do sfery *ducha absolutnego*, która sytuuje się na końcu całego systemu Hegla, tj. po filozofii ducha subiektywnego oraz obiektywnego jako ich zjednoczenie i zarazem *zniesienie* (*Aufhebung*) dziejów powszechnych, stanowiących finalne „ukształtowanie” sfery obiektywnoduchowej³⁶⁷.

Spekulatywna tożsamość jednostkowej świadomości i ogólnego ducha, która zawiązuje się w sztuce, religii i filozofii, określona zostaje w logocentrycznej wykładni Hegłowskiej jako *autoafektywna* działalność *słyszania własnego głosu* przez ducha³⁶⁸.

Tylko sam duch jest tym słyszeniem swego własnego głosu. [...] W słyszeniu własnego głosu założone jest rozdwojenie, a duch jest jednością słyszanego głosu i tego, kto słyszy. Boski duch,

³⁶⁵ Por. tamże, s. 92–94. Pomijam tutaj poboczny w gruncie rzeczy wątek filozofii popularnej, który omawiany jest przez Hegla na stronach 136–138.

³⁶⁶ WD1, s. 29.

³⁶⁷ Por. E, s. 557–584; JS3, s. 253–262. Do Hegłowskiego *corpus* filozofii ducha absolutnego należą również (1) *Wykłady o estetyce* (WE), (2) *Wykłady z filozofii religii* (WR) oraz (3) *Wykłady z historii filozofii* (WF).

³⁶⁸ Tego rodzaju foniczne samopobudzenie, jakim jest „słyszenie własnej mowy” stanowi przedmiot Derridańskiej dekonstrukcji fonologocentryzmu fenomenologii transcendentalnej Husserla w pracy *Głos i fenomen. Wprowadzenie do problematyki znaku w fenomenologii Husserla*, przeł. B. Banasiak, KR, Warszawa 1997. Z uwagi na to, że krytyczne ostrze tej pracy wycelowane jest w gruncie rzeczy w całokształt tradycji zachodniej metafizyki (w tym Hegla), a także fakt, iż problematyka głosu ściśle związana jest z kluczową dla mnie kwestią czasu, w dalszej części rozprawy konieczne będzie dokładniejsze omówienie tego zagadnienia.

który jest słyszany glosem, jest duchem obiektywnym. Duch subiektywny jest tym, który słyszy. Ale duch nie jest pasywny, pasywność może mieć tylko charakter chwilowy. Jest to pewna duchowa substancjalna jedność. Duch subiektywny jest duchem aktywnym, ale duch obiektywny sam jest tą aktywnością. Aktywny, subiektywny duch, który słyszy głos ducha boskiego, jest sam duchem boskim — i jest nim o tyle właśnie, o ile słyszy głos boskiego ducha³⁶⁹.

Z uwagi na to, że w sferze ducha absolutnego dochodzi do pojednania ludzkiej i boskiej natury, Hegel określa tę dziedzinę w ogólności mianem „religii”, co przypieczętowanie „onto-teo-logiczny” charakter jego pojęcia filozofii, który przesądzony został właściwie już przez uznanie za jej przedmiot „samougruntowującego się gruntu”, jakim jest logos (*causa sui*)³⁷⁰. „Sakralny” charakter filozofii w wykładni Hegla wynika również z tego, iż — podobnie jak Arystoteles — uznaje on, że poprzez czynność teoretycznej kontemplacji człowiek nie tylko osiąga wolność i najwyższe dobro, jakie jest mu dostępne, ale realizuje również tkwiący w nim „boski pierwiastek” (θεϊόν), dzięki czemu przybliża się do nieśmiertelności. Choć życie kontemplatywne polegające na samowystarczalnym zażywaniu wczasu (σχολή) w autotelicznej aktywności myślenia o myśleniu jest poniekąd „niehumanym” zajęciem, które, jak twierdzi Arystoteles, „nam tylko czasami przypada w udziale”, to jednak zarówno on, jak i Hegel zgodnie uznają, że stanowi ono najwyższy i najwłaściwszy sposób ludzkiej egzystencji. Ekstacyjny stosunek człowieka do absolutu wpisany zostaje w ten sposób w samą jego istotę³⁷¹.

W efekcie czas obcowania z filozofią, tak samo jak ze sztuką i religią, można uznać za „niedzielę życia”³⁷², w której mózół doczesności „uświęcony” zostaje poprzez odniesienie do najwyższej istoty. Rolę sekularyzującej przeciwwagi dla tego teistycznego wymiaru pojęcia ducha absolutnego — nadającej mu wręcz ateistycznego potencjału, który z powodzeniem eksploatowany był później przez młodoheglistów — odgrywa Hegłowski rozstrzygnięcie, zgodnie z którym za pośrednictwem artystycznej, religijnej i spekulatywnej wiedzy człowieka o Bogu urzeczywistnia się wiedza Boga o samym sobie. Wspólnym przedmiotem tych trzech działalności kulturowych jest bowiem, jak pisze niemiecki filozof, „istniejący sam w sobie i dla siebie rozum, ogólna konkretna substancja, duch, którego prapodstawa istnieje dla siebie w sposób obiektywny w świadomości [podkr. moje — C.G.]”³⁷³. Oznacza to, że odniesienie

³⁶⁹ WF1, s. 112–113.

³⁷⁰ E, s. 557. Por. M. Heidegger, *Onto-teo-logiczny charakter metafizyki*, przeł. J. Mizera, [w:] tegoż, *Identyfikacja i różnica*, przeł. J. Mizera, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2010, s. 68–181.

³⁷¹ Por. Arystoteles, *Metafizyka*, dz. cyt., XII, 7, s. 814 [1072 b 25–30]; tenże, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., X, 7; E, s. 47–54, 493.

³⁷² Tamże, s. 52.

³⁷³ WF1, s. 100.

jednostkowej świadomości (człowieka) do prawdy absolutnej (Boga) stanowi konstytutywny moment prawdy samej³⁷⁴.

Sztuka, religia i filozofia różnią się jednak pod względem *formy*, w której prezentują i doprowadzają do świadomości tę absolutną prawdę — stanowią one trzy odmienne typy *wiedzy* o niej. W sztuce absolut przedstawiany jest w tworzywie zmysłowym w postaci artystycznego ukształtowania materii (dzieła), ponieważ właściwą dla niej formą jest ogląd zmysłowy. W religii prawda manifestuje się w formie subiektywnego doznania i wyobrażenia, natomiast w filozofii — w najdoskonalszej, najbardziej odpowiedniej dla idei formie, jaką jest poznanie pojęciowe (myśl)³⁷⁵.

Każda kolejna forma wiedzy stanowi wyższy, bardziej adekwatny sposób objawiania się idei absolutnej i zarazem zniesienie formy poprzedniej, przy czym „zniesienie” trzeba rozumieć tutaj w dwoistym sensie Hegłowskim, tzn. jako operację jednoczesnego anulowania i zachowywania w ruchu idealizacji poprzez zapośredniczające gruntowanie, w którym coś znoszonego pojednane zostaje ze swoim przeciwieństwem i jako takie staje się niesamodzielnym momentem leżącej u jego podłoża prawdy³⁷⁶. W związku z tym filozofia — jako zniesienie religijnej postaci ducha absolutnego — unieważnia jedynie *formę* wiary i praktyk kultowych, zachowując przy tym i oddając sprawiedliwość ich treści poprzez uchwycenie jej w formie pojęciowej. W pojęciu treść religii znajduje nie tylko schronienie, ale i uprawomocnienie, ponieważ doprowadzona zostaje do swojej prawdziwej postaci. Skoro zaś treścią religii, tak jak i całej sfery ducha absolutnego, jest prawda sama, to można powiedzieć, że w filozofii spekulatywnej prawda dochodzi do samej siebie — tylko ona wyraża prawdę „w postaci prawdy”³⁷⁷. To właśnie pojęcie absolutne (idea) stanowi prawdziwy przedmiot i treść sztuki oraz religii, przy czym uwikłane w materiał wraźniowy i wyobraźniowy formy świadomości artystycznej i religijnej nie zdają sobie z tego po prostu sprawy³⁷⁸.

Bez względu na tę hierarchizację, każda z trzech absolutnych działalności kulturowych człowieka, tj. sztuka, religia i filozofia, uwikłana jest w proces dziejowego rozwoju właściwej sobie formy prezentacji prawdy. Choć wszystkie trzy odmiany ducha absolutnego obecne są —

³⁷⁴ Por. WD2, s. 164–165. Rzeczę tę trafnie przedstawił Zbigniew Stawrowski: „W systemie heglowskim obie perspektywy: metafizyczna i antropologiczna, wiążą się ściśle ze sobą, a łączy je pojęcie ducha. Duch bowiem jest według Hegla jeden: Boga w człowieku i człowieka w Bogu. Duch to znamię boskości w człowieku. [...] Trzeba więc pamiętać, że wszystkie wyniki heglowskich rozważań dotyczą zarówno człowieka — ducha skończonego, jak i ducha absolutnego — Boga” (Z. Stawrowski, *Związek nieskończoności i skończoności w systemie Hegłowskim*, dz. cyt., s. 47. Por. tenże, *Państwo i prawo w filozofii Hegla*, dz. cyt., s. 12).

³⁷⁵ Por. WE1, s. 92–97; WF1, s. 99, 106; WD1, s. 74; K. Löwith, *Od Hegla do Nietzschego...*, dz. cyt. s. 49–71.

³⁷⁶ Por. NL1, s. 133–135.

³⁷⁷ E, s. 48. Por. tamże, s. 84: „[...] to, co logiczne, jest absolutną formą prawdy, a nawet jeszcze czymś więcej, bo również czystą prawdą samą”.

³⁷⁸ Por. tamże, s. 47–52, 569; WF1, s. 120–123, 126; WR2, s. 359–360; WE1, s. 155–161; WR1, s. 20–25.

z uwagi na zasadę synchroniczności³⁷⁹ — w każdej epoce, realizując się w swoisty dla danego czasu sposób, to jednak nie zawsze i nie od razu występują one w adekwatnej, wzorcowej postaci. Innymi słowy, choć wszystkie *modi* samowiedzy wolnego ducha stanowią „czyny” dziejów powszechnych, to jednak nie wszystkie historyczne postaci danego modusu konstytuują „czyny absolutne”, poprzez które dokonywałoby się realne zniesienie rzeczywistości powszechnodziejowej — to bowiem wymaga dziejowego dojrzenia, w którym wyróżnić można trzy następujące etapy: (1) po pierwsze, początkowy etap niedojrzałości danej formy ducha absolutnego, w której przedstawia ona ideę w sposób niedoskonały, przez co nie stanowi jeszcze rzeczywistości absolutu; (2) następnie „klasyczny” etap jej dojrzałości, na którym występuje już w postaci adekwatnej do idei, stanowiąc szczyt właściwej sobie odmiany działalności duchowej i zarazem wzniesienie się ponad dziedzinę dziejów powszechnych; (3) oraz wreszcie trzeci etap schyłkowy, w którym dana forma kultury wyższej pozbawiona jest już swojej absolutnej postaci i jako taka stanowi świadectwo wyczerpania się kulturotwórczego znaczenia danej aktywności duchowej.

Przykładowo w *Wykładach o estetyce*³⁸⁰ wyróżnione zostają przez Hegla trzy historyczne formy sztuki: „symboliczna”, „klasyczna” i „romantyczna”, które stanowią odpowiednio „dążenie, osiągnięcie i przekroczenie ideału jako prawdziwej idei piękna”³⁸¹. Sztuka *symboliczna* — właściwa światu starożytnego Wschodu — stanowi jeszcze niedoskonałą prezentację prawdy w twórczym zmysłowym, z uwagi na brak wyraźnego wglądu w treść idei absolutnej. Ta ostatnia ujęta zostaje na tym etapie jako wzniosła, nieokreślona i nie znajdującą zewnętrznego wyrazu myśl, która wykracza poza nieprzystający do niej zjawiskowy świat skończonych form przyrody i *dąży* dopiero do przedmiotowej wiedzy o sobie samej w elemencie sztuki (ideału).

Z kolei *klasyczna* forma sztuki, czyli dla Hegla przede wszystkim rzeźba grecka — przedstawiająca to, co boskie w ludzkiej postaci — w sposób doskonały manifestuje zgodność pierwiastka duchowego i realnej postaci, dlatego stanowi ona *osiągnięcie* ideału i zarazem najwyższy szczyt tej formy ducha absolutnego, jaką jest sztuka. Perfekcyjna harmonia między stroną wewnętrzną i zewnętrzną artystycznych wytworów helleńskiego ducha sprawia, że

³⁷⁹ Obowiązkiwanie tej zasady w kontekście filozofii ducha absolutnego Hegla potwierdza następujący fragment *Encyklopedii*: „[...] natura etyczności danego narodu, zasada jego prawa, jego rzeczywistej wolności i jego ustroju, a także jego sztuki i nauki, odpowiadają zasadzie, która stanowi substancję danej religii. Zrozumienie tego, że wszystkie te momenty rzeczywistości danego narodu stanowią *jedną* systematyczną totalność i że stwarza je i kształtuje *jeden* duch, leży u podstawy zrozumienia [...] tego, że dzieje religii zbiegają się w jedno z powszechnymi dziejami świata” (E, s. 562–563).

³⁸⁰ Por. WE1, s. 128–137. Por. także E, s. 561–562.

³⁸¹ WE1, s. 137.

stanowią one zamknięte w sobie całości o nieskończonej formie i wolnym, samoistnym znaczeniu, które tłumaczy samo siebie, w myśl przywoływanej przeze mnie wcześniej definicji klasycyzmu Hegla. Choć każde dzieło sztuki zgodnie ze swoim pojęciem stanowi tego rodzaju piękną automanifestację idei, to jednak tylko klasyczne wytwory sztuki greckiej realizują je w sposób adekwatny, dzięki czemu przysługuje im normatywny charakter „ponadczasowego” wzorca. Tylko sztuka klasyczna „wie”, czym jest prawdziwa sztuka jako taka i prezentuje tę wiedzę w formie zmysłowej totalności formy, spełniając tym samym helleńską *potrzebę sztuki*³⁸².

Sztuka *romantyczna* natomiast, czyli sztuka epoki chrześcijańskiej, przesadnie eksponuje stronę znaczącą dzieła kosztem jego formy zmysłowej, w związku z czym stanowi ona, jak mówi Hegel, „wyjście sztuki poza samą siebie, ale w obrębie swej własnej dziedziny i [jeszcze] w formie sztuki”³⁸³. Korzystając ze środków wyrazu właściwych sztuce, romantyczna praktyka artystyczna wskazuje na coś wyższego od sztuki jako takiej, dając do zrozumienia, że nie budzi ona już absolutnego zainteresowania człowieka, a jej forma nie jest już najwyższą postacią, w jakiej dochodzi do świadomości prawda. Jako taka sztuka romantyczna stanowi etap *przekroczenia* ideału, w którym inicjuje się odejście od artystycznego sposobu uobecniania absolutu w zmysłowej przedmiotowości i zwrot ku wewnętrznej głębi serca i uczucia³⁸⁴.

Zwrot ten był skutkiem przewartościowania w sferze ostatecznych celów kultury, w wyniku którego na piedestał wyniesiona została duchowa potrzeba obcowania ze spekulatywną treścią prawdy absolutnej *w sferze własnej podmiotowości*. Potrzeba ta zrealizowana została poprzez uwewnętrzniające wspomnienie (*Erinnerung*) dziejów życia i śmierci Chrystusa, dzięki czemu chrześcijańskie przesłanie o bogoczości podniesione zostało do formy wyobrażenia, a jego prawdziwy sens stał się przedmiotem wewnętrznego przeżycia każdego z członków wspólnoty „religii jawnej”³⁸⁵. Tym samym chrześcijaństwo uznane przez Hegla za absolutną religię prawdy i wolności okazuje się — podobnie do sztuki klasycznej — adekwatną prezentacją idei absolutnej we właściwej dla świadomości religijnej formie subiektywnego doznania i wyobrażenia, a wraz z tym — zgodnie poniekąd z mesjańską doktryną „pełni czasu” — spełnieniem i zniesieniem dziejów powszechnych.

³⁸² Rozstrzygnięcia te dostarczają dodatkowej odpowiedzi na pytanie, dlaczego we wcześniej analizowanym fragmencie *Wykładów z historii filozofii* Hegel określił grecką formę dziejowości mianem „pięknej”. Otóż choć w epoce tej występowała oczywiście również religia i filozofia, to jednak greckie realizacje tych dziedzin kultury wyższej — w przeciwieństwie do dzieł sztuki — nie odpowiadały jeszcze całkowicie pojęciu ducha absolutnego, przez co to właśnie piękno, a nie dobro czy prawda, stanowi wyróżnik helleńskiego ducha.

³⁸³ WE1, s. 135.

³⁸⁴ Por. tamże, s. 18–21.

³⁸⁵ Por. WR1, s. 82–84.

Każda późniejsza religia ma odtąd charakter „postklasyczny” w sensie analogicznym do sztuki romantycznej, tzn. nie jest już wzorcą, lecz schyłkową postacią religijnej wiedzy o absolicie, która w formie religii wskazuje już na coś od niej samej wyższego. Dlatego można powiedzieć za Heglem, że we współczesnej mu epoce rozsadku i refleksji zarówno sztuka, jak i religia, są już tylko sprawą przeszłości. Zainteresowanie pięknem i bezpośrednim kontaktem z Bogiem przerodziło się w pragnienie poznania prawdy w formie wolnej myśli, która jednoczy w sobie przedmiotowość artystycznego oglądu dzieła sztuki z podmiotowością nabożnego skupienia duszy zwróconej ku Bogu. Zaspokojone potrzeby sztuki i religii zastąpione zostały *potrzebą filozofii*³⁸⁶. Oczywiście nie oznacza to literalnego zaniku praktyk religijnych i artystycznych. Nie ma powodu, aby te dalej się nie rozwijały, przybierając coraz to inne, być może nawet „doskonalsze” formy. Nie zmienia to jednak faktu, że nie stanowią one już czynności, w których duch czułby się dziś całkowicie u siebie: „Chociażbyśmy nawet figury bogów greckich uważali za szczyt doskonałości, a obrazom Boga Ojca, Chrystusa, Marii przyznawali największą wzniosłość i doskonałość, na nic się to nie zda, nie zginamy już dziś kolan przed nimi”³⁸⁷.

Następnie, skoro w dziejach każdej z form kultury wyższej występuje jedna wyróżniona postać historyczna, w której dochodzi do realizacji powszechnodziejowego przeznaczenia rzeczywistości duchowej, a mimo to rozwój danej formy po osiągnięciu tego celu nie zostaje przerwany, lecz wydaje na świat wciąż nowe postaci schyłkowe, to można przyjąć, że choć pojęcie ducha absolutnego zakłada zniesienie dziejów powszechnych, to jednak samego tego zniesienia nie należy ujmować jako końca historii w wymiarze obiektywnoczasowym, lecz jako entelechię w sensie arystotelesowskim, zgodnie z wcześniejszą eksplikacją pojęcia rozwoju tego, co konkretne. To dlatego wywód *Wykładów o estetyce* nie kończy się na sztuce klasycznej, lecz kontynuowany jest aż do najnowszych form artystycznego sposobu uobecniania absolutu — pomimo jego „przeszłościowego” charakteru, polegającego na wyczerpaniu się kulturotwórczego potencjału sztuki w ogóle.

Z drugiej strony jednak, skoro w trakcie analizy Heglowskiego ujęcia filozofii jako myśli swojego czasu każdy historyczny system okazał się rozwiązywać na swój sposób zadanie, jakie stoi przed filozofią jako taką — wznosząc się tym samym ponad dzieje powszechne na pułap wiecznego rozumu — to rodzi się tutaj potrzeba rozróżnienia między (1) realizacją celu właściwą każdej poszczególnej postaci danej formy ducha absolutnego a (2) spełnieniem, którego dokonuje wyłącznie jej postać „klasyczna”.

³⁸⁶ Por. WE1, s. 170–176.

³⁸⁷ Tamże, s. 174.

Pierwszy z tych sensów realizacji celowości — nazwę go „teleologicznym” bądź „greckim” — sprawia, że dziejowy rozwój ducha absolutnego nie stanowi biegnącego bez końca procesu przekształceń historycznych, w którym nie byłoby żadnej prawdy i nic by się nie zachowywało, lecz ruch samookreślającej się idei, która — niczym akt doskonały — mimo ustawicznej metamorfozy wciąż pozostaje u siebie (celu). Co więcej zmiana stanowi w tym procesie skutek nie tyle samego upływu czasu, co raczej „uwieczniających” aktów autorefleksji ducha, dzięki którym bieg dziejów zakrzywia się w „koło” i zapośredniczony jest z wiecznością.

Drugi z wymienionych typów urzeczywistnienia — „kairologiczny” lub „chrześcijański” — nadaje Heglowskiej dziejowości rysu linearnego, dzięki któremu rozwój ducha absolutnego nie stanowi jedynie jałowego kołowrotu „tego samego”, lecz proces ukierunkowany na pewną szczególną chwilę w dziejach (καιρός), w której osiągnięta zostaje finalna postać duchowa. Co istotne, dotarcie do tego momentu nie zatrzymuje całego procesu, podobnie jak pierwsze przyjście Chrystusa, które zainicjowało co prawda mesjańską epokę czasów ostatecznych, ale nie wiązało się bynajmniej z „unicestwieniem” świata. Nieortodoksyjną charakterystyką tego procesu względem historii zbawienia jest jednak to, że postęp nie polega w nim na realizacji potencjalistycznie rozumianego „planu” wdrażanego w wyniku cudownych interwencji Boga (*mirabilia Dei*), lecz dokonywany jest z wnętrza samego procesu dziejowego na mocy przygodnych, choć wstecznie ukonieczniających się aktów samowykładni ducha czasu.

Współobecność obu tych sensów spełnienia w temporalności określającej wzorzec formy realizacji wiedzy ducha absolutnego wskazuje ponownie, że Heglowska dziejowość jednoczy w sobie greckie i chrześcijańskie wyobrażenie czasu, uwidaczniając zarazem, jak bardzo skomplikowany i problematyczny jest ten spekulatywny splot. W szczególności rodzi się tutaj pytanie, w jaki sposób pogodzić można retroaktywność teleologicznego rozwoju idei z kairologicznym charakterem klasycznej postaci każdej z form ducha absolutnego. Innymi słowy, skoro porządek *a priori* rzutowany jest każdorazowo wstecz na mocy autoperformatywnego działania ducha zakorzenionego w terażniejszości, to dlaczego mielibyśmy uznawać również dziś — przykładowo — klasyczną sztukę grecką za wieczysty wzorzec prawdziwej sztuki? Czy nie powinniśmy uznać za nią raczej sztuki współczesnej, która stanowi ostatni, a przez to najbardziej konkretny wykwit procesu samookreślania się idei w formie zmysłowego oglądu? Czy zatem teza o wyróżnionym statusie *jednej* z dziejowych realizacji danego sposobu uobecniania prawdy nie implikuje istnienia uprzedniej matrycy możliwości bądź też planu, który urzeczywistniłby się po prostu w historii? Niekoniecznie. Z uwagi na autointerpretacyjny charakter pojęcia ducha absolutnego oraz fakt, że wyznacza ono

sferę ostatecznych entelechii kultury, za pośrednictwem których duch dowiadyuje się kim jest, klasyczna sztuka grecka może zachować status doskonałej realizacji idei piękna i to *właśnie dlatego*, że sztuka jako taka jest już sprawą przeszłości, a terażniejszość stanowi absolutny punkt odniesienia i korzeń rzeczywistości. Kairotyczny moment wzorczej realizacji danej formy uobecniania prawdy polega na pełnym uzgodnieniu pojęcia wolnego ducha z urzeczywistniającą je postacią wiedzy i spełnieniu tym samym absolutnej potrzeby ducha danego czasu, która wyznacza jego istotę. W związku z tym sztuka należy już do przeszłości, gdyż leżąca u jej źródła potrzeba piękna cechująca greckiego ducha znalazła swoje zaspokojenie w dziełach Fidiasza. Skoro zaś forma oglądu i wyobrażenia nie jest już właściwą formą wiedzy o absolicie w epoce nowoczesnej, to żadne dzieło sztuki i żadna religia nie będą w stanie przyjąć postaci w pełni odpowiadającej aktualnej istocie ducha. W epoce współczesnej Heglowi rozum kieruje swoje zainteresowanie przede wszystkim ku wolnej myśli, dlatego tylko w tej formie idea absolutna może objawić się ponownie w postaci „klasycznej”. Nie pociąga to za sobą wcale istnienia uprzedniego przeznaczenia, które realizowałyby się w dziejach, gdyż podstawą pozostaje tutaj zakorzeniony w absolutnej obecności autoperformatywny proces rozwoju idei.

§ 18. Problemy dotyczące periodyzacji dziejów filozofii

Powyższe ustalenia na temat istoty filozofii pozwalają na rozstrzygnięcie jeszcze dwóch ważkich kwestii dotyczących refleksji historycznofilozoficznej, które zajmują Hegla w trzeciej, finalnej części omawianego tu „Wstępu”. Mianowicie możliwe staje się (1) wyznaczenie początkowego punktu dziejów filozofii, jak również (2) dokonanie wstępnego podziału całości ich przebiegu.

Pierwsze z tych zagadnień omówiłem już wcześniej w kontekście problematyki dziejowości, kiedy to okazało się, że według Hegla filozofia zaczyna się tam, gdzie myśl po raz pierwszy zwraca się ku samej sobie, ujmując absolut w formie czysto pojęciowej. W związku z tym historycznego początku „umiłowania mądrości” upatrywać należy w dysponującej świadomości wolności epoce starożytnych Greków, a dokładniej, w osobie Parmenidesa z Elei, który określił istotę rzeczy jako współprzynależność bycia i myślenia (czysty byt odpowiadający pierwszej kategorii *Nauki logiki*). Rozstrzygnięcie to staje się teraz bardziej zrozumiałe, ponieważ wynika z samego pojęcia filozofii Hegla, wedle którego stanowi ona — zbierając razem dotychczasowe eksplikacje — rozwijanie się i odnajdywanie samej siebie przez myśl za pośrednictwem aktów samowiedzy ducha czasu, realizujących ostateczny cel

rzeczywistości symbolicznej, jakim jest wolność rozumiana jako pojednanie zasadniczego rozdzielenia tkanki duchowej na stronę bytu i myśli. Zgodnie z dwoma scharakteryzowanymi przeze mnie sensami urzeczywistnienia, ten spekulatywny proces rozwoju idei filozoficznej, który można określić mianem „dziejów idealizmu”³⁸⁸, *zainicjowany* został przez wzniesienie się ducha do stanowiska pojęcia w osobie Parmenidesa (dzięki czemu myśl po raz pierwszy, choć jeszcze nieświadomie, odnalazła samą siebie) i *zmierza* do uzyskania przez filozofię „pojęcia swojego pojęcia”, czyli pełnej samowiedzy filozoficznej w filozofii absolutnej, która wie, czym jest filozofia jako taka, stanowiąc w ten sposób — analogicznie do sztuki klasycznej i religii chrześcijańskiej — wzorcą manifestację idei absolutnej w formie myślenia oraz rzeczywiste spełnienie i zniesienie dziejów powszechnych.

Kierując się tym pojęciem można — zdaniem Hegla — wyznaczyć nie tylko historyczny początek dziejów spekulatywnego myślenia, lecz wszystkie w ogóle „konieczne okresy” przebiegu tego procesu, czyniąc w ten sposób zadość holistycznemu kryterium naukowości — z tym jednak zastrzeżeniem, że podział ten ma początkowo jedynie prowizoryczny charakter i jako taki wymaga potwierdzenia w toku samego badania³⁸⁹. Nawet z tym zastrzeżeniem jednak, jak się okaże, sprawa ta rodzi wiele problemów.

W omawianym tu „Wstępie” Hegel przedstawia dwa różne sposoby podziału dziejów filozofii — dychotomiczny i trychotomiczny — nie przesądzając jednoznacznie, który z nich bardziej adekwatnie oddaje rytm dziejowego rozwoju rzeczy samej. Według pierwszej periodyzacji istnieją dwie zasadnicze epoki dziejów filozofii: grecka (starożytna) i germańska (nowożytna), przy czym filozofia grecka rozpościera się w tym ujęciu również na świat rzymski, który zdaniem Hegla nie zrodził żadnej oryginalnej myśli, zaś do kultury germańskiej, która powstała w obrębie chrześcijaństwa, włączone zostają w zasadzie wszystkie chrześcijańskie narody Północno-Zachodniej Europy³⁹⁰.

W periodyzacji trójdzielnej, pokrywającej się ze strukturą *Nauki Logiki* (byt — istota — pojęcie), rozdziela Hegel obie te epoki pośrednim okresem filozofii średniowiecznej,

³⁸⁸ Pojmowanie dziejów filozofii jako procesu, którego „stopniami są idee” (WF3, s. 651), tzn. procesu przekształceń samowykładni idei absolutnej stanowiącej prawdę samą (jedność pojęcia i rzeczywistości), jest poniekąd bezpośrednią konsekwencją Heglowskiego utożsamienia filozofii z idealizmem, por. NL1, s. 216–219. Podobne ujęcie historii filozofii jako idealizmu lub platonizmu zaproponował Heidegger w *Przyczynkach do filozofii* (dz. cyt., s. 197–210).

³⁸⁹ Por. WF1, s. 31, 148; E, s. 79–80; WF3, s. 651–657. Oczywiście przez „całość” nie należy rozumieć tutaj realnej wszystkości przeszłych i przyszłych wydarzeń z dziejów filozofii, lecz raczej totalność idei skupiającą się na mocy aktywnego wspomnienia (*Erinnerung*) w ustawicznej terażniejszości. Heglowskie ujęcie całości nie ma bowiem charakteru materialnego, lecz funkcjonalny (lub „wirtualny”). Por. WD1, s. 118–119.

³⁹⁰ Por. WF1, s. 148.

wyróżniając ostatecznie trzy ery filozofii: grecką, średniowieczną i nowożytną³⁹¹. Każda z tych epok stanowi odrębny etap procesu przekształcającego przyswajania spekulatywnego przekazu tradycji do nowego kontekstu kulturowo-językowego, w którym przekazywana treść zachowuje swą jedność, a zatem „przekłada się” w samą siebie. Nie jest to jednak przekład literalny, dotyczący jedynie warstwy słownej tekstów filozoficznych, lecz przekład leżącej u ich podłoża „rzeczy samej”, którą dla Hegla jest idea absolutna.

Filozofia grecka (od Talesa, a w sensie właściwym — z uwagi na wymóg pojęciowej formy — od Parmenidesa, do Proklosa) wzniosła myśl do ogólności i rozwinęła ją do poziomu idei, określając byt *qua* byt oraz byt najwyższy (absolut) jako substancję³⁹². Jest to okres bezpośredniej jedności myśli i bytu, tj. czysto ekstensywnej idei substancjalnej, utrzymującej się jedynie w elemencie ogólności w postaci idealnego świata samego w sobie, w związku z czym — w opinii Hegla — brakuje tu jeszcze podmiotowej zasady jednostkowości i rzeczywistości³⁹³.

Jak okazało się w toku omawiania historycznego początku filozofii, „początkowość” myślenia Greków polegała na zerwaniu przez nich faktycznych korzeni swojego bytu narodowego w akcie „ponownych narodzin” (*Wiedergeburt*)³⁹⁴; akcie polegającym na twórczym przekształceniu wiedzy przejętej od obcych cywilizacji w świat *własnej* kultury, w którym helleński duch mógł czuć się jak u siebie w domu. Choć skutkiem tego Grecy wywiedli się poniekąd sami z siebie, a poza tym — jak zauważyła Angelica Nuzzo³⁹⁵ — nie dysponowali oni w zasadzie pojęciem translacji, ani fachową terminologią dla praktyki translatorskiej, to

³⁹¹ Por. tamże, s. 159. Uzgodnienie podziału dziejów filozofii z podziałem logiki spekulatywnej wydaje się koniecznością biorąc pod uwagę zasadę paralelizmu, postulat kierowania się w historii filozofii uprzednim poznaniem idei logicznej oraz koncepcję filozofii jako pojęciowej samowiedzy idei absolutnej. Co więcej, zarówno omawiając podział *Nauki logiki*, jak i podział całego systemu w *Encyklopedii nauk filozoficznych* (z perspektywy filozoficznego ducha absolutnego), Hegel odwołuje się do koncepcji *pierwotnego podziału*, który nie stanowi jedynie subiektywnej formy narzuconej z zewnątrz „przedmiotom” tych nauk, lecz wynik immanentnego różnicowania się ich pojęcia. Por. NL1, s. 58–60; E, s. 582–584.

³⁹² Nie należy rozumieć przez to jednak wyłącznie doktryny Arystotelesa, według którego οὐσία w sensie prymarnym nazywa konkretne indywidua (τὸδε τι). Hegel, o ile w danym kontekście nie ma na myśli swojej dialektycznej wykładni substancji jako podmiotu, używa tego terminu w sposób stosunkowo luźny, zbliżony przede wszystkim do Spinozańskiej koncepcji substancji jako jedyne prawdziwego i nieuwarunkowanego bytu — boskiej i samoistnej totalności (por. B. Spinoza, *Etyka...*, dz. cyt., s. 3–7, 9, 20–22; W. Jaeschke, *Substanz und Subjekt*, „Tijdschrift voor Filosofie” 2000, nr 3 [62], s. 450). Oczywiście w znaczeniu tym zasymilowane i wciąż efektywne są rozmaite aspekty znaczeniowe Arystotelesowskiej koncepcji substancji, zgodnie z którą οὐσία oznaczać może także: (a) formę-istotę (εἶδος, τὸ τί ἦν εἶναι), (b) materialny substrat atrybutów (ὑποκείμενον), (c) złożoną całość hylemorficzną (σύνολον, ἔν), (d) ogół gatunkowy i rodzajowy (εἶδος, γένος) czy w końcu (e) najdoskonalszy, konieczny i nieuwarunkowany byt, jakim jest boski Νοῦς. Por. Arystoteles, *Kategorie*, przeł. K. Leśniak, [w:] tegoż, *Dzieła wszystkie*, t. 1, przeł. K. Leśniak, PWN, Warszawa 1990, s. 34 [2 a 11–13]; tenże, *Metafizyka*, dz. cyt., V, 8, s. 695 i XII, 7; K. Narecki, *Słownik terminów Arystotelesowych*, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 7, PWN, Warszawa 1994, s. 89–90.

³⁹³ Por. WF1, s. 152.

³⁹⁴ Por. tamże, s. 207, 660; WD2, s. 9–10; WR2, s. 342.

³⁹⁵ A. Nuzzo, *Geschichte der Philosophie als Übersetzungsprozeß*, dz. cyt., s. 36.

również ten pierwszy etap historii filozofii można uznać za powstały w wyniku przekładu, o ile tylko rozumieć go w sensie spekulatywnym, tzn. jako takie przetwarzanie zastanego sensu, którego podmiot powstaje dopiero w efekcie swojego działania, gdyż dopiero w świetle rezultatu widzi on siebie w swej prawdzie.

W przeciwieństwie do Greków, ich następcy Rzymianie nie wymyślili, zdaniem Hegla, niczego filozoficznie oryginalnego. Byli oni jedynie „naśladowcami”, których aktywność intelektualna nie zasługuje na uznanie za odrębną epokę dziejów myślenia³⁹⁶. Choć *przełożyli* oni grecką filozofię na łacinę — ukuwając tak fundamentalne terminy dla myśli późniejszej jak choćby *substantia/subiectum* — to jednak tłumaczenie to dotyczyło jedynie powierzchni języka (litery), a nie jego spekulatywnego rdzenia (ducha). Działanie to nie miało charakteru epokowego, ponieważ nie spowodowało ono *przełożenia się idei absolutnej w siebie samą*; do tego potrzeba było dopiero nowego impulsu w dziejach świata, którego dostarczyło pojawienie się religii chrześcijańskiej.

Filozofia średniowieczna — myśl arabska, żydowska oraz chrześcijańska scholastyka (od VI do XVI wieku) — stanowi pośrednie stadium „fermentowania” nowożytności i jej filozofii, a także kształtowania się wyraźnego przeciwieństwa między bytem a myśleniem, przez co ontologicznie charakteryzuje ją przede wszystkim „rozszerzenie na istotę i formalną refleksję”³⁹⁷. Choć filozofia arabska i żydowska odegrały niebagatelną rolę w mediacji między pogańską starożytnością a chrześcijańską Europą, to jednak, zdaniem Hegla, miały one wtórny charakter względem myśli greckiej, stanowiąc jedynie kolejne warianty neoplatonizmu. Istotnego przesunięcia dokonały dopiero patrystyka i łacińska scholastyka, które — choć terminologicznie również zadłużone były niemal całkowicie w neoplatonizmie — wyrosły na gruncie zupełnie nowej zasady duchowej, jaką stanowiło chrześcijaństwo. Mimo to, z uwagi na dogmatyczne splećnię treścią doktryny religijnej, teologia chrześcijańska również miała niesamoistny charakter. Pozbawiona wolności myśl utraciła w okresie scholastycznym zdolność do spekulatywnego obcowania z prawdą w formie pojęciowej, wyobcowała się od siebie i stoczyła w jałową metafizykę rozsądkową, tj. czysto formalną dialektykę.

Choć z racji zakorzenienia w doktrynie chrześcijańskiej jedynym przedmiotem zainteresowania filozofii scholastycznej była nieskończona prawda (duch), to jednak — z uwagi na brak duchowej samowiedzy „barbarzyńskich” ludów ówczesnej Europy — ujęła ona tę prawdę w nieodpowiedniej formie wyobrażenia religijnego jako transcendentną istotę, z

³⁹⁶ Por. WF1, s. 148.

³⁹⁷ Por. tamże, s. 158–159; WF3, s. 2–72, 113–128.

którą człowiek może się pojednać dopiero po własnej śmierci³⁹⁸. Uwikłało to myśl scholastyczną w dualizm martwego, pozbawionego Boga świata doczesnego i równie martwych, bo oderwanych od żywej natury, zaświatów. W konsekwencji pojednanie myśli i bytu właściwe filozofii scholastycznej — rzutowane przez nią w rejony nadzmysłowe — miało jedynie formalny, nierzeczywisty charakter i przybrało postać „tęsknoty” za tamtym światem.

Abstrakcyjny charakter scholastycznej metafizyki redukujący spekulatywną treść do czczych określeń rozsądkowych, przekonanie o nieprzekraczalnym za życia rozstępie między niebem a ziemią, skutkujące wypaczeniem idei chrześcijańskiej i moralną degeneracją świata doczesnego, a także bezpośrednio związany z tym brak rzeczywistej wolności i zrozumienia jaźniowej natury ducha — wszystko to doprowadziło ostatecznie do zepsucia Kościoła i „upadku” wiecznej prawdy w sferę skończoności. Nie znajdując zaspokojenia w średniowiecznym świecie, duch czasu zmuszony został do porzucenia swoistych dla niego wyobrażeń i pojednania się ze sobą w *doczesności* w akcie „odrodzenia” (*Wiedereburt*), do którego doszło — *nomen omen* — w okresie renesansu. Również w tym wypadku — analogicznie do samookreślenia konstytuującego grecką formę dziejowości — ustanowienie autonomicznej tożsamości odradzającego się ducha wiązało się z zerwaniem pęt bezpośredniego przyczynowienia historycznego, czego wyrazem było choćby słynne renesansowe hasło „powrotu do źródeł”, występujące w formie postulatu zarówno na gruncie badań historycznych nad antykiem, jak i w luterzańskim ruchu reformacyjnym³⁹⁹.

Filozofia nowożytna, czyli zainaugurowana przez F. Bacona, J. Böhmego i Kartezjusza, a zwieńczona przez samego Hegla, filozofia świata germańskiego, ujęła istotę rzeczy jako rzeczywistego ducha, podnosząc do świadomości filozoficznej i formy pojęcia chrześcijańską zasadę jedności boskiej i ludzkiej natury⁴⁰⁰. W ten sposób myślenie rozstało się z teologią i odzyskało samoistność, co bynajmniej nie oznacza jednak porzucenia religii jako takiej. Podobnie do greckiego ducha, który oddzielił się u zarania filozofii od formy mitologii, zachowując przy tym jej treść w charakterze trwałej podstawy własnej tożsamości, nowożytna myśl przechowuje prawdę chrześcijaństwa w formie pojęcia, relokując po prostu ideę Boga z zaświatów do sfery „serca” (reformacja). Uwolnienie myślenia i przyznanie autonomii ludzkiej podmiotowości jako gwaranta rzeczywistej obecności rozumu w świecie doczesnym czyni

³⁹⁸ Winą za to obarczał Hegel również sam język łaciński, który niezdolny był w jego opinii do wyrażenia duchowej treści doktryny chrześcijańskiej, por. tamże, s. 59.

³⁹⁹ Por. tamże, s. 126–131, 182.

⁴⁰⁰ Por. WF1, s. 152–159; WF3, s. 183–196.

nowożytność epoką *par excellence* filozoficzną; okresem, w którym na scenę wkracza „prawda jako prawda”, tzn. filozofia w swej wzorczej, klasycznej postaci⁴⁰¹.

W wyniku „transcendentalizacji”, która dokonała się u progu tej epoki, duch porzucił zainteresowanie bezpośrednim poznaniem bytu zgodnie z jego prawdą na rzecz myślenia o myśleniu. Odtąd nie zajmuje go już więcej substancjalna idea w formie bezpośredniości, lecz całokształt relacji epistemicznej między bytem a myśleniem, tj. sam stosunek obu stron idei, które u kresu średniowiecza wyodrębniły się i rozwinęły do postaci samoistnych totalności (*res extensa* i *res cogitans*). Krańcowe przeciwieństwo obu członów tej relacji stanowi przesłankę, która w stopniu decydującym determinuje kształt nowożytnego świata. Skutkuje ona mianowicie nieznanym spełnieniem oscylowaniem rozsądku między dziedzinami ducha i natury, które wyobrażane są jako dwie różne, oddzielone od siebie nieprzekraczalnym rozstępem substancje (lub idee)⁴⁰². Z tego względu przewyciężenie dualizmu bytu i myślenia stanowi raczej punkt dojścia epoki nowożytnej niż punkt wyjścia — pojednanie nie jest stanem faktycznym, lecz *tym, co być powinno*. Powinność ta ustąpić musi jednak, zdaniem Hegla, miejsca faktycznemu rozwiązaniu sprzeczności, mianowicie poprzez pojęciowe ujęcie absolutu jako rzeczywistego ducha i wykazanie, że pojednanie — samo w sobie — już zawsze było się w nim dokonało. Jest to zadanie, które stoi przed filozofią⁴⁰³.

Realizacja tego celu przybiera postać stopniowego rozpoznawania negatywnej natury idei substancjalnej oraz zakładania idei podmiotowej jako tożsamej z substancją ogólnego ducha, słowem, stopniowego uświadamiania sobie ich współprzynależności w jednej samowiednej idei, która za pośrednictwem wiedzy skończonych jednostek stanowi przedmiot dla samej siebie⁴⁰⁴. Drogę przebiegającą w tak wyznaczonych ramach wieńczy filozofia Hegla, w której doszło do łącznego ujęcia obu skrajnych stron podziału dziejów filozofii, odpowiadających dwóm członom przeciwieństwa bytu i myślenia, oraz skutecznego ich zapośredniczenia w koncepcji absolutu jako negatywnej jedności substancji i podmiotu.

* * *

Powyższe rozstrzygnięcia rodzą jednak liczne wątpliwości. Najważniejsze z nich można ująć w dwóch następujących pytaniach: (1) Który z dwóch podziałów zaproponowanych przez

⁴⁰¹ Por. tamże, s. 187–188.

⁴⁰² Por. WE1, s. 92–97.

⁴⁰³ Por. WF3, s. 648.

⁴⁰⁴ Por. WF1, s. 152–155; WF3, s. 186–193.

Hegla jest bardziej adekwatny, tzn. ile właściwie epok filozoficznych należy wyróżnić: dwie czy trzy? (2) Jak rozumieć należy zwieńczenie dziejów filozofii, które dokonuje się za sprawą systemu Hegla, i czy filozofia jako taka ma po nim w ogóle jeszcze jakąś przyszłość?

Odpowiedz na pierwsze pytanie wydaje się stosunkowo prosta. Skoro zasadą podziału uczynił Hegel pojęcie i cel filozofii, tj. wolność rozumianą jako pojednanie w formie pojęciowej, to teologia średniowieczna nie może stanowić oddzielnej ery filozoficznej, ponieważ nie wypełniła ona zadania stojącego przed filozofią jako taką. Myśl nie wzniosła się w tym okresie do poziomu pojęcia, a pojednanie w formie wyobrażenia rzutowane było jedynie w sferę nadmysłową. Z tego względu za właściwszy uznać należy podział wyróżniający jedynie dwie epoki — grecką i germańską.

Decyzja ta rodzi jednak kolejne problemy, ponieważ periodyzacja dychotomiczna kłóci się z trychotomiczną strukturą *Nauki logiki* i treści spekulatywnej w ogóle⁴⁰⁵, a także z trójdzielnym schematem dziejowego rozwoju ducha absolutnego, który omówiłem wcześniej na przykładzie Heglowskiej wykładni historii sztuki. Zgodnie z tą ostatnią wyodrębnić należy trzy fazy rozwoju idei piękna (dążenie, osiągnięcie i przekroczenie ideału) i trzy odpowiadające im historyczne formy sztuki (symboliczną sztukę starożytnego Wschodu, klasyczną sztukę epoki grecko-rzymskiej oraz romantyczną sztukę epoki chrześcijańskiej). W sposób analogiczny należałoby zatem uznać, że po „klasycznej” epoce nowożytnej, zwieńczonej systemem Heglowskim, nastąpić musi trzecia, „romantyczna” epoka filozofii schyłkowej. Nie rozwiązuje to jednak jeszcze problemu, ponieważ periodyzacja z *Wykładów o estetyce* nie tylko nie zgadza się z podziałem historycznofilozoficznym pod względem liczby epok, ale identyfikuje także jako istotny okres starożytnego Wschodu, który w *Wykładach z historii filozofii* — z uwagi na swój przedfilozoficzny charakter — został z dziejów myślenia po prostu wyłączony.

Wątpliwości te prowadzą zatem wprost do drugiego z postawionych pytań, tj. kwestii sensu Heglowskiego dopełnienia filozofii i jej ewentualnej przyszłości⁴⁰⁶, a także inicjują nowe pytanie o jedność dziejów w ogóle oraz stosunek między podziałami z różnych dzieł Hegla. Problematyczność tej ostatniej kwestii leży w tym, że — z jednej strony — założenia heglizmu wymuszają uznanie jedności dziejów powszechnych i dziejów poszczególnych form ducha

⁴⁰⁵ Por. E, s. 140–142, gdzie Hegel charakteryzuje od strony formalnej „trzy strony tego, co logiczne”, wyróżniając (1) stronę abstrakcyjno-rozśądkową, (2) dialektyczną (negatywnie-rozumową) oraz (3) spekulatywną (pozytywnie-rozumową). Trzeba jednak przyznać, że kwestia formy czy też struktury metody spekulatywnej nie jest wcale sprawą oczywistą, ponieważ istnieją również przesłanki przemawiające za tezą, iż trafniej pod względem formalnologicznym dynamikę wszelkiej treści oddaje podział tetrachotomiczny. Sugerować zdaje się to m.in. Heglowska charakterystyka metody z końcowego fragmentu *Nauki logiki*, por. NL2, s. 792.

⁴⁰⁶ Kwestię tę rozwijam w pierwszym rozdziale części drugiej (§ 20).

absolutnego, a co za tym idzie istnienia jednego prawdziwego podziału dziejów jako takich, zgodnego w dodatku ze strukturą logiki spekulatywnej⁴⁰⁷, a mimo to — z drugiej strony — faktem jest łatwo dostrzegalna rozbieżność pomiędzy periodyzacjami sformułowanymi przez Hegla w różnych miejscach oraz ich nierzadkie odstępstwo od formy trychotomicznej. Przykładowo, choć rozwój idei filozoficznej sprzężony jest z przemianami rzeczywistości społeczno-politycznej⁴⁰⁸, w związku z czym — jak okazało się wcześniej — filozofia narodziła się dopiero w Grecji, której obywatele mogli cieszyć się wolnością, to jednak zarówno w *Wykładach z filozofii dziejów*, jak i w *Zasadach filozofii prawa*, wyróżnił Hegel cztery epoki dziejów powszechnych: wschodnią, grecką, rzymską i germańską⁴⁰⁹.

Ile zatem właściwie jest epok w dziejach jako takich? Trzy czy cztery? Która periodyzacja jest słuszna? Ta z historii filozofii Hegla czy z historii politycznej? A może te przedstawione w wykładach poświęconych religii i sztuce? Problem ten ma już dość długą historię, sięgającą przynajmniej recepcji heglizmu w myśli Augusta Cieszkowskiego, który w *Prolegomenach do historiozofii* zarzucił Heglowskiej filozofii dziejów niespekulatywny charakter m.in. właśnie z uwagi na przyjęcie w sposób aposterioryczny periodyzacji czteroczłonowej — niezgodnej z trychotomiczną formą tego, co logiczne⁴¹⁰. Zdaniem Andrzeja Wawrzynowicza, wyłamanie się z rygoru narzuconego przez założenia idealizmu absolutnego, na które Hegel pozwolił sobie w tym wypadku, stanowi oznakę jego finalnej „kapitulacji” wobec empirycznego żywiołu rzeczywistej historii; kapitulacji, w wyniku której Heglowska filozofia dziejów powszechnych — zgodnie z diagnozą Cieszkowskiego — przybrała ostatecznie formę fragmentarycznego i niedialektycznego namysłu nad historią państw, ograniczonego w swym zakresie wyłącznie do dziedziny ducha obiektywnego, który poddany został w dodatku nieuzasadnionej „absolutyzacji” i „wtórnej substancjalizacji”, skutkującej takimi hipostatycznymi kategoriami jak „duch świata” (*Weltgeist*) czy „chytrość rozumu” (*List der Vernunft*)⁴¹¹. Podobny argument

⁴⁰⁷ „Dzieje powszechne są zatem posuwającym się *od szczybla do szczybla* rozwojem zasady, której *treścią* jest świadomość wolności. Bliższe określenie tych szczybli jest co do ich ogólnej natury — zadaniem logiki, co do konkretnej zaś — zadaniem filozofii ducha” (WD1, s. 84–85).

⁴⁰⁸ Por. WF1, s. 139–141, 147.

⁴⁰⁹ Por. WD1, s. 154–164; ZFP, s. 332–338. Hegel posługuje się czasami również trójdzielny schematem dziejów powszechnych wyróżniając trzy fazy rozwoju wolności politycznej przypadające na trzy kolejne narody historyczne, w których wolny jest odpowiednio „jeden”, „niektórzy” i wreszcie „wszyscy” ludzie, por. WD1, s. 84–85, 155; WF1, s. 147. Choć w tym podejściu okresy grecki i rzymski ujęte są łącznie — podobnie jak w wykładach z historii filozofii — to jednak wciąż nie może być tu mowy o uzgodnieniu obu tych periodyzacji, ponieważ w trychotomicznym podziale historycznopolitycznym pierwszą epokę nadal konstytuuje okres starożytnego Wschodu.

⁴¹⁰ Por. A. Cieszkowski, *Prolegomena do historiozofii*, dz. cyt., s. 1–7, 23–24.

⁴¹¹ Por. A. Wawrzynowicz, *Filozoficzne przesłanki holizmu historiozoficznego...*, dz. cyt., s. 38–43, 52–67; K. Pawlaczek, *Poza substancją dziejów. O wczesnej myśli Augusta Cieszkowskiego*, Fundacja Augusta Hrabiego Cieszkowskiego, Warszawa 2021, s. 43–90.

sformułował Walter Jaeschke, twierdząc, że zastosowanie tetrachotomicznego schematu, a także brak filozoficznego ujęcia dziejów *jako takich*, które integrowałoby historię polityczną z dziejami ducha absolutnego w jego trzech odmianach, świadczy o „historiograficznym” charakterze Heglowskiej filozofii dziejów⁴¹².

W rzeczy samej, choć Hegel sam zasugerował możliwość opracowania „filozoficznej historii powszechnej w ogóle”⁴¹³ — w myśl obowiązującej w jego systemie zasady synchroniczności, zgodnie z którą wszystkie zjawiska kulturowe stanowią obiektywizacje jednego ducha czasu — to jednak przedsięwzięcia tego nigdy nie zrealizował, narażając się przez to na słuszną krytykę⁴¹⁴. Mimo iż na pierwszy rzut oka we wszystkich wykładach poświęconych dziejowemu rozwojowi rozmaitych form ekspresji ogólnego ducha Hegel przyjmuje ten sam cel i tę samą zasadę podziału, tj. wolność w sensie pojednania dwu stron skrajnego przeciwieństwa między bytem a myśleniem (wzgl. naturą a duchem), to jednak faktycznie występuje między nimi pewna różnica. Otóż wolność rozumiana jest w tych dziełach w sposób niejednolity, uzależniony każdorazowo od dziedziny rzeczywistości, której dany wykład dotyczy. W *Wykładach z filozofii dziejów* i *Zasadach filozofii prawa* zasadą periodyzacji wydaje się być wolność zrealizowana politycznie w dziedzinie obiektywnoduchowej jako państwo. Natomiast w *Wykładach o estetyce*, *Wykładach z filozofii religii* i *Wykładach z historii filozofii* zasadę tę stanowi pojednanie dokonane w absolutnoduchowej sferze kultury wyższej — odpowiednio w zmysłowej, wyobraźniowej i pojęciowej formie⁴¹⁵.

Brak nadrzędnego, holistycznego ujęcia dziejów rozumu, które uzgadniałoby między sobą te szczegółowe perspektywy, sprawia, że pozornie drugorzędna kwestia liczby epok przeradza się w znacznie poważniejszy, bo skłaniający do nadmiernych uproszczeń, problem hierarchii elementów struktury ducha czasu. Pojawia się tutaj bowiem pytanie, jaką postać

⁴¹² Por. W. Jaeschke, *Die Geschichtlichkeit der Geschichte*, dz. cyt., s. 368–369.

⁴¹³ „[...] pokazanie tego, jak duch jakiejś epoki kształtuje [*ausprägt*] wedle swej zasady całą swoją rzeczywistość i jej los — pojęciowe przedstawienie całej tej budowli — odkładamy tu na bok. Mogłoby to być przedmiotem filozoficznej historii powszechnej w ogóle [*der philosophischen Weltgeschichte überhaupt*]” (WF1, s. 90; VPh1, s. 74).

⁴¹⁴ Próbę opracowania takiej holistycznej filozofii dziejów w sposób zgodny z logiką spekulatywną podjął w *Prolegomenach do historiozofii* August Cieszkowski (dz. cyt.). Przedsięwzięcie to zamierzone zostało, z jednej strony, jako konsekwentna realizacja założeń heglizmu poprzez ujęcie całokształtu historii powszechnej jako trychotomicznego organizmu (z uwzględnieniem pominiętej przez Hegla epoki przyszłości), a także, z drugiej strony, jako twórcze rozwinięcie idealizmu absolutnego w oryginalnej i wykraczającej już poza stanowisko Heglowskie koncepcji „teleologii dziejów”. Por. A. Wawrzynowicz, *Filozoficzne przesłanki holizmu historiozoficznego...*, dz. cyt., s. 68–91; K. Pawlaczyk, *Poza substancją dziejów...*, dz. cyt., s. 102–146.

⁴¹⁵ Por. WD1, s. 29, 73–75; WE1, s. 165.

wolności uznać należy za prymarną zasadę podziału, a co za tym idzie, która z periodyzacji jest najbardziej fundamentalna?

W ten sposób ponownie, choć od innej strony, daje o sobie znać problem stosunku między powszechnodziejową rzeczywistością ducha obiektywnego a porządkiem ducha absolutnego, który nakreśliłem w trakcie omawiania pojęcia dziejowości oraz w kontekście analizy historycznego uwarunkowania filozofii rozumianej jako myśl swojego czasu. Problem ten sprowadzić można do kwestii prymatu jednego z członów relacji między dziejami a filozofią (wzgl. czasem a pojęciem), gdzie przez „dzieję” rozumieć należy w tym wypadku społeczno-polityczną dziedzinę obyczajów, moralności oraz instytucji państwowych danego narodu historycznego, a przez „filozofię” — wyrosły na tym gruncie, choć transcendujący go, absolutny wymiar spekulatywnego myślenia. Decyzja o prymarności jednej ze stron tego stosunku, skutkująca odpowiednio panlogistyczną bądź historystyczną wykładnią Heglowskiej metafizyki czasu, nie jest jednak sprawą prostą. W tekstach Hegla odnaleźć można bowiem argumenty przemawiające zarówno za wtórnością filozofii względem dziejów, jak i za jej logicznym pierwszeństwem.

Z jednej strony, w ramach filozofii ducha obiektywnego Hegel dochodzi do wniosku, że rzeczywistym fundamentem i źródłem wszelkiej kultury jest każdorazowo pewien określony duch narodowy (*Volksgeist*), który swoją suwerenność i historyczny charakter zawdzięcza własnej organizacji prawnopolitycznej⁴¹⁶. Zgodnie bowiem z Heglowskim rozumieniem narodu jako wspólnoty zarazem etnicznej i politycznej, jedynie społeczności posiadające byt państwowy mogą stanowić nośnik zasady postępu w procesie uświadamiania wolności, który konstytuuje w swoim ogólnym wymiarze — jako pochod ducha świata przez czas — historię powszechną⁴¹⁷. Stanowi to bezpośrednią konsekwencję założenia, że to właśnie państwo, jako realne pojednanie subiektywnej woli z treścią obiektywnego celu rozumowego, stanowi rudymetarną — choć niesamoświadomą jeszcze — formę rzeczywistej wolności, która dostarcza zarazem obiektywnej podstawy dla całokształtu etycznej egzystencji narodu⁴¹⁸. Z tego względu, według Hegla, początków dziejów powszechnych szukać należy dopiero tam, gdzie w ludzkiej woli zaczęła objawiać się tak pojęta rozumność, a zatem tam, gdzie pojawiły się pierwsze struktury życia państwowego, tj. w starożytnych despotiach azjatyckich⁴¹⁹. W ten

⁴¹⁶ Por. WD1, s. 104; E, s. 526–539; ZFP, s. 327–333.

⁴¹⁷ „Substancjalnym celem w istnieniu *narodu* jest to, aby stać się państwem i utrzymać się jako państwo. Naród [*Volk*] bez bytu państwowego (*narodowość* [Nation] jako taka) nie ma właściwie historii” (E, s. 544). Por. WD1, s. 80.

⁴¹⁸ Por. tamże, s. 57–60, 73.

⁴¹⁹ Por. tamże, s. 89–93, 154–159.

sposób sztuka, religia i filozofia jako dziedziny kultury wyższej wyrosłe na gruncie pewnej naturalnej wspólnoty — znajdujące fundament swojego istnienia w jej obyczajach, prawie i ustroju państwowym — stanowią jedynie formy szczegółowej samoświadomości ducha tego narodu, dziedzicząc tym samym w sposób nieuchronny wszystkie ograniczenia jego substancjalnej treści. Można zatem powiedzieć, że nie istnieje tak naprawdę filozofia inna niż państwowa⁴²⁰.

Z drugiej strony jednak, w niektórych fragmentach *Wykładów z filozofii dziejów* Hegel zdaje się sugerować wprost odwrotną zależność między dziedziną ducha obiektywnego a sferą kultury wyższej. Stwierdza on mianowicie, że to *religia*, w której społeczność uświadamia sobie własną wolność za pośrednictwem wyobrażenia boskiej istoty, pełni kluczową rolę w determinowaniu określonego charakteru jej życia etycznego, stanowiąc nie tylko źródło i zasadę legitymizacji ustroju politycznego, ale nawet „definicję tego, co [ów naród — C.G.] uważa za prawdziwe”⁴²¹. Choć z tego względu Hegel mianował religię podstawą państwa i ośrodkiem kultury ducha narodowego, to jednak ostatecznie to *filozofia* uznana została przez niego za „najwyższą, najbardziej wolną” formę pojednania⁴²². Jak okazało się wcześniej, również według ujęcia z wykładów historycznofilozoficznych Hegla to filozofia — jako pojęciowa forma świadomości substancjalnego charakteru epoki — stanowi najwyższy „wierzchołek” katedry ducha czasu i najczystsza ekspresję leżącego u jej podłoża pryncypium. Co więcej, to właśnie *dzieje filozofii* uznane zostały w tych wykładach za „najbardziej wewnętrzną istotę historii powszechnej”⁴²³, co przemawia w sposób jednoznaczny za prymatem pojęcia filozoficznego nad rzeczywistością powszechnodziejową i pozostałymi formami ducha absolutnego. Przypieczętowaniem suwerenności filozofii względem dziejów wydaje się natomiast Hegłowski ujęcie wiedzy absolutnej z *Fenomenologii ducha*, według którego przewyciężenie skończonej świadomości przedfilozoficznej wiąże się w sposób nieuchronny z „anulowaniem czasu” (*Tilgung der Zeit*)⁴²⁴.

Czy da się pogodzić te wszystkie twierdzenia i rozwiązać zarysowującą się między nimi sprzeczność? Która z interpretacji jest słuszna: historystyczna czy panlogistyczna? Okazuje się, że w *Wykładach z historii filozofii* Hegel rozstrzyga tę kwestię sam i to w zasadzie w sposób jednoznaczny, co nie znaczy jednak — oczywisty⁴²⁵. Mianowicie, niejako w poprzek obu tych

⁴²⁰ Por. tamże, s. 79–80; WF1, s. 16.

⁴²¹ WD1, s. 75. Por. tamże, s. 73–77.

⁴²² Tamże, s. 74.

⁴²³ WF3, s. 650.

⁴²⁴ Por. FD, s. 510; PhG, s. 584.

⁴²⁵ Por. omówienie tego zagadnienia w pracy Andrzeja Wawrzynowicza *Filozoficzne przesłanki holizmu historyzoficznego...* (dz. cyt., s. 30–38, 185–195), w której autor również dochodzi do wniosku, że przesłanek do

jednostronnych stanowisk, stwierdza on, że jedyną rzeczywistą przyczyną i źródłem wszystkich form kulturowych jest tak naprawdę *duch czasu jako taki*, dlatego błędem jest rozpatrywanie relacji pomiędzy jego poszczególnymi obiektywizacjami w kategoriach przyczyny i skutku, czy też racji i następstwa. Jak czytamy we „Wstępie” do tych wykładów:

[...] wszystkie strony całości [struktury ducha czasu — C.G.] stanowią jedynie wyraz jednej i tej samej określoności. Dlatego stosunek, w jakim pozostaje do filozofii historia polityczna, ustroje państwowe, sztuka, religia, nie polega na tym, iżby były one przyczynami filozofii, albo na odwrót, iżby to ona była ich podstawą, lecz raczej te dziedziny wszystkie razem mają jeden i ten sam korzeń — ducha czasu. Jest to Jedna określona istota, charakter, który przenika wszystkie strony i manifestuje się w dziedzinie politycznej i w innych dziedzinach jako w różnych elementach⁴²⁶.

W tej wypowiedzi autor *Nauki logiki* daje do zrozumienia, że zarówno (1) *historystyczna teza*, iż filozofia stanowi jedynie produkt swojego czasu w znaczeniu społeczno-politycznej organizacji konkretnego ducha narodowego, jak i przeciwstawne (2) *twierdzenie panlogistyczne*, zgodnie z którym to spekulatywne pojęcie determinuje życie narodu w jego całokształcie, *są w równej mierze fałszywe*, ponieważ wszystkie elementy systemu kultury symbolicznej stanowią w istocie równoczesne skutki działania jednego pryncypium — ducha czasu.

W związku z tym możliwe jest, przynajmniej w założeniach, nieredukcyjne ujęcie stosunku między powszechnodziejową rzeczywistością ducha obiektywnego a sferą ducha absolutnego. Syntetyczne pojęcie *ducha czasu* okazuje się bowiem konceptualnym „pomostem”, który nie tylko skupia w sobie i jednoczy kategorię szczegółowego *ducha narodowego* z ogólnym *duchem świata*, poprzez wpisanie tego pierwszego w charakterze „narodu historycznego” w czasowy wymiar dziejów powszechnych⁴²⁷, ale wiąże także te kategorie z pojęciem *ducha absolutnego*. W efekcie koncepcja ducha czasu wyraża całościowy przekrój wertykalnej struktury rzeczywistości symbolicznej, pozwalając w ten sposób uniknąć trudności, jakie rodzą te kategorie rozpatrywane z osobna⁴²⁸. W szczególności pojęcie to umożliwia utrzymanie roszczenia filozofii do uniwersalności, które nie miałyby sensu w przypadku historystycznej redukcji zakresu obowiązywania jej prawd do ograniczonej sfery życia konkretnego narodu.

potencjalnego rozwiązania problemów Heglowskiej filozofia dziejów dostarczają *Wykłady z historii filozofii* — w szczególności z uwagi na sformułowaną w nich zasadę paralelizmu między historią a logosem. Por. również tenże, *Metafilozoficzne znaczenie Heglowskiej wykładni pojęcia czasu*, dz. cyt.

⁴²⁶ WF1, s. 89–90.

⁴²⁷ WD1, s. 79; E, s. 541.

⁴²⁸ Por. A. Wawrzynowicz, *Filozoficzne przesłanki holizmu historiozoficznego...*, dz. cyt., s. 38, 42–3, 52–54, 57.

Nie oznacza to jednak, że między różnymi elementami struktury ducha czasu nie obowiązuje żadna hierarchia; wprost przeciwnie, choć duch narodowy stanowi realny fundament wszelkiej kultury symbolicznej, to jednak jego skończoność wynikająca z naturalnego i nierefleksyjnego charakteru sprawia, że etyczne pojednanie zrealizowane w jego społeczno-politycznej organizacji stanowi niższą postać wolności od trzech absolutnych form pojednania urzeczywistnionych w artystycznej, religijnej i filozoficznej świadomości. Należy jednak pamiętać, aby nie wyprowadzać z tego wniosków na temat przyczynowych zależności między różnymi dziedzinami kultury, ponieważ wyrastają one wszystkie z jednego wspólnego korzenia.

Rozwiązanie to skłaniać może jednak do substancjalistyczno-potencjalistycznej wykładni ducha czasu jako ahistorycznej, zewnętrznej względem ludzkiej świadomości istoty o z góry wyznaczonej treści, która przejawia bądź realizuje się po prostu za pośrednictwem różnych form kultury symbolicznej. Tymczasem Hegel wielokrotnie podkreślał, że w myśl jego „negatywistycznej” koncepcji podmiotu i rzeczywistości, duchowa aktywność ma charakter „samomanifestacji”, w której różnica między formą a treścią (wzgl. rzeczywistością a możliwością) zacierą się⁴²⁹. Z tego względu duch czasu nie różni się realnie od efektów swojego działania, a jego substancjalna określoność — leżąca każdorazowo u podłoża epoki w charakterze twórczej zasady — wyczerpuje się całkowicie w jego aktualnych obiektywizacjach.

Odwołując się do wyobrażeń z zakresu chrześcijańskiej doktryny wcielenia i współistotności Trójcy Świętej, Hegel wyjaśnia tę spekulatywną jedność formy i treści stwierdzając, że Bóg Ojciec objawiający się w świecie doczesnym poprzez swojego Syna ujawnił tak naprawdę, że cała jego boska natura wyczerpuje się w płodzeniu Syna, tzn. w czynieniu siebie skończonym (kenozie). Chrystus nie jest zatem jedynie środkiem objawienia jakiejś pozaświatowej prawdy Boga, lecz jedyną właściwą treścią jego rewelacji⁴³⁰.

Odnosząc to rozpoznanie do pojęcia ducha czasu należy uznać, że poza swoimi przejawami jest on w zasadzie *niczym*, a mimo to — mimo swojej czysto negatywnej natury — duch czasu nie może zostać zredukowany do żadnej ze swych poszczególnych ekspresji, a nawet ich sumy. Dlaczego? Ponieważ usunięcie odniesienia historycznych zjawisk kulturowych i całej antropologicznej sfery rzeczywistości jako takiej do teleologicznego wymiaru ducha absolutnego oznaczałoby w istocie spłaszczenie stanowiska Heglowskiego do relatywistycznego historyzmu i antropologizmu. W ten sposób raz jeszcze uwidacznia się

⁴²⁹ Por. E, s. 403.

⁴³⁰ Por. EPhW3, s. 28–29.

złożona natura metafizyki czasu Hegla, której rozjaśnienie wymaga pogłębionej analizy jego spekulatywnej koncepcji pojęcia, rzeczywistości i refleksji absolutnej.

* * *

Tym samym rekonstrukcja Heglowskiej koncepcji filozoficznych dziejów filozofii, której poświęcona została pierwsza część tej pracy, została zakończona. Ukazała ona namysł historycznofilozoficzny niemieckiego myśliciela jako swoiste stanowisko metafizyczne, które charakteryzuje następujący zestaw twierdzeń.

(1) Warunkiem koniecznym uprawiania naukowej historii filozofii jest wstępne określenie pojęcia jej przedmiotu (filozofii), a następnie wykazanie słuszności tego pojęcia w toku właściwego badania. W oparciu o to pojęcie wyznaczyć należy również immanentny cel, metodę badania oraz ogólny podział dziejów myślenia.

(2) Aby uniknąć arbitralności, konieczne jest włączenie w obszar argumentacji historycznofilozoficznej wszystkich trzech wymiarów dyskursu filozoficznego (przedmiotowego, metodologicznego i *stricte* metafizycznego) i przyjęcie założenia, że istnieje tylko jedno prawdziwe określenie przedmiotu, metody i pojęcia filozofii. Oznacza to, że uprawianie historii filozofii jest jednocześnie uprawianiem samej filozofii.

(3) Przedmiotem i celem historii filozofii, tak jak i filozofii systematycznej, jest prawda rozumiana jako idea filozoficzna, czyli pojęciowa samowiedza ducha absolutnego, która dokonuje się za pośrednictwem spekulatywnego myślenia jednostkowych, istniejących w czasie świadomości. Z jednej strony określenie to nadaje filozofii i jej dziejom metafizycznego charakteru, ponieważ ukazuje wszelkie filozoficzne próby poznania absolutu jako przejawy dążenia filozofii do poznania samej siebie. Z drugiej strony, wpisując filozofię w szerszy kontekst kulturowy jako czysto konceptualną formę wyrazu substancji danej epoki, Heglowskie określenie filozofii przyznaje jej teleologiczną funkcję entelechii duchowej rzeczywistości, którą dzieli ona ze sztuką i religią.

(4) Prawda pojęta w jedność z filozofią jako idea filozoficzna łączy w sobie pozornie antynomiczne cechy: jedność i wielość, wieczność i doczesność. Chociaż istnieje tylko jedna, wieczna idea, to jednak nie ma ona abstrakcyjnego charakteru, gdyż jej treść zawiera w sobie wiele różnic i stale wzbogacana jest o nowe określenia, których „dostarczają” jej kolejne systemy występujące w dziejach. Z drugiej strony, mimo faktycznej wielości przeczących sobie nawzajem filozofii, kształtowana przez nie idea nie rozdrabnia się na mnogość subiektywnych poglądów, lecz zachowuje spójność — naczelną zasady poszczególnych systemów

historycznych zespala ją się bowiem ze sobą w charakterze koniecznych ogniów ogólnego łańcucha prawdy. Hegel godzi zatem antynomiczne aspekty idei filozoficznej uznając, że podlega ona rozwojowi tworzonymu przez dwa równoległe i ściśle skorelowane ze sobą podprocesy: logiczny rozwój wiecznej prawdy oraz dzieje jej poznawania kształtowane przez czasowe następstwo systemów filozoficznych. Rozróżnienie obu tych wymiarów idei dostarcza zarazem podstawy do zdefiniowania różnicy między filozofią systematyczną a historią filozofii. Choć mają one ten sam przedmiot — rozwój myślenia — to jednak przedstawiają go w odmienny sposób: pierwsza z nich czyni to *sub specie aeternitatis*, a druga — *sub specie temporis*.

(5) Określenie filozofii jako autorefleksji ducha absolutnego, którego pojęcie kształtowane jest na mocy pierwotnego podziału, pozwala na przeprowadzenie obiektywnej periodyzacji dziejów filozofii oraz przyporządkowanie poszczególnych epok do głównych części *Nauki logiki* i całego systemu idealizmu spekulatywnego.

CZĘŚĆ II. METAFILOZOFICZNA WYKŁADNIA HEGLOWSKIEGO POJĘCIA CZASU

Po omówieniu filozofii dziejów filozofii Hegla jako paradygmatu metafizyki stanowiącego metodologiczny wzorzec dla projektowanej w tej pracy perspektywy badawczej, możliwa staje się teraz interpretacja Heglowskiego pojęcia czasu poruszająca się w przestrzeni wyznaczonej przez kluczowe założenia tego stanowiska.

Jednakże z uwagi na to, że niektóre z problemów napotkanych podczas tego omówienia okazały się nie znajdować satysfakcjonującego rozwiązania w tekście Hegla, metafizyczna wykładnia metafizyki czasu niemieckiego myśliciela usiłująca przyjąć optykę jego refleksji historycznofilozoficznej zmuszona jest do podjęcia wysiłku konstrukcji w zakresie niekonsekwentnie zrealizowanych lub niedostatecznie wyjaśnionych elementów stanowiska Heglowskiego, pozostając przy tym jednak w zgodzie z jego podstawowymi przesłankami.

Choć przedsięwzięcie to może rodzić wątpliwości, a nawet jawić się jako hermeneutyczne nadużycie, to jednak w rzeczywistości nie tylko nie kłóci się ono z założeniami heglizmu, ale znajduje w nich nawet dodatkową motywację. Zgodnie z ideą refleksji historycznofilozoficznej Hegla, *przyswajanie* przekazanej dziejowo koncepcji filozoficznej przybiera bowiem z konieczności formę samopoznania i wiąże się w konsekwencji niezbywalnie z jej *przekształcaniem*, polegającym na adaptowaniu jej do współczesnego kontekstu rozumienia. O ile wykładana czy — może lepiej — przekładana w ten sposób koncepcja stanowi rzeczywiście „absolutny czyn” dziejów myślenia (to, co klasyczne), to nie tylko pozostaje ona w rezultacie tej procedury sobą, ale dopiero dzięki niej staje się paradoksalnie tym, czym jest.

Tego rodzaju przekształcające przyswojenie refleksji historycznofilozoficznej Hegla, które stanowi cel *pierwszego rozdziału* tej części pracy, polegać będzie na konsekwentnej realizacji założeń filozofii dziejów filozofii i rozstrzygnięciu na ich podstawie dyskusyjnych kwestii z zakresu problematyki temporalnej. W rezultacie możliwe stanie się sformułowanie wytycznych dla metafizycznej wykładni Heglowskiego pojęcia czasu.

Interpretację tę rozpocznę — w *drugim rozdziale* — od pogłębionej analizy podstaw postulowanego w jej ramach ukierunkowania spojrzenia badawczego na ogólnosystemową, refleksyjną jedność czasu i pojęcia. W związku z tym omówię problem antynomicznej natury tej relacji, która skłaniała reprezentantów klasycznych interpretacji Heglowskiej metafizyki czasu do faworyzowania jednego z jej członów. Wykażę jednak, że te pozornie sprzeczne aspekty wpisane są w strukturę samej idei absolutnej i że klucza do zrozumienia ich związku

dostarcza Hegłowska logika istoty, a w szczególności jego teoria pozoru, istoty i ich refleksyjnej tożsamości. Analiza dialektycznego wykładu tych kategorii z *Nauki logiki*, a także historycznofilozoficznego kontekstu ich genezy, jaki wyznaczają m.in. Kantowskie, Fichteańskie oraz Jacobiańskie rozwiązania problemu obiektywności poznania, pozwoli mi dostarczyć podstaw dla właściwej interpretacji związku czasu i pojęcia.

Trzeci rozdział poświęcony zostanie temporalnej wykładni uogólnionej relacji między czasem a pojęciem w kontekście Hegłowskiej koncepcji refleksji absolutnej, zagadnienia obiektywności wiedzy oraz teologicznie równoznacznej z tym ostatnim kwestii dowodu istnienia Boga (wzgl. poznania absolutu). W ten sposób wyjaśnię w terminach logiki spekulatywnej temporalną naturę absolutnego pojęcia oraz sens zniesienia czasu, do którego dochodzi wraz z kairologicznym urzeczywistnieniem wolności.

W *czwartym rozdziale* natomiast zrealizuję postulat historyczno-systematycznego holizmu w badaniach nad czasem. Najpierw wyeksponuję temporalną istotę filozofii Hegla w kontekście problemu ontologicznej funkcji czasu. Następnie sformułuję ideę „chronozofii spekulatywnej” jako finalnego rezultatu metafilozoficznego rozwinięcia Hegłowskiej filozofii dziejów filozofii. Na koniec, po omówieniu problemów i przesłanek leżących u podłoża tej holistycznej nauki o czasie, zaprezentuję szkicowo jej zręby, co okaże się równoznaczne z wyłożeniem Hegłowskiego pojęcia czasu.

Rozdział 1. Metafilozoficzna perspektywa badania problematyki temporalnej w heglizmie

Celem niniejszego rozdziału jest rozwinięcie stanowiska historycznofilozoficznego Hegla do postaci *metafilozofii temporalno-teleologicznej*, z perspektywy której interpretacji poddana zostanie jego koncepcja czasu. Zadanie to zrealizowane zostanie w dwóch krokach tworzących dwa podrozdziały tego rozdziału.

(A) Wychodząc z założenia, że większość problemów dotyczących filozofii dziejów Hegla, która nie znajduje rozwiązania w jego tekstach, wynika z braku wyraźnego wglądu w podstawę jedności dziejów poszczególnych form życia duchowego, w *pierwszym kroku* podejmę się uzupełnienia optyki filozofii dziejów filozofii niemieckiego myśliciela o holistyczny punkt widzenia postulowanej, ale nigdy nie zrealizowanej przez niego filozoficznej historii powszechnej w ogóle, adaptując ją następnie — zgodnie z jego ujęciem interpretacji historycznofilozoficznej — do sytuacji hermeneutycznej współczesnego myślenia. Głównym rezultatem tego przedsięwzięcia będzie rozszerzenie zasady paralelizmu między dziejowym a logicznym rozwojem idei filozoficznej na całość powszechnodziejowej rzeczywistości ducha czasu, do czego prowadzi właściwie już zasada synchroniczności. Oznacza to, że nie tylko historia filozofii, ale historia każdej dziedziny kultury przebiega zgodnie z rozwojem pojęcia przedstawionym w *Nauce logiki*, ponieważ konstytuują one wspólnie jeden wielopłaszczyznowy proces historyczny, którego podmiotem jest duch czasu, a samoświadomością — filozofia.

(B) Przesłanką *drugiego kroku* metafilozoficznej „rewizji” filozofii dziejów filozofii jest rozpoznanie z pierwszej części tej pracy, że mimo odkrycia fenomenu dziejowości i ukucia dla niego terminu („Geschichtlichkeit”), Hegel nie opracował jednak w sposób zadowalający jego koncepcji, przez co nie jest jasne nie tylko, jaki jest stosunek dziejowości do dziejów powszechnych — co w odniesieniu do jej wąskiego pojęcia jako temporalności ducha absolutnego rozstrzygnę jeszcze w pierwszym kroku — ale także, jak szeroki *zakres* i jaką *naturę* ma opisywana przez nią relacja między czasem a rozumem. Chociaż interpretacja usiłująca rozstrzygnąć te kwestie musi zatem schodzić pod powierzchnię Heglowskiego tekstu („lity”) ku jego strukturze głębokiej („duchowi”), narażając się przy tym na ztratę w odmętach dowolności, to jednak sądzę, że już dotychczasowe analizy metafizyki czasu niemieckiego filozofa dostarczają konkretnych wskazówek dla tego przedsięwzięcia.

Skłaniają one mianowicie do wysnucia *hipotezy*, iż jedność dziania się i prawdy znajduje swój fundament w refleksyjnej strukturze czystego pojęcia (lub idei), w związku z czym (a)

zakres dziejowości nie ogranicza się wyłącznie do sfery ducha absolutnego, czy nawet ducha w ogóle, ale obejmuje całość rzeczywistości tematyzowanej w systemie idealizmu spekulatywnego, tj. ideę logiczną, przyrodę i ducha (*uogólnienie dziejowości*), zaś (b) tworzącego pojęcie dziejowości związku dziania się i prawdy nie należy rozumieć w sposób dualistyczny jako zewnętrznego przejawiania się tej ostatniej w doczesności, od którego mogłaby ona abstrahować bez szkody dla swojego istnienia i treści, lecz jako jednorodny, czysto negatywny proces jej immanentnego określania się, w którym wyodrębnić można dwa wzajemnie dopełniające się aspekty: różnicowanie się pojęcia w czasie oraz czasu w pojęciu (*dookreślenie dziejowości*). Innymi słowy, łącząc oba te rozstrzygnięcia, „dziejowość” nazywałaby zachodzący diachronicznie na wielu płaszczyznach jednocześnie i zarazem synchronicznie między nimi proces rozwijania się idei absolutnej, któremu towarzyszy również wielo- i międzypłaszczyznowe rozwijanie się formy samego rozwijania się (czasu), wymagając tym samym od badającego ją filozofa zajęcia stanowiska integrującego perspektywę systematyczną (*sub specie aeternitatis*) i historyczną (*sub specie temporis*).

Weryfikacji tej hipotezy, która przybierze formę analizy tematycznej wykładni czasu naturalnego z *Encyklopedii* pod kątem jego związku z pojęciem absolutnym, poświęcony zostanie drugi podrozdział tego rozdziału. W rezultacie możliwe stanie się sformułowanie szeregu wytycznych dla metafizycznej wykładni Hegłowskiego pojęcia czasu, w tym postulatu zorientowania jej spojrzenia na uniwersalną, refleksyjną jedność dziania się i prawdy.

A. Metafilozofia, czyli o filozofii po filozofii (w formie filozofii)

Pierwszy krok w stronę metafilozofii temporalno-teleologicznej polega — po pierwsze — na uzupełnieniu stanowiska historycznofilozoficznego Hegla o holistyczny punkt widzenia filozoficznej historii powszechnej w ogóle oraz — po drugie — na dostosowaniu go do sytuacji hermeneutycznej dzisiejszej filozofii. Modyfikacji tej dokonam poprzez interpretacyjne rozstrzygnięcie problemu jedności, podziału i końca dziejów zgodnie z poczynionymi uprzednio ustaleniami na temat synchroniczności struktury ducha czasu oraz dwoistego sensu realizacji celowości określającej dziejowość ducha absolutnego (§ 19). Na tej podstawie następnie scharakteryzuję *metafilozoficzny paradygmat* współczesnego myślenia (§ 20). Sądzę bowiem, że specyficzne położenie dzisiejszej filozofii zdeterminowane jest przede wszystkim przez skrajny autotematyzm wynikający z „ulotnienia się” jej przedmiotu, a także przez poczucie schyłku i wyczerpania, które towarzyszy myśli współczesnej, stawiając pod znakiem zapytania przyszłość tej dyscypliny. Z tego względu filozofia dnia dzisiejszego ma z istoty *metafilozoficzny* charakter i to w podwójnym sensie integrującym ze sobą formalno-przestrzenne i czasowe znaczenie przedrostka „meta-”. Jako metaprzekmiotowy namysł filozofii „nad” sobą samą — swoją naturą, celem, metodą czy historią — dokonywany z perspektywy własnego końca, tj. „po” filozofii, jednoczy ona w sobie bowiem dwa paradygmaty metafilozofii: „filozofię filozofii” i „postfilozofię”.

§ 19. Jedność, początek i podział dziejów ducha w ogóle

Na podstawie założenia o synchroniczności struktury ducha czasu przyjmuję, że historia polityczna i dzieje poszczególnych form ducha absolutnego stanowią procesy rozwojowe jednego „organizmu”, które zachodzą co prawda w różnych jego częściach, ale równocześnie i według tego samego „rytmu”. Co więcej, zgodnie z zasadą paralelizmu, rytm ten może zostać wyeksplikowany zarówno w swoim czysto idealnym wymiarze na gruncie logiki spekulatywnej, jak i przedstawiony od strony swoich historycznych konkretyzacji w ramach filozofii ducha jako proces urzeczywistniania się wolności w dziejach, który — mimo swego wielopłaszczyznowego charakteru — poddaje się holistycznej periodyzacji.

Twierdę następnie, że decydujące znaczenie przy sporządzaniu podziału dziejów zgodnie z tym wewnętrznym rytmem należy przypisać wydarzeniom ze sfery kultury wyższej, a w szczególności czynom wolnego myślenia konstytuującym dzieje filozofii, z uwagi na to, że stanowią one „najczystsza” formę samorozumienia ducha czasu. Co więcej, za zasadnicze cezurę oddzielającą jedną epokę od drugiej uznaję „klasyczne” postaci uobecniania idei absolutnej w sztuce, religii i filozofii, wraz z którymi dochodzi każdorazowo do epokowej reorientacji w dziedzinie absolutnych zainteresowań człowieka. Innymi słowy, zasadą podziału uczyniona powinna zostać nie tyle wolność *polityczna*, czy nawet sama *świadomość* wolności uzyskiwana dzięki autotelicznym aktywnościom z dziedziny ducha absolutnego, co *wzorcze* sposoby realizacji tej ostatniej w sztuce klasycznej, religii chrześcijańskiej i systemie filozofii spekulatywnej — to one bowiem jako formy *samoświadomości* wolności stanowią doskonałe uzgodnienie idei absolutnej z jej dziejową realizacją w żywiole wiedzy (dziejowość), a przez to spełnienie ostatecznego celu rzeczywistości symbolicznej i zniesienie dziejów powszechnych, w wyniku którego dochodzi do przewartościowania w przestrzeni teleologicznej, polegającego na zaspokojeniu najwyżej potrzeby danej epoki oraz projekcji nowego ostatecznego celu determinującego całokształt organizacji życia przyszłego świata.

U podstaw tego rozstrzygnięcia leży rozpoznanie, że w myśl założeń heglowskich świadomość wolności stanowiąca cel dziejów powszechnych nie może zostać nigdy zrealizowana w sposób adekwatny w społeczno-politycznej dziedzinie ducha obiektywnego. Jak dowiadujemy się z obrazowego ujęcia tego tematu we „Wstępie” do *Wykładów z filozofii dziejów*, choć państwa — jako etyczne dzieła politycznego boga Jowisza, który „pokonał Czas i wytknął cel jego przemijaniu”⁴³¹ — nie należą do faktycznego porządku tego, co „tylko

⁴³¹ WD1, s. 114. Por. tamże, s. 116.

historyczne”, w którym wszystko, co powstaje, odchodzi w zapomnienie, to jednak ich dzieje rozpatrywane w oderwaniu od wymiaru absolutnoduchowego, przybierają postać naturalnego procesu powstawania i ginięcia kolejnych narodów, w którym nic się nie ostaje, i który nigdy nie osiąga celu. Z uwagi na to, że — w przeciwieństwie do Augusta Cieszkowskiego — Hegel nie dopuszcza możliwości istnienia *praktycznego* czynu absolutnego, spełnienie immanentnego przeznaczenia dziejów powszechnych, jakim jest świadomość wolności, oznacza już *de facto* wzniesienie się ponad porządek społeczno-polityczny ku sferze kultury wyższej i osiągnięcie jest na mocy idealizującego wspomnienia (*Erinnerung*) zastanej substancji etycznej w artystycznej, religijnej i filozoficznej formie samowiedzy⁴³².

Duch jest tym, czym się czyni, swoim własnym dziełem, a czyni się przede wszystkim i już na początkowym etapie życia danego narodu dziełem etycznym — państwem. Jednakże choć w rozwoju konkretnego ducha narodowego państwo kształtuje się wcześniej niż sztuka, religia i filozofia, dostarczając im realnej podstawy, to tak naprawdę stanowi ono jedynie efekt „translacji” samowiedzy poprzedniej postaci ducha na rzeczywistość praktyczną. Z tego względu podstawą obiektywnego bytu państwa i zarazem zasadniczą treścią wszystkich czynów ożywiającego je ducha jest, jak twierdzi Hegel, ogólna zasada myślowa, której naród ów zawdzięcza w całości swój powszechnodziejowy charakter. Ponadto dopiero podniesienie do świadomości tego rozumnego pierwiastka w „idealnym dziele myślenia” realizuje właściwe przeznaczenie narodu, pozwalając mu ukształtować własną tożsamość kulturową i ochronić się przed zniknięciem w odmętach bezpamiętnego czasu — to zaś poprzez włączenie swojego zasadniczego rysu do dziejowej procesji ducha świata w charakterze jednego ze szczebli postępu w uświadomieniu wolności.

Moment chwały okazuje się jednak momentem upadku. Idealizujący akt samorozumienia skutkuje bowiem nie tylko usunięciem partykularnej treści ducha narodowego, ale także modyfikacją jego istotnej określoności, co w praktyce oznacza jakościowy postęp w stosunku do jego zasady i przejście do wyższej postaci duchowej. Jak wyraził się Hegel, tak samo jak pożerająca moc Czasu-Kronosa przewyciężona została przez politycznego boga Zeusa-Jowisza, tak też i on, „Zeus, i jego ród zostali pochłonięci, i to również przez moc twórczą, mianowicie przez zasadę myślenia [...]”⁴³³.

Pokazuje to, że świadomość wolności uzyskiwana w sztuce, religii i filozofii stanowi *spiritus movens* procesu historycznego. Skoro to ona skutkuje *zniesieniem* ducha szczegółowego, tzn. jego jednoczesnym zachowaniem i unicestwieniem (istotową przemianą),

⁴³² Por. W. Jaeschke, *Die Geschichtlichkeit der Geschichte*, dz. cyt., s. 372; E, s. 547.

⁴³³ WD1, s. 116.

to można zasadnie powiedzieć, że bez kultury wyższej nie byłoby w ogóle żadnego postępu w dziejach powszechnych — nawet w zakresie realizacji wolności politycznej. Powszechnodziejowy porządek ducha obiektywnego z istoty odniesiony jest zatem do dziedziny ducha absolutnego. Choć w systemie encyklopedycznym pojęcia te oddelegowane zostały przez Hegla do osobnych działów, to w rzeczywistości nie da się pomyśleć jednego bez drugiego. Analiza ich wzajemnej relacji pokazuje, że dziejowość, która uprzednio wyraźnie odróżniona została przeze mnie od dziejów powszechnych, sytuuje się raczej *między nimi*, niż po stronie samego absolutu, określając temporalnie ich ścisły związek, bez którego duch absolutny pozbawiony byłby wszelkiej realności. Nie należy dopatrywać się w tym jednak przesłanki za redukowaniem dziejowości do dziejów powszechnych — te bowiem, o ile odrzec je z odniesienia do wymiaru teleologicznego, okazują się pozbawionym sensu postępowaniem w nieskończoność⁴³⁴.

Jednakże jak wspomniałem powyżej, okazuje się, że nie tylko państwo, ale nawet i kultura wyższa jako taka — realizująca cel dziejów powszechnych zgodnie z teleologicznym sensem urzeczywistnienia — nie wystarcza, aby uznać naród za *dziejowy* w sensie właściwym (a czas jego istnienia za odrębną epokę), o ile jego zasada nie wyrosła na podłożu etyczności ukształtowanej w wyniku „zastosowania” osiągniętej uprzednio *samoświadomości wolności*, tzn. wzorczej postaci absolutnego pojednania ducha i natury. Bez tej ostatniej nie może być bowiem mowy ani o autentycznej świadomości wolności, ani nawet o wolności politycznej.

Wsparcia dla tej tezy dostarcza co ciekawe periodyzacja z *Wykładów z filozofii dziejów*. Mimo iż na pierwszy rzut oka Hegel uznaje w niej za wyznacznik tego, co epokowe, wolność zrealizowaną politycznie, to w rzeczywistości nie jest w tej materii wcale konsekwentny. Jego wahanie objawia się przede wszystkim przy identyfikowaniu początku dziejów powszechnych. Obok wypowiedzi świadczących na rzecz tezy, iż (1) rozpoczynają się one tam, gdzie pojawiły się pierwsze organizacje państwowe w sensie właściwym, a zatem w Chinach i Indiach, odnaleźć można bowiem zarówno fragmenty przemawiające za tym, że (2) pierwszym narodem historycznym była Persja, jak i sugerujące, że (3) była nim dopiero antyczna Grecja⁴³⁵.

Pierwszą możliwość należy odrzucić kierując się twierdzeniem Hegla, że choć Chiny i Indie posiadają organizację państwową, a także swoistą religię i sztukę, to jednak — jako ufundowane na zasadzie bezpośredniej tożsamości ducha i natury, w której nie uformowała się

⁴³⁴ Por. tamże, s. 108–119. Por. również zbliżone ujęcie Heglowskiej metafizyki dziejów powszechnych w pracy Oscara D. Brauera *Dialektik der Zeit...*, dz. cyt., s. 155–171.

⁴³⁵ Por. WD1, s. 27–28, 90–92, 154–164, 173, 263–267, 333–337.

jeszcze żadna różnica — pozbawione są one „istotnej świadomości pojęcia wolności”⁴³⁶ i niczym przestrzeń „trwają w niehistorycznej historii” (*ungeschichtliche Geschichte*)⁴³⁷. Formalna różnica między jednostkowym podmiotem a ogólną substancją — stanowiąca rezultat zanegowania przez ducha bezpośredniej rzeczywistości w akcie refleksji — okazuje się bowiem konieczną przesłanką pojednania fundującego autentyczną dziejowość i wolność duchową. Brak tej różnicy w świadomości chińskiej i indyjskiej sprawia, że wolność polityczna zrealizowana w ich ustrojach państwowych ma czysto substancjalny charakter i w praktyce obraca się w charakterystyczną dla ich despotycznych rządów samowolę i bezmyślne podporządkowanie się jednostek zewnętrznemu nakazowi.

Różnica między wolą subiektywną a wolnością substancjalną zaczyna kształtować się w imperium perskim. Wprawdzie również w nim zasadę stanowi panująca nad wszystkim substancjalna jednia, ale — w przeciwieństwie do „zewewnętrznej więzi bezdusznego porządku”⁴³⁸ występującego w Chinach i Indiach — wyobrażana jest ona jako *światło*, które czyniąc wszystko widzialnym, wyodrębnia i zachowuje w istnieniu szczegółowe formy. W myśl tego, jednostkowy duch odnosi się do najwyższej istoty w sposób *świadomy*, oddając jej cześć i kierując ku niej własną wolę, dzięki czemu ogólna substancja zyskuje obiektywność, a człowiek — jako jej uszczegółowienie — względnie uniezależnia się od czynnika naturalnego. Choć z tego powodu w państwie perskim zawarta jest już „zasada wolnego ducha”, to jednak nie jest ona w nim w pełni urzeczywistniona, gdyż forma przeciwieństwa nie została tu jeszcze założona *wewnątrz* ducha i — jako taka — przewyciężona przez niego w akcie pojednania, w wyniku którego doszłoby do zawiązania nieskończonego samoodniesienia. Wprawdzie stosunek ducha do natury nie przybiera w Persji postaci bezpośredniej identyczności, ponieważ różnicuje się na przeciwstawne momenty ogólności i szczegółowości, ale mimo to wciąż nie ma on jeszcze charakteru konkretnej ogólności — wspomniane momenty pozostają bowiem niejako na zewnątrz siebie, niezintegrowane w duchowej jednostkowości.

W związku z tym imperium perskie nie stanowi spójnej całości, lecz agregat partykularnych pierwiastków reprezentowanych przez poszczególne narody znajdujące się pod jego panowaniem (Syria, Judea, Egipt). Ogólne ustawodawstwo perskie, któremu one podlegają, nie narzuca odgórnie żadnej jednolitej formy, lecz — niczym ożywiający wszystko światło — pozwala im na swobodne istnienie przy zachowaniu swoistego charakteru każdego z nich (odrębny język, obyczaje, wierzenia i prawa), mimo iż przeczą one sobie nawzajem.

⁴³⁶ Por. tamże, s. 107.

⁴³⁷ Tamże, s. 158; VG, s. 136–137.

⁴³⁸ WD1, s. 266.

Pozostawienie tych szczegółowych elementów w przeciwstawności, bez odniesienia do jednoczącej je wszystkie ogólnej zasady, świadczy zdaniem Hegla o słabości państwa perskiego wynikającej z niepomyślnego przewyciężenia partykularności natury⁴³⁹.

Skutkiem tego zasada perskiego świata przyjmuje formę wciąż jeszcze abstrakcyjnej i naturalnej jedności, która w przeciwieństwie do trwającej w bezruchu tożsamości chińskiej i indyjskiej ma jednak żywy i niespokojny charakter wynikający z „zamieszkującego” ją przeciwieństwa. Zespolenie tego przeciwieństwa w zasadzie wolnej indywidualności jest jednak w Persji dopiero „przeczuwane”, dlatego stanowi ona raczej „etap przejściowy” niż właściwy początek dziejów powszechnych. Hegel wyróżnia dwie formy, w jakich przejawia się to przeczucie, a co za tym idzie, dwa sposoby, na jakie dokonuje się wspomniane przejście. (1) Od strony pojęcia (przejście wewnętrzne) przeczucie to przejawia się jako nieznajdujące zaspokojenia przenikanie się sprzecznych pierwiastków w egipskiej prowincji imperium perskiego, które przyjmuje postać *zadania* reprezentowanego przez zagadkę Sfinksa. (2) Z kolei od strony historycznej (przejście zewnętrzne), przeczucie zasady wolnego ducha przejawia się w formie czasowej jako podleganie rozlicznym przemianom i przewrotom, które nie skutkują żadnym postępem, w związku z czym można powiedzieć, że także dzieje Persji są „jeszcze przeważnie niehistoryczne” (*noch überwiegend geschichtslos*)⁴⁴⁰ — *przeważnie*, bo jednak z wyłączeniem ostatecznego upadku perskiego imperium spowodowanego zetknięciem się ze światem greckim⁴⁴¹.

W konsekwencji można powiedzieć, że choć zgodnie z nakreślonym przez Hegla obrazem całości procesu historycznego jako dziennej wędrówki Słońca po niebie, starożytny *Wschód* inicjuje bieg dziejów powszechnych, to jednak, z racji tego, że jego podłożem pozostaje „czysta substancjalność ducha pogrążonego w przyrodzie”⁴⁴², która „nie wchłonęła w siebie przeciwieństwa i nie przewyciężyła go”⁴⁴³, właściwego świtu upatrywać należy w państwie, w którym wschodzi *wewnętrzne* światło duszy osobowej (refleksja), tj. w stanowiącej rozwiązanie zagadki Sfinksa *Grecji*⁴⁴⁴. To tam bowiem — na gruncie pięknej i wolnej dziejowości helleńskiego świata, w którym czynnik etyczny zespolony został z subiektywną

⁴³⁹ Por. tamże, s. 166–174, 284–285, 336–337.

⁴⁴⁰ Tamże, s. 158; VG, s. 137.

⁴⁴¹ Por. WD1, s. 173, 332–337.

⁴⁴² Tamże, s. 333.

⁴⁴³ Tamże, s. 158.

⁴⁴⁴ „Jasność sama dla siebie [*Das sich selbst Klare*] jest więc rezultatem tego zadania [...]; rozwiązaniem jest grecki Apollo. Słowa jego brzmią: *Człowieku, poznaj siebie samego*. [...] Rozwiązanie i wyzwolenie ducha Wschodu, które w Egipcie stało się zadaniem, jest niewątpliwie następujące: wewnętrzną istotą przyrody jest myśl, która istnieje tylko w ludzkiej świadomości” (tamże, s. 333–334; VG, s. 272). Por. O.D. Brauer, dz. cyt., s. 165–166.

wolą — po raz pierwszy narodził się wolny duch, odnajdując pojednanie w pięknie klasycznej formy sztuki⁴⁴⁵.

Pokazuje to, że warunkiem rzeczywistej wolności i dziejowości jest absolutne pojednanie uzyskiwane we wzorczych formach działalności ze sfery kultury wyższej, w których na mocy idealizującego uwewnętrznienia (*Erinnerung*) duch przewycięża przyrodę i — rodząc się ponownie (*Wiedergeburt*) — usposabia się do wolnego przebywania u samego siebie (*Beisichselbstsein*). Z tego względu sędzę, że podejmując się holistycznej realizacji idei „filozoficznych dziejów powszechnych w ogóle”, za wyznacznik periodyzacji, tj. zasadę podziału i postępu, uznać należy właśnie samoświadomość wolności osiąganą w klasycznych postaciach wiedzy ducha absolutnego, które urzeczywistniają cel dziejów powszechnych zgodnie z *kairologicznym* sensem realizacji.

Proponowane ujęcie okazuje się zatem bliskie przedsięwzięciu Augusta Cieszkowskiego z *Prolegomenów do historiozofii*⁴⁴⁶, w którym to właśnie absolutne zainteresowania człowieka i ich realizacje w klasycznych formach kultury wyższej wyznaczają — zgodnie z logicznymi szczeblami pojęcia — kolejne epoki dziejów powszechnych: (1) sztuka klasyczna — epokę starożytną, (2) filozofia Hegla — epokę nowożytną, a (3) czyn absolutny — przyszłą. Moje podejście różni się jednak od projektu polskiego filozofa tym, że zgodnie z wyjściowymi założeniami pozostaje wierne kluczowym „aksjomatom” idealizmu spekulatywnego. W związku z tym zmuszony jestem *odrzuć* jako nieortodoksyjne dwa rozwiązania teoretyczne Cieszkowskiego: (a) wykluczenie przez niego religii z „panteonu” form ducha absolutnego i bezpośrednio związane z nim przypisanie filozofii Hegla roli pojednania wyznaczającego epokę nowożytną (w miejsce chrześcijaństwa); (b) dopuszczenie możliwości poznania przyszłej epoki wraz z postulatem społeczno-politycznego czynu absolutnego jako swoistej dla niej formy pojednania⁴⁴⁷.

Uznanie samoświadomości wolności za zasadę podziału dziejów w ogóle prowadzi do zaskakującej na pierwszy rzut oka konsekwencji — *dzieje powszechne zaczynają się dopiero wraz ze swoim końcem*. Aby odrzeć to rozpoznanie z jego dziwaczności wystarczy jednak przypomnieć sobie rezultat omówienia pojęcia rozwoju tego, co konkretne, w którym już sam teleologiczny rozwój idei filozoficznej (zgodny z „greckim” sensem celowości) okazał się

⁴⁴⁵ „Zasadą grecką jest wolność jako piękno, pojednanie w dziedzinie fantazji, naturalne, wolne pojednanie, które realizowane jest w sposób bezpośredni, zmysłowa idea w zmysłowej postaci” (WF2, s. 589). Por. WD1, s. 334.

⁴⁴⁶ A. Cieszkowski, *Prolegomena do historiozofii*, dz. cyt., s. 17–24, 53–105.

⁴⁴⁷ Warto dodać, że przyszła epoka czynu, której poznanie postuluje Cieszkowski, stanowi przyszłość nie tylko dla Hegla i mu współczesnych — co nie byłoby tezą kontrowersyjną na gruncie heglizmu — ale także dla samego Cieszkowskiego, co w świetle założeń idealizmu spekulatywnego czyni ją jedynie pozbawionym rzeczywistości „wyobrażeniem”.

ustrukturowany ontologicznie w sposób analogiczny do Arystotelesowskiego aktu doskonałego — działania, którego początek i kres zbiegają się w jedno, dzięki czemu w pewnym sensie sytuuje się ono poza czasem⁴⁴⁸. To dlatego, o ile wznieść się ponad „światowość” ducha dziejów powszechnych, wynikającą z jego uwikłania w czasową dziedzinę duchów szczegółowych, i ująć go — zgodnie z Hegłowskim rozumieniem absolutu — w jego konkretnej ogólności i nieskończoności jako ideę stanowiącą całościowy rezultat dziejowego ruchu rozumienia, tj. jako „wniosek”/„sylogizm” (*der Schluss*), to można powiedzieć, że duch istnieje w „wiecznej teraźniejszości”⁴⁴⁹.

W jeszcze większym stopniu dotyczy to wzorczej formy realizacji idei absolutnej, o którą tu chodzi, czyli „końca” mającego zarazem inicjować i wieńczyć dzieje powszechne zgodnie z „chrześcijańskim” sposobem urzeczywistnienia celowości określającej dziejowość ducha absolutnego⁴⁵⁰. Spełnienie to nadaje bowiem skuteczniającej je dziejowej postaci charakteru „klasycyzmu”, która czyni ją „wartością ponadhistoryczną” — doskonale przejrzystym samoobjawieniem się idei, którego prawdziwość zachowuje się w toku swoistej dla niej aktywności przekładania samej siebie.

Tego rodzaju klasyczną formą absolutnego pojednania, która początkuje i wieńczy proces historyczny zarazem, jest właśnie sztuka klasyczna. To jej Grecy zawdzięczają swoje ponowne narodziny duchowe oraz piękną i wolną dziejowość. W całokształcie dziejów powszechnych wyróżnić można jednak aż trzy takie „końce”, tj. — poza sztuką klasyczną — również religię chrześcijańską i filozofię absolutną. Każda z nich, jako doprowadzenie do końca pewnego cyklu rozwojowego i przejście do kolejnego, jednocześnie otwiera i zamyka pewną epokę. Podążając tokiem tego rozumowania, tj. uznając klasyczne formy pojednania za cezury oddzielające od siebie epoki, można dojść jednak do wniosku, że spośród czterech wyróżnionych przez Hegla światów historycznych jedynie dwa konstytuują ery w istotnym sensie dziejowe.

⁴⁴⁸ Co ciekawe, tę spekulatywną przynależność *końca* i *początku* wzajem do siebie zdaje się poświadczać na gruncie języka polskiego wspólna etymologia nazywających je słów. Jak pisze A. Brückner w *Słowniku etymologicznym języka polskiego* (dz. cyt., s. 252): „**koniec**, pierwotne *końc*, jeszcze w 15. wieku używane przyimkowo: »*końc* (lub *koniec*) pola«, ‘na końcu pola’; *kończyć*, z licznymi złożeniami; *końcowy* (późne), *końcówka*; dawne *konieczny*, *koniecznie*, *konieczność*; *kończyna* (w liczbie mn. częstsze); *kończa(s)ty*; pień *kon-*, z samogłoską *o*, wobec *czen-* i *czěn-*, z *e-* i półgłoską, w *zacząć* itd. (p. *-cząć*). *Koniec* to prasłowiańskie urobienie od rzeczownika *koń*, ‘początek’, w cerk. *iskoni*, ‘z początku’; p. *konać*”.

⁴⁴⁹ „Prawda jest całością. Całością zaś jest tylko istota, która rozwija się i dzięki temu dochodzi do zakończonej postaci. O absolutnie należy powiedzieć, że jest ze swej istoty *rezultatem*, że dopiero na *końcu* jest tym, czym jest naprawdę” (FD, s. 23). Por. WD1, s. 118–119; E, s. 547.

⁴⁵⁰ Jak zauważył Germano Pattaro w artykule poświęconym chrześcijańskiej świadomości czasu, pojawiając się w historii, Chrystus „wypełnia i zapoczątkowuje [ją — C.G.] zarazem” (G. Pattaro, *Pojmowanie czasu w chrześcijaństwie*, przeł. B. Chwedeńczuk, [w:] A. Zajączkowski (red.), *Czas w kulturze*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1988, s. 294).

W *świecie wschodnim*, którego zasadą jest „postać ducha substancjalnego jako identyczności”⁴⁵¹, duch czasu nie osiągnął jeszcze absolutnej wolności w żadnej z form kultury wyższej, w związku z czym czas jego istnienia należy uznać za okres *przedhistoryczny*.

W *świecie greckim*, którego zasadą jest indywidualna świadomość substancjalnego ducha, mamy do czynienia z pierwszą wzorcą formą świadomości wolności, a co za tym idzie z *pierwszą epoką historyczną*, wyznaczoną przez artystyczne pojednanie w tworzywie zmysłowym.

W *świecie rzymskim*, którego zasadą jest „wglębiecie się w siebie świadomego bytu dla siebie i dojście do *abstrakcyjnej ogólności*, a tym samym do *nieskończonego przeciwieństwa*”⁴⁵² między jednostką a formalnym porządkiem prawnopaństwowym, osiągnięte zostaje jedynie „czysto *świeckie pojednanie*”⁴⁵³ w obiektywnoduchowej sferze prawa prywatnego. Z tego względu okres rzymski nie stanowi osobnej epoki dziejów powszechnych, lecz jeden z rozdziałów historii świata greckiego, która kończy się dopiero wraz z „wewnętrznym *duchowym pojednaniem*”⁴⁵⁴ zrealizowanym w idei chrześcijaństwa.

W *świecie germańskim*, którego zasadą jest rzeczywistość wolnego, pogodzonego ze światem ducha, który restytuował pierwotną jedność w samym sercu absolutnego rozdarcia, mamy do czynienia z *drugą epoką historyczną*, wyznaczoną przez chrześcijańską samoświadomość wolności. Jednakże z racji swej wyobrazeniowej formy pojednanie to dokonuje się z początku jedynie „samo w sobie”, jak wyraża się Hegel, dopuszczając w ten sposób do władania radykalnego przeciwieństwa między nadprzyrodzonym królestwem duchowym a barbarzyńską rzeczywistością świecką. Wynikająca stąd potrzeba zastosowania zasady chrześcijańskiej do świata doczesnego zaczyna realizować się dopiero w okresie renesansu, a w pełni zaspokojona zostaje we wzorczej postaci pojednania pojęciowego w filozofii Hegla⁴⁵⁵. Jeśli zaś chodzi o dalszy bieg dziejów, to należy uznać, iż z racji tego, że zgodnie z założeniami systemu idealizmu spekulatywnego nie istnieje już żadna wyższa od filozofii forma ducha absolutnego, to zainicjowany przez pojednanie heglowskie *świat współczesny* przynależy do okresu *posthistorycznego*.

Jak widać, uznając samoświadomość wolności za zasadę podziału, należy wyróżnić *dwie epoki historyczne* w sensie właściwym, tj. (1) *świat grecko-rzymski* (od Fidiasza do Chrystusa) oraz (2) *chrześcijańsko-germański* (od Chrystusa do Hegla), a także *dwa okresy niehistoryczne*:

⁴⁵¹ ZFP, s. 332.

⁴⁵² Tamże, s. 333.

⁴⁵³ WD1, s. 160.

⁴⁵⁴ Tamże, s. 162.

⁴⁵⁵ Por. tamże, s. 28, 162; ZFP, s. 337.

(a) *przed*historyczną „epokę” starożytnego Wschodu (do Fidiasza) oraz (b) *post*historyczną „epokę” dzisiejszą (od Hegla)⁴⁵⁶. Ujęcie to pozwala zharmonizować periodyzację z filozofii ducha obiektywnego Hegla z jego dychotomicznym podziałem historii filozofii, przywracając jednak tym samym problem rozbieżności między strukturą procesu historycznego a (1) trójdzielnym schematem rozwoju ducha absolutnego z *Wykładów o estetyce* oraz (2) trychotomiczną formą logiczną. Sądzę jednak, że można je ze sobą pogodzić.

(Ad 1) Estetyczny schemat rozwoju wiedzy ducha absolutnego — wyróżniający fazę *dążenia, osiągnięcia i przekroczenia* ideału — nie wyznacza bynajmniej szczebli postępu dziejów powszechnych w *ogóle*, w których epoki determinowane są przez klasyczne postaci absolutnego pojednania, lecz rytm dziejowego rozwoju *poszczególnych* form kultury wyższej, w ramach którego tylko *jedna* postać manifestuje ideę absolutną w sposób wzorczy. Z tego względu schemat ten, jako z zasady opisujący jedynie partykularny wymiar przekształceń struktury ducha czasu, nie kłóci się nie tylko z dwuczłonowym, ale z żadnym w ogóle ze sposobów holistycznej periodyzacji historii powszechnej. Co więcej, można się nim posługiwać bez względu na to, jaki podział szczegółowej historii danej formy ducha absolutnego uznamy za słuszny. Przykładowo, przy założeniu dychotomicznego podziału historii filozofii należałoby powiedzieć, że faza „dążenia” obejmuje okres filozofii starożytnej, następnie moment „osiągnięcia ideału” przypada na epokę filozofii germańskiej, zaś fazę jego „przekroczenia” stanowi filozofia poheglowska. Przy założeniu trychotomicznego podziału z kolei faza dążenia rozciągałaby się po prostu na dwie pierwsze epoki, tj. zarówno na filozofię grecką, jak i średniowieczną.

(Ad 2) Większą trudność sprawia natomiast trychotomiczna struktura logiki spekulatywnej (byt — istota — pojęcie), która zgodnie z założeniami wyznacza w ogólnym wymiarze kolejne szczeble dziejów powszechnych. Na pierwszy rzut oka trudno pogodzić ją bowiem z podziałem dychotomicznym, gdyż w takim ujęciu zarówno „istota”, jak i „pojęcie” sytuują się w jednej, nowożytnej epoce, a nie w dwu różnych okresach. Sądzę jednak, że problem ten wynika z nadmiernego przywiązania do potocznego pojęcia epoki, dlatego jego

⁴⁵⁶ Przepisanie wzorczych form pojednania do reprezentujących je jednostek jest oczywiście pewnym uproszczeniem. Przykładowo „Chrystus” nazywać ma tutaj pojednanie chrześcijańskie, które uskutecznione zostało przecież — jak okazało się podczas omawiania pojęcia dziejowości — dopiero przez apostołów i Ojców Kościoła, którzy zinternalizowali historię Jezusa. Co więcej, nawet w pozornie prostym przypadku pojednania filozoficznego utożsamianie go z osobą Hegla jest problematyczne, ponieważ, jak zaznaczył sam zainteresowany w liście do Hinrichsa z 1819 roku: „[...] mówiąc o filozofii jako takiej, nie można mówić o *swojej* filozofii. Każda filozofia jest bowiem samopojmowaniem się absolutu” (*Hegel: The Letters*, przeł. C. Butler i C. Seiler, Indiana University Press, Bloomington 1984, *Hegel to Hinrichs* [357], s. 478). Mimo to częściowego uzasadnienia dla posługiwania się takimi skrótami myślowymi dostarcza Hegłowska koncepcja „bohaterów historycznych”, zgodnie z którą jednostki wybitne mogą być wyrazicielami ogólnej woli ducha świata. Por. WD1, s. 44–45.

rozwiązanie przedstawię w oparciu o rozróżnienie dwóch głównych znaczeń wyrazu „epoka”⁴⁵⁷. Według pierwszego, najbardziej utartego znaczenia, (a) epoka to *okres* wyznaczony przez ważne wydarzenia historyczne (przedział czasowy o strukturze od — do). O epoce w tym znaczeniu mówimy zazwyczaj mając na myśli pewną specyficzną fazę rozwoju jakiegoś zjawiska kulturowego (np. literacki okres burzy i naporu), dlatego sens ten określam mianem „historycznego”. Zgodnie z drugim znaczeniem tego terminu, (b) epoka stanowi *moment* zwrotny w przebiegu jakiegoś procesu lub istotny *punkt* w czasie naznaczony przełomowym wydarzeniem, które może pełnić funkcję cezury oddzielającej od siebie epoki w pierwszym sensie tego słowa. To drugie rozumienie epoki zbliżone jest do jej greckiego źródłosłowu (ἐποχή) oznaczającego „zatrzymanie” lub „przerwę”⁴⁵⁸, tj. doprowadzenie pewnego ruchu do końca, w związku z czym sens ten nazywam „teleologicznym”.

Przedstawiona przeze mnie periodyzacja dychotomiczna, wyróżniająca dwie epoki historyczne w sensie właściwym (od Fidiasza do Chrystusa oraz od Chrystusa do Hegla), w oczywisty sposób bazuje na pierwszym z wymienionych znaczeń „epoki”. Jednakże skoro zgodnie z założeniami holistycznego ujęcia historii powszechnej wszelkie kluczowe zmiany w procesie dziejowego przekazu duchowej spuścizny (łac. *trans-dare*) nie dokonują się po prostu wraz z upływem czasu, lecz w sposób *nieciągły* na mocy aktów samoświadomości wolności skutkujących przełożeniem się idei w siebie samą (łac. *trans-latio*), to za bardziej zasadne uważam stosowanie terminu „epoka” w odniesieniu do tych przełomowych wydarzeń niż do rozpostartych między nimi przedziałów czasowych.

Tym bardziej, że każdy z tych absolutnych czynów — jako jeden ze „środków” / „terminów średnich” (*Mitten*) zapośredniczających człony skrajnego przeciwieństwa ducha i natury⁴⁵⁹ — wyznacza nie tylko granicę między epokami w pierwszym sensie tego słowa, lecz także całościowy horyzont początkowanego przez siebie świata historycznego, a co za tym idzie — środowisko (*milieu*), w którym porusza się duch danego czasu dopóki nie zdobędzie pełnej samowiedzy w kolejnej wzorczej formie wyższej działalności kulturowej. Chociaż zasady poszczególnych epok historycznych stanowią pojedyncze terminy ogólnego sylogizmu dziejów powszechnych, zwanego przez Hegla „sądem nad światem” (*Weltgericht*), to jednak

⁴⁵⁷ Por. *Epoka*, [w:] J. Karłowicz, A. Kryński, W. Niedźwiedzki (red.), *Słownik języka polskiego*, t. 1: A–G, Druk E. Lubowskiego i S-ki, Warszawa 1900, s. 698; W. Kopaliński, *Epoka*, [w:] tegoż, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych z almanachem*, Oficyna wydawnicza RYTM, Warszawa 2010, s. 168; *Epoka*, [w:] W. Doroszewski (red.), *Słownik języka polskiego* [online], <https://doroszewski.pwn.pl/haslo/epoka/> [dostęp: 14.03.2023].

⁴⁵⁸ Por. *Ἐποχή*, [w:] E. Abramowiczówna (red.), *Słownik grecko-polski*, t. 2, PWN, Warszawa 1958, s. 293.

⁴⁵⁹ Por. WE1, s. 40, 97.

każda z nich z osobna również rozwija się w pewną całość o strukturze sylogistycznej⁴⁶⁰. Aby być czymś prawdziwym i rozumnym, nawet część organizmu musi mieć bowiem postać zamkniętego okręgu, który przełamuje zarazem własne granice, przechodząc do następnego ogniwa ogólnego łańcucha. Pomyślane w ten sposób epoki — stanowiące *stacje* teleologicznego postępu ducha świata odzwierciedlające zarazem całokształt tej drogi — należy rozumieć zatem jako *paradygmaty* (gr. παράδειγμα, „wzór”, „przykład”), tzn. specyficzne modele bądź schematy wykładni pojęć podstawowych, takich jak prawda, byt czy wolność, które determinują ogólne ramy doświadczenia świata. Modele te „zdefiniowane” zostają przez zasadę leżącą u podłoża danej epoki, a także przez naturę „medium”, w którym zrealizowane zostało fundujące ją pojednanie⁴⁶¹.

Ujęcie to pozwala na uzgodnienie podziału filozoficznej historii powszechnej w ogóle z trychotomiczną strukturą *Nauki logiki* poprzez przypisanie każdemu ze światów historycznych wyznaczonych przez wzorcze formy absolutnego pojednania jednego z trzech szczebli logicznego rozwoju pojęcia w charakterze terminu średniego sylogizmu determinującego dany świat pod względem ontologicznym. Dzięki temu możliwe staje się wyróżnienie trzech następujących epok w sensie teleologicznym: (1) starożytna (grecko-rzymska) epoka sztuki klasycznej (Fidiasz), określona logicznie przez sylogizm *pojęcie* — *BYT* — *istota*; (2) nowożytna (chrześcijańsko-germańska) epoka religii chrześcijańskiej (Chrystus), określona przez sylogizm *byt* — *ISTOTA* — *pojęcie*; oraz (3) epoka dzisiejsza wyznaczona przez idealizm absolutny (Hegel), określona logicznie przez sylogizm *istota* — *POJĘCIE* — *byt*⁴⁶².

§ 20. Koniec historii i problem przyszłości filozofii

Dzięki poczynionym ustaleniom możliwe staje się teraz scharakteryzowanie metafizycznej sytuacji dzisiejszego myślenia mające na celu aktualizację optyki Hegłowskiej filozofii dziejów filozofii, która stanowi podstawę dla projektowanej tutaj perspektywy badawczej. Uczynię to

⁴⁶⁰ Por. ZFP, s. 326–327; E, s. 541. „Sylogizm jest tym, co *rozumne*, i *wszystko*, co rozumne, jest sylogizmem” (tamże, s. 213).

⁴⁶¹ W podobny sposób — również odwołując się do greckiego źródłosłowa terminu „epoka” — epoki dziejów bycia rozumie Heidegger, por. *Czas i bycie*, dz. cyt., s. 15; tenże, *Powiedzenie Anaksymandra*, przeł. J. Sidorek, [w:] tegoż, *Drogi lasu*, przeł. J. Gierasimiuk i in., Fundacja ALETHEIA, Warszawa 1997, s. 273.

⁴⁶² Zapis majuskułowy każdego z momentów logicznych występujących w roli terminu średniego podkreślać ma ich kluczowe znaczenie dla sposobu myślenia danej epoki. Jak widać, w ogólnym sylogizmie dziejów powszechnych, wyznaczonym przez trzy absolutne pojednania, rolę terminu średniego odgrywa religia chrześcijańska, dlatego Hegel uznaje, że jej zasada jest „osią, dokoła której obracają się dzieje powszechne” (WD2, s. 158). Także August Cieszkowski dopatrywał się w osobie Chrystusa „średniówki” bądź „ośrodek” czasów, mimo iż w *Prolegomenach* uznał finalnie, że w „sylogizmie wszechświata” to czyn absolutny stanowi *terminus medius*, por. *Prolegomena do historiozofii*, dz. cyt., s. 18, 22, 92; tenże, *Ojciec nasz*, t. 1: *Wstęp*, [w:] tegoż, *Ojciec nasz*, t. 1–2, Fundacja Hrabiego Augusta Cieszkowskiego, Warszawa 2022, s. 123.

poprzez ustosunkowanie się do pozostawionego wcześniej bez komentarza *problemu przyszłości filozofii* po heglowskim „końcu” — problemu, który, jak się okazuje, może być rozpatrywany na dwa różne sposoby: (1) z punktu widzenia *historii filozofii* jako zagadnienie filozofii następującej po „klasycznym” systemie Heglowskim; oraz (2) z perspektywy *filozoficznej historii powszechnej w ogóle* jako zagadnienie formy ducha absolutnego następującej w porządku systematycznym po filozofii jako takiej i stanowiącej potencjalne medium realizacji kolejnego wzorczego pojednania inicjującego nową epokę dziejów świata. Jak postaram się pokazać, z uwagi na to, że heglowskie pojednanie wieńczy zarówno historię filozofii, jak i historię powszechną, oba te aspekty problemu przyszłości filozofii ściśle się ze sobą wiążą, determinując wspólnie nie tylko schyłkową kondycję dzisiejszej filozofii, ale i metafizyczny paradygmat myśli współczesnej w ogóle.

(Ad 1) Kierując się rozróżnieniem dwóch sensów urzeczywistnienia, a także trójfazowym schematem rozwoju poszczególnych form wyższej działalności, należy uznać, jak sądzę, że choć *każda filozofia* zgodnie ze swoim pojęciem stanowi samowiedzę ducha absolutnego, przezwyciężając rozdarcie między refleksją jednostki a ogólną substancją i realizującą tym samym w sensie teleologicznym cel dziejów powszechnych⁴⁶³, to jednak *nie każda o tym wie*, a przez to — w związku z założeniem o świadomościowej naturze aktu — nie każda realizuje ideę filozoficzną i wpisane w nią zadanie pojednania w sposób wzorczy, tj. zgodnie z kairologicznym sensem urzeczywistnienia.

Ponieważ uzyskanie adekwatnego pojęcia o sobie samej stanowi ostateczny cel dziejowego rozwoju filozofii, toteż każdy historyczny system filozoficzny, który nie dysponuje jeszcze pełną samowiedzą, przynależy do fazy *dążenia* do ideału rozumianego jako doskonała zgodność idei filozoficznej i jej dziejowej postaci. Poszczególne filozofie wchodzące w skład tego pierwszego etapu, kierujące się fałszywą przesłanką o uprzednim względem procesu poznawczego istnieniu prawdy o z góry określonej treści, usiłują uchwycić i wyrazić tę ostatnią w swoisty dla siebie sposób, nie zdając sobie sprawy, że to właśnie proponowane przez nie określenia stanowią prawdziwą zawartość idei absolutnej.

Konstituujący fazę dążenia proces poszukiwania prawdy poza własnym myśleniem dobiega końca dopiero wraz z systemem Heglowskim, w ramach którego absolut i filozofia

⁴⁶³ Na rzecz tezy, iż każda historyczna filozofia wypełnia tak określone zadanie świadczy następujący fragment przytaczanego już wcześniej listu Hegla do Hinrichsa z 1819 roku: „Co się tyczy drugiej sprawy, a mianowicie, że powstaje pogląd, iż absolut pojawił sam siebie po raz pierwszy dopiero w mojej [tj. Hegla — C.G.] filozofii, byłoby wiele do powiedzenia. Krótko mówiąc jednak, mówiąc o filozofii jako takiej, nie można mówić o *swojej* filozofii. *Każda filozofia* [podkr. moje — C.G.] jest bowiem samopojmowaniem się absolutu” (*Hegel: The Letters*, dz. cyt., *Hegel to Hinrichs [357]*, s. 478).

ujęte zostały w ścisłym związku jako samopojmowanie się absolutnego podmiotu. W ten sposób idealizm spekulatywny jest nie tylko wyrazem świadomości jedności bytu i myślenia, lecz także świadectwem przewyciężenia pozoru istnienia zewnętrznej istoty rzeczy — pozoru, który przez ponad dwa tysiące lat napędzał filozoficzne dociekania prawdy. Finałnym rezultatem tych poszukiwań okazuje się bowiem odkrycie, iż prawdziwą istotę rzeczy stanowi — i od samego początku stanowił — negatywny proces dziejowego poszukiwania absolutu w jego całokształcie. Nie należy upatrywać w tym jednak sceptycyzmu głoszącego, iż nigdy nie było żadnej prawdy. Określenie przez Hegla wyobrażenia transcendentnej istoty mianem „pozoru” (*der Schein*) wynika bowiem z jego wglądu w niesubstancjalny charakter prawdy jako takiej, zgodnie z którym nie istnieje ona poza ruchem swojego stawania się i przejawiania, tj. „świecenia” (*scheinen*), któremu zawdzięcza wszelką „pozytywną” treść⁴⁶⁴. Z tego względu poszczególne filozofie historyczne i ich ogólne zasady należy traktować jako *konieczne* przystanki na drodze prowadzącej do absolutu, bez której byłyby on tylko pustym rezultatem.

Dzięki temu odkryciu filozofia uzyskała w końcu pełną samowiedzę i — jako *spełniona metafizologia* — stała się tym, czym zgodnie ze swoim pojęciem jest. Hegel dokonał tym samym wzorcze go urzeczywistnienia teandrycznej treści idei absolutnej w formie pojęciowej, w związku z czym należy uznać, że jego system — analogicznie do sztuki klasycznej i religii chrześcijańskiej — konstytuuje fazę *osiągnięcia* ideału filozoficznego.

Walka skończonej samowiedzy z samowiedzą absolutną, która tej pierwszej jawiła się jako coś dokonującego się poza nią, kończy się. Skończona samowiedza przestała być skończoną samowiedzą; a z drugiej strony, samowiedza absolutna otrzymuje przez to rzeczywistość, której jej przedtem brakowało. Cała dotychczasowa historia powszechna w ogóle, a w szczególności historia filozofii, przedstawia jedynie tę walkę i zdaje się być u swego kresu tu, gdzie ta samowiedza absolutna, występująca w niej jako wyobrażenie, przestała być czymś obcym, gdzie więc duch jako duch jest rzeczywisty. [...] jedynie bowiem w nauce wie on o sobie jako o absolutnym duchu i tylko ta wiedza, duch, jest jego prawdziwą egzystencją. Otóż to właśnie jest stanowiskiem obecnej epoki, a szereg duchowych ukształtowań na nim na razie się zamyka⁴⁶⁵.

Z uwagi na swoją „klasycyzm”, system Hegłowski stanowi zarówno szczyt, jak i „łabędzi śpiew” spekulatywnej twórczości jako takiej. Dzięki niemu zaspokojona została bowiem teleologiczna potrzeba obcowania z prawdą w formie pojęciowej, a co za tym idzie,

⁴⁶⁴ „Atoli sam pozór jest istotnym momentem istoty; nie byłoby prawdy, gdyby nie była pozorem i nie przejawiała się [*wenn sie nicht schiene und erschiene*], gdyby nie była czymś dla kogoś, zarówno dla siebie samej, jak i dla ducha w ogóle” (WE1, s. 15; VAe1, s. 21).

⁴⁶⁵ WF3, s. 655.

wyczerpała się przewodnia rola filozofii w systemie kultury symbolicznej. W związku z tym, jak trafnie wyraził się A. Cieszkowski, „Hegel jest Fidiaszem filozofii. [...] Filozofia niejedno jeszcze zapewne odkryje, *siebie samą* wszakże już odkryła, i dlatego właśnie przeżywa się w tej chwili”⁴⁶⁶. Każda filozofia następująca po Heglu ma odtąd nieabsolutny, postklasyczny charakter i przynależy do fazy *przekroczenia* ideału filozoficznego, podobnie jak sztuka romantyczna. Analogicznie do tej ostatniej, filozofia fazy schyłkowej żywi przekonanie, że myślenie pojęciowe nie jest już w stanie zaspokoić istotnych potrzeb współczesnego ducha, dlatego powinno ono ustąpić miejsca jakiejś innej dziedzinie kultury i pełnić w stosunku do niej funkcję służebną⁴⁶⁷. Przekonaniu temu daje ona jednak wyraz wciąż jeszcze za pomocą środków filozoficznych, dlatego parafrazując wypowiedź Hegla o sztuce romantycznej można powiedzieć, że *dzisiejsza filozofia stanowi wyjście filozofii poza samą siebie, ale w obrębie swej własnej dziedziny i jeszcze w formie filozofii*⁴⁶⁸.

Tę „romantyczną” tendencję w filozofii poheglowskiej — polegającą na porzuceniu spekulacji jako samowystarczalnej formy poznania na rzecz refleksji heteronomicznej — widać doskonale w niemal całej myśli XIX i XX wieku. Obecna jest ona już w krytyczno-antropologicznym nurcie szkoły heglowskiej, w ramach którego sformułowany został postulat urzeczywistnienia systemu idealistycznego w praktyce społecznej (Marks, Cieszkowski)⁴⁶⁹, następnie w wyemancypowanej od filozofii dziejów historiografii (Droysen, Ranke), a także w nurtach pozytywistyczno-naturalistycznych, przyznających prymat metodom empirycznym i oderwanemu od posłannictwa formatywnego przyrodoznawstwu⁴⁷⁰. W XX wieku z kolei tendencja ta zauważalna jest zarówno w filozofii analitycznej, która narodziła się w konsekwencji odwrotu od neoheglizmu oraz mariażu z naukami formalnymi, jak i u niektórych przedstawicieli filozofii kontynentalnej, poddających krytyce i poszukujących dróg wyjścia

⁴⁶⁶ A. Cieszkowski, *Prolegomena do historiozofii*, dz. cyt., s. 88.

⁴⁶⁷ „[...] w osobie Hegla myśl wykonała istotne swe zadanie, a chociaż rozwój jej bynajmniej się na tym nie kończy, to niemniej będzie musiała zstąpić ze swego apogeum i ustąpić częściowo przed nową wschodzącą gwiazdą. Dokładnie tak samo jak sztuka, skoro osiągnęła już formę klasyczną, przerosła samą siebie i przeszła w formę sztuki romantycznej, ale zarazem odstąpiła hegemonię nad światem filozofii, tak też w obecnej chwili filozofia stanęła na takim klasycznym punkcie, gdzie sama siebie przerosnąć musi, a tym samym właściwą hegemonię komu innemu odstąpić” (tamże, s. 68–69).

⁴⁶⁸ Por. WE1, s. 135.

⁴⁶⁹ K. Marks, *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa. Wstęp*, przeł. L. Kołakowski, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 1, przekład zbiorowy, Książka i Wiedza, Warszawa 1960, s. 457–473; tenże, *Różnica między demokrytyjską a epikurejską...*, dz. cyt., s. 48–52, 247–250; A. Cieszkowski, *Prolegomena do historiozofii*, dz. cyt., s. 75–80.

⁴⁷⁰ Por. H. Schnädelbach, *Filozofia w Niemczech 1831–1933*, dz. cyt., s. 60–171.

poza tradycję zachodniej ontologii w niemetafizycznych formach myślenia (Heidegger, Derrida)⁴⁷¹.

Problem w tym, że sytuacja dzisiejszej filozofii różni się jednak istotnie od tej, w której znajdowała się sztuka romantyczna. Po pierwsze, system Hegłowski nie przewiduje już żadnej wyższej formy ducha absolutnego, wobec której filozofia pełniłaby funkcję służebną, i w której mogłoby się ponownie zawiązać pojednanie inicjujące nową epokę. Po drugie, nawet jeśli by przewidywał, albo gdyby uznać — poniekąd zgodnie z prawdą historyczną — że po upadku idealizmu przewodnictwo kulturowe przejęły po filozofii działalność społeczno-polityczna oraz nauka w nowoczesnym sensie, to i tak ani one, ani współczesna myśl filozoficzna nie są zainteresowane realizacją ostatecznych celów rzeczywistości symbolicznej. Zawężają one bowiem przestrzeń kształcenia podmiotu w świetle prawdy (*Bildung*) do prywatnej sfery światopoglądów i tego, co estetyczne⁴⁷². Sama filozofia poszukuje natomiast możliwości wejścia w symbiozę ze „świeckimi” dziedzinami kultury w celu utworzenia alternatywnych względem filozofii klasycznej form refleksji, które okrojone byłyby z wszelkiej metafizyki i teleologii. Po trzecie w końcu, ostatnie dwieście lat historii intelektualnej pokazuje, że — mimo usilnych prób uwolnienia się od metafizyki — duch czasu wciąż rezyduje w granicach wyznaczonych przez idealizm absolutny Hegła, nie mogąc wydobyć się z „zakłętego kręgu” spekulatywnej pojęciowości, a platoński wzorzec myślenia włada najsilniej tam, gdzie najgłośnieściej deklaruje się jego przewyciężenie⁴⁷³.

(Ad 2) Kierując się trychotomicznym podziałem historii powszechnej oraz powyższymi ustaleniami na temat filozofii postklasycznej, należy stwierdzić zatem, że choć *każda* z trzech form samoświadomości wolności konstituuje „koniec” (lub „sylogizm”) realizujący dzieje powszechne zgodnie z kairologicznym sensem urzeczywistnienia, to jednak *system Hegłowski czyni to w sposób wyjątkowy*, ponieważ nie następuje po nim już żadne wyższe pojednanie absolutne, które dawałoby początek kolejnemu światu historycznemu. W związku z tym na pierwszy rzut oka konieczne staje się uzupełnienie dwóch wyróżnionych sensów urzeczywistnienia o *trzeci*, ściśle „eschatologiczny” *modus* realizacji, zgodnie z którym dzieje powszechne *zakończone* zostają w *sposób bezwzględny*, skazując ducha czasu na życie w rozdarciu między dwiema alternatywnymi wizjami przyszłości: wiecznym reprodukowaniem

⁴⁷¹ Dekonstrukcję filozoficzną Derridy jako propozycję myślenia metafilozoficznego w nakreślonym tu sensie omawia Bogdan Banasiak w pracy *Filozofia „końca filozofii”*. *Dekonstrukcja Jacquesa Derridy*, Spacja, Warszawa 1997. W przypadku Heideggera tekstem doskonale obrazującym metafilozoficzny charakter jego filozofii jest esej *Koniec filozofii i zadanie myślenia* (dz. cyt.)

⁴⁷² Por. H. Schnädelbach, *Filozofia w Niemczech 1831–1933*, dz. cyt., s. 42–59.

⁴⁷³ Por. M. Heidegger, *Przewyciężenie metafizyki*, przeł. J. Mizera, [w:] tegoż, *Odczyty i rozprawy*, przeł. J. Mizera, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2007, s. 70; tenże, *Przyczynki do filozofii...*, dz. cyt., s. 202, 209.

„tego samego” w posthistorycznej terażniejszości heglizmu a niczym nie popartym wyczekiwaniem radykalnej przemiany świata. Jednakże choć system Hegla wydaje się nie dostarczać żadnych wskazówek dla pozytywnego rozstrzygnięcia tej kwestii, to pod koniec obecnego rozdziału oraz w rozdziale czwartym wykażę, że odpowiednia wykładnia wzorczych form pojednania ducha i natury — przypisująca im sprawczość kształtowania formy czasu, w ramach której duch rozumie samego siebie — pozwala wyjaśnić posthistoryczność epoki współczesnej w sposób, który czyni zbędnym przyjęcie eschatologicznego sensu urzeczywistnienia.

Niezależnie od możliwych interpretacji tej trudności, uwidacznia ona, że sytuacja współczesnego świata wyznaczona jest przez metafizyczne położenie dzisiejszej filozofii, które można określić mianem jej *paradygmatu*. Przez „paradygmat” należy rozumieć w tym kontekście — za Herbertem Schnädelbachem — pewną ogólną koncepcję filozofii („metafizykę” *sensu stricto*), która determinuje w swoisty dla danego okresu sposób zakres przedmiotowy („ontologię”) oraz procedurę badawczą („metodologię”) tej dyscypliny⁴⁷⁴. Próbując określić zatem paradygmat filozofii po Heglu w oparciu o dotychczasowe ustalenia można powiedzieć, że wyznaczony jest on: (a) *metafizycznie* przez wykładnię filozofii jako autorefleksji absolutu dokonującej się za pośrednictwem człowieka (nazbyt pospiesznie zazwyczaj redukowaną do wymiaru czysto antropologicznego); (b) *ontologicznie* przez utratę zewnętrznego przedmiotu i skierowanie zainteresowania badawczego ku samej sobie (zwłaszcza ku językowi filozoficznemu); (c) *metodologicznie* przez wyczerpanie się potencjału spekulacji jako odpowiedniej metody poznania i poszukiwanie jej zamienników w hybrydowych formach refleksji pokroju anglosaskiej analizy, socjologizującej krytyki kultury bądź kontynentalnej literatury filozoficznej⁴⁷⁵.

Filozofia tego paradygmatu jest *istotnie i w złożonym sensie metafizyczna*, ponieważ w wyniku przewyciężenia pozoru zewnętrznej istoty rzeczy (1) uzyskała ona adekwatne pojęcie o sobie samej (*spełniona samowiedza filozoficzna*), (2) uczyniła samą siebie swoim głównym tematem (*filozofia filozofii*), (3) uprawia refleksję w fazie swojego „przekwitania” (*filozofia postklasyczna*), (4) poszukuje wyższej bądź bardziej aktualnej formy entelechii kultury, korzystając przy tym wciąż jeszcze ze środków swoistych dla filozofii (*postfilozofia*).

⁴⁷⁴ „Paradygmat obejmuje zawsze wyobrażenia o dziedzinie przedmiotowej, o odpowiednim ustawieniu problemów i ich wzorcowych rozwiązaniach w obrębie danej dyscypliny, tzn. zarówno określoną ontologię (po grecku *tò ón* — to, co istnieje), jak też określoną metodologię wiedzy. W związku z tym rozróżniamy [w filozofii — C.G.] paradygmat ontologiczny, mentalistyczny (łac. *mens* — świadomość) i lingwistyczny” (E. Martens, H. Schnädelbach (red.), *Filozofia. Podstawowe pytania*, dz. cyt., s. 59).

⁴⁷⁵ Por. M. Heidegger, *Przewyciężenie metafizyki*, dz. cyt., s. 81; tenże, *Koniec filozofii...*, dz. cyt. s. 80; tenże, *Hegel i Grecy*, dz. cyt., s. 219.

B. Ugruntowanie dziejowości i jego konsekwencje dla metafizologii

Drugi krok w stronę metafizologii temporalno-teleologicznej polega na (1) uogólnieniu i (2) dookreśleniu Heglowskiego pojęcia dziejowości poprzez odsłonięcie jego podstawy w refleksyjnej strukturze absolutnego pojęcia (lub idei).

(Ad 1) W wyniku tego przedsięwzięcia spekulatywna więź dziejów i rozumu rozszerzona zostanie na całość rzeczywistości stanowiącej przedmiot systemu Heglowskiego (idea — przyroda — duch), przybierając tym samym postać uniwersalnej relacji między czasem a pojęciem, która pozostaje efektywna zarówno w wymiarze strukturalnym (ogólnosystemowym), jak i genetycznym (powszechnodziejowym). Oznacza to, że kształtująca pojęcie dziejowości jedność dziania się i prawdy nie zawiązuje się w porządku systematycznym wyłącznie w sferze ducha absolutnego (wzgl. ducha w ogóle), zaś w wymiarze historycznym dopiero w filozofii Hegla i innych mu współczesnych obiektywizacjach ducha czasu (wzgl. epoce chrześcijańsko-germańskiej), lecz — z uwagi na *temporalną* istotę rozumienia jako takiego — występuje ona na *każdym* szczeblu systematycznego różnicowania się pojęcia i odpowiadającym mu etapie dziejów w ogóle.

(Ad 2) Co więcej, zgodnie z drugą konsekwencją ugruntowania dziejowości, temporalny stosunek czasu i pojęcia dziedziczy spekulatywną naturę swojej podstawy, w związku z czym należy uznać, że — tak samo jak ideę absolutną — nie obowiązuje go rozsądkowa różnica między formą a treścią. Oznacza to, że wraz z różnicowaniem się pojęcia w czasie różnicowaniu podlega również sam czas, sprawiając, że na każdym ze wspomnianych szczebli dzianie się prawdy odbywa się w inny sposób. Słowem, rozwijając się (w dziejach i systemie), idea rozwija zarazem formę swojego rozwijania się (w dziejach i systemie).

Choć oba te przesunięcia teoretyczne wydają się naruszać założenia ortodoksyjnego heglizmu, uważam, że mają one umocowanie w jego podstawowych przesłankach. O słuszności pierwszego z nich (uogólnienie dziejowości) — spośród omówionych do tej pory zagadnień — świadczą, po pierwsze, ząbajające się ze sobą zasady paralelizmu i synchroniczności, których konsekwentne powiązanie już w pierwszym podrozdziale doprowadziło do rozszerzenia zakresu dziejowości na całą sferę duchową, a także, po drugie, Heglowska zasada holizmu, zgodnie z którą rzeczywistość w sensie właściwym przysługuje jedynie konkretnym całościom, których wolność wyraża się w formie czasowej⁴⁷⁶. Z kolei o słuszności drugiego z nich (dookreślenie dziejowości) świadczą liczne wypowiedzi Hegla, z których wprost bądź

⁴⁷⁶ Por. FD, s. 434; WF1, s. 64.

pośrednio wynika istnienie różnych form czasu (czas naturalny, duchowy itd.), a także jego omówienie pojęcia rozwoju tego, co konkretne, zgodnie z którym idea absolutna (prawda) nie jest pozytywną treścią, która podlega zewnętrznej procedurze rozwoju, lecz absolutną formą, która „przechodzi w pozór treści”⁴⁷⁷, i rozwija tylko samą siebie, w związku z czym jej rozwijanie się oznacza zarazem rozwijanie sposobu jej rozwijania się.

Za oboma tymi modyfikacjami pojęcia dziejowości naraz przemawia natomiast koncepcja pierwotnego podziału (lub twórczego rozdwojenia), któremu podlega idea absolutna ujmowana przez Hegla w jedności z refleksją indywidualnej świadomości jako samowiedny rozum (duch absolutny), który manifestuje się w sferze naturalnej i kulturowej rzeczywistości, kształtując tym samym strukturę całej rzeczywistości i najwyższej formy jej samowiedzy — systemu nauk filozoficznych⁴⁷⁸. Hegłowska wykładnia idei w oparciu o refleksyjny model samoświadomości — jako wolnej, absolutnej negatywności o formie nieskończonego samoodniesienia konstytuującego się w dialektycznym procesie podziału i powrotu do siebie — wpisuje bowiem w jej pojęcie inherentną skończoność i sprawia, że czas jest nie tylko niezbędnym środkiem jej realizacji, ale i właściwym twórczym jej istnienia we wszystkich trzech jego odmianach (idea — natura — duch). Oznacza to, że już wąskie pojęcie dziejowości jako temporalności ducha absolutnego dostarcza środków do uogólnienia i pogłębienia Hegłowskiego wglądu w dziejowość rozumu. Aby to unaocznić przywołam i opatrę nawiasowym komentarzem obszerny fragment ze „Wstępu” do *Wykładów z historii filozofii*, w którym Hegel wyjaśnia zdawkowo swoją „metafizykę czasu”.

To istnienie [jakie idea rozumiana jako samowiedny rozum nadaje sobie na mocy pra-podziału — C.G.], a tym samym istnienie w czasie [*In-der-Zeit-Sein*], jest nie tylko momentem jednostkowej świadomości w ogóle, która jako taka jest w istotny sposób skończona [*czas naturalny* — C.G.], lecz jest również momentem rozwoju idei filozoficznej w elemencie myślenia. Idea pomyślana w swoim spoczynku jest najwyraźniej beczasowa [*abstrakcyjna wieczność* — C.G.]. Ale idea jako konkretna, [...] ze swej istoty nie jest spoczynkiem, a jej istnienie [*Dasein*] ze swej istoty nie jest oglądem, lecz jako odróżnienie w sobie [*Unterscheidung in sich*], a tym samym rozwój, wstępuje ona w istnienie w sobie samej [*in ihr selbst*], a w zewnątrzność — w elemencie myślenia. I w ten sposób w myśleniu czysta filozofia przejawia się jako pewna egzystencja rozwijająca się w czasie [*czas subiektywnoduchowy* — C.G.]. [...] Jednak duch istnieje nie tylko jako jednostkowa, skończona świadomość, lecz [także] jako w sobie ogólny, konkretny duch. [J]ego myślowe ujmowanie siebie [w kulturowych obiektywizacjach jego zasady — C.G.] jest zarazem postępem dokonywanym przez rozwiniętą, totalną rzeczywistość — postępem, którego nie przechodzi i nie

⁴⁷⁷ NL1, s. 24.

⁴⁷⁸ Por. E, s. 584; JS3, s. 261–262; G.W.F. Hegel, *O rozmaitych formach...*, dz. cyt., s. 58–60.

przedstawia sobie [*sich*] w jednostkowej świadomości myślenie jednostki, lecz [myślenie] jako ogólny duch przedstawiający siebie [*sich*] w całym bogactwie swojego ukształtowania w historii powszechnej [*czas obiektywnoduchowy* — C.G]⁴⁷⁹.

Jak widać, idea absolutna rozpatrywana w oderwaniu od koniecznego uzewnętrznienia w doczesności jako pozaczasowy logos stanowi jedynie abstrakcyjne wyobrażenie. Faktycznie istnieje ona bowiem już zawsze jako przyroda i duch, i jedynie wstecznie, choć efektywnie, rzutowana jest w charakterze pierwotnej logicznie zasady rzeczywistości. Z tego samego względu zniesienie czasu towarzyszące pojednaniu osiąganemu w sferze ducha absolutnego nie może oznaczać całkowitego wyrugowania skończoności przejawiającej się w formie czasowej, lecz raczej zintegrowanie jej z tym, co nieskończone, jako własnego „życia” absolutu⁴⁸⁰.

Można zatem powiedzieć, że uznając dziejowość za temporalność samowiednego rozumu (wąskie pojęcie dziejowości), z perspektywy którego — jako podmiotu czystej nauki — prowadzony jest namysł w całym systemie spekulatywnego idealizmu, uczynił ją Hegel w istocie wewnętrzną czasowością samej metody dialektycznej, która pozostaje efektywna na każdym etapie logicznego kształtowania się pojęcia i w każdej epoce historycznej (ogólne pojęcie dziejowości). To w tej właśnie ramie temporalnej Hegel interpretuje własną współczesność oraz wszystkie wcześniejsze szczeble dziejowego stawania się prawdy, które do niej doprowadziły. Z tego względu określenie drugiego kroku w stronę metafizologii temporalno-teleologicznej mianem „przekształcenia” bądź „rewizji” stanowiska Hegla, podobnie zresztą jak w przypadku pierwszego, jest nieco na wyrost. Chodzi tutaj bowiem jedynie o wyraźną *ekspozycję* inherentnej temporalności jego systemu, czego dokonam w tym podrozdziale w następujących krokach szczegółowych.

Na początku (§ 21) przedstawię i odniosę się krytycznie do Heideggerowskiej interpretacji koncepcji czasu w filozofiach Kanta i Hegla. Wyznaczy ona negatywny punkt odniesienia dla mojego odczytania Hegłowskiej metafizyki czasu. W dwóch kolejnych paragrafach (§ 22–23) omówię tematyczną wykładnię czasu kosmicznego z *Encyklopedii nauk filozoficznych*, w której poza wykładem temporalnego charakteru bytów naturalnych odnaleźć

⁴⁷⁹ WF1, s. 62–3; VPh1, s. 51–52. „Skończoność życia i ducha bierze się z ich *pra-podziału*, w którym mają one swe oddzielone od nich Inne zarazem jako swą negatywność w sobie samych, i w ten sposób istnieją jako sprzeczność, która nazywa się złem. W tym, co martwe, nie ma ani zła, ani bólu, ponieważ w nieorganicznej przyrodzie pojęcie nie przeciwstawia się swojemu istnieniu i w swojej różnicy względem niego nie pozostaje zarazem jego podmiotem. Natomiast w życiu, a jeszcze bardziej w duchu obecne jest to immanentne odróżnienie, a wraz z nim pojawia się *powinność*. I ta negatywność, podmiotowość, Ja, wolność są zasadami zła i bólu. — Jakub Böhme ujął *jaźniowość* [*Ichheit*] jako *mękę* i *udrękę* [*Qual*] i jako *źródło* [*Quelle*] przyrody i ducha” (E, s. 486).

⁴⁸⁰ G.W.F. Hegel, *O rozmaitych formach...*, dz. cyt., s. 59–60; D, s. 24. Por. FD, s. 127–128.

można również uwagi dotyczące relacji między czasem a pojęciem w ogóle. Analizę tego fragmentu wzbogacę odwołaniami do pozostałych wypowiedzi Hegla dotyczących natury obu członów tej relacji rozsianych po różnych tekstach niemieckiego filozofa. Na końcu (§ 24) podsumuję uzyskaną w ten sposób wiedzę na temat spekulatywnego związku czasu i pojęcia, a także sformułuję szereg — polemicznych wobec Heideggera — postulatów dla metafilozoficznej interpretacji Heglowskiej doktryny temporalnej.

§ 21. Heideggerowska wykładnia filozofii czasu Kanta i Hegla

Choć natura czasu intrygowała myślicieli już w starożytności, to jednak w całej filozofii klasycznej nie stanowił on właściwego przedmiotu poznania, za który uznawano konieczny i wieczny byt noumenalny⁴⁸¹. Wszystko to, co czasowe, traktowane było jako, co prawda, *realne*, ale *zewnątrzne* względem istoty rzeczy zjawisko, o którym nie można uzyskać wiedzy w sensie właściwym, zaś sam czas jawił się jako coś, co „albo w ogóle nie istnieje, albo jest pojęciem mglistym i niewyraźnym”⁴⁸². Fakt, iż mimo swej negatywnej natury to właśnie czas stanowił w ten sposób kryterium rozróżnienia dwu głównych regionów bytowych, mianowicie wewnątrzczasowych fenomenów i pozaczasowych noumenów, nie był jednak poddawany refleksji, w związku z czym w ramach tej tradycji nie pojawiła się świadomość ontologicznej funkcji czasu, co będzie jej później wypominał Heidegger⁴⁸³. Sytuację tę miała odmienić dopiero filozofia krytyczna Kanta, w której czas — pojęty jako nieusuwalny warunek doświadczenia zakorzeniony w strukturze podmiotu transcendentnego — po raz pierwszy w dziejach zachodniej filozofii otrzymał istotną funkcję systematyczną.

Zgodnie z utartą narracją historycznofilozoficzną, znaczenie czasu wywindowane zostało w filozofii krytycznej do takiego poziomu, że dopiero ontologia fundamentalna Heideggera mogła dorównać jej pod tym względem. Występujący bezpośrednio po Kancie i głęboko u niego zadłużeni przedstawiciele nurtu idealistycznego (Fichte, Schelling, Hegel) mieli bowiem, co prawda, przyswoić sobie wiele elementów doktryny Kantowskiej, ale z uwagi na kluczową chęć rehabilitacji poznania spekulatywnego zmuszeni byli zarazem znacząco osłabić rolę czasu w swoich systematycznych konstrukcjach⁴⁸⁴.

Również Heidegger, autor najsłynniejszej XX-wiecznej interpretacji *Krytyki czystego rozumu*⁴⁸⁵, przekonany był o wyjątkowości transcendentnego pojęcia czasu Kanta, choć

⁴⁸¹ Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., VI, 1–7, s. 193–200.

⁴⁸² Tenże, *Fizyka*, dz. cyt., s. 104.

⁴⁸³ Por. BC, s. 26; M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, przeł. B. Baran, PWN, Warszawa 1989, s. 267–269.

⁴⁸⁴ Por. A. Wawrzynowicz, *Metafilozoficzne znaczenie Heglowskiej wykładni pojęcia czasu*, dz. cyt., s. 369–372; J. McCumber, *Time and Philosophy. A History of Continental Thought*, Acumen, Durham 2011, s. 4–5. Choć trzeba zaznaczyć, że opinie dotyczące roli czasu w idealizmie spekulatywnym Hegla są mocno zróżnicowane. Na przykład A. Koyré i A. Kojève — reprezentanci antropologicznej linii wykładni heglizmu — dopatrzili się w systemie Heglowskim filozofii czasu ludzkiej egzystencji, która prefiguruje *Bycie i czas*. To Hegel zatem, a nie Kant, byłby w tej optyce duchowym prekursorem Heideggera (por. A. Koyré, *Hegel w Jenie*, „Kronos” 2014, nr 4 (31), s. 73–101; A. Kojève, *Wstęp do wykładów o Heglu*, przeł. Ś.F. Nowicki, Aletheia, Warszawa 1999). Zdaniem Johna McCumbera z kolei, Hegel „uczasawia” dziedzinę rozumu w sposób bardziej radykalny niż Kant, w związku z czym wraz z wystąpieniem jego systemu w dziejach filozofii dokonuje się „zwrot temporalny”, który inicjuje nowoczesny nurt myśli kontynentalnej (por. *The Temporal Turn in German Idealism...*, dz. cyt., s. 44–59).

⁴⁸⁵ To Heideggerowskie odczytanie filozofii krytycznej zawarte w pracy *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929) poddane zostało analizie i problematyzacji na gruncie polskim przez Wawrzyńca Rymkiewicza oraz

upatrywał ją w odmiennym aspekcie koncepcji królewieckiego filozofa. Zdaniem Heideggera, samo „osadzenie” czasu w umyśle nie jest bowiem jeszcze niczym oryginalnym na gruncie tradycyjnej filozofii, gdyż załączki subiektywistycznej koncepcji czasu odnaleźć można już u Arystotelesa, który w *Fizyce* doszedł do wniosku, że czas nie może istnieć bez duszy⁴⁸⁶. Tym, co zdaniem autora *Bycia i czasu* istotnie wyróżnia stanowisko Kanta, sprawiając, że poniekąd wykracza ono już poza klasyczną metafizykę, jest wyłom, jaki dokonuje się w tradycyjnej wykładni czasu za sprawą jego doktryny *schematyzmu transcendentalnego*. Doktryna ta posłużyła Heideggerowi za źródło inspiracji podczas opracowywania własnej koncepcji „ekstazy czasowości” (*die ekstatische Zeitlichkeit*), tj. czasu pierwotnego, który stanowi podstawę ontologicznej struktury ludzkiej egzystencji („troski”), a tym samym horyzont wszelkiego rozumienia bycia (ontologii)⁴⁸⁷.

Otóż według niego w ramach całej historii filozofii istnieje w zasadzie tylko jedna, niekwestionowana tradycja interpretacji czasu, która zapoczątkowana została przez klasyczne — aż po dziś dzień wiążące — Arystotelesowskie badanie z IV księgi *Fizyki*. Wspólnym mianownikiem wszystkich tradycyjnych ujęć czasu jest, zdaniem Heideggera, opieranie się na „potocznej” (*vulgär*) świadomości tego fenomenu, która przewodzi powszedniemu zatroskaniu o byt napotykaną w świecie (*das Vorhandene*). W tej optyce czas jawi się jako istniejąca obecnie i dostępna publicznie, nieskończona sekwencja datowalnych, bezpośrednio wyłaniających się i przemijających chwil „teraz”, które odliczane są podczas śledzenia rzeczy znajdujących się w ruchu (np. wskazówki zegara). Ramy tego rodzaju „uwspółcześniającej” percepcji zmiany wyznaczone są przez to, co „wcześniej” i „później”, czyli przez zachowywanie pewnego „teraz”, które *już nie* jest obecne, i oczekiwanie takiego, które *jeszcze nie* jest⁴⁸⁸. Ta złożona struktura czasu światowego, podobnie jak jego źródło, nie ukazuje się jednak nigdy naturalnej świadomości w sposób pełny i wyraźny, lecz pozostaje spowita mgłą przeciętnej zrozumiałości⁴⁸⁹.

Marcina Pańkova, por. W. Rymkiewicz, dz. cyt., s. 270-298; M. Pańków, *Hegel i pozór*, PWN, Warszawa 2014, s. 86-129.

⁴⁸⁶ Por. Arystoteles, *Fizyka*, dz. cyt., s. 114; BC, s. 596. Oczywiście nie oznacza to, że Stagiryta wyznawał w sposób świadomy subiektywistyczną koncepcję czasu w sensie nowożytnym, lecz to tylko, że w jego filozofii obecne są już elementy nadające się do interpretacji w jej kluczu. Por. J. Derrida, *Ousia i gramme...*, dz. cyt., s. 77-80.

⁴⁸⁷ Por. BC, § 65; M. Heidegger, *Podstawowe problemy fenomenologii*, przeł. B. Baran, Fundacja Aletheia, Warszawa 2009, s. 284-288, 295-308.

⁴⁸⁸ Por. BC, § 80-81; M. Heidegger, *Podstawowe problemy fenomenologii*, dz. cyt., s. 247-284.

⁴⁸⁹ Por. BC, s. 24, 60-61, 181, 184, 238.

W ramach tego potocznego rozumienia, które — wbrew egzystencjalnemu *factum* prymarności przyszłości⁴⁹⁰ — upatruje istoty czasu w terażniejszości (*Jetzt, Gegenwart*), dochodzi do „zniwelowania” (*Nivellierung*) czasowości źródłowej, czyli zredukowania jej do pochodnego, jednowymiarowego fenomenu. Za niwelację tę odpowiedzialna jest istotowa skłonność jestestwa do „upadania” (w świat), która sprawia, że uciekający przed śmiercią i trudem faktycznego życia człowiek z konieczności wikła się w pewną niewłaściwą, wykorzeniającą wykładnię siebie i świata⁴⁹¹. Co więcej, to właśnie na „ekran” tego zniwelowanego „czasu-teraz” (*Jetzt-Zeit*) cała klasyczna metafizyka rzutuje w sposób intuicyjny zrozumiałość bycia, nadając temu ostatniemu sens „obecności” (*Anwesenheit, Vorhandenheit*). W świetle tego „projektu”, który zwrotnie oddziałuje na pospolite ujmowanie czasu⁴⁹², człowiek rozumie jednak nie tylko byt różny od niego, ale także — w sposób nieuprawniony — swoją własną egzystencję. Dlatego, według Heideggera, każda interpretacja czasu, która nie jest podejmowana przez wzgląd na problem ugruntowania ontologii i nie stawia pytania o źródło potocznego pojęcia czasu — bez względu na to, czy sytuuje go w podmiocie, czy poza nim — z konieczności pozostaje na gruncie metafizyki obecności i jej tradycyjnej wykładni czasu.

W tym świetle przełomowość pierwszej *Krytyki* Kantowskiej okazuje się polegać na bezprecedensowym w dziejach filozofii omówieniu pojęcia czasu w kontekście badania wewnętrznej możliwości poznania ontologicznego (*veritas transcendentalis*) i odsłonięciu jej podstawy w wyobraźni transcendentalnej, która jako czyste samopobudzenie i źródłowa synteza kształtująca jedność czystej naoczności (czasu) i czystej apercepcji (myślenia) może — zdaniem Heideggera — zostać uznana za „czas pierwotny”⁴⁹³. Z tego względu to właśnie u Kanta „po raz pierwszy i *jedyny* spotykamy się z przebłyskiem problematyki «bycia i czasu»”⁴⁹⁴.

W swoim omówieniu Hegłowskiej filozofii czasu z *Sein und Zeit*⁴⁹⁵, Heidegger stwierdza natomiast, że choć na gruncie heglizmu istotnie występuje pewna koncepcja związku między duchem a czasem, a Hegel podejmuje nawet próbę jej uzasadnienia — wskazując mianowicie na tożsamość ich formalno-logicznej struktury „negacji negacji”, dzięki której duch może się

⁴⁹⁰ „Ekstatyczno-horyzontalna czasowość uczasawia się *pierwotnie* na gruncie *przyszłości*. Tymczasem potoczne rozumienie czasu widzi podstawowy fenomen czasu w «teraz»” (tamże, s. 595).

⁴⁹¹ Por. tamże, s. 248–255; M. Heidegger, *Podstawowe problemy fenomenologii*, dz. cyt., s. 292; tenże, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles...*, dz. cyt., s. 356.

⁴⁹² Por. tenże, *Podstawowe problemy fenomenologii*, dz. cyt., s. 292–293.

⁴⁹³ Por. tenże, *Kant a problem metafizyki*, s. 193–196, 270.

⁴⁹⁴ Tenże, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, dz. cyt., s. 212.

⁴⁹⁵ Por. BC, § 82.

manifestować („upadać w czas”) nie tracąc przy tym siebie (*Selbst*)⁴⁹⁶ — to jednak finalnie pojęcie czasu filozofa ze Stuttgartu stanowi jedynie kolejny, wprawdzie „najbardziej radykalny”, wariant *tradycyjnej* wykładni tego fenomenu⁴⁹⁷. Spowodowane ma być to tym, że Hegel nie podejmuje nigdzie kwestii ontologicznej genezy czasu i negatywności⁴⁹⁸, zaś jego tematyczne omówienie czasu z *Encyklopedii*, które Heidegger uważa za wiążące dla całego systemu absolutnego idealizmu, nie tylko umiejscowione zostaje — zgodnie z tradycją — w obrębie filozofii *przyrody*, ale stanowi wręcz jedynie „*parafrazę* Arystotelesowskiej rozprawy o czasie”⁴⁹⁹.

Mimo odnotowania w filozofii Hegla strukturalnego pokrewieństwa między czasem a pojęciem, Heidegger odczytuje ich związek w sposób *panlogistyczny* (wzgl. „*eschatologiczny*”). Uznaje on mianowicie, że na gruncie heglizmu czas jest jedynie nieistotnym „*zjawiskiem*” absolutnego pojęcia w sferze bezdusznej natury — pustą skorupą, w którą duch wchodzi, aby się realizować, i którą porzuca, gdy już osiągnie swój cel. W związku z tym, w wykładach poświęconych *Fenomenologii ducha*, Heidegger dochodzi do wniosku, że w Heglowskiej koncepcji czasu mamy do czynienia wprost z *przeciwieństwem* głównej tezy *Sein und Zeit*, tzn. zamiast twierdzić, że „*istotą bycia jest czas*”, Hegel miałby uznawać, iż „*istotą czasu jest bycie*”, gdzie przez „*bycie*” rozumieć należy w jego przypadku nieskończonego ducha, którego wieczność interpretowana jest jakoby w sposób tradycyjny jako przestrzenna, beczasowo przeszła, stała obecność (*nunc stans*)⁵⁰⁰.

Jednakże wbrew Heideggerowi, a w zgodzie z krytyczną argumentacją Jacquesa Derridy z tekstu *Ousia i gramme*⁵⁰¹, uważam, że omówienie czasu naturalnego przedstawione przez Hegla na kartach *Encyklopedii* — mimo silnej inspiracji arystotelesowskiej⁵⁰² — zawiera

⁴⁹⁶ Por. FD, s. 516–517; G.W.F. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte...*, dz. cyt., s. 133–134.

⁴⁹⁷ BC, s. 598.

⁴⁹⁸ Mimo że negatywność stanowi, zdaniem Heideggera, „podstawowe określenie” (*Grundbestimmung*) całej filozofii Heglowskiej (M. Heidegger, *Hegel*, [w:] tegoż, *Gesamtausgabe*, Abt. 3: *Unveröffentlichte Abhandlungen, Vorträge, Gedachtes*, Bd. 68, Vittorio Klostermann, Frankfurt/M. 1993, s. 6. Por. BC, s. 401, 607).

⁴⁹⁹ Tamże, s. 603. Por. tamże, s. 598.

⁵⁰⁰ Por. M. Heidegger, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, dz. cyt., s. 203–213; tenże, *Kant a problem metafizyki*, s. 267–269. Jako bezpośredni dowód tej tezy uznaje Heidegger następujący fragment Heglowskiej *Fenomenologii*: „*Istota [życia, która wyłoniła się jako prawda pewności samego siebie — C.G] jest nieskończonością jako zniesienie wszystkich różnic, jest czystym ruchem dookoła własnej osi, jest spokojem samego tego ruchu jako absolutnie niespokojnej nieskończoności, jest samoistością samą, w której różnice ruchu są zniesione, jest prostą istotą czasu, która w tej tożsamości ma porządną formę przestrzeni*” (FD, s. 127–128). Już bezpośrednio następujące po tym fragmencie wyjaśnienie Hegla pokazuje jednak, że zarówno różnice, jak i czasowy proces ich znoszenia musi się utrzymywać, aby istota życia zachowała swój charakter równej ze sobą negatywności i „*ogólnej płynności*”, słowem, aby była nadal istotą *czasu* (organicznego).

⁵⁰¹ Por. J. Derrida, *Ousia i gramme...*, dz. cyt.

⁵⁰² Przejawiającej się m.in. w utrzymaniu przez Hegla prymatu terażniejszości, eksplikowaniu czasu i jego wymiarów w terminach punktu i granicy czy przyswojeniu na potrzeby dialektyki aporii omówionych przez Arystotelesa w historycznym przeglądzie problematyki czasu.

również wiele elementów pochodzących z filozofii Kanta i późniejszych idealistów, co widać wyraźnie już w samej warstwie językowej Heglowskiego ujęcia. W konsekwencji pojęcie czasu autora *Nauki logiki* posiada cechy, które nie tylko przeczą potocznemu rozumieniu czasu, ale zbliżają także jego stanowisko do Heideggerowskiej interpretacji schematyzmu transcendentalnego z pracy *Kant a problem metafizyki* — mimo iż zasadnicza intencja heglizmu z oczywistych względów klóci się z „antropologiczną” orientacją filozofii Kanta i Heideggera, i nie dopuszcza możliwości istnienia czegoś takiego jak „czas pierwotny”.

Co więcej, wątpliwości rodzi również sposób, w jaki Heidegger interpretuje sens terminów, w których Hegel wyjaśnia relację między czasem a pojęciem. W szczególności rzuca się tutaj w oczy zaskakująco niespekulatywne podejście autora *Sein und Zeit* do opozycji pojęciowej *istota — zjawisko*, która jego zdaniem opisuje w sposób wyczerpujący stosunek między pojęciem a czasem na gruncie heglizmu. Uznaje on mianowicie te określenia za zrozumiałe same przez się, wiążąc z nimi wyobrażenia, jakie przywołują one na myśl w nastawieniu potocznym. W efekcie relacja między czasem a pojęciem przedstawia się w jego interpretacji jako stosunek dwóch wykluczających się, leżących na zewnątrz siebie „rzeczy” o różnym stopniu realności, mimo iż w Heglowskiej logice wykazana została m.in. jedność istoty i zjawiska w pojęciu rzeczywistości.

Sprawa nie jest zatem wcale oczywista. W związku z tym postaram się teraz nakreślić złożony charakter i spekulatywną głębię Heglowskiego stanowiska, obnażając przy tym pewne uproszczenia wykładni Heideggera. Uczynię to opierając się głównie na encyklopedycznym ujęciu czasu w jego „miejscu systemowym” (§ 257–259), posiłkując się dodatkowo uwagami na temat natury czasu i pojęcia poczynionymi przez Hegla w innych miejscach, w szczególności w *Nauce logiki*.

§ 22. Czas — realny proces skończoności i abstrakcyjna podmiotowość

Na wstępie warto wyraźnie wyeksponować fakt, że zarówno czas, jak i pojęcie wyjaśniane są przez Hegla w *Encyklopedii* w terminach o wyraźnej proveniencji kantowsko-fichteańskiej. Czas określony zostaje mianowicie jako „czysta forma zmysłowości albo oglądania [Anschauen], to, co zmysłowe na sposób niezmysłowy [*das unsinnliche Sinnliche*]”, a pojęcie jako „Ja = Ja czystej samowiedzy [*Selbstbewußtseins*]”⁵⁰³. Choć Hegel nie rozumiał tych wyrażen w sposób w pełni zgodny ze znaczeniem, jakie nadawali im Kant czy Fichte — w

⁵⁰³ E, s. 273; EPhW2, s. 48–49. Por. J. Derrida, *Ousia i gramme...*, dz. cyt., s. 72; C. Malabou, *The Future of Hegel...*, dz. cyt., s. 14.

szczególności dlatego, że nie ograniczał ich zakresu semantycznego do sfery ducha subiektywnego — to jednak analiza ich treści pokaże, w sposób analogiczny do Heideggerowskiej wykładni „dwóch dróg” dedukcji transcendentalnej⁵⁰⁴, że również na gruncie heglizmu pojęcie czasu i pojęcie pojęcia są ze sobą ściśle powiązane.

* * *

To, że czas ujęty zostaje w *Encyklopedii* jako forma zmysłowego *oglądu*, nie pociąga za sobą wcale jego „subiektywności” (w sensie Kantowskim)⁵⁰⁵. W sferze przyrody, w której rozpatrywany jest przez Hegla czas kosmiczny, nie występuje bowiem jeszcze różnica między obiektywnością a subiektywnością. Nie ma tutaj żadnej świadomości, która mogłaby coś oglądać w horyzoncie czasu, ponieważ rozważania w filozofii przyrody nie są realizowane z perspektywy zewnętrznej refleksji, lecz z punktu widzenia immanentnego naturze pojęcia, które nie istnieje na tym etapie jeszcze realnie *dla siebie* (jako duch)⁵⁰⁶. Jak zatem rozumieć należy „naoczny” charakter czasu naturalnego, skoro nie jest on jedynie formą zmysłu wewnętrznego skończonego podmiotu?

Otóż „oglądanie”, o które tu chodzi, to specyficzny sposób istnienia idei absolutnej, który nadaje ona sobie w rezultacie zwińczenia dialektyki pojęcia w sferze czystego myślenia (nauki logiki) i „przejścia” do zewnętrznej dziedziny natury (filozofii przyrody)⁵⁰⁷. W tym przełomowym momencie, przywołującym na myśl doktrynę wcielenia, idea koncentruje całość swej rozwiniętej określoności w prostym, doskonale przejrzystym bycie dla siebie i jako taka bezpośrednia totalność — „istniejąca” (*seiende*) albo właśnie „oglądająca” (*anschauende*) — zarówno *powraca* ona do punktu wyjścia logicznego rozwoju, tj. czystej bezpośredniości bytu (*das Sein*), jak i *wyłamuje się* z tego zamkniętego okręgu, wkraczając do kolejnej sfery i nauki, słowem: „*decyduje się i otwiera* [*sich entschließt*], aby *puścić z siebie wolno* [*frei aus sich zu entlassen*] moment swojej szczególności, czyli pierwszego określenia i bycia czym innym, *bezpośrednią ideę* jako swój odbłask [*Widerschein*], siebie jako *przyrodę*”⁵⁰⁸. Przyroda pojęta jako „innobyty” (*das Anderssein*) idei, nie jest zatem pierwotnie czymś zewnętrznym *względem* oglądającego podmiotu, lecz bezwzględną zewnętrżnością idei *w stosunku do samej siebie*, jej

⁵⁰⁴ M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, dz. cyt., s. 87–97.

⁵⁰⁵ Czyli, ściśle mówiąc, jego transcendentalnej idealności i tylko empirycznej realności, por. KCR1, s. 110–121.

⁵⁰⁶ Por. E, s. 261–263; EPhW2, s. 9–23.

⁵⁰⁷ Por. E, s. 257–258; NL2, s. 803–805.

⁵⁰⁸ E, s. 258; EPhW1, s. 393. Por. Ś.F. Nowicki, *Przedmowa tłumacza*, dz. cyt., s. LVIII–LXXI.

„byciem-na-zewnątrz-siebie” (*das Außersichsein*). Wobec tego można powiedzieć, że stanowi ona nie tylko „oglądanie”, ale zarazem „to, co oglądane”, tj. *samoogląd idei*⁵⁰⁹.

Z tego względu zarówno czas, jak i przestrzeń — jako czyste formy takiego oglądania, czyli najbardziej abstrakcyjne określenia zewnętrzności idei jako przyrody — mają co prawda charakter „podmiotowy” (w głębokim sensie), ale mimo to są *realne*. Stanowią one mianowicie „obiektywne” (o ile można tak powiedzieć) formy samoorganizacji jednostkowych bytów naturalnych: ich obojętne „bycie-wzajemnie-obok-siebie” (*das Nebeneinandersein*) oraz niespokojne „bycie-wzajemnie-po-sobie” (*das Nacheinandersein*)⁵¹⁰. Jak pisze Hegel: „Ale to *same* rzeczy [*die Dinge*] są tak naprawdę przestrzenne i czasowe; ta podwójna forma wzajemnej zewnętrzności [*des Außereinander*] nie jest narzucana im w sposób jednostronny przez nasz ogląd, lecz jest im nadana już pierwotnie przez nieskończonego ducha, który istnieje sam w sobie, przez twórczą wieczną ideę”⁵¹¹.

Oznacza to, że choć czas określony został przez Hegla jako *czysta forma* zmysłowości albo oglądania, to nie należy wyciągać z tego wniosku, jakoby — w myśl Kanta⁵¹² — stanowił on *jedynie* pusty „zbiornik”, w którym wszystko powstaje i przemija, a który sam, niczym substancja, trwa nieporuszony. Wszak, jak wyraził się Hegel: „[...] to nie w czasie wszystko powstaje i przemija — to sam czas jest tym *stawaniem się*, powstawaniem i przemijaniem, istniejącym *abstrahowaniem* [seiende Abstrahieren], wszystko rodzącym i niszczącym swe potomstwo *Chronosem* [Kronos]”⁵¹³. Owszem, czas naturalny — podobnie jak przestrzeń — jest całkowicie abstrakcyjnym i idealnym określeniem wzajemnej zewnętrzności, czystą formą dziania się, w której brak jeszcze jakiegokolwiek realnej różnicy, ale mimo to, twierdzi Hegel, jest on też w pewnym sensie *tożsamy* z „wypełniającą” go realnością — stanowi jej „obiektywne określenie”⁵¹⁴. Mało tego, w wykładzie encyklopedii filozoficznej z roku

⁵⁰⁹ Por. E, s. 263; KCR1, s. 97–98.

⁵¹⁰ Por. E, s. 85–86, 268–270; EPhW3, s. 252.

⁵¹¹ Tamże, s. 253.

⁵¹² „Czas nie upływa, lecz w nim upływa byt tego, co zmienne. Czasowi więc, który sam jest niezmienny i pozostaje, odpowiada w zjawisku to, co niezmienne w bycie, tj. substancja [...]” (KCR1, s. 296). Por. tamże, s. 343–345.

⁵¹³ E, s. 273–274; EPhW2, s. 49. Hegel nawiązuje w ten sposób do klasycznego motywu „czasu pożeracza wszechrzeczy” (łac. *tempus edax rerum*), znanego zwłaszcza z *Przemian* Owidiusza, por. Ovid, *Metamorphoses*, t. 2: *Books XI–XV*, przeł. F.J. Miller, W. Heinemann/Harvard University Press, London/Cambridge 1958 (wydanie dwujęzyczne), s. 380–381 [ks. XV]. Podobnie Seneka: „Wszystko czas żarłoczny zagarnia, wszystko porywa. Żadna z rzeczy nie może długo na miejscu trwać. Woda w rzekach opada, morze umyka, schną brzegi. Grzbiety wielkich gór też rozpadają się w pył. Lecz czymże są morza i góry? Nawet niebios ogromne, Gdy czas nadejdzie, ich własny spopieli żar. Wszystko pochłania śmierć. Nie karą jest śmierć, ale prawem. Kiedyś niczym nie będzie cały ten świat” (Seneka Młodszy, *O naturze czasu* [*Omnia tempus edax depascitur, omnia carpit*], przeł. Z. Kubiak, [w:] Z. Kubiak, *Literatura Greków i Rzymian*, Znak, Kraków 2013 [wydanie elektroniczne], s. 699).

⁵¹⁴ EPhW2, s. 50. Innymi słowy, przestrzeń i czas są „istniejącymi abstrakcjami [podkr. moje — C.G.]” (G.W.F. Hegel, *Philosophische Enzyklopädie für die Oberklasse (1808 ff.)*, dz. cyt., s. 34). Na tej podstawie Derrida uznał, że u Hegla można odnaleźć krytykę fenomenowi „wewnątrzczasowości” (*Innerzeitigkeit*), który Heidegger wiązał

akademickiego 1812/13 niemiecki myśliciel stwierdził coś wprost sprzecznego z potocznym wyobrażeniem czasu jako naczynia: „Gdy mówimy, że coś jest w czasie, to mamy na myśli, że czas jest tym, co najbardziej wewnętrzne w rzeczach. Rzeczy nie są w czasie, jak gdyby był on czymś zewnętrznym, lecz czas jest w nich, stanowi prawdziwą zasadę ich destrukcji”⁵¹⁵. Jak to możliwe? Otóż w ujęciu Heglowskim przemijalność bytów naturalnych nie wynika z faktu, iż znajdują się one w czasie, lecz — wprost przeciwnie — są one czasowe, ponieważ przysługuje im skończony i relatywny sposób istnienia. Czasowość realnych indywiduów, które „zasiedlają” dziedzinę natury, jest bowiem konsekwencją ich istotowego uwikłania w *autodestrukcyjne* odniesienie do tego, co inne. Polega ono mianowicie na tym, że konstytutywna dla nich negacja (różnica określona), której zawdzięczają one — zgodnie z protostrukturalistyczną koncepcją sensu Hegla⁵¹⁶ — to, czym w istocie są (swój byt), znajduje się *poza* nimi (jako ich granica), przez co w ich określoność wpisane jest inherentne odniesienie do niebytu⁵¹⁷. Ta sprzeczność bycia-na-zewnątrz-siebie, która odciska na realnych rzeczach piętno skończoności, nie znajduje na poziomie absolutnego „ujednostkowania” (*Vereinzelung*) natury pozytywnego rozwiązania, lecz wikła je w nie mający końca proces oglądanego (*anschauende*), czyli zachodzącego tu oto w doczesności (*daseiende*), stawania się (powstawania i przemijania), polegającego na „przechodzeniu” (*Übergehen*) w swoje przeciwieństwo (bytu w Nic i Niczego w byt): „[...] byt jako taki rzeczy skończonych polega na tym, by zarodek swego przemijania posiadać jako swój byt w sobie: godzina ich narodzin jest godziną ich śmierci”⁵¹⁸. W ten sposób to, co skończone, znosi się poniekąd *samo z siebie* mocą swej immanentnej dialektyki, a ściśle biorąc, czyni to wskutek działania absolutnej

ściśle z potocznym rozumieniem czasu. Por. J. Derrida, *Ousia i gramme...*, dz. cyt., s. 73; BC, s. 467, 574–586. Natomiast zdaniem Vladimira Safatle’a pozwala to stwierdzić, że Hegel był orędownikiem koncepcji czasowości „konkretnej”, przeciwstawiając się tym samym wszelkim „abstrakcyjnym” ujęciom czasu, por. V. Safatle, *Temporality, Ontology, Dialectics: Hegel Against a Formal Concept of Time*, dz. cyt., s. 113–131.

⁵¹⁵ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über philosophische Enzyklopädie. Nürnberg 1812/13. Nachschriften von Christian Samuel Meinel und Julius Friedrich Heinrich Abegg*, [w:] tegoż, *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte, Bd. 15, Felix Meiner Verlag*, s. 84.

⁵¹⁶ Dla przykładu warto zestawić uniwersalno-dialektyczną interpretację formuły *determinatio est negatio* Hegla — zgodnie z którą wszelka realność jest tym, czym jest, dzięki odniesieniu do tego, czym nie jest — z następującym fragmentem *Kursu językoznawstwa ogólnego*: „Cały mechanizm języka [...] polega na opozycjach [...]. W języku, jak w każdym innym systemie semiologicznym, to, co odróżnia jakiś znak, jest tym, co go stanowi” (F. de Saussure, *Kurs językoznawstwa ogólnego*, dz. cyt. s. 129).

⁵¹⁷ „To, co zmysłowe [...] jest tym, co znajduje się w stosunku wzajemnej zewnętrzności [*das Außereinander*], tym, co istnieje na zewnątrz siebie [*das Außersichseiende*]; jest to jego właściwe podstawowe określenie. Tak więc, na przykład, «teraz» ma byt tylko w odniesieniu do pewnego przed i po. Podobnie czerwony jest obecny tylko o tyle, o ile przeciwstawia mu się żółty i niebieski. Ale to inne jest na zewnątrz tego, co zmysłowe, a ono istnieje tylko o tyle, o ile nie jest tym innym, i tylko o tyle, o ile to inne istnieje” (EPhW1, s. 117).

⁵¹⁸ NL1, s. 171. Obszerne omówienie pojęcia *stawania się* — zarówno w jego wymiarze czysto abstrakcyjnym, jak i w bardziej konkretnej formie „przechodzenia” (*Übergehen*) i „przemijania” (*Vergehen*), któremu podlega to, co skończone, w sferze naturalnego istnienia (*Dasein*) — znajduje się w pierwszym tomie *Nauki logiki*, por. tamże, s. 93–135, 148–174.

negatywności *pojęcia*, które w przyrodzie stanowi jedynie stronę wewnętrzną wszelkiego bytu i przybiera postać panującej nad nim mocy — *czasu*⁵¹⁹.

Ten ostatni okazuje się w ten sposób — z *jednej strony* — tożsamy z tym, co czasowe (*das Zeitliche*), gdyż „to proces rzeczywistych rzeczy sam tworzy czas [*macht also die Zeit*]”⁵²⁰, co potwierdzać zdaje się również fakt, iż Hegel definiuje czas i to, co czasowe, w ten sam sposób, a mianowicie jako to, co *będąc, nie jest, a nie będąc, jest*, czyli — krótko mówiąc — jako *istniejące* albo *oglądane* stawanie się (tego, co się staje)⁵²¹.

Z *drugiej strony* jednak, jako „abstrakcja [tego nieustannego procesu — C.G.] zjadania”⁵²², któremu podlegają rzeczy naturalne, czyli obojętna na wszelką określoność jakościową, idealna jedność ich bycia-po-sobie-nawzajem, *czas* jest też czymś zasadniczo różnym od tego, co czasowe. W przeciwieństwie do realnych jednostek sam nie podlega on bowiem „zjadaniu”, gdyż konstytuuje ich ilościowo *nieskończone* następowanie po sobie *jako* dyskretnych, a mimo to jednorodnych momentów, które nie naruszają jego ciągłości.

Ujęty w ten abstrakcyjny sposób czas naturalny — jako *czysta ilość*⁵²³ — jest, jak pisze Hegel w *Nauce logiki*, „absolutnym wychodzeniem na zewnątrz siebie [Aussersichkommen], wytwarzaniem Jednego, punktu czasowego, pewnego «teraz», które jest bezpośrednio swym własnym unicestwianiem się i ciągłym od nowa unicestwianiem się tego przemijania, tak iż to wytwarzanie się niebytu [jako *ilościowej* tylko granicy — C.G.] jest w równym stopniu prostą równością i tożsamością ze sobą samym [tj. ciągłością — C.G.]”⁵²⁴. Co ciekawe, uwidaczniająca się w tym homogenicznym rozpościeraniu się czasowego punktu struktura nieskończonego postępu ilościowego przypomina wyraźnie strukturę omawianego uprzednio duchowego rozwoju idei filozoficznej (§ 14), w którym ruch określania się i wychodzenia poza siebie okazał się komplementarny z zachowywaniem jedności i dalszym zagłębianiem się w siebie. Podobieństwo to nie jest jednak przypadkowe. Podając konkretne przykłady określenia czystej ilości Hegel wymienia bowiem obok czasu i przestrzeni także pojęcie *Ja*, które stanowi

⁵¹⁹ „To, co realne, będąc wprawdzie różne od czasu, jest też w istotny sposób z nim tożsamy. Jest ograniczone, a to, co inne w stosunku do tej negacji, jest *poza* nim. Określoność jest więc w nim *zewnętrzna* względem siebie i dlatego jest zawartą w jego byciu sprzecznością. Abstrakcją tego zewnętrznego charakteru jej sprzeczności i związanego z nią niepokoju jest sam czas. Dlatego to, co skończone, jest przemijające i *czasowe*, jako że nie jest ono w sobie samym [*an ihm selbst*], tak jak pojęcie, totalną negatywnością. Ma ją wprawdzie w sobie [*in sich hat*] jako swoją ogólną istotę, ale nie jest z tą swoją istotą zgodne, jest *jednostronne*, przez co odnosi się do tej negatywności jako do panującej nad nim *mocy* [Macht]” (E, s. 274; EPhW2, s. 49).

⁵²⁰ EPhW2, s. 50.

⁵²¹ Por. E, s. 273; EPhW3, s. 252–253; JS3, s. 10.

⁵²² EPhW2, s. 50.

⁵²³ Por. NL2, s. 273–294; E, s. 156–158.

⁵²⁴ NL1, s. 277–278.

jego zdaniem klucz do zrozumienia natury idei i pojęcia w sensie spekulatywnym⁵²⁵. W *Nauce logiki* czytamy: „Również i *Ja* przysługuje określenie czystej ilości jako czemuś, co jest absolutnym stawaniem się czymś innym, nieskończonym oddalaniem się i wszechstronnym odpychaniem się ku negatywnej wolności bytu dla siebie, ale takim odpychaniem się, które pozostaje bezwzględnie prostą ciągłością ogólności albo bytu u siebie — ciągłością, która nie zostaje przerwana przez nieskończenie różnorodne granice, przez treść wrażeń, oglądów itd.”⁵²⁶.

Jak widać to właśnie dzięki *ogólności* zawiązującej się na mocy abstrakcyjnego odnoszenia się *Ja* do samego siebie, czysta samowiedza ma charakter wolnej i nieskończonej jedni, której nie jest w stanie naruszyć żadna jakościowa granica (negacja). Wszelka określoność „napotykana” przez nią podczas odnoszenia się do tego, co inne, natychmiast pozbawiona zostaje bowiem swojego bezpośredniego istnienia i zredukowana do roli niesamodzielnego momentu refleksyjnego kierowania się myślenia ku samemu sobie, tzn. przekształcona w „założoność” (*Gesetzsein*)⁵²⁷.

[Myślenie albo *Ja*] jest tym, co pierwotnie identyczne, co stanowi jedność ze sobą samym i co jest bezwzględnie u siebie. Gdy mówię „*ja*”, to jest to abstrakcyjne odniesienie do samego siebie, a to, co zostaje założone wewnątrz tej jedności, zostaje przez nią zainfekowane i w nią przekształcone. *Ja* jest więc niejako tygłem i ogniem, w którym obojętna różnorodność zostaje strawiona i sprowadzona do jedności. Jest to więc to, co Kant nazywa czystą apercepcją, w odróżnieniu od zwykłej apercepcji, która przyjmuje do siebie różnorodność jako taką, podczas gdy czystą apercepcję należy uważać za działanie polegające na czynieniu [czegoś — C.G.] czymś moim [*die Tätigkeit des Vermeinigens*]⁵²⁸.

Także przestrzeń i czas wykazują tego rodzaju obojętność w stosunku do jakości, ponieważ mają one charakter nieskończonych, jednorodnych „rozciągłości”, w których byt nie zatracą się w swoim innobycie, lecz afirmatywnie się w nim kontynuują⁵²⁹. Jednakże *ilość* stanowi jedynie *abstrakcyjne* zniesienie określoności w formie bezpośredniej *zewnętrzności*, w związku z czym każda założona w niej negacja — jako czysto ilościowa granica, która wykracza bezpośrednio poza samą siebie — stale się w niej restytuuje i wikła proces

⁵²⁵ „Pojęcie, o ile dojrzało do takiej *egzystencji*, która sama jest wolną, nie jest niczym innym jak *Ja*, czyli czystą samowiedzą. *Ja mam* wprowadzić pojęcia, tzn. pojęcia określone, ale *Ja* jest samo czystym pojęciem, które doszło do *istnienia* jako pojęcie” (NL2, s. 358). Por. tamże, s. 361.

⁵²⁶ Tamże, s. 278.

⁵²⁷ Por. tamże, s. 22, 32–33.

⁵²⁸ EPhW1, s. 117–118.

⁵²⁹ Por. NL1, s. 269–277.

różnicowania się w fałszywą nieskończoność⁵³⁰, w której nie ma *de facto* żadnego rozwoju: „toteż nie jest również ten postęp posuwaniem się naprzód i przechodzeniem dalej, lecz powtarzaniem jednego i tego samego, zakładaniem, znoszeniem i ponownym zakładaniem, i ponownym znoszeniem, jest niemocą negatywności, dla której to, co zostaje przez nią zniesione, powstaje wskutek samego tego znoszenia na nowa, jako coś ciągłego”⁵³¹. W *jedności samowiedzy* natomiast, czyli tożsamości Ja ze sobą samym jako odnoszącej się do siebie negatywności, określoność przewyciężona została w sposób *absolutny* i występuje w swoistej dla sfery istoty, refleksyjnej postaci *wewnętrznej* różnicy, dzięki czemu, mimo ogólności, przysługuje jej także charakter nieskończonej określoności i indywidualnej osobowości, słowem „jednostkowość” (*Einzelheit*)⁵³².

Okazuje się jednak, że to, co *oddala* pojęcie w sensie spekulatywnym od sfery czystej ilości, paradoksalnie *przybliża* je do czasu i świadczy o „jaźniowej” naturze tego ostatniego, potwierdzając zarazem słusność Heideggerowskiego wglądu w ich formalnologiczne pokrewieństwo. *Przestrzeń* jest bowiem jedynie *bezpośrednim* istnieniem czystej ilości w formie obojętnej różności, czyli samą tylko abstrakcyjną *ogólnością* bycia-na-zewnątrz-siebie idei jako przyrody, w której różnice pojęcia zredukowane zostały do trzech nieokreślonych wymiarów (wysokość, długość, szerokość). Natomiast stanowiący jej „prawdę”⁵³³ *czas*, jako *rezultat* różnicowania się przestrzeni (punkt, linia, powierzchnia) wskutek podprogowego

⁵³⁰ Czysta ilość, a co za tym idzie również przestrzeń i czas, okazują się w ten sposób bardziej konkretnymi, ilościowymi formami „złej nieskończoności” (*schlechte Unendlichkeit*), omawianej przez Hegla w pierwszym dziale „Nauki o bycie”, por. tamże, s. 188–195. Zbigniew Stawrowski zauważył, że na gruncie heglizmu wyróżnić należy dwie odmiany takiej fałszywej, skończonej w istocie nieskończoności: „Pierwsza z nich mówi o nieskończoności jako o tym, co nie-skończone (*das Nicht-Endliche*), tzn. jako o całkowitym przeciwieństwie tego, co skończone. W ten sposób rozumiana nieskończoność nie miałaby absolutnie nic wspólnego ze skończonością, byłaby wobec niej całkowicie transcendentna, nie łączyłaby je ze sobą żadna relacja. [...] Obrazowym przykładem takiego pojmowania nieskończoności jest analizowana w *Fenomenologii ducha* świadomość nieszczęśliwa — postawa religijna, która to, co boskie i absolutne, umieszcza wyłącznie w zaświatach. Z inną formą złej nieskończoności mamy do czynienia, gdy mówimy o nieskończonym postępie. Także tu zakłada się, że leży gdzieś całkowicie poza skończonością, ale mimo to się do niej dąży. Dotyczy to choćby rozważań związanych z nieskończonością czasu i przestrzeni” (Z. Stawrowski, *Związek nieskończoności i skończoności w systemie Heglowskim*, dz. cyt., s. 48).

⁵³¹ NL1, s. 343. Podobnie zatem jak w przypadku omawianego uprzednio (§ 14) naturalnego procesu rozwoju życia organicznego, w którym poszczególne „egzemplarze” danego gatunku okazały się zachowywać „ciągłość” jedynie *same w sobie*, także jedność kwantów kontinuum czasoprzestrzennego może zostać stwierdzona wyłącznie z punktu widzenia pewnej zewnętrznej refleksji. Por. tamże, s. 352.

⁵³² Por. tamże, s. 351–352; NL2, s. 6–7, 358; WL2, s. 253.

⁵³³ „Prawdą przestrzeni jest czas, więc przestrzeń staje się czasem; a zatem to nie my subiektywnie przechodzimy do czasu, lecz przestrzeń sama dokonuje tego przejścia. W wyobrażeniu przestrzeń i czas są od siebie oddalone, tu mamy przestrzeń, a następnie *także* czas; filozofia walczy z tym «także»” (EPhW2, s. 48). Heglowskie twierdzenie, że przestrzeń jest w swej istocie czasem — motywowane tym, iż założenie punktu w przestrzeni (tu oto) implikuje pomyślenie go jako pewnego „teraz” (teraz-tu), w związku z czym doświadczenie empiryczne można sprowadzić do „zewnętrznej i wewnętrznej terażniejszości [*Gegenwart*]” (EPhW1, s. 107) — zgadza się co do zasady ze stanowiskiem Kantowskim, które przyznaje czasowi prymat nad przestrzenią, polegający na tym, że czas stanowi czystą formę zmysłowości *w ogóle*, a nie tylko zewnętrznej naoczności. Por. KCR1, s. 112; E, s. 269–273; EPhW2, s. 41–48; BC, s. 598–600.

działania negatywności pojęcia, *jak i samo to działanie*, jest czystą ilością w formie istniejącej *dla siebie* różnicy, czyli negatywną jednością bycia-na-zewnątrz-siebie o strukturze *negacji negacji*⁵³⁴, w której niezróżnicowana ogólność przestrzennej ciągłości uzupełniona zostaje przez abstrakcyjną *jednostkowość* wyłączającego „teraz”. Jako taki, czas naturalny stanowi pierwszą figurę refleksyjnej podmiotowości (jaźni) i pierwszy przeblysk wolności i nieskończoności idei w sferze przyrody, w związku z czym — jak pisze Hegel w *Encyklopedii* — jest on „tą samą zasadą, co Ja = Ja czystej samowiedzy”⁵³⁵.

Niemiecki filozof dopowiada jednak natychmiast, że czas jest tą zasadą „bądź też prostym pojęciem *jeszcze w ich całkowitej zewnętrzności i abstrakcji* [podkr. moje — C.G.] — jako oglądane samo tylko *stawanie się*, czyste bycie-w-sobie [*Insichsein*], będące bezwzględnie wychodzeniem-pozą-siebie [*Aussersichkommen*]”⁵³⁶. Mimo swego jaźniowego charakteru, wynikającego z faktu, iż przemijalność tego, co skończone, jest tak naprawdę przejawem negatywności pojęcia, czas naturalny sytuuje się nadal w sferze bycia-na-zewnątrz-siebie, dlatego stanowi jedynie „abstrakcyjną podmiotowość [*Subjektivität*]”⁵³⁷ lub „abstrakcyjną nieskończoność”⁵³⁸, której różnice — jakkolwiek odpowiadające jeden do jednego momentom pojęcia — występują w charakterystycznym dla sfery ilości określeniu *zewnętrzności*, przybierając postać trzech wymiarów temporalnych, których strukturę logiczną wyznaczają momenty stawania się⁵³⁹.

⁵³⁴ W logice Hegłowskiej, inaczej niż w logice formalnej, dwukrotne zanegowanie jakiejś predykatywnej bądź propozycjonalnej treści tetycznej ($\sim(\sim A)$) nie daje w rezultacie tej samej treści (A), lecz pewną nową, bardziej konkretną od niej pozytywną określoność (A_2). Poza tym każda taka bezpośrednia treść stanowi ostatecznie wtórny produkt negatywności, dlatego proces logicznego określania należałoby przedstawić raczej w następujący, niesubstancjalny sposób: $\sim(\sim(\sim(\dots)))$. Hegłowska negacja negacji, czyli konkretna, absolutna negacja — w odróżnieniu od pierwszej, abstrakcyjnej negacji — jest zatem bezpośredniością powstałą poprzez zrównanie się negatywności ze sobą samą, czyli „byciem w sobie” (*Insichsein*) albo „byciem u siebie” (*Beisichsein*), które Hegel uznaje za formalną strukturę wolności, nieskończoności i podmiotu. Jak zauważył A.F. Koch, ze względu na tę rekurencyjność i logiczną pierwotność względem wszelkiej rzeczywistości, Hegłowska negacja negacji charakteryzuje się „nieufundowaniem” odpowiadającym teoriomnogościowemu pojęciu zbioru należącego do samego siebie, $\alpha = \{ \alpha \}$ (por. A.F. Koch, *Die Evolution des logischen Raumes. Aufsätze zu Hegels Nichtstandard-Metaphysik*, Mohr Siebeck, Tübingen 2014, s. 107–128). Innymi słowy, spoczywa ona wyłącznie na sobie samej (*causa sui*). Ściśle rzecz biorąc na gruncie filozofii Hegla istnieje tylko jedna taka nieufundowana absolutna negacja, która rozwija z siebie cały system (por. tamże, s. 108; NL1, s. 8). W zależności od formy, w jakiej występuje ona na danym etapie swojego określania się, negacja negacji odznaczać będzie się jednak różnym stopniem stabilności. Przykładowo, pierwsza i najbardziej abstrakcyjna z realnych form samonegacji omawianych przez Hegla w *Logice*, czyli „byt w sobie czegoś istniejącego” (*Insichsein des Etwas / Deseiendes*), obciążona jest jakościową granicą i wynikającą z tego faktu skończonością, dlatego stanowi „niedoskonałe wbudowanie negacji w byt” (por. NL1, s. 146–147, 220).

⁵³⁵ E, s. 273. Por. J. Derrida, *Ousia i gramme...*, dz. cyt., s. 71.

⁵³⁶ E, s. 273.

⁵³⁷ Tamże, s. 273.

⁵³⁸ JS3, s. 10.

⁵³⁹ Jako że czas jest już pod względem formalnym absolutną negatywnością, jego „abstrakcyjności”, o której tu mowa, nie należy utożsamiać z abstrakcyjnym charakterem tzw. „pierwszej negacji”. Wyraża ona raczej — z jednej strony — *niedoskonałość* zrealizowanego w czasie połączenia bytu i jakości, przejawiającą się redukcją tej ostatniej do nieusuwalnie zewnętrznej i nieustannie restytuującej się ilościowej granicy, a także — z drugiej strony — *ubogi charakter* występującej w jego pojęciu określoności, wyczerpującej się w kategorii stawania się, która

Wymiary czasu, *teraźniejszość*, *przyszłość* i *przeszłość*, są stawaniem się jako takim zewnętrznosci i rozkładaniem się tego stawania się na różnice bytu jako przechodzenia w Nic [tj. przemijania jako *przeszłości* — C.G.] i Niczego jako przechodzenia w byt [tj. powstawania jako *przyszłości* — C.G.]. Bezpośrednim znikaniem tych różnic w *jednostkowości* jest teraźniejszość jako *Teraz*, które będąc — jako jednostkowość — *wyluczające* i jednocześnie bezwzględnie *ciągłe* w innych momentach, jest samo jedynie tym zanikaniem, w którym jego byt znika w Niczym, a Nic w jego bycie⁵⁴⁰.

Okazuje się jednak, że mimo ich zewnętrznego charakteru, wymiary stanowiące różnice czasu nie mają w dziedzinie natury trwałego, oddzielnego istnienia. Jako samoznoszące się, abstrakcyjne momenty jedności bytu i Niczego — założone, co prawda, jako całość pojęcia stawania się, ale w każdym przypadku jako całość w odmienny sposób określona⁵⁴¹ — przechodzą one w sposób bezpośredni w siebie nawzajem, konstytuując łącznie czysto negatywną jednię *nieskończonej teraźniejszości* (lub *obecności*), która stanowi zarówno rezultat dialektyki wszystkich wymiarów, jak i całe pojęcie czasu⁵⁴². Ta „konkretna teraźniejszość [*die konkrete Gegenwart*] — pisze Hegel — jest wynikiem przeszłości i jest brzemienią w przyszłość. Prawdziwą teraźniejszością jest zatem wieczność [*die Ewigkeit*]”⁵⁴³. Albo jak czytamy w jego jenańskiej filozofii natury z roku 1805/06: „Teraźniejszość [*Die Gegenwart*] nie jest niczym więcej, ani niczym mniej od przeszłości i przyszłości. Tym, co jest absolutnie obecne [*absolut gegenwärtig*] albo wieczne, jest sam czas jako jedność teraźniejszości, przyszłości i przeszłości”⁵⁴⁴. Dopiero w sferze ducha subiektywnego teraźniejszość założona

stanowi zupełnie abstrakcyjną i nieistniejącą jeszcze formę negacji negacji (por. NL1, s. 147). Mimo to struktura czasu pokrywa się zupełnie ze strukturą pojęcia.

⁵⁴⁰ E, s. 274, przekład zmieniony; EPhW2, s. 51–52. „Przeszłość to przemijanie, natomiast przyszłość to powstawanie. Teraźniejszość [jest] ich jednością, prostym stawaniem się w formie istnienia” (G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über philosophische Enzyklopädie...*, dz. cyt., s. 84).

⁵⁴¹ „Różnica ta może dotyczyć jedynie powstawania i przemijania. W pierwszym przypadku, w przeszłości (Hades), byt stanowi zasadę, od której się zaczyna; przeszłość rzeczywiście istniała jako dzieje powszechne, zdarzenia naturalne, ale założona zostaje wraz z dodanym określeniem niebytu. W drugim przypadku jest odwrotnie; w przyszłości niebyt stanowi pierwsze określenie, a byt późniejsze, choć nie pod względem czasu. Terminem średnim jest obojętna jedność ich obu, tak że ani jedno, ani drugie nie stanowi czynnika określającego” (EPhW2, s. 54–55). Jak łatwo zauważyć, Heglowskie ujęcie wymiarów czasowych jako utkanych po części z nicości wpisuje się doskonale w starożytną tradycję wykładni czasu jako fenomenu o niejasnym, pośrednim statusie ontologicznym. Przykładowo już Arystoteles zastanawiał się, czy czas należy zaliczyć do dziedziny bytów, czy niebytów, biorąc pod uwagę fakt, że, jak się wydaje, żadna z jego części (wymiarów) nie istnieje: „Bo oto jedna jego część przeminęła i już jej nie ma, podczas gdy inna dopiero będzie i jeszcze jej nie ma” (Arystoteles, *Fizyka*, dz. cyt., s. 104). Jak zauważył Derrida, Stagiryta ostatecznie nie rozstrzyga tej kwestii, lecz pomija ją, co świadczyć ma o tym, że jego myśl porusza się — w sposób charakterystyczny dla całej tradycyjnej metafizyki — od początku w ramach intuicyjnego określenia sensu bycia jako obecności. Por. J. Derrida, *Ousia i gramme...*, dz. cyt., s. 75–76, 80–81.

⁵⁴² W sposób bardziej szczegółowy i czytelny dialektykę czasu przedstawia Hegel w pismach jenańskich (por. JS2, s. 206–210; JS3, s. 9–13).

⁵⁴³ EPhW2, s. 55.

⁵⁴⁴ JS3, s. 12.

zostaje w postaci *skończonej*, czyli w oderwaniu od przyszłości i przeszłości, jako czysto pozytywne „teraz”, któremu w przeciwieństwie do dwóch pozostałych wymiarów przysługuje określenie bytu.

Skończona terażniejszość [*Die endliche Gegenwart*] jest *Teraz* [*das Jetzt*] utrwalonym jako coś *istniejącego* [seiend], odróżnionym od tego, co *negatywne*, od abstrakcyjnych momentów przeszłości i przyszłości, jako konkretna jedność, a zatem jako coś afirmatywnego. Ale ów byt jest sam jedynie bytem abstrakcyjnym, znikającym w Niczym. — Zresztą w przyrodzie, gdzie czas jest *Teraz* [*Jetzt ist*], nie dochodzi do *zaistnienia* różnicy owych wymiarów. Są one konieczne tylko w subiektywnym wyobrażeniu, we *wspomnieniu* i w *obawie* albo w *nadziei*. Przeszłością zaś i przyszłością czasu jako *istniejącego w przyrodzie* jest przestrzeń, albowiem jest ona zanegowanym czasem, tak jak zniesiona przestrzeń jest najpierw punktem, a rozwinięta dla siebie — czasem⁵⁴⁵.

Pokazuje to dobitnie, że Heidegger myli się twierdząc, iż Heglowskie pojęcie czasu z filozofii przyrody jest wiążące dla całego systemu spekulatywnego idealizmu i że Hegel opiera się w swojej wykładni wyłącznie na potocznym rozumieniu czasu, reprodukując bezkrytycznie tradycyjny sposób eksplikacji tego ostatniego.

Choć idea obecności istotnie włada Heglowską metafizyką czasu, przez co dopatrywanie się w tej ostatniej „czasu-teraz” (*Jetzt-Zeit*) — tak, jak go rozumie Heidegger — jest do pewnego stopnia zasadne, to jednak trzeba przy tym poczynić pewne zastrzeżenia. Otóż w sferze natury, w której, jak stwierdza sam Hegel, „czas jest Teraz” (*Zeit Jetzt ist*), co wydaje się jednoznacznie przesądzać o tradycyjnym charakterze tego ujęcia, czas bynajmniej nie zostaje zredukowany do jednowymiarowego, ontycznego fenomenu „teraz” w sensie czegoś obecnego. Teraźniejszość pomyślana zostaje tutaj bowiem w ścisłym związku z przyszłością i przeszłością jako wieczna współczesność stanowiąca samą tylko formę czasu — czystą negatywność stawania się zewnętrżności, której podlega *to, co* czasowe. Okoliczność ta sprawia, jak sądzę, że nie jest możliwe proste przyporządkowanie członów Heglowskiej opozycji między tym, co skończone, a tym, co nieskończone, do jednej ze stron różnicy ontologicznej (byt — bycie), choć, jak zauważył Derrida, sam Heidegger uznałby prawdopodobnie całą tę opozycję za „wewnątrz-ontyczną”⁵⁴⁶. W dziedzinie ducha subiektywnego z kolei, w której wymiary

⁵⁴⁵ E, s. 275, przekład zmieniony; EPhW2, s. 52. W przekładzie Ś.F. Nowickiego występujący w tym fragmencie dwukrotnie termin *das Jetzt* oddany został przez bardziej naturalnie brzmiące po polsku wyrażenie „to, co Teraz”, ale w ten sposób tłumacz zdaje się sugerować, że chodzi tu o pewną terażniejszą rzecz, coś, co jest teraz (obecne), natomiast jakkolwiek ujęcie to zgadza się mniej więcej z tym, co Hegel ma na myśli pisząc o „skończonej terażniejszości” (o ile tylko abstrahuje się od określoności „wypełniającej” tę przemijającą chwilę), to jednak całkowicie chybia ono celu w przypadku nieskończonej terażniejszości, którą „jest” czas w przyrodzie.

⁵⁴⁶ Por. J. Derrida, *Ousia i gramme...*, dz. cyt., s. 74.

czasowe zostają od siebie realnie odróżnione i otrzymują sens „egzystencjalny” (wspomnienie, nadzieja, obawa), przez co można by sądzić, iż Heglowskie ujęcie czasu subiektywnego bliskie jest Heideggerowskiej koncepcji trójwymiarowej czasowości ludzkiej egzystencji⁵⁴⁷, wiodącą rolę odgrywa jednak — w sposób charakterystyczny dla potocznego rozumienia czasu — afirmatywnie założone „teraz”, któremu przeciwstawione zostają pozostałe wymiary jako nierzeczywiste *już-nie* i *jeszcze-nie* „teraz”. Nawet to nie pozwala jednak na wyprowadzenie wniosku, że Hegel uznaje zniwelowaną terażniejszość za istotę czasu, ponieważ wprost krytykuje on ten sposób ujęcia relacji między wymiarami czasowymi jako jedynie pozornie „konkretny”, upatrując przyczyny ulegania tej fałszywej perspektywie w trzymaniu się wyobrażeń swoistych dla subiektywnej świadomości⁵⁴⁸.

Co jednak najważniejsze, powyższe rozważania pokazują, że nie da się utrzymać tezy Heideggera, jakoby Heglowskie omówienie czasu z pierwszego działu filozofii przyrody („Mechanika”) wyczerpywało całą temporalną doktrynę filozofa ze Stuttgartu, ponieważ już sama treść tego omówienia dostarcza silnych podstaw do wyróżnienia *co najmniej* dwóch form czasu o odmiennych właściwościach i odmiennym usytuowaniu w systemie: naturalną i subiektywnoduchową. Jak trafnie zauważył A.F. Koch, Hegel mówi tu bowiem znacznie więcej na temat czasu niżby tego faktycznie wymagała i pozwalała na to filozofia przyrody z jej abstrakcyjno-objektywną koncepcją czasu⁵⁴⁹.

Choć sam Heidegger przytacza w *Sein und Zeit* fragmenty z pism Hegla, które wyraźnie przeczą tezie o jednolitym charakterze czasu w całym systemie absolutnego idealizmu, to jednak wydaje się pozostawać na nie ślepy. Jednym z takich fragmentów jest przywoływany już wcześniej wyjątek z *Wykładów z filozofii dziejów*, w którym dziejowy rozwój ducha w czasie przeciwstawiony zostaje stałej egzystencji przyrody w przestrzeni: „Zgodnie z pojęciem ducha, rozwój dziejów upada w czas. [...] dzieje powszechnie stanowią więc w ogóle wykładnię ducha w czasie, tak jak w przestrzeni idea wyklada się jako przyroda”⁵⁵⁰. Fakt iż „czas”

⁵⁴⁷ Na rzecz tej tezy argumentował Heikki Ikäheimo w artykule *The Times of Desire, Hope and Fear...*, dz. cyt., s. 197–219.

⁵⁴⁸ „To oddzielanie [wymiarów czasu — C.G.] nie dotyczy jednak czasu jako czasu, lecz raczej przestrzeni, która się w nim znajduje; nie jest on bowiem tym obojętnym rozmieszczaniem momentów, ale właśnie tą sprzecznością, która polega na tym, aby w bezpośredniej jedności mieć to, co bezwzględnie i w sposób czysty przeciwstawne. [...] To my jesteśmy przestrzenią, w której założone są one jako różne” (JS3, s. 12). Por. O.D. Brauer, dz. cyt., s. 135–144; C. Malabou, *The Future of Hegel...*, dz. cyt., s. 14–15.

⁵⁴⁹ Por. A.F. Koch, *Hegelsche Subjekte im Raum und Zeit*, „Hegel-Jahrbuch” 2010, s. 69–70. Świadczyć miałyby o tym, co ciekawe, nie tylko nieistotna z perspektywy fizyki, a obecna w eksplikacji Hegla teoria rozmaitych wymiarów czasowych, ale także koncepcja nieodróżnialności czasu (i przestrzeni) od ich realnej zawartości, która — zdaniem Kocha — jest prawdziwa „nie w odniesieniu do abstrakcyjnego czasu mechaniki, lecz do czasu w jego pełnym pojęciu, którego nie można uzyskać niezależnie od tematów filozofii ducha” (tamże, s. 70).

⁵⁵⁰ G.W.F. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte...*, dz. cyt., s. 133–134.

skontrastowany zostaje w tej wypowiedzi nie tylko z przestrzenią, ale i z przyrodą jako taką świadczy o tym, iż Hegel nie ma tu na myśli czasu *naturalnego*, który stanowi jedno z pojęć omawianych w ramach filozofii natury, ale właśnie *różną od niego* formę czasu *historycznego* (dzieje powszechne), która przynależy już do filozofii ducha. Można zatem przypuszczać, że redukując czas naturalny do przestrzeni Hegel pozwala sobie w tym fragmencie na pewne uproszczenie mające na celu uwypuklenie różnicy między jałowym stawaniem się w sferze przyrody, w której wszelkie przemiany podporządkowane zostają cyrkularnej reprodukcji tego samego⁵⁵¹, a twórczym i skierowanym w przyszłość procesem duchowego rozwoju, w którym metamorfozom podlega sama istota. Oznacza to, że „czas” nie zawsze nazywa w systemie Hegla to samo, gdyż podlega on transkategorialnemu — przypuszczalnie splecionemu z rozwojem pojęcia — procesowi różnicowania się. W związku z tym należy przyznać rację Derridzie, który, mając na uwadze Heideggerowską wykładnię koncepcji czasu Hegla, stwierdził: „Jednym słowem zgrzeszylibyśmy pośpiechem i uproszczeniem, mówiąc, że Hegłowskie pojęcie czasu jest zapożyczone z «fizyki» lub «filozofii przyrody» i że przechodzi ono, bez żadnej istotnej modyfikacji, do «filozofii ducha» i «filozofii historii». Sam czas również stanowi to przejście”⁵⁵².

§ 23. Pojęcie — konkretna ogólność i absolutna terażniejszość

W przeciwieństwie do tego, co naturalne, jedność samowiedzy zwana przez Hegla „pojęciem” (*der Begriff*) — nierzadko ujmowana przez niego za pomocą Fichteańskiej formuły „Ja = Ja”⁵⁵³ — nie zawdzięcza swojej określoności jakiemuś innemu, ograniczającemu ją bytowi, lecz nadaje ją sobie sama, zakładając wewnątrz siebie to, co inne (negację), jako całkowicie przejrzystą, wewnętrzną różnicę, która „żadną różnicą nie jest”⁵⁵⁴. Dzięki temu nie ztraca się ona w swoim przeciwieństwie, lecz kieruje się w nim — niczym w lustrze — z powrotem ku sobie, utrzymując się w wolnej i samoistnej relacji ze sobą samą. Jako taka odnosząca się do siebie samej negatywność, absolutne pojęcie ma charakter nieskończonej, samookreślającej się

⁵⁵¹ „[...] przyroda *jest* taka, jaka *jest*, i dlatego jej przemiany są tylko powtórzeniami, jej ruch — tylko pewnym kołowrotem” (WF1, s. 62).

⁵⁵² J. Derrida, *Ousia i gramme...*, dz. cyt., s. 75.

⁵⁵³ Por. J.G. Fichte, *Podstawy całkowitej Teorii Wiedzy*, dz. cyt., s. 87, 105; G.W.F. Hegel, *Prezentacja systemu Fichtego*, dz. cyt., s. 99.

⁵⁵⁴ E, s. 444. Por. FD, s. 116–117.

ogólności, która mimo swej inherentnej sprzeczności — i wynikającej z niej procesualności — nie podlega działaniu czasu naturalnego⁵⁵⁵. Jak tłumaczy to Hegel:

Pojęcie zaś, w swojej istniejącej w sposób wolny dla siebie tożsamości ze sobą, Ja = Ja, jest samo w sobie i dla siebie absolutną negatywnością i wolnością. Dlatego czas nie jest panującą nad nim mocą i nie istnieje ono w czasie ani nie jest czymś czasowym, lecz to raczej *ono* jest mocą panującą nad czasem [*die Macht der Zeit*], jako że czas stanowi tę negatywność tylko jako zewnętrżność. Dlatego podległe czasowi jest tylko to, co naturalne — w tej mierze, w jakiej jest ono czymś skończonym. Natomiast to, co prawdziwe, idea, duch, jest czymś *wiecznym*⁵⁵⁶.

„Wieczności” tej nie należy jednak rozumieć w sposób abstrakcyjny jako samej tylko pozaczasowości. Choć, jak okazało się podczas omawiania pojęcia czasu naturalnego, Hegel eksplikuje pojęcie pojęcia w sposób ewidentnie nawiązujący do czystej apercepcji Kantowskiej⁵⁵⁷ — co mogłoby sugerować jego abstrakcyjną aprioryczność⁵⁵⁸ — to jednak *nie zgadza się*, że przez przedstawienie „Myślę” (*Ich denke*), mające wyrażać stałą tożsamość podmiotu określającego (*das bestimmende Selbst*), nie zostaje poznany żaden przedmiot⁵⁵⁹, lecz sama tylko samorzutność myślenia, i że, w związku z tym, jak twierdzi Kant, powiązanie dokonywane przez intelekt za pośrednictwem rozmaitych funkcji jedności syntetycznej stanowi jedynie subiektywną formę myślenia w ogóle, której nie przysługuje przedmiotowa realność, *o ile* nie zostanie ona „wypełniona” materiałem zmysłowym⁵⁶⁰.

Zdaniem Hegla, absolutne pojęcie — rozpatrywane „samo w sobie i dla siebie” w wymiarze czysto logicznym (w logice subiektywnej) — jest totalnością zawierającą trzy momenty: „ogólność” (*Allgemeinheit*), „szczegółowość” (*Besonderheit*) i „jednostkowość”

⁵⁵⁵ Eksplikując w ten sposób opozycję tego, co skończone, i tego, co nieskończone, Hegel świadomie nawiązuje do platońskiej tradycji metafizycznej, która wyróżnia dwa podstawowe „gatunki” bytu: *byty relatywne* (τὰ πρὸς τι) i *byty samoistne* (τὰ καθ’ αὐτά). Por. Platon, *Sofista*, przeł. W. Witwicki, [w:] tegoż, *Dialogi*, t. 2, przeł. W. Witwicki, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2005, s. 484 [255 c–d]; NL1, s. 151; WF2, s. 64–65.

⁵⁵⁶ E, s. 274.

⁵⁵⁷ Przypisując mu analogiczną funkcję wiązania różnorodności przedstawień w określone pojęcie przedmiotu poprzez doprowadzenie jej do jedności samoświadomości. Por. NL2, s. 359–361.

⁵⁵⁸ „Czysty rozum jako dająca się jedynie pojąć zdolność nie podlega formie czasu, a więc także warunkom następstwa czasowego” (KCR2, s. 295).

⁵⁵⁹ To znaczy ani *Ja noumenalne* (to, jaki jestem sam w sobie — substancjalna dusza), ani *Ja fenomenalne* (to, jakim się sobie przejawiam — jaźń dająca się określić [*das bestimmbare Selbst*] jako zjawisko wewnętrznej naoczności). Do poznania przedmiotu — twierdzi Kant — potrzeba bowiem poza myśleniem także pewnych danych naocznych podlegających określeniu zgodnie z funkcjami intelektu. Natomiast przez sam akt czystej apercepcji nie jest jeszcze dana żadna różnorodność oglądu, dlatego można powiedzieć, jak uczynił to Kant, że *Myślę* zawiera dopiero „możliwość” określenia mojego istnienia, która urzeczywistnić może się jednak wyłącznie — co charakterystyczne dla istot skończonych — poprzez zastosowanie tego czysto intelektualnego przedstawienia do empirycznej naoczności mnie samego w zmyśle wewnętrżnym (na tle stosunków czasowych). Por. KCR1, s. 266–268; KCR2, s. 117–118, 133–134, 139–140.

⁵⁶⁰ Por. KCR1, s. 242–243; KCR2, s. 55–58, 113–114; NL2, s. 357, 362–364, 369–370, 690–695.

(*Einzelheit*). Stanowią one bardziej konkretne odpowiedniki obiektywnologicznych kategorii z pierwszej i drugiej książki *Nauki logiki*, mianowicie *bytu*, *Niczego* i *stawania się* (w logice bytu, która traktuje o pojęciu „samym w sobie”) oraz *tożsamości*, *różnicy* i *podstawy* (w logice istoty, której tematem jest pojęcie „założone”); przy czym w przeciwieństwie do tych kategorii, momenty pojęcia samego w sobie i *dla siebie* nie ograniczają się nawzajem, gdyż każdy z nich sam stanowi całe pojęcie⁵⁶¹.

[...] to, co ogólne, jest tym, co ze sobą tożsame, wyraźnie w takim znaczeniu, że zawarte jest w nim zarazem to, co szczegółowe, i to, co jednostkowe. Z kolei to, co szczegółowe, jest tym, co odróżnione, albo określonością, ale w takim znaczeniu, że jest ono w sobie ogólne i istnieje jako to, co jednostkowe. Tak samo to, co jednostkowe, ma takie znaczenie, że jest ono *podmiotem*, podłożem [*Grundlage*], które zawiera w sobie rodzaj i gatunek i samo jest czymś substancjalnym. Jest to *założona* nierozdzielność momentów w ich różnicy [...] — *jasność* [*die Klarheit*] pojęcia, w którym żadna różnica nie narusza ciągłości, nie wprowadza mętności, lecz każda jest właśnie czymś przejrzystym⁵⁶².

Jako takie, czyste pojęcie jest *samookreślającym się* podmiotem, którego identyczność konstytuuje się w refleksyjnym powrocie z negatywności jako własnej określoności, i który zawiera w sobie tym samym inherentne odniesienie do samego siebie *jako przedmiotu*: „«Ja» jest treścią tego odniesienia [*der Beziehung*] i samym tym odnoszeniem się [*das Beziehen*]; samo Ja jest przeciwstawne temu, co inne, i zarazem ogarnia to inne, które dla niego jest również tylko nim”⁵⁶³. Słowem, o ile rozpatrywać je we właściwym filozofii Kanta kontekście ducha subiektywnego, jest ono *samowiedzą*, a nie tylko formalną *samoświadomością* Kantowską⁵⁶⁴, o której nie można „nawet powiedzieć, że jest pojęciem, lecz jedynie, że jest samą tylko świadomością towarzyszącą wszelkim pojęciom”⁵⁶⁵.

W związku z tym, komentując ubolewanie Kanta nad cyrkularną naturą przedstawienia Ja, polegającą na tym, że nie da się wydać o nim żadnego sądu nie „posługując się” nim

⁵⁶¹ Por. E, s. 142–143, 164–165, 199–202; NL1, s. 58–66; NL2, s. 3–8, 385–425.

⁵⁶² E, s. 202; EPhW1, s. 314.

⁵⁶³ FD, s. 126.

⁵⁶⁴ Choć zarówno Kant, jak i Hegel posługują się w tym kontekście terminem *Selbstbewusstsein*, to jednak w polskich przekładach ich dzieł utarło się oddawać go zwykle w sposób odmienny, tj. odpowiednio przez „samoświadomość” (u Kanta) i „samowiedzę” (u Hegla). Zwyczaj ten znajduje wszelako podstawę w różnicy w doktrynach obu tych filozofów. Według Kanta czysta apercepcja jest bowiem świadomością samego tylko wiązania przedstawień przez intelekt, całkowicie prostym i pozbawionym treści przedstawieniem *Ja myślę A, B...*, w którym nie dochodzi do żadnego oglądania, a co za tym idzie, poznania Ja jako przedmiotu. Natomiast według Hegla — podążającego w tym względzie za Fichtem — samowiedza nie tylko warunkuje, ale także determinuje wszelką świadomość, w związku z czym odniesienie myślenia do samego siebie leżące u podłoża wszystkich przedstawień stanowi prawdziwe źródło ich treści i może zostać wyrażone jako *Ja jestem A, B...*

⁵⁶⁵ KCR2, s. 55–56.

jednocześnie jako podmiotem tego sądzenia⁵⁶⁶, Hegel daje do zrozumienia, że ukazująca się w ten sposób nierozzerwalna jedność podmiotu i przedmiotu jest konstytutywną własnością czystego pojęcia. Nie stanowi ona jakiegó obocznej „niedogodności” metodologicznej, lecz jest to:

[...] stosunek, dzięki któremu w bezpośredniej empirycznej samowiedzy [tj. w zmyśle wewnętrznym — C.G.] objawia się absolutna, wieczna natura jej samej oraz pojęcia, a objawia się dlatego, że samowiedza jest właśnie czystym *pojęciem istniejącym*, a więc *empirycznie postrzegalnym* [*der* *daseiende*, *aber* *empirisch* *wahrnehmbare*, *reine* *Begriff*], że jest absolutnym odnośnieniem siebie do siebie samej, odnośnieniem się, które jako rozdziałający sąd czyni siebie przedmiotem i polega tylko na tym, by dzięki temu uczynić się owym *kolem*⁵⁶⁷.

Pozostając na gruncie terminologii Kantowskiej można zatem powiedzieć, że zdaniem Hegla błędem jest rozpatrywanie transcendentalnej jedności apercepcji jako samej tylko apriorycznej *możliwości* pomyślenia sobie każdego przedstawienia jako mojego⁵⁶⁸. Mało tego, błędem jest nie tylko ujmowanie jedności samoświadomości w abstrakcji od jej „pierwszego zastosowania” w autoafektywnym akcie czystej syntezy *a priori*, polegającym na kształtującym horyzont możliwego doświadczenia określeniu formy zmysłu wewnętrznego w zgodzie z kategoriami⁵⁶⁹, ale także izolowanie jej od *urzeczywistnienia* w poszczególnych aktach empirycznej samoświadomości, które dokonują się na zasadzie wewnętrznego oglądania działania umysłu. A jako że transcendentalna jedność samoświadomości wyznacza formę przedstawiania w ogóle, warunkując świadomość każdego przedmiotu, to okazuje się, że pojęcie rozpościera się na całość relacji epistemicznej i nadaje każdemu poznaniu postać *samopoznania* — Ja odnosi się do przedmiotu jako do samego siebie, a do siebie samego jako

⁵⁶⁶ Czysta samoświadomość stanowi bowiem uniwersalną formę przedstawiania jako takiego, która „leży” u podłoża wszelkiego doświadczenia jako jego nieredukowalny warunek. Według Kanta skłania to do błędnego hipostazowania przedstawienia „Myślę” i ujmowania go jako numerycznie identycznej, prostej substancji (duszy). Por. tamże, s. 55–56, 113–4.

⁵⁶⁷ NL2, s. 692–693.

⁵⁶⁸ Jako zasady wyrażającej konieczną możliwość odniesienia każdego przedstawienia do stale identycznego podmiotu myślenia, która leży u podstawy wszelkiej syntezy pojęciowej. Kant określa ten aprioryczny warunek mianem „pewnej zdolności” (KCR1, s. 222), którą eksplikuje najlepiej formuła „Przedstawienie «Myślę» musi móc towarzyszyć wszystkim mym przedstawieniom [...]” (tamże, s. 238).

⁵⁶⁹ Zgodnie z pierwszym opracowaniem dedukcji transcendentalnej (A), za działanie to odpowiada czysta wyobraźnia traktowana jako osobna, a nawet podstawowa zdolność ludzkiego umysłu (por. tamże, s. 220–230). Natomiast w drugim wydaniu *Krytyki czystego rozumu* (B) — mimo zachowania terminologii wyobraźniowej — Kant przypisał tę funkcję intelektowi, uznając ją za „oddziaływanie” tego ostatniego na zmysłowość (por. KCR1, s. 257–266; M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, dz. cyt., s. 180–191). W każdym razie, dopiero dzięki tej czystej syntezie jedność samoświadomości i jej *modi* wiązania różnorodności przedstawień w ogóle nabywają przedmiotowej realności (tzn. sensu kategoriałmatycznego), a wraz z nią statusu subiektywno-obiektywnej podstawy możliwości doświadczenia.

do pewnego przedmiotu (co sprawia skądinąd, że mówienie w tym kontekście o „przedmiotach” bądź „rzeczach” staje się bezzasadne)⁵⁷⁰.

Oznacza to, że Hegel uznaje — wbrew Kantowi, a po myśli Fichtego — że samorzutność intelektu oraz zawarta w nim różnorodność logiczna, konstytuowana przez wielość kategorii, na którą rozprasza się jedność apercpcji, „ogładana” jest faktycznie w zmyśle wewnętrznym, a tym samym poznawana jako „przedmiot” w stosunkach czasowych⁵⁷¹. Determinująca aktywność myślenia przenika bowiem wszystkie jednostkowe doznania i przedstawienia jako kategoria stanowiąca ich istotę, dlatego, jak zauważa Fichte, mimo iż możliwa jest ona tylko w powiązaniu z oglądem zmysłowym, a jej przedmiotowość nie ma charakteru rzeczy samej w sobie, to i tak uprawnione jest określanie jej mianem „oglądu intelektualnego”⁵⁷².

Istotnie, już młody Hegel w pracy *Glauben und Wissen* z 1802 roku twierdził, opierając się przy tym — w przeciwieństwie do Heideggera — na drugim wydaniu *Krytyki czystego rozumu*, że idea „pierwotnego oglądu” (*intuitus originarius*), bądź też „intelektu wzorczego” (*intellectus archetypus*), uznawana przez Kanta za „problematyczne” pojęcie o subiektywnej jedynie konieczności, a także za regulatywną zasadę refleksyjnej władzy sądenia⁵⁷³, *urzeczywistniona* jest tak naprawdę w wyobraźni transcendentalnej. Tę ostatnią należy z tego względu pomyśleć w ścisłym związku z pierwotną syntetyczną jednością apercpcji, tzn. jako źródłową tożsamość syntezy figuratywnej i intelektualnej, która dopiero wtórnie, gdy występuje już w skończonej świadomości w formie sądu, dzieli się na czysto formalny intelekt i przeciwstawną mu zmysłowość:

[...] idea tego archetypicznego, *intuitywnego rozsądku* [*urbildlichen, intuitiven Verstandes*] nie jest w zasadzie absolutnie niczym innym, jak *tą samą ideą wyobraźni transcendentalnej*, którą rozważaliśmy powyżej; stanowi ona bowiem czynność oglądania, a przy tym jej wewnętrzna jedność nie jest żadną inną, niż jednością samego rozsądku — kategorią zanurzoną w rozciągłości, która dopiero wtedy staje się rozsądkiem i kategorią, gdy oddziela się od rozciągłości; transcendentalna wyobraźnia sama jest zatem oglądającym rozsądkiem⁵⁷⁴.

⁵⁷⁰ Innymi słowy, przedmiot samowiedzy jest — jak wyraził się Hegel — „w tej samej mierze przedmiotem zniesionym”, tzn. pojęciem (FD, s. 510; por. tamże, s. 166). Podobne wnioski wyciągnął Fichte, który pisał w swoich *Podstawach całkowitej Teorii Wiedzy* (dz. cyt., s. 234): „Ja nie może ustanowić siebie inaczej niż tak, żeby było określane przez Nie-Ja (nie ma podmiotu bez przedmiotu). O tyle więc Ja ustanawia siebie jako określone. Ale zarazem ustanawia ono siebie również jako określające, ponieważ to, co je w Nie-Ja ogranicza, jest jego własnym wytworem (nie ma przedmiotu bez podmiotu)”.

⁵⁷¹ Por. KCR1, s. 97–98, 131–132.

⁵⁷² Por. J.G. Fichte, *Drugie wprowadzenie do Teorii Wiedzy*, przeł. M.J. Siemek, [w:] tegoż, *Teoria wiedzy. Wybór pism*, t. 1, przeł. M.J. Siemek, PWN, Warszawa 1996, s. 505–520.

⁵⁷³ Por. KWS, § 76–77; KCR1, s. 136. „Problematycznym nazywam pojęcie, które nie zawiera sprzeczności, a jako ograniczenie danych [nam] pojęć wiąże się zarazem z innymi poznaniem, ale którego przedmiotowej realności nie można w żaden sposób poznać” (tamże, s. 444).

⁵⁷⁴ GW, s. 325. Por. tamże, s. 304–305, 307–308; E, s. 115; WF3, s. 522–523.

Co więcej, choć z pozoru zgodnie z doktryną Kantowską Hegel uznaje, że abstrahując od bezpośredniej zawartości oglądu docieramy do czystej formy oglądania naszych stanów wewnętrznych, a pośrednio wszelkich zjawisk w ogóle⁵⁷⁵, to jednak, podobnie jak w przypadku powyższym, twierdzi on, że pozostałe po tej abstrakcji wyobrażenie czasu nie jest samym tylko *ogłądaniem* (pustą formą receptywności oczekującą na pewną zewnętrzną podniecie), ale zarazem tym, *co* oglądane. Słowem, że ma ono mimo swojej czystości pewną „treść”, której nie otrzymuje jednak w wyniku pobudzenia przez zastany uprzednio byt, jak w przypadku naoczności empirycznej, lecz — jak należałoby powiedzieć w terminach Kantowskich — na mocy *czystego* samopobudzenia, w którym podmiot *wytwarza* w toku swojego oglądania to, co w nim ogląda. Treścią tą jest mianowicie czyste stawanie się, które stanowi — jako oglądane — abstrakcyjną negatywność pojęcia: „Czas to *pojęcie* samo, [czyli czyste Ja], które *istnieje* [da ist] i przedstawia się [*sich... vorstellt*] świadomości jako pusty ogląd; [...] to *zewnętrzna*, oglądana czysta jaźń *nieujęta* przez jaźń — tylko oglądane pojęcie”⁵⁷⁶.

Oczywiście można powiedzieć, podążając w tym względzie za wykładnią Heideggera⁵⁷⁷, że choć Kant twierdzi, iż czasu i przestrzeni nie da się oglądać samych dla siebie, gdyż wraz z nimi nie jest jeszcze dany żaden obecny przedmiot — co skłoniło go zresztą do uznania zmiany substancjalnej (powstawania i przemijania) za niemożliwą do spostrzeżenia⁵⁷⁸ — to jednak przyznaje on przecież, że czyste formy naoczności nie stanowią jedynie zebrania danych wrażeniowych w jedno całościowe przedstawienie naoczne (*synopsis*), ale same zawierają zarazem — w sposób nietematyczny — pewną różnorodność *a priori*. W przypadku czasu różnorodność ta przybiera postać czystego następstwa kolejnych „teraz”, które kształtowane jest w syntezie wyobraźni wytwórczej i jej schematyzmie⁵⁷⁹. Między innymi z tego powodu, zdaniem Heideggera, wyobraźnię transcendentálną należy uznać nie tyle za władzę zaledwie *pośredniczącą* między „dwoma głównymi źródłami umysłu”, jakie stanowią zmysłowość i intelekt (odbiorczość wrażeń i samorzutność pojęć), co raczej za jednorodną całość trójmodalnej syntezy *a priori* — „wspólny korzeń”, z którego te „dwa pnie ludzkiego poznania”, a także potoczne wyobrażenie czasu jako sukcesji, dopiero wyrastają, i który stanowi jako taki trójwymiarowy „czas pierwotny”⁵⁸⁰. W związku z tym:

⁵⁷⁵ Por. KCR1, s. 107–115.

⁵⁷⁶ FD, s. 510.

⁵⁷⁷ Por. M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, dz. cyt., § 28.

⁵⁷⁸ Por. KCR1, s. 324, 343–346, 350, 482; J.-L. Nancy, *The Surprise of the Event*, dz. cyt., s. 97.

⁵⁷⁹ Por. KCR1, s. 168–169, 263, 269–272, 288–289, 293.

⁵⁸⁰ Por. M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, dz. cyt., s. 220, § 32–33; KCR1, s. 90, 138, 195, 202– ; KCR2, s. 580.

Czas jako czysta naoczność nie oznacza ani tylko tego, co w czystym oglądaniu naocznym oglądane, ani tylko oglądania naocznego, któremu brak „przedmiotu”. Czas jako czysta naoczność jest zarazem kształtującym oglądaniem tego, co sam ogląda. Dopiero to jest pełnym pojęciem czasu. Czysta naoczność może jednakże tylko wtedy kształtować czyste następstwo ciągu kolejnych „teraz” jako takiego, gdy jest w sobie wyobraźnią odbijającą, preformującą i odtwarzającą [*ab-, vor- und nachbildende*]⁵⁸¹.

Wydaje się, że zinterpretowana w ten sposób doktryna schematyzmu transcendentального jest w zasadniczych rysach zbieżna z Heglowskim ujęciem relacji między czasem a pojęciem. W szczególności biorąc pod uwagę wspomniane utożsamienie przez młodego Hegla wytwórczej wyobraźni z pierwotną syntetyczną jednością apercpcji, a także to, iż sam Heidegger zauważył, że czyste poznanie wypływające z wyobraźni transcendentальной ma cechy oglądu intelektualnego, gdyż występująca w nim czynność wiązania nie jest zdana na pobudzenie z zewnątrz, lecz sama nadaje sobie treść poprzez formowanie czasu, syntetyzując ją zarazem wedle kategorii, przez co łączy w sobie przeciwstawne funkcje intelektu i zmysłowości. Przed pełnym utożsamieniem czystej syntezy *a priori* z nieskończonym poznaniem powstrzymuje Heideggera jednak fakt, że jej „przedmiot” nie jest bytem nadzmysłowym (noumenem), a w zasadzie w ogóle nie jest żadnym bytem, lecz „czystym horyzontem” rozumienia bycia (*das Sein*) wszelkiego bytu (*das Seiende*); w terminach Kantowskich — nieempirycznym przedmiotem transcendentálním = X (przedmiotem w ogóle, *ens rationis*), którego czystym obrazem jest czas (*ens imaginarium*)⁵⁸².

Jednakże nawet jeśli przystać na to odczytanie, to i tak — po pierwsze — Hegel nie umniejszyłby nigdy prymatu pojęcia do tego stopnia, aby założyć coś takiego jak czas pierwotny, natomiast Kant — po drugie — nie uznałby czystego następstwa („pustego czasu”) kształtowanego w syntezie wyobraźni wytwórczej za istnienie (*Dasein*) podmiotu określającego jako takiego. Pierwsza z tych rozbieżności między Heglem a „przebrany” za Kanta Heideggerem wynika z faktu, iż zdaniem tego pierwszego to pojęcie jest „mocą czasu” (*Macht der Zeit*), a nie odwrotnie, przez co wykluczyć należy możliwość jego wtórności względem czasu (choć niekoniecznie jeszcze ich *współpierwotności*). Przyczyną drugiej rozbieżności jest fakt, że — zgodnie z doktryną Kantowską — kategoria istnienia czy też rzeczywistości, jako jedna z czystych pojęć intelektu, może przysługiwać wyłącznie *rzeczom* (fenomenom bądź noumenom), dlatego chcąc przypisać ją czystej apercpcji (Ja

⁵⁸¹ M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, dz. cyt., s. 195–196.

⁵⁸² Por. tamże, s. 31, 38, 136–141, § 28; KCR1, s. 213–214, 481–483.

transcendentalnemu), musielibyśmy zredukować tę ostatnią do empirycznej samowiedzy (Ja fenomenalnego) albo pomyśleć ją jako rzecz samą w sobie (Ja noumenalne). W pierwszym przypadku, tj. w zastosowaniu empirycznym, istnienie nie polega jednak na czystym następstwie, lecz na realnej obecności w określonym czasie, tj. *wewnątrzczasowości*, o której poświadcza percepcja zmysłowa. W drugim zaś, tj. w zastosowaniu transcendentalnym, istnienia w ogóle nie można założyć w sposób prawomocny, gdyż brakuje nam do tego naoczności, która nasyciłaby tę kategorię przedmiotową realnością⁵⁸³.

Wiąże się to ściśle z faktem, iż choć dzięki swojej koncepcji podmiotu transcendentalnego, którego natura wyczerpuje się w spontanicznym działaniu, Kant daje początek niedogmatycznej ontologii refleksyjnych aktów umysłu (*vide* Fichte), to jego doktryna wciąż zawiera pewne atawistyczne pozostałości po arystotelesowskiej metafizyce substancji, które objawiają się m.in. w upatrywaniu istoty ludzkiego poznania w oglądzie zmysłowym, czy też w finitystyczno-hylemorficznym założeniu o nieprzewycięzalnej różnicy między formalnym elementem określającym (pojęciem, wzgl. możliwością) a materialnym elementem podlegającym określeniu (naocznością, wzgl. rzeczywistością); elementów, których powiązanie stanowi konieczny warunek poznania, co implikuje zarazem, że „poznać” we właściwym sensie można jedynie *substancje* stanowiące ich złożenie (σύνολον, połączenie istoty i istnienia)⁵⁸⁴. Tymczasem ogólna samowiedza nie jest oczywiście taką pozytywną substancją, lecz samym tylko spontanicznym działaniem, tzn. „formą” lub — jak wyraża się Hegel — „negatywnością”. Dlatego Kant twierdzi, że gdyby czystej apercepcji towarzyszyło wewnętrzne oglądanie dostarczające w sposób samoczynny (*selbsttätige*) różnorodności nadającej się do określenia istnienia podmiotu myślenia, to akt ten miałby charakter oglądu intelektualnego (lub intelektu oglądającego)⁵⁸⁵. Nie bierze on bowiem pod uwagę możliwości, że to właśnie refleksyjnie skierowana ku sobie forma *sama* stanowi dla siebie obiektywną treść. Hegel natomiast, przekonany o „negatywnej” naturze samowiedzy i czasu, nie tylko nie wyklucza tej możliwości, ale uznaje, że wyraża ona istotę ducha jako takiego, polegającą na *manifestowaniu się* (absolutnej formie): „Nie jest on jakąś określonością czy też treścią, której uzewnętrznienie się lub zewnętrżność byłoby tylko różną od niej formą; a więc nie jest tak, że

⁵⁸³ Por. tamże, s. 256, 294–295, 324–325, 387–388, 423, 433–434.

⁵⁸⁴ Por. tamże, s. 94–95, 136; KWS, s. 377–378. „Dla każdego pojęcia potrzeba po pierwsze logicznej formy pojęcia (myślenia) w ogóle, a po wtóre także możliwości tego, by dany był dla niego przedmiot, do którego by ono się odnosiło. Bez przedmiotu nie ma ono sensu i jest w swej treści zupełnie puste, choćby nawet wciąż jeszcze zawierało funkcję logiczną tworzenia pojęcia z pewnych danych (*datis*). Otóż przedmiot nie może być dla pojęcia dany inaczej niż w naoczności, chociaż czysta naoczność jest możliwa *a priori* jeszcze przed przedmiotem, to przecież i ona sama może otrzymać swój przedmiot, a więc i ważność przedmiotową tylko przez naoczność empiryczną, której jest tylko samą formą” (KCR1, s. 424).

⁵⁸⁵ Por. tamże, s. 131–132; 246, 266–267.

objawia on *coś*, lecz jego określonością i treścią jest samo to objawianie”⁵⁸⁶. Dzięki temu świadomość niesubstancjalnej natury samowiedzy nie tylko nie powstrzymuje Hegla przed przyznaniem jej pewnego istnienia, ale skłania wręcz do uznania tezy, iż rzeczywistość przysługująca samowiedzy ma *absolutny* charakter: „Podobnie jak *światło* naturalne nie jest ani Czymś, ani rzeczą, a jego bytem [*Sein*] jest tylko jego świecenie [*Scheinen*], tak samo manifestacja jest równą sobie samej absolutną rzeczywistością”⁵⁸⁷.

Choć Kant odrzuca jako absurdalną myśl, jakoby podmiot stanowiący źródło kategorii i przedstawienia czasu mógł określać swoje istnienie w stosunkach czasowych za pomocą tychże kategorii⁵⁸⁸, to sam przyznaje, że zdanie *Cogito* nie wyraża jedynie samorzutności myślenia, lecz również pewną empiryczną, choć nieokreśloną (co do treści), percepcję mojego istnienia (to, że, choć nie *czym*, jestem), w związku z czym nie zawiera ono samej tylko funkcji logicznej, ale także pewną receptywność oglądu⁵⁸⁹; co więcej, królewiecki filozof stwierdza, że bez materiału uzyskanego dzięki zastosowaniu przedstawienia „Myślę” do empirycznej naoczności w zmyśle wewnętrznym, akt czystej apercepcji w ogóle by się nie dokonał, a tym samym nie wytworzyłaby się za jego sprawą jedność świadomości stanowiąca warunek możliwości doświadczenia⁵⁹⁰.

W myśl tego Hegel formułuje zarzut, że ujmowanie Ja w oderwaniu od jego własnej obiektywności — wynikające z przesadnej troski Kanta o „czystość” przedstawień transcendentalnych — skutkuje ogołoceniem manifestującego się za jego pośrednictwem

⁵⁸⁶ E, s. 403.

⁵⁸⁷ NL2, s. 306; WL2, s. 218. Zwykłym pojęciom rozsądkowym, których treść pochodzi z oglądu zmysłowego, przysługuje co prawda pewnego rodzaju niezależność od tego, co inne (wolność, wieczność), którą zawdzięczają swojej ogólności, ale mimo to są one skończone i nieprawdziwe, gdyż ich treść nie odpowiada ich formie; w konsekwencji ich forma jest tak naprawdę abstrakcyjna. Czyste pojęcie natomiast stanowi formę absolutną i prawdę samą, gdyż jej określoność, z racji tego, że sama jest formą, tzn. ma charakter pojęciowy (jest czymś ogólnym), jest w pełni adekwatna jej formie. Por. NL2, s. 405.

⁵⁸⁸ Por. KCR2, s. 113–114, 133.

⁵⁸⁹ „[...] wyraża ono [tj. zdanie „Ja myślę” — C.G.] pewną nieokreśloną naoczność empiryczną, tj. spostrzeżenie [...], wyprzedza jednak doświadczenie, które ma co do czasu określić przedmiot spostrzeżenia przez kategorię, a istnienie nie jest tu jeszcze kategorią [...]. Nieokreślone spostrzeżenie oznacza tylko coś realnego, co zostało dane, i to tylko dla myślenia w ogóle, lecz nie jako zjawisko ani też jako rzecz sama w sobie (noumenon), lecz jako coś, co naprawdę istnieje i jako takie jest wyznaczone w zdaniu «Ja myślę»” (tamże, s. 134). Skoro istnienie percypowane w czystej apercepcji nie ma jeszcze charakteru kategorii, to znaczy, że rozpatrywane jest tutaj jako czysto formalna funkcja samoświadomości, tj. w abstrakcji od „pierwszego zastosowania” intelektu do zjawisk, jakie stanowi figuratywna synteza wyobraźni wytwórczej (schematyzm transcendentalny). Mimo to, samoświadomości przyznana zostaje pewnego rodzaju nieprzedmiotowa naoczność tego, że jestem (mojego istnienia). Kant eksplikuje ją w terminach oglądu zmysłowego (spostreżenia), ale w zasadzie nic go do tego nie uprawnia, gdyż wyprzedzać ma ono doświadczenie i w ogóle wszelki ogląd materialny. Jako że jego doktryna nie przewiduje oglądu, którego „przedmiotem” byłaby sama forma, a nie pewien byt (fenomen albo noumen), to wszystko wskazuje na to, że w czystym myśleniu zawiera się inherentnie obok spontaniczności także pewna receptywność — możliwość, którą Kant bezwzględnie wyklucza.

⁵⁹⁰ Por. tamże, s. 133–134, 139–141; M. Kilijanek, *Kant. Samoświadomość i poznanie dyskursywne*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2000, s. 49–50.

nieskończonego pojęcia z jednego z jego konstytutywnych momentów. W efekcie zredukowane zostaje ono do prostego wyobrażenia jednostronnego podmiotu, który jest „tylko *jednym* z terminów skrajnych [sylogizmu kształtującego pojęcie — C.G.]”⁵⁹¹, mianowicie pozbawioną treści i rzeczywistości ogólnością, bądź też abstrakcyjną pewnością bycia wszelką realnością, która jest tak naprawdę jedynie „pustym moim” (*das leere Mein*), jak mówi Hegel⁵⁹², a nie ową absolutną negatywnością, która konstytuuje się w powrocie z rozdarcia niczym promień światła skierowany z powrotem ku sobie po odbiciu od zwierciadlanej powierzchni, tzn. absolutną refleksją zawierającą w sobie w sposób całkowicie przejrzysty trzy nierozdzielne różnice: ogólność, szczegółowość i jednostkowość⁵⁹³.

Autoreferencyjny charakter przedstawienia *Myślę*, sprawia bowiem, zdaniem Hegla, że czysta samowiedza ulega samoczynnie „pra-podziałowi” (*Ur-Teilung*), czyli rozdzieleniu, w efekcie którego istnieje ona (*ist da*) obiektywnie jako Ja jednostkowe (zmysł wewnętrzny i jego stany), a w czystej postaci jako czas (czysta naoczność). Innymi słowy, raz jeszcze odwołując się do terminologii Kantowskiej, akt samookreślenia się podmiotu wyrażany przez „Myślę” związany jest *inherentnie* z jego czystym i empirycznym *samopobudzaniem* się, któremu towarzyszy — przypisywana przez Kanta wyobraźni i uznawana przez niego za warunek sensu i odniesienia przedmiotowego — działalność „uzmysławiania” (*Versinnlichung*) bądź „unaoczniającego przedstawiania” (*Darstellung*) zwanego przez królewieckiego filozofa również „hipotypozą”⁵⁹⁴.

Do podobnych wniosków doszedł również Fichte w ramach projektu transcendentalnej dedukcji przedstawienia. Choć Hegel krytykował jego filozofię już na wczesnym etapie swojej twórczości, zarzucając jej — tak samo jak Schelling — brak realności i pusty formalizm wynikający z jednostronnie subiektywnego punktu widzenia⁵⁹⁵, a w swoim dojrzałym systemie sformułował doktrynę temporalną uderzającą w transcendentalne pojęcie czasu, to jednak — pozostając na gruncie problematyki kantowskiej — warto zauważyć, że twórca Teorii Wiedzy

⁵⁹¹ NL2, s. 693.

⁵⁹² FD, s. 168–169; PhG, s. 184–185.

⁵⁹³ Por. FD, s. 165; NL2, s. 339–340; E, s. 201–202.

⁵⁹⁴ „Wykazanie realności naszych pojęć wymaga zawsze danych naocznych. Jeśli są to pojęcia empiryczne, dane naoczne nazywają się *przykładami* [Beispiele]. Jeśli są to czyste pojęcia intelektualne, dane naoczne noszą nazwę *schematów* [Schemate]. Jeśli się zaś wymaga wykazania obiektywnej realności nawet pojęć rozumowych, tzn. idei, a to celem ich teoretycznego poznania, to żąda się czegoś niemożliwego, gdyż idei w ogóle adekwatnie unaocznic nie można. Wszelka *hypotypoza* [Hypotypose] (przedstawienie unaoczniające [Darstellung], *subiectio sub adspectum*) jest jako uzmysławienie [Versinnlichung] dwojaka: albo *schematyczna*, gdy pojęciu, uchwyconemu przez intelekt, przydaje się *a priori* odpowiadającą mu daną naoczną, albo *symboliczna*, gdy pod pojęcie, które tylko rozum może pomyśleć i któremu żadna zmysłowa naoczność nie może być adekwatna, podkłada się taką naoczność” (KWS, s. 298–299; I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Reclam, Stuttgart 2004, s. 294 [podkr. dodane za tekstem źródłowym — C.G.]). Por. KWS, s. 130; KCR1, s. 468–469.

⁵⁹⁵ Por. GW, s. 393–434; D, s. 52–93; G.W.F. Hegel, *Prezentacja systemu Fichtego*, dz. cyt.

uznał w sposób analogiczny do Hegla, że w wyniku spontanicznego działania wyobraźni (jej schematyzmu), polegającego na „oscylowaniu” między niedającymi się pogodzić skrajnościami, wytworzone zostają nie tylko przedmioty wraz z kategoriami i w ogóle wszelka realność, ale także sam czas, który okazuje się z kolei warunkiem zawiązania tożsamości Ja ze sobą samym⁵⁹⁶.

Co ciekawe, Hegel sam charakteryzuje pierwotny podział pojęcia w terminach Kantowskiego schematyzmu. Czyni to mianowicie w kontekście filozofii ducha subiektywnego, w którym pojęcie występuje w formie samowiedzy. Okazuje się tam, że autoschematyzacja pojęcia stanowi konsekwencję trzeciego momentu jego struktury logicznej, tzn. „jednostkowości”, która jest negatywną jednią dwu pozostałych (ogólności i szczególności), ich refleksyjnym kierowaniem się ku sobie: „Jednostkowość to coś, w czym przechodzi ona [świadomość — C.G.] od swojego pojęcia do pewnej realności *zewnętrznej*; czysty *schemat* [*das reine Schema*], który jest zarówno świadomością, jak i — przez to, że świadomość jest jednostkowością i wyłączającym Jednym [*Eins*] — wskazywaniem na coś innego”⁵⁹⁷.

Wpisanie przez Hegla pierwotnego podziału w strukturę ogólnej samowiedzy (rozumu) i eksplikowanie go w kategoriach schematyzmu pozwala wnosić, że — podobnie jak u Kanta i Fichtego — to właśnie czas jako uniwersalna forma czystej naoczności stanowi termin średni sylogizmu absolutnego pojęcia, którego ekstrema wyznaczone są przez byt i myśl. Istotnie, rekapitulując kluczowe etapy dziejowego procesu dochodzenia ducha do wiedzy o sobie samym, konstytuujące zarazem główne momenty struktury czystego pojęcia, Hegel stwierdza w *Fenomenologii ducha*, że nie należy ujmować go wyłącznie jako bezpośredniej, pozbawionej jaźni tożsamości bytu i myślenia — w myśl Spinozjańskiej koncepcji substancji — lecz zarazem jako negatywną jednię zapośredniczoną przez czas (Ja = Ja), która stanowi zasadę Fichteńskiego rozwinięcia transcendentalnego idealizmu Kanta.

To Ja = Ja jest jednak ruchem kierującym się refleksyjnie ku sobie samemu; skoro bowiem ta równość jako absolutna negatywność jest absolutną różnicą, to owa równość z sobą samym, jaką jest Ja, [tzn. równość założona jako nieruchoma tożsamość Ja z sobą samym, do której się powraca od tego, co inne,] przeciwstawia się czystej różnicy, którą jako czystą i zarazem przedmiotową dla znającej [*wissenden*] siebie jaźni określić należy jako *czas*, tak że, jak przedtem [— w filozofii

⁵⁹⁶ Por. J.G. Fichte, *Podstawy całkowitej Teorii Wiedzy*, dz. cyt., s. 219, 232–233; tenże, *Zarys swoistego stanowiska Teorii Wiedzy w odniesieniu do władzy teoretycznej*, przeł. M.J. Siemek, [w:] tegoż, *Teoria wiedzy. Wybór Pism*, t. 1, przeł. M.J. Siemek, PWN, Warszawa 1996, s. 433–439, 460–463; A. Wawrzynowicz, *Filozoficzne przesłanki holizmu historyzoficznego...*, dz. cyt., s. 122–125.

⁵⁹⁷ FD, s. 167; PhG, s. 182–183.

Spinozy —] istota została wyrażona jako jedność myślenia i rozciągłości, tak teraz należałoby ją ująć jako jedność myślenia i czasu⁵⁹⁸.

Mając na uwadze tę jedność, a także swoje ujęcie czasu jako oglądanego czystego pojęcia, Hegel dochodzi do wniosku, że „nie ma się *wiedzy* o niczym, co nie występuje w *doświadczeniu*, albo — jak również można to samo wyrazić — co nie jest obecne jako *odczuta prawda*, jako *wewnętrznie objawiona wieczność* [...]”⁵⁹⁹.

To wszystko dowodzi, że — jak zasugerowałem na początku tego paragrafu — wiecznej sfery pojęcia nie należy przedstawiać sobie jako oderwanych od doczesności zaświatów, jak czyni to panlogistyczna wykładnia filozofii Hegla. W takim wypadku mielibyśmy bowiem do czynienia nie tyle z wolnym i nieskończonym pojęciem, które w swoim „innym” odnosi się do samego siebie, co raczej z prostą negacją czasu — skończonym wyobrażeniem pozbawionego rzeczywistości trwania. Potwierdza to w *Encyklopedii* sam Hegel, pisząc: „Lecz pojęcie wieczności nie może być brane w sensie negatywnym, jako abstrakcja od czasu, tak żeby wieczność istniała niejako poza czasem. A już na pewno nie w takim sensie, iż miałyby ona następować *po* czasie; wtedy bowiem wieczność stałaby się przyszłością, jednym z momentów czasu”⁶⁰⁰.

Cytat ten pokazuje zatem nie tylko, że błędem jest ujmowanie wieczności jako *pozaczasowości*, ale także, że nie należy sytuować jej *po* czasie — w sposób charakterystyczny dla myślenia eschatologicznego — ponieważ uczyniłoby się ją wtedy po prostu pewną „częścią” czasu (przyszłością). W wykładach jenajskich z kolei Hegel argumentuje, że wieczność nie może znajdować się także *przed* czasem, gdyż — w sposób analogiczny — wikłałaby się ona wtedy w czas, byłaby jedynie „innym czasem” (*die andere Zeit*), a nie „Innym czasem” (*das Andere der Zeit*): „wszak wieczność sama jest wtedy w czasie, tym, co przed czasem — przeszłością — jest tym, co było, absolutnie przeszłe, co nie istnieje”⁶⁰¹. Oznacza to, że wszystko, czemu przysługuje w heglizmie określenie nieskończonej terażniejszości (pojęcie, idea, duch), nie może zostać również zredukowane do obowiązujących w danym czasie poglądów i obyczajów, jak twierdzi się na gruncie wykładni historystycznej, gdyż skutkowałoby to relatywizmem niezgodnym z racjonalizmem Heglowskim; wszak wszystkie

⁵⁹⁸ FD, s. 512. Por. tamże, s. 618–619, przypis tłumacza (nr 139).

⁵⁹⁹ Tamże, s. 510.

⁶⁰⁰ E, s. 274.

⁶⁰¹ JS3, s. 261–262.

rzeczy czasowe „wcześniej czy później ulegają zmianom; ich trwanie jest więc jedynie względne”⁶⁰².

Jeśli natomiast — usiłując uniknąć obu tych skrajności — przypisalibyśmy czystemu pojęciu „wiecznotrwałość” (*sempiternitas*), to w opinii Hegla i tak, podobnie jak w przypadku pozaczasowości, dopuścilibyśmy się jedynie relatywnego, a zatem niedoskonałego zniesienia czasu, którego skutkiem byłaby nie tyle konkretna wieczność, co abstrakcyjna, pozbawiona życia stałość.

W związku z tym, omawiając naturę ducha absolutnego w ostatnim rozdziale *Fenomenologii*, Hegel stwierdza, że konstytutywny dla podmiotu proces powracania do siebie z innobytu, w który wikła go zasada jedności czasu i myślenia, nie może ciągnąć się w nieskończoność, lecz musi skutkować finalnie zawiązaniem *aktualnej* równości jaźni ze sobą samą; jaźni, która — zgodnie ze stanowiskiem filozofii identyczności Schellinga — okazuje się w ten sposób, tzn. jako Ja = Ja, tożsama z substancją. Co więcej, realizacja tego celu, tj. efektywne pojednanie rozciągłości i myślenia wieńczące stawanie się samowiedzy w czasie, nie może mieć charakteru idei transcendentalnej w sensie Kantowskim, tzn. rzutowanego w nieokreśloną przyszłość spełnienia o subiektywnym jedynie znaczeniu, które nigdy nie znajdzie pokrycia w rzeczywistości⁶⁰³. Z tego rodzaju regulatywną, a co za tym idzie, abstrakcyjną wyłącznie jednością rozumu — określoną ontologicznie przez kategorię „powinności” (*das Sollen*)⁶⁰⁴ — mamy do czynienia, według Hegla, w przypadku idealizmu Fichteańskiego. Zarówno w punkcie wyjścia, jak i dojścia tej filozofii znajdować się ma bowiem *ilościowa* różnica między samoustanawiającym się *Ja* a bezpośrednio ograniczającym jego absolutną wolność *Nie-Ja*, którego określoność stanowi jedynie *częściowo* zasługę aktywności samowiedzy, a *częściowo* efekt *nieustanowionego* przez nią „zakłócającego impulsu” (*Anstoß*), któremu ona podlega⁶⁰⁵. Całość tego stosunku występuje co prawda *wewnątrz* świadomości,

⁶⁰² EPhW2, s. 50.

⁶⁰³ Por. KCR2, s. 35–36, 43–44, 310, 383–388.

⁶⁰⁴ Por. NL1, s. 174–184.

⁶⁰⁵ Chodzi tu oczywiście o trzecią zasadę naczelną *Wissenschaftslehre*, która głosi, że „Ja przeciwstawia w Ja ilościowo podzielnemu Ja ilościowo podzielne Nie-Ja” (J.G. Fichte, *Podstawy całkowitej Teorii Wiedzy*, dz. cyt., s. 109. Por. tamże, s. 103–124). Rozważane od strony formalnej w teoretycznej części Teorii Wiedzy pojęcie zakłócającego impulsu (*Anstoß*) nazywa nieprzedmiotową, ale w pełni realną granicę, na którą trafia z konieczności ekspansywna aktywność Ja. Jako taki horyzont, *Anstoß* wyznacza zarazem pewne „zadanie dla Ja”, polegające na tym, aby się określić (jego „określalność”). W toku realizacji tego przedsięwzięcia horyzont wciąż przesuwany jest dalej, ale nigdy nie zostaje ostatecznie usunięty, ponieważ stanowi niezbędny warunek samowiedzy (refleksyjnego skierowania się podmiotu ku sobie jako przedmiotu). W części praktycznej Teorii Wiedzy — w której *Anstoß* ujawnia swoje materialne oblicze w postaci „czucia” (*Gefühl*), a następnie bezpośrednich doznań zmysłowych, przydarzających się skończonemu podmiotowi mimo jego woli — nieskończona aktywność Ja przybiera formę „dążności” do określania Nie-Ja (lub „tęsknoty” za ideałem), mającej na celu przezwytyczanie inności nawiedzającej świadomości i ustanowienie zgodności przedmiotu z Ja; zgodności, która, co prawda, być „powinna”, ale nigdy nie jest faktem. Pojęcie zakłócającego impulsu wyraża zatem absolutny

jako że Fichte odrzuca pojęcie rzeczy samej w sobie, ale mimo to rozwiązanie tkwiącej w nim sprzeczności — równoznaczne przewyciężeniu dualistycznej perspektywy skończonej świadomości — i tak nie zostaje nigdy efektywnie osiągnięte, lecz przybiera postać nieskończonego postępu polegającego na ciągłym znoszeniu i restytuowaniu granicy, które scharakteryzowałem omawiając kategorię czystej ilości⁶⁰⁶. Dlatego według Hegla konieczne jest wypłnienie resztek reprezentacjonizmu zalegających w filozofii Fichtego poprzez konsekwentne, a nie tylko ilościowe, przewyciężenie jakościowej granicy w takiej jedności podmiotu i substancji, która ma naturę *nieskończonej* określoności jakościowej i *konkretnej* prostej niezłożoności (*Einfachheit*), tzn. poprzez wzniesienie się do absolutnego pojęcia, które „nie jest określonością odnoszącą w sposób abstrakcyjny siebie do siebie, lecz jednością *jego samego ze swym «innym»*, w które nie może ono więc przejść w ten sposób, by się w nim zmieniło, nie może właśnie dlatego, że tym *innym*, określonością, jest ono samo i w tym swoim przechodzeniu [w to, co inne,] dochodzi przeto tylko do samego siebie”⁶⁰⁷. Jak okazuje się w finalnym rozdziale *Fenomenologii ducha*, osiągnięciu temu towarzyszy „anulowanie czasu” (*Tilgung der Zeit*), które polega na sprowadzeniu logicznych momentów pojęcia (*das Moment*) rozproszonych uprzednio na oddzielne momenty czasowe (*der Moment*)⁶⁰⁸ do ich synchronicznej jedności.

fakt skończoności ludzkiej świadomości, którego — zdaniem Fichtego — nie da się wyjaśnić w sposób niedogmatyczny, tzn. nie przekraczając granic prawomocnego poznania. Przypomina ono tym samym Kantowskie pojęcie przedmiotu transcendentnego = X w interpretacji Heideggera, według którego ten obiektywny odpowiednik jedności apercepcji stanowi horyzont rozumienia bycia bytu. Por. tamże, s. 225–227, 234, 245, 286–287, 305, 308, 319, 321, 335–337; D. Breazele, *Anstoß, Abstract Realism, and the Finitude of the I*, [w:] tegoż, *Thinking Through the Wissenschaftslehre Themes from Fichte's Early Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2013, s. 156–196.

⁶⁰⁶ Por. NL1, s. 350–351; NL2, s. 14–15, 695–696; FD, s. 168–169; WF3, 580–596.

⁶⁰⁷ NL2, s. 695.

⁶⁰⁸ Wyróżnia się dwa główne sensy słowa „moment”, oznaczane w języku niemieckim za pomocą odmiennych rodzajników: (1) pierwotne, *techniczno-mechaniczne* znaczenie momentu (*das Moment*) jako — najpierw — ciężaru przechylającego szalę wagi oraz — pochodnie — wielkości fizycznej stosowanej w mechanice (łac. *momentum*); (2) wtórne, *temporalne* znaczenie momentu (*der Moment*) jako chwili, krótkiego odcinka czasowego. Hegel wykorzystuje oba te sensy, wzbogacając jednak pierwszy z nich o wymiar spekulatywny. W ten sposób tworzy on nowe pojęcie momentu jako elementu struktury onto-logicznej. W *Nauce logiki* tłumaczy on to filozoficzne pojęcie niejako przy okazji, objaśniając spekulatywny sens innego technicznego terminu swojej filozofii, mianowicie „znoszenia” (*Aufheben*), które polega na pozabawieniu pewnego określenia formy bezpośredniości poprzez sprowadzenie go, wraz z jego przeciwieństwem, do ich wspólnej podstawy o refleksyjnej naturze, jako jej niesamodzielnych, szczegółowych składników: „Coś jest zniesione tylko o tyle, o ile wstąpiło w jednię ze swoim przeciwieństwem; w tym swoim bliższym określeniu czegoś refleksyjnego może ono być słusznie nazwane *momentem*. Ciężar i odległość od pewnego punktu nazywamy w dźwigni jej mechanicznymi *momentami* z racji *tożsamości* ich działania, mimo całej różnicy między czymś realnym, jak ciężar, i czymś idealnym, jak czysto przestrzenne określenie, linia” (NL1, s. 133–134). Hegel uzupełnia to wyjaśnienie interesującą uwagą, że język filozoficzny stosuje na oznaczenie pojęć z logicznej sfery zapośredniczenia, niejako odruchowo, terminy łacińskie, zaś dla pojęć ze sfery bezpośredniości — słowa ojczyste (jako nazywające to, co bliskie). Paradygmatycznym przykładem tej zależności jest „refleksja” (łac. *reflexio*), która, jak pisze Hegel w „Nauce o istocie”, stanowi obcojęzyczne słowo dla oznaczenia „poзору, który wycofał się do siebie i tym samym wyobcował się ze swojej bezpośredniości” (NL2, s. 19). Użycie przez Hegla łacińskiego słowa „Moment” wskazuje zatem na refleksyjny kontekst semantyczny oznaczanego przez nie pojęcia. Istotnie, znoszenie i refleksyjna tożsamość

Ale pozostawiona samej sobie różnica, niezający spoczynku i pozbawiony oparcia czas zbiega się raczej w samym sobie [*fällt... in sich selbst zusammen*]; jest przedmiotowym spokojem *rozciągłości*, który jednak jest czystą równością ze sobą samym, Ja. — Czyli Ja jest nie tylko jaźnią, lecz [także] *równością jaźni z sobą*; równość ta jest zaś doskonałą i bezpośrednią jednością z sobą samym, czyli *ten podmiot jest w równej mierze substancją*⁶⁰⁹.

Oznacza to, że konstytutywna dla czystego pojęcia jedność czasu i myślenia nie może polegać wyłącznie na „uzmysłowieniu” (*Versinnlichung*), dzięki któremu jaźń uprzedmiatawia się i istnieje jako proces znoszenia zewnętrznej substancji, ale zarazem — jak można powiedzieć w analogii do wyrażenia Kantowskiego — na „odmysłowieniu” (*Entsinnlichung*)⁶¹⁰, w efekcie którego przeciwieństwo między podmiotem a przedmiotem zostaje przewyżczone i uczynione wewnętrzną różnicą pojęcia.

Skoro zatem wieczne pojęcie nie znajduje się *poza* czasem, ani też *w* czasie, a do tego nie stanowi jedynie regulatywnej zasady rozumu w sensie Kantowskim, lecz stawanie się w czasie beczasowej tożsamości podmiotu i substancji, to pozostaje jedynie uznać, że wieczność *jest* czasem, a czas *jest* wiecznością, słowem, że są one w pewnym sensie *tożsame*. W rzeczy samej, Hegel formułuje w *Encyklopedii* następującą definicję wieczności, która nie tylko każe odróżnić ją od abstrakcyjnej pozaczasowości i zwykłego trwania, ale wikła ją także w spekulatywną więź z czasem:

Absolutna beczasowość różni się od trwania; jest ona *wiecznością bez czasu naturalnego* [*ohne die natürliche Zeit ist*]. Ale czas sam jest w swoim pojęciu wieczny, gdyż jego pojęcie — nie jakiś dowolny czas, ani [jakiś — C.G.] Teraz, lecz czas jako czas — jest samo, jak każde pojęcie w ogóle, tym, co wieczne, a przez to także absolutną obecnością [*absolute Gegenwart*]. Wieczności ani nie będzie, ani nie było; ona *jest*. Dlatego trwanie różni się od wieczności tym, że stanowi jedynie relatywne zniesienie czasu, natomiast wieczność jest nieskończonym, tzn. nie relatywnym, ale refleksyjnie skierowanym ku sobie trwaniem [*in sich reflektierte Dauer*]⁶¹¹.

przeciwieństw, za pomocą których jest ono przez niego wyjaśniane, ugruntowane zostają logicznie w „Nauce o istocie”. Więcej o sferze refleksji, relacji dwóch sensów momentu oraz związku między zakładaniem i znoszeniem piszę w rozdziale drugim części drugiej tej rozprawy. Por. F. Balibar, Ph. Büttgen, B. Cassin, *Moment*, przeł. M. Syrotinski, [w:] B. Cassin (red.), *Dictionary of Untranslatables: Philosophical Lexicon*, Princeton University Press, Princeton/Oxford, s. 683–689.

⁶⁰⁹ FD, s. 512.

⁶¹⁰ Por. B. Sandkaulen, „*Esel ist ein Ton*”. *Das Bewusstsein und die Namen in Hegels Jenaer Systementwürfen von 1803/04 und 1805/06*, [w:] H. Kimmerle (red.), *Die Eigenbedeutung der Jenaer Systemkonzeptionen Hegels*, Akademie Verlag, Berlin 2004, s. 160; Y. Yu, *Das Problem der Zeit...*, dz. cyt., s. 206.

⁶¹¹ EPhW2, s. 50.

Z jednej strony, zestawiając ten fragment z wynikami wcześniejszego omówienia dialektyki wymiarów temporalnych, można powiedzieć, że czas *jako taki* jest nie tylko, jak każdy powszechnik (ze względów formalnych), *czymś wiecznym*, ale także samą *wiecznością*, gdyż rezultatem domyślenia do końca jego treści okazała się absolutna obecność stanowiąca konkretną jedność terażniejszości, przyszłości i przeszłości.

Z drugiej strony, zasadne staje się również twierdzenie odwrotne, że prawdziwa wieczność — ujęta jako absolutna terażniejszość — *jest* czasem, ponieważ mimo iż stanowi ona pewną formę wolności od czasu naturalnego, któremu podlegają byty skończone, to jednak nie należy rozumieć jej jako abstrakcyjnej bezczasowości, lecz jako *konkretną* ogólność „tego Teraz i tamtego Teraz”⁶¹², która — zgodnie z refleksyjną logiką pojęcia — pełni funkcję retroaktywnej podstawy procesu czasowego, utrzymującej się w jego toku i *zawierającej go w sobie* w charakterze własnej założoności i wewnętrznej zasady życia⁶¹³. Jak pisze Hegel w *Wykładach z filozofii religii*: „[...] Teraz samo jest czymś, co nie tylko przemija, lecz nawet kiedy jest, już przeminęło [...]. Teraz również trwa, ale nie jako *to oto* Teraz [...]; trwa więc właśnie jako negacja *tego oto* Teraz, negacja tego, co skończone, a więc jako nieskończone, ogólne”⁶¹⁴. Zgodnie z Arystotelesowskim wglądem w naturę czasu, należy bowiem wyróżnić dwa aspekty terażniejszości: (a) ze względu na swoją aktualną określoność ($\tau\acute{o}\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$), „teraz” jest *z każdą chwilą inne*, w związku z czym kształtuje diachroniczne następstwo różnych numerycznie, wyłączających się wzajemnie chwil, które — w przeciwieństwie do punktów przestrzennych — nie mogą ze sobą współistnieć *in actu*; natomiast (b) zważywszy na samą formę obecności wspólną wszystkim jednostkowym chwilom, bez względu na to, jakie by one nie były ($\acute{o}\ \pi\omicron\tau\epsilon\ \acute{o}\nu$), „teraz” jest *zawsze jedno i to samo*, i jako takie konstituuje — wraz z tym, co „przed” i „po” — synchroniczną strukturę czasowego upływu⁶¹⁵. Według Hegla to drugie Teraz stanowi totalność immanentnej refleksji czasu, która tożsama jest z prawdziwą

⁶¹² „Trwanie [Dauer] jest ogólnością tego Teraz i tamtego Teraz, byciem zniesionym [*das Aufgehobensein*] procesu nietrwałych rzeczy” (tamże).

⁶¹³ Jak pisze Hegel w *Nauce logiki*: „Coś jest zniesione tylko o tyle, o ile wstąpiło w jednię ze swoim przeciwieństwem; w tym swoim bliższym określeniu czegoś refleksyjnego może ono być słusznie nazwane *momentem*” (NL1, s. 133–134). Czas zniesiony to zatem czas, który zharmonizowany został ze swoim własnym „innym” (trwaniem) w refleksyjnej jedni (konkretnej wieczności) — czas, który *powrócił* do swojej prawdy jako jeden z jej niesamodzielnych momentów, tzn. zastał w niej „założony” (jako pozór istotny). „Refleksyjnie skierowane ku sobie *trwanie*”, jako trwanie zniesione, oznacza zatem to samo, co „refleksyjnie skierowane ku sobie *czas*”. Więcej na temat refleksyjnej tożsamości przeciwieństw, relacji między znoszeniem a zakładaniem oraz istotą i pozorem traktuję w drugim rozdziale części drugiej.

⁶¹⁴ WR2, s. 505.

⁶¹⁵ Por. Arystoteles, *Fizyka*, dz. cyt., IV, 11, s. 106–107 [219 a–b]. Rzetelną analizę trudności interpretacyjnych, jakie sprawia Arystotelesowskie rozróżnienie między „ $\acute{o}\ \pi\omicron\tau\epsilon\ \acute{o}\nu$ ” a „ $\tau\acute{o}\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$ ”, wraz z ciekawą propozycją ich rozwiązania, przedstawił G. Abbate w artykule pt. *The Meaning of $\acute{o}\ \pi\omicron\tau\epsilon\ \acute{o}\nu$ in Aristotle’s On Generation and Corruption and Parts of Animals: towards a Better Understanding of Physics, IV, 11 and 14*, „Méthexis” 2012, 1 (25), s. 71–92; J. Derrida, *Ousia i gramme...*, dz. cyt., s. 86–88.

wiecznością, tzn. konkretną terażniejszość restytuowaną po całym obiegu dialektyki jego momentów — pojęcie czasu stanowiące zarówno funkcję procesu jednostkowych chwil, jak i ich trwałą podstawę. Dlatego choć czas faktycznie wykładany jest przez Hegla na podstawie Teraz, to za jego istotę na gruncie heglizmu nie można uznać — jak twierdził Heidegger — ani skończonej terażniejszości (jednostkowego punktu czasowego), ani abstrakcyjnej wieczności (*nunc stans*), lecz tylko absolutną obecność⁶¹⁶. Czas i wieczność są tak naprawdę *współpierwotne* i ściśle ze sobą związane, a ich pozorna przeciwstawność obowiązuje jedynie w sferze wyobrażenia. Jak wyraził się Hegel w wykładzie encyklopedii filozoficznej z roku 1812/13: „Wieczność to czas w jego absolutnym trwaniu i nieprzemijalności; o tyle jednak jest ona znowu samym czasem, ponieważ on nie przemija. To, co jest w czasie, jest przemijające, ale sam czas nie jest. [Byty — C.G.] wieczne i [byty — C.G.] czasowe są wzajemnie przeciwstawne, natomiast wieczność i czas — nie są”⁶¹⁷.

Zgodnie z tym rozpoznaniami, Hegel stwierdza w *Encyklopedii*, że wszystko, czemu przysługuje nieskończone trwanie (konkretna wieczność), stanowi organiczną całość obejmującą jednocześnie obie strony rzeczywistości w sensie Heglowskim, to znaczy zarówno stronę zjawiskową, konstytuowaną przez stawianie się skończonych rzeczy jednostkowych w czasie (diachroniczny porządek genezy), jak i esencjalną stronę ogólnego pojęcia, które nie ulega wpływowi czasu (synchroniczny porządek struktury).

To, co nie jest w czasie, nie podlega żadnemu procesowi [*ist das Prozeßlose*]; zarówno to, co najgorsze, jak i to, co najdoskonalsze, nie jest w czasie, lecz trwa. To, co najgorsze, trwa, bo stanowi abstrakcyjną ogólność, jak przestrzeń, jak sam czas [ujmowany w abstrakcji od tego, co czasowe — C.G.], słońce, żywioły, kamienie, góry, przyroda nieorganiczna w ogóle, jak również dzieła ludzkie, piramidy; ich trwanie nie jest żadną zaletą. Rzeczy trwałe ceni się wyżej od tych, które wkrótce przemijają, ale każdy kwiat, każda piękna żywość [*Lebendigkeit*] umiera przedwcześnie. Lecz trwa również to, co najdoskonalsze — nie tylko nieożywiona, nieorganiczna ogólność, ale także inna, inherentnie konkretna ogólność: gatunek, prawo, idea, duch. Trzeba bowiem rozróżnić, czy coś jest całym procesem, czy tylko jego momentem. Ogólność taka jak prawo ma w sobie samej również proces i żyje tylko jako proces; ale nie jest częścią procesu, nie jest w procesie, lecz zawiera w sobie

⁶¹⁶ „Heglowskie określenie czasu — zgodnie z fundamentalnym postępowaniem greckim — pozwala myśleć o współczesności, o samej formie czasu jako o wieczności. Nie jest ona negatywną abstrakcją czasu, nie-czasem, poza-czasem. [...] W heglizmie wszystko, co otrzymuje predykat wieczności (Idea, Duch, Prawda itd.), nie może więc być pomyślane poza czasem (ani też w czasie). Wieczność jako obecność nie jest ani czasowa, ani beczasowa. Obecność i beczasowość w czasie lub czas w beczasowości — bodaj to właśnie uchyla możliwość czegoś takiego jak pierwotna czasowość” (tamże, s. 73–74). Por. O.D. Brauer, dz. cyt., s. 144–146, w której to pracy autor również uważa, że wieczność Heglowską należy rozumieć jako stałą formę czasowego następstwa o trójwymiarowej, odpowiadającej pojęciu stawania się strukturze, i że w związku z tym czas i wieczność są na gruncie heglizmu *współpierwotne*.

⁶¹⁷ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über philosophische Enzyklopädie...*, dz. cyt., s. 84. Por. WR2, s. 260.

jego dwie strony i sama jest bez procesu. Po stronie zjawiska prawo wstępuje w czas, przez to, że momenty pojęcia mają pozór samodzielności; ale w swym pojęciu rozdzielone różnice jednoczą się i godzą ze sobą. Idea, duch są ponad czasem, ponieważ są one samym pojęciem czasu; to, co jest wieczne, samo w sobie i dla siebie, nie jest rozdarte w czasie, ponieważ nie ztraca się po jednej stronie procesu. W przypadku indywiduum jako takiego jest inaczej; jest ono po jednej stronie gatunku; najpiękniejsze życie to takie, które w sposób doskonały zespala ogół i jego indywidualność w *jedną* formę. Ale nawet wtedy indywiduum jest odróżnione od ogółu i stanowi w ten sposób jedną stronę procesu, zmienność; zgodnie z tym śmiertelnym momentem występuje ono w czasie [*nach diesem sterblichen Momente fällt es in die Zeit*]⁶¹⁸.

W ten sposób ujawnia się wreszcie nieabstrakcyjny, temporalny sens wieczności pojęcia, które — w myśl cytatu przywołanego przeze mnie na początku tego paragrafu — „w swojej istniejącej w sposób wolny dla siebie tożsamości ze sobą, Ja = Ja, jest samo w sobie i dla siebie absolutną negatywnością i wolnością. Dlatego czas nie jest panującą nad nim mocą i nie istnieje ono w czasie ani nie jest czymś czasowym, lecz to raczej *ono* jest mocą panującą nad czasem [*die Macht der Zeit*], jako że czas stanowi tę negatywność tylko jako zewnętrznosc”⁶¹⁹. Otóż, mimo że pojęcie nie podlega czasowi, gdyż tylko rzeczy naturalne znajdują się pod jego wpływem, to jednak — samemu będąc „mocą czasu” — musi ono zawierać w sobie stronę czasowego stawania się własnej tożsamości (Ja = Ja), która nadaje mu żywego i konkretnego charakteru.

W przypadku gatunków naturalnych, takich jak rośliny czy zwierzęta, stroną procesu konstytuuje kołowrót narodzin i śmierci poszczególnych osobników zwany przez Hegla „procesem rodzaju”⁶²⁰. Natomiast w przypadku pojęcia czasu, jak pokazałem, jest nią pojawianie się i przemijanie jednostkowych chwil, co wyjaśnia zarazem, dlaczego czas we wcześniejszym omówieniu zdawał się mieć dwa pozornie sprzeczne oblicza — jawiąc się mianowicie, z jednej strony, jako wieczna, abstrakcyjna forma, a z drugiej, jako proces realnych indywiduów. Otóż wynika to z faktu, że pojęcie czasu, jak każde konkretnie pomyślane pojęcie, podpada pod formę jedności samowiedzy (wolnej tożsamości negatywności ze sobą), która konstytuuje się w powrocie z tego, co inne, i która rozciąga się w związku z tym na podporządkowaną mu „realność”.

Nasuwa się teraz jednak pytanie, co sytuowałoby się po stronie procesu, gdyby abstrahować od wszelkiej szczegółowej treści myślenia, czy też — mówiąc po kantowsku — od zawartości zmysłu wewnętrznego; innymi słowy, co stanowi wymiar genezy w przypadku

⁶¹⁸ EPhW2, s. 50–51.

⁶¹⁹ E, s. 274.

⁶²⁰ Por. NL2, s. 683–687; E, s. 244–245, 387–396.

czystej formy rozumienia w ogóle, którą Hegel nazywa absolutnym pojęciem? Uważam, że nie pozostaje nic innego, jak uznać, że jest nim w takim przypadku sam czas, a dokładniej — ta sama dialektyka różnic czasowych, która konstytuowała stronę procesu w przypadku pojęcia czasu, tzn. czyste dzianie się albo oglądane stawanie się, które Hegel określił mianem abstrakcyjnej negatywności (lub podmiotowości). Wszak istnieniem (lub oglądaniem) pojęcia w jego czystości okazał się właśnie sam czas.

Pozwala to na wyciągnięcie pozornie paradoksalnego wniosku na temat relacji między czasem a pojęciem; wniosku, który wypowiedziany został w zasadzie wprost przez samego Hegla w cytacie przytoczonym powyżej: *pojęcie czasu to pojęcie samo* (i odwrotnie). Wynika z tego, że każde *konkretne* pojęcie (idea) nie tylko podpada pod formę jedności samowiedzy (Ja = Ja), która czyni je niezależnym od tego, co inne, i wyłącza spod destrukcyjnego wpływu czasu, ale jest także pewnym szczegółowym pojęciem *czasu*. Jest tak, gdyż jako całość obejmująca stronę istoty i zjawiska (wzgl. pojęcia i realności) ma ono strukturę *takiej* ogólności, która nie stanowi jedynie wyniku abstrahowania od nieistotnych cech podpadających pod nią indywidualów, lecz rezultat refleksyjnego skierowania się ku sobie czasowego procesu ich stawania się — ogólność, której treść w pełni odpowiada formie pojęcia, ponieważ nie pochodzi z oglądu zmysłowego, lecz sama jest tym, co ogólne, mianowicie czystą różnicą generowaną przez inherentną dialektykę ich skończoności⁶²¹. Realnością takiego konkretnego pojęcia nie jest zatem „to, co jednostkowe” (*das Einzelne*), czyli *bezpośrednia* jednostkowość zmysłowa (to oto Teraz), lecz *absolutnie zapośredniczona*, ogólna jednostkowość pojęcia (*die Einzelheit*), która stanowi nieskończoną określoność i absolutną rzeczywistość o formalnym, a nie materialno-intuitywnym charakterze („samowiedne Teraz”⁶²²). Innymi słowy, każda konkretna myśl jest „myślą czasu” (*Gedanke der Zeit*)⁶²³, za pomocą którego to określenia Hegel scharakteryzował w wykładach jenajskich prawdziwy sens wieczności. To, że pojęcie nie podlega mocy czasu, nie wynika zatem z jego abstrakcyjnej beczasowości i absolutnego braku czasowego charakteru, lecz z tego, że jako moc czasu jest ono — jak sugeruje Heidegger w odniesieniu do jaźni w swojej wykładni filozofii Kanta — „tak bardzo «czasowe», iż samo jest czasem, i tylko jako sam czas, zgodnie ze swą najbardziej swoistą istotą, jest możliwe”⁶²⁴.

⁶²¹ „Chociaż więc idea ma swoją realność w jakimś materialnym tworzywie, to tworzywo to nie jest *bytem* abstrakcyjnym istniejącym dla siebie w przeciwstawieniu do pojęcia, lecz tylko *stawaniem się*; jest dzięki negatywności obojętnego bytu prostą określonością pojęcia” (NL2, s. 658). Por. tamże, s. 405; WF1, s. 62–63.

⁶²² FD, s. 329.

⁶²³ JS3, s. 261–262.

⁶²⁴ M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, dz. cyt., s. 215.

§ 24. Spekulatywna więź czasu i pojęcia — perspektywa metafizyczna

Powyższy wywód, podczas którego okazało się, że Heglowskie pojęcie czasu i pojęcie pojęcia wzajemnie się implikują — w związku z tym, że czas jest zewnętrzną negatywnością wiecznego pojęcia, która wznosi się do niego mocą wewnętrznej dialektyki (odmysłowienie), a pojęcie zawiera w sobie czasowy proces skończoności jako zasadę własnej rzeczywistości (uzmysłowienie) — pokazuje, że w Heglowskiej doktrynie temporalnej obecna jest nie tylko terminologia stosowana przez Kanta do eksplikacji transcendentального pojęcia czasu, ale także pokrewna jego teorii schematyzmu koncepcja głębokiego związku między czasem a myśleniem, którą Heidegger wyraził w następujący sposób: „Czas i «myśle» nie pozostają już w opozycji jako nie dające się uzgodnić i nieporównywalne, są tym samym”⁶²⁵.

Co więcej, związek ten pełni funkcję przesłanki większej sylogizmu opisującego istotę ducha absolutnego, którego konkluzją jest sąd stwierdzający tożsamość bytu i myślenia. W ten sposób jedność dziania się i prawdy, która ujawniła się wcześniej w postaci dziejowości, okazuje się mieć swoją podstawę w naturze absolutnego pojęcia, co pozwala wnosić, że ma ona uniwersalny charakter. Oznacza to, że nie tylko duch rozwija się w dziejach i systemie zgodnie z rytmem idei logicznej, ale cała rzeczywistość podlega wielopłaszczyznowemu rozwojowi zachodzącemu jednocześnie w wymiarze genetycznym (diachronicznym) i strukturalnym (synchronicznym). Uogólnione pojęcie *Geschichtlichkeit* nazywać będzie zatem odtąd temporalność idei absolutnej *w ogóle*, której strukturę wyznacza cała sylogistyczna relacja *byt — czas — myśl*. Mało tego, ugruntowanie dziejowości w idei absolutnej, która stanowi czysto negatywną, refleksyjnie skierowaną ku sobie formę, prowadzi również do wniosku, że pojęcie nie tylko podlega już zawsze procesowi różnicowania się w czasie (dzianiu się), ale zawdzięcza także swoją określoność towarzyszącemu mu nieodłącznie różnicowaniu się samej procesualności tego procesu (dzianiu się dziania się). Innymi słowy, jak wyraziłby się Heidegger, rozumienie bycia warunkowane jest w pewien sposób przez czas.

Tym samym, choć interpretacja wyobraźni transcendentalnej Heideggera „wyrosła na gruncie innego kręgu problemowego i porusza się w kierunku niejako przeciwnym niż idealizm niemiecki”⁶²⁶, to jednak, jak zauważył Derrida⁶²⁷, w swoich wnioskach jest ona zaskakująco zbieżna z Heglowską metafizyką czasu. Z tego względu uważam, że Heidegger myli się, twierdząc, iż związek ducha i czasu na gruncie heglizmu jest jedynie wtórną konsekwencją

⁶²⁵ Tamże, s. 214–215.

⁶²⁶ Tamże, s. 155, przyp. Por. tamże, s. 219–222.

⁶²⁷ Por. J. Derrida, *Ousia i gramme...*, dz. cyt., s. 73.

analogii struktur obu tych pojęć (jako negacji negacji), i że — w związku z tym — czas jest tylko nieistotnym, zewnętrznym zjawiskiem absolutu. Można nawet powiedzieć, że Heidegger postawił całą tę sprawę na głowie, ponieważ to nie podobieństwo między formą logiczną czasu i pojęcia stanowi podstawę ich jedności, lecz — odwrotnie — to ich głęboka jedność, rozpoznana przeze mnie w jej paradygmatycznej postaci jako dziejowość, stanowi rację ich formalnego podobieństwa.

Bynajmniej nie oznacza to jednak, aby należało uznać — po myśli Heideggera — iż u podłoża tożsamości czasu i myślenia znajduje się „czas pierwotny”. Hegłowska doktryna prapodziału, która implikuje źródłowość faktu upadłości ducha w czasie, nie prowadzi bowiem do uznania prymatu czasu nad pojęciem, ani do postulowania jakiegś bardziej źródłowej podstawy, w której zacierałaby się różnica między członami tego stosunku. Choć czas i myślenie okazały się współpierwotnymi aspektami jednej i tej samej absolutnej negatywności, to ich relacja nie jest wcale symetryczna. Jej całość wciąż utożsamiać należy bowiem z absolutnym pojęciem, które odsłoniło po prostu swoje temporalne oblicze.

Zarówno czas, jak i myślenie charakteryzowane są przez Hegla jako formy „negatywności” (*Negativität*). To podstawowe określenie jego filozofii wyraża najogólniej rzecz biorąc formalną w swej istocie aktywność negowania bądź znoszenia bezpośredniego istnienia, której rezultatem jest jego „idealność” (w sferze bytu) bądź „założoność” (w sferze istoty), polegająca na byciu sprowadzonym do roli niesamodzielnego momentu pewnej większej całości o negatywnej naturze; w przypadku czasu naturalnego jest nią nieskończony proces powstawania i przemijania skończonych indywiduów, zaś w przypadku myślenia — jedność samowiedzy.

Czas, o ile rozpatrywać go zgodnie z tematycznym ujęciem z *Encyklopedii*, jest abstrakcyjną formą absolutnej negatywności, która funkcjonuje w zewnętrznej sferze przyrody, przez co idealność stanowiąca jego „dzieło” ma tylko ilościowy charakter. Jako inherentna zasada destrukcji bytu naturalnego, która wikła go — niczym Kronos — w jałowy proces narodzin i śmierci, czas uznany zostaje przez Hegla za „absolutną, [choć — C.G.] tylko ślepą, moc natury [*Macht der Natur*]”⁶²⁸, która nie tworzy niczego prawdziwie trwałego. Jego niemoc nie polega jednak tylko na czczym charakterze, ale także na ograniczonym zakresie jego władzy, która nie sięga poza dziedzinę natury. Jak pisze Hegel w tym samym miejscu: „Czas [kosmiczny — C.G.] [...] jest więc jednym ze starszych bogów, któremu nic, co naturalne, nie

⁶²⁸ JS2, s. 218.

może się przeciwstawić, ale który tam, gdzie urzeczywistnia się duch, sam odesłany zostaje do granic nocy”⁶²⁹.

Również *myślenie* określone jest przez Hegla jako absolutna negatywność, ale — w przeciwieństwie do czasu — jako negatywność o immanentnym i konkretnym charakterze, który sprawia, że to, co bezpośrednio, nie zostaje przez nią po prostu unicestwione, ale także w pewien sposób zachowane. Innymi słowy, duchowa idealizacja pojęcia posiada również sprawczość uwewnętrzniającego wspomnienia (*Erinnerung*). Sprowadzając realne indywidua do jedności samowiedzy — czyniąc je tym samym jej założonością — myślenie nadaje im bowiem trwałą formę ogólności, która wynosi je poza dziedzinę natury i uwalnia tym samym spod władzy czasu. Oznacza to, że negatywność pojęcia nie stanowi wyłącznie nieskończonego postępu, lecz aktualną nieskończoność „istniejącej w sposób wolny dla siebie tożsamości ze sobą, Ja = Ja”⁶³⁰, w której przewyciężona została w sposób bezwzględny jakościowa granica. Dlatego Hegel uznaje, że tak, jak czas jest destrukcyjną mocą natury, tak pojęcie jest twórczą mocą czasu, gdyż „czas stanowi tę negatywność [pojęcia — C.G.] tylko jako zewnętrżność”⁶³¹.

Ta pobieżna charakterystyka stosunku dwóch typów negatywności, jakie stanowią czas naturalny i myślenie, dowodzi na pierwszy rzut oka słuszności Heideggerowskiej interpretacji Hegla, na którą składają się m.in. następujące twierdzenia: (1) stosunek czasu i ducha odpowiada relacji między pozorem a istotą; (2) pozór ten ma co najwyżej instrumentalne znaczenie dla manifestującego się ducha, dlatego w przeciwieństwie do głównej tezy ontologii fundamentalnej, która brzmi „istotą bycia jest czas”, w heglizmie obowiązuje odwrotna prawda, iż „istotą czasu jest bycie” (tzn. pojęcie bądź duch); (3) właściwym miejscem czasu w systemie Hegla jest natura, która stanowi innobyty idei; (4) pozór, jakim jest czas, zostaje zdemaskowany i raz na zawsze zneutralizowany wraz z przewyciężeniem natury w momencie osiągnięcia przez ducha pełnej wiedzy o sobie (wiedzy absolutnej)⁶³².

Dotychczasowe ustalenia pokazują jednak, że interpretacja Heideggera jest co najmniej myląca. Ustosunkowując się krytycznie do jej głównych tez w świetle rozstrzygnięć poczynionych w ramach rekonstrukcji i rozwinięcia filozofii dziejów filozofii, sformułuję teraz szereg wytycznych dla metafizycznej wykładni Heglowskiego pojęcia czasu.

(Ad 1) Choć zasadniczo słuszne jest eksplikowanie relacji między czasem a duchem w kategoriach pozoru i istoty, to jednak zadowalanie się potocznym znaczeniem tych terminów

⁶²⁹ Tamże.

⁶³⁰ E, s. 274.

⁶³¹ Tamże.

⁶³² „Hegłowska eksplikacja właściwego pojęcia bycia [...] to nic innego jak pożegnanie czasu jako drogi prowadzącej do wiecznego ducha” (M. Heidegger, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, dz. cyt., s. 212).

bez odwołania się do ich wykładni w logice spekulatywnej prowadzi nieuchronnie do wypaczenia sensu doktryny Hegla. Ugruntowanie dziejowości w idei absolutnej pozwala przyjąć, że tak jak w przypadku tej ostatniej, związek czasu i pojęcia ma głęboko spekulacyjny charakter, dając tym samym asumpt do jego nieredukcyjnej wykładni w świetle Heglowskiej koncepcji refleksji absolutnej, zgodnie z którą pozór i istota stanowią nierozdzielalną całość (*postulat refleksyjnej natury związku czasu i pojęcia*).

(Ad 2) Przejawianie się ducha w czasie nie stanowi jedynie przypadkowej okoliczności jego immanentnego rozwoju, od której można by abstrahować bez szkody dla jego istoty (wolności)⁶³³, ani nawet środka realizacji tej ostatniej, z którego rezygnuje on — niczym z drabiny — po wspięciu się na wyżyny wiedzy absolutnej. Zgodnie z uzyskanym wglądem w negatywną naturę czystego pojęcia, duch, jako konkretna ogólność i refleksyjna tożsamość Ja ze sobą samym, konstytuuje się w ruchu powracania do siebie z tego, co inne (znoszenia bytu naturalnego), który dokonuje się jako czas. Bez tego ostatniego jedność samowiedzy zapadłaby się całkowicie w siebie, redukując się do abstrakcyjnego rozsądku, albo rozplynęła w zewnętrznej substancji. Dotyczy to w równym stopniu wszystkich trzech form istnienia idei absolutnej, której strukturę kształtuje pierwotny podział. Dlatego Heidegger nie ma racji sądząc, że doktryna temporalna Hegla stoi w bezwzględnej opozycji do głównej tezy *Sein und Zeit*. Uznając uzmysłowienie jedynie za akcydens, filozof z Meßkirch pozbawia Heglowskiego ducha jednego z konstytutywnych aspektów jego pojęcia. Znacznie trafniej stanowisko Hegla wyrażałoby zatem stwierdzenie — zgodne z hipotezą refleksyjnej natury związku działania się i prawdy — że *istotą czasu* (jego odzmysłowieniem) *jest bycie* (pojęcie, idea bądź duch), zaś *pozorem bycia* (jego uzmysłowieniem) *jest czas*. Stanowisko to można uznać zatem za alternatywne ujęcie zagadnienia „temporalności bycia”⁶³⁴. W przeciwieństwie do ujęcia Heideggera, według którego zrozumiałość bycia rzutowana jest na horyzont czasu źródłowego, na gruncie filozofii Hegla oddziaływanie między czasem a pojęciem jest obustronne, choć prymat dzierży w nim jednak pojęcie. Obecność tej doktryny w systemie idealizmu spekulatywnego skłania zatem do wniosku, że metafizyczne badanie problematyki temporalnej w heglizmie, bazujące na przesłankach stanowiska historycznofilozoficznego Hegla, nie może ograniczać się do doksograficznego omówienia jego koncepcji czasu w oderwaniu od pozostałych komponentów jego systemu, a w szczególności od jego filozofii pierwszej. Zamiast tego badanie to musi kierować się założeniem o wzajemnym warunkowaniu się zasady metafizycznej i pojęcia czasu obowiązującym zarówno w wymiarze

⁶³³ Por. E, s. 402; EPhW3, s. 26.

⁶³⁴ Por., BC, § 5; M. Heidegger, *Podstawowe problemy fenomenologii*, dz. cyt. s. 295.

systematycznym, jak i historycznym. Ściśle mówiąc, musi ono przyjąć, że dojrzałe stanowisko ontologiczno-epistemologiczne Hegla, czyli jego ujęcie bytu, prawdy i absolutu, nie tylko związane jest wewnątrzsystemowymi nićmi z jego koncepcją czasu, ale opracowane zostało i zostać mogło dopiero wraz z odkryciem przez niego fenomenu dziejowości i skryształizowaniem się jego poglądów na temat czasu w ogóle. W szerszym kontekście historycznym natomiast należy je rozpatrywać jako wyraz samowiedzy konkretnego szczebla rozwoju zasady ducha czasu (wolności), na którą składa się nie tylko komponent logiczny, ale i temporalny (*postulat spekulatywnej temporalności i badania heglizmu w jej optyce*).

(Ad 3) Nawet gdyby przystać na twierdzenie Heideggera, że właściwym miejscem pojęcia czasu w systemie Heglowskim jest filozofia przyrody, to i tak należałoby je opatrzyć pewnym wyjaśnieniem. Takim mianowicie, że zgodnie z konstrukcją tego systemu natura pomyślana jest jako *samouzewnętrznienie* się idei, a duch jako jej powracanie do siebie poprzez znoszenie tego uzewnętrznienia, które wyczerpuje w pełni jego istotę. Jak wyraził się bowiem Hegel: „Duch to ten ruch, ten proces, ta czynność wychodzenia z natury, uwalniania się od niej; to jest byt samego ducha, jego substancja”⁶³⁵. W związku z tym natura, a przez to i czas naturalny, nie sytuują się bezwzględnie na zewnątrz ducha, lecz stanowią współkonstrytuwne i nieredukowalny moment jego pojęcia, bez którego nie mógłby on istnieć. Jak zauważa w tym kontekście trafnie Derrida: „Każde twierdzenie (tutaj twierdzenie Heideggera), zgodnie z którym pojęcie *należy* do filozofii przyrody Hegla (lub w ogóle do jakiegoś określonego, szczególnego miejsca Heglowskiego tekstu), jest *a priori* ograniczone w swojej ważności przez strukturę *zrywającą* związki między przyrodą i nie-przyrodą w dialektyce spekulatywnej. Przyroda znajduje się poza duchem, ale jako sam duch, usytuowanie swego własnego bycia-na-zewnątrz-siebie”⁶³⁶. Co więcej, jak pokazałem wcześniej, czas nie występuje jedynie w naturze, ale także w sferze duchowej, jako że wiele wypowiedzi Hegla na temat czasu sformułowanych w kontekście filozofii ducha sugeruje nie tylko wyraźną opozycję czasu i natury, ale także jego silny związek z duchem⁶³⁷. Z uwagi na to, że duch skończony wciąż jeszcze obciążony jest pewną naturalnością, a jego rozwój dokonuje się w formie czasowej, problematyka temporalna powraca z konieczności jeszcze — przynajmniej — w filozofii ducha subiektywnego (czas idealny) i obiektywnego (dzieje). Dlatego nie można uznać, że ujęcie czasu z filozofii przyrody wyczerpuje w pełni jego pojęcie, mimo że sam Hegel zdaje się to

⁶³⁵ G.W.F. Hegel, *Philosophy of Subjective Spirit*, t. 1: *Introductions*, przeł. M.J. Petry, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht/Boston 1978 (wydanie dwujęzyczne), s. 6–7.

⁶³⁶ J. Derrida, *Ousia i gramme...*, dz. cyt., s. 75.

⁶³⁷ „Przyroda jest w przestrzeni; całe przeszłe dzieje pozostają obecne [*gegenwärtig*]; duch jest czasem [*der Geist ist Zeit*], unicestwił przeszłość, swoje kształtowanie się [*Erziehung*]” (JS1, s. 4). Por. FD, s. 516–517.

poniekąd sugerować omawiając go w sposób tematyczny jedynie w tym miejscu. Mało tego, odsłonięcie temporalnej istoty idei absolutnej jako genetyczno-strukturalnego procesu rozwoju pojęcia, któremu towarzyszy analogiczne rozwijanie się czasu, ujawnia także *chronozoficzne* oblicze systemu idealizmu spekulatywnego. Zgodnie z zamysłem Hegla, system stanowić ma bowiem wyraz filozoficznej samowiedzy całej rzeczywistości, a co za tym idzie — w świetle powyższych ustaleń — dostarczać holistycznej prezentacji wspomnianego współrozwijania się czasu i pojęcia, czego nie da się osiągnąć, jak się wydaje, bez zintegrowania systematycznej perspektywy *Nauki logiki* i pozostałych części *Encyklopedii nauk filozoficznych* z historyczną perspektywą szeroko rozumianej filozofii dziejów (*postulat historyczno-systematycznego holizmu w badaniach nad czasem*).

(Ad 4) Zniesienie czasu w wiedzy absolutnej, tak samo jak każde w ogóle *Tilgung der Zeit* towarzyszące kairolologicznej realizacji celu dziejów powszechnych, nie może polegać na wykorzenieniu czasu *jako takiego*. Oznaczałoby to bowiem usunięcie jednego z konstytutywnych aspektów prawdy, jakim jest jej manifestowanie się (uzmysłowienie), a co za tym idzie, redukcję Heglowskiej koncepcji absolutu do bezpośredniej jedności jaźni i substancji, czyli do filozofii tożsamości Schellinga. Ugruntowanie dziejowości w strukturze absolutnego pojęcia pozwala za to odczytywać każde zniesienie czasu jako jego „metamorfozę”⁶³⁸, czyli jako unieważnienie pewnej formy dziania się oraz projekcję nowej, bardziej konkretnej i wolnej formy czasowej, w której ta poprzednia zachowana zostaje w charakterze niesamodzielnego momentu. W tym świetle przewyciężanie skończoności natury, które towarzyszy postępowi w uświadomieniu wolności — napędzającemu dialektykę historii i systemu Heglowskiego — jawi się nie tyle jako stopniowe uwalnianie się *od* czasu, co jako uwalnianie *samego czasu*. Wbrew pozorom, a w zgodzie z wynikami analizy użycia przez Hegla słowa „Geschichtlichkeit” (§ 8–9), wolność i czas nie wykluczałyby się zatem wzajemnie, lecz w pewien sposób uzupełniały, skłaniając tym samym do ujmowania uwiecznienia towarzyszącego wzniesieniu się do absolutu nie jako unicestwienia jego zjawiska, lecz jako uwolnienia i uczynienia go doskonale przejrzystym⁶³⁹. Co więcej, podejście to dostarcza również środków do alternatywnego rozwiązania problemu końca historii, który poruszyłem w pierwszym podrozdziale tego rozdziału (§ 20). Pozwala ono bowiem przyjąć, że absolutne pojednanie bytu i myślenia dokonujące się za sprawą filozofii Hegla nie stanowi wcale całkowicie odmiennego, eschatologicznego urzeczywistnienia wolności, które

⁶³⁸ „Metamorfoza przysługuje tylko pojęciu jako takiemu, bo tylko jego przemiana jest rozwojem” (E, s. 265).

⁶³⁹ „[...] zjawisko nie jest czymś pozbawionym istoty, lecz jej manifestacją. Manifestacja zaś istoty, która stała się zupełnie wolna, jest pojęciem” (NL2, s. 370).

skutkowałoby bezwzględnym zatrzymaniem dalszego rozwoju, a jedynie kolejną realizację kairolologiczną, której pojęcie uzupełnić należy po prostu o towarzyszącą jej każdorazowo metamorfozę globalnego czasu danej epoki. „Posthistoryczność” cechowałaby zatem epokę, w której czas historyczny nie stanowi już ramy, w której duch czasu interpretuje samego siebie (*postulat metamorficzności czasu i jego spójności z wolnością*).

Względy powyższe wskazują na potrzebę odmiennej interpretacji związku między czasem a pojęciem od tej, którą zaproponował Heidegger, tzn. takiej, która (1) kierować będzie się spekulatywną wykładnią kategorii stosowanych przez Hegla do jej opisu, takich jak istota i pozór, (2) uwzględni oba aspekty temporalności czystego pojęcia (uzmysłowienie i odzmysłowienie), a także (3) pluralizm form czasu w dziejach i systemie Heglowskim, (4) unikając przy tym jednostronnej wykładni zniesienia czasu towarzyszącego przejściu do nowej epoki i odpowiadającej mu sfery w systemie. W trzech następnych rozdziałach podejmę się interpretacji trzymającej się tych właśnie wytycznych.

Rozdział 2. Podstawy temporalnej interpretacji związku czasu i pojęcia u Hegla

W tym rozdziale dostarczę głębszego uzasadnienia dla postulowanej w rozdziale poprzednim temporalnej wykładni uogólnionej relacji między czasem a pojęciem w świetle Heglowskiej logiki refleksji. Na początku (§ 25) omówię problem pozornej sprzeczności tej relacji, wynikający z antynomicznego charakteru schematyzmu czystego pojęcia, który charakteryzują jednocześnie takie przeciwstawne określenia jak pozór i istota czy uzmysłowienie i odzmysłowienie. Chcąc usunąć tę sprzeczność, klasyczne interpretacje Heglowskiej metafizyki czasu eksponowały przesadnie rolę jednego z tych antynomicznych aspektów (kosztem drugiego). Pokażę jednak, że nawet najbardziej popularny, „eschatologiczny” nurt wykładni, usiłujący „okiełznać” wspomnianą sprzeczność przy zachowaniu obu członów tej relacji, okazuje się rozwiązaniem pozornym, które redukuje się ostatecznie do jednego z jednostronnych typów interpretacji. Następnie (§ 26) wykażę, że te sprzeczne aspekty zawarte są efektywnie w strukturze idei absolutnej, co oznacza, że Hegel dostrzegał ich komplementarność. W związku z tym trafna eksplikacja jego doktryny temporalnej nie może niwelować żadnego z nich, jak ma to miejsce w interpretacjach jednostronnych. W kolejnym paragrafie (§ 27) przygotuję grunt dla wykładni związku czasu i pojęcia przy użyciu kategorii z logiki refleksji Hegla, argumentując na rzecz tezy, że ta ostatnia stanowi klucz do zrozumienia sprzecznej natury odnośnego związku. Następnie (§ 28) poddam analizie Heglowską koncepcję pozoru, istoty i ich refleksyjnej jedności, która dostarczy ram pojęciowych dla tego przedsięwzięcia. Na końcu (§ 29) omówię kontekst historycznofilozoficzny, w którym funkcjonuje koncepcja refleksji Hegla, co uczynię charakteryzując Kantowskie, Fichteańskie i Jacobiańskie stanowiska w kwestii obiektywności poznania, którą Hegel uznaje za główny problem nowoczesnej epoki filozoficznej.

§ 25. Problem sprzeczności między uzmysłowieniem a odzmysłowieniem

Chcąc pogodzić oba aspekty schematyzmu kształtującego pojęcie absolutne (uzmysłowienie i odzmysłowienie), a co za tym idzie, obie jednostronne wykładnie Heglowskiej metafizyki czasu (historyzm i panlogizm), napotyka się natychmiast ogromny problem — aspekty te i odpowiadające im wykładnie wydają się *sprzeczne*. Co więcej, klasyczne nieredukcyjne rozwiązanie tej sprzeczności okazuje się jedynie rozwiązaniem pozornym, które osuwa się z powrotem w uzgadniane przez siebie skrajności.

Problem ten najlepiej obrazuje słynny fragment z ostatniego rozdziału *Fenomenologii ducha* („Wiedza absolutna”).

Czas to *pojęcie* samo, [czyli czyste Ja], które *istnieje* [da ist] i przedstawia się [*sich... vorstellt*] świadomości jako pusty ogląd; dlatego duch z konieczności przejawia się w czasie i przejawia się w nim dopóty, dopóki nie *ujmie* swego czystego pojęcia, czyli dopóki nie przekreśli [*tilgt*] czasu. Czas to *zewnątrzna*, oglądana czysta jaźń *nieujęta* przez jaźń — tylko oglądane pojęcie; ujmując samo siebie, pojęcie znosi swoją formę czasową, ujmuje oglądanie pojęciowo i jest pojęciowo ujętym i pojęciowo ujmującym oglądaniem. — Czas jawi się więc jako przeznaczenie i konieczność ducha, który nie jest jeszcze w sobie doprowadzony do zakończonej postaci [*vollendet*], jako konieczność zwiększania w świadomości udziału samowiedzy, wprawienia w ruch *bezpośredniości bytu samego w sobie*, czyli formy, w jakiej substancja istnieje w świadomości, albo też odwrotnie – ujmując byt sam w sobie jako to, co *wewnętrzne* — jako konieczność zrealizowania i ujawnienia tego, co istnieje dopiero w sposób *wewnętrzny*, to znaczy dochodzenia praw, jakie ma do tego pewność samego siebie⁶⁴⁰.

Na pierwszy rzut oka wyjście z tej aporii jest proste. Aby przepłynąć bezpiecznie między Scyllą panlogizmu a Charybdą historyzmu wystarczy przyjąć, że uzmysłowienie jest, co prawda, niezbędnym środkiem urzeczywistniania się ducha, które przybiera formę dziejowego stawania się podmiotu substancją („uzewnętrzniania” — *Entäußerung*), a substancji podmiotem („uwewnętrzniania” — *Erinnerung*), ale w momencie osiągnięcia przez ducha pełni wolności i wiedzy o sobie na końcu tego procesu czas zostaje rozpoznany jako pozór i doszczętnie wykorzeniony (odzmysłowienie)⁶⁴¹.

Za tym „eschatologicznym” odczytaniem opowiada się zdecydowana większość klasycznych interpretatorów, kierując przeciwko wyłaniającemu się z niego obrazowi Hegla ostrze swojej krytyki. Poza wspomnianym już Heideggerem, do przedstawicieli tego nurtu zaliczyć można m.in. K. Marksa, A. Koyré’go, A. Kojève’a, a nawet J. Derridę.

Krytyczne rozważania nad filozofią Hegla przedstawione przez pierwszego z nich w *Rękopisach ekonomiczno-filozoficznych* z 1844 roku stanowią jedną z najwcześniejszych

⁶⁴⁰ FD, s. 510.

⁶⁴¹ W sposób wyjątkowo trafny, a przy tym czytelny, stanowisko to scharakteryzował Andrzej Wawrzynowicz: „Według tego poglądu duch, który nie dotarł jeszcze do swojego pojęcia, z konieczności znajduje się w czasie, ale to jego bycie w czasie, uwikłanie w czas stanowi jedynie brak adekwatnego pojęcia o sobie samym. Ten ogólny wymiar własnego pojmowania, poznawania przez ducha samego siebie, który jako (niezrealizowane jeszcze) zadanie własnego samokształtowania stoi dopiero «przed» nim, jawi się duchowi bezpośrednio jako płynący niezależnie od niego (i mechanicznie odmierzający jego los) czas. Taki jest właśnie, zdaniem Hegla, punkt widzenia «świadomości» (naturalnej). W finale fenomenologii podmiot ludzki przełamuje jednak ten początkowy, «zjawiskowy» punkt widzenia, to jest perspektywę ograniczonego, przejawiającego się (w czasie) ducha, i odsłania nam «istotę» całego procesu. Jest nim dojrzałe już «pojęcie» ducha, które okazuje się tu zarazem tożsame z docelową wiedzą filozoficzną (*Metafilozoficzne znaczenie Hegłowskiej wykładni pojęcia czasu*, dz. cyt., s. 371).

wykładni Heglowskiej koncepcji wiedzy absolutnej⁶⁴². Marks argumentuje tam, że choć niewątpliwą zasługą autora *Nauki logiki* jest to, że uchwycił istotę pracy jako autokreacji człowieka, a historię jako proces alienacji i jej znoszenia, to jednak, omamiony perspektywą bezkrytycznego idealizmu, rozumiał ten proces wyłącznie jako abstrakcyjną pracę ducha, której produktem jest tylko czyste myślenie. W efekcie ostatni rozdział *Fenomenologii ducha*, traktujący o wzniesieniu się świadomości do wiedzy absolutnej poprzez zniesienie przyrody, należy odczytywać, zdaniem Marksa, nie tyle jako finalne przewyciężenie alienacji, ile jako ustanowienie jej skrajnej formy, w której mamy do czynienia jedynie z iluzją wolności i negacją prawdziwego człowieka jako istoty naturalnej. Jako czysty abstrakt, wiedza absolutna jest całkowicie oderwana od rzeczywistej natury i jej czasu, dlatego nie jest w stanie im zagrozić⁶⁴³.

Podobnie antropologiczną wykładnię dziejowego stawania się ducha, mianowicie jako procesu umocowanego w kontestacyjno-pożądawczym żywiole ludzkiej praktyki dyskursywnej, zaproponowali A. Koyré i A. Kojève, reprezentanci XX-wiecznego renesansu heglizmu we Francji⁶⁴⁴. W kontrze do Heideggera, ale w sposób równie jednostronny, twierdzili oni, że czas w filozofii Hegla to przede wszystkim i w sensie właściwym historyczny czas ludzkiej egzystencji, w którym wyróżnionym wymiarem jest przyszłość⁶⁴⁵.

Rozpoznana przez pierwszego z nich sprzeczność między wolnością ludzkiego działania a wiecznością wiedzy absolutnej skłoniła go jednak ostatecznie do odrzucenia Heglowskiej idei systemu jako niezgodnej z nieredukowalnie otwartą na przyszłość dialektyką historii.

To dlatego, że człowiek jest z istoty dialektyczny, czyli z istoty dokonuje negacji, możliwa jest dialektyka historii — nie! możliwa jest historia w ogóle. [...] Jeśli bowiem czas jest dialektyczny i tworzy się, poczynając od przyszłości, to jest — cokolwiek mówiłby Hegel — wiecznie niespełniony. [...] Nie można przewidzieć przyszłości; również dialektyka Heglowska nie pozwala nam na to, skoro dialektyka, wyrażając twórczą rolę negacji, wyraża zarazem jej wolność. [...] Filozofia historii — a zatem filozofia Hegla, „system” — byłaby możliwa, tylko gdyby historia była zakończona; gdyby nie było już przyszłości; gdyby czas mógł się zatrzymać⁶⁴⁶.

⁶⁴² Por. K. Marks, *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r.*, przeł. K. Jażdżewski, T. Zabłudowski, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 1, przekład zbiorowy, Książka i Wiedza, Warszawa 1960, s. 615–639.

⁶⁴³ „Wielkość «*Fenomenologii*» Hegla i jej ostatecznego rezultatu — dialektyki negatywności jako zasady poruszającej i twórczej — polega więc na tym, że Hegel samotworzenie się człowieka ujmuje jako proces, uprzedmiotowienie jako odprzedmiotowienie, jako alienację i jako zniesienie tej alienacji; polega więc na tym, że uchwycił on istotę *pracy* i pojmuje człowieka przedmiotowego, człowieka prawdziwego, bo rzeczywistego, jako rezultat jego *własnej pracy*. [...] Hegel zna i uznaje jedną tylko postać pracy, *abstrakcyjną pracę duchową*. [...] *Istota ludzka, człowiek* jest dla Hegla równoznaczny z *samowiedzą*. Wszelka alienacja istoty ludzkiej jest przeto dla niego *alienacją samowiedzy* (tamże, s. 622–624)”.
⁶⁴⁴ Por. A. Koyré, *Hegel w Jenie*, dz. cyt.; A. Kojève, *Wstęp do wykładów o Heglu*, dz. cyt.

⁶⁴⁵ Por. A. Koyré, *Hegel w Jenie*, dz. cyt., s. 93; A. Kojève, *Wstęp do wykładów o Heglu*, dz. cyt., s. 384–386.

⁶⁴⁶ A. Koyré, *Hegel w Jenie*, s. 100–101.

Również według Kojève'a, który zdawał sobie sprawę z rewolucyjności Hegłowskiej doktryny tożsamości czasu i pojęcia⁶⁴⁷, wraz z osiągnięciem przez „Mędrca-Hegła” wiedzy absolutnej — interpretowanej przez francuskiego filozofa jako materialna wszechwiedza, subiektywna satysfakcja i obiektywna doskonałość moralna — napędzany pragnieniem społecznego uznania, z istoty filozoficzny proces rozwoju ludzkiego ducha, a wraz z nim wszelka w ogóle historia, dobiegają końca. Urzeczywistnienie ideału mądrości inicjować ma bowiem epokę „posthistorii”, w której właściwie nic już się nie dzieje, gdyż człowiek w pełni usatysfakcjonowany jest tym, czym jest, a co za tym idzie, nie potrzebuje już więcej negocjować rzeczywistości w imię przyszłości. Jako taki, człowiek posthistoryczny nie jest już w zasadzie człowiekiem, gdyż to, co czyniło go ludzkim (duch), opuściło go i „schroniło się” — jak pisze Francuz — w „Książce” (tzn. w *Fenomenologii ducha*), która „nie jest już Czasem, ale wiecznością”⁶⁴⁸. Oznacza to, że choć zdaniem Kojève'a stawanie się w czasie (uzmysłowienie) i wieczność prawdy (odmysłowienie) stanowią konieczne momenty jednego procesu, to jednak nie mogą ze sobą współistnieć.

Jeśli zaś chodzi o ostatniego z przywołanych reprezentantów tego nurtu recepcji heglizmu, tj. Jacquesa Derridę, to trzeba przyznać, że choć — jak zaznaczałem wcześniej — dostrzegał on problematyczność Heideggerowskiego odczytania doktryny temporalnej Hegła, to jednak sam w pracy pt. *Glas*⁶⁴⁹ sformułował pewien wariant jej eschatologicznej wykładni. Zgodnie z jego ujęciem, fenomenologiczny proces doświadczeń świadomości zwieńczony zostaje całkowitą asymilacją negatywności i różnicy w czysto pozytywnej samoobecności ducha absolutnego, a towarzyszące temu wydarzeniu *Tilgung der Zeit* nie oznacza jedynie zniesienia natury, lecz także zatarcie źródłowej struktury „jeszcze-nie”, która z perspektywy dekonstrukcji jest nieredukowalna. Rezultat ten przesądzony został jego zdaniem już na samym początku dziejów podmiotowości, kiedy to pierwotna, niedialektyczna różnica (abstrakcyjna negatywność nie włączona jeszcze w proces urzeczywistniania się ducha), w sposób równie nieprawomocny, co nieuchronny, przedzierzgnęła się immanentnie w różnicę *określoną*, tzn. w przeciwieństwo i sprzeczność, umożliwiając tym samym rozruch teleologicznej pracy *Aufhebung*.

⁶⁴⁷ Odróżniał ją mianowicie nie tylko od wulgarnego aprioryzmu i relatywizmu, ale także od metafizyki czasu Parmenidesa, Platona, Arystotelesa, Kanta i Spinozy, dostrzegając zarazem zbieżność z filozofią Heideggera. Por. A. Kojève, *Wstęp do wykładów o Heglu*, dz. cyt., s. 358–413. Co więcej, Kojève zauważył słusznie, że Hegłowska koncepcja pojęcia stanowi wynik reinterpretacji Kantowskiej teorii schematyzmu, por. tamże, s. 392–393, przypis (nr 1).

⁶⁴⁸ Tamże, s. 405. Por. tamże, s. 293–464.

⁶⁴⁹ Por. J. Derrida, *Glas*, 218–244.

Jednakże kierując się hermeneutyczną zasadą życzliwości, należałoby uznać, że wszystkie te krytyczne interpretacje zasadniczo chybiają celu, tzn. uderzają w pewnego „chochoła”, a nie w autentyczne stanowisko Hegla. Eschatologiczna wykładnia związku między czasem a pojęciem stanowi bowiem zbyt upraszczającą syntezę, czego dowodzi fakt, że poddana dokładniejszej analizie zaczyna wtaczać się z powrotem na tory jednostronnych interpretacji, których usiłowała uniknąć.

Po pierwsze, przyjmując, że odzmysłowienie (lub uwiecznienie) dokonuje się dopiero na końcu historii, mianowicie w momencie osiągnięcia przez ducha adekwatnego pojęcia o sobie samym (wiedzy absolutnej), eschatologiczna wykładnia stanowiska Hegla redukuje je do relatywistycznego historyzmu, jako że odbiera prawdzie, która okazuje się tym samym mieć początek w czasie, status bezwzględnie obowiązującej wartości. Odwołując się do rozróżnienia sensów urzeczywistnienia zaproponowanego w czwartym rozdziale części pierwszej (§ 17), należy zatem powiedzieć, że już na etapie kształtowania się absolutu w sferze uzmysłowienia efektywne jest pewnego rodzaju odzmysłowienie wynikające z zawartej w pojęciu ducha *teleologicznej* realizacji jego przeznaczenia; odzmysłowienie, które odróżnić należy zatem od uwiecznienia towarzyszącego *kairologicznemu* urzeczywistnieniu celu dziejów powszechnych, polegającemu na absolutnym pojednaniu bytu i myślenia w jednej ze wzorczych form wyższej aktywności kulturowej.

Po drugie, zakładając, że wraz ze wzniesieniem się na wyżyny wiedzy absolutnej na końcu dziejowego kształtowania się samowiedzy dochodzi do totalnego odzmysłowienia, które odrywa bezpośredni rezultat tego procesu od prowadzącej do niego drogi (zapośredniczenia), redukuje się w istocie stanowisko Hegla — wbrew jego wyraźnym deklaracjom⁶⁵⁰ — do apriorystycznego panlogizmu, uznającego stawanie się ducha w czasie za jego chwilową „przygodę”. Hegłowska koncepcja absolutu pozbawiona zostaje tym samym zjawiskowego aspektu genezy i różnicy, któremu pojęcie zawdzięcza swoją treść i rzeczywistość. Słowem, z absolutnej prawdy, która rozpościera się zarówno na sferę wiecznego logosu, jak i doczesnego bytu, czyni się abstrakcyjną tożsamość. Dlatego należy uznać, że nawet po dokonaniu się pełnego odzmysłowienia, do którego dochodzi w momencie kairologicznej realizacji celu dziejów powszechnych, w strukturze ducha absolutnego wciąż efektywne jest w pewien sposób uzmysłowienie, przy czym trzeba je odróżnić od uzmysłowienia, które charakteryzuje ducha będącego dopiero w trakcie urzeczywistniania się.

⁶⁵⁰ Por. FD, s. 15, 23–25; E, s. 134–136.

Jak widać, mimo skrupulatnego izolowania od siebie uzmysłowienia i odzmysłowienia w ramach wykładni eschatologicznej, momenty te i tak okazują się ostatecznie ściśle ze sobą splecione, dlatego sprzeczność cechującą strukturę pojęcia należy traktować nie tyle jako subiektywną, ile jako leżącą w samej istocie rzeczy.

Potwierdza to także moja wcześniejsza analiza pojęcia czasu i pojęcia w sensie spekulatywnym, którą można streścić w następujący sposób: Czas, który stanowi wewnętrzną zasadę śmierci bytu skończonego i proces jego zjadania (nie-bycie), wznosi się mocą wewnętrznej dialektyki do wiecznego pojęcia (bycia), które jest jego „przestrzenną” istotą (pojęciem czasu), natomiast pojęcie samo, które jako wolna, absolutna negatywność jest nieskończonym zniesieniem czasu (nie-czasem), stanowi tak naprawdę rezultat refleksyjnego skierowania się ku sobie dialektyki różnic czasowych — nieskończoną terażniejszość, która istnieje i przejawia się jako proces znoszenia bezpośredniego istnienia (czas). Innymi słowy, istnienie *bytu* polega na byciu negowanym przez pojęcie za pośrednictwem czasu, istnienie *czasu* na znoszeniu bytu i byciu negowanym przez pojęcie, a istnienie *pojęcia* na negowaniu bytu, które dokonuje się jako czas, oraz na znoszeniu samego czasu.

Widoczna jest tutaj pewna niesymetryczność, przez co dwa pierwsze człony tej relacji, tj. byt i czas, można traktować jako jej stronę zjawiskową, a trzeci, czyli pojęcie, jako stronę istotową i całość relacji zarazem. Choć antynomiczność objawia się zwłaszcza po stronie zjawiska, ponieważ zarówno byt, jak i czas są (w swoim istnieniu) tym, czym nie są (w swojej istocie), to jednak *de facto* nie da się jej wyizolować od członu esencjalnego, w związku z czym należy uznać, że wspomniana sprzeczność dotyka całości tego stosunku.

Nie oznacza to jednak, że stosunek ten pozbawiony jest sensu i nie da się go pozytywnie wyeksplikować. Mało tego, nie tylko nie jest on nonsensowny, ale wyznacza wręcz strukturę wszelkiego sensu w ogóle, jako że opisywany przez niego związek bytu, czasu i myślenia konstituuje sylogizm idei absolutnej, która stanowi na gruncie heglizmu istotę rzeczywistości. Trafna interpretacja nie powinna zatem usuwać tej sprzeczności w sposób sztuczny, poprzez odrywanie od siebie poszczególnych aspektów czystego pojęcia, lecz powinna spróbować ją *rozwiązać*, zdając sobie przy tym sprawę, że stawką tego przedsięwzięcia jest idea Heglowskiego systemu jako takiego.

§ 26. Uzmysłowienie i odzmysłowienie w strukturze idei absolutnej

Przed wszystkim należy przyjąć, że skoro uzmysłowienie i odzmysłowienie obecne są w strukturze idei *jednocześnie*, i to zarówno na początku, jak i na końcu jej rozwoju, to proces ten

musi polegać na modyfikacji modalności jej istnienia, a nie samej struktury. Następnie warto odnotować, że jak pokazała analiza Heglowskiego pojęcia rozwoju tego, co konkretne (§ 14), w przypadku rozwoju duchowego takiego jak dzieje idei filozoficznej zarówno w punkcie wyjścia (byt sam w sobie), jak i dojścia (byt dla siebie) mamy do czynienia z powiązaniem możliwości i rzeczywistości (bytem samym w sobie i dla siebie), tzn. z pewnym aktem w sensie arystotelesowskim, którego istota polega na manifestowaniu się (wzgl. ideą stanowiącą jedność pojęcia i rzeczywistości); przy czym w pierwszym wypadku — w sposób charakterystyczny dla logiki istoty, w której pojęcie występujące w formie założoności jest dopiero *samo w sobie* bytem samym w sobie i dla siebie — akt ten występuje w trybie nietematycznym („akt potencjalny”), a w drugim — tak jak w logice subiektywnej, w której istnienie pojęcia samo ma już formę pojęcia — w trybie tematycznym („akt aktowy”)⁶⁵¹. Z tego względu już pierwszy z aktów, który wyznacza dopiero stan potencjalności ducha, określony jest zarówno przez odzmysłowienie, jak i uzmysłowienie. Z jednej strony bowiem, mimo swego implicytnego charakteru, nie stanowi on jedynie czystej możliwości, gdyż jako autoteliczne działanie jest już w pewien sposób zrealizowany, dzięki czemu nie tylko występuje w rzeczywistości, ale i uwalnia się spod wpływu czasu (odzmysłowienie). Z drugiej strony jednak, cel duchowego rozwoju, jakim jest wolność (pojednanie bytu i myślenia), zrealizowany jest na tym etapie dopiero w sposób wewnętrzny (teleologiczny), przez co duch wciąż uwikłany jest w znoszenie pozoru istnienia zewnętrznej istoty, które dokonuje się jako czas (uzmysłowienie). Pełna realizacja tego celu w akcie tematycznym (sens kairologiczny) nie może, jak już mówiłem, oznaczać usunięcia jednego z momentów, lecz zmianę modalną całości, dlatego duch ma zawsze jednocześnie diachroniczny i synchroniczny wymiar — zarówno na etapie dziejowego realizowania się, jak i na jego końcu.

Dowodu na to, że te pozornie sprzeczne aspekty wpisane są na stałe w strukturę idei, a jej procesualność ma charakter zgodny z omówionym wcześniej rozwojem tego, co konkretne, dostarcza szczegółowa charakterystyka ducha absolutnego z ostatniego rozdziału *Fenomenologii*. Również tam Hegel odwołuje się do koncepcji pierwotnego podziału jako zasady strukturyzującej. Dobrze obrazuje to następujący fragment.

Ponieważ [...] [1] duch [jedność bytu i myślenia, Ja = Ja — C.G.] jest w sposób konieczny tym rozróżnieniem w sobie [pra-podziałem — C.G.], jego całość staje się, jako całość oglądana, [2] czymś przeciwnym [przedmiotem — C.G.] jego [3] prostej samowiedzy [jednostronnej podmiotowości — C.G.]; wobec tego zaś, że tym, co podlega różnicowaniu, jest całość, zostaje

⁶⁵¹ Por. NL1, s. 61–62; NL2, s. 7.

ona zróżnicowana na [2.1] oglądane czyste pojęcie, tzn. na *czas*, i na [2.2] treść, czyli *byt sam w sobie*. [4] Substancja jako podmiot ma w sobie *dopiero wewnętrzną tylko konieczność*, by przedstawić siebie taką, jaką jest *sama w sobie*, tzn. [by przedstawić siebie] *jako ducha*. Dopiero doprowadzone do końca przedstawianie [*Darstellung*] siebie jako przedmiotu jest refleksyjnym skierowaniem się substancji [ku sobie], czyli przejściem substancji w jaźń⁶⁵².

Jak widać, Hegel wyróżnia cztery zasadnicze momenty idei ducha. Z perspektywy logicznej pierwszy odpowiada pojęciu (ogólności), drugi i trzeci sądowni (szczegółowości), a czwarty sylogizmowi (jednostkowości), przy czym, podobnie jak miało to miejsce w przypadku czystego pojęcia jako konkretnej ogólności, nie tylko ostatni, ale każdy z momentów tej struktury stanowi pewien sylogizm odzwierciedlający jej całość, a ich potrójna totalność konstytuuje absolutny proces „sylogistycznego łączenia się ducha ze sobą samym” (*das Zusammenschließen des Geistes mit sich selbst*) — jego retroaktywne manifestowanie się, polegające na stawaniu się, tym, czym jest, poprzez powracanie do siebie z rozdzielenia.

Z uwagi na holistyczno-aktową naturę idei oraz doktrynę pierwotnej podzielności pojęcia, *pierwszy moment*, który wyznacza substancję ducha, jaką jest „wolność, tzn. niezależność od tego, co inne, odnoszenie się do siebie samego”⁶⁵³, implikuje już w zasadzie wszystkie pozostałe momenty i wyczerpuje się w nich. Duch jest tym, czym jest, tzn. „istniejącym dla siebie, urzeczywistnionym pojęciem, które siebie ma za swój przedmiot”⁶⁵⁴, jedynie dzięki negowaniu tego, czym nie jest, dlatego jego wolności nie należy rozumieć jako „ucieczki” od tego, co inne, lecz jako rezultat przewyciężenia własnego ograniczenia. Nie „subsystuje” on nigdy jako czysto logiczna możliwość, lecz jest już zawsze w pewien sposób zrealizowany. Zgodnie ze swoim (1) pojęciem duch musi się zatem, jak mówi Hegel, (2) „uzewnętrznić” (*sich entäußern*), aby (3) znosząc to uzewnętrznienie, tzn. „uwewnętrzniając się” (*sich erinnern*), być dopiero sobą, a finalnie (4) „mieć [*dla siebie* — C.G.] i znać wolność jako swoją istotę, tj. *zamanifestować się* w sposób bezwzględny”⁶⁵⁵. Oznacza to, że unaoczniające przedstawienie (*Darstellung*) kształtujące akt potencjalny ducha zawiera w sobie jednocześnie moment uzmysłowienia i odzmysłowienia. Przybiera ono bowiem formę pierwotnego podziału (sądu), w wyniku którego absolutne pojęcie różnicuje się na dwa przeciwstawne terminy zdania kategorycznego, a w zasadzie już zawsze było się zróżnicowało,

⁶⁵² FD, s. 511; PhG, s. 585 [numeracja w nawiasach kwadratowych moja — C.G.].

⁶⁵³ EPhW3, s. 26.

⁶⁵⁴ Tamże.

⁶⁵⁵ E, s. 404.

jako że aspekt różnicy między bytem a myśleniem zawarty jest pierwotnie w pojęciu i współtworzy z aspektem ich jedności jego treść⁶⁵⁶.

W roli podmiotu (*subiectum*) tego zdania — stanowiącego *drugi moment* struktury ducha — występuje całość pojęcia założona w formie oglądanego przedmiotu (idea obiektywna). Ta przedmiotowa totalność rozdwaja się stosownie do subiektywno-obiektywnej natury pojęcia, którą po nim dziedziczy, na jego (2.2) przedmiotowo założony byt sam w sobie, czyli przyrodę (przestrzeń, wzgl. treść), oraz (2.1) przedmiotową postać jego bytu dla siebie, czyli dzieje (czas, wzgl. formę). Hegel mówi w tym wypadku o dwóch *modi* „zatopienia się” samowiedzy w zewnętrznej substancji, które odpowiadać ma stanowisku Schellinga: „To złożenie [siebie] w ofierze [*Aufopferung*] jest wyzewnętrznieniem się czy też wyzbyciem się siebie [*Entäußerung*], w którym duch przedstawia [*darstellt*] swoje stawanie się duchem w formie *wolnego, przypadkowego dziania się* [*Geschehens*], oglądając swoją czystą *jaźń* jako czas poza sobą, a swój *byt* — jako przestrzeń”⁶⁵⁷. Mimo to podmiotowość pojęcia nie ztraca się na tej „obczyźnie” w sposób doszczętny, lecz kieruje się w niej — co prawda nie od razu w pełni adekwatnie — z powrotem ku sobie, co wyznacza kolejny aspekt hipotypozy ducha, jakim jest jego *uwewnętrznianie się* (odzmystawianie).

W związku z tym w roli orzeczenia (*praedicatum*) wspomnianego sądu występuje — konstytuująca *trzeci moment* całej struktury — jednostronna podmiotowość oglądająca (idea subiektywna), która wycofuje się z zewnętrznej substancji, czyniąc ją swoim przedmiotem, i ustanawia tym samym *różnicę* między sobą a nią, co odpowiada zdaniem Hegla stanowisku Fichtego. W tym refleksyjnym akcie negowania zastanego świata, skończona samowiedza zakłada go jako własną „przesłankę poprzedzającą” (*Voraussetzung*)⁶⁵⁸, nie zdając sobie przy tym sprawy, a jedynie to „przeczuwając”, że tak naprawdę to ona sama *założyła* go jako coś *niezałożonego*, i że to ona stanowi tym samym jego istotę. W związku z tym wolność i istnienie, jakie duch uzyskuje na mocy tego pierwszego uwewnętrznienia, nie odpowiadają jeszcze w

⁶⁵⁶ Z tego względu określanie idei mianem *jedności* bytu i myślenia (wzgl. skończoności i nieskończoności itd.) jest — tak jak w przypadku każdego pojęcia spekulatywnego — mylące, ponieważ eksponuje przesadnie jej aspekt tożsamościowy kosztem jej równie istotnego aspektu dyferencjalnego. Negatywna jedność idei jest, jak pisze Hegel, „podmiotowością, myśleniem, nieskończonością i przez to z istoty rzeczy należy ją odróżniać od idei jako *substancji*, podobnie jak tę *rozciągającą się* [na swe przeciwieństwo] podmiotowość, myślenie, nieskończoność należy odróżniać od *jednostronnej* podmiotowości, jednostronnego myślenia, jednostronnej nieskończoności, do których niża się ona, dokonując swego pra-podziału, określając się” (tamże, s. 241–242, przekład zmieniony).

⁶⁵⁷ FD, s. 516, przekład zmieniony; PhG, s. 590. W ten sposób Hegel wyjaśnia nieproblematyzowaną jeszcze przez Kanta kwestię, dlaczego istnieją akurat dwie formy czystej naoczności (i dlaczego akurat takie), dając do zrozumienia, że jako formy samooglądu czystej samowiedzy, przestrzeń i czas stanowią przedmiotowe odpowiedniki jej dwóch konstytutywnych aspektów, tzn. bytu i myślenia.

⁶⁵⁸ Por. NL2, s. 23. Więcej o ustanawianiu (*Setzen*) i zakładaniu przesłanki poprzedzającej (*Voraussetzen*) piszę w dalszych paragrafach tego rozdziału (§ 29–30).

pełni jego pojęciu. Obciążone są one bowiem jednostronnością właściwą perspektywie świadomości, która znajduje się pod wpływem pozoru istnienia zewnętrznej istoty rzeczy. Zdemaskowanie tego pozoru i przewyciężenie przeciwieństwa między bytem a myśleniem stanowi dla ducha *in potentia* dopiero zadanie. Nie oznacza to jednak, że jego pojęcie nie zostało na tym etapie jeszcze w ogóle zrealizowane, lecz to tylko, że urzeczywistnione zostało ono w sposób teleologiczny. Innymi słowy, że istnieje dopiero jako „cel subiektywny”, przy czym nie w sensie potocznym, jako zamysł nie znajdujący pokrycia w rzeczywistości, lecz w sensie Heglowskim, jako „pojęcie, które wstąpiło w wolną egzystencję i *istnieje dla siebie*, za pośrednictwem *negacji* bezpośredniej obiektywności”, i które zarazem jako „ta sprzeczność pomiędzy jego tożsamością ze sobą a założoną w nim negacją i przeciwieństwem jest [...] znoszeniem, *działalnością* polegającą na negowaniu przeciwieństwa w taki sposób, że zakłada je [...] jako tożsame ze sobą”⁶⁵⁹. Realizacja wolności nie ogranicza się zatem w tym przypadku do istnienia jednostronnej subiektywności, ale obejmuje także proces znoszenia różnicy między nią a przypadkową egzystencją pojęcia pogrążonego w sferze naturalnej konieczności. Należy przez to rozumieć, że jedność bytu i myślenia kształtująca wspólnie z aspektem ich różnicy treść absolutnego pojęcia utrzymuje się efektywnie także w fazie jego polaryzacji, mianowicie jako wewnętrzna tożsamość odróżnionych momentów, która manifestuje się jako proces ich stopniowego zapośredniczenia się ze sobą. Słowem, już w stanie potencjalnego istnienia idei negatywna moc różnicowania się równoważona jest przez moc jednoczenia, o czym świadczy ujmowanie przez Hegla obu form uzewnętrzniania się ducha jako *modi* jego „stawania się sobą”, a w szczególności temporalna forma tego stawania się, która — z uwagi na jaźniową naturę elementu, w którym się dokonuje — okazuje się ściśle związana z procesem duchowego uwewnętrzniania się (odzmysławiania).

Natomiast druga strona stawania się ducha, *historia* [Geschichte], jest *dyskursywnym, samozapośredniczającym* się stawaniem się [das *wissende, sich vermittelnde* Werden] — jest to duch wyzewnętrzony w czasie [der *an die Zeit entäußerte Geist*]. Ale to wyzewnętrzienie jest tak samo wyzewnętrzeniem samego tego wyzewnętrzenia; negatywność jest negatywnością samej siebie. To stawanie się przedstawia [sobą] pewien powolny ruch i następowanie po sobie duchów, galerię obrazów, z których każdy, wyposażony w pełne bogactwo ducha, właśnie dlatego tak powoli się porusza, że jaźń musi całe to bogactwo swej substancji przeniknąć i przetrwać. Ponieważ zaś ostateczna doskonałość ducha polega na tym, że ma pełną *wiedzę* o tym, czym *sam jest*, [tzn.] o swojej substancji, więc wiedza ta jest jego *wchodzeniem w siebie*, w którym opuszcza

⁶⁵⁹ E, s. 232.

on swe istnienie [*Dasein*], a swą postać przekazuje uwewnętrznionemu wspomnieniu [*Erinnerung*]⁶⁶⁰.

Co więcej, biorąc pod uwagę doktrynę pierwotnej podzielności pojęcia, można nawet powiedzieć, że jedność samowiedzy, która wyznacza istotę ducha i pierwszy moment jego struktury, nie tylko jest już zawsze rozdarta, ale w ogóle nie istnieje nigdy inaczej niż jako ogniskowanie promieni odbitych od powierzchni zwierciadła czasu, co oznacza, że ma ona czysto funkcjonalny charakter i jedynie retroaktywnie odgrywa rolę substancji poprzedzającej pozostałe momenty⁶⁶¹.

Tym samym *czwarty moment* struktury duchowej — tożsamy poniekąd z pierwszym i trzecim⁶⁶² — wyznaczony jest przez założoną jedność dwóch poprzednich momentów szczegółowych, tj. jednostronnej obiektywności i subiektywności. Jedność ta nie ma jednak charakteru bezpośredniej tożsamości pokroju Spinozjańskiej substancji, lecz stanowi negatywną równość jaźni ze sobą samą, a co za tym idzie tożsamość substancji i podmiotu (prawdy i wiedzy). Co więcej, nie zawiązuje się ona od razu w sposób w pełni adekwatny, lecz kształtuje się stopniowo w dziejowym procesie uzyskiwania przez ducha wiedzy o swoim pojęciu albo, co na jedno wychodzi, refleksyjnego kierowania się substancji ku sobie. W zależności od przyjętego punktu widzenia, proces ten przybiera bowiem formę bądź to (a) „zakładania” (czynienia przedmiotem świadomości, wzgl. uzewnętrzniania) wewnętrznej tożsamości bytu i myślenia, która wyznacza substancję ducha, bądź (b) stopniowego „znoszenia” (sprowadzania do podmiotu, wzgl. uwewnętrzniania) zewnętrznej substancji, czyli

⁶⁶⁰ FD, s. 516, przekład zmieniony; PhG, s. 590.

⁶⁶¹ „Dla spekulacji rzeczy skończone [*die Endlichkeiten*] są promieniami nieskończonego ogniska [*Radien des unendlichen Fokus*], które je emituje i jednocześnie [*samo*] jest przez nie tworzone; ognisko założone jest w nich, a one w ognisku” (D, s. 43; por. G.W.F. Hegel, *O różnicy...*, dz. cyt., s. 104). Zajmując to stanowisko, Hegel pozostaje zasadniczo wierny rewolucji w sposobie myślenia, jaka dokonała się w epoce nowożytnej za sprawą matematycznego przyrodoznawstwa, a która polegała na zastąpieniu pojęcia substancji pojęciem funkcji jako lepiej wyrażającym naturę przedmiotów, do których odnoszą się pojęcia i prawa naukowe, a także na odejściu od procedury abstrakcji na rzecz idealizacji jako właściwej metody konstruowania tych ostatnich. Jak wiadomo, rewolucja ta zainspirowała Kanta do przeprowadzenia analogicznego „przewrotu” na gruncie metafizyki, czego rezultatem była m.in. jego funkcjonalna definicja pojęcia oraz przyznanie ludzkiemu intelektowi roli prawodawcy przyrody (por. KCR1, s. 21–36, 157–158; G. Borbone, *Od substancji do funkcji. Ernst Cassirer i pojęcie idealizacji*, przeł. K. Pełka, „Człowiek i Społeczeństwo” 2016, nr 42, s. 11–32). Choć Hegel docenia i przyswaja w dużej mierze te osiągnięcia, to jednak zauważając niekonsekwencję Kanta w rugowaniu dogmatycznego empiryzmu i substancjalizmu, o którym pisałem w § 23., a także usiłując ocalić w tym nowym kontekście ideę filozofii spekulatywnej, postanawia on nie tyle pozbyć się całkowicie pojęcia substancji, co zredefiniować je. W rezultacie autor *Nauki logiki* ujmuje substancję jako absolutną negatywność (tożsamość jaźni ze sobą), której przysługuje — mimo jej idealizacyjnego charakteru — retroaktywna efektywność i obiektywność niezależna od rzeczywistości zmysłowej.

⁶⁶² Z *pierwszym*, ponieważ jedność bytu i myśli nie istnieje inaczej niż jako znoszenie różnicy członów pierwotnego podziału, a z *trzecim*, gdyż proces ten dokonuje się za pośrednictwem działalności skończonego podmiotu.

postaci, w jakiej idea istnieje w świadomości naturalnej⁶⁶³. Jego rezultatem natomiast jest nieskończony byt dla siebie duchowej substancji, czyli wolna, założona w formie adekwatnej do treści pojęcia i doskonale przejrzysta tożsamość bytu i myślenia, która wyznacza „akt aktualny” idei ducha (urzeczywistnienie w sensie kairolologicznym).

Procesualność nakreślonej w ten sposób struktury wyznaczona jest zatem — tak samo jak rozwój idei filozoficznej opisany w *Wykładach z historii filozofii* — przez sprzeczność między tym, czym duch jest w stanie rozdarcia (w akcie potencjalnym), a tym, czym jest on w swoim pojęciu. Sprzeczność ta roznieca i napędza dialektyczny proces dziejowego kształtowania się świadomości w naukę, który można ujmować „jako drogę duszy przechodzącej przez szereg swych ukształtowań [...] po to, by osiągnąwszy dzięki pełnemu doświadczeniu siebie wiedzę o tym, czym jest sama w sobie, wysublimować się w ducha”⁶⁶⁴. Przedstawienie tego procesu stanowi główny cel *Fenomenologii ducha*, dlatego Hegel określa ją mianem „nauki o doświadczeniach świadomości”⁶⁶⁵.

Osobliwość tego przedsięwzięcia badawczego leży w tym, że stanowiąca jego przedmiot świadomość realizuje je niejako na sobie samej. Nie tylko zawiera ona bowiem wewnątrz siebie momenty, na porównywaniu których polega badanie fenomenologiczne — moment bytu dla świadomości, do którego się ona odnosi (wiedzy), oraz moment bytu samego w sobie, który istnieje poza tym odniesieniem (prawdy) — ale zawiera je w sposób *świadomy*, tzn. istnieją one także *dla niej*, przez co sama jest w stanie aktywnie je porównywać i faktycznie to czyni⁶⁶⁶. Gdy okazuje się, że wiedza nie odpowiada przedmiotowi, świadomość zmienia ją, aby uczynić ją zgodną z przedmiotem. Tym samym zmienia się jednak także sam przedmiot, ponieważ z istoty przynależy on do tej pierwszej wiedzy i wraz z nią ulega zniesieniu. W ten sposób refleksja świadomości nad własną wiedzą o przedmiocie sprawia, że dochodzi, jak pisze Hegel, do „odwrócenia samej świadomości” (*Umkehrung des Bewußtseins selbst*)⁶⁶⁷. W wyniku tej inwersji powstaje nowa postać świadomości, której przedmiotem staje się rezultat doświadczenia poczynionego na pierwszym przedmiocie, czyli złożony konstrukt, jakim jest „byt dla świadomości bytu samego w sobie” (*Für-das-Bewußtsein-Sein-des-Ansich*)⁶⁶⁸. Wraz z nowym przedmiotem pojawia się również nowa forma wiedzy, która ponownie porównana

⁶⁶³ Przez substancję rozumieć należy bowiem bezpośrednią jedność bytu i wiedzy, w związku z czym w zależności od tego, który z jej momentów zostaje wyeksponowany, przedstawia się ona jako bezpośredniość ontyczna bądź epistemiczna. Dlatego Hegel mógł uznać ogląd intelektualny Schellinga mający w założeniu łączyć ze sobą byt substancji z samowiedzą za kolejną iterację Spinozjańskiej substancji. Por. FD, s. 22.

⁶⁶⁴ Tamże, s. 62.

⁶⁶⁵ Tamże, s. 69.

⁶⁶⁶ Por. tamże, s. 66–67.

⁶⁶⁷ Tamże, s. 69; PhG, s. 79.

⁶⁶⁸ FD, s. 69; PhG, s. 80.

zostanie z przedmiotem, co zaowocuje wyłonieniem się kolejnej postaci świadomości itd. Dialektyka ta „kieruje [w ten sposób — C.G.] całą sekwencją postaci świadomości w ich koniecznym następowaniu po sobie”⁶⁶⁹, a filozofowi pozostaje „tylko czysta obserwacja” tego ruchu⁶⁷⁰. Mimo to, proces ten w całej jego ciągłości, czyli „doświadczenie”, jakiemu podlega duch skończony uwalniając się stopniowo od złudzenia różnicy między prawdą a wiedzą, dokonuje się „za plecami świadomości”, tzn. w niedostępnym dla niej polu „*bytu samego w sobie, czyli bytu dla nas*” (*das Ansich- oder Fürunssein*), jak wyraża się Hegel, mając na myśli perspektywę podmiotu *Fenomenologii ducha*, którą dysponuje zarówno autor, jak i czytelnik tego dzieła, a która odpowiada czwartemu momentowi struktury idei duchowej⁶⁷¹. Z tego względu świadomość naturalna ma do czynienia jedynie z bezpośrednimi wytworami tego procesu (jego treścią), tzn. z przedmiotami powstającymi w wyniku kolejnych aktów refleksji, zaś samo ich powstawanie, czyli dialektyczny ruch pojęcia (forma), jawi się z jej punktu widzenia jako przypadkowy upływ czasowy. Świadomość przewycięża tę ograniczoną perspektywę, a wraz z nią sam czas, dopiero na końcu dziejowego dojrzewania wiedzy, kiedy odkrywa ona wreszcie swoją duchową istotę i wznosi się do stanowiska nauki w sensie spekulatywnym, z którego od początku prowadzony był wywód w *Fenomenologii ducha*. Towarzyszące temu osiągnięciu uwolnienie się od pozoru różnicy między przedmiotem a podmiotem (wzgl. istotą a zjawiskiem) nie oznacza jednak demontażu drugiego i trzeciego momentu struktury idei duchowej, których opozycja konstytuuje wymiar skończoności tej ostatniej. Odwołując się ponownie do Heglowskiej interpretacji procesu teleologicznego, który stanowi bardziej abstrakcyjny model idei w ogóle, należy raczej powiedzieć, że wraz z kairologiczną realizacją celu dziejów powszechnych jednostronne człony pierwotnego podziału zostają „zneutralizowane i zniesione jedynie w aspekcie swojej *jednostronności*”⁶⁷², a co za tym idzie, zarazem w pewien sposób *zachowane*.

W ramach podsumowania powyższej analizy tetrachotomicznej⁶⁷³ struktury idei ducha warto przywołać następujący fragment *Fenomenologii ducha* w przekładzie Ś.F. Nowickiego,

⁶⁶⁹ FD, s. 69.

⁶⁷⁰ Tamże, s. 67. Por. tamże, s. 514.

⁶⁷¹ Tamże, s. 69. Por. tamże, s. 66, 68.

⁶⁷² E, s. 236. Por. tamże, s. 232, 237–238.

⁶⁷³ Jak zaznaczyłem wcześniej, już w trzecim momencie ogólnej struktury idei działa „dośrodkowa” siła jednoczenia szczegółowości sądu, w związku z czym równie dobrze można mówić o *trychotomii* (co odpowiada zresztą lepiej triadycznej zasadzie konstrukcji Heglowskiego systemu). Natomiast biorąc pod uwagę pierwotną podzielność pojęcia i wynikającą z niej efektywną tożsamość jedności źródłowej i tej, która zawiązuje się poprzez znoszenie rozdwojenia, cały model upraszcza się do *dychotomicznej* struktury kształtowanej przez tożsamość i różnicę.

który opatrzył go trafnymi uzupełnieniami, potwierdzającymi moje wcześniejsze ustalenia na temat stosunku Hegla do stanowisk Fichtego i Schellinga.

[1] Duch jednak, zgodnie z tym, jak nam się ukazał, to nie jest ani tylko [3] wycofywanie się samowiedzy w jej czystą wewnętrzność, [jak to ujmuje idealizm subiektywny Fichtego,] ani samo tylko jej [2] zatapianie się w substancji i niebyt jej różnicy, [czyli to, że samowiedza określona jest tylko jako tożsamość i pozbawiona jest momentu różnicy, jest bezpośrednio tożsama z substancją — stanowisko Schellinga,] lecz jest to *ten ruch* jaźni, która [2] — wyzewnątrzniając się — wyzbywa się samej siebie, zatapiając się w swej substancji, i która zarówno [3] weszła w siebie [wycofawszy się] z substancji i — jako podmiot — czyni z niej przedmiot i treść, jak i [4] znosi tę różnicę przedmiotowości i treści⁶⁷⁴.

Można by jednak zarzucić, że nakreślona w ten sposób struktura dotyczy jedynie *ducha*, czyli idei, która objawia się poprzez znoszenie bezpośredniości natury i zmierza do doskonałej manifestacji w formie ducha absolutnego; a jeśli tak, to nie musi ona wcale odpowiadać idei w sferze czystego myślenia ani jej uzewnętrznieniu w przyrodzie. Jest to po części prawda, ponieważ *Fenomenologia* przedstawia stawanie się absolutu (nauki) wyłącznie z perspektywy filozofii ducha, która wyznaczona jest przez refleksyjny sylogizm *natura — DUCH — idea*, a od strony logicznej przez „ideę poznania” (jedną z trzech omawianych przez Hegla form idei). Czyni to punkt widzenia, z którego przeprowadzany jest wywód w tym dziele, istotnie ograniczonym, mimo że wykracza ono tematycznie daleko poza filozofię ducha skończonego i w pewnym zakresie dostarcza konkurencyjnego dla *Encyklopedii* ujęcia całego systemu. Ograniczoność spirytualistycznej perspektywy *Fenomenologii*, która tłumaczyć może po części marginalizację jej roli w późniejszym opracowaniu systemu, ujawnia się przykładowo w tym, że „czas” oznacza w jej ramach wyłącznie czas *duchowy*, a w szczególności dzieje. Już choćby z tego względu prowadząc badania nad czasem w heglizmie nie można traktować tego dzieła za pełny wyraz doktryny temporalnej Hegla. Mimo to, jeśli chodzi o ogólną strukturę idei zgodnie z tym, jak przedstawiona została ona w *Fenomenologii ducha*, to jej zasadniczy zrąb wspólny jest *wszystkim* postaciom idei.

Tego, że idea *jako taka*, a nie tylko jej forma duchowa, określona jest *jednocześnie* przez uzmysłowienie i odzmysłowienie, albo że ma ona — co oznacza to samo — genetyczno-strukturalną naturę, którą zawdzięcza konstytutywnemu dla niej pierwotnemu podziałowi,

⁶⁷⁴ FD, s. 513 [numeracja w nawiasach kwadratowych moja — C.G.].

dowodzi Heglowskie omówienie pojęcia idei w logice, gdzie scharakteryzowana została ona jako procesualna tożsamość zawiązująca się w rezultacie powrotu z rozdarcia.

Idea jest *nieskończonym* pra-podziałem, [...] jest w swej istocie *procesem*, ponieważ jej tożsamość tylko o tyle jest absolutną i wolną tożsamością pojęcia, o ile jest ona absolutną negatywnością i z tego względu jest dialektyczna. Jest ona procesem polegającym na tym, że [1] pojęcie jako ogólność, która jest jednostkowością [tj. jedność bytu i myślenia — C.G.], określa się jako [2] przedmiotowość i jako [3] przeciwieństwo w stosunku do niej [tj. skończona podmiotowość — C.G.] i ta zewnętrzność, która za swoją substancję ma pojęcie [tj. 1 — C.G.], dzięki swej immanentnej dialektyce [4] sprowadza się na powrót do podmiotowości⁶⁷⁵.

Jak widać, mamy tutaj do czynienia w zasadzie z identyczną strukturą jak w przypadku idei ducha w ujęciu fenomenologicznym, z tą jednak różnicą, że drugi moment nie jest scharakteryzowany wprost jako rozdwajający się na treść i formę (przestrzeń i czas). Wynika to z tego, że choć opisane w ten sposób rusztowanie logiczne wspólne jest wszystkim trzem szczegółowym formom idei — tzn. *idei życia*, *idei poznania* i *idei absolutnej*, którym w wymiarze realnym odpowiadają *natura*, *duch* oraz *idea* — to jednak w logice spekulatywnej, która w systemie Hegla stanowi zarazem pierwszą i ostatnią z nauk, idea omawiana jest jako *jeszcze nie* albo *już nie* uwikłana w realne istnienie (*sub specie aeternitatis*)⁶⁷⁶. Mimo to nawet w tej ogólnej strukturze czas pozostaje *implicite* obecny, skrywając się mianowicie za takimi wyrażeniami jak „pra-podział” implikujący uwikłanie idei w skończoność, „proces” stawania się jej tożsamości czy „immanentna dialektyka”, której podlega jej uzewnętrznienie.

Dlatego uważam za uzasadnione założenie, że hipotetyza określona jednocześnie przez uzmysłowienie i odzmysłowienie wpisana jest na stałe w pojęcie idei jako takiej, a co za tym idzie, że determinuje ona strukturę i procesualność (metodę) całego systemu. Potwierdza to zresztą, po pierwsze, wykładnia pojęcia ducha absolutnego z pism jenajskich i *Encyklopedii*, w których pra-podział uznany został przez Hegla za zasadę konstrukcji systemu filozofii spekulatywnej⁶⁷⁷, a także, po drugie, jego omówienie rezultatu logicznego rozwoju czystego pojęcia na końcu *Nauki logiki*, gdzie okazuje się, że struktura idei absolutnej, w której zestalił się całokształt tego procesu, wyznacza ogólną formę metody dialektycznej jako takiej⁶⁷⁸.

⁶⁷⁵ E, s. 241, przekład zmieniony [numeracja w nawiasach kwadratowych moja — C.G.]. Por. NL2, s. 659.

⁶⁷⁶ Oczywiście zgodnie z encyklopedycznym opracowaniem systemu, w którym fenomenologia ducha nie pełni już roli wprowadzenia do całego gmachu nauk filozoficznych, lecz zaledwie część filozofii ducha. Por. tamże, s. 372–373, 700.

⁶⁷⁷ Por. JS3, s. 261–262; E, s. 557, 582–584.

⁶⁷⁸ Por. tamże, s. 254–257; NL2, s. 774–803.

Możliwe staje się zatem przyporządkowanie momentów struktury idei w ogóle do (a) głównych części systemu nauk filozoficznych (pamiętając przy tym, że każda z tych części i tematyzowanych przez nie postaci idei sama stanowi pewien całościowy sylogizm zawierający w sobie wszystkie momenty tej struktury), (b) formalnych stron metody spekulatywnej jako takiej oraz (c) poszczególnych ksiąg *Logiki*⁶⁷⁹. Przy czym, aby to zrobić, konieczna jest trychotomizacja ogólnego modelu idei, polegająca na usunięciu pierwszego momentu jej struktury, czego zasadność pokazała wcześniejsza analiza. Z uwagi na doktrynę pierwotnej podzielności pojęcia, pierwszy moment istnieje bowiem już zawsze *in actu*, sprowadzając się efektywnie do pozostałych: do drugiego (wzgl. trzeciego), o ile ten rozpatrywany jest niezależnie od trzeciego (wzgl. drugiego), a do czwartego, jako że jedność nie istnieje inaczej niż jako powracanie z rozdarcia. Efekty tego przyporządkowania przedstawia następująca tabela.

STRUKTURA IDEI	SYSTEM	METODA	NAUKA LOGIKI
(2) Substancja (uzewnętrznienie)	Filozofia przyrody (idea sama w sobie)	To, co rozsądkowe	Logika bytu (istnienie pojęcia)
(3) Podmiot (uwewnętrznienie)	Filozofia ducha (idea dla siebie)	To, co dialektyczne	Logika istoty (założoność pojęcia)
(4) Jedność substancji i podmiotu	Logika (idea sama w sobie i dla siebie)	To, co spekulatywne	Logika pojęcia (bycie u siebie pojęcia)

Nasuwa się tutaj jednak pytanie o zasadność wprowadzania czasu do sfery czystego myślenia (idei logicznej) skoro — jak sam dopiero stwierdziłem — Hegel rozpatruje je w *oderwaniu* od realnej egzystencji skończonych jednostek. Choć pełnego uzasadnienia dla tej decyzji teoretycznej dostarczę dopiero w dalszej części rozprawy, to już w świetle dotychczasowych ustaleń dotyczących wieczności pojęcia i dziejowości ducha absolutnego widać, że wspomnianego „oderwania” nie należy rozumieć jako *abstrakcji*. W ten sposób Heglowski absolut (samowiedny rozum) zredukowany zostałby bowiem do samego tylko „bezpośredniego pojęcia” ducha, tj. czysto subiektywnego wyobrażenia najwyższej istoty bądź nierzeczywistej przestrzeni logicznych możliwości (idea dla siebie bez bytu samego w sobie) albo — równoważnej mu — substancjalności przyrody, w której pojęcie istnieje tylko jako strona wewnętrzna (idea sama w sobie bez bytu dla siebie)⁶⁸⁰. W związku z tym sądzę, że aby odsłonić prawdziwy sens bezczasowości idei logicznej, do jej wykładni należy przystąpić nie

⁶⁷⁹ Por. E, s. 80, 140–142; NL1, s. 61–62.

⁶⁸⁰ Por. NL2, s. 252–253; FD, s. 22–23.

tyłe w kontekście logiki spekulatywnej traktowanej jako bezpośredni punkt wyjścia całego systemu, co w ramach rozważań nad temporalnością filozoficznego ducha absolutnego, w którego pojęciu „nauka powróciła [...] do swego początku, a to, co logiczne, jako to, co *duchowe*, stanowi jej *rezultat* [...]”⁶⁸¹.

Teraz natomiast scharakteryzuję w terminach logiki Hegłowskiej relację między czasem a pojęciem, która — zgodnie z tymi ustaleniami — wspólna jest *wszystkim* odmianom idei. Pytając o tę relację przy założeniu, że pozostaje ona efektywna zarówno w akcie potencjalnym, jak i aktualnym każdej z nich, pytam w zasadzie o stosunek między momentami ogólnej struktury idei, które oznaczyłem jako „2.1” i „4”, a także o modyfikację modalną, której on podlega w wyniku osiągnięcia przez daną postać idei pełnego bytu dla siebie i jej konsekwentnego przedzierzgnięcia się w postać następną. Sądzę, że zarówno ten stosunek, jak i jego modyfikacja, której towarzyszy zniesienie czasu właściwego danej formie idei, eksplikowane są przez Hegła w wymiarze czysto logicznym w drugiej księdze *Nauki logiki*, czyli w „Nauce o istocie”. Księga ta traktuje bowiem o ruchu znoszenia nieadekwatności między naturą pojęcia a istnieniem, jakie posiada ono w refleksyjnej sferze założoności, czyli, krótko mówiąc, o procesie stawania się substancji podmiotem, którego początek i punkt docelowy odpowiadają dwóm modalnościom rozwoju idei, a co za tym idzie, dwóm formom realizacji jedności uzmysłowienia i odzmysłowienia⁶⁸².

§ 27. Refleksja jako logiczny model związku czasu i pojęcia

Logiczna sfera istoty stanowi dziedzinę różnicy, relatywności i zapośredniczenia, do której czysta myśl wkroczyła w momencie rozszczepienia się jej prostej tożsamości ze sobą samą jako bytem abstrakcyjnym na końcu pierwszej księgi *Logiki*, kiedy okazało się, że rozwinięta przez jej immanentną dialektykę totalność określeń bezpośrednich — przybierająca postać „niezróżnicowanej jedni” (*Indifferenz*) odpowiadającej Schellingiańskiemu absolutowi, w którym „wszystkie krowy są czarne”⁶⁸³ — stanowi „wszechstronną sprzeczność” między sobą samą jako wiecznym substratem a swoją zewnętrzną określonością, i jako fałszywy pozór równoważny swojej negacji ulega samozniesieniu⁶⁸⁴. Dlatego można powiedzieć, że tak, jak „Nauka o bycie” tematyzuje w wymiarze czysto logicznym — i obnaża finalnie jako niespójną — ideę *poznania intuicyjnego*, zgodnie z którą dysponujemy bezpośrednim i niezafałszowanym

⁶⁸¹ E, s. 582.

⁶⁸² Por. NL2, s. 7, 347–355.

⁶⁸³ FD, s. 22.

⁶⁸⁴ Por. NL1, s. 61–62, 92, 580–588, 594–597.

dostępem do rzeczywistości (prawda przedpredykatywna — nieskrytość bytu — ἀλήθεια / *veritas rei*)⁶⁸⁵, tak „Nauka o istocie” poddaje dialektycznej „próbie ognia” ideę *poznania dyskursywnego* (lub *symbolicznego*), zgodnie z którą proces poznawczy polega na pośrednim rozpatrywaniu bytu istniejącego niezależnie od myślenia przy użyciu adekwatnie bądź fałszywie reprezentujących go symboli i ich kompleksów (prawda predykatywna — korespondencja przedstawienia i przedmiotu — *adaequatio rei et intellectus*)⁶⁸⁶.

Należy przy tym zaznaczyć, że także trzecia księga logiki Hegla, czyli „Nauka o pojęciu”, dostarcza logicznego modelu szeroko rozumianego poznania dyskursywnego, a nawet to w niej dopiero omówione zostają kluczowe elementy myślenia jako takiego, czyli pojęcia, sądy i wnioski (propozycjonalna forma logiczna). Różnica polega na tym, że w logice subiektywnej nie obowiązuje już realistyczne założenie o dualizmie myśli i rzeczy, które leży u podłoża potocznej wykładni klasycznej koncepcji prawdy, przez co tematyzowana w niej racjonalność nabiera konstruktywistycznego charakteru (prawda epistemiczna — pewność — *certitudo*)⁶⁸⁷.

W przeciwieństwie do niej, „Nauka o istocie” traktuje o pojęciu, które nie istnieje jeszcze w pełni dla siebie, lecz uwikłane jest we właściwą świadomości opozycję między podmiotem a przedmiotem (wzgl. formą a treścią, wnętrzem a zewnętrzem, możliwością a rzeczywistością itd.). Jako takie „obarczone jest [ono — C.G.] jeszcze bytem bezpośrednim, jako bytem również w stosunku do niego zewnętrznym”⁶⁸⁸. Innymi słowy, odnosząc się do form świadomości rozważanych w *Fenomenologii ducha*, można powiedzieć, że logika istoty traktuje o

⁶⁸⁵ Por. BC, § 7; Arystoteles, *Metafizyka*, dz. cyt., IX, 10, s. 767–768;

⁶⁸⁶ Rozróżnienie na poznanie intuicyjne i symboliczne (lub dyskursywne) pojawia się w nowożytnej filozofii niemieckiej po raz pierwszy u Leibniza i ulega następnie dalszym przekształceniom. Por. G.W. Leibniz, *Rozmyślenia nad poznaniem, prawdą oraz ideami*, [w:] M. Gordon, *Leibniz*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1974, s. 236–241; Ch. Wolff, *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt: den Liebhabern der Wahrheit mitgetheilet*, Renger, Halle 1720, § 316–324; A.G. Baumgarten, *Metafizyka*, przeł. J. Surzyn, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2012, § 620; I. Kant, *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, przeł. E. Drzazgowska, P. Sosnowska, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2005, s. 102–104; KWS, § 59; S. Maimon, *Esej o filozofii transcendentalnej*, przeł. M. Koronkiewicz, PWN, Warszawa 2020, s. 149–181; M. Favaretti Camposampiero, *What Is Symbolic Cognition? The Debate after Leibniz and Wolff*, [w:] C. Marras, A.L. Schino (red.), *Linguaggio, filosofia, fisiologia nell'età moderna. Atti del convegno*, Roma 2015, s. 163–175.

⁶⁸⁷ Przez „pewność” (niem. *Gewissheit* — termin ściśle związany z *Wissen*, *Gewissen*, *Bewusstsein*) rozumiem za Heideggerem nowożytne ujęcie prawdy jako subiektywnej „pieczęci” odciskanej przez samoświadome *ego* na swoich przedstawieniach w celu zabezpieczenia obiektywności wiedzy jako rozporządzalnego zasobu, *ens verum* = *ens certum* (por. M. Heidegger, *Przewyciężenie metafizyki*, dz. cyt., s. 78–80; tenże, *Nietzsche*, t. 2, przekł. zbiorowy, PWN, Warszawa 1999, s. 421–429; tenże, *Co to jest filozofia?*, dz. cyt., s. 47; tenże, *Seminar in Le Thor 1968*, dz. cyt., s. 292–293; por. É. Balibar, *Consciousness*, przeł. S. Rendall, [w:] B. Cassin [red.], *Dictionary of Untranslatables: Philosophical Lexicon*, Princeton University Press, Princeton/Oxford, s. 174–187). Tak szeroko rozumiana epistemiczna koncepcja prawdy obejmuje zatem nie tylko ewidencjalizm, ale wszystkie w ogóle warianty „antyrealizmu aletycznego”, według którego prawdziwe jest to, co podmioty uznają za prawdziwe (to, co zasadnie stwierdzalne lub racjonalnie akceptowalne), bez względu na to, jakie akty poznawcze bądź praktyczne je do tego skłaniają (por. W. Künne, *Prawda*, [w:] E. Martens, H. Schnädelbach [red.], *Filozofia. Podstawowe pytania*, dz. cyt., s. 145, 183–193; tenże, *Conceptions of Truth*, Clarendon Press, Oxford 2003, s. 20–21).

⁶⁸⁸ NL1, s. 62.

postrzeżeniu (*Wahr-nehmung*), w którym występuje już struktura „jako” właściwa orzekaniu czegoś o czymś, a wraz z nią możliwość błędu⁶⁸⁹, a także o refleksyjnym rozsądku, który projektuje wszelką określoność poza siebie w postaci świata gotowych znaczeń, upatrując swoje zadanie w odzwierciedlaniu go poprzez wypełnianie swoich pustych form myślowych jego realnością⁶⁹⁰.

Choć krytykując takie zdroworozsądkowe wyobrażenia na temat procesu poznania Hegel miał na myśli przede wszystkim nowożytną filozofię świadomości (od Kartezjusza i Locke’a, przez Leibniza, Hume’a, aż po Kanta i Fichtego)⁶⁹¹, którą pod pewnymi względami stawiał zresztą *niżej* od tzw. „dawnej metafizyki” (zakładającej, że „myślenie w swoich immanentnych określeniach i prawdziwa natura rzeczy są jedną i tą samą treścią”⁶⁹²), to jednak modelowany w „Nauce o istocie” paradygmat refleksji należy rozumieć na tyle szeroko, aby obejmował także antyczną koncepcję poznania dyskursywnego. Również ona żywi się bowiem metaforą odbicia i reprezentacji (μίμησις), co widać choćby w predykatywnej koncepcji prawdy Arystotelesa i jego ujęciu relacji semantycznych jako łańcucha odzwierciedleń źródłowego sensu (rzeczy — myśli — słowa — pismo)⁶⁹³. Dlatego uważam, że eksponując w logice istoty

⁶⁸⁹ „Bezpośrednia pewność [zmysłowa, której podłoża logicznego dostarcza „Nauka o bycie” — C.G.] nie bierze sobie [*nimmt sich*] tego, co prawdziwe [*das Wahre*], jej prawdą [*die Wahrheit*] jest bowiem to, co ogólne, ona zaś chce uchwycić [*nehmen*] *To Oto*. Natomiast postrzeżenie [*Wahrnehmung*] bierze [*nimmt*] to, co jest dla niego tym, co istniejące, jako coś ogólnego” (FD, s. 83). Por. tamże, s. 82–95; BC, s. 224–226. Postrzeżenie odpowiadałoby zatem mniej więcej platońsko-arystotelesowskiemu pojęciom δόξα i φαντασία, por. Platon, *Sofista*, dz. cyt., s. 495 [264 a–b]; Arystoteles, *O duszy*, dz. cyt., III, 3, s. 120–125; A. Silverman, *Platon on Phantasia*, „Classical Antiquity” 1991, nr 1 (10), s. 123–147.

⁶⁹⁰ Por. FD, s. 59–62, 97–121; E, s. 85–86, 438, 440; NL1, s. 33–36.

⁶⁹¹ A zatem *reprezentacjonizm* w węższym sensie, zgodnie z którym stanowi on „doktrynę, zgodnie z którą funkcjonowanie umysłu (niekiedy mózgu) oparte jest na przedstawieniach postrzeganych lub rozważanych przedmiotów i ich cech. W filozofii percepcji pogląd ów wiąże się zwłaszcza z nazwiskami Malebranche’a i Locke’a; ten ostatni utrzymywał, że umysł zawiera idee i twierdził, że «spośród idei realnych jedne są adekwatne, inne nieadekwatne. Adekwatnymi nazywamy te idee, które odtwarzają doskonale pierwowzory, z jakich w naszym rozumieniu są wzięte i jakie mają reprezentować, do nich się odnosząc» [...]” (S. Blackburn, *Oksfordzki słownik filozoficzny*, dz. cyt., s. 347).

⁶⁹² NL1, s. 35. Hegel chwalił za to w szczególności Arystotelesa, dostrzegając w jego filozofii przejaw głębokiego zrozumienia spekulacji i idealizm stanowiący całkowite przeciwieństwo przypisywanych mu zwykle poglądów empirystyczno-realistycznych (*tabula rasa*). Por. WF2, s. 146–148, 252–264.

⁶⁹³ Por. Arystoteles, *Metafizyka*, dz. cyt., IX, 10, s. 767–768; tenże, *O duszy*, dz. cyt., III, 3, s. 120–121; tenże, *Hermeneutika*, przeł. K. Leśniak, [w:] tegoż, *Dziela wszystkie*, t. 1, przeł. K. Leśniak, PWN, Warszawa 1990, s. 69–70 [16 a]. Trzeba przy tym jednak pamiętać o różnicy między reprezentacjonizmem antycznym a nowożytnym, która polega na tym, że w tym pierwszym nie wykształciła się jeszcze wyraźna opozycja między wnętrzem podmiotu a zewnętrżnością przedmiotu. Widać to wyraźnie choćby w semiotyce Arystotelesa, która — jak zauważa Derrida (por. *O gramatologii*, dz. cyt., s. 34–35) — zakłada „przezroczystość” wrażeń doznawanych w duszy (myśli). Ich naturalna, niezakłócona niczym bliskość z bytem (elementem znaczącym) sprawia, że umowne znaki foniczne (słowa), jako „pierwsze symbole”, mogą — w przeciwieństwie do znaków pisanych — odnosić się do niego niejako z pominięciem duszy (w epistemologii nowożytnej natomiast język odnosi się najpierw do przedstawień i sądów natury mentalnej). Jak argumentował z kolei Heidegger, w filozofii greckiej prawda myślana jest od strony naocności jako bezpośrednia nieskrytość (ἀλήθεια), dlatego chociaż odnaleźć można w niej wyraźne załączki późniejszej koncepcji korespondencyjnej, to nawet predykatywna prawdziwość wypowiedzi rozumiana jest na jej gruncie jako *ujawnianie bytu* (ἀποφάνσις, δηλοῦν). Por. BC, s. 45–49. Dowodzi to, że różnica

obiektywne znaczenie „refleksji w ogóle”⁶⁹⁴ jako ontologicznego ruchu rzeczy samej, Hegel usiłuje podważyć nie tylko subiektywizm nowożytnego rozsądku uwięzionego we własnej wewnętrzności, lecz także znacznie głębiej zakorzenioną, „platońską” wykładnię konstytutywnego dla metafizyki zachodniej układu opozycji *istota — zjawisko, wzór — kopia, znaczenie — znak, forma — materia, to, co inteligibilne — to, co zmysłowe*, itd.⁶⁹⁵ Innymi słowy, usiłuje on w ten sposób poddać dialektycznej krytyce *realizm metafizyczny*, który leży u podłoża szeroko rozumianej „teorii odbicia” (*Abbildtheorie*) i ściśle związanego z nią „mitu tego, co dane” (*myth of the given*)⁶⁹⁶.

Wskazuje na to fakt, iż w *Nauce logiki* Hegel zaczyna wywód logiki istoty — w pierwszym rozdziale jej pierwszego działu⁶⁹⁷ — od krytyki metafizycznej wykładni opozycji istoty i pozoru („A. To, co istotne, i to, co nieistotne”), wyjaśnienia spekulatywnego sensu

między poznaniem bezpośrednim a dyskursywnym jest zasadniczo niezależna od wyznawanej koncepcji prawdy, choć ta ostatnia może z uwagi na swój charakter uwypuklać rolę jednego z nich.

⁶⁹⁴ NL2, s. 29.

⁶⁹⁵ W ten sposób Hegłowska krytyka filozofii refleksji — przeprowadzana wciąż jeszcze w kategoriach refleksyjności — stanowiłaby prototyp albo alternatywny model Derridiańskiej dekonstrukcji transcendentnego znaczonego (por. J. Derrida, *O gramatologii*, dz. cyt., s. 25–110). Na rzecz tej tezy argumentował Marcin Pańków w pracy *Hegel i pozór* (dz. cyt., s. 7–9, 86, 130–179), który stwierdził tam — rozwijając tym samym sugestię Alexandre’a Schuberta z *Die Strukturgedanke in Hegels „Wissenschaft der Logik”* (1985) — że za sprawą Hegłowskiej teorii pozoru i refleksji przedstawionej w *Nauce logiki* dokonuje się swoiste „cięcie epistemologiczne” (w sensie Althusserowskim) względem filozofii transcendentnej Kanta i Fichtego oraz całego platońskiego paradygmatu reprezentacji.

⁶⁹⁶ Przez „realizm metafizyczny” rozumien stanowisko konstytuowane przez dwie powiązane tezy: (1) świat prawdziwy istnieje w sposób niezależny od aktów ludzkiej woli i wiedzy (bez względu na to, czy ma on naturę materialną czy duchową itd.); (2) poznanie polega na upodabnianiu się (ὁμοίωσις) podmiotu poznającego do obiektywnej rzeczywistości (bez względu na to, czy przybiera ono formę bezpośredniego utożsamienia, czy pośredniej reprezentacji symbolicznej). W tym sensie nawet Parmenides z Elei jest realistą metafizycznym, bo chociaż sądzi, że rzeczywistość ma naturę myślową, a jej poznawanie polega na intelekcyjnej, to istniałaby ona — jego zdaniem — w tej samej postaci nawet, gdyby nikt aktualnie o niej nie myślał. Nazywam to stanowisko również „platonizmem”, aby uwydatnić rolę, jaką odgrywa w nim metaforyka obrazu, naśladownictwa i imitacji (por. Platon, *Sofista*, dz. cyt., s. 492–500 [262 a – 268 d]; A. Melberg, *Mimesis Platona*, „Pamiętnik literacki” 2001, nr 2 [42], s. 5–36; M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii...*, dz. cyt., s. 203–205; tenże, *Podstawowe problemy fenomenologii*, dz. cyt., s. 113–120; J. Derrida, *O gramatologii*, dz. cyt., s. 37). Realizm ten tak mocno wrósł w tkankę zachodniego myślenia, że przechował się nawet u filozofów, którzy usiłowali z nim walczyć. Przykładowo, w idealizmie subiektywnym Berkeleya, zgodnie z którym istnieć znaczy być postrzeganym, przyjmuje się jednak egzystencję Boga w roli obiektywnego gwaranta trwałości świata i podstawy prawdziwości (wzgl. fałszywości) naszej wiedzy. W filozofii krytycznej natomiast — mimo „przewrotu kopernikańskiego”, który wnosi do niej elementy konstruktywistyczne — wciąż zachowany zostaje realistyczny „bezpiecznik” w postaci rzeczy samej w sobie i idei receptywności ludzkiego intelektu (por. T. Kubalica, *Stanowisko Immanuela Kanta wobec teorii odbicia*, „Idea — studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych” 2009, nr 21, s. 59–69). Przez „mit tego, co dane” mam na myśli spłot wyobrażeń teoriopoznawczych krytykowanych przez W. Sellarsa, a ściślej — zgodnie z rekonstrukcją A. Chrudzimskiego — spłot „[...] idei sfery epistemicznie uprzywilejowanego dostępu; idei fundamentu wiedzy; oraz idei znaczenia jako bytu dostępnego w uprzywilejowany sposób, stanowiącego zasadę podziału na to, co analityczne i syntetyczne” (A. Chrudzimski, *Wilfreda Sellarsa krytyka „mitu danych”*, „Przegląd Filozoficzny — Nowa Seria” 1998, nr 1 [25], s. 73–90). Por. W. Sellars, *Empiryzm i filozofia umysłu*, przeł. J. Gryz, [w:] B. Stanosz (red.), *Empiryzm współczesny*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1991, s. 173–257.

⁶⁹⁷ „Dział pierwszy: Istota jako refleksyjne skierowanie się ku sobie samej” — „Rozdział pierwszy: Pozór” (por. NL2, s. 10–36).

pojęcia pozoru i jego refleksyjnej tożsamości z istotą („B. Pozór”) oraz omówienia trzech form ujętej w ten sposób refleksji absolutnej („C. Refleksja”).

Z jednej strony, rozdział ten wydaje się jedynie zewnętrznym dodatkiem mającym na celu ułatwienie czytelnikowi zrozumienia sensu rezultatu osiągniętego przez czystą myśl w logice bytu oraz nakreślenie ścieżki jej dalszego rozwoju w sferze istoty. Jak zauważył bowiem J.M.E. McTaggart⁶⁹⁸, powtarza on w zasadzie w odmiennych terminach dowód, który został już przeprowadzony na końcu „Nauki o bycie”, w związku z czym — argumentuje angielski filozof — „Nauka o istocie” powinna rozpocząć się od omówienia określeń tożsamości, różnicy i podstawy, czyli tzw. „istotności” (*Wesenheiten*), które stanowią refleksyjne odpowiedniki kategorii inicjujących ruch dialektyczny w logice bytu (byt, nicość, stawanie się) i późniejszej logice pojęcia (ogólność, szczegółowość, jednostkowość). Co więcej, w odnośnym rozdziale pojawiają się pojęcia nieznajdujące jeszcze pełnego uzasadnienia na poziomie przedmiotowym, mianowicie trzy formy refleksji absolutnej („Refleksja zakładająca” — „Refleksja zewnętrzna” — „Refleksja określająca”), które należy odczytywać jako antycypację głównych etapów procesu dialektycznego w „Nauce o istocie” opisywanych w jej trzech kolejnych działach („Istota jako refleksyjne skierowanie się ku sobie samej” — „Zjawisko” — „Rzeczywistość”)⁶⁹⁹. Okoliczności te świadczą o zewnętrznym charakterze tego rozdziału i pozwalają wnosić, że umieszczenie go w *Nauce logiki* przez Hegla powodowane było raczej względami retoryczno-historycznymi niż systematycznymi, a w szczególności chęcią uniknięcia nieporozumień, jakie mogłyby rodzić antyrepresentacjonistyczne treści „Nauki o istocie”. Słuszność tego rozpoznania zdaje się potwierdzać fakt, że rozdział ten został usunięty przez niego w późniejszym opracowaniu logiki w *Encyklopedii*, co McTaggart poczytywał za udoskonalenie.

Z drugiej strony, kategorie tematyzowane na początku drugiej księgi *Nauki logiki* wykorzystywane były przez Hegla do opisu ruchu dialektycznego także w innych miejscach logiki i to nie tylko w „Nauce o istocie”, ale również w logice bytu i logice pojęcia. Dlatego, jak twierdzi M. Pańków⁷⁰⁰, można je rozumieć jako „podstawowe pojęcia operacyjne” całej

⁶⁹⁸ Por. J.M.E. McTaggart, *A Commentary on Hegel's Logic*, Cambridge University Press, Cambridge 1910, s. 95–99.

⁶⁹⁹ Por. A.F. Koch, *Kants transzendentale Deduktion aus der Perspektive der Wissenschaft der Logik*, „Hegel-Jahrbuch” 2016, s. 51–52.

⁷⁰⁰ „Hegel definiuje tu bowiem podstawowe pojęcia operacyjne całej *Logiki*. Mają to być kategorie możliwie najbliższe ukrytej logice metody albo «synchronii», z której zdaje zresztą pobieżnie sprawę w ostatnim rozdziale o nieco mylącej nazwie «Idea absolutna». Na początku «Nauki o istocie» teoria eksplikuje niejako własne reguły i ich przesłanki, a ponieważ nie dysponuje w tym celu żadnym gotowym metajęzykiem, może tylko refleksyjnie zdawać sprawę z problemów pojęciowych, z których te przesłanki i reguły wynikają. Właśnie dzięki temu odsłania pojęciową strukturę epistemologicznego cięcia” (M. Pańków, *Hegel i pozór*, dz. cyt., s. 138).

dialektyki spekulatywnej, a samo ich omówienie — z racji jego centralnego usytuowania oraz quasi-metaprzmiotowego charakteru — jako wyraz samoświadomości systemu tego, co logiczne, prefigurujący refleksję idei absolutnej nad metodą swej treści z ostatniego rozdziału *Logiki*.

W związku z tym sędzę, że Heglowskie pojęcie refleksji stanowiącej spekulatywną jedność „pozoru” (*Schein*) i „istoty” (*Wesen*) może posłużyć za logiczny model relacji między czasem a pojęciem, a właściwie całego sylogizmu byt — czas — myśl (uogólnionej dziejowości), który okazał się opisywać strukturę idei absolutnej. Przejdę teraz do jego omówienia.

§ 28. Istota i pozór

Istota (*Wesen*) powstała w wyniku immanentnej dialektyki bytu (*Sein*), który „dzięki swej naturze wchodzi wewnątrz siebie [*sich erinnert*] i dzięki temu wchodzeniu w siebie staje się istotą”⁷⁰¹. Nie jest ona zatem produktem zewnętrznej negacji bytu i czymś innym od niego, lecz jego „prawdą” i „doskonałym powrotem do siebie”⁷⁰². Jako taka, istota stanowi beczasową przeszłość (*Gewesensein*) i *bezwzględne* zniesienie (*Aufgehobensein*) określoności bezpośredniej, a co za tym idzie *założony* byt sam w sobie i dla siebie o strukturze odnoszącej się do siebie negatywnej jedni. Z jednej strony, w odróżnieniu od niestabilnej samonegacji bytu skończonego, a podobnie do obojętnej na wszelką granicę czystej ilości, istota zachowuje ciągłość ze sobą w toku określania się. Z drugiej strony, w przeciwieństwie do czystej ilości, istota odznacza się absolutną, a nie tylko zewnętrzną neutralizacją określoności, dlatego zawiera ją w sobie w charakterze wewnętrznej różnicy. Innymi słowy, „istota jako byt, który poprzez negatywność samego siebie zapośrednicza się ze sobą, jest odnoszeniem się do siebie samej tylko o tyle, o ile jest ono odnoszeniem się do tego, co inne, co jednak nie występuje bezpośrednio jako coś istniejącego, lecz jako coś *założonego* i *zapośredniczonego*”⁷⁰³. Tym, co zachowało się w istocie z bytu nie jest zatem jakaś różna od niej, zewnątrz określoność bezpośrednia, lecz zinternalizowana przez nią i pozbawiona samodzielnego istnienia bezpośrednio w ogóle, która utrzymuje się już tylko dzięki negatywnemu odniesieniu do istoty. W punkcie wyjścia istota zawiera jednak tę zniesioną określoność jedynie „sama w sobie”, przez co sama pozbawiona jest istnienia i określoności. W związku z tym proces

⁷⁰¹ NL2, s. 3–4.

⁷⁰² Tamże, s. 5.

⁷⁰³ E, s. 164.

dialektyczny, któremu podlega czysta myśl jako istota, polega na utrzymującym się w jej obrębie zakładaniu wewnętrznej określoności i nadawaniu sobie tym samym istnienia, tak aby finalnie „stać się jako nieskończony byt dla siebie tym, czym jest sama w sobie”⁷⁰⁴, tzn. pojęciem.

Jednakże nieświadomy dialektycznej natury stosunku między bytem a istotą metafizyczny rozsądek interpretuje go w kategoriach logiki bytu, mianowicie jako zewnętrzną przeciwstawność dwóch różnych określeń bezpośrednich: czegoś i tego, co inne — bytu *nieistotnego* i stanowiącego jego prostą negację bytu *istotnego*, który istnieje w sposób równie bezpośredni. Ten platoński rozdział ($\chi\omega\rho\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$) między bytem a istotą jako dwiema realnościami nie ma jednak, zdaniem Hegla, ugruntowania w rzeczy samej, lecz jest tylko „zewnętrznym zakładaniem [*ein äußerlich Setzen*] [...], oddzieleniem, które pochodzi od kogoś *trzeciego*”⁷⁰⁵. Błąd ten popełniany był właściwie w całej historii filozofii. W omawianym rozdziale „Nauki o istocie” Hegel kieruje jednak ostrze swojej krytyki bezpośrednio w „sceptycyzm”⁷⁰⁶ i „nowoczesny idealizm” (Leibniz, Kant, Fichte), zarzucając tym nurtom operowanie fałszywym, empirystycznym pojęciem pozoru. Choć na ich gruncie twierdzi się, że pozór (w sceptycyzmie „fenomen”, a w idealizmie „zjawisko”) nie jest czymś, co istniałoby poza odniesieniem do podmiotu, to jednak — argumentuje Hegel — przypisuje mu się jednocześnie różnorodną określoność bezpośrednią (daną z góry treść), przekształcając go tym samym z powrotem w byt określony, a istotę w oderwaną od niego abstrakcyjną jednię, z której usunięto w sposób zewnętrzny wszelką określoność (czysty byt = czyste Nic)⁷⁰⁷. Krótko mówiąc, ujęcie ich relacji w ten sposób sprawiło, że „istota spadła znowu do sfery *istnienia*”⁷⁰⁸.

W toku spekulatywnego wywodu Heglowskiej *Logiki* istota wyłoniła się jednak jako absolutna negatywność, dlatego byt z którego ona pochodzi, nie jest tylko tym, co wobec niej inne, a ona pewną „negacją obciążoną innobytem”⁷⁰⁹. Byt, który zapadł się sam w sobie,

⁷⁰⁴ Por. NL2, s. 7.

⁷⁰⁵ Tamże, s. 11.

⁷⁰⁶ Choć Hegel nie przytacza żadnego konkretnego reprezentanta rzeczzonego sceptycyzmu, to sposób, w jaki charakteryzuje to stanowisko, pozwala założyć, że ma on na myśli takich starożytnych sceptyków jak Pyrron czy Sekstus Empiryk, którzy zastępowali „byt [*Sein*] wyrażeniem *jawienie się* [*Scheinens*]” (WF2, s. 428; VPh2, s. 358). Heglowska krytyka trafia jednak równie dobrze w sceptycyzm Humowski, który wyznaczał obok dogmatyzmu jedną z dwóch skrajnych stanowisk, między którymi wytyczona miała zostać alternatywna droga filozofii krytycznej Kanta.

⁷⁰⁷ Por. NL2, s. 4–5; NL1, s. 142–143. Dotyczy to nawet Fichteńskiej koncepcji pierwotnego impulsu (*Anstoß*), która „nie ma wprawdzie u swej podstawy żadnej rzeczy samej w sobie, tak iż staje się ona określonością zawartą wyłącznie w Ja. Ale określoność ta jest dla Ja, które czyni ją czymś swoim własnym i znosi jej zewnętrzność, zarazem określonością *bezpośrednią*, *granica* [*Schranke*] tego Ja, poza którą może ono [wprawdzie] wyjść, ale granica ta ma w sobie pewną stronę obojętności i jakkolwiek jest w Ja, zawiera w sobie *bezpośrednio* niebyt tego Ja” (NL2, s. 15).

⁷⁰⁸ Tamże, s. 11.

⁷⁰⁹ Tamże, s. 12.

stanowi zatem immanentną negatywność samej istoty, a jedyna bezpośredniość, jaka mu w niej jeszcze przysługuje, to „bezpośredniość *niebytu*” lub „bezpośredniość *refleksyjna*” (*die reflektierte Unmittelbarkeit*)⁷¹⁰. Oznacza to, że podobnie do bytu czasowego, który będąc, nie jest, a nie będąc, jest, byt w sferze istoty zawdzięcza swoje istnienie wyłącznie odniesieniu do negującej go istoty (jego bycie polega na niebyciu i odwrotnie). Jako taki, byt jest „tylko” *pozorem* (*der Schein*). Tak pojęty pozór nie jest jednak już tym, co nieistotne, stojącym naprzeciw tego, co istotne, lecz bezwzględnie zapośredniczoną niesamoistością, która okazuje się zarazem „własnym zakładaniem siebie przez istotę”⁷¹¹. W związku z tym Hegel podejmuje się wykazania, że pozór i istota nie stanowią po prostu pary określeń relatywnych, takich jak noc i dzień, ale że każdy z członów tej relacji zawiera w sobie określoność drugiego.

To, co wydaje się różnić pozór od istoty, to, z jednej strony, jego moment nieistnienia jako *niebytu* bezpośredniości („nicość, ale jako trwanie”), a z drugiej strony, jego moment istnienia jako *bezpośredniości* niebytu („byt, ale jako moment”). Jednakże jak argumentuje niemiecki filozof, byt jest pozorem w sensie niebytu wyłącznie w obrębie istoty, dlatego aspekt jego nieistnienia należy kłaść na karb jej negatywnej natury, zaś refleksyjna bezpośredniość, którą zachował on w sferze istoty, stanowi tak naprawdę jej własną bezpośredniość — byt istoty samej zawiązujący się poprzez zrównanie się jej negatywności ze sobą⁷¹².

W ten sposób istota okazuje się tożsamością absolutnej negatywności i przeciwstawnej jej bezpośredniości. W tej swojej jedności z pozorem istota jest „refleksją” (*die Reflexion*): „Pozór [*Der Schein*] jest więc istotą samą, ale istotą w pewnej określoności, a mianowicie w taki sposób, że określoność ta jest tylko jej momentem, a *istota* [*das Wesen*] refleksyjnym skierowaniem się ku sobie samej [*das Scheinen seiner in sich selbst* — lub świeceniem / byciem pozorem w sobie samej — C.G.] [...] Istota jest w tym swoim ruchu — refleksją”⁷¹³.

⁷¹⁰ Tamże, s. 13.

⁷¹¹ Tamże, s. 9.

⁷¹² Por. tamże, s. 15–17.

⁷¹³ Tamże, s. 18, przekład zmieniony; WL2, s. 23. Wyrażenie „*Scheinen in sich selbst*” przysparza tłumaczom wielkich trudności. Jest tak przede wszystkim dlatego, że Hegel wykorzystuje w sposób świadomy dwuznaczność występującego w nim słowa „*Schein-en*”, które w języku niemieckim — inaczej polski „pozór” — znaczy zarówno (1) „jawić się”, „wydawać się”, jak i (2) „świecić”, „błyszczeć”. Co więcej, dopełnienie czasownika „*scheinen*” sformułowane jest przez Hegla przy użyciu przyimków, które mogą łączyć się zarówno z celownikiem (*Dativ*), jak i biernikiem (*Akkusativ*), np. „*in sich selbst*”, „*an dem Anderen*”. W przypisie do tego wyrażenia w swoim przekładzie *Nauki logiki* A. Landman stwierdza, że Hegel stosuje określenie „*Scheinen*”, aby wyeksponować — poza związkiem z pozorem — aspekt aktywnego odnoszenia się istoty do czegoś, w szczególności do siebie samej. W związku z tym polski tłumacz proponuje, aby oddawać zwrot „*das Scheinen in sich selbst*” tak samo jak „*die Reflexion in sich*”, czyli jako „refleksyjne skierowanie się ku sobie”, natomiast w kontekstach wyraźnie wskazujących na sens iluminacyjny — jako „świecenie” albo „przeświecanie”/„przebłyskiwanie” (o ile towarzyszy mu ukierunkowane na zewnątrz). Uzasadnienia dla tej decyzji translatorskiej dostarczać ma, z jednej strony, brak adekwatnego odpowiednika w języku polskim, oraz, z drugiej strony, Hegłowska doktryna refleksyjnej tożsamości istoty i pozoru (por. NL2, s. 18). Zdaniem Ś.F. Nowickiego przekład ten zaciera jednak zanadto różnicę znaczeniową między momentem refleksyjnego kierowania się ku sobie istoty (jako absolutnej

Użycie przez Hegla terminu „refleksja” na oznaczenie jedności pozoru i istoty pokazuje, że świecenie (*Scheinen*) występujące w tej sferze nie ma charakteru ekstensywnego promieniowania swoistego dla światła naturalnego, reprezentującego prostą ogólność substancji starożytnego Wschodu. Zamiast tego przybiera ono postać *intensywnego* światła samowiedzy formującego się poprzez negację tego, co bezpośrednio, tzn. jaźni, która rozjarzyła się po raz pierwszy w dziejach za sprawą greckiej zasady wolności indywidualnej (§ 19), a pełny wyraz znalazła w świecie chrześcijańskim⁷¹⁴. Co więcej, jako że istota okazała się prawdą bytu i negatywną jednią, w której zogniskowały się wszystkie jego określenia bezpośrednio (funkcjonujące odtąd już tylko jako pozory), toteż właściwy dla niej ruch refleksyjny nie może polegać na odwzorowywaniu w umyśle istniejących uprzednio przedmiotów, które po części rozpraszałyby, a po części odbijały promienie biegnące z jakiegoś zewnętrznego źródła, ani też — odwrotnie — na odzwierciedlaniu w zjawiskach gotowych treści myślowych (idei czy kategorii). Świecenie istoty w sobie samej opisywane przez Hegla na początku drugiej księgi *Logiki* należy rozumieć zatem jako czysto negatywny proces cyrkularnego odnoszenia się do siebie światła świadomości, w którym (a) źródło, z którego ono wypływa, (b) lustro, od którego się odbija, i (c) punkt, do którego dociera, nie różnią się niczym realnie od przebiegającego tę drogę promienia, lecz pokrywają się z nim i ze sobą nawzajem w charakterze formalnych momentów jednorodnej całości. Proces ten przypomina zatem sytuację wiązki światła uwięzionej w nieskończonej pętli odzwierciedleń między dwoma lustrami zwróconymi ku sobie. Każde kolejne odbicie mające przybliżyć ją do źródła ponownie oddala ją od niego generując po prostu następne obrazy pozorne. Dno otchłani, w którą zagłębia się w tym układzie światło samo ma bowiem strukturę refleksji bądź „śladu” (*mise en abyme*)⁷¹⁵.

Immanentna refleksja, jaką okazała się istota w jedności z pozorem, odpowiada zatem czystej samowiedzy (Ja = Ja) wyznaczającej w sferze ducha pierwszy moment ogólnej struktury

negatywności) a jej byciem pozorem (bezpośredniością), w związku z czym proponuje on, aby w przypadkach, w których czynność określana mianem „scheinen” odnosi się do swojego podmiotu (*in sich selbst*), oddawać ją jako „bycie pozorem (w samym sobie)”, zaś w przypadkach odnoszenia się do tego, co inne — zgodnie z Landmanem — jako „przeświecanie (w czymś / w coś)” (por. Ś.F. Nowicki, *Wstęp tłumacza*, dz. cyt., s. XXXVIII–XLII). W niniejszej pracy korzystam zarówno z lekcji Landmana, jak i Nowickiego, eksponując przy tym rolę metaforyki optycznej (światła i refleksji).

⁷¹⁴ „Wyrażenie «refleksja» stosowane jest przede wszystkim w odniesieniu do światła, o ile natrafia ono w swoim prostoliniowym biegu na powierzchnię odbijającą i kierowane jest przez nią z powrotem. Mamy tu zatem podwójną rzecz: po pierwsze, coś bezpośredniego, istniejącego, a po drugie, to samo jako coś zapośredniczonego lub założonego” (EPhW1, s. 232). Por. G.W.F. Hegel, *Rechts-, Pflichten- und Religionslehre für die Unterklasse (1810 ff.)*, [w:] tegoż, *Werke*, Bd. 4: *Nürnberger und Heidelberger Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1986, s. 219–221.

⁷¹⁵ „Ślad jest obecnością tego, czego właściwie nigdy nie było, co jest zawsze przeszłe” (E. Levinas, *Meaning and Sense*, przeł. A. Lingis, [w:] tegoż, *Collected Philosophical Papers*, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht/Boston/Lancaster 1987, s. 105).

idei albo — co na jedno wychodzi — moment trzeci, o ile rozpatrywać go jako niewyodrębnioną jeszcze stronę wewnętrzną rozciągłej substancji. Ten abstrakcyjny ruch refleksyjny, przypisywany przez Hegla filozofii Fichtego w charakterze jej głównego pryncypium, podlega jednak następnie dalszemu różnicowaniu, wyłaniając z siebie trzy formy odpowiadające poniekąd trzem zasadom naczelnym Teorii Wiedzy, a także trzem refleksyjnym postaciom przejawiającego się ducha (samowiedzy, świadomości i rozumowi), mianowicie „refleksję zakładającą” (*die setzende Reflexion*), „refleksję zewnętrzną” (*die äußere Reflexion*) i „refleksję określającą” (*die bestimmende Reflexion*), które konstytuują wspólnie pełne pojęcie refleksji absolutnej.

W związku z tym, jak zaznaczyłem wcześniej, ta ostatnia może służyć za prosty model nie tylko czysto formalnego, ale absolutnego pojęcia i jego inherentnego schematyzmu, a co za tym idzie całej struktury idei jako takiej. Omówienie trzech form refleksji absolutnej pod kątem związku między bytem, czasem a myśleniem pozwoli mi ugruntować w „tezach” logiki spekulatywnej wcześniejsze ustalenia na temat retroaktywnej temporalności idei jako konkretnego powszechnika o dwoistej, zjawiskowo-istotowej naturze przekraczającej Kantowską opozycję spontaniczności i receptywności, a także wypływające z niej założenie o paralelizmie między dziejami a systemem filozofii, które obowiązuje w ramach Heglowskiej refleksji historycznofilozoficznej⁷¹⁶. W tym kontekście możliwe stanie się również wyjaśnienie sensu zniesienia czasu, które towarzyszy kairotycznemu urzeczywistnieniu wolności.

⁷¹⁶ Heglowska teoria refleksji z *Nauki logiki* poddana została szczegółowej analizie przez M. Pańkova w przywoływanej już pracy *Hegel i pozór* (dz. cyt., s. 158–179). Autor słusznie zauważył, że pojęcie refleksji absolutnej Hegla stanowi spekulatywnodialektyczny model koncepcji wyobraźni transcendentalnej, dziedzicząc po niej paradoksalną strukturę „czystego odtworzenia”, która przekracza Kantowską opozycję sądu refleksyjnego i określającego. Choć Pańków wspomina pobieżnie o temporalnym wymiarze Heglowskiej refleksji, mianowicie w kontekście Fichteańskiej i Heideggerowskiej wykładni czasotwórczej funkcji czystej wyobraźni, to jednak główną oś jego wywodu wyznacza problematyka pozoru i reprezentacji, skutkiem czego zagadnienie relacji między czasem a pojęciem nie zostało opracowane przez niego w sposób wystarczający. Interesującą wykładnię Heglowskiej doktryny refleksji przedstawił również Rodolphe Gasché w pracy *The Tain of the Mirror. Derrida and the Philosophy of Reflection* (Oxford University Press, Cambridge/London 1997, s. 19–59), twierdząc mianowicie, że stanowiła ona zarówno pierwszą krytykę, jak i zwieńczenie kartezjańskiego paradygmatu refleksji. Według Gasché’ego Hegel obnaża najpierw wewnętrzne ograniczenia tego ostatniego (dualizm), po czym przewyżcza je przy użyciu krytykowanych przez siebie refleksyjnych środków pojęciowych (pojednanie świadomości przedmiotu i samoświadomości w refleksji spekulatywnej). Realizując w ten sposób źródłową intencję refleksyjnego modelu myślenia, Heglowskie pojęcie refleksji absolutnej doprowadza go do szczytowej i finalnej formy jego rozwoju. Choć zgadzam się, że Hegel „domyka” niejako od środka paradygmat reprezentacji, to sądzę, że za prekursora krytyki nowożytnej filozofii refleksji należałoby uznać raczej F.H. Jacobiego. Podobne stanowisko do stanowiska Gasché’go zajął na gruncie polskim Wojciech Chudy. Owocem jego wieloletnich badań nad problematyką refleksji w filozofii Hegla jest wydany już po jego śmierci zbiór artykułów pt. *Refleksje Heglowskie* (Oficyna Wydawnicza, Warszawa 2012). Głównym rozpoznaniem polskiego filozofa z tej pracy jest teza, że w dojrzałym okresie swojej twórczości (od *Fenomenologii ducha*) Hegel dokonał „ontologizacji” lub „intensyfikacji” refleksji, nadając jej całościowy charakter i prawdziwie obiektywny sens (przekraczający opozycję między bytem a myśleniem). Choć Chudy również uznaje, że Hegel dopełnia w ten sposób kartezjański nurt filozofii refleksji, to jednak zaznacza przy tym, że nurt ten stanowi jedynie pewien *etap* rozwoju paradygmatu refleksji w *ogóle*, którego źródeł szukać należy przynajmniej u Tomasza z Akwinu — najwybitniejszego

Najpierw jednak nakreślę nieco szerzej kontekst, w którym funkcjonuje Hegłowska koncepcja refleksji i zakładania, rekonstruując mianowicie Kantowskie, Fichteańskie i Jacobiańskie podejście do problemu obiektywności poznania (jedności myśli i bytu), którego rozwiązanie stanowi w opinii Hegla główne zadanie filozofii nowożytnej (równoznaczne teologicznie z dostarczeniem ontologicznego dowodu istnienia Boga).

§ 29. Refleksja i zakładanie u Kanta, Fichtego i Jacobiego

„Zakładanie” lub „ustanawianie” (niem. *setzen*, łac. *ponere*), które pojawia się w nazwie pierwszej z trzech form Hegłowskiej refleksji absolutnej, stanowi obok przeciwstawnego względem niego „znoszenia” (niem. *aufheben*, łac. *tollere*) jeden z dwóch podstawowych sposobów realizacji *modalnej* funkcji myślenia. Funkcja ta polega na wyrażaniu postawy epistemicznej podmiotu wobec treści przedstawionych w sądzie. Jako że spełnianie aktów dyskursywnych dokonuje się w formie propozycjonalnej, każde „założenie” (niem. *Setzung*, łac. *positio*) nie tylko odnosi się do pewnego sądu, ale samo jest sądem (niem. *Satz/Urteil*, łac. *propositio*), czyli — na gruncie filozofii Kantowskiej — przedstawieniem jedności syntetycznej rozmaitych przedstawień, którą w zdaniu reprezentuje kopula łącząca podmiot z orzecznikiem (pośrednim poznaniem przedmiotu)⁷¹⁷. W odróżnieniu jednak od zwykłych sądów materialnych — twierdzi Kant — zakładanie nie odbywa się przy użyciu „realnych” predykatów, które wzbogacałyby treściowo charakteryzowane przez nie sądy, lecz na determinowaniu modalności występującej w nich spójki „jest” (możliwość, istnienie, konieczność oraz ich przeciwieństwa). Dlatego chociaż modalna funkcja intelektu dyskursywnego przywołuje na myśl samookreślanie się intelektu wzorczego, to występujące w niej sądzenie o sądzeniu (*reflexio*) ma tylko formalny i subiektywny charakter. Innymi słowy, rozmaite *modi* tego sądzenia stanowią formy „pewności” (niem. *Gewissheit*, łac. *certitudo*). Kant wyróżnił trzy klasy takich sądów modalnych (problematyczne, asertoryczne, apodyktyczne), przyporządkowując je — zgodnie z podziałem logiki ogólnej — do trzech wyższych zdolności poznawczych (intelekt, władza sądzenia, rozum) i uznając za „momenty

przedstawiciela *realistycznej* fazy filozofii refleksji (por. tamże, s. 7–8, 117–120, 136–140, 162–163; tenże, *Refleksja*, [w:] A. Maryniarczyk [red.], *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 8, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2007, s. 679–687). Wszyscy trzej przywołani badacze nie orientują jednak swoich analiz na zagadnienie czasu.

⁷¹⁷ Por. KCR1, s. 158–159; I. Kant, *Logika. Podręcznik do wykładów*, przeł. A. Banaszkiewicz, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2005, s. 125. W podręczniku do wykładów z logiki Kant odróżnia „sąd” (*Urteil*) od „zdania” (*Satz*), rezerwując każdy z tych terminów dla określonej klasy sądów modalnych: pierwszy z nich dla sądów problematycznych, a drugi dla asertorycznych (por. tamże, s. 134). W *Krytyce czystego rozumu* wyrażenia te stosowane są jednak zamiennie, dlatego nie będę stosował się tutaj do tego rozróżnienia.

myślenia w ogóle”⁷¹⁸. Z kolei w podręczniku do wykładów z logiki królewiecki filozof wspomina w tym kontekście o trzech *modi* „uznawania-za-prawdę” (*Fürwahrhalten*), tj. *mniemaniu* (niepewność), *wierze* (pewność moralna) i *wiedzy* (pewność empiryczna/rozumowa), umieszczając przy tym jednak sądy asertoryczne zarówno w drugiej, jak i trzeciej z tych kategorii, w zależności od tego, czy towarzyszą im pewność opiera się na racji subiektywno-moralnej (ważność dla mnie), czy obiektywno-poznawczej (doświadczenie)⁷¹⁹. Nieistotny dla obecnego wątku przypadek sądów moralnych tutaj pomijam. Poza tym należy zaznaczyć, że na gruncie filozofii transcendentalnej kategorie modalne nie są traktowane wyłącznie jako terminy formalnologiczne, lecz także jako ontologiczne sposoby rozumienia bycia rzeczy, o których mowa w sądach, tzn. jako pojęcia odnoszące się jednak w pewien sposób *a priori* do przedmiotów⁷²⁰. To transcendentalne ujęcie Kant wypracował jednak dopiero w ramach swoich badań krytycznych, do których — jak teraz pokażę — mogły go doprowadzić właśnie rozważania nad problemem modalności myślenia.

Sąd problematyczny, który wyznacza pierwszy z wyróżnionych przez Kanta momentów myślenia, wyraża jedynie możliwość powiązania podmiotu i orzeczenia, nie rozstrzygając przy tym wcale o jego obiektywności. Tego rodzaju założenie, nazywane przez Kanta „relatywnym” lub „logicznym”, sprowadza się do uznania pewnych treści propozycjonalnych za zgodne z formalnymi warunkami intelektu, a ściślej — z ogólnym negatywnym kryterium prawdziwości, jakiego dostarcza zasada niesprzeczności (zgodność poznania z samym sobą). Znaczenie kopuli występującej w sądzie problematycznym pokrywa się zatem z łącznikowym zastosowaniem czasownika „być” (εἶναι τι). Natomiast zniesienie stanowiące negatywny odpowiednik takiego relatywnego założenia polega na odrzuceniu wewnątrznie sprzecznego powiązania pojęć, np. „kwadratowe koło” (*nihil negativum*)⁷²¹.

Drugi moment myślenia wytycza *sąd asertoryczny*. Odpowiada on realistycznemu nastawieniu sądeniowemu, z którym mamy do czynienia w rozmowie potocznej i naukach empirycznych. W nastawieniu tym przyjmujemy zwykle w sposób intuicyjny, że zakładany przez nas związek podmiotu i orzecznika nie jest jedynie naszym subiektywnym wymysłem, lecz obiektywnym stanem rzeczy, tzn. że określenia, które przypisujemy przedmiotom w wypowiedziach na ich temat, przysługują im w rzeczywistości i to niezależnie od naszego sądenia. Założenia, którym towarzyszy tego typu roszczenie do prawdziwości (asercja wzgl.

⁷¹⁸ KCR1, s. 167. Por. tamże, s. 165–166; I. Kant, *Logika...*, dz. cyt., s. 133–134.

⁷¹⁹ Por. tamże, s. 87–93. Zagadnienie to Kant porusza również w pierwszej *Krytyce*, por. KCR1, s. 563–76.

⁷²⁰ Por. M. Heidegger, *Kanta teza o byciu*, przeł. M. Poręba, [w:] tegoż, *Znaki drogi*, przeł. S. Blandzi i in., Fundacja Aletheia, Warszawa 1995, s. 253–254.

⁷²¹ Por. KCR1, s. 165–166, 303, 482–483.

denegacja)⁷²², nazywane przez Kanta „absolutnymi”, a przez Hegla „przesłankami poprzedzającymi” (*Voraussetzung*)⁷²³, przybierają zatem paradoksalną formę *zakładania czegoś jako czegoś niezależnego*. Występująca w nich spójka „jest” wzbogacona zostaje w ten sposób o sens werytatywno-egzystencjalny, w związku z czym nie wyraża już tylko możliwego (wzgl. niemożliwego) połączenia podmiotu i orzecznika w sądzie, ale także syntetyczną jedność przedstawionych w nim treści i rzeczywistego przedmiotu (wzgl. jej brak)⁷²⁴.

Z uwagi na aletyczną biwalencję wypowiedzi apofantycznych, każde takie realistyczne założenie lub zniesienie może być słuszne lub błędne, gdyż treści propozycyjalne, wobec których podmiot żywi przekonanie o prawdziwości, mimo wewnętrznej spójności, mogą być jednak fałszywe (pozór). Pokazuje to, że niesprzeczność nie jest wystarczającym warunkiem prawdziwości materialnej (przedmiotowej), a jedynie czysto logiczną zasadą sądów analitycznych. Aby przekonanie podmiotu o prawdziwości sądu syntetycznego mogło zostać uznane za wiedzę, musi się ono opierać na pewnej obiektywnej racji poznawczej. Zgodnie z klasyczną definicją prawdy, prawdziwość polega na zgodności poznania z przedmiotem. Jednakże żadne „porównanie” sądu ze światem nie da nigdy całkowitej pewności co do jego prawdziwości, ponieważ, jak wykazał David Hume, z doświadczenia nie da się wywieść pojęć cechujących się ścisłą ogólnością i koniecznością. Pewność towarzysząca sądom spostrzeżeniowym jest w związku z tym zawodna i nie może zostać uznana za wiedzę w sensie właściwym (*ἐπιστήμη*). Na domiar złego, tego rodzaju procedura weryfikacyjna wikała się w błędne koło, gdyż sama zmuszona jest przyjąć formę sądu, który ponownie należałoby porównać z przedmiotem (*ad infinitum*). Skutkiem tego, jak zauważa Kant, „ocenić mogę tylko to, czy moje poznanie przedmiotu zgadza się z moim poznaniem przedmiotu”⁷²⁵.

Skąd zatem podmiot może wiedzieć, że coś, co zakłada jako obiektywny fakt jest takie w rzeczywistości, skoro ma ono obowiązywać niezależnie od jego zakładania?⁷²⁶ Wgląd tego rodzaju wymagałby, jak się wydaje, wyjścia przez podmiot poza siebie i spojrzenia z

⁷²² Por. *Asercja*, [w:], W. Marciszewski (red.), *Mała encyklopedia logiki*, Ossolineum, Wrocław 1988, s. 22–23.

⁷²³ Por. NL2, s. 23, gdzie Adam Landman wyjaśnia swoją decyzję translatorską, aby oddawać Heglowskie „die Voraussetzung” i „Voraussetzen” jako odpowiednio „przesłankę poprzedzającą” i „zakładanie przesłanki poprzedzającej”. Wyrażenia te można by oddać w języku polskim także jako „presupozycja”/„presuponowanie” albo „przedłożenie”/„przedkładanie”.

⁷²⁴ Por. KCR2, s. 339–340; I. Kant, *Jedyna możliwa podstawa dowodu na istnienie Boga*, przeł. M. Żelazny i in., Wydawnictwo Antyk, Kęty 2004, s. 50; M. Heidegger, *Kanta teza o byciu*, dz. cyt., s. 235–264.

⁷²⁵ I. Kant, *Logika...*, dz. cyt., s. 68.

⁷²⁶ Problem ten porusza w interesujący sposób już Spinoza (por. *Etyka...*, dz. cyt., s. 99–100, 119–22), dochodząc do wniosku, że — ponieważ formą wszelkiej wiedzy jest idea duszy, czyli samowiedza, to — ten, kto posiada w swej duszy prawdziwą wiedzę o jakimś przedmiocie, tzn. jego „adekwatną” ideę, posiada też zawsze ideę tej idei, czyli pewność co do jej prawdziwości. Prawda ukazuje w ten sposób swój normatywny charakter: „jak światło ujawnia samo siebie i ciemność, tak prawda jest probierzem samej siebie i fałszu” (tamże, s. 121), tzn. idea adekwatna ma w sobie samej kryterium swojej prawdziwości (jest koniecznie prawdziwa).

perspektywy „boskiego oka”. Z uwagi na nieredukowalność subiektywnego warunku dostępu do przedmiotu poznania, ocena bezwzględnej prawdziwości lub fałszywości sądu możliwa jest zatem wyłącznie w oparciu o jego *immanentne* znamiona. Aby uznać sąd za prawdziwy ponad wszelką wątpliwość, towarzyszyć musi mu świadomość konieczności, co możliwe jest tylko, jeśli jego źródło znajduje się w umyśle, jak ma to miejsce w przypadku sądów analitycznych. Prawdziwość (wzgl. fałszywość) tych ostatnich polega bowiem wyłącznie na zgodności (wzgl. niezgodności) z logicznymi prawami intelektu, dlatego można ją ustalić niezależnie od doświadczenia, na drodze samej tylko analizy pojęć. Ceną za apodyktyczną pewność analitycznych prawd rozumowych jest jednak ich czysto tautologiczny charakter, co skłoniło Hume’a do wniosku, że roszczenie nauki do obiektywnej wiedzy *a priori* pozbawione jest nie tylko empirycznej, ale i apriorycznej legitymizacji.

Choć Kant zgadza się ze szkockim filozofem, że doświadczenie stanowi niezbędne źródło wszelkiego poznania, odrzucając tym samym dogmatyczną koncepcję czysto spekulatywnego określania przedmiotów, to jednak nie podziela sceptycznego wniosku, jakoby nie było możliwe żadne w ogóle przedmiotowo ważne poznanie. Zgodnie z gnoseologią krytyczną, poznanie powstaje bowiem przy współdziałaniu dwóch źródeł, mianowicie doświadczenia *i czystego rozumu* — również ten ostatni dostarczać ma podstawy dla materialnej syntezy. Jak argumentuje Kant w swoich „metafizycznych dedukcjach”, świadczy o tym fakt, że już w poznaniu empirycznym obecne są czyste przedstawienia *a priori*, takie jak czas, przestrzeń czy kategoria substancji, których ogólność i konieczność przekraczają te, które osiągnąć można drogą indukcji. Muszą one zatem pochodzić z innego, a mianowicie podmiotowego źródła (czystej władzy poznawczej). Co więcej, to właśnie im poznanie empiryczne zawdzięcza swoją asertoryczną pewność, tzn. jedynie dzięki nim sądy spostrzeżeniowe o czysto subiektywnej ważności („czuję ucisk ciężkości”) mogą zostać przekształcone w prawomocne sądy doświadczalne („ciało *jest* ciężkie”) ⁷²⁷.

W ten sposób trzeci moment myślenia z wyróżnionych przez Kanta wyznaczony jest przez *sąd apodyktyczny*, który wyraża konieczność rzeczywistego powiązania podmiotu i orzeczenia stwierdzanego w zdaniu asertorycznym jako wynikającego z czystych zasad *a priori*. Ponieważ racją poznawczą pewności apodyktycznej jest rozum, sądy materialne, którym ona towarzyszy, obowiązują w sposób powszechny i konieczny, nie tracąc przy tym jednak swojego syntetycznego charakteru. Przybierają one zatem postać prawomocnych założeń absolutnych *a priori*, w których spójka „*jest*” oznacza konieczne określenie istnienia

⁷²⁷ Por. KCR1, s. 65, 249–250; I. Kant, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, przeł. B. Bornstein, PWN, Warszawa 1993, s. 6–14, 71–74; tenże, *Logika...*, dz. cyt., s. 138–139.

przedmiotu. Jak to możliwe? Otóż tak tylko — głosi Kantowska idea „przewrotu kopernikańskiego”, znajdująca pełny wyraz w „najwyższej zasadzie wszelkich sądów syntetycznych” — że czyste przedstawienia *a priori*, przy których jedynie możliwe jest (co do formy) *doświadczenie* przedmiotów, stanowią zarazem aprioryczne warunki możliwości samych *przedmiotów* doświadczenia (przyrody)⁷²⁸.

Można zatem powiedzieć, że teoria sądów syntetycznych *a priori*, których Kant dopatrywał się m.in. w matematyce i czystym przyrodoznawstwie, stanowi epistemologiczną reinterpretację klasycznej, metafizycznej koncepcji pierwotnego zestroju myśli i bytu, tj. prawdy ontologicznej (noetycznej) jako warunku i normy wszelkiej wtórnej prawdziwości empirycznej⁷²⁹. Rolę tej pierwotnej jedności leżącej u podłoża każdej syntezy, a co za tym idzie także logicznego i absolutnego zakładania, odgrywa w filozofii krytycznej *transcendentalna jedność apercepcji* („Myślę”), czyli apodyktycznie pewna, ale dyskursywna jedynie świadomość czynności wiązania przedstawień w jednej świadomości (refleksja)⁷³⁰. Choć stanowi ona najwyższą zasadę intelektu jako „prawodawcy” przyrody⁷³¹, jej sprawczość ogranicza się jednak — zdaniem Kanta — do jednoczenia w pojęciu przedmiotu i określania tym samym według rozmaitych funkcji sądenia różnorodności pochodzącej z oglądu zmysłowego (zjawisk); bez danych naocznych w czasie i przestrzeni rozmaite *modi* jedności syntetycznej (kategorie) są tylko czysto logicznymi funkcjami myślenia pozbawionymi przedmiotowej realności (znaczenia). W związku z tym zakres prawomocnego określania przedmiotów *a priori*, a co za tym idzie „konstruktywizmu” filozofii krytycznej, zawężony zostaje do obszaru możliwego doświadczenia, obnażając tym samym bezpodstawność klasycznej metafizyki dogmatycznej, roszczącej sobie prawo do rozumowego poznania bytu samego w sobie (noumenów)⁷³².

Jednym z bardziej znaczących rezultatów krytyki czystego rozumu jest ugruntowanie logicznych kategorii modalnych w doktrynie czystego schematyzmu (ujawniającej ich sens temporalny), a także ich transcendentalne wyjaśnienie w ramach wykładu „postulatów myślenia empirycznego w ogóle”, mianowicie jako pojęć nie tyle określających realnie przedmiot *a priori*, co wyrażających jego stosunek do władzy poznawczej podmiotu w jej

⁷²⁸ Por. KCR1, s. 31–35, 192–4, 306–312; I. Kant, *Prolegomena...*, dz. cyt., s. 65–70.

⁷²⁹ Koncepcja ta obecna jest nie tylko u nowożytnych racjonalistów (Wolff, Baumgarten), ale już u Parmenidesa i Platona. Por. KCR1, s. 238–250, 298; M. Heidegger, *Kanta teza o byciu*, dz. cyt., s. 247–250.

⁷³⁰ Kantowskie pojęcie refleksji jest szerokie i obejmuje wiele sensów szczegółowych. Jednym z nich jest właśnie jedność apercepcji, por. I. Kant, *Antropologia...*, dz. cyt., s. 31; M.M.B. Merritt, *Varieties of Reflection in Kant's Logic*, „British Journal for the History of Philosophy” 2015, nr 3 (23), s. 478–501.

⁷³¹ Por. KCR1, s. 231–233.

⁷³² Por. KCR2, s. 58, 113–4, 117–118, 308; I. Kant, *Prolegomena...*, dz. cyt., s. 89, 95.

empirycznym zastosowaniu. *Możliwość, rzeczywistość i konieczność* (wzgl. *niemożliwość, nierzeczywistość, przypadkowość*) jawią się w tym świetle jako trzy następujące typy założenia (wzgl. zniesienia) przedmiotu: (1) jako zgodnego (wzgl. niezgodnego) z formalnymi warunkami doświadczenia, tj. czystymi formami naoczności i intelektu (obecność wzgl. nieobecność w *dowolnym* czasie), (2) jako związanego (wzgl. niezwiązanego) z materialnymi warunkami doświadczenia, tj. spostrzeżeniem (obecność wzgl. nieobecność w *określonym* czasie), oraz (3) jako połączonego (wzgl. niepołączonego) z tym, co rzeczywiste, mocą ogólnych warunków doświadczenia (obecność wzgl. nieobecność w *każdym* czasie). Krótko mówiąc, sensem bycia bytów (naturalnych) okazuje się wewnątrzczasowość⁷³³.

Również Fichte upatrywał zadania swojej Teorii Wiedzy w rozwiązaniu problemu obiektywności poznania w obliczu nieredukowalności podmiotowego zapośredniczenia dostępu do bytu, innymi słowy, w odpowiedzi na pytanie o podstawę prawomocnego zakładania absolutnego *a priori* („orzekania o bycie”)⁷³⁴. Podobnie do Kanta za podstawę tę uznał on pierwotną syntetyczną jedność samowiedzy, przyznając jej przy tym jednak bardziej intuitywny charakter i jeszcze większą sprawczość niż uczynił to królewiecki filozof. Przekonany o konieczności wyrugowania z filozofii krytycznej pojęcia rzeczy samej w sobie, Fichte uznał mianowicie, że samorzutna czynność apriorycznego odnoszenia się myślenia do samego siebie nie jest tylko czysto formalną funkcją jedności, która wypełnia się realnością pod wpływem zewnętrznego bodźca, lecz twórczym i z natury obiektywnym — choć zrazu nietematycznym — aktem protorefleksyjnego samozakładania się (*Sich-Selbst-Setzen*) absolutnego podmiotu („Ja jestem Ja”), który stanowi źródło nie tylko własnej, ale wszelkiej w ogóle realności (*causa sui*)⁷³⁵. Autor Teorii Wiedzy uczynił ten „pierwotny akt” (*Tathandlung*) pierwszą, bezwzględnie nieuwarunkowaną i apodyktycznie pewną zasadą naczelną swojej filozofii i podjął próbę wyprowadzenia z niej całego systemu ludzkiej wiedzy (doświadczenia)⁷³⁶.

Zdaniem Hegla, Fichte trafnie rozpoznał twórczą naturę samowiedzy, ujmując jej byt nie tyle jako realność zmysłową, co jako czyn, a ściśle rzecz biorąc, jako nieskończone działanie powracające do samego siebie i przekraczające tym samym Kantowską opozycję czynnika

⁷³³ Por. KCR1, s. 296–297, 387–388; M. Heidegger, *Kanta teza o byciu*, dz. cyt., s. 254–255.

⁷³⁴ Por. I. Fichte, *Drugie wprowadzenie do Teorii Wiedzy*, dz. cyt., s. 502–503.

⁷³⁵ Z tego względu współcześni badacze dopatrują się w Fichteańskim rozwinięciu idealizmu transcendentalnego Kanta, w szczególności w jego doktrynie twórczych aktów sądenia, korzeni XX-wiecznej teorii aktów mowy i performatywów. Por. M. Senatore, dz. cyt.; A. Esterhammer, *The Romantic Performative. Language and Action in British and German Romanticism*, Stanford University Press, Stanford 2000, s. 83–86. Więcej o problematyce języka piszę w kolejnym rozdziale.

⁷³⁶ Por. J.G. Fichte, *Podstawy całkowitej Teorii Wiedzy*, dz. cyt., s. 83–97; tenże, *O pojęciu teorii wiedzy*, dz. cyt., s. 16–36.

określającego i określanego (forma formy)⁷³⁷, a także słusznie postulował i jako pierwszy podjął się prawdziwie immanentnej dedukcji wszelkiej realności z jednej zasady (jako produktu jej aktywności). Mimo to, według autora *Fenomenologii ducha*, Fichte zaprzepścił to rozpoznanie, ulegając empirystyczno-realistycznej wykładni relacji istoty i pozoru (Ja i Nie-Ja) (§ 23, 28), a także matematycznym wyobrażeniom dotyczącym metody filozofii, które uniemożliwiły mu konsekwentną realizację wysuniętej przez siebie idei. Kapitulacja ta widoczna jest już na samym początku Fichteńskiego systemu, w którym — wbrew źródłowej intencji — za pierwszą zasadę naczelną uznana zostaje nie tyle pierwotnie syntetyczna jedność apercpepcji, co czysto tetyczna, abstrakcyjna tożsamość co prawda nieskończonej, ale subiektywnej jedynie aktywności ustanawiania samego siebie przez Ja. Bezpośredniość samoodniesienia cechującego tę czynność, sprawia, że przypomina ona prostoliniowe rozchodzenie się promieni światła, które nie napotyka żadnej przeszkody na swojej drodze. Nie ma tutaj zatem jeszcze mowy o konstytutywnym dla rzeczywistej samowiedzy ruchu powracania do siebie z tego, co inne (refleksji), a co za tym idzie, o jakiegokolwiek różnicy, określoności czy przedmiocie. Choć Fichte dedukuje z tego aktu kategorię realności, byt, który Ja nadaje sobie na jego mocy, jest czysto idealny (myślowy), pozbawiony obiektywnej ważności. Byt realny, skończony (wzgl. świadomość empiryczna) znajduje się na zewnątrz tej nieskończonej aktywności jako to, co względem niej inne, redukując ją tym samym do równie jednostronnej, czysto subiektywnej samopewności (*Cogito*), która nie może prawomocnie pełnić funkcji absolutnie nieuwarunkowanej zasady, od której zacząć miała Teoria Wiedzy.

Zdając sobie sprawę z tego, że ten pierwszy akt nie oddaje jeszcze w pełni natury samowiedzy, Fichte wysuwa drugą, równie niedowodliwą zasadę naczelną, która wyrażać ma komplementarny wobec pierwszego, antytetyczny akt „przeciwstawiania” (*Entgegensetzen*), z którego filozof z Rammenau dedukuje kategorię negacji. Zasada ta brzmi: „samemu Ja zostaje absolutnie przeciwstawione jakieś Nie-Ja”⁷³⁸. Jako że pierwsza zasada pozbawiona jest wszelkiej różnicy, Fichte zmuszony jest wprowadzić tę drugą zasadę w sposób zewnętrzny i równie bezpośredni co pierwszą, naruszając tym samym reguły naukowej metody filozoficznej. Jak wyraził się Hegel, „tutaj bowiem z wyprowadzaniem jest już koniec. [...] Forma przeciwstawności nie może być wyprowadzona z pierwszego twierdzenia, chociaż było to

⁷³⁷ „To, co uchwycił Fichte, jest absolutną formą; czyli absolutną formą jest właśnie absolutny byt dla siebie, absolutna negatywność — nie jednostkowość, lecz pojęcie jednostkowości, a tym samym pojęcie rzeczywistości. Jego filozofia jest wykształceniem formy w sobie (rozum syntetyzuje się w sobie samym, jest syntezą pojęcia i rzeczywistości), a zwłaszcza bardziej konsekwentnym przedstawieniem filozofii Kantowskiej” (WF3, s. 570).

⁷³⁸ J.G. Fichte, *Podstawy całkowitej Teorii Wiedzy*, dz. cyt., s. 101.

przecież wymagane⁷³⁹. Zasady te są zatem całkowicie niezależne od siebie, wyrażają absolutnie przeciwstawne i znoszące się wzajemnie akty, co oznacza, że punktem wyjścia Teorii Wiedzy, tak samo jak filozofii krytycznej, jest *dualizm*. Aby powiązać te współpierwotne czynności w jednej świadomości, Fichte postuluje trzecią, syntetyczną zasadę naczelną, wyrażającą akt wzajemnego „ograniczania się” (*Einschränken*) Ja i Nie-Ja; akt ten stanowić ma źródło kategorii granicy. Zasada ta brzmi: „Ja przeciwstawia w Ja ilościowo podzielnemu Ja ilościowo podzielne Nie-Ja”⁷⁴⁰. Jednak również to trzecie twierdzenie nie wynika — zdaniem Hegla — z poprzednich, a co za tym idzie, nie stanowi rzeczywistego rozwiązania sprzeczności między nimi. Z uwagi na tę zewnętrzność, wyznacza ono raczej dopiero „zadanie” prawdziwej syntezy (jej możliwość), którego rozwiązaniem (urzeczywistnieniem) okaże się w teoretycznej części Teorii Wiedzy wyobraźnia wytwórcza. Trzy zasady naczelne wysunięte przez Fichtego pełnią zatem funkcję analogiczną do matematycznych aksjomatów o czysto problematycznej naturze⁷⁴¹. Jak zauważył sam Fichte, absolutna niezależność dwóch pierwszych aktów (zakładania i przeciwstawiania) sprawia, że są one tylko „pewnymi możliwościami myślowymi”⁷⁴², tj. „czymś idealnym”⁷⁴³. Nawet w syntetycznym akcie ich wzajemnego ograniczania się jedność Ja i Nie-Ja występuje dopiero jako „granica jedynie *pomyślana*”⁷⁴⁴. Dlatego o ile rozważa się te działania *przed* realną syntezą, tak jak uczynił to Fichte charakteryzując zasady naczelne swojego systemu, to ma się do czynienia zaledwie z „cieniami”, których nie można by nawet pomyśleć „bez dobroczynnego złudzenia wyobraźni, która pod te li tylko przeciwstawne człony niepostrzeżenie podkłada jakiś substrat; nie moglibyśmy o nich myśleć, gdyż byłyby absolutną nicością, a nicość nie może być przedmiotem refleksji”⁷⁴⁵.

To właśnie wyobraźnia transcendentálna, jako właściwa „władza syntezy”, stanowi zdaniem autora Teorii Wiedzy rzeczywistą podstawę jedności pierwotnych aktów absolutnego podmiotu, a co za tym idzie, obiektywności wszelkiego poznania. „Oscylując” (*Schweben*)

⁷³⁹ WF3, s. 579. Por. G.W.F. Hegel, *Prezentacja systemu Fichtego*, dz. cyt., s. 102; GW, s. 407–408.

⁷⁴⁰ J.G. Fichte, *Podstawy całkowitej Teorii Wiedzy*, dz. cyt., s. 109. W zależności od tego, który człon przeciwieństwa ustanowiony zostanie przez Ja jako aktywny, a który jako pasywny, wyróżnić można dwie formy tej relacji: *teoretyczną*, która głosi, że Ja zakłada siebie jako ograniczane (określane) przez Nie-Ja; oraz *praktyczną*, według której Ja zakłada Nie-Ja jako ograniczane (określane) przez Ja.

⁷⁴¹ „W obu wcześniejszych twierdzeniach właściwie jeszcze nic z tej syntezy nie jest zawarte. Tak więc również tu jest ten sam dualizm, jak u Kanta, chociaż są to tylko dwa akty Ja i chociaż pozostajemy tu całkowicie w obrębie Ja. [...] Już ten pierwszy krok [Teorii Wiedzy — C.G.], wysunięcie [*diese erste Aufstellung*] trzech zasad, znosi naukową immanencję” (WF3, s. 581).

⁷⁴² J.G. Fichte, *Podstawy całkowitej Teorii Wiedzy*, dz. cyt., s. 238.

⁷⁴³ Tamże, s. 243.

⁷⁴⁴ Tamże, s. 241.

⁷⁴⁵ Tamże.

między tymi niweczącymi się wzajemnie czynnościami i ich wytworami (Ja i Nie-Ja), wyobraźnia „rozciąga” sprzeczną granicę między nimi „w chwilę czasową”, wypełniając je tym samym różnorodnością czystego oglądu (kształtowaną źródłowo właśnie w toku tej syntezy), dzięki czemu przeciwstawne człony zebrane zostają razem i utrzymane w jednej świadomości; mianowicie jako momenty *rzeczywistej* samowiedzy istniejącej dla siebie w sposób przedmiotowy: Ja, które określa samo siebie ustanawiając Nie-Ja jako nieustanowiony przez siebie (obiektywny) czynnik określający⁷⁴⁶. To autoafektywne działanie czystej wyobraźni, w wyniku którego podmiot określający i określany zharmonizowane zostają w medium czasowym, nie polega zatem — w opinii Fichtego — tylko na tworzeniu schematów, za pośrednictwem których władza sądenia subsumuje różnorodność oglądu pod dane z góry pojęcia intelektu, ale na źródłowej *konstrukcji* samych kategorii w zmyśle wewnętrznym, i to od razu w formie przedmiotu⁷⁴⁷. Zgadając się zasadniczo z diagnozą Jacobiego, że Kantowska doktryna rzeczy samej w sobie jako obiektywnej przyczyny przedstawień zmysłowych jest niezgodna z „duchem” idealizmu transcendentального⁷⁴⁸, Fichte eksponuje konstruktywistyczny potencjał filozofii krytycznej, przyjmując, że dzięki swej funkcji imaginatywnej umysł dysponuje zdolnością poznania *a priori* nie tylko przedmiotów doświadczenia, ale i samego siebie. Skutkiem tego, „władza tworzenia fikcji”⁷⁴⁹, jak określił czystą wyobraźnię Salomon Maimon, na którego powołuje się w tym kontekście Fichte, uznana zostaje przez tego ostatniego za źródło wszelkiej przedmiotowej rzeczywistości.

⁷⁴⁶ Por. tamże, s. 222–223, 230–236.

⁷⁴⁷ Por. tenże, *Zarys swoistego stanowiska Teorii Wiedzy...*, dz. cyt., s. 434. Kant nie brał oczywiście tej możliwości pod uwagę. Jak stwierdził w swoim podręczniku do wykładów z logiki: „Wszystkie pojęcia co do materii są albo dane (*conceptus dati*), albo utworzone (*conceptus factitii*). Pierwsze z nich dane są albo *a priori*, albo *a posteriori*. [...] Forma pojęcia, jako forma przedstawienia dyskursywnego, zawsze jest utworzona” (I. Kant, *Logika...*, dz. cyt., s. 116–117). Można zatem powiedzieć, że Fichte uznaje kategorie intelektu za pojęcia, których zarówno forma, jak i materia, wytwarzane są apriorycznie.

⁷⁴⁸ Jak pisał Jacobi w dodatku do pracy poświęconej myśli Davida Hume’a („*Über den transzendentalen Idealismus*”): „[...] filozof kantowski całkowicie porzuca ducha swojego systemu, gdy mówi o przedmiotach, że wywierają *wrażenia* na zmysłach, *wzbudzają* przez to doznania i *wywołują* w ten sposób przedstawienia: albowiem zgodnie z Kantowską doktryną przedmiot empiryczny, który jest zawsze tylko zjawiskiem, nie może istnieć poza nami i być czymś innym niż przedstawienie [...]. To intelekt *dodaje* przedmiot do zjawiska, wiążąc jego różnorodność w *jedną* świadomość. *Mówimy wówczas, że znamy przedmiot, gdy w różnorodności oglądu spowodowaliśmy syntetyczną jedność* [...]. Jakkolwiek sprzeczne z duchem filozofii kantowskiej nie byłoby mówienie o przedmiotach, że wywierają *wrażenia* na zmysłach i w ten sposób wywołują przedstawienia, tak samo niełatwo jest zobaczyć, jak bez tego założenia filozofia kantowska mogłaby znaleźć drogę do siebie i przedstawić swoją doktrynę. [...] Muszę wyznać, że ta trudność zatrzymała mnie na niekrótki czas w pracowni filozofii kantowskiej, tak że przez kilka lat z rzędu musiałem zaczynać *Krytykę czystego rozumu* od nowa, ponieważ wciąż byłem zbijany z tropu tym, że *bez* tego założenia nie mogę wejść do tego systemu, a z nim nie mogę w nim pozostać” (F.H. Jacobi, *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus: ein Gespräch*, G. Löwe, Breslau 1787, s. 221–223). Por. J.G. Fichte, *Zarys swoistego stanowiska Teorii Wiedzy...*, dz. cyt., s. 434–436; tenże, *Drugie wprowadzenie do Teorii Wiedzy*, dz. cyt., s. 530–541.

⁷⁴⁹ Por. S. Maimon, *Esej o filozofii transcendentальной*, dz. cyt., s. 16–17.

Doktryna tego Fichteńskiego „fikcjonalizmu”⁷⁵⁰ stała się obiektem słynnej krytyki Jacobiego, który określił w niej idealizm transcendentálny mianem „nihilizmu” (*Nihilismus*) — inicjując tym samym w dużej mierze nowożytną historię tego terminu⁷⁵¹. Krytyka ta przedstawiona została w *Liście do Fichtego* (1799)⁷⁵², napisanym w odpowiedzi na publiczną odezwę Fichtego do środowiska naukowego, wystosowaną w obliczu wniesienia przeciwko niemu oskarżeń o ateizm (*Atheismusstreit*)⁷⁵³. Jacobi argumentuje w tym liście — w sposób charakterystyczny dla swojej protodekonstrukcyjnej praktyki filozoficznej, nastawionej na ujawnianie pragmatycznych sprzeczności dyskursu racjonalistycznego (z jego wnętrza)⁷⁵⁴ — że Teoria Wiedzy, jako „odwrócony” i domyślany do końca spinozizm⁷⁵⁵, stanowi, z *jednej strony*, najbardziej konsekwentną postać nie tylko idealizmu, ale wszelkiej w ogóle monistycznej metafizyki spekulatywnej (doskonale spójny, kompletny system czystego rozumu, w którym wszystko wywiedzione zostaje z jednej zasady), a z *drugiej strony*, że jest ona tylko „czysto logicznym entuzjazmem”⁷⁵⁶, który cały realny świat obraca wniwecz, słowem — „filozoficzną wiedzą o nicości, [...] nihilizmem”⁷⁵⁷.

Ten dwuznaczny stosunek Jacobiego do Fichteńskiego idealizmu, a w zasadzie do całej metafizyki racjonalistycznej, wynika z zajmowanego przez niego, fideistycznego stanowiska

⁷⁵⁰ Głównym źródłem Fichteńskiej doktryny obiektywnych „zmysłów” wyobraźni była teoria fikcji i ich roli w nauce sformułowana przez Salomona Maimona. Jak pisał Maimon: „Fikcja (zmyslenie) [*Fiktion (Erdichtung)*] jest, w najogólniejszym sensie, operacją wyobraźni, dzięki której w różnorodności przedmiotu powstaje nieobiektywnie konieczna jedność” (*Philosophisches Wörterbuch, oder Beleuchtung der wichtigsten Gegenstände der Philosophie, in alphabetischer Ordnung*, J.F. Unger, Berlin 1791, s. 36). I w innym miejscu tego dzieła: „Różnię się od pana Kanta tym, że on uważa kategorie za transcendentalne pojęcia intelektu, podczas gdy ja biorę je za transcendentalne wytwory [*Erdichtungen*] wyobraźni” (tamże, s. 20). W przeciwieństwie jednak do Fichtego, uznawał on, że fikcje są takimi założeniami, które nie są ani prawdziwe, ani fałszywe, lecz co najwyżej użyteczne. Użyteczne są natomiast te fabrykacje, które prowadzą pośrednio do odkrycia nowych prawd materialnych, przy czym jest to możliwe — zdaniem Maimona — wyłącznie w matematyce. W filozofii fikcje pełnić mogą jedynie funkcję systematyzującą. Por. tamże, 36–49; tenże, *Ueber die Progressen der Philosophie: veranlaßt durch die Preisfrage der königl. Akademie zu Berlin für das Jahr 1792: Was hat die Methaphisik seit Leibniz und Wolf für Progressen gemacht?*, [w:] tegoż, *Streifereien im Gebiete der Philosophie*, t. 1, Wilhelm Vieweg, Berlin 1793, s. 17, 30–31, 49–58; D. Breazeale, *Fichte's Philosophical Fictions*, [w:] D. Breazeale, T. Rockmore (red.), *New Essays on Fichte's Later Wissenschaftslehre*, Evanston 2002, s. 175–208.

⁷⁵¹ Por. M. Riedel, *Nihilismus*, [w:] O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck (red.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 4: *Mi-Pre*, Klett-Cotta, Stuttgart 1978, s. 371–411.

⁷⁵² F.H. Jacobi, *Jacobi an Fichte*, F. Perthes, Hamburg 1799; polski przekład fragmentów: *Do Fichtego*, przeł. M. Rutkowska, [w:] „Kronos” 2011 nr 1 (16), s. 52–61.

⁷⁵³ Por. M. Werner, *Atheismusstreit*, „Kronos” 2011 (1), s. 5–9; J.G. Fichte, *Odwołanie do opinii publicznej*, przeł. E. Rzanna, „Kronos” 2011 (1), s. 28–51.

⁷⁵⁴ Por. B. Sandkaulen, *System und Zeitlichkeit. Jacobi im Streit mit Hegel und Schelling*, [w:] V. Waibel, Ch. Danz, J. Stolzenberg (red.), *Systembegriffe um 1800–1809. Systeme in Bewegung*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2018, s. 302.

⁷⁵⁵ F.H. Jacobi, *Jacobi an Fichte*, dz. cyt., s. 4.

⁷⁵⁶ Tamże, s. 23.

⁷⁵⁷ Tamże, s. 39.

„filozofii nie-wiedzy”⁷⁵⁸, opartego na realistycznym założeniu o nieredukowalnej różnicy między (1) „prawdą” (*die Wahrheit*), tj. czysto idealnym, skonstruowanym dyskursywnie światem fikcji naukowych (ogólnych pojęć, związków i praw), a (2) „tym, co prawdziwe” (*das Wahre*), czyli logicznie i chronologicznie pierwotną względem prawdy dziedziną realnych, w czasie zanurzonych bytów jednostkowych (rzeczywista przyroda, wolny ludzki duch i Bóg osobowy), która udostępnia się jedynie poprzez „wiarę” (wiedzę *bezpośrednią*)⁷⁵⁹.

Z idealistycznego punktu widzenia (prawdy), usuwając z systemu Kantowskiego resztki realizmu (rzecz samą w sobie) i uznając rzeczywistość za logiczny produkt czystej wyobraźni, Fichte spełnił źródłową intencję wszelkiej metafizyki, dlatego Jacobi bierze go za „prawdziwego mesjasza spekulatywnego rozumu, [...] niosącego filozofię czystą, istniejącą w sobie i dla siebie”, a jego Teorię Wiedzy za „jedyną, która zasługuje na miano filozofii w wąskim tego słowa rozumieniu”⁷⁶⁰. Natomiast z perspektywy realistycznej (tego, co prawdziwe), idealizm Fichtego stanowi skrajnie nominalistyczną redukcję realnego istnienia do pozbawionych życia form myślowych (pustych znaków), a także bałwochwalcze obwołanie się stwórcą świata i samego siebie przez Ja absolutne — osobliwego boga, który aby wszystko ustanowić, musiał najpierw wszystko zniszczyć⁷⁶¹. Jak zauważa bowiem Jacobi, trafnie oddając przy tym negatywny aspekt nowożytnej metody naukowej: „Pojmujemy rzecz tylko o tyle, o ile możemy ją skonstruować, sprawić, by *powstała* przed nami w naszych myślach. [...] Aby zatem jakaś istota stała się *w pełni* pojętym przez nas przedmiotem, musimy ją *obiektywnie* — jako istniejącą dla siebie — znieść, unicestwić w myślach, aby uczynić ją czymś całkowicie *subiektywnym*, naszym własnym wytworem — *zwykłym schematem*”⁷⁶². Nie inaczej jest w przypadku abstrahująco-reflektującej metody konstrukcji w Teorii Wiedzy, którą Jacobi przedstawił obrazowo za pomocą barwnej metafory „dzierganej pończochy”.

⁷⁵⁸ Tamże. Jacobi określa swoje stanowisko także w sposób bezpośrednio nawiązujący do Fichteańskiej *Wissenschaftslehre*, mianowicie jako „teorię niewiedzy” (*Unwissenheitslehre*) (tamże, s. 54).

⁷⁵⁹ Por. tamże, s. 25–27.

⁷⁶⁰ Tenże, *Do Fichtego*, dz. cyt., s. 52.

⁷⁶¹ „Przed człowiekiem stoi jednak następujący wybór; i tylko ten: *nicość* albo *Bóg*. Wybierając *nicość*, człowiek czyni Bogiem samego siebie; to znaczy czyni Boga *widmem*; bo jeśli nie ma Boga, to nie jest możliwe, aby człowiek i wszystko, co go otacza, było czymś więcej niż *zwykłym widmem*. Powtarzam: Bóg istnieje i jest istniejącą *poza mną, żywą, samoistną* istotą, albo ja jestem Bogiem. Trzeciej możliwości nie ma” (tenże, *Jacobi an Fichte*, dz. cyt., s. 49). Oznacza to, że idealizm prowadzi nie tylko do „nihilizmu” i „egoizmu”, ale również do *ateizmu*, przy czym Jacobi rozróżnia między konsekwencjami doktryny filozoficznej a autentycznymi poglądami głoszącego ją człowieka, co pozwala mu oszczędzić Fichtego przed zarzutem bezbożności (por. tamże, s. 40–41, 50–51; tenże, *Do Fichtego*, dz. cyt., s. 61). W ścisłym sensie jednak, twierdzi Jacobi, teistyczny bądź ateistyczny może być wyłącznie stosunek realnego człowieka do Boga, nigdy zaś system filozoficzny, ponieważ Bóg jako taki nie może stać się przedmiotem poznania, a jedynie wiary (por. tenże, *Jacobi an Fichte*, dz. cyt., s. VIII–IX).

⁷⁶² Tamże, s. 16.

Aby wyrobić sobie inne niż pospolite empiryczne pojęcie o pochodzeniu i strukturze dzierganej pończochy, wystarczy rozsypać końcówkę dzianiny i pozwolić, aby rozwijała się na nici tożsamości tego podmiotu-przedmiotu. Widać wtedy wyraźnie, jak ta jednostkowa rzecz, przez samo tylko poruszanie się nici w tę i we w tę, czyli nieustanne ograniczanie jej ruchu i uniemożliwianie realizacji jej *dążenia do nieskończoności* — bez empirycznego wpływu, czy jakiegokolwiek innej domieszki lub dodatku, stała się rzeczywistością. Do tej mojej pończochy dodaję pasy, kwiaty, księżyc i gwiazdy, wszystkie możliwe figury, i dostrzegam, jak to wszystko jest niczym innym, jak tylko produktem wytwórczej wyobraźni palców, która oscyluje między Ja nici a Nie-Ja drutów. Z *punktu widzenia prawdy*, wszystkie te figury, wraz z istotą pończochy, są tylko jedną nagą nicią⁷⁶³.

Choć snucie w wyobraźni takich apriorycznych historii jest, zgodnie z deklaracjami Fichtego, „myśleniem realnym”⁷⁶⁴, które czerpie swoją treść ze zmysłu wewnętrznego i doprowadza do świadomości konieczne *fakty* ludzkiego umysłu (§ 6), to jednak, zdaniem Jacobiego, nie przedstawia ono *rzeczywistej* genezy przedmiotów w ich indywidualnej różnorodności: „Czymże byłaby ona [ta pończocha — C.G.] bez odniesienia do bytu ludzkiego i jej praktycznego przeznaczenia, za pośrednictwem których jedynie jej istota staje się dla nas *zrozumiała?*”⁷⁶⁵. Co więcej, działalność ta sama jest tylko działaniem pozornym, gdyż czas, w którym się dokonuje, istnieje jedynie dla wyobraźni, jako subiektywne założenie⁷⁶⁶. Krótko mówiąc, oscylowanie wyobraźni i oparta na nim refleksyjna metoda Teorii Wiedzy to nic innego jak jałowy ruch „*od niczego, do niczego, dla niczego, w niczym*”⁷⁶⁷. Jediną drogą wyjścia z tej spekulatywnej pułapki, jaką dostrzega Jacobi, jest wykorzystanie jej dyskursywnej konstrukcji jako „sprężyny” do radykalnego, niekalkulującego „skoku” w dziedzinę wiary („*salto mortale*”)⁷⁶⁸.

Jacobiańska krytyka idealizmu transcendentального odegrała dużą rolę w formowaniu się dojrzałego stanowiska Hegla, choć jego stosunek do niej był równie ambiwalentny jak postawa Jacobiego wobec Teorii Wiedzy. Już w pracach opublikowanych na początku okresu jenajskiego, tj. w „*Differenzschrift*” (1801) oraz *Glauben und Wissen* (1802), Hegel daje do zrozumienia — w pierwszej z nich w sposób pośredni, w drugiej zaś wprost — że dzieląc

⁷⁶³ Tamże, s. 19.

⁷⁶⁴ J.G. Fichte, *Podstawy całkowitej Teorii Wiedzy*, dz. cyt., s. 237.

⁷⁶⁵ F.H. Jacobi, *Jacobi an Fichte*, dz. cyt., s. 23.

⁷⁶⁶ J.G. Fichte, *Podstawy całkowitej Teorii Wiedzy*, dz. cyt., s. 233; tenże, *Zarys swoistego stanowiska Teorii Wiedzy*, dz. cyt., s. 461.

⁷⁶⁷ F.H. Jacobi, *Jacobi an Fichte*, dz. cyt., s. 16.

⁷⁶⁸ Por. tenże, *Do Fichtego*, dz. cyt., 60; tenże, *Über die Lehre des Spinoza...*, dz. cyt., Abt. 1, s. XXXIX–XL, 59, 74, 109; tamże, Abt. 2, s. 91, 189; J. Piórczyński, *Pierwszy egzystencjalista. Filozofia absolutnej skończoności Fryderyka Jacobiego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2006, s. 36–42.

przekonanie o nihilistycznym charakterze Fichteńskiej filozofii, w czym innym niż Jacobi upatruje on jednak przyczyny tego problemu i sposobu jego rozwiązania.

Z jednej strony, niewątpliwie pod wpływem Jacobiego, Hegel formułuje wobec idealizmu transcendentального zarzut subiektywizmu, twierdząc, że na jego gruncie samowiedza ma charakter czysto formalnej, relatywnej tożsamości, w której brak realnej obiektywności (prawdy). Co więcej, Hegel akceptuje również Jacobiańskie rozpoznanie negatywnej natury myślenia, zgodnie z którym proces pojęciowego poznania (zakładanie) polega na znoszeniu tego, co bezpośrednio: „To, co zostało założone, jest więc czymś, co jest inne, ale w ten sposób, że bezwzględnie zachowana zostaje równość refleksji ze sobą samą; to, co założone, istnieje tylko jako coś zniesionego, jako odnoszenie się do powrotu do siebie samego [tj. do istoty/samowiedzy — C.G.]”⁷⁶⁹.

Z drugiej strony, Hegel nie zgadza się z Jacobim, że idealizm Fichte jest „czystą, tj. na wskroś immanentną [...] filozofią z jednego kawałka; prawdziwym systemem rozumu”⁷⁷⁰, w którym wszelka realność wyprowadzona zostaje z Ja. Fichte przyjmuje bowiem — argumentuje autor *Nauki logiki* — że do samoograniczenia nieskończonej aktywności Ja, w wyniku którego, poprzez ustanowienie Nie-Ja, ukonstytuowany zostaje podmiot skończony, dochodzi pod wpływem nieustanowionego przez Ja („nawiedzającego” je od wewnątrz), zakłócającego impulsu (*Anstoß*), który stanowi niepoddające się teoretycznemu wyjaśnieniu ani praktycznemu przewyciężeniu, empiryczne źródło szczegółowej określoności naszego oglądu⁷⁷¹. Dlatego zawiązanie jedności samowiedzy w syntezie wyobraźni poprzez zharmonizowanie Ja i Nie-Ja w jednym Teraz nie jest nigdy trwałym osiągnięciem. Bezpośrednio niweczone jest ono bowiem zawsze przez nieustannie restytuujący się — pod wpływem wspomnianego impulsu — rozstęp między podmiotem a przedmiotem, wikłający świadomość we „wciąż naprzód biegnący szereg czasowy”, który stanowi warunek jej możliwości⁷⁷². Istotą Ja okazuje się tym samym czas, tj. nieskończony proces zakładania i znoszenia ilościowej granicy (uwspółcześniania), w którym Ja dąży do wyzbycia się obcego elementu i pełnego zrównania się ze sobą, ale z powodów strukturalnych nigdy celu tego nie osiąga. W opinii Hegla oznacza to, że Teoria Wiedzy, tak samo jak filozofia krytyczna, stanowi idealizm wciąż jeszcze obciążony empiryzmem i dualistyczną perspektywą świadomości, a

⁷⁶⁹ NL2, s. 32.

⁷⁷⁰ F.H. Jacobi, *Jacobi an Fichte*, dz. cyt., s. 14.

⁷⁷¹ Por. J.G. Fichte, *Podstawy całkowitej Teorii Wiedzy*, dz. cyt., s. 225–230, 233–234, 244; tenże, *Drugie wprowadzenie do Teorii Wiedzy*, dz. cyt., s. 538–541.

⁷⁷² Tenże, *Podstawy całkowitej Teorii Wiedzy*, s. 219.

zatem idealizm jedynie formalny (subiektywny), rzutuający pojednanie absolutnego przeciwieństwa w rejony wiary, podobnie jak czyni to Jacobiańska *Glaubenphilosophie*.

Podobieństwo Teorii Wiedzy do stanowisk Kanta i Jacobiego w tym względzie nie dostarcza jednak w opinii Hegla podstawy do wycofania postawionego jej zarzutu nihilizmu. Wprost przeciwnie, pozwala ono jeszcze rozszerzyć te zarzuty, tak aby objęły one zwrotnie również filozofię Jacobiego. Hegel uznaje bowiem, że Teoria Wiedzy nie zawdzięcza swojego nihilistycznego charakteru temu, że stanowi *konsekwentny* system czystego myślenia, ale temu właśnie, że *nie jest* jeszcze wystarczająco konsekwentna w rugowaniu empirystycznych pozostałości filozofii krytycznej. Zachowując realistyczny wentyl bezpieczeństwa w postaci zakłócającego impulsu — rozumianego w kluczu niespekulatywnego pojęcia pozoru (§ 28) — Fichte przyznaje bowiem trwałe istnienie zjawisku (mimo jego immanentyzacji), co pozwala Heglowi uznać go — wraz z Kantem i Jacobim — za reprezentanta „refleksyjnej filozofii subiektywności” bądź „filozofii absolutnej skończoności”.

Jeśli chodzi o sam system Fichtego, to zadanie nihilizmu leży wprawdzie w czystym myśleniu, ale nie jest on w stanie go osiągnąć, ponieważ to [jego — C.G.] czyste myślenie pozostaje bezwzględnie tylko po jednej stronie [absolutnego przeciwieństwa — C.G.] i w ten sposób [jako — C.G.] ta nieskończona możliwość ma [ono — C.G.] nieskończoną rzeczywistość naprzeciw siebie [...]. Pierwszą rzeczą w filozofii jest jednak poznanie *absolutnej* nicości, do czego filozofia Fichteńska dochodzi w tak niewielkim stopniu, jak wielką nienawiścią darzy ją za to [filozofia — C.G.] Jacobiańska. Zamiast tego obie [te filozofie — C.G.] obierają za swą siedzibę nicość przeciwstawną filozofii; to, co skończone, zjawisko ma dla nich absolutną realność, a tego, co absolutne i wieczne, nie uznają za sprawę poznania⁷⁷³.

Rewizja ta i towarzyszące jej przewartościowanie prowadzi zatem do rozróżnienia między *dwoma* pojęciami nihilizmu (w zależności od rodzaju absolutyzowanej w nich negatywności): (1) pozytywnie ocenianym przez Hegla *nihilizmem idealistycznym*, który uznaje za absolut nicość czystego myślenia (aktualną nieskończoność); oraz (2) krytykowanym przez Hegla *nihilizmem empirystycznym* (realistycznym), który przyznaje bezwzględną wartość i trwałe istnienie nicości bytu pozornego (skończoności), nawet jeśli — tak jak Kant i Fichte — zasadą filozofii czyni się w nim nieskończoność. Rozróżnienie to pozwala Heglowi przekuć „klątwe” nihilizmu w pozytywne określenie własnego stanowiska i skierować krytyczne ostrze Jacobiańskiej filozofii wiary przeciwko niej samej. Jak zanotował w swoim brudnopisie z lat 1803–1806, nawiązując wyraźnie do metaforycznej charakterystyki Teorii Wiedzy

⁷⁷³ GW, s. 410.

przedstawionej przez Jacobiego: „Zacerowana pończocha lepsza niż rozpruta; co innego samowiedza”⁷⁷⁴. Oznacza to, że filozofia, której jedynym punktem oparcia jest czyste myślenie (Ja = Ja), nie powinna obstawać przy trwałej egzystencji bytu zmysłowego, jak czyni to zdrowy rozsądek. Jej zadanie, określone w *Glauben und Wissen* mianem „spekulatywnego Wielkiego Piątku”, polega bowiem na przewyciężeniu rozdarcia występującego w świadomości poprzez doprowadzenie go do pojęciowej formy ogólności, w wyniku którego skończoność sprowadzona zostaje do roli niesamodzielnego momentu aktualnej nieskończoności — prawdy zrodzonej ze śmierci samej śmierci⁷⁷⁵. Mimo wszelkich różnic dzielących projekty filozoficzne obu tych myślicieli, okazuje się, że również u Hegla odnaleźć można koncepcję radykalnej wolty warunkującej dotarcie do prawdziwej rzeczywistości — koncepcję przypominającą formalnie Jacobiańską doktrynę *salto mortale*, a w zasadzie stanowiącą jej lustrzane odbicie. Jak pisał w *Differenzschrift* Hegel: „To, co stanowi istotę filozofii [tj. czyste pojęcie — C.G.], jest otchłanią pozbawioną oparcia dla jednostkowych właściwości, dlatego żeby do niej dotrzeć, zakładając, że «ciało» oznacza sumę takich właściwości, trzeba się [w nią — C.G.] rzucić *à corps perdu* [«gubiąc swoje ciało» — C.G.]”⁷⁷⁶.

⁷⁷⁴ G.W.F. Hegel, *Aphorismen aus Hegels Wastebook (1803–06)*, [w:] tegoż, *Werke*, Bd. 2: *Jenaer Schriften 1801–1807*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1986, s. 558.

⁷⁷⁵ Por. GW, s. 431–433; WR2, s. 308–309; FD, s. 517.

⁷⁷⁶ D, s. 19.

Rozdział 3. Absolutna refleksja i czas

W niniejszym rozdziale podejmę się wykładni Heglowskiego ujęcia relacji między czasem a pojęciem w świetle założeń i postulatów metafizyki temporalno-teleologicznej, a w szczególności założenia o ogólnosystemowym zakresie i refleksyjnej naturze odnośnej relacji. W tym celu omówię koncepcję refleksji absolutnej przedstawioną w *Nauce logiki* pod kątem związku bytu, czasu i myślenia (uogólnionej dziejowości). Jako że zagadnienie obiektywności wiedzy (pojednania bytu i myślenia) — wyznaczające kluczowy problem nowożytnej epoki filozoficznej oraz kontekst historycznofilozoficzny Heglowskiej doktryny refleksji — rozumiane jest przez Hegla jako równoznaczne teologicznie z zagadnieniem dowodu istnienia Boga, a filozoficznie z kwestią poznania absolutu, analizie trzech szczegółowych form refleksji absolutnej, którą przeprowadzę w trzech kolejnych paragrafach tego rozdziału, tj. analizie *refleksji zakładającej* (§ 30), *refleksji zewnętrznej* (§ 31) oraz *refleksji określającej* (§ 32), towarzyszyć będzie każdorazowo omówienie ich teologiczno-filozoficznego analogonu w postaci odpowiednio *dowodu ontologicznego*, *argumentu kosmologicznego* oraz ich jedności w *dialektycznej ekspozycji* absolutnego pojęcia. W ramach tego przedsięwzięcia scharakteryzuję w kategoriach logiki spekulatywnej inherentny schematyzm czystego pojęcia (temporalność idei), wyjaśnię w sposób nieredukcyjny sens zniesienia czasu towarzyszącego pełnej realizacji wolności, a także przedstawię Heglowskie stanowisko w kwestii obiektywności poznania i natury absolutu.

§ 30. Refleksja zakładająca a dowód ontologiczny

a) Refleksja zakładająca (pierwotna temporalność pojęcia)

Refleksja zakładająca (*die setzende Reflexion*) lub wewnętrzna (*immanente*) to nic innego jak scharakteryzowane już po części (§ 28) czysto wewnętrzne odzwierciedlenie się istoty w samej sobie, odpowiadające fenomenologicznie abstrakcyjnej samowiedzy, a także Kantowskiemu pojęciu „sądu określającego” (*das bestimmende Urteil*)⁷⁷⁷, czyli *obiektywnie-konstrytuwnej* czynności władzy sądenia, w której to, co szczegółowe, podporządkowane zostaje pod *dane* z *góry* pojęcie lub prawo ogólne. Jest to forma refleksji swoista dla pierwszego działu logiki istoty poświęconego pojęciu pozoru oraz określeniom refleksyjnym („Istota jako refleksyjne

⁷⁷⁷ Por. KWS, s. 24; I. Kant, *Pierwsze wprowadzenie do Krytyki władzy sądenia*, dz. cyt., s. 59; tenże, *Logika...*, dz. cyt., s. 58–159.

skierowanie się ku sobie” [*Das Wesen als Reflexion in ihm selbst*]). Z uwagi na jej bezpośredni charakter, w wymiarze ogólnologicznym można ją przyporządkować do „Nauki o bycie”, natomiast w logice subiektywnej jej odpowiednikiem jest czysto formalne pojęcie, które nie uległo jeszcze podziałowi w sądzie. Trzy główne momenty takiego pojęcia, tj. ogólność, szczegółowość i jednostkowość, obecne są zatem w abstrakcyjnej postaci także w strukturze refleksji zakładającej. I choć na tym etapie nie można jeszcze mówić o czasie w sensie właściwym, to jednak odnosząc ten model logiczny do opisów realnej struktury idei absolutnej z *Fenomenologii ducha*, wykażę, że trzy momenty refleksji zakładającej mają *prototemporalny sens* (poprzedzający jeszcze rozróżnienie między *der* i *das Moment*), konstytuując wspólnie coś w rodzaju trójekstatycznej czasowości, która tak jak wyobraźnia transcendentalna kształtuje czyste następstwo jednostkowych chwil (czas potoczny) jako warunek zawiązania empirycznej tożsamości Ja ze sobą samym (refleksja zewnętrzna). Należy przy tym jednak zaznaczyć, że w przeciwieństwie do stanowiska Heideggera, Hegłowska doktryna „czasu źródłowego” nie pozwala rozumieć go jako zasady pierwotnej *względem* absolutnego pojęcia, lecz co najwyżej jako pierwotną temporalność *samego pojęcia*. Poza tym, zgodnie z koncepcją pra-podziału, pojęcie nie istnieje nigdy w stanie sprzed rozdarcia („upadku w czas”), a co za tym idzie, niezależnie od projektowanego w nim czasu potocznego, co podważa nie tylko Heideggerowską wykładnię doktryny temporalnej Hegla, ale także zasadność posługiwania się terminem „czas pierwotny” w ogóle. Natomiast w odróżnieniu od transcendentalnej koncepcji czasu Kanta i Fichtego, w dojrzałej filozofii Hegla (od 1803 roku) czas subiektywnoduchowy, stanowiący formę zmysłowego oglądu skończonego podmiotu, umocowany zostaje ontycznie w realnym czasie kosmicznym i animalnym, zaprojektowanym już zawsze uprzednio przez nieskończonego ducha (ideę absolutną)⁷⁷⁸.

Nakreślony w poprzednim paragrafie stosunek Hegla do sposobów rozwiązania problemu obiektywności poznania zaproponowanych przez Kanta, Fichtego i Jacobiego znajduje bezpośrednio odzwierciedlenie w jego dialektycznej wykładni trzech form refleksji absolutnej. Aby uniknąć błędów rozpoznanych u poprzedników⁷⁷⁹, Hegel ujmuje pierwszą figurę refleksji przysługującej istocie, czyli *refleksję zakładającą*, która stanowi logiczny model transcendentalnej jedności apercpepcji, nie tyle jako czysto pozytywne, pozbawione wewnętrznej różnicy odnoszenie się do siebie, które wtórnie dopiero podlegałoby określeniu,

⁷⁷⁸ „[Duch — C.G.] jest, tak jak zwierzę, *czasem*, który istnieje dla siebie, a także wolnością czasu” (JS3, s. 171). Por. EPhW3, s. 253.

⁷⁷⁹ To znaczy aksjomatycznej, abstrakcyjno-subiektywistycznej i empirystyczno-realistycznej wykładni samowiedzy.

co jako immanentne zapośredniczanie się negatywności ze sobą samą czy — jak wyraził się Hegel, asymilując konstruktywnie krytykę Jacobiego — jako „*ruch od Niczego ku Niczemu i wobec tego z powrotem do siebie samej*”⁷⁸⁰. Zgodnie z wcześniejszą charakterystyką spekulatywnego związku pozoru z istotą, wewnętrzna refleksja stanowi dialektyczną jedność dwóch przechodzących w siebie wzajemnie momentów: bezpośredniości, która jest absolutną negatywnością, oraz negatywności tożsamej z bezpośredniością.

Z jednej strony, byt przysługujący istocie nie jest wcale bezpośrednim istnieniem, od którego rozpoczynałby się ruch refleksyjny, jako *to*, *od czego* odbijałoby się światło istoty, lecz czymś, co kształtuje się dopiero podczas tego refleksyjnego kierowania się ku sobie (*Reflexion-in-sich*), mianowicie wtórnym produktem zrównania się *negatywności* ze sobą samą. Z tego względu bezpośredniość refleksji zakładającej jest „bezpośredniością, która jest sama w sobie negatywnością, swą własną negatywnością, polegającą na tym, że jest tym, czym nie jest”, a co za tym idzie, bezpośredniością *zniesioną*, która istnieje „tylko jako *powrót* negatywności do siebie”⁷⁸¹. Jako taka negująca samą siebie równość (pozór), byt przysługujący refleksji jest „założonością” (*Gesetztsein*), a ona sama — jako „ruch, który będąc powrotem, jest dopiero w powrocie tym, co się zaczyna, czyli tym, co powraca”⁷⁸² — jest „zakładaniem” (*Setzen*).

Z drugiej strony, jako *odnosząca się do siebie*, a zatem równa samej sobie, negatywność, refleksja zakładająca jest jednocześnie negatywnością *zniesioną*, czyli bezpośredniością, która przeciwstawia się negatywności w charakterze *różnej* od niej i *poprzedzającej* ją określoności. Innymi słowy, jest ona negatywnością, która „*jest sobą samą i nie jest sobą samą* i to w jednej jedni”⁷⁸³. Docierając do siebie, istota przestaje bowiem, paradoksalnie, być sobą. Więcej nawet, zważając na to, że nie istnieje tutaj jeszcze nic realnie różnego od czystej refleksji, a zatem nic, od czego światło istoty mogłoby zostać odbite, *istota musi przestać być sobą*, tzn. założyć samą siebie w formie bezpośredniości poprzedzającej jej refleksyjne kierowanie się ku sobie, *aby* — znosząc tę bezpośredniość, jako powracanie do siebie — *stać się dopiero sobą*. Jako to odpychanie się negatywności jako negatywności od siebie samej, a co za tym idzie, *znoszenie* zakładania w zakładaniu, refleksja wewnętrzna jest „zakładaniem przesłanki poprzedzającej” (*Voraussetzen*).

Tym samym, zgodnie poniekąd z rozpoznaniem Jacobiego, samozakładanie się istoty okazuje się zarazem jej samoznoszeniem się (i odwrotnie). Oba te procesy są nierozzerwalnie ze

⁷⁸⁰ NL2, s. 20.

⁷⁸¹ Tamże, s. 22.

⁷⁸² Tamże.

⁷⁸³ Tamże, s. 21.

sobą związane⁷⁸⁴. Ich przechodzenie w siebie nawzajem nie odbywa się zatem w sposób zewnętrzny, jak w przypadku wahadła zegara, lecz na mocy immanentnego, burzącego naturalny porządek czasowy, „przeciwuderzenia” (*Gegenstoß*), które nadaje refleksyjnemu ruchowi — a wraz z nim wszelkiej w ogóle procesualności pojęcia, idei czy ducha⁷⁸⁵ — *retroaktywnego* charakteru.

Ruch refleksyjny, zgodnie z tym, cośmy tu powiedzieli należy ujmować jako *absolutne przeciwuderzenie* [absoluter *Gegenstoß*] w sobie samym. Powrót do siebie jako przesłanka poprzedzająca (to, z czego istota *wraca i istnieje* dopiero jako to powracanie) ma swoje istnienie tylko w samym tym powrocie. Wychodzenie poza to, co bezpośrednie, od którego zaczyna refleksja, jest raczej dopiero dzięki temu wychodzeniu, wychodzenie zaś poza to, co bezpośrednie, jest przybyciem do bezpośredniości samej. Ruch jako proces odwraca się bezpośrednio w sobie samym i jest w ten sposób tylko własnym ruchem: ruchem, który wychodzi od siebie samego, jako że refleksja *zakładająca* jest zarazem tą, która zakłada swą *przesłankę poprzedzającą*, a jako *zakładająca tę przesłankę* jest bezwzględnie refleksją *zakładającą*⁷⁸⁶.

Również zatem *jedności* zakładania i przedkładania — jako tego, co względem nich *trzecie* — nie należy rozumieć jako czegoś od nich różnego, lecz jako czysto negatywną ciągłość kształtowanego przez nie ruchu refleksyjnego („świecenia w sobie istoty”), tzn. jako procesualną tożsamość, która stanowi nie tyle utrzymującą się u jego podstawy substancję, co funkcję wzajemnego oddziaływania jego składowych.

Ta negatywistyczno-immanentystyczna koncepcja istoty pozwala Heglowi uniknąć problemów zdiagnozowanych wcześniej u Fichtego, tzn. rozkładu aktywności samowiedzy na abstrakcyjne momenty, oddelegowane do osobnych aksjomatów, a także wynikającego stąd zaburzenia inferencyjności metody filozoficznej. Ujęcie czynności przysługującej istocie jako czynności o źródłowo *negatywnej* naturze umożliwia bowiem pojednanie aktu ustanawiania się

⁷⁸⁴ „Refleksja *zastaje* w ten sposób coś bezpośredniego, wychodzi poza nie i jest powrotem od niego [do siebie]. Ale powrót ten jest dopiero ustanawianiem jako przesłanki tego, co się zastało. To, co się *zastaje*, *powstaje* tylko dzięki temu, że się je opuszcza; jego bezpośredniość jest bezpośredniością zniesioną. I na odwrót: zniesiona bezpośredniość jest powrotem do siebie, *przybyciem* istoty do siebie, prostym, sobie samemu równym bytem. Tym samym jest przybycie do siebie znoszeniem siebie oraz refleksją odpychającą siebie od siebie, refleksją zakładającą siebie jako przesłankę poprzedzającą, a jej odpychanie siebie od siebie jest przybyciem do siebie samej” (tamże, s. 24).

⁷⁸⁵ To właśnie w absolutnym przeciwuderzeniu określającym ruch refleksyjny upatrywać należy bowiem logicznej podstawy „stawania się tym, czym się jest”, które wyznacza strukturę takich paradoksalnych procesów występujących w systemie Heglowskim, jak przekształcające przyswajanie dziejowej tradycji, dialektyka samoświadomości, rozwój tego, co konkretne, czy teleologiczne przekładanie się prawdy w siebie samą. Każdy z tych procesów jest nie tylko swoim własnym wytworem, ale także wytwórcą swojego podmiotu. Stając się czymś innym, ten ostatni dochodzi bowiem do swojej prawdziwszej postaci, a zatem do samego siebie (ciągłość zachowana zostaje poprzez zerwanie).

⁷⁸⁶ Tamże, s. 25; WL2, s. 27.

nieskończonego podmiotu z aktem jego samoograniczania się, i to już w pierwszej figurze refleksji, która zawiera dzięki temu — w formie abstrakcyjnej — całą strukturę realnej samowiedzy, opisywaną przez trzy oddzielne zasady naczelne Teorii Wiedzy.

Co więcej, z racji swej inherentnej negatywności, refleksja zakładająca pełni funkcję analogiczną nie tylko do czysto formalnej koncepcji samowiedzy z zasad naczelnych Fichtego, ale także do wyobraźni transcendentalnej. Tak samo jak synteza figuratywna, absolutne przeciwuderzenie ma bowiem temporalny charakter. Podobnie do czasu naturalnego — definiowanego przez Hegla jako tego rodzaju byt, że „gdy *jest*, to go *nie* ma, a gdy *nie* ma, to *jest*”⁷⁸⁷ — wewnętrzna refleksja oraz jej szczegółowe momenty mają formę czegoś, co jest tym, czym nie jest (sobą i swoim niebytem)⁷⁸⁸: (1) *zakładanie* (powracanie do siebie), jako znosząca się bezpośrednio (byt, ale jako moment), odpowiada *przeszłości* (przechodzeniu bytu w nicość), (2) *zakładanie przesłanki poprzedzającej* (odpychanie się), jako znosząca się negatywność (nicość, ale jako trwanie), ma charakter analogiczny do *przyszłości* (przechodzenia nicości w byt), zaś (3) *refleksja zakładająca* (świecenie w sobie istoty), jako ich jedność (od nicości do nicości i z powrotem do siebie), odpowiada *teraźniejszości* wziętej zarówno jako moment, jak i całe pojęcie czasu (jednostkowa chwila i ogólność ich następowania po sobie).

Mimo tego podobieństwa, znajdującego podstawę w tym, że zarówno czas, jak i samowiedza stanowią formy procesualnej obojętności na jakościową granicę (odmiany znoszenia stawania się tym, co inne, w toku stawania się), istnieją między nimi jednak pewne istotne różnice — modelująca samowiedzę refleksja zakładająca jest mianowicie czymś *mniej* i zarazem czymś *więcej* niż czas (§ 22, 28).

Po pierwsze, w przeciwieństwie do czasu naturalnego, rozpatrywanego jako realny proces skończonych indywiduów, w wewnętrznym odzwierciedlaniu się istoty, nie ma jeszcze żadnego realnego istnienia, a co za tym idzie, żadnych przedmiotów, które podlegałyby przemianie czy odzwierciedlaniu. Jedyna bezpośredniość, jaka występuje w tej sferze, to bezpośredniość *poзору*, która nie narusza w żaden sposób immanencji istoty. Co więcej, w przypadku wewnętrznej refleksji nie można mówić nawet o abstrakcyjnym następstwie chwil jednostkowych, czyli o czasie w sensie czystej ilości, rozpatrywanym w oderwaniu od wypełniającej go rzeczywistości. Choć „kolejne następowanie negatywności po sobie samej”⁷⁸⁹, które konstituuje ruch refleksyjny, istotnie przypomina tak rozumiany czas, to jednak

⁷⁸⁷ E, s. 273. Por. EPhW3, s. 252–253; JS3, s. 10.

⁷⁸⁸ Por. NL2, s. 21–22, 25.

⁷⁸⁹ NL1, s. 21.

utożsamianie ich jest błędem. Wraz z *bezwzględnym* zniesieniem jakości, z którym mamy do czynienia w przypadku tego pierwszego, zneutralizowana zostaje bowiem także zewnętrzność różnicy między kolejnymi momentami procesu określania, która występuje jeszcze w temporalnej formie czystej ilości (jako rozdzielność kolejnych „teraz”). Dlatego o ile można w ogóle mówić o czasie w przypadku refleksji zakładającej, to tylko w sensie pierwotnej temporalności czystego pojęcia, tj. nieodróżnialnego jeszcze od niego „proto-” albo „praczasu”, w którym „der Moment” (chwila) pokrywa się zupełnie z „das Moment” (logicznym ogniwem). Innymi słowy, pozostając w kręgu metaforyki *Lichtmetaphysik*, do której chętnie nawiązuje Hegel⁷⁹⁰, czas i pojęcie pokrywają się tutaj ze sobą, kształtując wspólnie nieskończony proces odzwierciedlania się światła uwięzionego w pokoju bez okien i z lustrami zamiast ścian, sufitu i podłogi — proces, w którym światło, jego źródło oraz to, od czego, i w co zostaje ono odbite, nie różnią się od siebie realnie i nie istnieją poza aktem odzwierciedlania, gdyż powoływane są do istnienia (*ex nihilo*) i trwale w nim podtrzymane (*creatio continua*) jedynie na mocy kolejnych, nieustannie ponawianych odzwierciedleń reprezentujących pojedyncze „chwile”. Podejmując się jednak, mimo to, przyporządkowania czasu i pojęcia do formalnych momentów tej struktury, należałoby uznać czas, jako *ogładane* czyste pojęcie, czyli refleksyjny horyzont przedmiotowości (idealność bytu), za pozór lub świecenie istoty (zwierciadło), zaś samo *pojęcie* — za istotę (światło).

Po drugie, w przeciwieństwie do czasu, ruch refleksyjny nie jest tylko jałowym procesem znoszeniem granicy, który nigdy nie osiąga swego celu i nie tworzy niczego poza następującymi po sobie w nieskończoność czysto ilościowymi punktami, tzn. procesem, w którym, w opinii Hegla, istoty samowiedzy upatrywał Fichte. Choć wewnętrzna refleksja również pozbawiona jest początkowo realnej określoności, to jednak — z uwagi na to, że powstała ona na mocy absolutnego, a nie tylko zewnętrznego zniesienia jakości i okazała się tym samym logicznie pierwotna względem tej ostatniej — zawiera ją wirtualnie jako swoją *wewnętrzną* różnicę, przybierając postać *aktualnie* nieskończonego procesu jakościowego określania i rozwijania się.

Z tego względu refleksja zakładająca przypomina raczej czystą wyobraźnię w wykładni Heideggerowskiej, niż Fichteańskiej, tzn. trójekstatyczny „czas pierwotny”, który kształtuje dopiero czas potoczny. Dzięki „oscylowaniu” między powracaniem do siebie a odpychaniem się od siebie, napędzanemu przez absolutne przeciwuderzenie (*Gegenstoß*), refleksja

⁷⁹⁰ Por. NL2, s. 87, 275–276, 305–306; E, s. 439; EPhW2, s. 112–113; WR2, s. 431; J. Kreuzer, *Das Licht als Metapher in der Philosophie*, [w:] Ó. Loureda (red.), *Licht. Vorlesungsreihe im Studium Generale Heidelberg*, Heidelberg University Publishing, Heidelberg 2016, s. 63–84.

wewnętrzna określa bowiem samą siebie i generuje „finalnie” — nie potrzebując do tego zewnętrznego pobudzenia pokroju zakłócającego impulsu (*Anstoß*) — *realną różnicę* świadomości, a wraz z nią czas empiryczny. W wyniku tego działania, istota ulega „rozdarciu” na jednostronną podmiotowość i przeciwstawny jej świat przedmiotowy (*fiat!*), co odpowiada pierwotnemu podziałowi pojęcia, do którego dochodzi, kiedy „odsylgizowuje się [ono — C.G.] w *sąd* [*zum Urteil entschließt*]” w momencie swojej jednostkowości i „zakłada siebie jako coś *realnego, istniejącego*”⁷⁹¹. Wraz z tym rozdzieleniem dokonuje się immanentne — zgodne z wymogami filozoficznej procedury naukowej (tak jak ją widzi Hegel) — „przejście” do kolejnej formy refleksji, mianowicie do refleksji *zewnętrznej*, która stanowi logiczny model empirycznej samoświadomości⁷⁹².

b) Dowód ontologiczny (ścieżka aprioryczna)

Ujmując istotę na podstawie modelu samowiedzy (jaźni), w którą wpisana jest nierozzerwalna jedność myślenia i bytu, Hegel nie tylko przywraca do debaty filozoficznej — podążając w tym względzie za Fichtem — Kartezjański „argument” na rzecz koniecznego istnienia duszy (*Cogito, ergo sum*), a zatem argument, który zdyskredytowany został przez Kanta jako wynik bezprawnego przybrania w formę sylogizmu spostrzeżenia współwystępowania aktów myślenia („Myślę”) i istnienia („Jestem”)⁷⁹³, ale upatruje w nim także — opierając to

⁷⁹¹ NL2, s. 566; WL2, s. 403.

⁷⁹² W ten sposób Hegel realizuje — co prawda jedynie w abstrakcyjnym wymiarze logicznym — zadanie, jakie wyznaczył Teorii Wiedzy Fichte, tzn. zadanie wyprowadzenia empirycznej samowiedzy, a wraz z nią wszelkiej realności, z transcendentalnej jedności apercepcji, ukazując tym samym tę ostatnią jako podstawę obiektywności wszelkiego poznania. Poczytując sobie to za swoją zasługę, Hegel dokonał tego w sposób całkowicie immanentny, nie odwołując się do żadnej koncepcji źródła bezpośredniej określoności (rzecz sama w sobie, zakłócający impuls, doznanie itp.), co jednak sam Fichte uznałby z pewnością za błędną postać idealizmu. Jak pisał ten ostatni o założeniu, zgodnie z którym jesteśmy pobudzani przez przedmioty, które sami wytwarzamy, przypisywanym Kantowi w oparciu o niektóre problematyczne fragmenty jego *Krytyki czystego rozumu*: „Przypisać takiego absurdu komukolwiek, kto włada jeszcze swoim rozumem, ja przynajmniej nie mogę; jakże mógłbym więc przypisać go Kantowi?” (Por. J.G. Fichte, *Drugie wprowadzenie do Teorii Wiedzy*, dz. cyt., s. 536. Por. tamże, s. 537–539). Wydaje się, że Hegel gotów jest zaakceptować ten absurd, o czym świadczy m.in. jego koncepcja absolutnego przeciwuderzenia. Potwierdzi się to dalej.

⁷⁹³ Aby zdanie „Myślę, więc jestem”, było sylogizmem, to znaczy, aby można było uznać, że „Myślę” implikuje „Jestem”, należałoby je wesprzeć przesłanką większą o postaci „Wszystko, co myśli, istnieje”. Tymczasem nie da się wykazać tej przesłanki na podstawie samego przedstawienia *Cogito*, gdyż wyraża ono — według Kanta — jedynie „pewną nieokreśloną naoczność empiryczną” dotyczącą jednostkowego faktu, że „(Ja) istnieję myśląc”. Z tego względu ogólne twierdzenie o równoważności myślenia i istnienia nie ma waloru konieczności, i jako takie wymaga dopiero dowodu (por. KCR2, s. 133–134). Warto jednak dodać, że Kartezjusz zdawał sobie z tego sprawę, a mimo to uczynił to twierdzenie naczelną zasadą całej filozofii, zadowolając się po prostu jego bezpośrednią oczywistością (por. Kartezjusz, *Odpowiedź autora na zarzuty drugie*, przeł. S. Swieżawski, [w:] tegoż, *Medytacje o pierwszej filozofii*, t. 1, przeł. M. Ajdukiewicz i K. Ajdukiewicz, PWN, Warszawa 2010, s. 143; E, s. 126; WF3, s. 273–274). Jednakże wyprowadzając następnie z tej zasady metafizyczne wnioski na temat istnienia nieśmiertelnej duszy (*res cogitans*), Kartezjusz dopuścił się już, zdaniem Kanta, naruszenia granic prawomocnego poznania.

rozpoznanie na własnej interpretacji klasycznej koncepcji prawdy jako tożsamości bytu i myślenia — nowożytnego odpowiednika *ontologicznego dowodu istnienia Boga*, obecnego skądinąd także u Kartezjusza, a sformułowanego pierwotnie przez Anzelma z Canterbury⁷⁹⁴; dowodu, który utracił powszechne uznanie w efekcie oddziaływania krytyki, której poddał go Kant w słynnej analizie pojęcia stu talarów, bazującej na zdroworozsądkowym założeniu różnicy między możliwością a rzeczywistością, wspartej dodatkowo tezą, iż „istnienie” nie jest realnym predykatem, tzn. „pojęciem czegoś, co może dołączać się do pojęcia pewnej rzeczy”⁷⁹⁵.

Zdaniem Hegla, ta nieusuwalna cyrkularność jaźni, która wikła myślenie w „zanieczyszczającą” relację ze światem empirycznym, pokazuje bowiem, że to właśnie w jedności ogólnej i jednostkowej samowiedzy upatrywać należy absolutnej istoty, w której pojęciu — w przeciwieństwie do skończonych wyobrażeń pokroju Kantowskich talarów — zawiera się z konieczności istnienie, podobnie jak w idei *ens realissimum* na gruncie *ratio Anselmi*, czy też w pojęciu intelektu wzorcowego (oglądu intelektualnego), uznawanego przez Kanta za co prawda niezbędny, ale nieosiągalny dla ludzkiego intelektu postulat rozumu⁷⁹⁶.

Choć Hegel akceptuje zasadniczo meritum argumentów Anzelma i Kartezjusza, to jednak krytykuje ich dogmatyczną *formę*, która przejawia się w charakterystycznym dla rozsądkowego sposobu myślenia posługiwaniu się skończonymi wyobrażeniami znajduwanymi bezpośrednio

⁷⁹⁴ Por. Anzelm z Canterbury, *Proslogion*, przeł. L. Kuczyński, [w:] tegoż, *Monologion. Proslogion*, przeł. L. Kuczyński, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2007, s. 192–241; WF3, s. 284, 288.

⁷⁹⁵ Por. KCR2, s. 339–340. Innymi słowy, „jest” i „nie jest” nie stanowią wyrażenń kategorialematycznych, gdyż nie oznaczają samodzielnie żadnej rzeczy, lecz — jak wyraził się Arystoteles — „współznaczają pewien układ, którego nie można pomyśleć bez składników” (*Hermeneutyka*, dz. cyt., s. 71). W związku z tym, w *użyciu logicznym* — jak wyraża się Kant — pełnią one jedynie syntaktyczną funkcję łącznika, który odnosi pewne orzeczenie do podmiotu zdania, współznaczając ich połączenie (wzgl. jego brak) w sądzie. W *zastosowaniu empirycznym* z kolei — szczególnie istotnym dla problematyki pierwszej Krytyki — konsygnifikują one związek (wzgl. brak związku) przedmiotu spostrzeżenia z pojęciem posiadanym przez podmiot myślący. To właśnie to drugie znaczenie „bycia” ma na myśli Kant, kiedy w kontekście krytyki dowodu ontologicznego uznaje je za „założenie” (*Position*) pewnej *realitas* jako przedmiotu nie tylko możliwego — tj. spełniającego formalne warunki doświadczenia — ale rzeczywiście istniejącego, do czego uprawniać ma nas jedynie doświadczenie (*a posteriori*). I to właśnie tak rozumiane „istnienie” czyni on jedną z trzech kategorii modalności, które „nie wzbogacają pojęcia, do którego są dołączone jako orzeczenie, lecz wyrażają tylko stosunek [przedmiotu] do zdolności poznawczej” (KCR1, s. 387–388). Por. tamże, s. 396–398; KCR2, s. 341–344; K. Krauze-Błachowicz, *U źródeł modystycznego pojęcia współznaczenia*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2001, nr 3 (39), s. 115–122; M. Heidegger, *Kanta teza o byciu*, dz. cyt.

⁷⁹⁶ W ten sposób pojęcie Ja okazuje się naruszać założenie o nieprzezwycięzalnej różnicy między możliwością a rzeczywistością (wzgl. formalnym czynnikiem określającym a materialnym elementem podlegającym określeniu), które zdaniem Kanta tkwi w samej naturze ludzkiego podmiotu i jego skończonego sposobu poznania (por. KWS, § 76–77; KCR1, s. 136). Przekonanie to legło u podłoża obaw wyrażonych przez niego pod adresem argumentu Kartezjusza; obaw, zgodnie z którymi akceptacja formuły *Cogito, ergo sum*, jako prawomocnego sylogizmu doprowadziłaby do absurdalnego wniosku, iż każdy, kto myśli, jest istotą konieczną (por. KCR2, s. 133). Odnosząc się do tych obaw z perspektywy Hegla, można by zatem powiedzieć, że co prawda jednostkowe Ja wzięte samo dla siebie nie jest konieczne, gdyż z oczywistych względów jest bytem skończonym, ale mimo to, jako istota myśląca, utożsamia się ono z absolutną istotą, jaką stanowi ogólna samowiedza: „Ja — każdy, kto myśli, jest momentem tej samowiedzy” (WF3, s. 81).

w doświadczeniu i porównywaniu ich między sobą bez wdawania się w ich immanentną treść⁷⁹⁷.

Po pierwsze, Hegel zarzuca Anzelmowi, że mimo trafnej intuicji radykalnej odrębności idei absolutnego ducha od pojęć rzeczy skończonych, którą teolog z Aosty zawdzięcza zakorzenieniu w chrześcijańskiej doktrynie transcendentnego Boga, definiując tę spekulatywną ideę jako „coś, od czego nic większego nie można pomyśleć”⁷⁹⁸, a zatem nie tyle jako istotę samą, co jako jedną spośród wielu istot, którą wyróżnia ilościowe określenie tego, co najwyższe, sprowadził on ją tak naprawdę do zwykłego wyobrażenia czegoś skończonego, w przypadku którego treść jest czymś *różnym* od bytu. Tym samym zarzuty wystosowane przeciwko autorowi *Proslogionu* przez Gaunilona i Kanta należy uznać za słuszne, ponieważ pomyślenie tak określonego pojęcia nie implikuje wcale jego istnienia⁷⁹⁹. Nawet jeśli by uznać, wbrew Kantowi, że idea najwyższej istoty ujętej jako *ens realissimum* musi zawierać istnienie jako jedną ze swych „realności”, w związku z czym nie byłoby możliwe pomyślenie jej jako nieistniejącej, to i tak nic nie stoi na przeszkodzie, aby pozostała ona jedynie *pomyślaną* istniejącą istotą najwyższą, tzn. wciąż „tylko” pojęciem, które może nie mieć żadnego desygnatu w rzeczywistości; jako projektowana w zaświaty „tamta strona” skończonej świadomości nie zostaje ona bowiem w żaden sposób powiązana z samym aktem myślenia, a co za tym idzie, jej pojęcie nie może stanowić *przyczyny* jej egzystencji (*ratio fiendi*), lecz co najwyżej czysto logiczną podstawę jej poznawania (*ratio cognoscendi*)⁸⁰⁰. Wynika to z tego, że autorzy wszystkich klasycznych wariantów dowodu ontologicznego — od Anzelm, przez Kartezjusza, Spinozę, aż po Leibniza i Wolffa — kierowali się w swoich rozumowaniach fałszywym założeniem o zewnętrżności absolutu względem refleksji. Nie oznacza to jednak, że argument „z pojęcia” należy odrzucić jako taki, lecz tyle tylko, że nie każde pojęcie boskości jednoczy w sobie skutecznie istotę i istnienie, a właściwie, że nie czyni tego żadne pojęcie, które pozostaje jedynie wyobrażeniem, tzn. nie jest pojęciem *samym*. Według Hegla dowód ten pozostaje bowiem w mocy, *o ile* absolutna istota ujęta zostanie jako *rzeczywisty* rozum, czyli jako ogólna samowiedza, której momentem jest świadomość empiryczna (Ja = Ja)⁸⁰¹. To właśnie skuteczne pojednanie rozumu i faktyczności w koncepcji rzeczywistego ducha⁸⁰², który

⁷⁹⁷ Por. A. Wawrzynowicz, *Hegel i Adorno...*, dz. cyt., s. 142–145.

⁷⁹⁸ Anzelm z Canterbury, dz. cyt., s. 199.

⁷⁹⁹ Por. WF3, s. 79–80; EPhW1, s. 233–234.

⁸⁰⁰ Por. A. Schopenhauer, *Poczwórne źródło twierdzenia o podstawie dostatecznej*, przeł. I. Grabowski, Vis-à-vis Etiuda, Kraków 2019, s. 24–26.

⁸⁰¹ Por. WF3, s. 81.

⁸⁰² Fakt, iż to właśnie pojednanie rozumu i faktyczności okazało się wcześniej warunkiem odkrycia przez Hegla dziejowości, pokazuje, że pojęcie *Geschichtlichkeit* należy rozumieć w ścisłym związku z Heglowską reinterpretacją transcendentnej jedności samoświadomości Kanta.

nie jest wyłącznie rzeczą, ani czymś tylko pomyślanym, lecz podmiotem myślącym o sobie w sposób przedmiotowy, doprowadziło Hegla do zrozumienia *komplementarności* dowodów Anzelma i Kartezjusza. Z komplementarności obu tych argumentów nie zdawał sobie sprawy nawet autor *Medytacji o pierwszej filozofii*, o czym świadczy fakt, iż traktował on dowód ontologiczny jako *osobny* argument, którego celem było wykazanie obiektywności naszej wiedzy o rzeczach realnych (*res extensa*)⁸⁰³.

Choć Kartezjusz w sposób przełomowy uczynił zasadą filozofii refleksyjną wewnętrzną myślenia, a prawdę ujął jako pewność, w związku z czym, jak pisał Hegel, „wraz z nim wkraczamy na teren samoistnej filozofii, która wie, że wypływa w sposób samoistny z rozumu i że samowiedza jest istotnym momentem prawdy [...], jesteśmy tu w domu, i jak żeglarz po długiej podróży dookoła świata przez wzburzony ocean możemy zawołać: «łąd!»”⁸⁰⁴, to jednak nie ma u niego jeszcze teorii podmiotu myślenia w sensie *ὑποκείμενον* „przełożonego” w *subiectum* ani nawet wyraźnej koncepcji samoświadomości. Francuski filozof rozumie bowiem *ego* jako co prawda niecielesną, ale wciąż jeszcze substancjalną jednostkę ludzką, słowem, jako *rzecz* myślącą (duszę), która dopiero u Locke’a zastąpiona zostanie przez jedność świadomości w czasie (empiryczną samoświadomość), a u Kanta przez formalną tożsamość ogólnego podmiotu myślenia (czystą apercpcję)⁸⁰⁵.

Po drugie, poza stosowaniem w swoich argumentach jedynie rozsądkowych wyobrażeń, Hegel krytykuje Anzelma i Kartezjusza ze względu na ich niespekulatywny, czysto zewnętrzny sposób dowodzenia jedności myślenia i bytu.

W odniesieniu do Kartezjańskiej argumentacji prowadzącej od radykalnego zwątpienia do niepodważalnej podstawy wiedzy, Hegel formułuje następujący zarzut. Z uwagi na to, iż zdanie „Myślę, więc jestem” nie jest żadnym sylogizmem, a jedynie wyrazem bezwzględnej pewności co do faktu istnienia własnej świadomości, ukazującego się w sposób bezpośredni wraz z aktem myślenia⁸⁰⁶, nie może ono zostać uznane, jak chciałby Kartezjusz, za źródłową

⁸⁰³ Poznanie rzeczywistości zewnętrznej nie odznacza się bowiem taką pewnością, jak poznanie świadomości, dlatego wymaga ono dodatkowego ugruntowania. Kartezjusz odnajduje podstawę obiektywności wiedzy o tym, co inne niż dusza, w „prawdomówności” dobrego Boga, który nie mógłby nas wprowadzać w błąd. Dowód istnienia doskonałej istoty jest zatem pośrednim ogniwem w szerszej argumentacji epistemologicznej. Por. Kartezjusz, *Zasady filozofii*, przeł. I. Dąbska, PWN, Warszawa 1960, s. 12–22; tenże, *Medytacji o pierwszej filozofii*, t. 1, przeł. M. Ajdukiewicz i K. Ajdukiewicz, PWN, Warszawa 2010, s. 40–57; WF3, s. 279–287.

⁸⁰⁴ Tamże, s. 261.

⁸⁰⁵ Por. W. Jaeschke, *Substanz und Subjekt*, dz. cyt.; M. Heidegger, *Przewyciężenie metafizyki*, dz. cyt., s. 78–80; M. Kilijanek, *Kant. Samoświadomość i poznanie dyskursywne*, dz. cyt., s. 71–93; É. Balibar, *Consciousness*, dz. cyt.; É. Balibar, B. Cassin, A. de Libera, *Subject*, przeł. D. Macey, [w:] B. Cassin (red.), *Dictionary of Untranslatables: Philosophical Lexicon*, Princeton University Press, Princeton/Oxford, s. 1069–1090.

⁸⁰⁶ Podobnie Fichte: „[...] *cogito ergo sum* — co wcale nie musi być przesłanką mniejszą i wnioskiem sylogizmu, którego przesłanka większa brzmi: *quodcunque cogitat, est*; mógł on to bowiem równie dobrze traktować jako bezpośredni fakt świadomości” (J.G. Fichte, *Podstawy całkowitej Teorii Wiedzy*, dz. cyt., s. 95).

zasadę poznania, z której prawdziwość czerpałyby wszystkie oparte na niej poznania późniejsze. Wszak na gruncie dyskursywno-holistycznej koncepcji prawdy Hegla, uznającej poznanie bezpośrednie za domenę wiary, a nie wiedzy, oczywistość nie stanowi wystarczającego znamienia prawdy filozoficznej. Oznacza to, że Kartezjusz wcale nie *dowiół* tożsamości bytu i myślenia, lecz założył ją po prostu u podłoża swojego systemu w charakterze aksjomatu. Co więcej, ta absolutna pewność kształtowana przez bezpośrednie odnoszenie się myślenia do samego siebie ma całkowicie abstrakcyjny charakter, w związku z czym występujące w niej określenie istnienia (*sum*) posiada jedynie czysto idealne znaczenie bytu w ogóle, które pokrywa się zasadniczo z określonością czystego myślenia i nie ma niczego wspólnego z *realną* egzystencją rzeczy materialnych. Z tego względu w przypadku samego *Cogito* nie można mówić jeszcze o udanym pojednaniu możliwości i *rzeczywistości*. Świadczy o tym również okoliczność, iż zdając sobie sprawę z tego, że w pewności samego siebie nie ma jeszcze żadnej „rozsądkowości”, gdyż ta ostatnia sytuuje się poza obszarem bezpośredniej świadomości, Kartezjusz podjął próbę dowodu obiektywnej realności naszych idei dotyczących rzeczy zewnętrznych; dowodu prefigurującego zatem w swej ogólnej intencji Kantowską dedukcję transcendentálną. Uczynił to jednak w sposób rozsądkowy, a nie spekulatywny. Zamiast wykazać immanentne zapośredniczenie między czystą samoświadomością a obiektywną świadomością tego, co inne, Kartezjusz posiłkuje się w swoim rozumowaniu zewnętrznym dowodem istnienia doskonałej istoty, w której pojęciu zawiera się z konieczności istnienie. W pełni aprobując czysto rozumowy argument Anzelma, francuski filozof uzupełnia go jednak następującym dowodem *a posteriori*. Z racji tego, że idea wszechdoskonałości przekracza zdolności pojęciotwórcze istot skończonych, a mimo to znajduje się w naszej duszy, musi ona pochodzić od nieskończonej istoty jako jej przyczyny. Wynikający stąd fakt istnienia wszechdoskonałego Boga (wszechmocny, wszechmądry, wszechdobry...) upoważnia natomiast do porzucenia — jako bezzasadnej — hipotezy, iż możemy być wprowadzani w błąd nawet wtedy, gdy nasze poznanie przedmiotów odznacza się jasnością i wyrażnością⁸⁰⁷.

Tok rozumowania w dowodzie ontologicznym Anzelma skażony jest analogicznymi wadami. Jego punkt wyjścia stanowi konstatacja występowania w ludzkim intelekcie — zarówno u wierzącego, jak i u głupca, który „mówi w swoim sercu: nie ma Boga”⁸⁰⁸ — myśli o najwyższej istocie, która zawiera w sobie wszystkie realności, słowem wyobrażenia tego,

⁸⁰⁷ Por. Kartezjusz, *Zasady filozofii*, dz. cyt., s. 12–22; tenże, *Medytacje o pierwszej filozofii*, t. 1, dz. cyt., s. 40–57; WF3, s. 273–280, 287–288, 307–308. Tym samym prawdomówność Boga — jako czynnik zapośredniczący czyste myślenie z rzeczywistością — pełni analogiczną funkcję do Kantowskiej pierwotnej syntezy *a priori*, która kształtuje „transcendentálną prawdziwość” warunkującą wszelką prawdę empiryczną (por. KCR1, s. 298).

⁸⁰⁸ Anzelm z Canterbury, dz. cyt., s. 199.

ponad co niczego większego nie można pomyśleć. Jest to pierwsze założenie i zarazem miara, do której przykładane będą określenia bytu i myślenia na dalszym etapie dowodu. Sam fakt odwołania się do pewnego niewyprowadzonego, gotowego wyobrażenia zaczerpniętego z doświadczenia nadaje — zdaniem Hegla — całej argumentacji empirycznego charakteru⁸⁰⁹. Drugim krokiem rozumowania Anzelm jest rozróżnienie między dwiema modalnościami: istnieniem pewnej treści tylko w intelekcie a jej istnieniem także poza nim. Rozróżnienie to uzupełnione zostaje dodatkową przesłanką, iż rzeczywistość jest czymś „większym” niż sama tylko możliwość, tzn. pewną doskonalszą od niej treścią, czemu mocno sprzeciwi się później Kant. Następnie, zamiast wykazać immanentne „przechodzenie” obu tych określoności w siebie nawzajem — zgodnie z wymogami spekulatywnego poznania⁸¹⁰ — Anzelm przykłada je po prostu do przyjętej na wstępie miary, jaką wyznacza wyobrażenie istoty najwyższej, dochodząc do wniosku, że Bóg nie może istnieć tylko w intelekcie, gdyż nie byłby wtedy tym, czym jest zgodnie z wyjściową deskrypcją, tzn. tym, od czego nic większego nie można pomyśleć (wszak można pomyśleć go również jako istniejącego poza ludzkim umysłem). Podobnie zatem jak w przypadku argumentacji Kartezjusza, Hegel nie uznaje rozumowania Anzelm za prawidłowy dowód filozoficzny z uwagi na jego rozsądkowy charakter. Twierdzi on bowiem, że aby „wyłuskać” z pojęcia realne istnienie w sposób filozoficznie prawomocny, należy wykazać drogą spekulatywnej analizy samoznoszenie się i przechodzenie jego treści we własne przeciwieństwo — byt. Co więcej, aby dowód ten nie był jednostronny, konieczne jest uzupełnienie go o dialektyczną prezentację ruchu przeciwnego, tj. samookreślenia się bytu w myśl.

Zgodnie z pojęciem — w prawdziwym dowodzie — tok rozumowania nie powinien mieć charakteru rozsądkowego, lecz należałoby na podstawie natury samego myślenia wykazać, że wzięte dla siebie neguje ono samo siebie i zawiera w sobie określenie bytu jako takiego, czyli że myślenie samo siebie określa tak, iż staje się bytem. I tak samo, na odwrót, powinno być wykazane w odniesieniu do bytu, że jest on swoją własną dialektyką polegającą na znoszeniu samego siebie, a następnie na zakładaniu siebie jako tego, co ogólne, jako myśli⁸¹¹.

⁸⁰⁹ Por. WR2, s. 221–223. W podobny sposób Hegel zarzuca Kantowi, że nie wyprowadza on w sposób filozoficznie prawomocny wyróżnionych przez siebie kategorii — za co królewiecki myśliciel sam skądinąd krytykował Arystotelesa — lecz wydobywa je po prostu w sposób empiryczny z rozmaitych typów sądów uznawanych w logice ogólnej. Por. FD, s. 166, WF3, s. 519–520, 575; KCR1, s. 167–174.

⁸¹⁰ „To, co spekulatywne, czyli *pozytywnie-rozumowe*, ujmuje jedność określeń w ich przeciwstawności, ujmuje moment *afirmatywny* zawarty w ich rozplynięciu się i przechodzeniu” (E, s. 141). Choć zaczątków poznania spekulatywnego polegającego na „wolnym samoistnym rozwijaniu pojęcia” Hegel upatrywał już u antycznych myślicieli greckich, to jednak dopiero Fichte miał zacząć stosować tę absolutną metodę w sposób właściwy (co, jak okazało się wcześniej, bynajmniej nie oznacza, że Hegel nie miał mu nic do zarzucenia). Por. WF3, s. 298, 575–6, 584–585.

⁸¹¹ Tamże, s. 79. Por. WR2, s. 216, 221–223.

Oznacza to, że według Hegla dopiero powiązanie dwóch głównych ścieżek dowodzenia istnienia nieskończonej istoty — od *bytu* do *myśli* o Bogu (argumenty aposterioryczne) oraz od *myśli* o Bogu do *bytu* (argumenty aprioryczne) — w spekulatywnej prezentacji immanentnego „przeświecania” *jedności* obu składających się na nie mediacji pozwala dostarczyć pełnoprawnego dowodu tożsamości bytu i myślenia jako dwóch konstytutywnych momentów absolutnej prawdy⁸¹². Co więcej, aby uczynić zadość wymogom poznania pojęciowego, nakreślony w ten sposób proces dowodzenia powinien zostać przedstawiony jako dokonujący się z konieczności w samym przedmiocie dowodu, czyli w tym wypadku w określeniach bytu i myślenia, a nie jako zewnętrzne działanie przeprowadzającego go podmiotu⁸¹³. Pełną realizację tak obmyślonego przedsięwzięcia dowodowego stanowi całokształt systemu spekulatywnego idealizmu, który przedstawiony został w zarysie w *Encyklopedii nauk filozoficznych*. Można nawet powiedzieć, że *jedynym celem filozofii Hegla*, a tym samym i całego dziejowego stawania się filozofii jako takiej⁸¹⁴, *jest udowodnienie istnienia Boga*, przy czym — w przeciwieństwie do wcześniejszych metafizyków — niemiecki myśliciel nie czyni tego przy użyciu wyobrażeń zmysłowych, lecz w formie pojęciowej, ujmując absolut jako żywego ducha, który istnieje *dla siebie* jedynie w ludzkim myśleniu.

Poza tą holistyczną, ogólnosystemową „dedukcją” ducha absolutnego, którą omówię skrótowo w rozdziale czwartym w kontekście metafizycznej interpretacji pojęcia czasu, Hegel dowodzi istnienia absolutnej istoty również w wymiarze czysto logicznym, ujmując na kartach *Nauki logiki* proces wznoszenia się do Boga jako rozwijanie się pojęcia w żywiole czystego myślenia, którego rezultatem jest idea absolutna. Z uwagi na rekurencyjny charakter metody, polegający na tym, że każda część systemu tego, co logiczne, odzwierciedla jego całość i dzieli z nim swoją strukturę, każdy konkretny szczebel logicznego rozwoju pojęcia, o ile tylko stanowi on pewien zamknięty okrąg kategorialny, zawiera w sobie wszystkie główne momenty tego dialektycznego procesu, a co za tym idzie, mediacje odpowiadające obu ścieżkom dowodzenia istnienia absolutu oraz ich *jedności*⁸¹⁵.

⁸¹² Por. tamże, s. 428–429; E, s. 107–113, 224–225.

⁸¹³ W związku z tym Hegel twierdzi, że „dowody na istnienie Boga należy uważać tylko za *opis i analizę drogi przemierzonej* w sobie przez *ducha*, który jest duchem *myślącym* i myśli to, co zmysłowe” (tamże, s. 108). Por. WR2, s. 375–376, 399.

⁸¹⁴ Wszak na gruncie Heglowskiej refleksji historycznofilozoficznej każda filozofia stanowi pewne rozwiązanie zadania pojęciowego pojednania bytu i myślenia.

⁸¹⁵ „Każdy szczebel, który przechodzi pojęcie, zawiera wzniesienie się pewnej kategorii skończoności do jej nieskończoności; logika zawiera więc z racji swego punktu wyjścia w równej mierze metafizyczne pojęcie Boga, a kiedy to wznoszenie się ujęte jest w swjej konieczności, [zawiera też] dowód jego bytu [...]. O tyle logika jest metafizyczną teologią, która rozważa ewolucję idei Boga w eterze czystej myśli [...].” (tamże, s. 442).

W związku z tym za jeden z takich dialektycznych modeli opisujących proces jednoczenia bytu i myślenia można uznać również Heglowską teorię refleksji absolutnej, której poszczególne formy, tj. zakładająca, zewnętrzna i określająca, tematyzują w wymiarze czysto logicznym ruch myślenia występujący odpowiednio w dowodzie ontologicznym, kosmologicznym oraz w postulowanym przez Hegla dowodzie spekulatywnym, który scala je ze sobą. Oznacza to, że dialektykę refleksji absolutnej można odczytywać nie tylko jako abstrakcyjną prezentację Heglowskiego rozwiązania problemu obiektywności wiedzy, ale także jako wywód koncepcji absolutu niemieckiego filozofa.

Pierwsza z tych dróg dowodzenia istnienia najwyższej istoty, tj. droga aprioryczna, nazwana przez Kanta „argumentem ontologicznym”, przebiega od myślenia do bytu, a ściślej, od myśli o Bogu jako prawdzie samej w sobie (tylko możliwego pojęcia nieskończonego bytu — „kwintesencji wszystkich realności” [*der Inbegriff aller Realitäten*]), do bytu w sobie i dla siebie tej prawdy (rzeczywistego istnienia tego pojęcia)⁸¹⁶.

Dowód ten jest historycznie późniejszy od dowodów aposteriorycznych, gdyż pojawia się dopiero w epoce chrześcijańskiej, która wykształciła w charakterze głównej przesłanki swojego myślenia wyobrażenie radykalnej opozycji między bytem a myśleniem⁸¹⁷. Najogólniejszym modelem tego dowodu jest całokształt „logiki *subiektywnej*” Hegla, której celem jest przedstawienie „tego, w jaki sposób pojęcie wytwarza w sobie i ze siebie realność”⁸¹⁸. Spekulatywną formalizację „wyłuskiwania” bytu z pojęcia odnaleźć można jednak już we wcześniejszych partiach *Nauki logiki*. W logice bytu jest nią przykładowo przejście stawania się w istnienie oraz „ściągnięcie się” nieskończoności w prosty byt dla siebie. W „Nauce o istocie” z kolei — poza omówionym już tutaj przejściem od refleksji zakładającej do refleksji zewnętrznej — jako przykład wskazać można ruch wstępowania podstawy w egzystencję. Natomiast już w samej logice subiektywnej pierwszym, najbardziej abstrakcyjnym, a zarazem najważniejszym w obecnym kontekście, modelem procesu logicznej obiektywizacji pojęcia jest Heglowskie omówienie kategorii „jednostkowości” (*die Einzelheit*), stanowiącej trzeci, syntetyczny moment czystego pojęcia, w którym określa się ono w sąd (*das Urteil*) — ulegając pierwotnemu podziałowi (*Ur-Teilung*) — i przechodzi w realne istnienie.

§ 31. Refleksja zewnętrzna a dowód kosmologiczny

⁸¹⁶ Por. NL1, s. 142; NL2, s. 96, 565–574.

⁸¹⁷ Por. WF3, s. 75–76.

⁸¹⁸ NL2, s. 371.

a) Refleksja zewnętrzna (czas realny)

Refleksja zewnętrzna, czyli realna (*die äußere oder reale Reflexion*), to forma zwierciadlanośc czystego myślenia charakterystyczna dla drugiego działu „Nauki o istocie” („Zjawisko” [*Die Erscheinung*]), którego przedmiotem jest istota „przechodząca na zewnątrz w istnienie [*Dasein*], czyli w swej egzystencji i swym *przejawianiu się* [*Erscheinung*]”⁸¹⁹. Z racji jej dualistycznej natury, to właśnie refleksja realna stanowi — w perspektywie ogólnologicznej — formę zapośredniczenia swoistą dla całej logiki istoty⁸²⁰. W logice subiektywnej natomiast jej odpowiednikiem jest sąd, czyli pojęcie, które uległo pierwotnemu podziałowi. Ten drugi, zewnętrzny sposób odzwierciedlania się istoty można uznać także za logiczny model filozoficznoduchowego szczebla świadomości, odpowiadający w dużej mierze Kantowskiemu pojęciu „sądu refleksyjnego” (*das reflektierende Urteil*)⁸²¹, tzn. *subiektywnej* jedynie czynności władzy sądenia, w której wychodzi się od pewnego *danego z góry* przedstawienia szczegółowego i *szuka* dopiero dla niego pojęcia lub prawa ogólnego, pod które można by je subsumować.

W przeciwieństwie do refleksji zakładającej, refleksja zewnętrzna ustanawia przesłankę poprzedzającą nie tyle jako założoność, czyli zaledwie moment swojego kierowania się ku sobie, co jako *realnie* różny i niezależny od niej *był sam w sobie*, tzn. jako *zastawaną* przez siebie bezpośrednio, od której refleksja rozpoczyna dopiero ruch swojego powracania do siebie, i której samoistności ruch ten nie narusza. Rozdarcie to nie tylko nie rozrywa jednak tożsamości refleksji ze sobą, ale pozwala wręcz dopiero ją zawiązać. Odrzucając się od siebie w postaci „obcego” przedmiotu i *utrzymując* go naprzeciw siebie, refleksja zyskuje bowiem po raz pierwszy trwały horyzont, wobec którego może się określić, tzn. nie tylko powrócić do siebie, ale także *pozostać* sobą — przerywając tym samym błędne koło czysto wsobnego, a przez to pozbawionego realnej określoności odzwierciedlania się. Osiągnięcie to okupione jest jednak pewnym kosztem. Choć dzięki rozdarciu refleksja zyskuje pewną treść, to jednocześnie odmawia jej obiektywnego charakteru, uznając za coś zewnętrznego względem zastanego bytu — subiektywny produkt własnej inwencji. Innymi słowy, refleksja realna nie tylko znosi w zakładaniu swoje zakładanie, ustanawiając przesłankę poprzedzającą jako coś niezalonego przez siebie (co samo w sobie nadaje jej rysu absolutnego założenia w sensie Kantowskim), ale

⁸¹⁹ Tamże, s. 8.

⁸²⁰ Por. E, s. 164–166.

⁸²¹ Por. KWS, s. 24; I. Kant, *Pierwsze wprowadzenie do Krytyki władzy sądenia*, dz. cyt., s. 59; tenże, *Logika...*, dz. cyt., s. 58–159.

odrywa zarazem od niej określoność będącą owocem tego rozdwojenia i sytuuje po stronie podmiotowej w charakterze własnej założeńności.

W konsekwencji przesłanka poprzedzająca zredukowana zostaje — w zależności od punktu widzenia — bądź to do całkowicie nieokreślonej i niedostępnej „rzeczy samej w sobie” (istoty), której nie dosięgnie nigdy żadne z określeń refleksji (zjawisko), bądź do jednostkowego przedstawienia zmysłowego (zjawiska), które nigdy nie będzie w stanie unaocznić w sposób adekwatny pojęć rozumowych lub praw wykraczających poza doświadczenie (istoty). Jak okazało się wcześniej (§ 28), rozsądkowa refleksja zewnętrzna eksplikuje bowiem stosunki refleksyjne (takie jak przejawianie się istoty w zjawisku) jako formy *zewnętrznego* odzwierciedlenia się zachodzącego między dwoma *bezpośrednimi określeniami* (bytami), uniemożliwiając tym samym skuteczne zapośredniczenie kategorii występujących po obu stronach tych relacji. Oznacza to ni mniej, ni więcej, że refleksja zewnętrzna nie rozumie samej siebie. To, że tak naprawdę jest ona tą samą refleksją, która założyła stojący naprzeciw niej przedmiot, a on z tego względu jest w równej mierze czymś przez nią zniesionym, „ją samą mało obchodzi”⁸²². Refleksja zewnętrzna ukrywa przed sobą ten fakt, przypisując swoim założeniom inherentnie *problematyczny* charakter, tzn. przyjmując założenie o nieprzekraczalnym rozstępie między subiektywną sferą określania a obiektywną dziedziną tego, co określane.

Mimo tej samoułudy, a poniekąd dzięki niej, refleksja nie tylko pozostaje *sama w sobie* tożsama z zastaną bezpośredniością, zachowując względem niej konstytutywną sprawczość, ale czynnie dowodzi również tej tożsamości, *zakładając* ją poprzez znoszenie i określanie tego, co bezpośrednio, czemu oddaje się jednak przy pomocy pewnego wybiegu, bez którego, paradoksalnie, pozbawiłaby się wspomnianej sprawczości⁸²³. Wybieg ten polega mianowicie na rzutowaniu przez nią tej swojej czynności na sferę przedmiotową w postaci bezpośredniego, zachodzącego niezależnie od niej procesu stawania się tym, co inne, któremu podlega określany przez nią byt; słowem — wychodząc już poza kategorie czysto logiczne — polega on na projektowaniu powracania do siebie istoty w formie *realnego czasu*, co w ogólnej strukturze idei oznaczyłem jako moment „2.1”.

Nawiązując ponownie do metaforyki optycznej, można powiedzieć, że czas odgrywa tu względem światła samoświadomości rolę analogiczną do lustra, które pozbawione zostało

⁸²² NL2, s. 27.

⁸²³ O pozytywnej funkcji fałszywej co by nie było i wielokrotnie krytykowanej przez Hegla perspektywy refleksji zewnętrznej w jego koncepcji refleksji absolutnej (rozumu), mianowicie jako nieusuwalnego momentu nieprawdy w prawdzie, traktuje bardziej szczegółowo Sławomir Szymański w artykule *Problem refleksji zewnętrznej w Nauce logiki*, „Principia” 2009, nr 51–52, s. 43–60.

cynfolii i stało się szybą, zachowując przy tym jednak częściowo swoją zwierciadlaność — oknem, dzięki któremu podmiot może obcować z przedmiotami świata zewnętrznego, rozpoznając w nich stopniowo swoje odbicie.

Jako takie zewnętrzne odzwierciedlanie się, czyli samookreślanie się skrywające się za woalem realnego procesu skończoności, istota jest „zjawiskiem” (*Erscheinung*).

Istota musi *się przejawiać* [erscheinen]. Jej [1] bycie w sobie pozorem [*sein Scheinen in ihm* — lub świecenie w sobie — C.G.] jest znoszeniem siebie prowadzącym do bezpośredniości, która jako [2.2] refleksyjne-kierowanie-się-ku-sobie [*Reflexion-in-sich*] jest *trwałym istnieniem* [Bestehen] (materią), tak samo jak jest ona [2.1] *formą*, refleksyjnym-kierowaniem-się-ku-temu-co-inne [*Reflexion-in-Anderes*], *znoszącym się* trwałym istnieniem. Bycie pozorem to określenie, za sprawą którego istota nie jest bytem, lecz istotą, a rozwinięte bycie pozorem to zjawisko. Dlatego istota istnieje nie *poza* zjawiskiem ani z *tamtej strony* zjawiska, lecz przez to, że to istota jest tym, co egzystuje, egzystencja jest zjawiskiem⁸²⁴.

Dzięki temu wybiegowi, tzn. projekcji czasu jako *alter ego* pojęcia⁸²⁵, istota zyskuje realne istnienie, nie osuwając się przy tym jednak z powrotem w sferę bezpośredniości, a co za tym idzie, nie stając się czymś skończonym; czy może lepiej, w nawiązaniu do Heglowskiej koncepcji „spekulatywnego Wielkiego Piątku” — stając się czymś skończonym, tzn. „ogołacając się” i ginąc, istota nie zatracą się w nicości, lecz uśmierca samą śmierć (przeżywa ją). Byt, jaki nadaje ona sobie jako refleksja zewnętrzna (przejawiając się) — odpowiadający momentowi substancji (wzgl. treści, rozciągłości) w ogólnej strukturze idei („2.2”) — nie jest już bowiem *tylko* bezpośrednim istnieniem, które stanowiło przedmiot „Nauki o bycie” (*Dasein*), lecz bytem w równej mierze zapośredniczonym, założonym (*Gesetztsein*), który wyłonił się z negatywności istoty jako swojej podstawy⁸²⁶. Jak wyraził się Hegel sięgając do spekulatywnych zasobów języka niemieckiego, byt tego rodzaju — tj. byt istotny, egzystencja, która rozwija się następnie w zjawisko — zatracając się (*zugrunde gehen*) w bezdennej nicości (*Abgrund*), wraca paradoksalnie do swojej *podstawy* (*gehen in ihren Grund zurück*), w której rozwiązana zostaje jego sprzeczność⁸²⁷. Jego jednostkowa śmierć nie narusza ontycznej

⁸²⁴ E, s. 178 [numeracja w nawiasach kwadratowych moja — C.G.]; EPhW1, s. 261–262.

⁸²⁵ „To Ja = Ja jest jednak ruchem kierującym się refleksyjnie ku sobie samemu; skoro bowiem ta równość jako absolutna negatywność jest absolutną różnicą, to owa równość z sobą samym, jaką jest Ja, [tzn. równość założona jako nieruchoma tożsamość Ja z sobą samym, do której się powraca od tego, co inne,] przeciwstawia się czystej różnicy, którą jako czystą i zarazem przedmiotową dla znającej [*wissenden*] siebie jaźni określić należy jako *czas*, tak że, jak przedtem [— w filozofii Spinozy —] istota została wyrażona jako jedność myślenia i rozciągłości, tak teraz należałoby ją ująć jako jedność myślenia i czasu” (FD, s. 512).

⁸²⁶ Por. NL2, s. 165–166, 168, 172–173, 200.

⁸²⁷ Por. Tamże, s. 82, 172.

ciągłości istoty, ponieważ istota nie istnieje jedynie w formie tego, co jednostkowe, tzn. *bezpośredniej* jednostkowości, lecz w formie „*formy*”, której byt ten, jako jednostkowy, jest tylko „momentem”⁸²⁸, tzn. w formie *konkretnej* jednostkowości, która konstytuuje zjawiskowy wymiar procesualności pojęcia (§ 23). Innymi słowy, realne „to oto” (*Dieses*), „to, co jednostkowe” (*das Einzelne*), w które przechodzi refleksja jako zewnętrzna — prefigurując w ten sposób pierwotny podział czystego pojęcia — nie jest jedynie wyłączająco-odpychającym Jednym *jakościowego* bytu dla siebie, lecz *zapośredniczonym, refleksyjnie ku sobie skierowanym* Jednym — Tym Oto (Tu-Teraz), które zostało deiktycznie zdefiniowane w immanentnym w stosunku do istoty ruchu „wskazywania” (*das Aufzeigen / Monstrieren*) tego, co intencjonalne w pewności zmysłowej (*Gemeintes*), i „założone” wraz z tym ruchem jako coś *zewnętrznego* względem samej istoty, pozostając przy tym jednak momentem *wewnętrznej* różnicy tej ostatniej⁸²⁹. Jako ta inherentna ekstazywność, realne istnienie istoty nie ma charakteru bezpośredniego oglądu; jest ono raczej „*rozróżnianiem* jako takim” (*das Unterscheiden als solches*)⁸³⁰ — działaniem się istoty kształtowanym przez znoszenie się bytu realnego, tzn. *czasem*.

Za słusnością wspomnienia tutaj w ogóle o czasie oraz eksplikowania jego związku z pojęciem („2.1” — „4”) w terminach zjawiska i istoty, mianowicie jako przejawiania bądź objawiania się⁸³¹ tego drugiego (pojęcia jako jedności bytu i myślenia) w formie tego pierwszego (czasu jako zjawiskowego wymiaru zakładania tej jedności), i postulowania tym samym ich spekulatywnego związku w absolutnej refleksji, przemawia nie tylko analogia formalna między stosunkami obu tych par pojęciowych oraz możliwość krytycznego ustosunkowania się do wykładni Heideggera, który wyjaśniał za ich pomocą Hegłowską metafizykę czasu (§ 21), ale także to, że sam Hegel w wykładach z roku 1812/13 określił czas jako „*przeświecanie*” pojęcia „w bycie” (*Scheinen am Sein*) i jego „*odnoszenie się do bytu*” (*Beziehung auf das Sein*)⁸³². Zaproponowana wykładnia i przytoczona definicja czasu zgadzają się zresztą także z dotychczasowymi ustalaniem, według których czas, jako istniejące lub oglądane pojęcie, jest terminem średnim w sylogizmie opisującym jego realną strukturę jako

⁸²⁸ Por. E, s. 178.

⁸²⁹ Por. NL2, 418–425; FD, s. 73–82. „Prawdziwa jednostkowość, indywidualność, prawdziwa podmiotowość jest nie tylko usunięciem tego, co ogólne, tym, co bezwzględnie określone, lecz, jako bezwzględnie określona, jest ona tym, co istnieje dla siebie, tym, co określa tylko samo siebie. W ten sposób to, co podmiotowe, jest również powrotem do ogólności” (WF3, s. 318).

⁸³⁰ WL2, s. 299.

⁸³¹ „Czas wszystko objawia [*Zeit offenbart alles*]” (JS3, s. 12, przyp.).

⁸³² „Pojęcie jako *przeświecanie* w bycie jest czasem, nie podlega mu. Czas jest jego odnoszeniem się do bytu [*Der Begriff als Scheinen am Sein ist [die] Zeit, er ist ihr nicht unterworfen. Die Zeit ist seine Beziehung auf das Sein*]” (G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über philosophische Enzyklopädie...*, dz. cyt., s. 85).

tożsamości bytu i myślenia (byt — czas — myśl), a także formą jego inherentnego schematyzmu⁸³³, ugruntowanego w logicznym momencie jego „jednostkowości”, wskutek której „pojęcie, podobnie jak jest w niej *w sobie*, staje się czymś na *zewnątrz siebie* i wstępuje w rzeczywistość”⁸³⁴, istniejąc odtąd, jak okazało się przed chwilą, w postaci, którą Hegel określa za pomocą tego samego terminu, który stosuje na oznaczenie istnienia w formie czasu, tzn. w postaci „odróżniania” czy „różnicowania” (*das Unterscheiden / die Unterscheidung*)⁸³⁵.

W każdym razie rozpatrywana w ten sposób istota, w której „nie ma niczego, co się nie przejawia [*manifestiert ist*]”, i której zjawisko „nie ukazuje niczego, czego nie ma w istocie”⁸³⁶, nie jest już tylko czysto wewnętrzną esencją obciążoną zewnętrżnością swojego przejawu, a on różną od niej bezpośredniością; są one teraz wspólnie „tym, co rzeczywiste” (*das Wirkliche*) — tym, co „wymyka się [...] *przechodzeniu*, a jego *zewnętrzność* jest jego energią. Jest ono w tej zewnętrzności skierowane refleksyjnie ku sobie. Jego istnienie jest tylko *manifestacją samego siebie*, a nie czegoś innego”⁸³⁷. Refleksja zewnętrzna, która zakłada w ten sposób jedność bytu i istoty, czyli samą siebie jako byt, a byt jako refleksję, przewycięża swoją zewnętrzność i jest już refleksją *określającą*, która odpowiada czwartemu momentowi ogólnej struktury idei.

b) Dowód kosmologiczny (ścieżka aposterioryczna)

Druga z dwóch podstawowych dróg dowodzenia absolutu przebiega od bytu do myślenia, a dokładniej — od uprzednio zastanego, rozmaicie określonego bytu skończonego do myśli o Bogu jako istocie nieskończonej. Pod ten schemat wnioskowania podpadają oba aposterioryczne dowody „obalone” przez Kanta w pierwszej *Krytyce*, tzn. „argument kosmologiczny” oraz „fizykoteologiczny” (lub „teleologiczny”). Różnią się one sposobem treściowego określenia swojego punktu wyjścia (świata) oraz — w konsekwencji — punktu dojścia (Boga). Pierwszy z nich wychodzi mianowicie od bytu *przypadkowego* (uwarunkowanego przez zewnętrzną przyczynę), dochodząc do bytu absolutnie *koniecznego* (*causa sui*). Drugi zaś dowód z oglądu świata jako uporządkowanego zbioru rzeczy

⁸³³ „Jednostkowość to coś, w czym przechodzi ona [świadomość — C.G.] od swojego pojęcia do pewnej rzeczywistości *zewnętrznej*; czysty *schemat* [*das reine Schema*], który jest zarówno świadomością, jak i — przez to, że świadomość jest jednostkowością i wyłączającym Jednym [*Eins*] — wskazywaniem na coś innego” (FD, s. 167; PhG, s. 182–183).

⁸³⁴ NL2, s. 422.

⁸³⁵ Por. FD, s. 39; PhG, s. 46; WF1, s. 62–3; VPh1, s. 52; NL2, s. 423; WL2, s. 299.

⁸³⁶ E, s. 183.

⁸³⁷ Tamże, s. 185.

określonych *celowościowo* („projektu”) wnosi o istnieniu jego *rozumnego twórcy*. Tutaj ograniczę się jednak do kluczowego dla Hegla argumentu kosmologicznego.

W najbardziej ogólnym wymiarze logicznym tę aposterioryczną drogę wznoszenia się do Boga przedstawia cała *Nauka logiki*. Opisuje ona bowiem stawanie się bytu istotą, następnie *pojęciem* i w końcu *ideał absolutną*. Jako przykład bardziej szczegółowego modelu tej ścieżki dowodzenia w księdze pierwszej („Nauka o bycie”) można wskazać dialektykę skończoności i nieskończoności, w której okazuje się, że prawdziwa nieskończoność jest tożsamością samej siebie i tego, co skończone. Z kolei w księdze drugiej („Nauka o istocie”) — poza omówionym tu przejściem od refleksji zewnętrznej do refleksji określającej — mediacja ta jest tematem dialektyki sprzeczności i podstawy, a także logiki modalności z rozdziału „Rzeczywistość”, której rezultatem jest jedność przypadkowości i absolutnej konieczności. Hegel uznaje wszystkie te modele dialektyczne za równoważne warianty logicznej strukturyzacji procesu myślowego, z jakim mamy do czynienia w dowodzie *e contingentia mundi*; różnią się one jedynie stopniem konkretności występujących w nich kategorii⁸³⁸.

Jak zauważa Hegel, wnioskowanie o absolutnie koniecznej istocie z akcydentalności świata stanowi najstarszy sposób dowodzenia istnienia Boga. Pojawia się on już w starożytnej religii i filozofii „panteistycznej” (np. hinduizm, Eleaci), i jest swoisty dla tej epoki⁸³⁹. Zdaniem niemieckiego filozofa, myśl starożytna odznacza się nieznaną radykalnego przeciwieństwa między duchem a naturą, dlatego zarówno w punkcie wyjścia, jak i dojścia tej drogi dowodzenia występuje pewien *byt*, przy czym raz jako *jednostkowy*, a raz z określeniem *ogólności* (pod którym skrywa się myślowa natura absolutu)⁸⁴⁰. Sytuowanie bytu po obu stronach dowodu kosmologicznego i sztywne trzymanie się ich zewnętrżności stanowi główną wadę klasycznych sformułowań tej ścieżki wznoszenia się do Boga. Jest to ściśle związane z uznawaniem „przechodzenia” (*das Übergehen*) — stanowiącego swoisty *modus* samookreślenia się pojęcia w sferze bytu⁸⁴¹ — za modelową formę zapośredniczenia, a także z brakiem wiedzy na temat bezpośredniości *refleksyjnej*, jakiej dostarcza Heglowskie pojęcie pozoru (§ 28). Otóż, jak zauważa Hegel, idąc tym samym za wglądem Jacobiego⁸⁴², ujmując

⁸³⁸ Por. WR2, s. 443–444.

⁸³⁹ Tamże, s. 519–522. Natomiast pierwszego sformułowania dowodu *teleologicznego* Hegel doszukuje się u Sokratesa, opierając się przy tym na relacji Ksenofonta. Por. tamże, s. 531.

⁸⁴⁰ Por. E, s. 111–112; WF3, s. 80.

⁸⁴¹ Por. NL1, s. 111, 157.

⁸⁴² Por. E, s. 110; WF3, s. 488–450; WR2, s. 486–489; F.H. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza...*, dz. cyt., Abt. 2, s. 125–162; tenże, *Concerning the Doctrine of Spinoza in Letters to Moses Mendelssohn*, przeł. G. di Giovanni, [w:] tegoż, *Main Philosophical Writings and the Novel Allwill*, przeł. G. di Giovanni, McGill-Queen’s University Press, Montreal/Quebec 1994, s. 370–378. Jak pisał w liście do Fichtego z 1799 roku Jacobi: „Wszyscy filozofowie zmierzali do tego, aby przeniknąć formę rzeczy i dotrzeć do samej rzeczy, przeniknąć prawdę i dotrzeć do Prawdy; chcieli poznać Prawdę, nie wiedząc, że jeśli można byłoby ją poznać ludzkim poznaniem, przestałaby ona być

oba terminy skrajne tego sylogizmu jako odrębne realności, które zachowują trwałe istnienie w toku mediacji, a ją samą jako dokonujące się niezależnie od nich, czysto subiektywne wnioskowanie⁸⁴³, metafizyczny rozsądek wikła absolutnie konieczną istotę w relację zależności z bytem akcydentalnym i czyni ją tym samym czymś uwarunkowanym, a zatem czymś jedynie *względnie* koniecznym. Wbrew Jacobiemu, Hegel nie wyciąga jednak z tej diagnozy wniosku, że rozumowe dowodzenie istnienia Boga jest w ogóle niemożliwe, gdyż sądzi, że podważa ona jedynie *rozsądkowy* sposób wnioskowania⁸⁴⁴. Jego zdaniem niedostatek dogmatycznych dowodów kosmologicznych wynika z ich przesadnie realistycznego nastawienia względem rzeczy naturalnych, polegającego na ignorowaniu ich inherentnej negatywności, która wikła je w czasowy proces przemijania: „O szalejącej w naszych czasach metafizyce, według której nie poznajemy rzeczy, gdyż istnieją one w sposób bezwzględnie trwałe naprzeciw nas, można by powiedzieć, że nawet zwierzęta nie są tak głupie jak ci metafizycy; podchodzą one bowiem do rzeczy, chwytają je i pożerają”⁸⁴⁵.

Ten obiektywnodialektyczny rys sposobu istnienia bytów naturalnych — odpowiadający negatywnie-rozumowemu momentowi metody spekulatywnej — nie tylko stale potwierdzany jest przez doświadczenie i praktyczne misterium „zjadania chleba i picia wina”, które święci każdego dnia cała przyroda⁸⁴⁶, ale ujawnia się także, jak zauważa Hegel, w samej warstwie leksykalnej kategorii stosowanych w argumencie kosmologicznym: „albowiem w tym, że świat jest *przypadkowy* [zufällig], zawarte jest już to, że jest on tylko czymś zmierzającym do *upadku* [ein Fallendes], czymś zjawiskowym, czymś, co samo w sobie i dla siebie jest *pozbawione znaczenia* [Nichtiges]. Sensem wznoszenia się ducha jest to, że światu wprawdzie przysługuje byt, ale byt ten jest tylko pozorem, nie jest prawdziwym bytem [...]”⁸⁴⁷.

Równie poważnym błędem uniemożliwiającym skuteczne przeprowadzenie dowodu kosmologicznego jest jednak także *przesadne* eksponowanie momentu dialektycznego,

Prawdą, a stała się zwykłym tworem ludzkiej wynalazczości, wyobrażeniem i kreacją nieistotnych fantazji” (F.H. Jacobi, *Do Fichtego*, dz. cyt., s. 57).

⁸⁴³ „[...] z czegoś co jest i pozostaje [mimo swego przypadkowego, nieprawdziwego charakteru — C.G.], o czymś innym, co również jest” (E, s. 109).

⁸⁴⁴ Mniej więcej od 1800 roku także Jacobi zaczął rozróżniać między dwoma typami rozumu: instrumentalnym rozumem posiadanym przez człowieka („przymiotnikowym”) a prawdziwie duchowym rozumem, który posiada człowieka („rzeczownikowym”). Jednak w przeciwieństwie do Hegla, Jacobi uważał, że poznanie naukowe nie jest w stanie wykorzystać ducha do swoich celów: „[...] *duch* nie toleruje żadnego naukowego traktowania, *ponieważ* nie może *stać się literą*. On, duch, musi więc pozostać poza bramami swojej *nauki*; tam, gdzie jest ona, *on sam* być nie może. Dlatego ten, kto uważa, że zaklina ducha w literach [*buchstabieren*], w rzeczywistości przeliterowuje zawsze coś innego, świadomie lub nieświadomie. Innymi słowy, zamieniając go w litery, z konieczności unicestwiamy ducha, a każda litera podszywająca się pod niego jest kłamstwem” (F.H. Jacobi, *Jacobi an Fichte*, dz. cyt., s. 66–67. Por. tamże, s. 65, 68).

⁸⁴⁵ EPhW2, s. 19.

⁸⁴⁶ FD, s. 81.

⁸⁴⁷ E, s. 109; EPhW1, s. 132. Por. WR2, s. 443.

wyrażające się w sceptycznym stanowisku, zgodnie z którym ostateczną prawdą bytu naturalnego, który okazał się zapadającym się w sobie pozorem, nie jest absolutnie konieczna istota, lecz jego nicość przejawiająca się jako pozbawiony sensu upływ czasowy. Podobnie zatem jak wcześniej, gdy rozsądek utrwał w sposób bezprawny *byt* tego, co skończone, tak teraz, zainspirowany „idealizmem” nastawienia praktycznego, uwiecznia on jego *niebyt*, czyniąc skończoność — wbrew jej naturze — czymś absolutnym. Jeśli chcemy zatem odsłonić prawdziwą istotę przyrody, to nie możemy zatrzymywać się na jej zmysłowej fasadzie, jak to robią zwierzęta, lecz mamy obowiązek „[...] zmusić tego Proteusza do zaprzestania swoich przemian oraz do ujawnienia i wypowiedzenia się, tak aby nie oferował nam tylko wielorakich, coraz to nowych form, ale w prostszy sposób uświadomił nam za pomocą języka to, czym *jest*”⁸⁴⁸. Innymi słowy, zważając na to, że odpowiedzi na swoiście filozoficzne pytanie o istotę czegoś (τί ἐστι) udzielić można wyłącznie w języku, musimy *pomyśleć* i *wyrazić* *byt* naturalny w pojęciach ogólnych, „[...] zdjąć z niego formę jednostkowości i przypadkowości i ująć go jako *byt* ogólny, sam w sobie i dla siebie konieczny [...] — a więc jako *Boga*”; wszak „to dla myślenia i *tylko* dla myślenia istnieje *istota, substancja, ogólna moc* i *celowe określenie* świata. Tak zwane dowody na istnienie Boga należy uważać tylko za *opis* i *analizę drogi przemierzanej* w sobie przez *ducha*, który jest *duchem myślącym* i *myśli* to, co zmysłowe”⁸⁴⁹.

Oznacza to, że negatywny moment myślowego wznoszenia się ze świata ku Bogu nie może polegać wyłącznie na znoszeniu rzeczy naturalnych i wykazywaniu tym samym ich nicości (ujawnianej już zresztą przez czas). Towarzyszyć musi mu także produktywna działalność przekształcania ich empirycznej formy bezpośredniości w ogólność pojęcia. W tym świetle absolutnie konieczna istota okazuje się zasadniczo „czymś pomyślanym”, co rodzi pytanie — właściwe w zasadzie dla dowodu ontologicznego⁸⁵⁰ — czy aby nie zostaje w ten sposób zredukowana do czegoś subiektywnego; słowem, czy proces idealizacji, któremu poddane zostają realne indywidua w dowodzie kosmologicznym, zachodzi niejako w nich samych, czy tylko w naszym myśleniu. A jeśli to faktycznie „tylko” my, ludzie, przeprowadzamy to wnioskowanie, to czy aby ponownie nie wikłamy się w aporię Jacobiego, według którego „pojmuje się jakąś rzecz, gdy możemy ją wyprowadzić z jej najbliższych przyczyn, bądź też uzyskać wgląd w szereg jej bezpośrednich warunków”⁸⁵¹, przez co pojmowanie Boga wiąże się z uczynieniem go skutkiem lub czymś uwarunkowanym? W tym

⁸⁴⁸ EPhW2, s. 12.

⁸⁴⁹ E, s. 108.

⁸⁵⁰ Objawia się tutaj zatem wewnętrzny związek dwóch głównych dróg dowodzenia istnienia Boga, o którym mówił Hegel.

⁸⁵¹ F.H. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza...*, dz. cyt., Abt. 2, s. 149.

przypadku okazywałoby się, że to nie tyle byt naturalny — jako przesłanka, z której wyprowadzony zostaje absolut — lecz podmiot przeprowadzający to rozumowanie stanowi przyczynę albo warunek nieuwarunkowanej istoty, a ona sama jedynie produkt jego myślenia, któremu nie odpowiada nic w rzeczywistości⁸⁵².

Hegel uważa jednak, że istnieje pewien wyższy, rozumowy „rejestr” myślenia, w którym — mimo swego dyskursywno-podmiotowego charakteru — nie czyni ono własnych przedmiotów czymś nieprzewycięzalnie ograniczonym i subiektywnym, lecz jest w stanie rozpatrywać je tak, jak gdyby to one same prowadziły namysł nad sobą. Z tego względu autor *Nauki logiki* twierdzi, że autentyczna spekulacja wznosząca się od tego, co jednostkowe w przyrodzie, do tego, co ogólne, nie stanowi jedynie subiektywnej refleksji projektującej na realne indywidua pewną zewnętrzną w stosunku do nich formę, lecz *zarazem* obiektywny ruch ich logicznego determinowania się, podczas którego porzucają one empiryczną „powłokę” i dochodzą do swego *prawdziwego* bytu.

Mimo że proces myślowy tego rodzaju wychodzi od zastanej, bezpośrednio istniejącej szczegółowości natury i *szuka* dopiero ogólnego prawa bądź pojęcia, któremu można by ją podporządkować — co charakterystyczne, zdaniem Kanta, dla wydawania sądu „refleksyjnego” (*reflektierende*) — to jednak posiada on również sprawczość „określającą” (*bestimmende*) władzy sądenia, która subsumuje to, co szczegółowe, pod *wyznaczone z góry*, konstytutywne pojęcia praktycznego i teoretycznego prawodawstwa czystego rozumu. Oznacza to, że Hegłowska koncepcja myślenia przekracza w pewien sposób Kantowską opozycję sądu *określającego* i *refleksyjnego* — wraz z przyporządkowanymi im funkcjami „wyjaśniania” i „rozważania” (wzgl. „eksplikacji” i „ekspozycji”) — odpowiadającej zasadniczo Diltheyowskiemu rozróżnieniu między „wyjaśnianiem” a „rozumieniem”⁸⁵³. Zgodnie z koncepcją absolutnej refleksji Hegła:

[...] ogólność bowiem, zasada albo prawo, do którego dochodzi ona [tj. refleksja — C.G.] w swoim określaniu, ma walor istoty owej bezpośredniości, od której się rozpoczyna i która jest wobec tego nicością, i dopiero wycofywanie się z niej, określanie dokonywane przez refleksję, jest zakładaniem tego, co bezpośrednio, zgodnie z jego prawdziwym bytem; znaczy to, że wszystko, co

⁸⁵² W myśl tego — zakładając, że żadnego pojęcia rozumowego (idei) nie można przedstawić w zmysłowym oglądzie w sposób w pełni adekwatny — Kant uznał, że „wszelkie nasze poznanie Boga jest jedynie symboliczne”, tzn. przyjmuje formę problematycznego rozważania o subiektywnej jedynie ważności, które dokonuje się za pośrednictwem analogii w oparciu o pośrednie, obrazowe przedstawienia unaoczniające (symbole). Por. KWS, s. 302.

⁸⁵³ Por. tamże, s. 24–25; 395; M. Pańków, *Hegel i pozór*, dz. cyt., s. 75–78, 82.

refleksja z tą bezpośredniością czyni, oraz określenia, które mają swe źródło w refleksji, nie są w odniesieniu do tej bezpośredniości czymś zewnętrznym, lecz jej bytem właściwym⁸⁵⁴.

Pojęcie nie jest zatem czymś obcym względem bytu zmysłowego, wypaczeniem jego rzeczywistej treści, lecz jego istotą, do której wraca on w byciu myślanym przez subiektywnego ducha⁸⁵⁵. Potwierdzają to dobitnie następujące słowa Hegla, ujawniające zarazem arystotelesowski rys jego filozofii.

Oczywiście inteligencja nie zaznajamia się z rzeczami w ich zmysłowej egzystencji; myśląc je, zakłada ona raczej ich treść w sobie samej, a przez to, że dodaje niejako formę, ogólność do praktycznej idealności, która jest dla siebie tylko negatywnością, inteligencja nadaje negatywności tego, co jednostkowe, afirmatywne określenie. Ta ogólność rzeczy nie jest czymś subiektywnym, co przynależy [tylko — C.G] do nas, ale — jako noumenon stojący naprzeciw przemijającego zjawiska — jest ona raczej prawdą, obiektywnością i rzeczywistością samych rzeczy, tak jak idee Platonskie, które nie istnieją gdzieś w oddali, lecz jako substancjalne gatunki istnieją w jednostkowych rzeczach⁸⁵⁶.

Ten obiektywny sens wnioskowania kosmologicznego, który ujawnia się m.in. w omówionym tu przejściu refleksji zewnętrznej w określającą, sprawia, że wbrew temu, co sądził Jacobi, myślenie bytów naturalnych wznosi je do absolutnej istoty nie wypaczając przy tym ich prawdziwej natury i nie redukując „wywiedzionej” w ten sposób istoty do czegoś uwarunkowanego i subiektywnego.

§ 32. Refleksja określająca a genetyczna ekspozycja pojęcia

a) Refleksja określająca (temporalno-semiologiczna wykładnia spekulatywnego idealizmu)

Refleksja określająca (*die bestimmende Reflexion*) to forma refleksji właściwa dla trzeciego działu „Nauki o istocie” („Rzeczywistość” [*Die Wirklichkeit*]), który traktuje o jedności istoty i zjawiska (tego, co wewnętrzne, i tego, co zewnętrzne). W wymiarze ogólnologicznym prefiguruje ona logikę pojęcia jako taką, a w szczególności jej szczybel sylogizmu. Fenomenologicznym odpowiednikiem refleksji określającej jest rozum (lub duch), tj. jedność

⁸⁵⁴ NL2, s. 29–30.

⁸⁵⁵ „Myśl doprowadza jedynie różnorodną treść do prostej postaci; sporządza z niej wyciąg [*epitomiert*], nie odcinając jej niczego z jej wartości i istotności; jej specjalnością jest raczej wydobywanie tego” (WR2, s. 423).

⁸⁵⁶ EPhW2, s. 18–19.

samowiedzy i świadomości, natomiast odnosząc się do filozofii Kantowskiej należałoby ją uznać za *połączenie* sądu określającego i refleksyjnego.

Z uwagi na to, że podobnie do czwartego momentu ogólnej struktury idei, refleksja określająca stanowi jedność poprzednich momentów, tzn. siłę jednoczenia przeciwieństw, która działa podskórnie już na wcześniejszych etapach dialektyki refleksji i efektywnie się z nimi pokrywa, tutaj zrekapituluję jedynie przebieg i omówię rezultat całego tego procesu w kontekście zagadnienia obiektywności poznania, roli, jaką odgrywa w nim czas, a także problemu natury Heglowskiego absolutu.

Refleksja określająca jest jednością refleksji zakładającej i zewnętrznej. Bezpośredniość zakładana przez *refleksję zakładającą* okazała się założonością, która istnieje tylko w refleksyjnym ruchu kierowania się istoty ku sobie jako jej niesamoistny moment (pozór) — „to, co jest zniesione *samo w sobie*, co nie jest różne od powrotu do siebie i jest samo tylko tym powracaniem”⁸⁵⁷. Z tego względu refleksja zakładająca nie ma żadnej obiektywnej przesłanki poprzedzającej, wobec której mogłaby się określić, a co za tym idzie pozbawiona jest wszelkiej realnej treści. Dopiero dzięki zniesieniu założoności zakładanej przez siebie przesłanki i utrwaleniu jej w charakterze stojącego naprzeciw samoistnego bytu (uzmysłowienie), refleksja — już jako *zewnętrzna* — zyskuje przedmiot i określoność. Aby to osiągnąć, musi ona jednak ulec pewnemu złudzeniu, a mianowicie ukryć przed sobą swoją własną sprawczość, czyli fakt, iż nie tylko „ma” ona różną od siebie przesłankę poprzedzającą, ale sama ją zakłada, i że w związku z tym jej pozornie subiektywne jedynie określanie zastanego bytu nie tylko sięga jego prawdziwej natury, ale przybiera w konsekwencji formę *samookreślenia* się istoty (odmysłowienie). Jako to zawoalowane zakładanie jedności istoty i zjawiska (lub znoszenie ich różnicy), refleksja jest już efektywnie refleksją *określającą*. Ta ostatnia łączy wobec tego sprawczość refleksji zakładającej z realnym charakterem refleksji zewnętrznej, przybierając postać myślenia, które „zakłada coś, co jest «inne», ale tym «innym» jest istota, którą zakłada zamiast zniesionego bytu”⁸⁵⁸; myślenia, którego „stosunek do tego, co inne, jest manifestacją *siebie samego*”⁸⁵⁹; absolutnej formy, która rozpościera się na obie strony relacji epistemicznej i zawiera je w sobie w charakterze *wewnętrznej* różnicy. Dzięki tej strukturze bycia w innym u samego siebie — prefigurującej wyraźnie wolność pojęcia, idei czy ducha — w refleksji absolutnej jako rezultacie dialektyki wszystkich trzech swoich momentów „jednym i tym samym jest *zastawanie* jakiegoś gotowego świata jako z góry założonego [*vorausgesetzt*],

⁸⁵⁷ NL2, s. 25.

⁸⁵⁸ Tamże, s. 31.

⁸⁵⁹ Tamże, s. 291.

wytwarzanie go jako czegoś zakładanego [*Gesetzt*] przez ducha oraz wyzwalanie się od niego w nim”⁸⁶⁰.

Można zatem uznać, jak sędzę, że cała ta sylogistyczna struktura refleksji absolutnej w jej trzech momentach, a w zasadzie cały jej *czynny proces* sylogistycznego łączenia się ze sobą, pokrywa się ze strukturą i procesualnością idei w ogóle (§ 26), co potwierdza zasadność traktowania logiki refleksji Hegla jako logicznego modelu absolutnego pojęcia. Aby przypomnieć zwięźle strukturę idei, o której mowa, przytoczę fragment z końca *Fenomenologii*, w którym Hegel omawia ją w kontekście rezultatu, jaki osiągnął duch na drodze do samopoznania.

Celem tego następowania po sobie [kolejnych postaci duchowych — C.G.] jest objawianie głębi, a głębią tą [*diese*] jest [1] *absolutne pojęcie*; tym samym to objawianie jest znoszeniem głębi ducha, czyli [2.2] jego *rozciągłością* [Ausdehnung], negatywnością tego istniejącego w sobie Ja — będącą jego wyzewnętrznieniem i wyzbyciem się siebie, czyli [jego] substancją — i [2.1] jego *czasem*, [tym.] że wyzewnętrznienie to w sobie samym wyzewnętrznia się i w ten sposób w swojej *rozciągłości* istnieje również w swojej głębi, [w postaci] jaźni. Droga prowadzącą do [4] *celu*, czyli do wiedzy absolutnej, którą jest duch znający siebie jako ducha, jest [3] uwewnętrznione wspomnienie duchów [*Erinnerung der Geister*] — zgodnie z tym, jak istnieją one same w sobie i jak organizują swe królestwo. Ich zachowywaniem od strony ich wolnego, przejawiającego się w formie przypadkowości istnienia [*Daseins*] jest historia, a od strony ich ujętej pojęciowo organizacji — *nauka o przejawiającej się wiedzy*⁸⁶¹.

Możliwe staje się zatem następujące przyporządkowanie momentów dialektyki refleksji absolutnej do momentów struktury idei w ogóle:

(1) Immanentne rozdarcie się *refleksji zakładającej*, stanowiącej świecenie w sobie samej istoty, odpowiada *pra-podziałowi* czystego pojęcia, który wpisany jest już w pierwszy moment idei w ogóle, kształtując w zasadzie całą jej strukturę. Czas stanowi na tym etapie co najwyżej „praczas”, czyli pierwotną temporalność czystego pojęcia — lustro samoodzwierciedlającego się światła istoty.

(2) Założenie przesłanki poprzedzającej jako bytu różnego od refleksji, do którego dochodzi wraz z jej przejściem w *refleksję zewnętrzną* (odpowiadającym dowodowi ontologicznemu), to nic innego jak *uzewnętrznienie się* idei konstytuujące drugi moment jej struktury (przedmiotowość), rozpraszający się jednak od razu na dwa aspekty: (2.2) *substancję*

⁸⁶⁰ E, s. 405.

⁸⁶¹ FD, s. 517 [numeracja w nawiasach kwadratowych moja — C.G.]; PhG, s. 591.

(wzgl. treść czy materię), która odpowiada bezpośrednio zastawanej przez realną refleksję, oraz (2.1) *czas* (wzgl. formę), dzięki któremu — jako „uzewnętrznieniu uzewnętrznienia” — idea zostaje sobą mimo wyobcowania. Czas ten, jako *realny* efekt rozdzielania się światła czystego pojęcia od lustra czasu pierwotnego (wzgl. Ja od Teraz), pełni tutaj funkcję okna, przez które podmiot może oglądać świat zewnętrzny pozostając u siebie, a zatem szyby, która trochę odbija, trochę przepuszcza, a trochę rozprasza promienie myślenia.

(3) Przeciwwstawienie się zastanej bezpośrednio przez czysto subiektywną refleksję zewnętrzną odpowiada *uwewnętrznieniu się* idei, tzn. trzeciemu momentowi jej ogólnej struktury (podmiotowości), w którym realizacja wolności przybiera formę utajonego, dokonującego się w formie czasu znoszenia innobytu (wzgl. zakładania wewnętrznej tożsamości przedmiotu i podmiotu), skąd ścisły związek trzeciego momentu struktury idei z momentem „2.1”. Proces ten odpowiada ruchowi myślenia występującemu w dowodzie kosmologicznym (od bytu do pojęcia).

(4) Jako jedność refleksji zakładającej i zewnętrznej, która prefiguruje założoność tożsamości istoty i zjawiska (rzeczywistość), *refleksja określająca* odpowiada czwartemu momentowi struktury idei, czyli *założonej jedności podmiotu i przedmiotu*. Tak samo jak w przypadku idei, w refleksji określającej jedność ta nie ma charakteru bezpośredniego, lecz procesualny. Siła jednoczenia, o której tu mowa, realizuje się w formie zachodzącego w czasie (2.1) znoszenia bytu (2.2) przez jednostronny podmiot (3), a zatem wyłącznie za pośrednictwem wcześniejszych momentów. Czas jest na tym etapie, czyli w swej prawdzie, już nie tylko czystą taflą zwierciadła bezpośrednio pokrywającego się z odzwierciedlającym się w nim światłem istoty, ani też jedynie oknem na świat zewnętrzny, lecz zwierciadlanością tego ostatniego — wystawionym za okno samowiedzy lustrem, dzięki któremu nie tylko widzi ona samą siebie w ogrodzie (pozostając w domu), ale stopniowo czyni ten ogród swoim domem. Innymi słowy, czas pełni funkcję wehikułu realizacji wolności absolutnego pojęcia, tj. objawiania się tego ostatniego poprzez aktywne znoszenie rozdwojenia — procesu polegającego na modyfikacji modalności istnienia wolności z nietematycznej (teleologicznej) na tematyczną (kairologiczną).

Zanim przejdę do omówienia właściwego sensu tej modyfikacji (w kolejnym podpunkcie), najpierw scharakteryzuję Heglowskie rozwiązanie problemu obiektywności wiedzy, jakie rysuje się w obecnym kontekście, prezentując tym samym temporalno-semiologiczną interpretację spekulatywnego idealizmu.

W świetle powyższych rozważań, wszelka realność okazuje się założonością o czysto dyskursywnej naturze. Dotyczy to w równej mierze bezpośredniej określoności oglądu, czyli przedmiotów, które świadomości naturalnej wydają się czymś danym z góry i różnym od niej. Przedmioty są bowiem w rzeczywistości czymś wytworzonym i jedynie *założonym* jako niewytworzone⁸⁶². Fikcja ta nie tylko nie odbiera im jednak obiektywnego charakteru, ale stanowi wręcz jego warunek. Choć koncepcja ta przypomina wyraźnie stanowisko Fichtego (§ 29), który upatrywał źródła przedmiotowej realności w wytwórczej wyobraźni, to jednak dyskursywny konstruktywizm Hegla ma inny charakter niż fikcjonalizm Teorii Wiedzy, czy nawet intuitywny konstruktywizm wczesnego Schellinga⁸⁶³.

Z *jednej strony* stanowisko Hegla jest *bardziej idealistyczne* od Fichteńskiego i Schellingańskiego, gdyż czyniąc zasadą rzeczywistości ideę absolutną, zwiększa ono rolę myślenia kosztem bytu (lub oglądu), luzując przy tym restrykcje nałożone na poznanie rozumowe przez Kanta; z *drugiej zaś*, jest ono *bardziej realistyczne* niż Teoria Wiedzy oraz filozofia Schellinga z tego okresu, ponieważ owa radykalizacja wątków konstruktywistycznych skłoniła Hegla paradoksalnie do uznania realności czasu i bytu skończonego.

Przede wszystkim Hegel w sposób bardziej konsekwentny niż Fichte i Schelling ruguje pozostałości dogmatyzmu i empiryzmu z filozofii Kanta, sprowadzając nie tylko rzecz samą w sobie, ale wszelką w ogóle określoność bezpośrednią do działalności pojęcia⁸⁶⁴. Dzięki temu

⁸⁶² „Ale pojęcie *wytwarza* prawdę — jest to podmiotowa wolność — *uznaje* jednak zarazem tę treść za coś, co *nie* jest *wytworzone*, za prawdę, która istnieje sama w sobie i dla siebie” (WR2, s. 360).

⁸⁶³ Podobnie jak Fichte, jenajski Schelling również uważał ogląd intelektualny za właściwy „organ” filozofii, ale zradykalizował jego twórczą sprawczość i uniezależnił od ograniczeń skończonego podmiotu, zbliżając tym samym metodę filozofii, z *jednej strony*, do aksjomatycznej metody matematyki, która według Kanta „konstruuje” pojęcia prezentując *in concreto* odpowiadające im dane naoczne *a priori*, a z *drugiej strony*, do poznania nieskończonego, polegającego na spontanicznym wytwarzaniu oglądanych przedmiotów, które zdaniem królewieckiego filozofa przysługuje jedynie hipotetycznej istocie najwyższej. Schelling twierdził bowiem wówczas, że dobrze pojęte poznanie filozoficzne nie jest jedynie akroamatyczną analizą pojęciową, za którą brał je Kant, ani nawet fikcyjną (re)konstrukcją aktów samoświadomości prowadzoną z subiektywnego stanowiska refleksji (na gruncie Teorii Wiedzy). Zamiast tego jest ono — w jego przekonaniu — dokonywaną z perspektywy absolutnego rozumu, spontaniczną kreacją przedmiotów poznania w zmyśle wewnętrznym, równoważną *samokonstruowaniu* się ducha i natury, które stanowią dwa atrybutywne aspekty (względne całości) absolutnej tożsamości bytu i myślenia. Por. KCR2, s. 452–479; I. Kant, *Logika...*, dz. cyt., s. 33–35, 91–93, 136; F.W.J. Schelling, *System idealizmu transcendentálnego*, dz. cyt., s. 5–14, 23–25, 370; ; tenże, *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie...*, dz. cyt., s. 3–14; tenże, *Einleitung zu seinem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie. Oder: Ueber den Begriff der speculativen Physik und die innere Organisation eines Systems dieser Wissenschaft*, Ch.E. Gabler, Jena/Leipzig 1799, s. 1–15; tenże, *Darstellung meines Systems der Philosophie*, dz. cyt., s. vi, 2, 6, 11–12, 28–35.

⁸⁶⁴ „Skoro synteza jest określonością pojęcia, a przez to *określonością absolutną, jednostkowością*, pojęcie jest podstawą i źródłem wszelkiej określoności skończonej i różnorodności” (NL2, s. 268). „Pojęcie należy traktować wprawdzie jako formę, ale jako formę nieskończoną, twórczą, która zawiera w sobie pełnię wszelkich treści i jednocześnie ją z siebie uwalnia” (EPhW1, s. 307). Por. E, s. 202.

zabiegowi teoretycznemu, myślenie otrzymuje pragmatyczną sprawczość, a dualizm świadomości — utrzymany jeszcze przez Fichtego jako niezbywalne piętno ludzkiej skończoności (wzgl. nieintencjonalnie reprodukowany przez Schellingiańskie ujęcie tożsamości bytu i myślenia jako czysto pozytywnego, ilościowego niezróżnicowania)⁸⁶⁵ — i związany z nim nieskończony postęp wahadłowego ruchu wyobraźni (wzgl. sprzeczność między absolutną indyferencją jako rzekomą całością uniwersum a zewnętrzną względem niej określonością jakościową bytów jednostkowych) zostają skutecznie przewyżnione w sposób zgodny ze spekulatywną logiką refleksji (§ 27, 28); i to już w teleologicznym urzeczywistnieniu wolności, w wyniku którego ustanowiona zostaje w sposób nietematyczny aktualna nieskończoność.

Oznacza to, że choć — podobnie do Kanta, Fichtego i Schellinga — Hegel uznaje, że warunkiem przedmiotowo ważnego poznania jest pewnego rodzaju hipotypoza, czy też „prezentacja”, jak tłumaczy się zwykle termin „Darstellung” w polskich wydaniach jego dzieł, to jednak w świetle jego antyrepresentacjonistycznej wykładni jedności samowiedzy, w której absolutną refleksję opisującą strukturę i procesualność tej ostatniej okazały się współtworzyć *jednocześnie* uzmysłowienie i odzmysłowienie, owej prezentacji nie należy rozumieć *intuicjonistycznie*, tzn. (a) jako schematyzmu bądź symbolizmu w sensie Kantowskim⁸⁶⁶, (b) jako Fichteńskiego samopobudzenia wytwórczej wyobraźni, któremu towarzyszy nieredukowalny do założoności samowiedzy, zakłócający impuls, (c) czy nawet jako symbolizmu w ujęciu Schellingiańskim, tj. jako bezpośredniego przedstawienia absolutnej tożsamości pojęcia i oglądu w ich całkowitym niezróżnicowaniu⁸⁶⁷.

⁸⁶⁵ Por. F.W.J. Schelling, *Darstellung meines Systems der Philosophie*, dz. cyt., s. 10, 13–17, 21.

⁸⁶⁶ Kant wyraźnie przeciwstawia dwie formy uzmysławiania pojęć ich oznaczaniu, z którym mamy do czynienia w poznaniu dyskursywnym: „Intuitywny sposób przedstawienia można mianowicie podzielić na schematyczny i symboliczny. Obydwa są hipotypozami, tj. przedstawieniami unaoczniającymi (*exhibitiones*), a nie jedynie charakteryzmatami, tj. oznaczaniem pojęć przez towarzyszące im znaki zmysłowe nie zawierające w ogóle niczego, co należy do naoczności przedmiotu i służące tylko, zgodnie z właściwym wyobraźni prawem kojarzenia — w więc w subiektywnym zamiarze — owym pojęciom za środek reprodukcji: takimi [charakteryzmatami] są albo słowa, albo dające się zobaczyć (algebraiczne, a nawet mimiczne) znaki jako coś, co służy tylko do wyrażania pojęć” (KWS, s. 299–300). W ten sposób Kant modyfikuje Leibnizjańskie ujęcie różnicy między poznaniem intuicyjnym a symbolicznym, które stanowiło zaczyn i punkt odniesienia dla nowożytnych rozważań dotyczących językowego zapośredniczenia poznania w filozofii niemieckiej XVIII i XIX wieku (Ch. Wolff, A.G. Baumgarten, I. Kant, S. Maimon, J.G. Hamann, J.G. Herder i in.). Por. I. Kant, *Antropologia...*, dz. cyt., s. 102–104; G.W. Leibniz, *Rozmyślenia nad poznaniem, prawdą oraz ideami*, dz. cyt.

⁸⁶⁷ W wykładach z filozofii sztuki z roku akademickiego 1802/3, Schelling wyróżnił trzy formy prezentacji (*Darstellung*): (1) „schemat”, w którym szczegół oglądany jest za pośrednictwem ogółu; (2) „alegorię”, w której ogół oglądany jest w świetle szczegółu (odpowiednik Kantowskiego symbolu); oraz (3) „symbol”, który stanowi *syntezę* obu tych form uzmysłowienia. Według Schellinga, Kantowska różnica między metodą matematyczną i filozoficzną występuje tak naprawdę wewnątrz samej matematyki jako różnica między geometrycznym schematyzowaniem a arytmetycznym alegoryzowaniem. Filozofia ma natomiast prezentować jedność ogółu i szczegółu w ich niezróżnicowaniu, przez co właściwa jej hipotypoza — podobnie jak hipotypoza w sztuce — ma

Innymi słowy, obiektywności nabywanej przez czyste pojęcie w wyniku tej prezentacji nie należy rozumieć (a) za Kantem jako efektu powiązania subiektywnej formy myślenia z różnorodnością zmysłowego oglądu — bez względu na to, *po pierwsze*, czy ten ostatni miałby charakter czysty, czy empiryczny, a także, *po drugie*, czy rzeczony wiązanie polegałoby na konstytutywnym zastosowaniu znanego uprzednio pojęcia intelektualnego (kategorii) do odpowiadającej mu naoczności, z czym mamy do czynienia w schematyzującym sądzie określającym, czy na regulatywnej subsumpcji szczegółowych danych naocznych pod poszukiwane dopiero i niewystępujące nigdy w doświadczeniu *in concreto* pojęcie rozumowe (ideę), z czym mamy do czynienia w symbolizującym sądzie refleksyjnym. Przedmiotowej rzeczywistości nie należy rozumieć jednak również (b) w sposób Fichteński, czyli jako efektu konstrukcji przedmiotów w wyobraźni, w której rzeczywistość tworzona jest przy współdziałaniu aktywności Ja oraz recepcji niekonstruowalnej różnorodności oglądu. I wreszcie, obiektywności wiedzy nie należy brać także, (c) jak czynił to Schelling, za efekt jej całkowitego stopienia się z przedmiotem w indyferentnej jedności samowiedzy (oglądzie intelektualnym)⁸⁶⁸.

Równałoby się to bowiem przypisaniu Heglowi poglądów epistemologicznych, zgodnie z którymi rola myślenia sprowadza się do nadawania formy ogólności materiałowi *zastanemu* w empirycznym lub czystym oglądzie zmysłowym bądź *wytwarzanego* w oglądzie intelektualnym, czyniąc poznanie odpowiednio nieprzewycięzalnie skończonym lub dogmatycznie nieskończonym. Tymczasem zastępując Kantowską rzecz samą w sobie i zakłócający impuls Fichtego absolutnym przeciwuderzeniem, Hegel uwalnia myślenie z oków skończoności, którymi spętała je filozofia krytyczna, i nie wypacza przy tym jego dyskursywnej natury. W *Nauce logiki* stwierdza wprost, że Kantowski postulat ograniczenia poznania do zjawisk jest absurdalny, gdyż równie dobrze można by wysunąć żądanie, aby w ogóle przestać myśleć i poznawać: „Jeśli do tego, by coś było obiektywne, wymaga się zewnętrznego oglądu określonego w czasie i przestrzeni, a tego właśnie oglądu brak — to widać z tego jasno, że przez obiektywność rozumie się tu tylko ową rzeczywistość zmysłową, wzniesienie się ponad którą jest warunkiem myślenia i prawdy”⁸⁶⁹. Choć Hegel zgadza się, że czysto formalne

symboliczny charakter. Por. F.W.J. Schelling, *Filozofia sztuki*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1983, s. 43–44, 72–78.

⁸⁶⁸ Por. KWS, s. 24, 298–300, 351–352; KCR2, s. 387; I. Kant, *Pierwsze wprowadzenie do Krytyki władzy sądzenia*, dz. cyt., s. 59; tenże, *Logika...*, dz. cyt., s. 114–117, 158–159; J.G. Fichte, *Podstawy całkowitej Teorii Wiedzy*, dz. cyt., s. 225–230, 233–234, 244; tenże, *Drugie wprowadzenie do Teorii Wiedzy*, dz. cyt., s. 538–541; F.W.J. Schelling, *System idealizmu transcendentnego*, dz. cyt., s. 27–57.

⁸⁶⁹ NL2, s. 693. Por. tamże, 364–366. W związku z tym Hegel wyróżnił dwa sensory obiektywności odpowiadające dwóm omówionym wcześniej (§ 11) typom subiektywności, por. tamże, s. 572–574.

przedstawienia intelektualne wymagają wypełnienia treścią, aby mówić w ich przypadku o poznaniu, to jednak pojęcia nasycone realnością pochodzącą z naoczności zmysłowej poczytuje on za równie abstrakcyjne i subiektywne jak te pierwsze. Jako że szczegółowa określoność zmysłowa tych ostatnich nie odpowiada ich ogólnej formie myślowej, zgodnie z Hegłowską wykładnią klasycznej teorii prawdy, nie mogą one zostać uznane za prawdziwe⁸⁷⁰. Oznacza to, że autor *Fenomenologii ducha* nie uważa, aby konieczność „uzmysłowienia” myślenia wiązała się z nieprzewycięzalnym ograniczeniem obiektywnego poznania do zjawisk w sensie kantowskim, grożąc tym samym dostęp do bytu samego w sobie i dla siebie. Choć podobnie do empirystów i idealistów transcendentálnych upatruje on horyzontu prawomocnej wiedzy w doświadczeniu⁸⁷¹, to jednak nie zawęża go do zmysłowej naoczności, dopuszczając możliwość pojęciowego wglądu w rzeczywistość *nadmysłową* (co nie znaczy jednak: w *rzeczy nadmysłowe* w sensie pozytywnego noumenu). Mimo to, Hegel nie interpretuje samowiedzy intuitywnie, twierdząc, że żaden ogląd — jako poznanie bezpośrednie — nie nadaje się do uchwycenia spekulatywnie rozumianej prawdy, bo abstrahuje od konstytutywnej dla niej procesualności (lub negatywności). Jak dobitnie wyraził tę myśl w *Wykładach z historii filozofii*: „Prawdy nie poznaje się w bezpośrednim postrzeganiu, oglądzie — ani w oglądzie zewnętrznie zmysłowym, ani w oglądzie intelektualnym (każdy bowiem ogląd ma jako ogląd charakter zmysłowy) — lecz tylko poprzez trud myślenia”⁸⁷².

W ten sposób rodzi się jednak pytanie, na czym polega inherentne uzmysłowienie absolutnego pojęcia, skoro nie ma ono charakteru intuitywnego, lecz czysto dyskursywny, i towarzyszy mu zawsze odzmysłowienie? Jak należy rozumieć przedmiotową realność (lub znaczenie) stanowiącą produkt tego rodzaju hipotypozy, skoro jest ona niezależna od danych naocznych? Czy myślenie nie przybiera wobec tego — wbrew intencjom Hegla — formy dogmatycznego intelektu oglądającego, który wytwarza swoje przedmioty będąc w akcji (*sua sponte*)? Jeśli tak, to czy uzmysłowienie, a wraz z nim wyobraźnia i czas nie stają się wtedy całkowicie zbędne w kontekście poznania filozoficznego, ujawniając tym samym nawet nie tyle panlogistyczną, co wręcz przedkrytyczną naturę metafizyki Hegłowskiej? A jeśli nie, jeśli czas istotnie jest niezbywalną formą istnienia pojęcia w sensie spekulatywnym, to dlaczego Hegel nie ogranicza horyzontu prawomocnego poznania do możliwego doświadczenia zmysłowego?

⁸⁷⁰ Por. NL2, s. 405.

⁸⁷¹ Por. E, s. 67, 97, 99.

⁸⁷² WF1, s. 41.

Sądzę, że mimo poczytywania refleksji za niezbędny „instrument” filozofowania, a także dopatrywania się w wyobraźni transcendentalnej urzeczywistnienia idei nieskończonego poznania, *młody Hegel* (do 1802 roku włącznie) — znajdujący się pod dużym wpływem Schellinga — faktycznie nie traktował jeszcze hipotypozy i czasu za istotne elementy spekulacji filozoficznej, gdyż za punkt docelowy tej ostatniej uznawał „ogląd” absolutnej tożsamości, w której refleksyjny rozsądek i jego skończone określenia myślowe ulegają zniesieniu⁸⁷³. Choć niemiecki filozof twierdził już wówczas, że o ile owemu zniesieniu towarzyszy samoświadomość, to myślenie jest w stanie utrzymać się w absolucie i rozwinąć swoją syntezę z oglądem w system wiedzy filozoficznej, to jednak wciąż interpretował tę postulowaną całość w sposób substancjalistyczny, mianowicie jako intuitywną samoprezentację wiecznego rozumu oderwanego od realnych indywiduów („Weltanschauung”)⁸⁷⁴.

Dowodzi tego fragment *Glauben und Wissen* (1802)⁸⁷⁵, w którym Hegel krytykuje Jacobiańską wykładnię spinozizmu, a ściślej, sformułowany w niej zarzut niedostarczenia satysfakcjonującego wyjaśnienia czasowej egzystencji rzeczy jednostkowych. Zdaniem Jacobiego, rozpatrując rzeczywistość naturalną z perspektywy absolutnej substancji, w której wszystko istnieje w wiecznej terażniejszości i w sposób konieczny (*sub specie aeternitatis*), Spinoza pomieszał realny porządek przyczynowy z logicznym porządkiem racji, redukując tym samym rzeczywistą sukcesję doczesnych indywiduów do idealnego następstwa wyobrażeń w skończonym intelekcie — pozoru, który z wnętrza Boga (pozbawionego wszelkiego „przed” i „po”) okazuje się samounicestwiający się absurdem: „wiecznym czasem”⁸⁷⁶.

Hegel twierdzi jednak we wspomnianym eseju, że to raczej ów zarzut jest absurdalny, gdyż zagadnienie bytu skończonego nie stanowi w ogóle interesującego tematu dla filozofii spekulatywnej, w związku z czym rozpoznanej przez Jacobiego w *Etyce* Spinozy koncepcji czasu jako subiektywnego wytworu ludzkiej wyobraźni (lub refleksji) nie należy poczytywać za niedopatrzenie ze strony jej autora, ale za jego *celowy* zabieg. To raczej Jacobi — kontynuuje młody Hegel — dopuścił się pewnego pomieszania porządków w swojej wykładni Spinozy,

⁸⁷³ Por. G.W.F. Hegel, *O rozmaitych formach...*, dz. cyt., s. 60–64, 72–73.

⁸⁷⁴ Por. tamże, s. 74–76. Jak zauważył W. Jaeschke, z tych samych względów również dzieje nie stanowiły wtedy jeszcze dla Hegla ważkiej kwestii (por. W. Jaeschke, *Die Geschichtlichkeit der Geschichte*, dz. cyt., s. 365).

⁸⁷⁵ Por. GW, s. 341–353.

⁸⁷⁶ F.H. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza...*, dz. cyt., Abt. 2, s. 147. Por. tamże, s. 144–146; B. Sandkaulen, *System und Zeitlichkeit...*, dz. cyt.; też, *Grund und Ursache. Die Vernunftkritik Jacobis*, Fink, München 2000, rozdz. VI–VII, s. 133–228. Zarzut pomieszania pojęcia racji z pojęciem przyczyny postawił Spinozie — podobnie jak większości klasycznych filozofów — także Arthur Schopenhauer, por. *Poczwórne źródło twierdzenia o podstawie dostatecznej*, dz. cyt., s. 26–30.

wpisując mianowicie w aktualną nieskończoność Boga „nicość”, którą stanowi charakterystyczne dla empirycznej nieskończoności zjawisko czasu⁸⁷⁷.

Jacobi zapoznał się z tą Hegłowską krytyką, o czym świadczą jego listy do Friedricha Köppena opublikowane w 1803 roku jako dodatek do książki o Schellingu napisanej przez tego drugiego⁸⁷⁸. W owych listach Jacobi odpowiada na postawione mu zarzuty nie tyle broniąc się, co przypuszczając kontratak wymierzony w Schellinga i Hegła jako przedstawicieli jednego stanowiska. Twórca filozofii niewiedzy uznaje mianowicie, że *Identitätsphilosophie* trawiona jest przez ten sam nihilizm, który toczy Spinozjańską metafizykę substancji, gdyż wspólne obu tym doktrynom ujęcie czasu jako wtórnego „odblasku” absolutnego rozumu odbiera obiektywność nie tylko skończonemu światu (*natura naturata*), ale i samemu rozumowi (*natura naturans*). Pozbawiony realnej różnicy, określoności i ontycznego oparcia w bytach jednostkowych, ów „absolut” okazuje się bowiem wyłącznie wsobną, indyferentną „próżnią” tematyzowaną na końcu Hegłowskiej „Nauki o bycie” (§ 27) lub — w najlepszym wypadku — abstrakcyjną tożsamością omawianą w dialektyce refleksji zakładającej (§ 30). W związku z tym — stwierdza Jacobi — istotą rzeczywistości okazuje się wedle tego stanowiska „[...] czyste, zupełnie obojętne krzątanie się [, które — C.G.] [...] chce tego, co nigdy nie może się stać, aby być mogło wieczne stawanie się i *tylko* ono. Wieczny, hermafrodytyczny sen bez kreacji: oto jej prawdziwe życie i snucie się. O ile się rozdwa, to wyłącznie po to, aby wywołać ów stan symulowanego tworzenia. Jest to stan czysty na wskroś”⁸⁷⁹.

Prawdopodobnie to w wyniku asymilacji tej właśnie krytyki w 1803 roku zaszła istotna zmiana w podejściu Hegła do zagadnienia czasu, polegająca na przyznaniu doczesnym indywidualom obiektywnej egzystencji i uznaniu ich negatywnego następowania po sobie za formę istnienia oraz moment struktury absolutnego pojęcia stanowiący jego inherentną hipotypozę⁸⁸⁰. Reorientacja ta przyczyniła się w stopniu znaczącym do ostatecznej krystalizacji

⁸⁷⁷ Zgadza się to całkowicie z ówczesną filozofią Schellinga, który doszedł do wniosku — w sposób przywołujący na myśl metafizykę Parmenidesa — że w czystym bycie absolutnej tożsamości tego, co przedmiotowe (natury), i tego, co podmiotowe (ducha), tj. w absolutnym rozumie, który udostępnia się człowiekowi jedynie w oglądzie intelektualnym (zawiazywany w wyniku abstrakcji od własnej partykularnej podmiotowości), nie ma czasu, różnicy jakościowej, negacji ani bytu jednostkowego. Jak pisał w *Darstellung meines Systems der Philosophie*: „Stanowisko filozofii jest stanowiskiem rozumu, jego wiedza jest wiedzą o rzeczach takimi, jakimi są same w sobie, tj. takimi, jakimi są w rozumie. Naturą filozofii jest całkowite zniesienie wszelkiego następstwa i zewnętrżności, wszelkich różnic czasu i w ogóle wszystkiego, co zwykła wyobraźnia wprowadza do myślenia, jednym słowem, [naturą filozofii jest — C.G.] rozpatrywanie rzeczy jako wyrazu absolutnego rozumu, a nie jako przedmiotów refleksji, która porusza się wyłącznie na zębatkach mechanizmu i w czasie” (dz. cyt., s. 2). Por. tamże, s. 8–9, 13–17.

⁸⁷⁸ Por. F.H. Jacobi, *Briefe von F.H. Jacobi [an F. Köppen]*, dz. cyt.

⁸⁷⁹ Tamże, s. 254–255.

⁸⁸⁰ Na rzecz pewnego wariantu tej tezy argumentuje w sposób przekonujący Y. Yu (por. *Das Problem der Zeit...*, dz. cyt., s. 5–11, 38–42, 155–166).

dojrzałego heglizmu, a także do towarzyszącego jej „rozbratu” Hegla z Schellingiem, któremu dał on publiczny wyraz w *Fenomenologii ducha* (1807), krytykując swojego byłego towarzysza z tybińskiego seminarium teologicznego w sposób przypominający krytykę filozofii tożsamości przedłożoną przez Jacobiego i Köppena⁸⁸¹.

Mimo to, owej zmiany poglądów Hegla na temat czasu nie należy poczytywać za *jedyną* przyczynę ukształtowania się jego dojrzałej doktryny filozoficznej. Świadczy o tym fakt, że omawiany przełom nie miał charakteru radykalnej konwersji, tzn. nie polegał na zajęciu przez Hegla realistyczno-empirystycznego stanowiska *à la* Jacobi, który opowiadał się za absolutną niezależnością bytu naturalnego względem samoświadomości i jego niepoznawalnością na drodze dyskursywnej. Mało tego, Hegel nie tylko nie zrezygnował w 1803 roku ze swojego wczesnego stanowiska idealistycznego, ale, jak zaznaczyłem powyżej, wręcz je wzmocnił — rozwijając w kierunku antyintuitywistycznym — i pogodził z tezą o realności czasu.

Stało się to możliwe dzięki szeregowi innych, powiązanych odkryć i przekształceń teoretycznych, które niemiecki filozof poczynił w tym okresie w wyniku zasymilowania i zintegrowania rezultatów „metakrytycznego” (J.G. Hamann, J.G. Herder, F.H. Jacobi, S. Maimon, G.E. Schulze) oraz „intrakrytycznego” (K.L. Reinhold, J.S. Beck, J.G. Fichte, F.W.J. Schelling) nurtu recepcji filozofii Kantowskiej z przełomu XVIII i XIX wieku⁸⁸². Aby określić syntetycznie przełom w ewolucji doktryny Heglowskiej, do którego doszło za sprawą tych innowacji, można powiedzieć, że w połowie okresu jenańskiego Hegel przezwyciężył w sposób dialektyczny opozycję doczesności i wiecznego rozumu (oraz odpowiadających im typów poznania historycznego i spekulatywnego), wypełniając tym samym — w swoim przekonaniu — główne zadanie stojące przed filozofią (§ 16), a w szczególności filozofią nowożytną, powołaną do przedstawienia konkluzyjnego dowodu na istnienie Boga „z pojęcia”. Hegel zrealizował ten cel reinterpretując relację między duchem a naturą, po pierwsze, w świetle opracowanej przez siebie w tym czasie koncepcji refleksji absolutnej, stanowiącej immanentne obalenie reprezentacjonizmu nawiedzającego jeszcze idealizm transcendentalny, a także, po drugie, w świetle uzyskanego wówczas przez niemieckiego filozofa wglądu w fenomen

⁸⁸¹ „[...] dzisiaj również widzimy, jak przypisuje się wszelką wartość ogólnej idei w tej formie nierzeczywistości, a doprowadzenie do tego, by to, co odróżnione i określone, ulegało rozplątaniu, albo raczej zrzucanie tego w otchłań pustki — bez dalszego rozwijania i w sobie samym nieusprawiedliwione — uchodzi za spekulatywny sposób rozważania. Rozważanie jakiegoś istnienia zgodnie z tym, jak istnieje ono w *Absolucie*, nie polega tu na niczym innym niż tylko na stwierdzeniu, że wprawdzie teraz była o nim mowa jako o czymś, jednakże w *absolucie* w $A = A$, nie ma niczego takiego, lecz wszystko jest w nim Jednym. Przeciwwstawianie tej jednej wiedzy, że w *absolucie* wszystko jest równe, poznaniu rozróżniającego i wypełnionemu [treścią], względnie poszukującemu i domagającemu się tego wypełnienia, czyli podawanie swojego *absolutu* za noc, w której, jak to się mówi, wszystkie krowy są czarne, jest naiwnością pustki poznawczej” (FD, s. 21–22).

⁸⁸² Racje przemawiające za wyróżnieniem obu tych nurtów krytycznej recepcji kantyzy, wraz z ich charakterystyką, przedstawiłem we „Wprowadzeniu” do niniejszej rozprawy.

dziejowości (§ 6–10), co poskutkowało ujawnieniem i rozwiązaniem konstytutywnej dla metafizyki europejskiej sprzeczności między czasem a byciem. Czyniąc zasadą rzeczywistości ideę absolutną, której istotą jest procesualna wolność kształtowana w akcie pierwotnego podziału i powrotu do siebie, w wyniku którego idea tworzy przyrodę i ducha, uzyskując tym samym realne istnienie i samowiedzę, autor *Nauki logiki* „wybawił” filozofię od (a) jacobiańskiego, (b) kantowsko-fichteńskiego i (c) spinozjańsko-schellingańskiego nihilizmu, otwierając jej perspektywę na, odpowiednio, (α) idealny sens (przez osadzenie natury i idei w duchu jako ich racji poznawczej — *ratio cognoscendi*), (β) aktualną nieskończoność (przez ugruntowanie ducha i natury w idei jako ich podstawy ontologicznej — *ratio essendi*) i (γ) realną skończoność (przez zakotwiczenie idei i ducha w naturze jako ich ontycznego oparcia — *ratio fiendi*)⁸⁸³.

To właśnie ów trójmodalny układ relacji wzajemnego gruntowania się idei, natury i ducha, strukturowany logicznie przez refleksję absolutną, a ogólnosystemowo przez trzy sylogizmy opisujące konstrukcję *Encyklopedii nauk filozoficznych*, wyznacza rdzeń dojrzałego stanowiska Hegla, które uformowane zostało — jak zaznaczyłem powyżej — przez jednoczesne wzmocnienie idealistycznego i realistycznego komponentu jego wczesnej filozofii, mające na celu przewyższenie dualistycznej perspektywy świadomości, podzielanej zarówno przez jednostronny realizm, jak i równie jednostronny idealizm.

Ponawiając w tym kontekście próbę odpowiedzi na pytania dotyczące Heglowskiej koncepcji hipotyzy, można powiedzieć, że od 1803 roku Hegel nie tylko odchodzi od intuitywistyczno-substancjalistycznej wykładni poznania, rzeczywistości, prawdy, absolutu i metody filozoficznej, poddając wszystkie te elementy *dyskursywizacji*, ale zwiększa przy tym również znaczenie czasu. Jak to możliwe? Otóż łącząc wnioski płynące z idealistycznej i empirystyczno-sceptycznej krytyki kantyizmu, Hegel zreinterpretował w tym okresie Kantowską koncepcję schematyzmu w duchu filozofii języka Hamanna i Herdera⁸⁸⁴, przypisując systematyczną i metodologiczną⁸⁸⁵ funkcję produktywnej wyobraźni „fantazji

⁸⁸³ Por. E, s. 403, § 384.

⁸⁸⁴ Por. J.G. Hamann, *Metakritik...*, dz. cyt., s. 244–255; J.G. Herder, *Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*, [w:] tegoż, *Sämmtliche Werke: Zur Philosophie und Geschichte. Vierzehnter Theil*, Cotta, Tübingen 1817.

⁸⁸⁵ Przez metodologiczną funkcję produktywnej wyobraźni rozumieć dostarczanie przez nią podstawy dla „syntezy transcendentalnej uzyskiwanej wyłącznie z pojęć, która znów tylko filozofowi się udaje” (KCR2, s. 459), tzn. podstawy dla dyskursywnych, a mimo to syntetycznych zasad *a priori*, formułowanych i dowodzonych „dedukcyjnie” w ramach filozoficznej procedury badawczej. Podstawę tę stanowią według Kanta schematy transcendentalne wytwarzane w figuratywnej syntezie czystej wyobraźni (reinterpretowane później „estetycznie” przez Fichtego i Schellinga jako formy wewnętrznego oglądania czystej samoświadomości). Por. tamże, s. 461, 473–474.

znakotwórczej” (lub „twórczej pamięci”), kształtującej czystą, a przy tym przedmiotową naoczność w temporalnym żywiole obdarzonego sensem głosu (słowo)⁸⁸⁶.

W związku z tym hipotypoza (lub prezentacja) działająca w kosmo- i antropogenicznym akcie samonegacji absolutnego pojęcia, tj. jego pra-podziału i powrotu do siebie, otrzymuje postać fonicznego samopobudzenia, stanowiącego — jak można powiedzieć — wynik spekulatywnohermeneutycznej (lub semiologicznej) reinterpretacji Arystotelesowskiej koncepcji boskiego umysłu (νόησις νοήσεως νόησις), mianowicie postać „słyszania własnego głosu”⁸⁸⁷ przez samozapośredniczający się ze sobą, autoreferencyjny logos (*index sui*), pojmowany zarówno na sposób grecki, jako jedność mowy i rozumu⁸⁸⁸, jak i na sposób

⁸⁸⁶ Choć ujęcia filozofii języka Hegla z dwóch jenajskich projektów systemu oraz *Encyklopedii nauk filozoficznych* różnią się pod względem terminologii i uszczebłowania dialektycznego rozwoju (np. w filozofii ducha z 1803/04 roku Hegel wspomina jedynie o „języku” [*Sprache*] będącym wytworem „pamięci” [*Gedächtnis*], nie odróżniając tej ostatniej od „wspomnienia” [*Erinnerung*], natomiast w *Encyklopedii* pośrednia sfera „przedstawienia” oddzielająca „ogląd” od „myślenia” sama zawiera trzy momenty szczegółowe: „wspomnienie”, „wyobraźnię” i „pamięć”), to główna idea leżąca u podłoża Heglowskiej semiologii, zgodnie z którą znak językowy pełni funkcję medium między duchem i naturą (wzgl. oglądem i myśleniem), nie ulega żadnym istotnym przemianom od 1803 roku (por. JS1, s. 193–208; JS3, s. 171–185; E, s. 468–480). Nawet w opracowaniu z *Encyklopedii*, w którym język nie jest omawiany na początku filozofii ducha, lecz dopiero w „Psychologii”, poprzedzonej przez „Antropologię” i „Fenomenologię”, owa idea zostaje zachowana, gdyż szeroko rozumiana władza oznaczania („Mnemozyna”), jako konkretna całość, działa już na niższych stopniach rozwoju ducha subiektywnego, zawierając je w sobie w charakterze momentów. Świadczy o tym fakt, iż Hegel (a) omawia w swojej antropologii materialno-leksykalną stronę języka (organ mowy, głos i ton), określając cielesne uzewnętrznienia ludzkiej duszy mianem jej „znaków”, zaś (b) tematyzując wąsko rozumianą sferę fenomenologiczną, pojmując znak jako środek kategoryzacji świata i konstytucji ogólnej samowiedzy (por. E, 436–437, 442, 448, 471; FD, s. 207–213). To rozparcelowanie wymiarów języka podyktowane jest porządkiem prezentacji, nie zaś istotą rzeczy, gdyż — jak zaznacza Hegel — w rozwoju duchowym, inaczej niż w przyrodzie, „[...] określenia i stopnie ducha z istoty swojej istnieją jedynie jako momenty, stany i określenia w wyższych stopniach rozwoju. Bierze się to stąd, że w niższym, bardziej abstrakcyjnym określeniu, to, co wyższe, okazuje się już empirycznie obecne [...]” (E, s. 401). Na nieprzypadkową bliskość semiologii Hegla i Kantowskiej doktryny wyobraźni transcendentalnej wskazał J. Derrida (por. *Szyb i piramida*, przeł. J. Margański, [w:] tegoż, *Marginesy filozofii*, przeł. A. Dziadek, J. Margański i P. Pieniążek, KR, Warszawa 2002, s. 111–112). Tezę o językowej naturze Heglowskiej koncepcji hipotykozy podziela również B. Sandkaulen (por. „*Esel ist ein Ton*”..., dz. cyt., s. 150–152, 158), zaś M. Pańków trafnie konstatuje, że Kantowska teoria schematyzmu stanowi „kryptoproblematykę” języka (por. *Hegel i pozór*, dz. cyt., s. 121–126).

⁸⁸⁷ „Tylko sam duch jest tym słyszeniem swego własnego głosu [*Vernehmen seiner selbst*]. Jest tylko Jeden duch, ogólny boski duch [...] jako to, co wszystko przenika, stanowiąc jedność siebie samego i pozoru swego Innego jako tego, co subiektywne, szczególne i szczegółowe. Jako ogólny istnieje on dla siebie jako przedmiot i w ten sposób określony jest jako szczególnego rodzaju szczegółowa treść, jako ta oto jednostka. Ale jako ogólny rozszerza się na to swoje Inne, tak że jego Inne oraz on sam istnieją jako Jedno [...]. W słyszeniu własnego głosu założone jest rozdwojenie [*Entzweiung*], a duch jest jednością słyszanego głosu i tego, kto słyszy. Boski duch, który jest słyszonym głosem, jest duchem obiektywnym. Duch subiektywny jest tym, który słyszy” (WF1, s. 112–113; VPh1, s. 93). Co ciekawe, w podobny sposób F.H. Jacobi scharakteryzował pojęcie rozumu funkcjonujące na gruncie idealizmu transcendentalnego, przy czym — przeciwnie niż Hegel — ustosunkował się do określonego w ten sposób, ponadjednostkowego logosu krytycznie, mając go za instancję zniekształcającą prawdziwy obraz rzeczywistości. W *Liście do Fichtego* Jacobi stwierdza: „Źródłem rozumu jest *słyszenie/rozumienie* [*Vernehmen*]. Czysty rozum to słyszenie/rozumienie, które słyszy/rozumie *tylko* samo siebie. Albo: czysty rozum słyszy/rozumie *tylko* sam siebie. Filozofia czystego rozumu musi być zatem procesem chemicznym, w wyniku którego wszystko, co znajduje się poza nim, przemienione zostaje w nicłość, tak że tylko on pozostaje — duch tak czysty, że w swojej czystości sam nie może *być*, lecz wszystko jedynie wytwarzać” (*Jacobi an Fichte*, dz. cyt. s. 14–15).

⁸⁸⁸ „Λόγος to w bardziej konkretnym sensie słowo. Jest to piękna dwuznaczność greckiego słowa — rozum i zarazem mowa. Mowa jest bowiem czystym istnieniem ducha; jest to pewna rzecz, [która] usłyszana powróciła do siebie” (WF3, s. 240).

chrześcijański, zgodnie z doktryną ucieleśniającego się w doczesności i zamieszkującego między ludźmi Słowa.

To właśnie znak, a ściślej język lub dyskurs (*die Sprache*), jako najczystsza forma egzystencji świadomości (lub ducha)⁸⁸⁹, stanowi bowiem na gruncie dojrzałego heglizmu zarówno „medium” uzgodnienia myśli z oglądem oraz bytu dla siebie jednostkowej samowiedzy z jej bytem dla innych (warunek obiektywności wiedzy i reguł życia społecznego), jak i „element przekazywania” (*das Element der Mitteilung*)⁸⁹⁰ między ideą, naturą i duchem w ogóle, tj. ośrodek bądź, jak wyraził się Giorgio Agamben, „miejsce negatywności”⁸⁹¹, z którego wychodzi (jako idea logiczna) i do którego wraca (jako duch absolutny) — przechodząc przez przyrodę i człowieka — łańcuch semiotycznych odesłań kształtujących całościowy krąg rzeczywistości.

Dowodem tego, iż Hegłowska koncepcja języka stanowi efekt rozwinięcia Kantowskiej teorii schematyzmu w kierunku zbliżającym ją do idei poznania nieskończonego, stanowiąc jednocześnie poszukiwaną tutaj hipotypozę absolutnego pojęcia, jest fakt, iż „siła nazywania” (*die Namengebende Kraft*), czy też „mówienia jako takiego” (*des Sprechens als eines solchen*)⁸⁹², posiada w dojrzałym heglizmie cechy wspólne zarówno z wyobraźnią transcendentalną, jak i oglądem intelektualnym, zachowując przy tym zarazem w pełni dyskursywny i niedogmatyczny charakter.

Po pierwsze, podobnie do wytwórczej wyobraźni Kanta, umiejętność posługiwania się językiem ujęta zostaje przez Hegla jako władza pośrednicząca między oglądem (zmysłowością) a myśleniem (intelektem), a nawet szerzej, między naturą i duchem w ogóle. Umożliwia ona tym samym zawiązanie i utrzymanie niejednostronnej tożsamości tego, co zewnętrzne, i tego, co wewnętrzne (wzgl. jednostkowości i ogólności), opisywanej przez Hegłowskie pojęcie refleksji określającej (lub rzeczywistości).

Fantazja [znakotwórcza — C.G.] jest centralnym punktem, w którym to, co ogólne, i byt, to, co własne, i bycie czymś znalezionym, to, co wewnętrzne, i to, co zewnętrzne, stapiają się całkowicie w jedno. [...] Dopiero w fantazji inteligencja przestaje istnieć jako jakiś nieokreślony szyb i to, co

⁸⁸⁹ „[...] słowo, ów najplastyczniejszy materiał, przynależny bezpośrednio duchowi i najbardziej nadający się do ujmowania jego zainteresowań i ruchów w ich tętniącej życiem wewnętrznej pełni [...]” (WE3, s. 286–287). Por. FD, s. 328–329; JS1, s. 197, 200.

⁸⁹⁰ NL2, s. 605–606; WL2, s. 431.

⁸⁹¹ G. Agamben, *Language and Death. The Place of Negativity*, przeł. K.E. Pinkus i M. Hardt, University of Minnesota Press, Minneapolis 2006, s. 39.

⁸⁹² G.W.F. Hegel, *Wykłady jenańskie. Filozofia ducha (1805–1806)*, przeł. P. Graczyk, „Kronos” 2014, nr 4 (31), s. 58; JS3, s. 174; FD, s. 328; PhG, s. 376.

ogólne, a zaczyna istnieć jako jednostkowość, tj. jako konkretna subiektywność, w której odnoszenie się do siebie określone jest zarówno jako byt, jak i jako ogólność⁸⁹³.

Po drugie, analogicznie do figuratywnosyntetycznej czynności formowania schematów i czystej naoczności przez wyobraźnię transcendentalną, owa mediująca aktywność twórczej pamięci polega na autoafektywnym (zarazem spontanicznym i receptywnym) „wytwarzaniu oglądu”. Różnica między nimi polega na tym, że ogląd wytwarzany podczas mówienia (słowo) jest nie tylko czystym, ale zarazem realnym wyobrażeniem, zwanym przez Hegla „*rzeczą pamięci* [Gedächtnissache], czymś pomyślanym [*Gedachten*]”⁸⁹⁴, zbliżając tym samym posługiwanie się językiem do intelektualnego oglądania⁸⁹⁵. W przeciwieństwie do czystych schematów, znaki językowe nie dlatego spełniają bowiem kryteria Kantowskiej definicji *czystego przedstawienia*⁸⁹⁶, że całkiem pozbawione są treści zmysłowej, ale dlatego, że treść ta jest nieistotna dla ich prawdziwego, duchowego sensu. Innymi słowy, jak poucza współczesne językoznawstwo, związek elementu znaczącego i znaczonego jest *arbitralny*. W słowach samego Hegla: „Znak jest jakimś dowolnym bezpośrednim oglądem, który przedstawia pewną treść całkiem inną od tej, którą ma on jako wzięty dla siebie”⁸⁹⁷. Z drugiej strony, wytwarzanie właściwe mowie nie dotyczy materii oglądu, lecz znaczenia nadawanego mu w trakcie mówienia. Dzięki temu, mimo podobieństwa do Kantowskiej koncepcji intuitywnego intelektu, język w ujęciu Heglowskim nie ma dogmatycznego charakteru. A jako że właściwą „realnością” słowa jest — zgodnie z tą koncepcją — jego ogólne znaczenie (założoność), nie zaś różnorodność zmysłowa, to myślowe przekroczenie granic empirycznego spostrzeżenia nie musi wcale oznaczać pozbawienia myśli jej przedmiotowego odniesienia (jak sądził Kant). Jak zauważył bowiem Hegel: „Przy nazwie «lew» nie potrzebujemy ani oglądu takiego zwierzęcia, ani nawet jego obrazu. Nazwa bowiem, kiedy ją *rozumiemy*, jest bezobrazowym prostym wyobrażeniem. Właśnie w nazwach *myślimy*”⁸⁹⁸. W ten sposób autor *Fenomenologii ducha* zrywa z transcendentalnoidealistyczną koncepcją znaczenia, zgodnie z którą „nie ma, i nie

⁸⁹³ E, s. 469.

⁸⁹⁴ JS1, s. 201. Hegel upatruje istotowej bliskości pamięci i myślenia w etymologii oznaczających je słów w niemieckim: „[...] *pamięć* jest stawianiem się *myśli* [Gedächtnis ist Werden des Gedankens]” (tamże, s. 180).

⁸⁹⁵ Warto zaznaczyć, że przekraczanie kantowskich opozycji przez znak językowy — w sposób przypominający ideę intelektu wzorcowego — zauważył już przed Heglem J.G. Hamann: „Słowa mają zdolność estetyczną i logiczną. Jako przedmioty widzialne i słyszalne należą one wraz ze swoimi elementami do zmysłowości i naoczności, z kolei zgodnie z duchem ich ustanowienia i znaczenia [należą — C.G.] do rozsądku i pojęć. W związku z tym słowa są zarówno czystymi i empirycznymi naocznościami, jak i czystymi i empirycznymi pojęciami” (J.G. Hamann, *Metakritik...*, dz. cyt., s. 252).

⁸⁹⁶ „Czystym (w rozumieniu transcendentalnym) nazywam wszelkie przedstawienie, w którym nie znajduje się nic, co by było wrażeniem” (por. KCR1, s. 95).

⁸⁹⁷ E, s. 470.

⁸⁹⁸ Tamże, s. 477.

może być, żadnej realności innej niż (dana) za pośrednictwem oglądu”⁸⁹⁹, a także ze związaną z tą koncepcją, czysto logiczną (lub mentalistyczną) teorią pojęcia, sądu i wniosku jako pustych form poznania. Hegel zastępuje to stanowisko alternatywną doktryną sensu, zgodnie z którą wszelkie znaczenie ma w swej istocie dyskursywny, a przy tym niezbywalnie „cielesny”, językowo zapośredniczony charakter, natomiast forma logiczna jest nieusuwalnie zrosnięta ze strukturą gramatyczną języka naturalnego⁹⁰⁰.

Po trzecie, podobnie do schematycznego uzmysłowienia kategorii, słowna obiektywizacja myśli ma temporalny charakter. Nieodłączność myśli od jej wyrazu, obowiązująca nawet w „wewnętrznej rozmowie duszy samej z sobą”⁹⁰¹, wikła ją bowiem z konieczności w związek z czasem. Znaki językowe różnią się jednak od czystych schematów pod względem *natury* przysługującej im czasowości. Czasowość schematów jest mianowicie „materialna” i niedialektycznie przeciwstawna wieczności, gdyż dzięki nim pojęcia wypełnione zostają czasowo-przestrzenną zawartością oglądu (*realitas*). Natomiast czasowość znaków jest „formalna” i kompatybilna z wiecznością, ponieważ wysłowienie stanowi takie inherentne urzeczywistnienie niezbywalnie okazjonalnej określoności myślowej, które pozostaje obojętne na aktualnie percypowaną różnorodność zmysłową (*actualitas*). Dzięki temu, w zgodzie z pojęciem dziejowości i absolutnej refleksji, w spekulatywnej hipotypozie efektywne są jednocześnie dwie formy negatywności: *czas* stanowiący istnienie bądź przeświecanie pojęcia w bycie (uzmysłowienie) oraz *pojęcie*, które jest jego istotą i zarazem zniesieniem (odzmysłowienie)⁹⁰². Abstrakcyjnonegatywne następowanie po sobie wybrzmiewających w czasie słów o ogólnym znaczeniu stanowi bowiem zjawiskową stronę procesu absolutnej negatywności pojęcia, czyli jego wydarzenie się (lub dzianie się), albo jak powiedziałyby

⁸⁹⁹ J.G. Fichte, *Podstawy całkowitej Teorii Wiedzy*, dz. cyt., s. 244. Por. KCR1, s. 424; KWS, s. 298.

⁹⁰⁰ Jak trafnie zauważył Jean Hyppolite, „[...] dla samego Hegla nie ma myśli poza jednością elementu znaczącego i znaczonego. Co więcej, dla Hegla owa jedność nie jest światem, lecz znaczącym «odwzorowaniem» świata oraz opisywaną przez nie strukturą. Nie ma myśli poza językiem” (J. Hyppolite, *The Structure of Philosophic Language According to the 'Preface' to Hegel's Phenomenology of the Mind*, [w:] R. Macksey, E. Donato [red.], *The Structuralist Controversy. The Languages of Criticism and the Sciences of Man*, The John Hopkins University Press, Baltimore/London 1979, s. 160). Por. tenże, *Logic and Existence...*, dz. cyt., s. 23–37. Podzielam opinię T.S. Hoffmanna, że dopiero Hegel — spośród wszystkich idealistycznych kontynuatorów Kanta — uznał właśnie język za niezbywalny, inherentny środek samoobiektywizacji rozumu, bez którego ten ostatni nie miałby żadnej określoności. Por. T.S. Hoffmann, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, [w:] T. Borsche (red.), *Klassiker der Sprachphilosophie. Von Platon bis Noam Chomsky*, C.H. Beck, München 1996, s. 257–273.

⁹⁰¹ Platon, *Sofista*, dz. cyt., s. 494 [263 e]. Nie zgadzając się z Platonem, według którego monolog wewnętrzny obywatela „bez głosu”, Hegel stwierdza: „Myślimy wprawdzie zawsze w *słowach*, ale do tego nie potrzebne nam jest rzeczywiste mówienie (WE3, s. 172).

⁹⁰² „To właśnie w nazwach *ogłądanie*, *zwierzęcość*, a także *czas* i *przestrzeń* zostają po raz pierwszy faktycznie przewyciężone” (JS3, s. 176).

Derrida, „grę” elementów znaczących, która pozbawiona jest wszelkiego sensu, bo sama dopiero go wytwarza⁹⁰³.

Ogląd, jako będący bezpośrednio przede wszystkim czymś danym i przestrzennym, otrzymuje, o ile jest wykorzystywany jako znak, takie istotne określenie, że istnieje tylko jako zniesiony. Tą jego negatywnością jest inteligencja. W ten sposób prawdziwszą postacią oglądu, który jest znakiem, jest istnienie w *czasie* — znikanie istnienia w trakcie istnienia i zgodnie z jego dalszą zewnętrzną, psychiczną określonością, *zalożoność* [Gesetzsein], która jest określeniem inteligencji pochodzącym z jej (antropologicznej) własnej naturalności — *ton*, spełnione uzewnętrznienie ujawniającej się wewnętrzności⁹⁰⁴.

Po czwarte, podobnie jak w przypadku czystego schematyzmu, naczelną funkcją wysławiania się jest nadawanie pojęciom przedmiotowego charakteru, w zgodzie z ruchem dowodzenia występującym w argumencie ontologicznym (od myśli do bytu). Bez tego rodzaju obiektywizacji nie można, zdaniem Hegla, mówić o myśleniu we właściwym znaczeniu, a co najwyżej o subiektywnych wyobrażeniach. Rodzi się jednak pytanie, w jaki sposób rozpoznanie nieodzowności językowego wyrazu myślenia rozwiązuje problem obiektywności poznania. Przecież nie o taką obiektywność, jak się wydaje, chodziło Kantowi, gdy pytał o warunki możliwości sądów syntetycznych *a priori* — interesowała go wszakże podstawa prawdziwości ściśle ogólnej i koniecznej wiedzy, a nie przypadkowa forma zmysłowa, w którą przyobleka się nie tylko prawdziwe, ale każde w ogóle poznanie dyskursywne. Okazuje się jednak, że również Hegel ma tutaj na myśli coś więcej niż tylko materialną stronę znaku w sensie semiologicznym, mianowicie stałe, ogólne powiązanie oglądu i pojęcia. Mało tego, przez językowo ustanowioną obiektywność rozumie on nawet silniejsze uzgodnienie podmiotu z przedmiotem od *fenomenalnej* jedynie rzeczywistości przedmiotowej w ujęciu Kantowskim, która ma charakter zewnętrznego zestawienia dwóch heterogenicznych, relatywnych elementów. Hegel rozumie przez nią bowiem wytworzone, a mimo to znajdowane w oglądzie — w zgodzie z koncepcją absolutnego przeciwuderzenia — zjednoczenie myśli z *bytem*, przekraczające skończoną perspektywę świadomości z jej podmiotowo-przedmiotowym dualizmem⁹⁰⁵.

⁹⁰³ Por. J. Derrida, *From Restricted to General Economy: A Hegelianism without Reserve*, przeł. A. Bass, [w:] tegoż, *Writing and Difference*, przeł. A. Bass, University of Chicago Press, Chicago 1978, s. 260; tenże, *O gramatologii*, dz. cyt., s. 30–31, 100.

⁹⁰⁴ E, s. 470–471.

⁹⁰⁵ „Ale duch jest *u siebie* tylko jako *jedność subiektywności i obiektywności*; i o ile najpierw, w oglądzie, istnieje on jako coś zewnętrznego w tym sensie, że określenia *znajduje*, a następnie w wyobrażeniu *to coś, co znalazł*, uwewnętrznia w siebie i czyni to czymś własnym, o tyle tu, w pamięci, czyni on siebie w sobie samym czymś zewnętrznym, tak że to, co jego własne, występuje teraz jako coś, co staje się czymś znalezionym. Jeden z momentów myślenia, *obiektywność*, założony jest tu w samej inteligencji jako jej *jakość*” (tamże, s. 479).

Świadczy o tym fakt, iż w jego dojrzałej koncepcji języka, inaczej niż w Kantowskiej doktrynie transcendentalnej wyobraźni i jej idealistycznych iteracjach, hipotypozę właściwą fantazji (lub pamięci) konstryuuje nie tylko ruch uczasawiającego uzmysławiania (konkretyzacji), w wyniku którego podmiot zakładający uzyskuje obiektywne, a przy tym niewyobcowujące istnienie, ale także odwrotny proces — odpowiadający z kolei dowodowi kosmologicznemu (od bytu do myśli) — mianowicie proces uwieczniającego odzmysławiania (idealizacji), dzięki któremu przedmiot założony jako przesłanka poprzedzająca dociera do własnej istoty, odnajdując ją w jedności z myśleniem (założoności)⁹⁰⁶. Jako będący z istoty słyszeniem własnego głosu przez ducha, realizującym się za pośrednictwem komunikujących się jednostek, każdy dyskurs — bez względu na to, czy przybiera formę dialogu, czy monologu — jest bowiem jednością dwóch wzajemnie się przenikających aktów i wymiarów języka: (1) mówienia czegoś o czymś, które okazuje się słyszeniem głosu ogólnego ducha jako mowy samych rzeczy (wymiar semantyczny), oraz (2) słyszenia czyjejś mowy, które okazuje się mówieniem ogólnego ducha do siebie samego jako kogoś innego (wymiar pragmatyczny)⁹⁰⁷.

(Ad 1) W *pierwszym* z tych aktów, polegającym na werbalnym *uzewnętrznieniu* jednego z obrazów przechowywanych przez „śniącego” ducha w „mrocznym szybie” własnej podmiotowości, dochodzi mianowicie do jednoczesnego *uwewnętrznienia* nazywanej rzeczy, sprowadzającego ją do jej prawdziwego bytu, czyli pozbawionego bezpośredniej określoności oglądu, stanowiącego jeden z punktów należących do „ogólnej przestrzeni nazw”, którą staje się wysławiające się Ja⁹⁰⁸. Oznacza to, że nazywanie realnych indywiduów jest zarazem *słyszeniem* wewnętrznej „mowy” natury, realizującym tkwiącą w niej możliwość do przyjęcia

⁹⁰⁶ „Dzięki pojęciowemu ujęciu *byt sam w sobie i dla siebie*, jaki przysługuje przedmiotowi w oglądzie czy wyobrażeniu, zostaje zamieniony w *założoność*; Ja przenika go *myśląc*. *Sam w sobie i dla siebie* jest jednak przedmiot dopiero w tej postaci, w jakiej występuje w myśleniu; w postaci, w jakiej występuje w oglądzie czy wyobrażeniu, jest on *zjawiskiem*. Myślenie znosi *bezpośredniość* przedmiotu, w której staje on początkowo przed nami i czyni w ten sposób zeń *założoność*; ta jego *założoność* jednak jest *jego bytem samym w sobie i dla siebie*, czyli jego *obiektywnością*. Obiektywność swą ma więc przedmiot w *pojęciu*, pojęcie zaś jest *jednością samowiedzy*, w którą przedmiot został przyjęty” (NL2, s. 360–361). Por. tamże, s. 370.

⁹⁰⁷ Zdaniem Angeli Esterhammer, integrowanie poznawczej (lub przedstawiającej) funkcji języka z funkcją komunikacyjną (lub performatywną) stanowi cechę charakterystyczną szeroko rozumianej *romantycznej* filozofii języka jako takiej (por. A. Esterhammer, *The Romantic Performative*, dz. cyt.). Z drugiej strony, jak słusznie zauważył Jere O’Neill Surber w odniesieniu do lingwistycznego stanowiska Hegla — niepotrzebnie zawężając to rozpoznanie do *Fenomenologii ducha* — wyróżnia się ono przede wszystkim silnym eksponowaniem *performatywnego* aspektu mowy (por. J.O’N. Surber, *Hegel’s Philosophy of Language: The Unwritten Volume*, [w:] S. Houlgate, M. Baur [red.], *A Companion to Hegel*, Wiley-Blackwell, Oxford 2011, s. 243–261). Na temat performatywności języka w Heglowskiej filozofii społeczno-politycznej pisze w interesujący sposób Natalia Juchniewicz w artykule *Państwo i język, czyli o odwróconej piramidzie u Hegla*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2010 nr 2 (27), s. 179–196.

⁹⁰⁸ Por. G.W.F. Hegel, *Wykłady jenańskie. Filozofia ducha (1805–1806)*, dz. cyt., s. 57–59; E, s. 463–465, 478. „Duch odnosi się do samego siebie; mówi do osła: «jesteś czymś wewnętrznym, a tym czymś wewnętrznym jest Ja — twój byt jest tonem, który arbitralnie wynalazłem». *Osiół* jest tonem, czymś całkowicie różnym od samego tylko zmysłowego bytu” (JS3, s. 175).

ogólnej formy kategoryjnej; a jako, że ta ostatnia stanowi immanentny cel przyrody, to ów dialog człowieka z bytem naturalnym okazuje się tak naprawdę rozmową ogólnego ducha z samym sobą.

(Ad 2) *Drugi* z aktów obecnych w językowej mediacji bytu i myślenia polega na rozumiejącym *uwewnętrznieniu* owego z ducha zrodzonego oglądu (nazwy), które nadaje mu, jako zrazu jednostkowemu i zewnętrznemu jedynie uzgodnieniu rzeczy ze znaczeniem, charakteru koniecznego i ogólnego związku, znajdującego swą podstawę w beczasowym systemie znaków; systemie ustanowionym przez absolutną negatywność inteligencji, która jest „mocą panującą nad różnymi nazwami, pustą *obręczą*, która utrzymując w sobie ich szeregi, zachowuje je w stałym porządku”⁹⁰⁹. Dopiero słowo „usłyszane” (*vernommen*) przez innego użytkownika danego języka, bądź też tego samego *jako* innego, a zatem słowo, które znalazło rozumny oddźwięk w podmiotowym wnętrzu drugiego człowieka, przestaje być tylko zwierzęcym odgłosem i staje się *znaczącym* wytworem duchowym⁹¹⁰. Oznacza to, że owemu aktywnemu wspomnieniu słowa towarzyszy *uzewnętrznienie* jego ogólnego znaczenia w formie ożywionego sensu tchnienia (*πνεῦμα*), stanowiącego adekwatną obiektywizację inteligencji — moment realnego, a przy tym nienaruszającego jej ciągłości, procesualnego istnienia, dzięki któremu uwalnia się ona od zewnętrznej różnorodności i przybiera postać samookreślającego się *myślenia*, które „istnieje jako prawdziwa ogólność będąca jednością siebie samej, rozciągającą się na swe własne Inne, na byt”⁹¹¹. Należy przez to rozumieć, że podobnie jak mówieniu o świecie okazało się towarzyszyć słyszenie głosu ogólnego ducha jako mowy samego świata, tak teraz słyszenie mowy innego człowieka jawi się jako aktywność mówienia, której podmiotem jest duch ogólny.

Dopiero tak pojęta hipotyzoza, jako foniczne samopobudzanie się ducha rozmawiającego ze sobą samym za pośrednictwem ludzkich praktyk dyskursywnych, funduje obiektywność wykraczającą poza sfery jednostronnego przedmiotu i podmiotu — ich spekulatywną tożsamość, w której spotykają się one jako swej prawdzie. W związku z tym przedmiotowa realność uzyskiwana przez myśl dzięki mediacji języka, okazuje się — w ujęciu Heglowskim — *konkretną* uniwersalnością absolutnego pojęcia, nadbudowującą się zawsze nad pewną

⁹⁰⁹ E, s. 478.

⁹¹⁰ Fakt, iż nawet w wewnętrznym, nieartykułowanym mówieniu do siebie podmiot rozdwaja się na adresata i odbiorcę komunikatu, świadczy o tym, że założenia heglizmu wykluczają możliwość czegoś takiego jak „język prywatny”. Język — stwierdza Hegel w filozofii ducha z 1803/04 roku — „jest czymś uniwersalnym, w samym sobie uznanym, czymś, co rozbrzmiewa w świadomości każdego w sposób jednakowy. Każda mówiąca świadomość staje się w nim bezpośrednio inną świadomością. Ze względu na swoją treść, język dopiero w narodzie [*einem Volke*] staje się prawdziwym językiem, wyrazem tego, co wszyscy mają na myśli” (JS1, s. 226).

⁹¹¹ E, s. 480.

naturalną wspólnotą językową, słowem, „intersubiektywnością”⁹¹². Sam język natomiast, jako jedność „dwóch wolnych jaźni”⁹¹³ — mianowicie empirycznej i czystej apercpcji (jednostkowego i ogólnego Ja) — rozciągająca się na całość relacji epistemicznej w sposób implikujący jednoczesne istnienie w czasie i jego zniesienie (jednostkowe i ogólne Teraz), okazuje się podstawą formalnego podobieństwa oraz spekulatywnej tożsamości myślenia (Ja = Ja) i czasu (Teraz = Teraz), które ujawniły się podczas wcześniejszych analiz. Rozpoznanie to dowodzi *zarówno* tezy, iż (a) to właśnie język przejmuje w dojrzałym heglizmie funkcję schematyzmu transcendentanego wraz z pewnymi cechami oglądu intelektualnego, *jak i* (b) twierdzenia, zgodnie z którym — wbrew przekonaniu Martina Heideggera — Hegel nie tyle wyjaśnia swoją koncepcję związku czasu i myślenia odwołując się do ich formalnego pokrewieństwa jako negacji negacji, lecz — odwrotnie — uznaje to ostatnie za wtórną konsekwencję źródłowej jedności odnośnych form negatywności (§ 24). Ową jednością — i zarazem „miejscem” implikującego uwikłanie w czas rozdzielenia (lub pra-podziału) — okazało się natomiast pojęcie w sensie spekulatywnym (lub idea absolutna), stanowiące wynik temporalno-semiologicznego rozwinięcia Kantowskiej doktryny transcendentanej jedności apercpcji, polegającego na scharakteryzowaniu jej w terminach dziejowości i znaku.

Doskonale obrazuje to następujący fragment *Fenomenologii ducha*, w którym jedność jednostkowej i ogólnej samowiedzy konstytuująca Heglowskie pojęcie pojęcia (lub rzeczywistego ducha) określona została w kontekście filozofii języka — w sposób zgodny z koncepcją absolutnej refleksji — za pomocą integrującego jej dwa główne wymiary wyrażenia „samowiedne Teraz” (*selbstbewußtes Jetzt*).

[...] w mowie *istniejąca dla siebie* jednostkowość samowiedzy wstępuje jako taka w egzystencję, tak że jest czymś *dla innych*. *Ja* jako to *czyste Ja* nie jest [nigdzie] poza tym *uobecnione w swym*

⁹¹² „Język istnieje tylko jako język pewnego narodu [eines Volks], podobnie *rozsądek i rozum*. Jedynie jako dzieło pewnego narodu jest język idealną *egzystencją ducha*, w której ten ostatni wyraża to, czym wedle swojej istoty i w swoim bycie jest” (JS1, s. 226). Por. tamże, s. 187–188. Zakorzenie znaczenia w języku *naturalnym* sprawia nie tylko, że nie jest możliwe istnienie języka prywatnego, ale także, iż mimo swej aprioryczności, ogólny porządek kategoryalny (*langue/kod*), którego „nosicielem, przestrzenią i substancją” (JS3, s. 177) jest inteligencja, nie ma abstrakcyjnego charakteru; jego realność wyczerpuje się bowiem w realizujących go i podtrzymujących w istnieniu wydarzeniach dyskursu (*parole/komunikat*), których uczestnikami są jednostkowe podmioty wyrażające sposób myślenia wspólny wszystkim reprezentantom danego narodu (por. JS1, s. 190). Skutkiem tego wszystkie *sztuczne* i przesadnie *techniczne* języki, a nade wszystko sztuczne języki „hieroglificzne”, takie jak projektowany przez Leibniza system uniwersalnego pisma symbolicznego (*characteristica universalis*), pozbawione są zdolności formułowania *prawdziwie* obiektywnych i uniwersalnych twierdzeń na temat rzeczywistości, gdyż abstrahują od duchowego kontekstu życia konkretnej wspólnoty kulturowej, z którego wyrasta i w którym wyrażona może zostać jedynie prawda w sensie właściwym (por. E, s. 470–473; NL1, s. 13). Yue Yu słusznie zauważa, że ten romantyczny element Heglowskiej semiologii przybliża ją do koncepcji języka Herdera (por. Y. Yu, dz. cyt., s. 211–217).

⁹¹³ JS3, s. 175.

istnieniu [*ist sonst nicht da*]. [...] To jego istnienie [*Dasein*] [w mowie] jest jako *istnienie* pewną przedmiotowością, która zawiera w sobie jego prawdziwą naturę. *Ja jest tym oto Ja*, ale tak samo jest czymś *ogólnym*; jego przejawianie się jest tak samo bezpośrednio wyzbywaniem się siebie [*Entäußerung*] i znikaniem *tego oto Ja*, a przez to jego dalszym trwaniem [już tylko] jako *Ja* ogólnego [na mocy uwewnętrznienia, *Erinnerung* — C.G]. *Ja*, które wypowiada siebie, jest *słyszane* [*vernommen*]; jest zarażeniem [*Ansteckung*], w którym przeszło bezpośrednio w jedność z tymi, dla których istnieje, i [przez to] jest samowiedzą ogólną. — W tym, że zostaje *usłyszane*, samo jego *istnienie* jest bezpośrednio czymś, co już *przebrzmiało*; *Ja* wycofało ten swój innobyć z powrotem do siebie. Jego istnienie jako samowiednego *Teraz* [*selbstbewußtes Jetzt*] jest właśnie tym, że gdy istnieje, to nie istnieje i dzięki temu znikaniu istnieje [*wie es da ist, nicht da zu sein und durch dies Verschwinden da zu sein*]. To znikanie jest więc samo bezpośrednio jego dalszym trwaniem; jest ono jego wiedzą o sobie, mianowicie jego wiedzą o sobie jako pewnym *Ja*, które przeszło w inną jaźń, które zostało usłyszane i jest czymś ogólnym⁹¹⁴.

Fakt, iż Hegel definiuje samowiedzę i czas za pomocą wyrażen okazjonalnych („ja”/„teraz”), a naturę ich związku wyjaśnia odwołując się do dialektyki tego, co jednostkowe, i tego, co ogólne, pozwala wyciągnąć wniosek, że pojęcie absolutne obejmujące całość ich relacji ma nie tylko ogólnoznakowy, ale ściśle biorąc *indeksalno-symboliczny* charakter, tzn. posiada właściwości swoiste dla klasy znaków określanych przez współczesne językoznawstwo mianem „szyfterów” (lub „przełączników”)⁹¹⁵. Te ostatnie różnią się od innych elementów kodu językowego tym, że choć — podobnie do „symboli” (lub „wyrażeń”) — mają pewne ogólne znaczenie ugruntowane w fonologicznym układzie cech dystynktywnych danego języka, to jednak owo znaczenie zawiera — w sposób charakterystyczny dla „indeksów” (lub „znak”) — bezpośrednie odniesienie do pewnego jednostkowego bytu lub zdarzenia, motywując mianowicie przekonanie o istnieniu jednego ze składników aktu mowy. Pociąga to za sobą, z jednej strony, nieredukowalne uwikłanie obiektywnego znaczenia szyfteru w egzystencjalny kontekst jego użycia, a z drugiej strony, równie nieredukowalne zapośredniczenie jego odnoszenia się do realnego indywiduum przez idealny sens. Przykładowo, zaimek osobowy „ja” oznacza osobę, która mówi „ja”: (1) powiązanie to jest

⁹¹⁴ FD, s. 328–329. Por. tamże, s. 415.

⁹¹⁵ Por. R. Jakobson, *Szyftery, kategorie czasownikowe i czasownik rosyjski*, przeł. E. Janus i L. Waugh, [w:] tegoż, *W poszukiwaniu istoty języka*, t. 1, przeł. S. Amsterdamski i in., Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1989, s. 257–281; T. Hawkes, *Strukturalizm i semiotyka*, przeł. I. Sieradzki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1988, s. 105–107; P. Ricoeur, *Język jako dyskurs*, P. Graff i K. Rosner, [w:] tegoż, *Język, tekst, interpretacja*, przeł. P. Graff i K. Rosner, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1989, s. 65–95; É. Benveniste, *The Nature of Pronouns*, przeł. M.E. Meek, [w:] tegoż, *Problems of General Linguistics*, przeł. M.E. Meek, University of Miami Press, Oxford (Ohio) 1971, s. 217–222; tenże, *Subjectivity in Language*, M.E. Meek, [w:] tegoż, *Problems of General Linguistics*, przeł. M.E. Meek, University of Miami Press, Oxford (Ohio) 1971, s. 223–230.

ogólne, ponieważ utrzymuje się niezależnie od tego kto, kiedy i w jakim języku je wypowiada; (2) jest ono jednak również jednostkowe, bo nie da się go zrealizować bez odesłania do podmiotu wypowiadającego je w pewnym konkretnym momencie i kontekście. Oznacza to, że szyfery — jako „symbole indeksalne” — łączą w sobie funkcję znaczenia z funkcją wskazywania, integrując tym samym synchroniczny porządek systemu językowego z diachronicznym wymiarem wydarzania się dyskursu⁹¹⁶. W słowach Hegla:

[...] gdy mówię „Ja”, myślę sobie o Mnie jako tym oto [meine ich Mich als diesen], wyłączającym wszystkich Innych. Ale tym, co mówię, Ja, jest właśnie każdy — każdy jest pewnym Ja, które wyłącza z siebie wszystkich Innych. [...] Wszyscy inni ludzie mają to ze mną wspólne, że są Ja, podobnie jak wspólną cechą wszystkich moich [meinen] doznań, wyobrażeń itd. jest to, że są czymś moim. [...] Ja jest to myślenie jako podmiot, a ponieważ Ja jestem zarazem obecny we wszystkich moich doznaniach, wyobrażeniach, stanach itd., więc myśl jest wszędzie obecna [gegenwärtig] i przenika wszystkie te określenia jako kategoria [tj. jedność pojęcia i rzeczywistości — C.G.]⁹¹⁷.

Sądzę, że dopiero w świetle tej temporalno-semiologicznej wykładni stanowiska Hegla w kwestii obiektywności wiedzy zrozumiałe staje się jego podejście do ontologicznego dowodu na istnienie Boga, polegające na braniu w obronę spekulatywnego rdzenia tego argumentu, przy jednoczesnym krytykowaniu jego tradycyjnych sformułowań; podejście uzasadniane przez

⁹¹⁶ Szyfery podważają zatem *de facto* podział znaków na „oznaki” (*Anzeichen*) i „wyrażenia” (*Ausdruck*) poczyniony *de iure* przez Edmunda Husserla w pierwszym z jego *Badani logicznych* (por. E. Husserl, *Badania logiczne*, t. 2: *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*, cz. 1, przeł. J. Sidorek, PWN, Warszawa 2000, s. 33–129). Wprawdzie również on spostrzegł, że zaimek osobowy „ja” pełni poza funkcją wskazującą także funkcję znaczeniową, w związku z czym „w osobliwej formie są tu nabudowane dwa znaczenia” (tamże, s. 103): (1) ogólne przedstawienie pojęciowe „każdorazowy mówiący, który oznacza samego siebie” (tamże, s. 102), oraz (2) bezpośrednie przedstawienie osoby aktualnie mówiącej. Uznając drugie z nich za właściwe znaczenie tego słowa (wskazywane), a pierwsze za podporządkowany mu środek (wskazujące), Husserl zaliczył jednak *ja* do wyrażeń „istotnie okazjonalnych” (subiektywnych). Zdając sobie sprawę, że w faktycznej komunikacji funkcja wyrażania splata się zawsze z funkcją wskazywania, ponieważ nie dysponujemy bezpośrednim przedstawieniem przeżyć drugiej osoby, twórca fenomenologii transcendentnej przekonany był — mimo to — nie tylko o zasadności odnośnego rozróżnienia — czego dowodzić ma przypadek monologu wewnętrznego, w którym podmiot posługuje się rzekomo tylko *przedstawieniami* słów, niewzbudzającymi przekonania o istnieniu przeżyć, których dotyczą — ale także, iż wyrażenia subiektywne należy i można skutecznie zneutralizować w dyskursie naukowym (por. tamże, s. 98–106). Jacques Derrida podważył jednak to Husserlowskie założenie o czysto idealnym charakterze „samotnego życia psychicznego” (tamże, s. 46), twierdząc, że nawet dyskurs wewnętrzny odnosi się do empirycznej rzeczywistości na sposób wskazania, a co za tym idzie, że w każdym Ja (*ego*) „zamieszkuje” Inny (*alter ego*). Zdaniem francuskiego filozofa, nawet swych własnych aktów psychicznych nie przeżywam, jak wyraził się Husserl, „w tym samym momencie [*im selben Augenblick*]” (tamże, s. 48), w którym prowadzę wewnętrzną rozmowę na ich temat, ponieważ każda aktualnie spostrzegana chwila („teraz”) współkonstruuje się przez źródłowe przypomnienie (retencję) i źródłowe oczekiwanie (protencję), które według dekonstrukcyjnej lektury *Wykładów z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu* (1928) należy odczytywać jako *modi* nie-spostrzeżenia („nie-teraz”). Por. J. Derrida, *Głos i fenomen*, dz. cyt., s. 53–116. Sądzę, że Hegel zasadniczo zgodziłby się z Derridiańską krytyką koncepcji znaku Husserla i jego analizy świadomości czasu, co starałem się udowodnić w artykule *Hegel and Derrida on Spirit's Temporality* („Journal of the British Society for Phenomenology” 2022, 1 [53], s. 75–90).

⁹¹⁷ E, s. 86–87; EPhW1, s. 74–75.

niemieckiego filozofa wyjątkową naturą pojęcia absolutnego w stosunku do zwykłych pojęć, czyli wyobrażeń (§ 30).

Dzięki mediacji języka i implikowanej przez nią okazjonalności, pojęcie w sensie Heglowskim — eksplikowane jako jedność czystej i empirycznej samowiedzy (Ja = Ja) — istotnie przekracza bowiem dualizm myśli i bytu (wzgl. istoty i istnienia), spełniając tym samym tradycyjne teologiczne kryteria boskości w sposób nie pociągający za sobą jednak żadnej z krytykowanych przez Hegla form „nihilizmu”. W przeciwieństwie do Anzelmowej deskrypcji absolutu, uniwersalny sens słowa *ja* — czyli abstrakcyjne samoodniesienie myślącego podmiotu, które według Kanta wyznacza ogólną formę świadomości, „towarzysząc” każdemu mojemu przedstawieniu — nie tylko nie może zostać bowiem pomyślane bez współpomyślenia predykatu istnienia, ale w ogóle nie da się go pomyśleć, a to znaczy zawsze — powiedzieć, jednocześnie go nie urzeczywistniając, tzn. nie odnosząc się ostensywnie do realnie istniejącej jednostki, która je w danym momencie wypowiada, stanowiąc tym samym jego referencję (konkretyzacja wpisana w myślenie Ja ogólnego). I odwrotnie, zgodnie z kierunkiem argumentu aposteriorycznego, aby wskazać samego siebie w rozmowie, muszę posłużyć się wyrażeniem oznaczającym ogólne pojęcie nadawcy autotematycznej wypowiedzi, pod które podpada każda osoba mówiąca o sobie (idealizacja wpisana w myślenie Ja jednostkowego). W ten sposób *sam fakt istnienia języka i wydarzania się dyskursu dowodzi istnienia Boga*.

Jednakże — ku niepokieszeniu świadomości religijnej — ta spekulatywna interpretacja wspomnianych argumentów teologicznych zmienia zasadniczo sens „Boga” i przysługującego mu „istnienia”. Jako jedność Ja jednostkowego i ogólnego, Heglowski bóg-człowiek okazuje się bowiem konkretnym rozumem, który nie jest ani człowiekiem, ani Bogiem, lecz czymś *po między*, mianowicie żywym duchem⁹¹⁸. Natomiast rzeczywistość tak rozumianego absolutu to nie tyle zmysłowa egzystencja przedmiotu bezpośredniego spostrzeżenia, lecz samoobjawiająca się forma (lub negatywność) o aktowo-dyskursywnym, a mimo to konkretnym charakterze⁹¹⁹. Innymi słowy, jednostkowa jaźń bądź dowolna jednostkowa rzecz

⁹¹⁸ „Ducha należy uznać za obraz Boga, boskość człowieka” (EPhW3, s. 233).

⁹¹⁹ Upatrując bytu i istoty ducha w działaniu, Hegel kontynuuje transcendentalnoidealistyczną tradycję wykładni podmiotu jako samorzutnej czynności — tradycji przeciwstawiającej wyraźnie sposób istnienia tej ostatniej substancjalnej realności rzeczy (por. np. F.W.J. Schelling, *System idealizmu transcendentalnego*, dz. cyt., s. 54–57). Autor *Fenomenologii ducha* zrywa jednak także po części z tą tradycją, doszukując się w autoreferencyjności formy myślenia realności wyższego rodzaju od materii zmysłowego oglądu. Aby wyrazić aktywną naturę tak pojmowanej rzeczywistości (lub jednostkowości pojęcia), Hegel eksponuje często etymologiczny związek niemieckiej *Wirklichkeit* z działaniem i wywoływaniem skutku (*Wirken/Wirkung*), skłaniając tym samym do oddawania jej w polszczyźnie jako „efektywności” bądź „skuteczności”. Sporadycznie niemiecki filozof posługuje się w tym kontekście również osobliwym, scholastycznym terminem *Aktuosität* (łac. *actuositas*), przejętym prawdopodobnie od Jacobiego. Por. E, s. 185, 201; NL1, s. 24–25, 334–336; NL2, s. 291; WL2, s. 220, 223; WF3,

srowadzona w wyniku idealizacji do założoności myślenia jest nie tyle jednostkowością bezpośrednią, co pozbawioną szczegółowej określoności, refleksyjną jednostkowością pojęcia — czystym schematem (lub indeksem) ogólnej samowiedzy, stanowiącym moment jej procesualnego istnienia (dziania się). Jak dowodził Hegel w *Fenomenologii ducha*⁹²⁰, konkret intendowany w pewności zmysłowej nie ma tak naprawdę żadnej określoności poza ogólnym znaczeniem szyfteru, za pomocą którego świadomość wyróżnia go z pola doświadczenia (np. „teraz”), a które to znaczenie wspólne jest *wszystkim* analogicznym przypadkom jednostkowym (np. noc, dzień itp.). Zasadą jednostkowania (*principium individuationis*) nie jest zatem, jak sądził Tomasz z Akwinu, „materia”, lecz — po części zgodnie ze skotystyczną koncepcją *haecceitas* — pewnego rodzaju „forma”, mianowicie kontekstualna aktywność podmiotu, polegająca na *wskazywaniu* (ἀπόφασσις)⁹²¹, które — jak okazało się podczas analizy Heglowskiej koncepcji refleksji zewnętrznej (§ 31) — stanowi moment dyskursywnego odzwierciedlania się istoty, modelującej logicznie absolutne pojęcie.

Cztery powyższe właściwości Heglowskiej koncepcji władzy oznaczania i egzekwowanej przez nią hipotypozy — zarazem zbliżające i dystansujące ją od schematyzmu transcendentalnego oraz oglądu intelektualnego — dobrze obrazuje następująca wypowiedź Hegla z *Encyklopedii*:

Słowo jako *wybrzmiewające* [tönendes] przebrzmiewa w *czasie*; ten ostatni okazuje się w ten sposób *abstrakcyjną*, tj. tylko *unicestwiającą* negatywnością tego pierwszego. Ale *prawdziwą, konkretną* negatywnością znaku językowego jest *inteligencja* [tj. pojęcie w sferze ducha teoretycznego — C.G.], ponieważ to przez nią znak językowy zostaje przemieniony z *tego, co zewnętrzne*, w *to, co wewnętrzne*, i *przechowany* w tej przekształconej formie. W ten sposób słowa stają się istnieniem ożywionym przez myśl. Wiemy o naszych myślach, mamy określone, rzeczywiste myśli tylko wtedy, gdy nadamy im formę *przedmiotowości*, *bycia różnym* od naszej *wewnętrzności*, czyli formę *zewnętrzności*, a mianowicie *takiej* zewnętrzności, która nosi jednocześnie piętno najwyższej *wewnętrzności*. Taką wewnętrzną zewnętrznością jest jedynie *artykułowany ton*, słowo. Chęć myślenia bez słów, jak kiedyś próbował *Mesmer*, wydaje się zatem brakiem rozsądku, który — według jego zapewnień — doprowadził tego człowieka niemal do szaleństwa. Ale niedorzeczne jest również uważanie związku myśli ze słowem za wadę tej pierwszej i za nieszczęście; bo chociaż zwykle uważa się, że to, co *niewyraźalne*, jest właśnie najdoskonalsze, to opinia ta, pielęgnowana przez próżność, nie ma żadnej podstawy, gdyż to, co niewyraźalne, jest w rzeczywistości tylko

s. 532; EPhW1, s. 101; G.W.F. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte...*, dz. cyt., s. 52; Alunnil Ch., *Attualità*, przeł. S. Rendall, [w:] B. Cassin (red.), *Dictionary of Untranslatables: Philosophical Lexicon*, Princeton University Press, Princeton/Oxford, s. 64–71.

⁹²⁰ Por. FD, s. 73–82.

⁹²¹ Por. BC, s. 218–227.

czymś mętnym, wrzeniem, które zyskuje jasność tylko wtedy, gdy jest w stanie dojść do słowa. Z tego względu słowo nadaje myślom ich najbardziej godne i najprawdziwsze istnienie. Niemniej można także bić się ze słowami bez zrozumienia rzeczy [*die Sache*]. Ale nie słowo jest temu winne, lecz niewłaściwe, nieokreślone, niedorzeczne myślenie. Tak jak prawdziwa *myśl* jest *rzeczą*, tak rzeczą jest również *słowo* używane przez prawdziwe myślenie. Z tego powodu wypełniając się słowem inteligencja wchłania w siebie naturę rzeczy⁹²².

Wreszcie, *po piąte*, obecność w językowej hipotyzie mediacji odpowiadających logicznym procesom dowodzenia istnienia Boga z argumentu ontologicznego i kosmologicznego pozwala na wyciągnięcie wniosku — zgodnego z powyższym rozpoznaniem semiotycznej natury absolutnego pojęcia — że to właśnie władza mówienia i nazywania — mimo jej pozornie ograniczonego zakresu oddziaływania, podyktowanego jej miejscem w systemie (filozofia ducha subiektywnego) — „sięga” wszystkich wymiarów rzeczywistości tematyzowanej w *Encyklopedii nauk filozoficznych*⁹²³, a co za tym idzie, stanowi uniwersalne medium idei absolutnej. Przemawia za tym dodatkowo fakt, iż Hegel charakteryzuje trzy główne modalności ontologiczne tej ostatniej właśnie w kategoriach języka, mianowicie jako trzy formy istnienia logosu.

(1) *Idea logiczna* określona zostaje jako „pierwotne słowo, które jest *uzewnętrznieniem się*, ale takim, które jako coś zewnętrznego skoro jest, bezpośrednio znowu zanika. Idea występuje więc [tutaj — C.G.] tylko w takim samookreśleniu, które polega na tym, by *słyszeć siebie samą*. Istnieje ona w *czystym myśleniu*, gdzie różnica nie jest jeszcze [bądź już — C.G.] *innobytem*, lecz jest i pozostaje dla siebie czymś zupełnie przejrzystym”⁹²⁴. Nie oznacza to jednak, że określenia logiczne stanowiące przedmiot *Nauki logiki* istnieją niezależnie od języka naturalnego, np. w świecie platońskich idei bądź umyśle transcendentnego Boga. Wprost przeciwnie, mimo swego nadnaturalnego, absolutnego charakteru:

[...] są one tym, co najbardziej wewnętrzne, a jednocześnie tym, co zawsze mamy na ustach, i dlatego wydają się czymś dobrze znanym. Ale to, co jest w taki sposób znajome, zwykle jest najbardziej nieznanym. Tak więc, przykładowo, *byt* jest czystym określeniem myślowym; nigdy jednak nie zdarza nam się uczynić [spójki — C.G.] *Jest* przedmiotem naszych rozważań. Zazwyczaj uważa się, że absolut znajduje się gdzieś daleko po drugiej stronie; ale tak naprawdę jest on tym, co całkowicie obecne, tym, co my, jako myślący, zawsze nosimy ze sobą i używamy, nawet gdy nie jesteśmy tego świadomi. Takie określenia myślowe zdeponowane są przede wszystkim w języku,

⁹²² EPhW3, s. 279–280.

⁹²³ Mimo zakorzenienia w duchu, język przekracza granice jego dziedziny, docierając w swym uzmysłowieniu do realnej natury, zaś w odzmysłowieniu do wiecznej sfery czystego myślenia.

⁹²⁴ NL2, s. 773.

dlatego nauka gramatyki przekazywana dzieciom służy nieświadomemu zwracaniu uwagi na różnice występujące w myśleniu⁹²⁵.

(2) Istota *natury* leży w jej idealności, czyli relacji ze znoszącym ją duchem jako jej „prawdą i ostatecznym celem”⁹²⁶. W związku z tym jej obiektywnym określeniem — przysługującym jej niezależnie od wszelkich stosunków jako pewnej realnej substancji — jest bycie „czymś będącym poza sobą” (*das Außer-sich-Seiende*) lub „«innym» samego siebie” (*das Andere seiner selbst*)⁹²⁷. W stanie tego samowyobcowania, pojęcie stanowi zatem jedynie pewien wewnętrzny potencjał (ideę *samą w sobie*). Dlatego charakteryzując w *Encyklopedii* ten zewnętrzny *modus* logosu i właściwy dla niego sposób badania, Hegel powołał się na Hamannowską koncepcję zjawisk naturalnych jako znaków boskiej księgi stworzenia — symboli, których rozszyfrowanie stanowi zadanie dla zmierzającego ku Bogu człowieka: „«Przyroda» — słusznie mówi Hamann — jest hebrajskim słowem zapisanym samymi spółgłoskami, do których rozsądek musi dostawić kropki”⁹²⁸. Można zatem powiedzieć, że natura stanowi słowo skrywające się w ciele, którym się stało, bądź też złożone do grobu i oczekujące na ponowne ożywienie⁹²⁹.

(3) *Duch* — jako zniesienie „samoogłocenia się” idei (jej *byt dla siebie*) — jest aktem nadnaturalnego logosu, spełniającym się za pośrednictwem ludzkiej mowy. To właśnie w języku „budzi się” bowiem słyszący samego siebie duch, realizując zarazem wewnętrzny cel natury⁹³⁰; i to właśnie język, a ściślej ludzka praktyka dyskursywna stanowi właściwą formę egzystencji ducha, którego byt pokrywa się z jego działaniem — działaniem polegającym na tworzeniu samego siebie i świata.

Oto prawdziwy *byt* ducha jako ducha w ogóle — jest on *tu oto* [*ist da*] jako jedność dwóch wolnych jaźni; i jest to istnienie [*Dasein*] adekwatne do jego pojęcia — wprawdzie równie bezpośrednio ulega ono zniesieniu — przebrzmiewa, ale zostaje *usłyszane*. [...] Oto pierwsza *władza tworzenia* sprawowana przez ducha; Adam nadał wszystkim rzeczom nazwy, oto prawo majestatu i pierwsze

⁹²⁵ EPhW1, s. 85.

⁹²⁶ E, s. 267.

⁹²⁷ NL1, s. 151–152; WL1, s. 127. Por. E, s. 263, 402. Jak zauważa S. Žižek, Hegel czyni w ten sposób niemożliwość poznania przyrody samej w sobie — uznawaną przez Kanta za kwestię wynikającą z ograniczeń poznawczych skończonego podmiotu — obiektywną cechą samej przyrody, jej inherentną „niemocą” (*Ohnmacht*) orientującą jej wewnętrzną dialektykę na samoprzewyciężenie w kulturze, które zrealizowane zostaje wraz z pojawieniem się języka (por. S. Žižek, *Absolute Recoil...*, dz. cyt., s. 99–110; E, s. 265–267; EPhW2, s. 34–36).

⁹²⁸ Tamże, s. 19. Por. J.G. Hamann, *Über die Auslegung der Heiligen Schrift*, [w:] tegoż, *Sämtliche Werke*, t. 1: *Tagebuch eines Christens*, Thomas-Morus Presse, Wien 1949, s. 5, 9, 303, 308.

⁹²⁹ Więcej na temat związku ciała, grobu i znaku u Platona i Hegla pisze J. Derrida w tekście *Szyb i piramida*, dz. cyt., s. 114–122; tenże, *Farmakon*, przeł. K. Matuszewski, [w:] tegoż, *Pismo filozofii*, przeł. B. Banasiak i in., Inter Esse, Kraków 1993, s. 54–55.

⁹³⁰ „W duchu natura istnieje zgodnie ze swoją istotą” (JS1, 183).

wzięcie w posiadanie całej natury, czyli stworzenie jej z ducha; λόγος, rozum, *istota* przedmiotu i mowy, *rzeczy* i *orzekania*, kategoria. Człowiek mówi do rzeczy jako do czegoś *własnego* i to właśnie stanowi *byt* przedmiotu⁹³¹.

To właśnie doktryna tego „spekulatywnego kreacjonizmu”, którą można odczytywać jako Heglowską wykładnię Prologu z Ewangelii św. Jana, pozwoliła niemieckiemu filozofowi pogodzić szereg antynomicznych rozstrzygnięć teoretycznych kształtujących jego dojrzałe pojęcie absolutu i rozwiązanie problemu obiektywności wiedzy. Ściśle mówiąc, owa doktryna pozwoliła mu pogodzić (1) założenie ontologicznego prymatu ducha względem przyrody z tezą o obiektywnej realności doczesnych bytów naturalnych, a także (2) koncepcję wiecznego, samowiednego rozumu wznoszącego się ponad skończonością przyrody i człowieka z doktryną niezbywalnego „zagnieżdżenia” owego rozumu w ludzkiej świadomości, pełniącej dzięki mowie funkcję instancji pośredniczącej między głównymi sferami rzeczywistości.

b) Przejście konieczności w wolność jako model zniesienia czasu (absolutne pojęcie)

Z uwagi na to, że refleksja określająca jako jedność i rezultat dialektyki trzech form refleksji absolutnej okazała się odpowiednikiem spekulatywnej dedukcji absolutnego pojęcia, integrującego mediacje logiczne występujące w dowodach ontologicznym i kosmologicznym (od myśli do bytu i od bytu do myśli), a co za tym idzie, modelem nie tylko struktury idei w ogóle, ale także jej dialektycznej procesualności, możliwe staje się teraz wyjaśnienie w jej kontekście, a ściślej, w kontekście antycypowanego przez nią trzeciego działu „Nauki o istocie” („Rzeczywistość”), sensu zniesienia czasu towarzyszącego kairolicznemu urzeczywistnieniu wolności, czyli osiągnięciu pełnego bytu dla siebie danej postaci idei.

Choć w zasadzie całą logikę obiektywną można uznać za „genetyczną ekspozycję pojęcia”⁹³², to jednak to właśnie trzeci dział logiki istoty, modelowany przez refleksję określającą, a w szczególności ostatni z jego rozdziałów („Stosunek absolutny”), tematyzuje bezpośrednie przejście z logiki obiektywnej do logiki subiektywnej, czyli „przejście od konieczności do wolności lub od tego, co rzeczywiste, do pojęcia”⁹³³.

Dodatkowego potwierdzenia słuszności odczytywania tego przejścia jako logicznego wzorca modalnej modyfikacji struktury idei w ogóle, a w szczególności relacji między jej momentami „2.1” i „4” (czasem i pojęciem), jest przytaczany już fragment z ostatniego

⁹³¹ JS3, s. 175.

⁹³² NL2, s. 347.

⁹³³ E, s. 198. Por. NL2, s. 7.

rozdziału *Fenomenologii ducha*, w którym czas określony został nie tylko jako istniejące pojęcie, ale także jako „konieczność”, i scharakteryzowany w sposób zgodny z wykładem kategorii *absolutnej konieczności* z trzeciego działu „Nauki o istocie”.

Czas jawi się [*erscheint*] więc jako przeznaczenie i konieczność ducha [*das Schicksal und die Notwendigkeit des Geistes*], który nie jest jeszcze w sobie doprowadzony do zakończonej postaci [*vollendet*], jako konieczność zwiększania w świadomości udziału samowiedzy, wprawienia w ruch *bezpośredniości bytu samego w sobie*, czyli formy, w jakiej substancja istnieje w świadomości, albo też odwrotnie — ujmując byt sam w sobie jako to, co *wewnętrzne* — jako konieczność zrealizowania i ujawnienia [*zu offenbaren*] tego, co istnieje dopiero w sposób *wewnętrzny*, to znaczy dochodzenia praw, jakie ma do tego pewność samego siebie⁹³⁴.

Występujące w tym fragmencie określenie funkcji czasu jako przekładania tego, co zewnętrzne, na to, co wewnętrzne (i odwrotnie), odpowiada aktywności swoistej dla absolutnej konieczności, która scharakteryzowana została przez Hegla w *Nauce logiki* jako procesualna jedność stawania się bytu i refleksji istoty, czyli przechodzenia rzeczywistości w możliwość oraz ich wzajemnego łączenia się ze sobą.

Konieczność absolutna stanowi rezultat dialektyki modalności z drugiego rozdziału działu „Rzeczywistość” o takim samym tytule. Rozdział ten dzieli się na trzy części: (A) „Przypadkowość, czyli formalna rzeczywistość, możliwość i konieczność”; (B) „Konieczność względna, albo realna rzeczywistość, możliwość i konieczność”; (C) „Konieczność absolutna”. Odpowiadają one trzem formom refleksji absolutnej.

Przypadkowość jest ruchem przechodzenia formalnej rzeczywistości i możliwości w siebie nawzajem. Jedno i drugie okazuje się zawierać w sobie swoje inne i bezpośrednio w nim zanikać: „Tym absolutnym *niepokojem stawania się* obu tych określeń jest *przypadkowość*”⁹³⁵. Analogicznie do refleksji zakładającej, brak realnej różnicy między określeniami formalnymi sprawia, że przypadkowość nie ma żadnej określoności.

Konieczność względna stanowi tożsamość realnej rzeczywistości i realnej możliwości. Dzięki zobojętnieniu na różnice określeń formy, czyli negację przypadkowości, konieczność względna jest koniecznością realną, tzn. obdarzoną pewną treścią. Realna konieczność stanowi jednak tylko „relatywną konieczność”, ponieważ jest ona czymś koniecznym jedynie pod względem formalnym, a jej treść jest ograniczona — jest czymś przypadkowym, tzn. „pewną

⁹³⁴ FD, s. 510; PhW, s. 858.

⁹³⁵ NL2, s. 289.

ograniczoną rzeczywistością⁹³⁶. Jej treść ukonstytuowała się bowiem poprzez obojętną negację przypadkowości. Realna konieczność powraca do siebie z przypadkowości jako przesłanki poprzedzającej, ale niczym refleksja zewnętrzna nie rozpoznaje w niej własnego zakładania.

Absolutna konieczność stanowi tożsamość absolutnej rzeczywistości i możliwości. Konieczność realna okazała się nie tylko zawierać przypadkowość sama w sobie, mianowicie jako zastaną bezpośredniość, ale „przypadkowość ta także powstaje w niej” i jest „własnym stawaniem się konieczności⁹³⁷. Analogicznie do refleksji określającej, konieczność absolutna jest zakładaniem rzeczywistości i możliwości jako przesłanki poprzedzającej, czyli zakładaniem siebie samej jako zniesionej: „*Konieczność sama* jest więc tym, co określa samo siebie jako *przypadkowość*”⁹³⁸. W przeciwieństwie do przypadkowości zakłada ona realną różnicę między możliwością a rzeczywistością, natomiast w odróżnieniu od konieczności względnej przyjmuje ona, że ich treść jest rezultatem przypadkowego ruchu określeń formalnych. Jako taka, konieczność absolutna jest „refleksją, czyli formą absolutu; jednością bytu i istoty, prostą bezpośredniością, która jest absolutną negatywnością⁹³⁹, w której „różnica między treścią a formą samą również znikła⁹⁴⁰”.

Konieczność absolutna rozpada się w swoim zakładaniu na dwie samoistne i wzajemnie przeciwstawne „wolne rzeczywistości, z których jedna nie prześwieca w drugiej⁹⁴¹ i każda stanowi sama dla siebie totalność, ponieważ zarówno możliwość, jak i rzeczywistość są tutaj określone jako absolutne. Jako obojętne w stosunku do formy są one obdarzone pewną określoną treścią. Odnosząc się do *Fenomenologii ducha* (§ 26), można powiedzieć, że momenty tego stosunku odpowiadają różnicy między „prawdą” a „wiedzą”, którą obarczona jest świadomość, dopóki nie wyzbędzie się wyobrażenia o obcym przedmiocie. Tym samym rzeczywistość i możliwość stanowią w strukturze idei ducha (doświadczenia) odpowiednio moment „bytu samego w sobie” i „bytu dla świadomości”. Natomiast konieczność absolutna odpowiada momentowi „bytu samego w sobie, czyli bytu dla nas”, który wyznacza formalny ruch konstytuowania się treści świadomości zachodzący „za jej plecami⁹⁴², stanowiący przedmiot „nauki o doświadczeniach świadomości”. Jak wyraża się Hegel: „Konieczność

⁹³⁶ Tamże, s. 297.

⁹³⁷ Tamże, s. 299.

⁹³⁸ Tamże, s. 300.

⁹³⁹ Tamże, s. 301.

⁹⁴⁰ Tamże, s. 300.

⁹⁴¹ Tamże, s. 302.

⁹⁴² Por. FD, s. 66, 69.

absolutna jest przeto ślepa”⁹⁴³, tzn. jest ona wewnętrzną, niejawną tożsamością obu stron tego stosunku, ich ukrytą istotą — pojęciem, które manifestuje się jako ich zewnętrzny los, „ślepa zagłada w innobycie”⁹⁴⁴, a zatem jako czas. Dzięki temu wybiegowi „strona zewnętrzna jest swą własną stroną wewnętrzną, ich odnoszenie się do siebie absolutną identycznością, a przechodzenie rzeczywistości w możliwość, bytu w Nic, jest łączeniem się ze sobą samym. Przypadkowość okazuje się absolutną koniecznością”⁹⁴⁵.

Ujawnia się tutaj retroaktywny charakter dialektycznego procesu rozwoju, w którym prawda nie jest czymś wiecznym i koniecznym w sposób bezpośredni jak jakieś abstrakcyjne *a priori*, lecz nieustannie *staje się* czymś takim na mocy żywego procesu skończoności (§ 14). Biorąc pod uwagę analogiczność relacji czasu i pojęcia oraz przypadkowości i konieczności, można teraz zapytać, jak rozumieć należy zniesienie czasu towarzyszące kairologicznemu urzeczywistnieniu wolności.

W *Nauce logiki* Hegel wyjaśnia przejście od konieczności do wolności pojęcia rozumianego jako jedność bytu i istoty w następujący sposób.

Konieczność nie dlatego staje się *wolnością*, że znika, lecz dlatego, że *manifestuje się* tylko jej jeszcze *wewnętrzna* identyczność — manifestacja, która jest identycznym skierowaniem się ku sobie pozoru jako pozoru. I na odwrót: *przypadkowość* staje się jednocześnie *wolnością* dzięki temu, że strony konieczności, występujące w postaci wolnych, nie skierowanych wzajemnie ku sobie [*nicht ineinander scheinender*] rzeczywistości, teraz *założone zostały jako identyczność*, tak iż te totalności refleksyjnego skierowania się ku sobie *wydają się* [*scheinen*] teraz *identyczne* w swej różnicy, czyli założone zostają jako tylko jedna i ta sama refleksja⁹⁴⁶.

Mówiąc wprost, przejście od konieczności do wolności polega na ujawnieniu wewnętrznej tożsamości możliwości i rzeczywistości (wzgl. podmiotu i przedmiotu), tzn. ich negatywnego odnoszenia się do siebie, które w absolutnej konieczności przejawiało się tylko w formie przypadkowego procesu powstawania i ginięcia, tj. stanowiącego pozór ich różnicy czasu. Zgodnie z Heglowskim ujęciem absolutu, wolność rodzi się zatem poprzez konsekwentne założenie substancji jako podmiotu (i odwrotnie). Jako taka, jest ona rezultatem procesu objawiania się absolutnej negatywności stanowiącej wewnętrzną istotę członów stosunku konieczności, który w ostatnim rozdziale „Nauki o istocie” określony został jako „stosunek absolutny”, przyjmujący postać kolejno „stosunku substancjalnego”, „stosunku

⁹⁴³ NL2, s. 302.

⁹⁴⁴ Tamże, s. 304.

⁹⁴⁵ Tamże.

⁹⁴⁶ Tamże, s. 338–339.

przyczynowego” oraz „wzajemnego oddziaływania”. Natomiast w wymiarze realnym stosunek ten przejawia się jako zachodzący w czasie proces zwiększania „zwierciadlaności” bytu.

Zniesienia formy czasowej towarzyszącego osiągnięciu pełnego bytu dla siebie danej postaci idei nie należy rozumieć zatem jako unicestwienia czasu jako takiego, lecz jako jego *założenie i uwolnienie*. Pozór różnicy prawdy i wiedzy (wzgl. tego, co zewnętrzne, i tego, co wewnętrzne) założony jako pozór, nie znika, lecz staje się różnicą przejrzystą.

Pojęcie określone jest w odniesieniu do bytu i istoty w ten sposób, że jest ono *istotą*, która *powróciła do bytu jako prostej bezpośredniości*, [istotą,] której bycie pozorem [*Scheinen*] ma dzięki temu rzeczywistość i której rzeczywistość *jest jednocześnie wolnym* byciem w sobie samej pozorem [*Scheinen in sich selbst*]. W taki sposób pojęcie ma być w *sobie* samym jako swoje proste odnoszenie się do siebie albo jako bezpośredniość swojej jedności⁹⁴⁷.

Wolność pojęcia polega zatem na podniesieniu do poziomu myśli procesu, który dotąd dokonywał się „za plecami” świadomości i przejawiał się w formie ślepego stawania się, kształtującego w sposób przypadkowy kolejne figury bytu samego w sobie. Założenie tego stawania się jako refleksji — czasu jako pojęcia — oznacza podjęcie wysiłku kreślenia rozumnej genezy doczesnego świata, dzięki której duch odnajduje samego siebie: „[...] jest to schodzenie się Myślenia w tym, co inne, ze *Sobą samym* — *wyzwolenie*, które nie jest ucieczką abstrakcji, ale polega na tym, by w innym rzeczywistym bycie, z którym to, co rzeczywiste, związane jest mocą konieczności, mieć siebie nie jako inny, lecz jako swój własny byt i swoje zakładanie”⁹⁴⁸. Według Hegla świadomość własnej granicy jest jedynym skutecznym sposobem jej przezwyciężenia, dlatego tylko pojmując czas można wyzwolić się od jego destrukcyjnego wpływu i wznieść do prawdziwej wieczności i wolności⁹⁴⁹.

Nieredukowalność czasu jako integralnego momentu pojęcia, który nie tylko nie wyklucza się z jego wolnością, ale stanowi wręcz jej warunek, oznacza, że wraz z logicznym przeobrażaniem się idei, do którego dochodzi w momencie pojednania jej przedmiotowego aspektu z aspektem podmiotowym, następuje również analogiczna przemiana temporalna, polegająca na projekcji nowej formy czystego następstwa, w której idea rozwijać będzie się w sferze, do której przechodzi. Krótko mówiąc, rozwojowi pojęcia towarzyszy zawsze rozwój sposobu jego rozwijania się. Potwierdza to zresztą Hegłowska *Nauka logiki*, w której wraz z każdym przejściem czystego myślenia do nowej sfery logicznej, modyfikacji ulega sposób jego

⁹⁴⁷ E, s. 198. Por. tamże, s. 119, 202.

⁹⁴⁸ Tamże, s. 198.

⁹⁴⁹ Por. JS3, s. 261–262.

samookreślania się, mianowicie (a) bytowi, (b) istocie i (c) pojęciu odpowiadają kolejno (α) stawanie się tym, co inne (przechodzenie), (β) przeświecanie w tym, co inne (refleksja), oraz (γ) rozwijanie się *sensu stricto*⁹⁵⁰.

⁹⁵⁰ Por. NL1, s. 157; E, s. 199, 256, 403, 582–584; EPhW1, s. 308.

Rozdział 4. Idea chronozofii spekulatywnej

Poszukiwania nieredukcyjnego stanowiska wykładni Hegłowskiej koncepcji czasu, wychodzące z założenia, że aby ją zrozumieć trzeba spojrzeć na nią oczami samego Hegła, tzn. z punktu widzenia jego refleksji historycznofilozoficznej, doprowadziły mnie pod koniec pierwszego rozdziału części drugiej tej pracy (§ 24) do sformułowania szeregu postulatów dla metafizycznej interpretacji doktryny temporalnej Hegła. W rozdziałach drugim i trzecim poddałem analizie podstawy pojęciowe i historyczne źródła uogólnionego, refleksyjnego związku czasu i pojęcia w świetle Hegłowskiej logiki spekulatywnej, realizując tym samym wszystkie z tych postulatów z wyłączeniem jednego, mianowicie postulatu holizmu chronozoficznego, opartego na rozpoznanym przeze mnie w filozofii niemieckiego myśliciela historyczno-systematycznym pluralizmie form czasu. W związku z tym pozostaje teraz wypełnić tę lukę, co uczynię w niniejszym rozdziale.

Przedsięwzięcie to rozpocznę od (§ 33) wyeksponowania temporalnej natury filozofii spekulatywnej jako metodologicznej konsekwencji ontologiczno-epistemologicznego związku czasu i pojęcia obowiązującego w systemie Hegłowskim. Ekspozycji tej dokonam w kontekście rozpoznanego przez Heideggera problemu świadomości ontologicznej funkcji czasu. Następnie (§ 34) odniosę efekty tej ekspozycji do wcześniejszych ustaleń dotyczących filozofii dziejów filozofii, co pozwoli mi nakreślić ideę chronozofii spekulatywnej, stanowiącej finalną postać zarówno metafizycznej perspektywy wykładni Hegłowskiego pojęcia czasu, jak i samej tej wykładni. W kolejnym paragrafie (§ 35) sprobuję idealizacji ideę tej holistycznej nauki o czasie i scharakteryzuję dokładniej jej główne założenia. Na koniec (§ 36) przedstawię w formie szkicowej całość systemu chronozofii spekulatywnej, co okaże się równoznaczne ze „zdefiniowaniem” tytułowego „Hegłowskiego pojęcia czasu”.

§ 33. Filozofia jako nauka o czasie

Zgodnie z rozpoznaniem Martina Heideggera, „bycie” (ὄντῃα) oznacza od zawsze i w sposób niebudzący wątpliwości *obecność/uobecnienie*. Przysługuje ono temu, co znajduje się w teraźniejszości (νῦν), a w sposób najpełniejszy temu, co nigdy jej nie opuszcza, czyli przedmiotom myślowym, które jako niezrodzone i nieśmiertelne — nie podlegające modyfikacjom czasowym („jeszcze-nie” i „już-nie”) — są z konieczności i zawsze. Co więcej, z uwagi na ścisły związek tego temporalnego określenia bycia z werytatywną funkcją łącznika oraz źródłowo greckim rozumieniem prawdy jako nieskrytości (ἀλήθεια), to właśnie taki stale

uobecniający się byt (αἰδίων), który „nie może mieć się inaczej”, uznany został przez Greków za właściwy przedmiot poznania. Jedyne w odniesieniu do niego możemy być bowiem pewni, że wiedza na jego temat pozostanie prawdziwa — a on odkryty — nawet wtedy, gdy aktualnie go nie oglądamy⁹⁵¹.

To z góry powzięte założenie na temat znaczenia słowa „być” wpłynęło zwrotnie na potoczne rozumienie i wykładnię czasu jako czegoś wprost przeciwnego byciu — nieuchwytnego, pokrewnego nicości zjawiska, o którym trudno uzyskać wyraźną wiedzę. Świadczy o tym choćby fakt rozpoczęcia przez Arystotelesa historycznego przeglądu stanu badań nad czasem w IV księdze *Fizyki* od rozpatrzenia aporii wyrażonej pytaniem, czy „czas jest jedną z rzeczy istniejących, czy nieistniejących”⁹⁵²? Za drugim członem tej alternatywy przemawiać ma przekazana tradycją argumentacja, zgodnie z którą „czas albo w ogóle nie istnieje, albo jest pojęciem mglistym i niewyraźnym”, ponieważ „jedna jego część przeminęła i już jej nie ma [przeszłe „teraz” — C.G], podczas gdy inna dopiero będzie i jeszcze jej nie ma [przyszłe „teraz” — C.G]”⁹⁵³. Jeśli zaś chodzi o terażniejszość, to również jej, o ile brać ją jako *jednostkowe* „teraz”, nie można przyznać statusu czegoś obecnego, gdyż — mimo pozoru pozytywności — przemija ona bezpośrednio w „momencie” swojego powstania, dzieląc los poprzedzającej ją chwili. Jeśli zaś przez terażniejszość rozumie się *ogólne* „teraz”, które nie przemija ani nie powstaje, lecz wyznacza stałą formę czasowego upływu, to zgodnie z grecką ontologią w zasadzie nie ma się już na myśli czasu, lecz to, co wieczne.

Pokazuje to w sposób dobitny, że grecka myśl porusza się w uprzedniej zrozumiałości bycia jako stałej obecności przy jednoczesnym braku świadomości ontologicznej funkcji czasu. Do tego stopnia jest to dla niej naturalne, że omawiając problem przynależności czasu do dziedziny bytów bądź niebytów, Arystoteles ani przez chwilę nie zastanawia się, co właściwie znaczy „być”, lecz automatycznie interpretuje to zagadnienie w kategoriach obecności i nieobecności. Stagiryta nie tylko jednak pomija w swoście metafizycznym geście pytanie o sens bycia w ogóle, akceptując tym samym milcząco jego tradycyjne określenie, ale pozostawia także bez rozstrzygnięcia kwestię statusu ontologicznego czasu, przechodząc bezpośrednio po omówieniu historycznych poglądów na temat własności i natury czasu do własnej wykładni jego istoty⁹⁵⁴.

⁹⁵¹ Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., s. 195.

⁹⁵² Tenże, *Fizyka*, dz. cyt., s. 104.

⁹⁵³ Tamże.

⁹⁵⁴ Por. tamże, s. 105.

Trudno nie odnieść wrażenia, że Arystoteles stosuje ten unik, ponieważ — z jednej strony — zdaje sobie sprawę, że ewentualne wykluczenie czasu z dziedziny bytów oznaczałoby zarazem wykluczenie go z dziedziny możliwych przedmiotów poznania, jako że poznanie polega na określaniu, czym coś *jest*, a przy tym — z drugiej strony — nie potrafi rozwiązać tej aporii w sposób pozytywny i wykazać, w jaki sposób czas, mimo swego na wskroś negatywnego charakteru, przynależy jednak w pewien sposób do bytu. W tej sytuacji Stagiryta zmuszony jest uciec się do pewnego wybiegu: zamiast wyjaśnić w wywodzie krytycznym, w jaki sposób aporetyczne ujęcie tego zagadnienia, na którym zatrzymuje się potoczny rozsądek, jest niewystarczające i wymaga rozwinięcia na poziomie właściwego dyskursu filozoficznego, dokonuje on tego przejścia w sposób „praktyczny”, inicjując po prostu namysł nad naturą czasu bez uprzedniego wyjaśnienia jego możliwości⁹⁵⁵. W ten sposób pozwala on jednak, aby aporia z egzoterycznego poziomu argumentacji, blokująca dostęp do prawdziwej natury czasu, kierowała z ukrycia jego pozytywną wykładnią tego fenomenu, niwecząc tym samym z góry szanse na odkrycie inherentnego związku czasu *i bycia*. To symptomatyczne obejście problemu sprawia, że IV księga *Metafizyki* Stagiryty stanowi „jedynie” pojęciowe opracowanie *potocznego* rozumienia czasu, niebaczącego na jego funkcję ontologiczną — opracowanie, które stanie się jednak w dziejach filozofii klasycznym (tradycyjnym).

Uwidacznia się tutaj, że *ontologiczny* problem relacji między czasem a byciem stanowi zarazem *epistemologiczny* problem poznawalności czasu, wynikający z inherentnego tej relacji mechanizmu grodzenia poznawczego dostępu do siebie, słowem — jej skrywania bądź odmawiania się⁹⁵⁶. Z uwagi na przedfilozoficzne określenie sensu bycia i czasu, odpowiedź na pytanie o istotę tego ostatniego staje się bowiem strukturalnie niemożliwa. Pytać o to, czym *jest* czas, to pytać o to, co w czasie *nie jest* czasem, pytać w ten sposób znaczy *znosić* czas, sprowadzać go do jego przeciwieństwa (bycia lub trwania). Co więcej, każda odpowiedź na to pytanie, każda definicja czasu ma nieuchronnie cyrkularny charakter, i to nie tylko w sensie hermeneutycznym, wynikającym z projektowej natury rozumienia w ogóle, czy też metodologicznym, polegającym na obecności wyrażenia definiowanego w definiensie — *koło ontologiczne*, którym obarczone są wszystkie definicje czasu, podobnie jak definicje bycia, wynika bowiem z tego, że w ich przypadku definiendum skrywa się *w spójce definicyjnej*, jako że samo bycie (sens łącznika) pomyślane jest już zawsze na podstawie czasu, mianowicie jako stała obecność stanowiąca radykalizację wymiaru terażniejszości. Istotą czasu jest zatem istota

⁹⁵⁵ Por. J. Derrida, *Ousia i gramme...*, dz. cyt., s. 76–77.

⁹⁵⁶ Por. M. Heidegger, *Protokół z seminarium na temat wykładu „Czas i bycie”*, dz. cyt., s. 42, 97; tenże, *Onto-
teo-logiczny charakter metafizyki*, dz. cyt., s. 103–105.

sama (nie-czas), natomiast istotą istoty, jej sensem, jest czas, czyli pozór (nie-istota). Sam ten splot jednak, leżąc u źródła zachodniej metafizyki jako warunek jej możliwości, pozostaje w toku całej jej historii w ukryciu, stawiając przed zwracającymi się ku niemu badaczami przeszkody w postaci takich aporii, jak ta z początku rozprawy o czasie Arystotelesa, tzn., uogólniając, w postaci problemu poznawalności czasu jako zjawiska o mglistej naturze — problemu, z którym od swego początku mierzyła się filozofia, nie zdając sobie przy tym sprawy z jego źródła. Problem ten najlepiej wyraził chyba Augustyn z Hippony w XI księdze *Wyznań*:

Czym więc jest czas? Nie ma na to łatwej i krótkiej odpowiedzi. Trudno to pojąć, a cóż dopiero — w słowach to wyrazić. W naszych rozmowach nic nie jest tak częste i pospolite jak mówienie o czasie. Oczywiście, rozumiemy, co oznacza to słowo, gdy je wypowiadamy, rozumiemy je też, gdy ktoś inny wspomina nam o czasie. Czymże więc jest czas? Jeśli nikt mnie o to nie pyta, wiem. Jeśli pytającemu usiłuję wytłumaczyć, nie wiem⁹⁵⁷.

Według Heideggera pierwszym i jedynym filozofem, który uzyskał przed nim jakikolwiek wgląd w podstawę tego problemu, czyli ontologiczną funkcję czasu, był Kant, który w sposób pionierski podjął badania nad czasem w kontekście zagadnienia możliwości metafizyki, uznając go za czystą formę naoczności i upatrując jego źródła w czystej wyobraźni. Po dokonaniu tego odkrycia, w drugim wydaniu *Krytyki czystego rozumu*, Kant miał się z niego jednak wycofać, dlatego nawet w przypadku królewieckiego filozofa nie można jeszcze mówić o wyraźnym otwarciu problematyki temporalnej, a jedynie o jej przebłyску (§ 21).

Sądzę jednak, że — z uwagi na jednostronność swojej interpretacji heglizmu — Heidegger nie dostrzega, że Hegel zdawał sobie sprawę nie tylko z fasady zagadnienia temporalności bycia, jaką stanowi problem aporetycznej natury czasu, ale także — i to w stopniu większym niż Kant — ze źródła tego problemu, tzn. pierwotnego związku czasu i pojęcia, a co za tym idzie, z prawdziwego, ontologicznego znaczenia tej problematyki. Jak pokazało bowiem omówienie doktryny temporalnej Hegla w świetle jego teorii refleksji, aby oddać sprawiedliwość tej doktrynie konieczne jest uzupełnienie twierdzenia, za pomocą którego określił ją Heidegger, chcąc odróżnić od niej własne stanowisko z *Bycia i czasu*, tzn. twierdzenia, że *istotą czasu jest bycie (pojęcie)*. Tezę tę, wyrażającą aspekt odzmysłowienia, uzupełnić należy mianowicie równie ważną tezą — odzwierciedlającą z kolei aspekt uzmysłowienia — że *pozorem bycia (pojęcia) lub jego przeświecaniem w bycie jest czas*.

⁹⁵⁷ Augustyn św., *Wyznania*, dz. cyt., s. 349.

Dopiero *refleksyjna* jedność obu tych momentów i odpowiadających im zdań wyraża w sposób adekwatny Heglowskie ujęcie relacji między czasem a pojęciem.

Mało tego, autor *Nauki logiki* nie tylko wejrzał w ten fundamentalny splot, ale zrozumiał także, że pełni on funkcję „sworznia”, na którym obraca się cała metafizyczna maszyna europejskiej filozofii, wyznaczając w ten sposób strukturę wszelkiej prawdy, sensu i rzeczywistości. Zdając sobie z tego sprawę, Hegel uczynił absolutnorefleksyjny związek bytu, czasu i myślenia (uogólnioną dziejowość) zasadą całej swojej filozofii, wpisując ją w strukturę samego pojęcia.

Można zatem powiedzieć, odwołując się do spekulatywnej dwuznaczności słowa „sens” (łac. *sensus*, niem. *Sinn*), na którą zwracał uwagę również Hegel⁹⁵⁸, że ujmując związek czasu i pojęcia w ten sposób, autor *Nauki logiki* po raz pierwszy w dziejach metafizyki wyeksplikował — co nie znaczy jednak „zakwestionował” — leżące u jej podstawy, nie problematyzowane nigdy założenie, że sensem bycia (jego *uzmysłowieniem* — pozorem) jest czas, a ściślej, wyróżniony wymiar czasu, jakim jest terażniejszość, zaś sensem czasu (jego *odmysłowieniem* — istotą) jest bycie, czyli na gruncie heglizmu absolutne pojęcie.

Z tego względu, gdy Hegel omawia w różnych miejscach problem poznawalności czasu⁹⁵⁹, stwierdzając, że z uwagi na jego „niespokojny” (*unruhiges*), negatywny charakter nie jest możliwa „nauka o czasie” (*Wissenschaft der Zeit*), która badałaby go w sposób analogiczny do tego, w jaki geometria tematyzuje przestrzeń, to nie ma na myśli tego, że nie jest możliwa *żadna* w ogóle nauka, która czyniłaby czas swoim przedmiotem. Oznaczałoby to bowiem, że nie jest możliwa również sama filozofia jako nauka o prawdzie — problem poznawalności czasu jest zatem w równym stopniu problemem poznawalności istoty rzeczy, która, tak samo jak on, ma inherentnie negatywny charakter.

Choć odsłonięcie związku czasu i pojęcia stanowi w istocie akt otwierający epokę metafizyczną, to jednak samego Hegla nie należy brać jeszcze za postfilozofa. Jego system dostarcza bowiem zaczynu dla dekonstrukcji jedynie w ten sposób, że doprowadza filozofię do końca, spełniając jej źródłową intencję (wolę prawdy). Dlatego biorąc pod uwagę, że Hegel omawia zawsze problem negatywnej natury czasu i jego poznawalności w kontekście krytycznym wobec rozsądkowej metody matematyki, należy uznać, że jego rozpoznanie

⁹⁵⁸ „Słowo «*Sinn*» jest bowiem cudownym słowem, którego używa się w dwóch przeciwstawnych znaczeniach. Z jednej strony oznacza ono organy bezpośredniego postrzegania [tzn. zmysły — C.G.], z drugiej rozumiemy przez to słowo znaczenie [*Bedeutung*], myśl, moment ogólny rzeczy. W ten sposób słowo «*Sinn*» odnosi się zarówno do bezpośredniego zewnętrznej strony istnienia, jak i do jego wewnętrznej istoty” (WE3, s. 214, przekład zmieniony; VAe1, s. 173).

⁹⁵⁹ Por. E, s. 275; FD, s. 39; G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über philosophische Enzyklopädie...*, dz. cyt., s. 87–88; tenże, *Philosophische Enzyklopädie für die Oberklasse (1808 ff.)*, dz. cyt., s. 35.

dotyczące niemożliwości istnienia nauki o czasie „tego rodzaju” (*solche*) co geometria nie ma na celu podważenia sensowności *wszelkiego* naukowego badania czasu, ale wydarcie tego „przedmiotu” z rąk niezdolnych do uchwycenia jego natury nauk formalnych i zabezpieczenie go w charakterze swoistego obszaru badawczego *filozofii* jako nauki pojęciowej w sensie właściwym. Jak zauważa bowiem Hegel — wyjaśniając tym samym trudność napotkaną przez Augustyna — wszystko, co myślenie rozsądkowe czyni własnym przedmiotem, pozbawione zostaje swojej żywotnej natury, którą zawdzięcza inherentnemu pojęciu, i przemienione w trwałą, czysto pozytywny i abstrakcyjny byt obecny (*Vorhandenes*) — obojętną, oderwaną od ruchu myślowego treść, która poddawana jest następnie zewnętrznemu porównywaniu i rozróżnianiu za pomocą równie obojętnych, nieruchomych określeń; rozsądek postępuje w ten sposób nie zdając sobie sprawy (podobnie jak czyni to cała klasyczna metafizyka), że warunkiem możliwości jego izolującego działania, a także nauki jako takiej, jest paradoksalnie pierwotna *jedność* bytu, czasu i myślenia⁹⁶⁰. Dlatego gdy matematyka, jako najdoskonalsza z nauk rozsądkowych⁹⁶¹, tematyzuje czas, to redukuje jego negatywność do „martwego Jednego” — *liczby*. Jako nauka o „sparalizowanym” w ten sposób czasie, poddająca go różnym kombinacjom i rozsądkowym określeniom, które uznaje za zewnętrzne względem swojego przedmiotu, matematyka jest *arytmetyką*.

Filozofia jednak, tak jak ją widzi Hegel, nie ogranicza się wcale do poznania rozsądkowego. Mało tego, wzniesienie się do poziomu pojęcia, w którym podmiot i przedmiot poznania pokrywają się ze sobą, jest dla niej aktem konstytutywnym. W przeciwieństwie do myślenia rozsądkowego, czy też „rezonującego” (*räsonierende*), jak wyraża się czasem Hegel, „pojmwowanie” (*das Begreifen*) w sensie właściwym, *po pierwsze*, uwzględnia w naukowej prezentacji swojego przedmiotu ruch jego powstawania, uznając prawdę za całościowy rezultat

⁹⁶⁰ Tym samym Hegłowska krytyka myślenia rozsądkowego może zostać uznana za pierwszą krytykę metafizyki obecności, a przynajmniej za jej antycypację. W przeciwieństwie jednak do Heideggerowskiej destrukcji dziejów tradycyjnej ontologii, Hegel przeprowadza swoją krytykę — podobnie jak czynił to w odniesieniu do paradygmatu refleksji — wyłącznie przy użyciu środków pojęciowych zaczerpniętych z jej obiektu, tzn. kategorii obecności. Polega ona natomiast na poddaniu tych kategorii dialektycznej próbie i doprowadzeniu ich tym samym do skrajnej, odpornej na wszelką sceptyczną ofensywę postaci. Krytyka ta ma zatem immanentny i hiperboliczny charakter — skończoną formę obecności (wzgl. refleksji) rozwija w *absolutną* obecność (wzgl. *absolutną* refleksję). Heidegger oczywiście również musiał korzystać ze środków dyskursu metafizycznego, bo jak zauważył słusznie J. Derrida, „istnieje tylko jeden dyskurs, jest on znaczący i Hegla nie sposób tu obejść” (*Od ekonomii ograniczonej do ekonomii ogólnej*. Heglizm bez reszty, przeł. K. Kłosiński, [w:] tegoż, *Pismo i różnica*, przeł. K. Kłosiński, Wydawnictwo KR, Warszawa 2004, s. 453), ale stosował przy tym różnego rodzaju uniki i strategie budowania dystansu, proponując m.in. nowe terminy dla starych pojęć, mające na celu zerwanie z nagromadzoną tradycją interpretacji. Wspólny mu i Hegłowi pozostaje jednak kierunek filozofowania, wyznaczony przez ideę prawdy i źródłowości, które, jak wykazał Derrida, są nadal jedynie pewnymi formami obecności.

⁹⁶¹ „[...] matematyka jest nauką dotyczącą skończonych określeń wielkości, które mają niewzruszenie pozostawać i mieć ważność w swojej skończoności, a nie przechodzić [w coś innego], [...] jest ona zdolna do tego, aby być nauką rozsądkową w sposób doskonały” (E, s. 275).

immanentnego kształtowania się treści wraz z prowadzącą do niego drogą. Spekulacja (lub poznanie rozumowe) nie sprowadza zatem tego, co poznawane, do pustej, pozbawionej życia skorupy, czego obawiał się Jacobi, gdyż towarzyszy jej zawsze projekcja procesu myślowego filozofa (ruchu samowiedzy) na stronę przedmiotową w charakterze wewnętrznej formy rozpatrywanych przedmiotów, która — w myśl założeń idealizmu absolutnego — odpowiada w pełni ich rzeczywistej „duszy”. Dzięki temu nie tylko pozostają one w toku procesu poznawczego czymś żywym, ale także interpretują się poniekąd same, sprawiając, że działalność filozofa polega „na owej pozornej beczynności, która tylko przygląda się, jak to, co zróżnicowane, porusza się w sobie samym i powraca do swojej jedności”⁹⁶² (§ 11, 26).

Po drugie, myślenie spekulatywne zdolne jest do jednoczenia przeciwstawnych określeń izolowanych skrupulatnie przez rozsądek, czyli do rozwiązywania aporii, wobec których zewnętrzna refleksja pozostaje bezradna, takich jak choćby aporia Arystotelesa dotycząca statusu ontycznego czasu (ani byt, ani niebyt). Hegel rozwiązał tę aporię przy użyciu środków pojęciowych przekazanych przez metafizyczną tradycję, definiując czas jako istniejące *stawanie się*, w którym byt i nicłość ujęte zostają łącznie. Natomiast dzięki swojej nowatorskiej wykładni określeń refleksyjnych udało mu się pomyśleć czas (nie-bycie) w jedności z wiecznym pojęciem lub byciem (nie-czasem), mianowicie jako absolutną obecność (refleksyjnie skierowane ku sobie trwanie), w której czas zostaje nie tyle unicestwiony, co uwolniony i efektywnie zachowany w charakterze jej istnienia i tworzywa.

Dowodu tego, że Hegel faktycznie uznaje filozofię za właściwą naukę o czasie, dostarcza fragment „Przedmowy” do *Fenomenologii ducha*⁹⁶³, w którym problem negatywnej natury czasu przedstawiony zostaje w kontekście porównania metod filozofii i matematyki. Choć nie stwierdza on tego wprost, tuż po wyłożeniu trudności związanych z poznaniem czasu, który określony zostaje w tym miejscu jako „istniejące pojęcie samo” (*der daseiende Begriff selbst*) oraz „czysty niepokój życia i absolutne różnicowanie” (*reine Unruhe des Lebens und absolute*

⁹⁶² FD, s. 514. Por. NL1, s. 7. Ta charakterystyka poznania spekulatywnego zgadza się zasadniczo z koncepcją poznania w Teorii Wiedzy Fichtego, która stanowiła silną inspirację dla koncepcji Heglowskiej. Jak pisał Fichte: „Przedmiotem jej [tj. Teorii Wiedzy — C.G.] rozważań nie jest martwe pojęcie, bierność wobec jej dociekań, lecz coś, co jest żywe i czynne, co samo z siebie i samo przez się sprawia jakieś poznanie, filozof zaś temu tylko się przygląda. [...] Natomiast filozof pierwszego typu [tj. przedstawiciel obiegowych systemów — C.G.] tworzy produkt sztuczny. Gdy idzie o przedmiot, nad którym pracuje, liczy tylko na materię, a nie na jego wewnętrzną, samodzielną siłę. Trzeba zabić tę siłę, nim przystąpi do pracy, bo inaczej stawiałaby mu opór. Z tej martwej masy tworzy coś li tylko własnymi siłami i zgodnie z własnymi pojęciami, które poprzednio ukuł. W Teorii Wiedzy natomiast są dwa odrębne szeregi duchowego działania: szereg Ja, które obserwuje filozof, oraz szereg obserwacji samego filozofa. W systemach przeciwnych [...] w myśleniu jest *jeden* tylko szereg: szereg myśli filozofa, nie zostaje bowiem wprowadzone tworzywo jako coś, co samo myśli” (J.G Fichte *Drugie wprowadzenie do Teorii Wiedzy*, dz. cyt., s. 501).

⁹⁶³ Por. FD, s. 38–40.

Unterscheidung)⁹⁶⁴, a ściślej, tuż po stwierdzeniu niemożliwości poznania czasu *jako czasu* w matematyce, która redukuje go do nieistotnej, ilościowej różnicy, Hegel przechodzi do omówienia natury filozofii jako poznania pojęciowego, dając tym samym do zrozumienia, że to właśnie ona stanowi właściwą naukę o czasie.

Jeśli kontekst i układ treści nie wystarczają jeszcze za dowód, to wszelkie wątpliwości rozwiewa następujący fragment z samego początku wspomnianego omówienia metody filozofii, odwołujący się wyraźnie do Heglowskiej koncepcji absolutnej refleksji oraz samoobjawiającej się rzeczywistości, która stanowi jedność istoty i zjawiska.

Filozofia natomiast nie rozważa określenia *nieistotnego*, lecz rozważa je [o tyle], o ile jest istotne; nie to, co abstrakcyjne, czyli nierzeczywiste, jest jej elementem i treścią, lecz to, co *rzeczywiste*, co samo się ustanawia [*das... Sichselbstsetzende*] i żyje w sobie — istnienie w swoim pojęciu. Jest to proces, który wytwarza sobie i przebiega swoje momenty, a cały ten ruch stanowi to, co pozytywne, i jego prawdę. Ta prawda zawiera więc w sobie również to, co negatywne, to, co nazywałoby się fałszem, gdyby mogło być rozpatrywane jako coś takiego, od czego można by było abstrahować. To, co znika, powinno raczej być uważane za istotne jako właśnie znikające [*selbst*] [tzn. jako pozór istotny, świecenie istoty — C.G.], a nie jako coś trwałego, co odgraniczone od prawdy miało być pozostawione poza nią, nie wiadomo gdzie, podobnie jak i prawda nie powinna być uważana za znajdującą się po drugiej stronie nieruchomą, martwą pozytywność. Zjawisko [*die Erscheinung*] jest powstawaniem i przemijaniem [tj. czasem — C.G.], które samo nie powstaje i nie przemija, lecz jest czymś samym w sobie i stanowi rzeczywistość i ruch życia prawdy. Tak więc prawda jest dionizyjskim upojeniem, żaden element [całości] [*kein Glied*] nie pozostaje „trzeźwy”, lecz wyodrębniając się, od razu na powrót się rozplywa, dzięki czemu jest to zarazem prosty, przejrzysty [dla siebie byt całości —] stan spoczynku⁹⁶⁵.

Fragment ten pokazuje, że Hegel zdawał sobie sprawę z tego, że problem negatywności czasu jest ściśle związany z problemem negatywności prawdy, a także że znalazł dla nich wspólne rozwiązanie, mianowicie koncepcję metody spekulatywnej, w której myśli stają się „płynne” (*flüssig*) i jako takie są *pojęciami*⁹⁶⁶. Heglowska radykalizacja Kantowskiego odkrycia obiektywnego charakteru i konieczności momentu dialektycznego w myśleniu, polegająca na wpisaniu go w strukturę rzeczy samej, oznacza wobec tego także rozpoznanie *chronomorficzności* tej ostatniej⁹⁶⁷. Jako *pojęciowa* nauka o prawdzie, stosująca metodę

⁹⁶⁴ PhG, s. 46.

⁹⁶⁵ FD, s. 39–40.

⁹⁶⁶ Tamże, s. 32–33; PhG, s. 37–38.

⁹⁶⁷ Por. NL1, s. 50, 52–54.

dialektyczną, filozofia jest zatem w równej mierze nauką o czasie⁹⁶⁸, co nadaje głębi jej wcześniejszej definicji jako „myśli czasu” (*Gedanke der Zeit*).

Potwierdza to w sposób jednoznaczny następująca wypowiedź Hegla z jenańskiej filozofii przyrody z roku 1805/06, w której nie tylko czas i pojęcie uznane zostały za dwie ściśle związane ze sobą formy negatywności i jaźni, ale wyrażona została w niej również temporalna natura metody filozoficznej.

Kiedy powiada się, że w absolutnym sposobie rozpatrywania czas zostaje unicestwiony [*vertilgt*], to [...] gani się go z powodu przemijalności bądź jego negatywnego charakteru; ale ta negatywność jest absolutnym pojęciem samym, tym, co nieskończone, czystą jaźnią bytu dla siebie [*das reine Selbst des Fürsichseins*] założoną przedmiotowo [*gegenständlich gesetzt*], tak jak przestrzeń jest [przedmiotowo założonym — C.G.] czystym bytem samym w sobie. Z tego względu jest on [czas — C.G] najwyższą mocą wszelkiego bytu [*die höchste Macht alles Seienden*], i dlatego prawdziwym sposobem rozpatrywania wszelkiego bytu jest rozpatrywanie go w jego czasie, tzn. w jego pojęciu, w którym wszystko jest tylko zanikającym momentem⁹⁶⁹.

Oznacza to, że w filozofii Hegla systematyczny namysł dokonywany z perspektywy wiecznego pojęcia (*sub specie aeternitatis*) pokrywa się z refleksją określaną tradycyjnie jako „empiryczna” lub „historyczna” (*sub specie temporis*). Ta metodologiczna jedność czasu i pojęcia znajduje natomiast swoją podstawę w ich ontologiczno-epistemologicznym związku jako dwóch wzajemnie się implikujących form „jaźni”, „negatywności” czy „mocy” (§ 23–24) — związku o językowej, jak się okazało (§ 32), naturze. To właśnie skutek dyskursywizacji (lub semiotyzacji) oglądu intelektualnego, uznawanego jeszcze przez młodego Hegla za właściwy organ poznania filozoficznego, niemiecki myśliciel uznał bowiem pewien swoisty sposób posługiwania się językiem — zwany przez niego „spekulatywną prezentacją” (*spekulative Darstellung*) lub „dialektycznym ruchem zdania”⁹⁷⁰ — za właściwą metodę

⁹⁶⁸ Do takich samych wniosków doszedł O.D. Brauer w cytowanej już wcześniej pracy *Dialektik der Zeit*. Warto je tutaj przytoczyć: „Skoro czas jest istnieniem pojęcia, to «nauka o czasie» nie może być niczym innym niż pojęciem tej formy istnienia, systemem pojęć opisujących formy czasu w ich wiecznej strukturze: «nauka o czasie» to nic innego jak sama «dialektyka». [...] Bo czym innym jest dialektyka, jak nie opisem specyficznego czasu każdej istoty i wewnętrznej czasowości każdego pojęcia? [...] Hegłowska «Nauka logiki» to nic innego jak opis czystych form czasu w ich wiecznej strukturze: czas to istnienie pojęcia, a pojęcie to teoria czasu. Logika dialektyczna jest logiką czasu, logika bytu teorią form przechodzenia skończoności, logika refleksji analizą form przejawiania się istoty, logika pojęcia prezentacją form rozwijania się myśli” (O.D. Brauer, dz. cyt., s. 146–147).
⁹⁶⁹ JS3, s. 12.

⁹⁷⁰ Proces pojęciowego myślenia w żywiole języka odbywa się zgodnie z logiką absolutnej refleksji, która sprawia, że myślenie wyobrażające doznaje „pewnego przeciwuderzenia” i zostaje „zahamowane w swoim ruchu” (FD, s. 50). Wskutek tego „natura sądu czy też zdania w ogóle, która zawiera w sobie różnicę podmiotu i orzecznika, zostaje zburzona” (tamże) i sprowadzona do jedności pojęcia. Hegel nazywa tę dialektykę związłe „zdaniami spekulatywnymi” (*der spekulative Satz*), nie mając przez to jednak na myśli jakiegoś konkretnego sądu o określonej treści, lecz ogólną dynamikę spekulatywnej ekspozycji treści poznania filozoficznego, tj. prawdy, która — będąc

filozofowania. Uznając znak za środek poznania spekulatywnego (w miejsce naoczności), Hegel wprowadził do niego bezpowrotnie sam czas⁹⁷¹.

§ 34. Metafilozofia jako mądrość czasu

Zgodnie z dojrzałym stanowiskiem Hegla, zadaniem filozofii pojętej jako myśl czasu jest nie tylko wyłuskiwanie prawdy z tego, co się dzieje (idealizacja), ale zarazem wykładanie dziania się tego, co się dzieje, jako wydarzania się samej prawdy (konkretyzacja), bez którego ta ostatnia byłaby jedynie pozbawioną rzeczywistości fikcją (§ 7). To nowatorskie ujęcie filozofii, przekraczające klasyczną opozycję poznania empirycznego i rozumowego (wzgl. historycznego i dogmatycznego), stanowi konsekwencję odkrycia temporalno-dyskursywnej natury prawdy (dziejowości rozumu), którego niemiecki myśliciel dokonał opracowując swoją oryginalną koncepcję systemu i metody pod koniec okresu jenajskiego. Zgodnie z tym rozpoznaniem, jednym z konstytutywnych aspektów prawdy rozumianej jako idea absolutna (jedność pojęcia i realności) jest jej rozwijanie się, a co za tym idzie, manifestowanie się w formie czasowej. Jak pokazały wcześniejsze analizy pojęcia dziejowości (§ 6–10), rozwoju tego, co konkretne (§ 14, 17), i ruchu refleksyjnego (§ 30–32), dialektyczna procesualność tak pojętej prawdy łączy w sobie elementy greckiej i chrześcijańskiej świadomości czasu, tzn. wieczną terażniejszość cyklicznych przemian natury z dziejowym następstwem wydarzeń kształtujących linię życia duchowego. Można powiedzieć, że zgodnie z Heglowskim modelem czasu cykliczno-progresywnego, to właśnie ten swoisty charakter temporalny idei — splatający ze sobą porządek genezy i struktury niczym współczesne pojęcie dyskursu — sprawia, że filozof czyniący ją swoim przedmiotem zmuszony jest przyjąć optykę integrującą w pewien sposób systematyczny i historyczny punkt widzenia. Namysł tego rodzaju nabiera w efekcie głęboko metafizycznego charakteru, łącząc w sobie w oryginalny sposób rozważania przedmiotowe z refleksją nad metodą i dziejami samej prawdy.

Z jednej strony, podejście to wpisuje się w klasyczny paradygmat metafilozofii rozumianej jako integralny moment refleksji filozoficznej (filozofia filozofii), którego początków należy doszukiwać się — jak zauważył Andrzej Wawrzynowicz⁹⁷² — już u zarania metafizyki zachodniej, w projekcie poznania zorientowanego normatywnie na ideę prawdy, a w szczególności w sokratejsko-platońskim wzorcu myślenia dialektycznego i jego

w istocie podmiotem (negatywnością) — sama jest owym dialektycznym procesem (formą). Por. FD, s. 49–53; PhG, s. 57–62; W. Marx, *Absolute Reflexion und Sprache*, Klostermann, Frankfurt/M. 1967.

⁹⁷¹ Por. J. Derrida, *Szyb i piramida*, dz. cyt., s. 123–124.

⁹⁷² Por. A. Wawrzynowicz, *Paradygmaty metafilozofii — historia i współczesność*, dz. cyt., s. 8–10.

neoplatońskich kontynuacjach. W ramach tego nurtu, niejako w myśl delfickiego postulatu samopoznania, przyjmuje się, że wiedzy prawdziwej (i cnoty) nie można zdobyć albo zaszcześcić komuś w sposób bezpośredni, bez uprzedniego przygotowania podmiotowego „gruntu” pod jej uprawę (παιδεία); filozof aspirujący do wiedzy musi najpierw doznać wewnętrznej przemiany, wyzbyć się fałszywych mniemań, do jakich prowadzi przesadne zawieranie zmysłom, i wykształcić w sobie zdolność „widzenia” ogólnych bytów myślowych (idei). Punktem wyjścia tego procesu — przedstawionego obrazowo w poemacie Parmenidesa jako podróż konnym rydwanem duszy przez trakt świetlistej krainy prawdy (dnia) i cienistej dziedziny fałszu (nocy)⁹⁷³, a w *Państwie* Platona jako wspinaczka wyzwoleńcza więźniów skutych okowami zmysłów (w górę i w dół jaskini)⁹⁷⁴ — jest rozpoznanie stanu własnej niewiedzy i podjęcie wysiłku stopniowego, anamnetycznego wznoszenia się do prawdy poprzez uprawianie się w sztuce rozmowy (pytań i odpowiedzi) i definicji (rozbioru i zestawiania pojęć) w zakresie wiecznych istot rzeczy⁹⁷⁵. Oznacza to, że każdemu przedmiotowemu badaniu zmierzającemu do prawdy stale towarzyszyć musi autotematyczny namysł filozofa nad drogą, która go do niej prowadzi, tzn. metodą, celem i naturą samej filozofii. To splątanie metody i przedmiotu w dialektycznym modelu poznania filozoficznego sprawia, że — mimo wertykalnego wektora — przybiera ono formę autotelicznej aktywności o strukturze koła⁹⁷⁶.

Spekulatywna koncepcja metody dialektycznej jako „drogi rzeczy samej” czyni Hegla w oczywisty sposób prominentnym reprezentantem tej tradycji. Również on jest przekonany, że warunkiem osiągnięcia wiedzy prawdziwej jest przejście długiego procesu dojrzewania (*Bildung*), polegającego na uwalnianiu się świadomości naturalnej od fałszywych poglądów na temat świata i samej siebie; procesu, który przedstawiony został w jego ogólnoludzkim wymiarze w *Fenomenologii ducha*⁹⁷⁷. Jednakże niemiecki filozof odstępkuje od niektórych intuicjonistyczno-realistycznych założeń tego platońskiego modelu metafizologii, uzupełniając go przy tym o elementy swoiste dla wyobraźni judeochrześcijańskiej. Starożytni

⁹⁷³ Por. M. Wesoły, *Parmenides. Fragmenty poematu ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ (O NATURZE)*, „Przegląd filozoficzny — Nowa Seria” 2001, nr 2 (38), s. 71–85. Przypowieść ta sparafrazowana została później w Platońskim *Fajdrosie*, por. Platon, *Fajdros*, przeł. W. Witwicki, [w:] tegoż, *Dialogi*, t. 2, przeł. W. Witwicki, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2005, s. 138–145.

⁹⁷⁴ Por. tenże, *Państwo*, dz. cyt., ks. VII, s. 220–225 [514 a – 519 e].

⁹⁷⁵ Por. tamże, s. 241–243, 245 [532–534, 537 c]; tenże, *Fileb*, przeł. W. Witwicki, [w:] tegoż, *Dialogi*, t. 2, przeł. W. Witwicki, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2005, s. 643 [57 e – 58 a]; tenże, *List siódmy*, przeł. M. Maykowska, [w:] tegoż, *Listy*, przeł. M. Maykowska, PWN, Warszawa 1987, s. 52–55; Plotyn, *Enneady*, t. 1–2, przeł. A. Krokiewicz, PWN, Warszawa 1959, t. 2, s. 679–680 [VI, 9, 4].

⁹⁷⁶ Por. Platon, *Fajdros*, dz. cyt., s. 142 [247 c–e]; M. Wesoły, *Parmenides...*, dz. cyt., s. 73 [B5].

⁹⁷⁷ „[...] prawda nie jest bitą monetą, którą można rozdawać jako coś gotowego i od razu wkładać do kieszeni” (FD, s. 35). Por. tamże, s. 28, 40–41, 62–64).

przedstawiciele tego paradygmatu traktowali dialektykę przeważnie jeszcze jako konieczną, ale negatywną jedynie drogę do prawdy, którą na finalnym etapie poznania zastąpić musi pozajęzykowy ogląd pierwszych zasad istnienia (idei, Dobra, Jednego i Diady)⁹⁷⁸. Dlatego odnotowując w swoich wykładach, że w filozofii Platona prześwieca już idea prawdziwie spekulatywnej dialektyki, Hegel dodaje jednak, że Ateńczykowi brakuje jeszcze pełnej świadomości jej natury, co objawia się w tym, że zwykle nie przedstawia on w swoich dialogach pozytywnego rozwiązania sprzeczności, w jakie wikłają się rozpatrywane przez niego określenia szczegółowe (σύνωψις), lecz ogranicza się do wykazania ich nicości⁹⁷⁹. Co więcej, mimo koncepcji pierwotnego zestroju duszy i idei (ἀνάμνησις), w ramach sokratejsko-platońskiego nurtu myślenia dialektycznego przyjmuje się, że między porządkami poznania i bytu zachodzi relacja zewnętrznego odzwierciedlenia (naśladowania) tego drugiego przez ten pierwszy, która podpada pod ogólniejszy stosunek między dziedziną jednostkowych zjawisk a królestwem ogólnych istot (§ 27). W związku z tym — w sposób charakterystyczny dla całej greckiej epoki — jednostkowy akt poznawczy filozofa namyślającego się nad istotą rzeczy usytuowany zostaje na zewnątrz tej ostatniej w charakterze akcydensu, sprawiając, że sama istota (absolut) otrzymuje określenie czysto pozytywnego, idealnego świata myślowego (bytu samego w sobie), w którym brakuje jeszcze zasady jednostkowości i rzeczywistości (bytu dla siebie). Ta ostatnia wystąpi w dziejach powszechnych dopiero za sprawą chrześcijańskiej idei bogoczości (§ 9)⁹⁸⁰. Aby usunąć te „niedostatki”, Hegel uwydatnia rolę i obiektywny sens dyskursywnego żywiołu myślenia, uznając — po pierwsze — że pozytywnie-rozumowy moment dialektyki, polegający na godzeniu przeciwieństw w afirmatywnej jedności, jest docelowym punktem całego procesu poznania, a także — po drugie — że negatywny ruch określania wprowadzany do przedmiotowej ogólności idei przez refleksję jednostkowego podmiotu stanowi jej własną autorefleksję, tzn. integralny element prawdy rozumianej jako

⁹⁷⁸ Zdaniem Platona, ci, którzy piszą traktaty na temat najwyższych pryncypiów, „samych siebie nie znają. [...] Nie są to bowiem rzeczy dające się ująć w słowa, tak jak wiadomości z zakresu innych nauk, ale z długotrwałego obcowania z przedmiotem, na mocy zżycia się z nim, nagle, jakby pod wpływem przebiegającej iskry, zapala się w duszy światło i płonie już odtąd samo siebie podsycając” (Platon, *List siódmy*, dz. cyt., s. 50 [341 b–d]). Por. tenże, *Państwo*, dz. cyt., s. 215 (509 b); tenże, *Parmenides*, dz. cyt., s. 280 [142 a]; Plotyn, *Enneady*, dz. cyt., t. 2, s. 676–680 [VI, 9, 3–4].

⁹⁷⁹ Por. WF2, s. 62–85.

⁹⁸⁰ Por. WF1, s. 152–153; WF2, s. 86–88. Mimetyczną naturę relacji między wiedzą a jej przedmiotem u Platona dobrze obrazuje następujący fragment *Listu siódmego* (dz. cyt., s. 52–53 [342 c–d]): „Czwarte ujawnienie to wiedza, umysłowe ujęcie i właściwe mniemanie o rzeczy, bo wszystko to znowu trzeba brać razem jako jedno; nie tkwi ono w dźwiękach mowy ani w kształtach materialnych, lecz tylko w duszy, co wskazuje, że jest czymś innym zarówno od istoty samego «koła» [idei jako bytu prawdziwego — C.G.], jak też od wymienionych poprzednio trzech jego ujawnień [tj. nazwy, definicji i wizerunku — C.G.]. Najwięcej pokrewne «piątemu» i podobieństwem mu najbliższe jest umysłowe ujęcie, pozostałe przedstawienia oddalają się bardziej”.

samowiedny duch⁹⁸¹. W ten sposób, zgodnie z programem „upłynnienia” pojęć z „Przedmowy” do *Fenomenologii ducha*⁹⁸², Hegel wpisuje w zasadniczo przestrzenną, cyrkularną aktywność wiecznego logosu intensywną zasadę zmiany, czasu i podmiotu, otwierając tym samym spekulację filozoficzną (θεωρία) — zainteresowaną tradycyjnie tym, co stałe i ogólne (καθόλου) — na dziedzinę przedmiotową badań historycznych (ιστορία), wyznaczoną przez zjawiska jednostkowe (καθ' ἑκάστων), które „mogą mieć się inaczej”, a w szczególności na dziedzinę ludzkiej praktyki, którą Grecy uznawali za niezdatną do bycia obiektem wiedzy naukowej *par excellence*⁹⁸³. Nie oznacza to jednak rezygnacji z poznania wiecznej prawdy, ani naruszenia ogólności i konieczności przedmiotów myślowych, lecz „ożywienie” ich, polegające na doprowadzeniu do formy *konkretnego* powszechnika (co okazało się możliwe dzięki okazjonalności języka naturalnego).

Z drugiej strony zatem, filozofia usiłująca uchwycić i wyrazić tak pojętą prawdę wpisuje się również w nurt filozoficznej refleksji historycznej, która powstała w wyniku zeświecczenia eschatologicznego modelu dogmatycznej teologii dziejów bazującej na treści judeo-chrześcijańskiego Objawienia. Podobnie do biblijnego przekazu o ekonomii zbawienia (historii świętej) oraz teologicznej refleksji nad nią, namysł „historyczny” towarzyszący filozofii Heglowskiej opiera się na założeniu, że istota rzeczy nie jest jedynie niezmiennym porządkiem kołowych przemian natury⁹⁸⁴, lecz samowiednym duchem, którego byt polega na tworzeniu świata i manifestowaniu się w nim za pośrednictwem jednostkowych czynów. Czyny te kształtują proces dziejowy zmierzający do pewnego celu, który nadaje im ogólne znaczenie i sprawia, że mimo występowania w czasie naturalnym, wyłamują się one spod jego władania.

W przeciwieństwie jednak do tej teologicznej tradycji, a w zgodzie z sekularną filozofią historii, Hegel zakłada, że rozum nie realizuje się w dziejach na mocy cudownych interwencji, lecz w sposób immanentny. Prawda nie jest zatem jakąś pozaświatową treścią, którą objawiałby człowiekowi transcendentny Bóg, lecz samoobjawianiem się uniwersalnego wymiaru ludzkiej

⁹⁸¹ Por. NL1, s. 52–54.

⁹⁸² Por. FD, s. 32–33.

⁹⁸³ „W ogóle jest absurdem opierać się na rzeczach zmysłowych, zawsze się zmieniających i nie pozostających nigdy w tym samym stanie, i czynić z nich podstawę naszych sądów o prawdzie. W poszukiwaniu prawdy należy wychodzić od tego, co znajduje się zawsze w tym samym stanie i nie zmienia się. Takimi są na przykład ciała niebieskie; nie pojawiają się bowiem raz w takiej formie, to znowu innej, ale zawsze są takie same i nie uczestniczą w żadnych zmianach” (Arystoteles, *Metafizyka*, dz. cyt., XI, 6, s. 792 [1063 a 11–17]). Por. tenże, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., VI, 1–7, s. 193–200; K. Löwith, *Historia powszechna...*, dz. cyt. s. 8–10.

⁹⁸⁴ Według kosmogonicznego mitu z Platońskiego *Timajosa*, porządek ten nadany został odwiecznej materii przez boskiego demiurga. Hegel krytykuje to obrazowe przedstawienie za izolowanie istoty rzeczy od Boga, w wyniku którego pozbawiona zostaje ona *de facto* podmiotowego charakteru (por. WF2, s. 86–88). Dopiero myśl hebrajska ujęła stworzenie świata historycznie, jako faktyczne wydarzenie, a nie tylko mitologiczną opowieść (por. A. Neher, *Wizja czasu i historii w kulturze żydowskiej*, przeł. B. Chwedeńczuk, [w:] A. Zajączkowski (red.), *Czas w kulturze*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1988, s. 261–266).

samowiedzy. Co więcej, wbrew oświeceniowej filozofii dziejów, manifestowanie się rozumu w czasie nie ma na gruncie heglizmu charakteru instynktownej ekspresji jakiejś z góry określonej, niezmiennej natury człowieka, której przejawianie się nie wpływałoby w żadnym stopniu na jej określoność. Hegel przyjmuje bowiem również założenie o historyczności rozumu, które stanie się dogmatem XIX-wiecznej świadomości historycznej. Z kolei w przeciwieństwie do tej ostatniej i wszelkich wyrosłych z niej relatywizmów, a w zgodzie z myślą antyczną, autor *Fenomenologii ducha* twierdzi, że mimo uwikłania w świecki proces rozwoju, prawda zachowuje uniwersalność i konieczność cechujące przedmiot klasycznie pojętej wiedzy naukowej. Skutkiem Hegłowskiego odkrycia dziejowości, polegającego na bezprecedensowym zintegrowaniu dziejów i rozumu oraz odpowiadających im typów poznania (§ 6–7), filozofia wzbogacona zostaje o drugi, temporalny wymiar metafizologii w sensie autotematycznego namysłu nad własną genezą jako racjonalnym procesem skorelowanym z rozwojem samej prawdy (filozofia dziejów filozofii).

W celu zobrazowania sposobu, w jaki Hegel łączy oba te paradygmaty myślenia o prawdzie i jej procesualności, projektując zadanie filozofii pojętej jako myśl czasu⁹⁸⁵, warto wykorzystać plastyczność Platońskiej paraboli jaskini. Otóż można powiedzieć, że zgodnie z Hegłowską koncepcją metody spekulatywnej osiągnięcie wiedzy prawdziwej wymaga od aspirującego do niej podmiotu przebycia i wyrażenia w języku dwuetapowej drogi w górę i w dół jaskini, a właściwie ciągłego pokonywania obu tych etapów na uformowanej przez nie razem ścieżce o postaci koła. Mimo kolistego charakteru procedura ta nie sprowadza się jednak do jałowej reprodukcji jednej i tej samej treści, gdyż zarówno określoność skrajnych punktów okręgu, jak i forma odbywającego się między nimi ruchu, rozwijają się w jej toku. Co więcej, poruszanie się po tym okręgu przez podmiot zmierzający do prawdy jest konstytutywnym składnikiem samej prawdy. Dwa kroki składające się na całość tej drogi odpowiadają dwóm ścieżkom dowodzenia istnienia Boga (§ 30–31) oraz dwóm negacjom kształtującym wewnętrzną dialektykę absolutnego pojęcia, którą Hegel określił w logice bytu mianem „podwójnego przejścia” (*die gedoppelte Übergang*), a w logice pojęcia jako „podwójne przeświecanie” (*der Doppelschein*)⁹⁸⁶.

(1) Pierwszy etap tej drogi („grecki”) odpowiada aposteriorycznej ścieżce dowodzenia absolutu (od bytu do pojęcia) oraz pierwszej, formalnej negacji. Polega on mianowicie na

⁹⁸⁵ „Filozofia jednak nie ma być opowiadaniem o tym, co się dzieje [*was geschieht*], lecz poznawaniem tego, co w tym, co się dzieje, jest *prawdziwe*, aby następnie w oparciu o tę prawdę pojęciowo ująć to, co w opowiadaniu występuje jako samo tylko dzianie się [*ein bloßes Geschehen*]” (NL2, s. 366, przekład zmieniony; WL2, s. 260).

⁹⁸⁶ NL1, s. 496; NL2, s. 393, 419; WL1, s. 384; WL2, s. 278, 296.

uwolnieniu się z kajdan pewności zmysłowej i wyjściu z mroków jaskini poprzez negatywny zwrot od bytu jednostkowego jako tego, co nieistotne i nieprawdziwe, ku światłu ogólnej istoty (poznanie prawdy tego, co się dzieje — odzmysłowienie — idealizacja).

(2) Drugi etap natomiast („chrześcijański”), odpowiadający ontologicznej ścieżce dowodzenia istnienia Boga (od pojęcia do bytu) oraz drugiej, absolutnej negacji, polega na powrocie do jaskini w celu interpretacji zamieszkujących ją cieni jako konstytutywnego aspektu przejawiania się istoty, bez którego pozbawiona byłaby ona rzeczywistości (poznanie tego, co się dzieje, jako dziania się prawdy — uzmysłowienie — konkretyzacja).

Konieczność drugiego kroku (powrotu) nie wynika zatem, jak chciał tego Platon, z obywatelskiego obowiązku działania na rzecz państwa w oparciu o zdobytą wiedzę, lecz z tego, że — z uwagi na dyskursywno-holistyczną naturę prawdy — dopiero przejście obu tych etapów pozwala faktycznie uzyskać wiedzę prawdziwą. Dopóki filozof nie wróci do jaskini, dopóty nie będzie obcował z prawdą, a jedynie kolejnym jej cieniem, jakim jest każda w ogóle bezpośrednia określoność (pojedyncze przedstawienie czy zdanie), w tym również określoność „istotna”, o ile rozpatruje się ją w sposób zewnętrzny, w abstrakcji od jej „świecenia”. Jak okazało się bowiem wcześniej, światło prawdy jest światłem odbitym (refleksją), a prowadząca do niego droga — jej własną dialektyką.

W związku z tym zarówno filozof usiłujący wyrazić w dialektycznym ruchu zdania czysto logiczny wymiar wydarzenia się prawdy, jak i historyk filozofii (wzgl. filozof historii) przedstawiający ten proces w formie dziejowego następstwa systemów filozoficznych (wzgl. całościowych formacji kulturowych), zmuszeni są przyjąć optykę integrującą w pewien sposób perspektywę rozumową (*sub specie aeternitatis*) i historyczną (*sub specie temporis*). Co prawda sam Hegel oddziela jeszcze ze względów formalnych oba te punkty widzenia w ich wąskich znaczeniach, rezerwując pierwszy z nich dla filozofii systematycznej, a drugi dla filozofii dziejów⁹⁸⁷. Jednakże zasadnicza homogeniczność nauk filozoficznych w doktrynie Heglowskiej, znajdująca podstawę w koncepcji idei absolutnej i dialektyki spekulatywnej jako odpowiednio przedmiotu i metody każdej z nich, a także temporalna natura samej idei, sprawiają, że różnica między czasem a wiecznością, na której wspiera się to rozróżnienie perspektyw, redukuje się do różnicy dotyczącej formy czasu, w której zachodzi w danej sferze

⁹⁸⁷ Dlatego wykład historii filozofii Hegla nie pokrywa się z wykładem jego logiki spekulatywnej — jak ma to miejsce np. w licznych tekstach Heideggera (kosztem ich systemowej formy) — lecz oddelegowany zostaje częściowo do pobocznych uwag objaśniających poszczególne partie „Małej” i „Wielkiej” *Logiki* oraz nade wszystko do oddzielnej, niewydanej zresztą za jego życia, serii wykładów. Można zatem powiedzieć, że zasada jedności historii i systemu filozofii, która wg V. Leški definiuje filozofię dziejów filozofii (§ 5), zrealizowana została u Hegla w wymiarze materialnym (przedmiotowym), ale nie formalnym (metodycznym).

rzeczywistości lub epoce (wzgl. przedstawiany jest w odpowiadającej im części systemu) dialektyczny proces rozwoju idei. Oznacza to, że każda nauka filozoficzna stanowi szczegółową realizację jednorodnego modelu filozofii w ogóle, a co za tym idzie, szczegółowy etap ogólnosystemowego zadania spekulatywnej prezentacji całości genetyczno-strukturalnego dziania się prawdy z perspektywy wiedzy absolutnej (czystej nauki), którą określa czasowo pojęcie dziejowości.

O trafności tej charakterystyki ogólnego wzorca metodologicznego i metafizycznej natury filozofii w ujęciu Heglowskim świadczy cały dotychczasowy wywód niniejszej rozprawy.

Omówienie historii filozofii Hegla w pierwszej części tego studium pokazało mianowicie, że stanowi ona osobliwą formę refleksji metafizycznej, która łączy w sobie klasyczny paradygmat filozofii z namysłem nad dziejowym rozwojem idei filozoficznej (prawdy), a co za tym idzie, że nie tylko dzieli ona swój przedmiot z filozofią systematyczną, ale sama przyobleka się również w jej szaty, ukierunkowując i prowadząc swój wywód zgodnie z uprzednim poznaniem istoty rzeczy. Ujawnienie się w toku rekonstrukcji tego stanowiska problemów nieznanymi rozwiązaniami w tekstach Hegla, uczyniło następnie koniecznym rozwinięcie idei filozoficznej historii filozofii poprzez konsekwentną realizację jej założeń i rozstrzygnięcie na ich podstawie kwestii pozostawionych przez jej autora bez odpowiedzi.

Pierwszy krok tego przedsięwzięcia — stanowiącego przedmiot pierwszego rozdziału części drugiej — polegał na rozszerzeniu refleksji historycznofilozoficznej Hegla o holistyczny punkt widzenia postulowanej, ale nigdy nie zrealizowanej przez niego „filozoficznej historii powszechnej w ogóle” (*die philosophische Weltgeschichte überhaupt*), a także na jej adaptacji do sytuacji dzisiejszego świata, w wyniku czego jej metafizyczny charakter wzbogacony został dodatkowo o postfilozoficzny wymiar. Efekt ten osiągnięty został poprzez rozwiązanie problemu jedności, podziału i końca dziejów w ogóle w zgodzie z podstawowymi założeniami stanowiska niemieckiego myśliciela, takimi jak zasada paralelizmu między dziejowym a logicznym rozwojem idei filozoficznej, zasada synchroniczności kulturowych obiektywizacji ducha czasu oraz koncepcja pra-podziału pojęcia jako reguły konstrukcji systemu i periodyzacji dziejów. Skutkiem tego, pojęcie dziejowości oraz oparta na nim zasada paralelizmu rozszerzone zostały na całą sferę duchowej rzeczywistości, rozwijając tym samym wąską, społeczno-polityczną koncepcję dziejów powszechnych Hegla w koncepcję jednorodnego, zachodzącego w zgodzie z logicznym rozwojem pojęcia, a przy tym wielowymiarowego

procesu historycznego, którego podmiotem jest przenikający wszystkie dziedziny ludzkiego życia duch czasu, a najwyższym wykwitem i formą samowiedzy — filozofia.

Jednakże uogólnienie i dookreślenie pojęcia dziejowości poprzez ugruntowanie go w refleksyjnej strukturze idei jako takiej (wzgl. czasu w pojęciu a pojęcia w czasie), które dokonane zostało postulatywnie w *drugim* kroku rzeczzonego rozwinięcia historii filozofii Hegla, a następnie dowiedzione w drugim i trzecim rozdziale, doprowadziło — po pierwsze — do jeszcze dalej idącego rozszerzenia zakresu pojęcia dziejów, mianowicie na całą architekturę rzeczywistości kształtowaną przez trzy formy istnienia idei absolutnej (idea — natura — duch), a także — po drugie — do uzupełnienia tak rozumianego procesu dziejowego, tzn. diachroniczno-synchronicznego rozwijania się idei, o towarzyszący mu proces rozwijania się czasowej formy samego rozwijania się (dzieje dziejów).

W konsekwencji filozofia dziejów czyniąca swoim przedmiotem tak szeroko pojęty proces dziania się prawdy, okazuje się — w zgodzie z uniwersalistycznym wydźwiękiem terminu *Weltgeschichte* — pojęciową formą samowiedzy *wszechświata* w jego logicznym, naturalnym i duchowym wymiarze, a co za tym idzie, refleksją obejmującą swoim zakresem obszar całego systemu nauk filozoficznych (logikę spekulatywną, filozofię natury i filozofię ducha). W tym świetle każdy dział filozofii systematycznej tematyzuje bowiem pewien szczegółowy obszar rozwijania się idei w stosownej dla niego formie czasowej⁹⁸⁸, stanowiąc tym samym uszczegółowienie ogólnego modelu spekulatywnej „nauki o czasie” (§ 33), która przybiera postać holistycznego, historyczno-systematycznego namysłu nad genetyczno-strukturalnym dzianiem się prawdy, któremu towarzyszy zarazem refleksja nad dzianiem się czasu.

W ten sposób finalnym efektem poszukiwań właściwej perspektywy wykładni Hegłowskiego pojęcia czasu na drodze rekonstrukcji jego filozofii dziejów filozofii okazuje się osobliwe stanowisko (meta)filozoficzne, które przypomina w sposób zaskakujący koncepcję historiozofii Augusta Cieszkowskiego.

Podobnie bowiem jak *pierwszy* z dwóch kroków w stronę metafilozofii temporalno-teleologicznej okazał się pokrewny próbie konsekwentnej realizacji idei spekulatywnej filozofii dziejów Hegla, której Cieszkowski podjął się w dwóch pierwszych rozdziałach *Prolegomenów do historiozofii*, naruszając przy tym jednak — wbrew temu, co twierdził — założenia

⁹⁸⁸ Przykładowo, logika spekulatywna prezentuje rozwój idei w czasie logicznym, a filozofia przyrody — w czasie naturalnym.

idealizmu absolutnego (§ 19)⁹⁸⁹, tak *drugi* z tych kroków, a w szczególności wchodzące w jego zakres dookreślenie natury dziejowości w kluczu absolutnej refleksji, przypomina nakreślony w trzecim rozdziale pracy polskiego filozofa projekt „teleologii dziejów powszechnych”. Ten ostatni stanowił w zamysle autora już „pozytywny przełom” w heglizmie, polegający na powiązaniu badania całokształtu dziejowego rozwoju ducha świata z metafizologiczną refleksją nad dziejami pojęciowej wykładni procesu historycznego („historią filozofii dziejów”)⁹⁹⁰.

Cieszkowski przyporządkowuje trzem epokom świata trzy odpowiadające im sposoby rozumienia dziejów: (a) *starożytnej* epoce piękna — Herderowsko-Schillerowską *estetykę* dziejów, która ujmuje rozwój duchowy jako przypadkowy proces artystycznego wychowania człowieka; (b) *nowożytnej* epoce prawdy — Heglowską *filozofię* dziejów, w której proces historyczny pomyślany jest jako konieczny postęp w uświadomieniu wolności; zaś (c) *przyszłej* epoce czynu — swoją *teleologię* dziejów, zgodnie z którą dzieje stanowią proces wolnego samotworzenia się ducha w dziedzinie społecznego życia. Pomijając sposób, w jaki polski filozof charakteryzuje poszczególne szczeble tego procesu, a zwłaszcza jego heterodoksyjną koncepcję epoki przyszłości i absolutnego czynu, uważam jednak, że również ta druga modyfikacja teoretyczna spójna jest z założeniami heglizmu, a nawet — w świetle rezultatów tej rozprawy — zbyt wąsko jeszcze zakrojona.

Choć Cieszkowski trafnie rozpoznał temporalną więź między dziejowym następstwem wydarzeń a sposobem jego wykładni, a także wynikającą z niej potrzebę zintegrowania systematycznej filozofii dziejów z jej własną historią, to jednak nie opracował tego wglądu w sposób czyniący zadość idei holizmu, którą położył u podstaw swojej historiozofii. Ograniczając zakres dziejowości rozumienia dziejów prawdy do czasu *historycznego* oraz *filozoficznej* formy jego ujęcia, autor *Prolegomenów* dopuścił się zatem analogicznej niekonsekwencji do tej, którą zarzucił Heglowi. Refleksja nad rozwojem wykładni procesu historycznego wbudowana przez Cieszkowskiego w przedmiotowy namysł filozoficznodziejowy „nie pasuje”⁹⁹¹ bowiem do jego organicznej koncepcji dziejów jako

⁹⁸⁹ Cieszkowski trafnie rozpoznał potrzebę dostosowania Heglowskiej filozofii dziejów do jej holistycznych przesłanek poprzez doprowadzenie jej do postaci „organizmu” zgodnego z formalną trychotomią logiczną i obejmującego treściowo całą architekturę systemu. W związku z tym jego ujęcie wykracza nawet poza rozstrzygnięcia z pierwszego kroku mojego rozwinięcia refleksji historycznofilozoficznej Hegla. Kierując się ideą holizmu polski filozof rozciągnął bowiem zasadę synchroniczności na cały przekrój wertykalny rzeczywistości, co stanowi konsekwencję uogólnienia dziejowości, które przeprowadziłem dopiero w kroku drugim. Jednocześnie Cieszkowski mylił się — z punktu widzenia heglizmu — gdy postulował możliwość poznania przyszłości oraz koncepcję społeczno-politycznego czynu absolutnego.

⁹⁹⁰ Por. A. Cieszkowski, *Prolegomena do historiozofii*, dz. cyt., s. 30–31, 49–53; A. Wawrzynowicz, *Filozoficzne przesłanki holizmu historiozoficznego...*, dz. cyt., s. 9, 77–86.

⁹⁹¹ A. Cieszkowski, *Prolegomena do historiozofii*, dz. cyt., s. 50.

„makrokosmosu”⁹⁹², ponieważ prowadzona jest ze zbyt wąskiego punktu widzenia, rozciągniętego przy tym bezprawnie na całą dziedzinę przedmiotową. Skutkiem tego, przyporządkowując etapy *wewnątrzepokowego* rozwoju teoretycznej wykładni chrześcijańskiego wyobrażenia czasu do stadiów *międzyepokowego* rozwoju całego świata, polski filozof popełnił błąd anachronizmu, polegający na narzuceniu ludom starożytnym formy czasu, której nie znali, a przyszłym pokoleniom — tej, której nie będą już uznawali za najwyższą.

Czas historyczny nie może być traktowany jako ponadhistoryczna rama wszelkiego rozumienia, która ulega jedynie pomniejszych modyfikacjom, nie naruszającym jej zasadniczej formy. Już samo przyjęcie tezy o dziejowości dziejów, czyli o tym, że sposób rozumienia procesu historycznego ulega historycznym zmianom, wymaga bowiem założenia pojęcia czasu wykraczającego poza proste wyobrażenie dziejów, a mianowicie pojęcia dziejowości rozumianej jako jedność dziania się rozumienia i samego sposobu jego dziania się (dzieje dziejów).

Konsekwentna realizacja idei teleologii dziejów wymaga zatem doprowadzenia jej do postaci teleologii *czasu*, tzn. holistycznej filozofii dziania się świata, której towarzyszy nie tyle historia filozofii dziejów, co historia czasu w ogóle (swoistych dla danej epoki ram temporalnych, które przejawiają się we wszystkich dziedzinach życia). Ugruntowanie dziejowości w idei absolutnej prowadzi bowiem do tezy, że związek rozwijania się idei oraz formy jej rozwijania się obowiązuje „makrokosmicznie”, tzn. w każdej epoce i na każdej płaszczyźnie architektoniki rzeczywistości, implikując tym samym historyczno-systematyczną metamorficzność czasu i sposobów jego rozumienia.

W świetle tych ustaleń sądzę, że w analogii do *historiozofii*, która w zamyśle jej autora miała być „mądrością dziejów powszechnych”, tj. „ściśle spekulatywnym rozwinięciem dziejów w ich organicznej idealności, jak to Hegel z filozofią jako taką zrobił”⁹⁹³, holistyczną naukę o czasie stanowiącą rezultat niniejszej wykładni Hegłowskiej filozofii dziejów filozofii można określić mianem *chronozofii* (gr. χρόνος, „czas”; gr. σοφία, „mądrość”). Natomiast aby odróżnić ją od ujęć funkcjonujących już w literaturze, a w szczególności od działającego pod

⁹⁹² Tamże, s. 33.

⁹⁹³ Tamże, s. 31. W *Fenomenologii ducha* Hegel opisuje zadanie, jakie przyświecało mu w pracy nad własnym systemem, w następujących słowach: „Postawiłem sobie za cel włączenie się do pracy nad zbliżeniem filozofii do formy naukowej, tak by mogła ona odrzucić swoją nazwę *miłości wiedzy* i być *rzeczywistą wiedzą*” (FD, s. 16).

tą nazwą nurtu interdyscyplinarnych badań nad czasem, prowadzonych w ramach International Society for the Study of Time⁹⁹⁴, opatrzę ją dodatkowym przymiotnikiem „spekulatywna”⁹⁹⁵.

Określona w ten sposób *chronozofia spekulatywna* wyznacza ostateczną formę poszukiwanej od początku tej rozprawy, nieredukcyjnej perspektywy wykładni doktryny temporalnej Hegla. Metafilozoficzna interpretacja Heglowskiego pojęcia czasu polega zatem na przedstawieniu tego pojęcia jako jednego ze szczebli diachroniczno-synchronicznego procesu rozwoju idei i formy jej rozwijania się, który stanowi przedmiot holistycznej nauki o czasie. A jako że ta ostatnia to nic innego jak wynik temporalnej ekspozycji systemu Heglowskiego, przypisującego filozofii funkcję ostatniego szczebla i najwyższej formy

⁹⁹⁴ Międzynarodowe Towarzystwo Badań nad Czasem (ISST) utworzone zostało z inicjatywy J.T. Frazera w 1966 roku w Nowym Yorku. Zgodnie z autocharakterystyką zamieszczoną na stronie internetowej tego towarzystwa, jest ono „interdyscyplinarną organizacją skupiającą profesjonalnych naukowców, humanistów i artystów. [...] członkowie stowarzyszenia badają i eksplorują wiele wymiarów i perspektyw czasu w różnych dyscyplinach — rolę, jaką czas odgrywa w świecie fizycznym, organicznym, intelektualnym i społecznym” (*About the ISST, „International Society for the Study of Time”*, <https://studyoftime.org/about> [dostęp: 14.03.2023]). Działalność ISST obejmuje wydawanie czasopisma *KronoScope. Journal for the Study of Time*, organizowanie odbywającej się co trzy lata konferencji i publikowanie jej wyników w serii *The Study of Time* (do tej pory ukazało się 17 tomów). Propagatorem tak rozumianej chronozofii w Polsce był Waldemar Voisé, który postulował utworzenie kompleksowej nauki o czasie („tempologii”) jeszcze przed powołaniem do życia ISST. Por. W. Voisé, *Chronozofia czyli o krystalizacji integralnej nauki o czasie*, [w:] *Problemy nauk pomocniczych historii (Materiały z IV konferencji poświęconej naukom pomocniczym historii, Katowice–Wisła 20–22. 05 1975)*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 1976, s. 39–41; tenże, „*The Study of Time. Proceedings of the First Conference of the International Society for the Study of Time. Oberwolfach (Black Forest) — West Germany*”. Berlin 1972 [recenzja], „*Kwartalnik Historii Nauki i Techniki*” 1973, nr 4 (18), s. 721–723; W. Rolbiecki, *Symposium chronozoficzny*, „*Kwartalnik Historii Nauki i Techniki*” 1974, nr 3 (19), s. 620–622.

⁹⁹⁵ Wartym odnotowania ujęciem chronozofii jest to zaproponowane przez Krzysztofa Pomiana w pracy *Porządek czasu* (przeł. T. Stróżyński, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2021, s. 9–18). Autor określa tym mianem wszystkie holistyczne praktyki i teorie czasu, które — w odróżnieniu od chronometrii, chronografii i chronologii — „aspirują do uchwycenia od razu całego przebiegu takiej czy innej trajektorii, historii, stawania się lub czasu, a nie jakiegoś wycinka, choćby i długiego; aspirują do zajmowania się całością, zanim ona się urzeczywistni, a nie częścią, do zastąpienia wiedzy z konieczności niepełnej wiedzą kompletną, zdolną wyjawić ostateczne znaczenie wszystkiego, co się wydarzy” (tamże, s. 9). Pomian identyfikuje cztery wielkie rodziny tak rozumianej chronozofii, rozróżniając je na podstawie sposobu, w jaki opisują one „topologię czasu globalnego” (liniowa, cykliczna, nieciągła i stacjonarno-odwracalna). Reprezentant warszawskiej szkoły historyków idei uznaje, że każda z tych rodzin chronozofii ma własną historię, będącą składową ogólnie historii czasu, której poświęcona została jego książka. „Czas” stanowiący podmiot tej historii i zarazem przedmiot badań polskiego filozofa rozumiany jest przez niego „encyklopedycznie” i „stratygraficznie”, tzn. jako synchroniczna, ale ukształtowana w wyniku wielowiekowego nawarstwiania się, wielopiętrowa architektura temporalna cywilizacji współczesnej, złożona z rozmaitych, praktyczno-teoretycznych form obchodzenia się człowieka z czasem. Projektowana przez mnie chronozofia *spekulatywna* nie tylko podpada zatem pod ogólne pojęcie chronozofii zaproponowane przez Pomiana, ale bliska jest także — przynajmniej na poziomie ogólnej praktyki — jego „filozoficznej historii czasu”. Różnica polega na tym, że autor *Porządku czasu* porzuca na poziomie deklaratywnym — jako zdezaktualizowane i nienaukowe — chronozoficzne ambicje określenia czasu globalnego, celu („programu”) i ogólnego podmiotu dziejów („instancji koordynującej”). Por. tamże, s. 336–337. Kapitulacji tej nie należy poczytywać jednak za krok naprzód względem XIX-wiecznej filozofii dziejów, a raczej jako przejaw regresu świadomości hermeneutycznej. W praktyce bowiem takie relatywizujące, niefilozoficzne podejście jest nie tylko niewskazane, ale — z uwagi na projektową naturę rozumienia — wręcz niemożliwe do wdrożenia (§ 11). Rezygnacja z ukierunkowania refleksji według pewnej idei skutkuje w przypadku Pomiana arbitralnym podniesieniem do roli czasu globalnego pozbawionego sensu, rapsoedycznego procesu historycznej stratyfikacji, którego podmiotem jest empiryczny człowiek. To historyczno-antropologiczne stanowisko nie jest przy tym wcale mniej metafizyczne od chronozofii wcześniejszych i w nie mniejszym stopniu niż one — choć w sposób nieświadomy — rości sobie ono prawo do obiektywnego i całościowego punktu widzenia. Por. tamże, s. 307–338.

samowiedzy rzeczywistości, chronozoficzna wykładnia koncepcji czasu autora *Nauki logiki* równoznaczna jest z wyłożeniem całego systemu chronozofii spekulatywnej (tzn. pojęcia czasu w ogóle, które w myśl Hegłowskiej koncepcji pojęcia stanowi całościowy, genetyczno-strukturalny proces rozwijania się czasu). Zanim podejmę się tego zadania, omówię najpierw dokładniej założenia leżące u podstaw tak rozumianej „mądrości czasu”.

§ 35. Problemy i założenia chronozofii spekulatywnej

Przedmiotem chronozofii spekulatywnej jest genetyczno-strukturalny samorozwój idei i formy jej rozwijania się. W wymiarze strukturalnym idea rozwija z siebie całość synchronicznej architektoniki rzeczywistości tematyzowanej przez Hegla w *Encyklopedii nauk filozoficznych*. Na każdym szczeblu tej wertykalnej budowli idea manifestuje się w stosownej dla niego formie czasowej, co oznacza, że architektonicznemu rozwojowi idei towarzyszy architektoniczny rozwój czasu. Choć ta wielopoziomowa struktura istnieje już zawsze jako synchroniczna całość, to jednak podlega ona również przeobrażeniom w wymiarze genetycznym, stanowiącym przedmiot szeroko rozumianej filozofii dziejów. Co więcej, te dwa główne wymiary wszechświata są ze sobą zharmonizowane, ponieważ w każdym nich rozwijanie się przebiega zgodnie z tym samym rytmem logicznym, wyznaczonym przez — odbywający się na rudymenarnym poziomie rzeczywistości — proces rozwoju czystego myślenia i sposobu jego rozwijania się (stawanie się bytu — przeświecanie istoty — rozwijanie się pojęcia). Główne szczeble wertykalnej struktury świata i właściwe im formy czasu korespondują zatem z głównymi epokami dziejów świata i swoistymi dla nich „chronotypami”⁹⁹⁶, czyli globalnymi ramami temporalnymi, które wyznaczają sposób, w jaki duch danej epoki rozumie samego siebie i świat („lustrami” jego autorefleksji). Oznacza to, że rozwój idei skorelowany jest z rozwojem czasu nie tylko w wymiarze synchronicznym, ale także diachronicznym, tzn. czas rozwija się w pewien sposób również w czasie⁹⁹⁷.

⁹⁹⁶ Termin „chronotyp” zapożyczyłem od Łukasza Kołoczka, który sam z kolei, jak pisze, zaczerpnął go od H.U. Gumbrechta, por. Ł. Kołoczek, *Nowe wprowadzenie do metafizyki*, PWN, Warszawa 2021, s. 25.

⁹⁹⁷ Jak pisałem we „Wprowadzeniu”, do takiego wniosku doszła również C. Malabou w ramach swojej temporalnej wykładni filozofii Hegla. Podobnie jak ja, autorka wyróżniła dwie formy różnicowania się czasu: logiczną i chronologiczną, co oznacza, że kolejne epoki dziejowego rozwoju ducha odznaczają się nie tylko specyficznym rozumieniem istnienia, ale również czasu. Jak wyraziła się filozofka: „Owa zdolność czasu do różnicowania samego siebie jest właśnie znamiem jego *plastyczności*. Zróżnicowanie to samo wymaga *podwójnego pojmowania*. Jest ono z jednej strony *synchroniczne* — Hegłowskie pojęcie czasu nie sprowadza się do jednego znaczenia; z kolei z drugiej strony jest *diachronicznie* — stwierdzenie, że czas nie zawsze jest tym, czym jest, znaczy również, że sam się różnicuje czasowo; że posiada, innymi słowy, pewną *historię*” (C. Malabou, *Przyszłość Hegla...*, dz. cyt., s. 114). Podobnie wyraził się K. Pomian w *Porządku czasu*: „Sam czas też jest obiektem czasowym” (dz. cyt., s. 17).

Holistyczna nauka o czasie, której zadaniem jest systematyczne przedstawienie tak nakreślonego procesu rzeczywistości we wszystkich jego wymiarach, napotyka szereg problemów. Proponując pewne sposoby ich rozwiązania wyłożę jednocześnie główne założenia projektowanego systemu chronozoficznego.

Problem prezentacji (chronozofia jako wspomnienie chrono-logicznej genezy absolutnego ducha). Pierwszy problem dotyczy metody prezentacji przedmiotu tej nauki. Bierze się on z tego, że choć zgodnie z ideą integracji historycznego i systematycznego porządku dyskursu filozoficznego chronozofia spekulatywna powinna przedstawiać proces rozwijania się idei i formy jej rozwijania się w dwu głównych jego wymiarach jednocześnie, to jednak sam Hegel jeszcze tego nie czyni, delegując filozofię dziejów w sensie ścisłym do osobnych, poniekąd zewnętrznych względem systemu wykładów. Co więcej, wątpliwości rodzi nie tylko kwestia tego, *jak* należy zrealizować to przedsięwzięcie, ale także, *czy* można tego w ogóle dokonać nie naruszając przy tym reguł poznania spekulatywnego oraz struktury systemu Hegla?

Negatywnej odpowiedzi na to pytanie udzieliła C. Malabou, twierdząc, że w świetle radykalnie immanentystycznych i antyintuicjonistycznych założeń idealizmu spekulatywnego, holistycznie pojęta koncepcja czasu Hegla nie może zostać przedstawiona *tematycznie* w jakimś konkretnym miejscu systemu. W związku z tym, jak pisałem we „Wprowadzeniu”, francuska filozofka postanowiła zastosować heterodoksyjnie-heglowską strategię konstrukcji pojęć „chwytających” filozofię Heglowską z zewnątrz, mianowicie pojęć przyszłości, plastyczności i czasowości, które tworzą wspólnie „strukturę antycypacji” zwaną „prze-widywaniem”⁹⁹⁸. Sądzę jednak, że Malabou nie ma racji — tematyzacja nie implikuje na gruncie heglizmu zajęcia stanowiska zewnętrznej refleksji i redukcji prawdy do bezpośredniej treści rozsądkowej. Gdyby tak było, tzn. gdyby Hegel faktycznie nie dopuszczał możliwości prezentacji całości wiedzy — innymi słowy, gdyby dialektyka była wyłącznie nieskończoną i bezproduktywną „grą znaczących”, jak można by powiedzieć w idiomie Derridy — to upadłaby sama idea systemu, który stanowi zdaniem Hegla jedyną rzeczywistą formę istnienia prawdy naukowej (§ 11)⁹⁹⁹. Mimo jej negatywnej natury, prawdę można uchwycić i wyrazić w sposób tematyczny,

⁹⁹⁸ Por. C. Malabou, *Przyszłość Hegla...*, dz. cyt., s. 99, 110, 116–117.

⁹⁹⁹ Por. FD, s. 23, 26. Nie dopuszczając tej możliwości, Malabou nieświadomie zalicza się do grona interpretatorów heglizmu, którzy doszukiwali się niedialektycznej sprzeczności między ideą systemu a koncepcją metody spekulatywnej (lub historią), np. A. Koyré i A. Kojève (por. C. Malabou, *Przyszłość Hegla...*, dz. cyt., s. 101). Wśród współczesnych badaczy stanowisko to podziela natomiast A. Schubert, który dopatrując się w Heglowskiej logice istoty antycypacji Derridańskiej dekonstrukcji transcendentnego elementu znaczonego, uznaje jednocześnie, że nie da się z nią pogodzić Heglowskiego gestu wtórnej ontologizacji i absolutyzacji sensu, do którego dochodzi w logice pojęcia, a w szczególności w wieńczącej ją idei absolutnej, skupiającej w sobie całość ruchu dialektycznego (por. A. Schubert, dz. cyt., s. 230–231).

o ile uczyni się to *auto-* i systematycznie, tzn. z perspektywy pojęcia w sensie spekulatywnym, na końcu całego procesu pojmowania.

Z tego względu realizacja projektu chronozoficznego nie wymaga wcale ingerencji w podstawy heglizmu ani wdrażania jakichś zewnętrznych strategii hermeneutycznych. Zamiast tego uzupełnię jedynie retrospektywne omówienie sylogistycznego kształtowania się systemu, które przedstawione zostało na końcu *Encyklopedii* w charakterze autorefleksji idei nad metodą swej treści¹⁰⁰⁰, dodając do tego omówienia *temporalną* charakterystykę głównych etapów owej „drogi” w jej systematycznym i *stricte* historycznym wymiarze¹⁰⁰¹. W tym świetle chronozofia jawi się nie tyle jako samodzielna nauka filozoficzna o jakimś sobie tylko właściwym przedmiocie, ile jako rezultat całego systematycznego i dziejowego rozwijania się idei absolutnej i formy jej rozwijania się — wyraz jej pełnej wiedzy o własnej genezie (i genezie tej genezy), który czyni ten dwoisty (lub wręcz poczwórny) proces swoją przesłanką, podobnie jak historia filozofii Hegla zakładała całokształt dotychczasowego rozwoju idei filozoficznej w obu jej wymiarach. Parafrazując autocharakterystykę podejścia Malabou, można zatem powiedzieć, że metafizyczna interpretacja Heglowskiego pojęcia czasu stanowi próbę uchwycenia całokształtu historyczno-systematycznej dialektyki czasu z perspektywy wyznaczonej przez „strukturę retrospekcji” (lub wspomnienia, *Er-Innerung*), którą kształtują trzy sylogizmy opisujące architektonikę systemu (sylogizm przyrody, ducha oraz idei).

Odpowiadając zaś na wątpliwości dotyczące postulatu zintegrowania wywodu systematycznego z historycznym, można powiedzieć, że choć w *Encyklopedii* filozofia dziejów powszechnych i dziejów poszczególnych form ducha absolutnego sprowadza się wyłącznie do omówienia odpowiadających im *pojęć*, to jednak wieńcząca ten system eksplikacja filozofii jako samowiednego rozumu stanowiącego jedność wiecznej idei i *dziejowego ducha* — wsparta zasadą holizmu rzeczywistości, a także uogólnionym i dookreślonym pojęciem dziejowości — dostarcza podstaw nie tylko dla zasady paralelizmu implikującej metodologiczną odpowiedniość między logiką spekulatywną a historią filozofii, ale i dla postulowanego tutaj zabiegu teoretycznego.

Problem zgodności między strukturą a genezą (wolność jako zasada konstrukcji i periodyzacji). Dodatkową zaletą powyższego rozwiązania jest to, że usuwa ono jednocześnie inny poważny problem chronozofii spekulatywnej, mianowicie problem uzgodnienia struktury

¹⁰⁰⁰ E, s. 570–584.

¹⁰⁰¹ Podejście to przypomina zatem poniekąd zadanie powtórzenia egzystencjalnej analizy jestestwa pod kątem czasowego sensu momentów jego sposobu bycia, które Heidegger zrealizował w drugim dziale *Sein und Zeit* (por. BC, s. 330–331).

świata z dziejowym następstwem epok poprzez wskazanie wspólnej zasady konstrukcji systemu i periodyzacji dziejów powszechnych. Jest tak, gdyż opis trójzylogistycznej architektury *Encyklopedii nauk filozoficznych*, w oparciu o który rozstrzygnąłem kwestię prezentacji, zgadza się w pełni z zaproponowanym wcześniej (§ 19) rozwiązaniem problemu jedności, początku i podziału dziejów w ogóle. Przyjmując, że zasadą dziejowego postępu jest samoświadomość wolności wyznaczająca epokę w sensie teleologicznym — tj. horyzont świata historycznego kształtowany przez czyn absolutny, pełniący funkcję terminu średniego w sylogizmie opisującym wzorcze pojednanie ducha i natury — udało mi się wtedy zintegrować trychotomię tego, co logiczne, triadę dziedzin kultury wyższej oraz trójfazowy schemat rozwoju tych ostatnich. O zgodności ujęcia struktury systemu z końca *Encyklopedii* z tą trójepokową wizją dziejów świadczą natomiast — poza jego trychotomicznością — następujące okoliczności. *Po pierwsze*, również w owym ujęciu zasadą konstrukcji uczyniona została wzorcza realizacja pewnej formy świadomości wolności, a mianowicie filozofii rozumianej jako pojęciowa samowiedza idei kształtującej rzeczywistość w sylogistycznym procesie pra-podziału i powrotu do siebie (zgodność z filozoficznohistoryczną zasadą postępu i periodyzacji). *Po drugie*, Hegel charakteryzuje w odnośnym miejscu procesualność idei właściwą sferom rzeczywistości wyznaczonym przez trzy omawiane tam sylogizmy za pomocą określeń nazywających formy zapośredniczenia swoiste dla logicznych sfer bytu, istoty i pojęcia, przypisując przyrodzie, duchowi i idei odpowiednio „przechodzenie”, „refleksję” oraz „rozwój” (zgodność ze strukturą i procesualnością idei logicznej). *Po trzecie*, sylogizm idei opisujący pojęciowe pojednanie ducha i natury określony został w rzeczonym fragmencie jako sylogizm *filozofii*, która stanowi syntezę sztuki i religii, pozwalając tym samym na przyporządkowanie dwóch pozostałych sylogizmów do religijnej i artystycznej formy ducha absolutnego (zgodność z triadą dziedzin kultury wyższej).

Problem diachronicznego rozwoju wobec zasad holizmu i synchroniczności (między- i wewnątrzepokowe przeobrażenia spekulatywnej zasady ducha czasu). Powyższe rozstrzygnięcie kwestii zgodności genezy i struktury, zakładające korelację między kolejnymi epokami a poszczególnymi częściami systemu encyklopedycznego, prowadzi wprost do następnego problemu dotyczącego idei chronozofii spekulatywnej. Zestawienie tego rozstrzygnięcia z omawianymi wcześniej zasadami holizmu i synchroniczności rodzi bowiem wątpliwości co do sensu owej korelacji, a także natury diachronicznego rozwoju świata. Skoro w myśl tych zasad idea istnieje już zawsze we wszystkich trzech modalnościach ontologicznych, stanowiąc rzeczywistą całość o sylogistycznej strukturze (idea — natura — duch), to czym różnią się między sobą kolejne epoki? Co oznacza ich systematyczne

przyporządkowanie do poszczególnych sfer rzeczywistości? Czy w każdej części systemu chronozoficznego — odpowiadającej pewnej epoce — nie powinno się omawiać całej struktury świata? Aby odpowiedzieć na te pytania warto raz jeszcze odwołać się do Heglowskich *Wykładów z historii filozofii*. Jak okazało się podczas omawiania „Wstępu” do tego dzieła (§ 14), choć każdy filozof kreśli pewien całościowy obraz rzeczywistości, to jedynym prawdziwie istotnym elementem jego doktryny w oczach badacza dziejów filozofii jest naczelna zasada konstrukcji tego obrazu, w której koncentruje się cała określoność myślowa danego systemu filozoficznego. To właśnie ta logiczna zasada, która stanowi esencję pojęciowej samowiedzy ducha czasu, czyli najczystsza ekspresję swoistego charakteru epoki, przekazana zostaje następnym pokoleniom w charakterze szczegółowego szczebla rozwojowego idei filozoficznej.

Można zatem przyjąć na zasadzie analogii, że choć w każdej epoce zrealizowana jest już zawsze cała struktura rzeczywistości opisywana przez system Heglowski, a właściwym zadaniem chronozofii spekulatywnej, podobnie jak projektowanej przez Hegla filozoficznej historii powszechnej w ogóle, jest „pokazanie tego, jak duch jakiejś epoki kształtuje [*ausprägt*] wedle swej zasady całą swoją rzeczywistość i jej los”¹⁰⁰², to jednak postulat zintegrowania systematycznego i historycznego porządku dyskursu filozoficznego (wynikający z uogólnienia pojęcia dziejowości na całą architekturę świata), a także przyjęcie kolektywistycznej wykładni zasady paralelizmu¹⁰⁰³, sprawiają, że owo zadanie musi zostać ograniczone do przedstawienia między- i wewnątrzpokowych przeobrażeń *metafizycznej zasady* szeroko rozumianego ducha czasu, którą wyznacza — poza podstawowym określeniem logicznym oraz wzorcą formą kultury wyższej — ontologiczna modalność istnienia idei absolutnej pełniąca funkcję terminu średniego sylogizmu opisującego daną stację dziejów powszechnych i odpowiadającą jej część systemu encyklopedycznego¹⁰⁰⁴. Odpowiedniość ta wyraża zatem wspólnotę projektów bycia (lub „obrazów”), w których porusza się myślenie w danej epoce i skorelowanej z nią sferze rzeczywistości, rzutując na sposób rozumienia bytu we wszystkich pozostałych dziedzinach ontologicznych. W ten sposób systematyczny wykład filozofii natury, filozofii ducha i logiki spekulatywnej okazuje się jednocześnie wykładem swoistego charakteru odpowiednio starożytności, nowożytności i współczesności. Charakter ten zdeterminowany jest

¹⁰⁰² WF1, s. 90.

¹⁰⁰³ Zgodnie z tą wykładnią, teza o ścisłej odpowiedności między synchronicznym a diachronicznym rozwojem idei obowiązuje na poziomie całości oraz głównych części obu tych procesów (§ 14).

¹⁰⁰⁴ Można powiedzieć, że przedmiotem każdej z trzech nauk filozoficznych jest nie tyle pewna szczegółowa dziedzina rzeczywistości, co całość widziana z perspektywy wyznaczonej przez termin średni opisującego ją sylogizmu: (1) *idea* — *NATURA* — *duch* w filozofii przyrody, (2) *natura* — *DUCH* — *idea* w filozofii ducha, (3) *duch* — *IDEA* — *natura* w logice spekulatywnej. Jako ośrodek syntezy członów ogólnego sylogizmu, termin średni nasyca bowiem wszystkie formy znajdujące się w jego orbicie swoją specyficzną określonością.

bowiem nie tyle przez odrębną strukturę danej epoki, co przez właściwe dla niej rozłożenie akcentów we wszystkich triadach pojęciowych rekurencyjnej architektoniki świata. Innymi słowy, metafizyczną zasadę ducha czasu wyznacza charakterystyczny zestaw kategorii „wiodących” w danym okresie historycznym¹⁰⁰⁵. Poza tym, że niezmiennosc struktury świata nie wyklucza się dzięki temu z jego międzypokowym rozwojem, należy dodać, że błędem byłoby odczytywanie owej struktury w sposób esencjalistyczny lub potencjalistyczny, gdyż podobnie jak duch czasu (§ 15), nie istnieje ona niezależnie od swoich obiektywizacji, a charakter niezmienności przysługuje jej — z racji świadomościowej natury aktów w heglizmie — jedynie retroaktywnie¹⁰⁰⁶.

Co więcej, ze względu na to, że zasadą rozwoju świata, podziału dziejów i konstrukcji systemu jest na gruncie heglizmu dialektycznie rozumiana wolność, która determinuje strukturę i procesualność wszystkich form idei absolutnej, należy przyjąć, że substancję każdej epoki konstituuje nie tylko jej *metafizyczny obraz* (ontotyp) kształtowany przez logiczną, ontologiczną i teleologiczną ekspresję świadomości wolności, ale również *rama temporalna* (chronotyp) wyznaczająca ogólny horyzont wiodącego rozumienia bycia. Jak argumentowałem wcześniej, wolność stanowi bowiem jednocześnie pryncypium rozwoju idei *oraz* formy jej rozwijania się. Wskazuje na to m.in. fakt, iż w Heglowskim omówieniu struktury systemu z końca *Encyklopedii*, które obrałem na „siedzibę” chronozofii spekulatywnej, trzem sferom rzeczywistości (natura, duch, idea) przyporządkowane zostały nie tylko trzy szczeble rozwoju czystego myślenia (byt, istota, pojęcie), ale także właściwe dla nich formy zapośredniczenia

¹⁰⁰⁵ Do analogicznego wniosku doszedł A. Cieszkowski, por. *Prolegomena do historiozofii*, dz. cyt., s. 42, 45. W podobny sposób Hegel pogodził pojęcie dziejów powszechnych jako uniwersalnego postępu w uświadomieniu wolności z założeniem o konieczności ontycznego zakotwiczenia tego procesu w działalności szczegółowych narodów historycznych. Niemiecki filozof uznał mianowicie, że w każdej epoce pewien naród, zwany przez niego „dominującym”, realizuje za pośrednictwem swojej partykularnej samowiedzy — na drodze swoistego „wybiegu rozumu” (*List der Vernunft*) — wolę ogólnego ducha świata, wznosząc się tym samym ponad swoje naturalne uwarunkowania (por. ZFP, s. 326–338; E, s. 541–542; VG, s. 49).

¹⁰⁰⁶ Przykładowo, postchrześcijańska świadomość temporalna Hegla pozwoliła mu przyznać helleńskiemu duchowi dziejowość i włączyć starożytnych Greków, którzy jej jeszcze nie znali, w uniwersalny proces historyczny, jak gdyby kategoria dziejów powszechnych współkonstituowała strukturę antycznego świata już za czasów jego świetności. Wyłączając natomiast z właściwej historii ludy starożytnego Wschodu, niemiecki filozof dał do zrozumienia, że ta conceptualna retrojekcja nie jest jedynie arbitralnym wymysłem i anachronizmem, lecz ma pewne ugruntowanie w rzeczach — wynikając mianowicie z różnicy w świadomości wolności, jaką dysponowali Grecy i ludy Wschodu (§ 19). Dobrze wyjaśnia to następujący fragment: „[...] już pierwsze ślady ducha zawierają w sobie *virtualiter* całość dziejów. Ludy Wschodu nie wiedzą tego jeszcze, że duch, czyli człowiek jako taki, jest sam w sobie wolny; ponieważ tego nie wiedzą — nie są wolne [...]. Dopiero u Greków pojawiła się świadomość wolności i dlatego byli oni wolni. Ale oni, podobnie jak Rzymianie, wiedzieli tylko to, że niektórzy ludzie są wolni, a nie człowiek jako taki. [...] Dopiero narody germańskie osiągnęły w chrześcijaństwie świadomość, że człowiek jest wolny jako człowiek” (WD1, s. 27–28). Ta częściowa świadomość wolności sprawiła, że Grecy byli już co prawda narodem historycznym, ale nie posiadali jeszcze pojęcia uniwersalnej historii. Jasno pokazuje to funkcjonujący w heglizmie związek między wolnością a czasem.

(przechodzenie, refleksja, rozwój *sensu stricto*), które stanowią logiczne formy czystego następstwa.

Podobnie zatem jak w przypadku form istnienia idei absolutnej, można powiedzieć, że choć w każdej epoce istnieją jednocześnie — przynajmniej retroaktywnie — *wszystkie* formy czasu występujące w systemie encyklopedycznym, to zawsze jedna z nich pełni funkcję ramy temporalnej, która determinuje sposób, w jaki rozumiane jest dzianie się na wszystkich szczegółowych płaszczyznach danego świata historycznego. Diachroniczny, międzyepokowy rozwój pojęcia czasu — odpowiadający synchronicznym przemianom czystego następstwa między trzema głównymi dziedzinami ontologicznymi¹⁰⁰⁷ — polega wobec tego na metamorfozach czasu globalnego, które można określić mianem „temporalnego przeramowania” (ang. *reframing*). Z kolei dialektyka czasu dokonująca się *wewnątrz* epoki — skorelowana z procesem chronologicznego różnicowania się w obrębie danej sfery świata — nie narusza tej ogólnej ramy, choć zostaje zwieńczona nowym projektem wiodącej formy czasu w momencie kairologicznego urzeczywistnienia wolności.

Odwołując się do metafory Hegla z *Fenomenologii ducha*, którą przytoczyłem we „Wprowadzeniu”, można zatem powiedzieć, że chronozofia spekulatywna ma za swój przedmiot „galerię obrazów” (*eine Galerie von Bildern*)¹⁰⁰⁸, w której równie ważnymi składnikami dzieł sztuki są ramy, w których dzieła te zostały wystawione. Jak okazało się wcześniej (§ 32), czas nie tylko nie wyklucza się bowiem z wolnością, ale stanowi wręcz istotny element jej spekulatywnej struktury bycia w innym u samego siebie (absolutnej refleksji). Z uwagi na to dwoiste, temporalne pojęcie wolności, które wyznacza *spekulatywną* zasadę ducha czasu (jedność metafizycznego obrazu i ramy temporalnej epoki), rozwojowi urzeczywistniającej się idei wolności — stanowiącemu przedmiot filozofii — towarzyszy nie tyle uwalnianie się idei *od* czasu, co uwalnianie *samego* czasu, rozumiane jako przyoblekanie się wolności w coraz bardziej adekwatne formy temporalnej ekspresji.

Problem podmiotu diachronicznego rozwoju rzeczywistości (idealizm spekulatywny jest hermeneutycznym realizmem). Kolejny problem można wyrazić w formie pytania, jak pogodzić tezę o ogólnoświatowym zakresie urzeczywistniania się idei wolności z na pozór skrajnie subiektywistycznym założeniem Hegla, iż ta ostatnia, z racji mentalistycznej natury aktu w heglizmie, „istnieje tylko jako *świadomość* [podkr. moje — C.G.] wolności”¹⁰⁰⁹. Innymi słowy,

¹⁰⁰⁷ Przez formy czystego następstwa właściwe trzem głównym dziedzinom ontologicznym rozumiem następujące realne, czyli oglądane (lub istniejące) *modi* logicznego zapośredniczenia: (1) oglądane stawanie się innym (czas naturalny), (2) oglądane przeświecanie w innym (czas duchowy), (3) oglądane rozwijanie się (czas logiczny).

¹⁰⁰⁸ FD, s. 516; PhG, s. 590.

¹⁰⁰⁹ WD2, s. 359.

co lub kto jest podmiotem dziania się świata, skoro odbywa się ono jednocześnie na *wszystkich* poziomach struktury tego ostatniego?

Odpowiedzi na to pytanie dostarczają ustalenia poprzedniego rozdziału, a w szczególności wnioski z interpretacji Hegłowskiego stanowiska w kwestii obiektywności wiedzy (§ 32). Jak okazało się w toku owej interpretacji, język nie tylko zastępuje na gruncie idealizmu spekulatywnego wyobrażnię transcendentálną w jej funkcjach figuratywno- i intelektualnosyntetycznej, które według pierwszego wydania *Krytyki czystego rozumu* odpowiadają za kształtowanie kolejno czystej naoczności i kategorii intelektu, ale stanowi także „duszę” realnej natury i „ciało” wiecznego rozumu¹⁰¹⁰. Dlatego to właśnie ludzki język należy uznać za „miejsce”, w którym zachodzi światotwórczy proces pierwotnego dzielenia się i powracania do siebie idei absolutnej, a co za tym idzie, rozwoju metafizycznego obrazu i ramy temporalnej epoki¹⁰¹¹.

Nie czyni to jednak z Hegła przedstawiciela krytykowanego przez Kanta idealizmu empirycznego bądź dogmatycznego¹⁰¹², gdyż nie idzie tu wcale o redukcję rzeczywistości do modyfikacji zmysłu wewnętrznego lub noumenalnej duszy, lecz o to mianowicie, że zgodnie z Hegłowskim ujęciem relacji między ideą, naturą i duchem, interpretowanie świata i Boga przez człowieka sprawia, że świat i Bóg docierają do własnej istoty, zachowując przy tym swój obiektywny charakter¹⁰¹³. Oznacza to, że choć ludzka świadomość stanowi realny substrat dziejowych przeobrażeń sensu bycia i czasu, to jednak nie jest ona *podmiotem* tego procesu w znaczeniu czynnika determinującego (*spiritus movens*). Funkcję tego ostatniego pełni bowiem w heglizmie idea absolutna, a bardziej konkretnie *duch czasu*, który mimo „zamieszkiwania” w ludzkiej mowie i czynach posiada moc sprawczą wykraczającą poza immanentny krąg jednostkowego Ja. Z drugiej strony, to właśnie hermeneutyczny stosunek człowieka do świata stanowi środek realizacji owej konstytutywnej siły logosu. Z tego względu chcąc scharakteryzować krótko swoje stanowisko i odeprzeć zarzut subiektywizmu, Hegel mógłby

¹⁰¹⁰ W pewnym sensie świat i absolut rodzą się zatem wraz z człowiekiem: „[...] tak jak istnieje punkt człowieka [tj. czasowa intensywność jednostkowej świadomości — C.G.], tak istnieje też świat [tj. przestrzenna ekstensywność natury — C.G.]. Jedno uderzenie [*Ein Schlag*] tworzy ich obu” (JS3, s. 261).

¹⁰¹¹ Zgadza się to z przekonaniem metakrytycznych prekursorów współczesnego językoznawstwa (Hamann, Herder) oraz XX-wiecznych badaczy funkcjonujących w ramach paradygmatu lingwistycznego — przekonania, zgodnie z którym czasy gramatyczne języków naturalnych determinują sposób, w jaki ich użytkownicy doświadczają czasu. Por. G.J. Whitrow, *Czas w dziejach. Poglądy na czas od prehistorii po dzień dzisiejszy*, przeł. B. Orłowski, Prószyński i S-ka, Warszawa 2004, s. 23–34.

¹⁰¹² Por. KCR2, s. 77–90; WF3, s. 523–524.

¹⁰¹³ „Wewnętrzną istotą przyrody jest myśl, która istnieje tylko w ludzkiej świadomości” (WD1, s. 334).

powiedzieć — parafrazując słynne sformułowanie Kanta dotyczące dwoistej natury filozofii krytycznej — że *idealista spekulatywny jest hermeneutycznym realistą*¹⁰¹⁴.

Problem początku i czasu logicznego (kolista natura systemu i zasada paralelizmu). Ostatni problem wymagający omówienia ponownie dotyczy dwoistego sposobu prezentacji chronozofii spekulatywnej. Polega on mianowicie na rozdzwieniu między porządkiem systematycznego wykładu *Encyklopedii nauk filozoficznych* (logika spekulatywna, filozofia natury, filozofia ducha) a kolejnością następowania po sobie epok historycznych (starożytność, nowożytność, współczesność) i odpowiadających im sylogizmów omawianych w retrospektywnym podsumowaniu rzeczoności dzieła (sylogizm natury, sylogizm ducha, sylogizm idei). Innymi słowy, owa trudność bierze się z konieczności przedstawienia logicznej postaci istnienia idei i przyporządkowanej do niej epoki nie tyle *na początku* wyводу chronozofii spekulatywnej, co *na jego końcu*. W ten sposób czyste myślenie, które zgodnie z encyklopedycznym projektem systemu Heglowskiego jawi się jako najbardziej abstrakcyjna modalność ontologiczna idei absolutnej, otrzymuje status formy wieńczącej całość jej dialektycznego rozwoju. Co gorsza, prowadzi to do pozornie absurdalnej konsekwencji, iż ramę temporalną właściwą idei logicznej i skorelowanej z nią epoki dziejowej stanowi nie tyle bezczasowość strukturyzująca co najwyżej logiczne *modi* czystego następstwa, co właśnie najbardziej konkretna forma czasu, zawierająca w sobie wszystkie formy wcześniejsze.

Odstępstwo to nie jest jednak wcale tak heterodoksyjnym zabiegiem, jakim wydaje się na pierwszy rzut oka. Pomijając, że już w *Fenomenologii ducha* czyste myślenie pojęte zostało jako pewien *rezultat*¹⁰¹⁵, z tego rodzaju alternatywnym ujęciem mamy do czynienia również w samej *Encyklopedii*, mianowicie we wspomnianej rekapitulacji całości jej treści. Ową odmienność perspektyw należy interpretować zatem jako różnicę w sposobie prezentacji, nie

¹⁰¹⁴ W *Krytyce czystego rozumu* Kant stwierdza: „A więc idealista transcendentalny jest empirycznym realistą i materii jako zjawisku przyznaje rzeczywistość, o której nie można wnioskować, lecz którą się bezpośrednio spostrzega” (KCR2, s. 81). Por. tamże, s. 80; M. Chlewicki, *Empiryczny realizm Immanuela Kanta*, „Przegląd Filozoficzny — Nowa Seria” 2004, nr 4 (52), s. 347–361. Termin „realizm hermeneutyczny” (niem. *hermeneutischer Realismus*) zaczerpnąłem od A.F. Kocha, który określił w ten sposób swoje stanowisko metafizyczne (inspirowane m.in. myślą Kanta, Hegla, Adorna i Heideggera). Stanowisko to konstytuują cztery następujące twierdzenia podstawowe: (1) „teza o podmiotowości”, która głosi, że egzystencja ucieleśnionego podmiotu odnoszącego się do realnych rzeczy jednostkowych jest koniecznym warunkiem istnienia układu czasoprzestrzennego; (2) „teza o czytelności”, zgodnie z którą wiedza o świecie ma charakter odczytywania rzeczy i przekładania ich na języki naturalne; (3) „teza o troistej strukturze prawdy” wyróżniająca trzy nieredukowalne aspekty prawdziwości (obiektywny, normatywny i epistemiczny); (4) „teza o antynomii”, według której myślenie jest w swym zasadniczym wymiarze sprzeczne. Por. A.F. Koch, *Hermeneutischer Realismus*, Mohr Siebeck, Tübingen 2016; tenże, *Is Hermeneutic Realism a Dialectical Materialism?*, [w:] D. Finkelde, Paul M. Livingston (red.), *Idealism, Relativism, and Realism: New Essays on Objectivity Beyond the Analytic-Continental Divide*, De Gruyter, Berlin/Boston 2020, s. 81–96.

¹⁰¹⁵ Przy czym nie tyle jako rezultat całego systemu, który zgodnie z ówczesną koncepcją Hegla wieńczyć miała filozofia realna, ile jako rezultat całokształtu dziejowego rozwoju wiedzy, stanowiącego przedmiot *Fenomenologii ducha* zaprojektowanej jako wprowadzenie do Heglowskiego systemu.

zaś w tym, *co* prezentowane. Otwartość Hegłowskiego systemu na wielość takich „aranżacji” wynika natomiast z jego *kolistej* natury. Każda jego część stanowi zwierciadło całości, dlatego można ją rozpatrywać zarówno jako jeden z terminów skrajnych, jak i jako medium ogólnego sylogizmu filozofii¹⁰¹⁶, co w przypadku logiki spekulatywnej — z racji Hegłowskiej doktryny paralelizmu (§ 14) — ma pewne istotne konsekwencje temporalne. Otóż logika rozważana jako pierwsza z nauk filozoficznych traktuje o idei absolutnej *przed* jej uzewnętrznieniem się w przyrodzie, dlatego określeniem czasowym czystego myślenia w tym ujęciu jest abstrakcyjna wieczność (czas logiczny). Z kolei wieczność przysługująca idei logicznej tematyzowanej *po* przewyciężeniu skończoności w sferze ducha absolutnego ma konkretny charakter (czas spekulatywny).

Chcąc uzgodnić wywód systematyczny z historycznym, chronozofia spekulatywna musi jednak nie tylko opowiedzieć się za drugą z tych alternatyw, porządkując tym samym treść Hegłowskiego systemu według schematu epistemologicznego (od natury przez ducha do idei — „proces *podmiotowej* działalności idei”¹⁰¹⁷), ale zmuszona jest także uzasadnić z tego punktu widzenia pierwsze z wyróżnionych ujęć, które opiera się na schemacie ontologicznym (od idei przez naturę do ducha — „proces idei istniejącej jako coś *samego w sobie*, obiektywnie”¹⁰¹⁸). Świadectwem podjęcia przez Hegla próby dostarczenia takiego uzasadnienia w omówieniu wieńczącym *Encyklopedię* jest przyjęcie w charakterze terminu średniego sylogizmu filozofii „samowiednego rozumu” stanowiącego jedność idei logicznej i ducha absolutnego — jedność integrującą perspektywę logiczną i historycznofilozoficzną w myśl zasady paralelizmu (lub pojęcia dziejowości)¹⁰¹⁹. Podobnie uczynić musi właśnie chronozofia spekulatywna omawiając prawdziwy sens logosu i jego wieczności w kontekście rezultatu całego systemu.

¹⁰¹⁶ Por. EPhW1, s. 339–340.

¹⁰¹⁷ E, s. 583.

¹⁰¹⁸ Tamże, s. 583–584.

¹⁰¹⁹ „Tym pojęciem filozofii jest *myśląca samą siebie* idea, samowiedna prawda (§ 236), to, co logiczne, w takim znaczeniu, że jest to ogólność, która *sprawdziła się* w konkretnej treści jako swej rzeczywistości. Nauka powróciła w ten sposób do swego początku, a to, co logiczne, jako to, co *duchowe*, stanowi jej *rezultat* w tym sensie, że z sądzienia będącego zakładaniem przesłanki poprzedzającej, gdzie pojęcie istniało tylko *samo w sobie*, a początek był czymś bezpośrednim, a tym samym *ze zjawiska*, z którym było ono w tym związane, wzniosło się ono do swojej czystej zasady jako do czegoś, co jest zarazem jego elementem” (E, s. 582).

§ 36. Encyklopedia chronozoficzna w zarysie

W związku z powyższymi ustaleniami, metafizyczna wykładnia Heglowskiego pojęcia czasu przybiera postać chronozofii spekulatywnej, której zadanie polega na złożeniu wizyty w osobliwej galerii ducha czasu, aby obejrzeć wystawę jego spekulatywnych dzieł sztuki, na które składają się zarówno metafizyczne obrazy, jak i ramy temporalne, w których je wyeksponowano, tzn. wiodące w danej epoce i sferze systemu sposoby rozumienia bycia i czasu. Zasadniczy zrąb tej wystawy tworzą trzy obrazy reprezentujące kolejno trzy szczeble historyczno-systematycznego postępu w uświadomieniu wolności, czyli następujące po sobie realizacje spekulatywnej zasady ducha czasu, która przejawia się każdorazowo na wszystkich płaszczyznach rzeczywistości poprzez dominację jednego z momentów każdej szczegółowej triady kategorialnej. W dziedzinie *logicznej* manifestowanie się owej zasady przybiera postać sekwencji naczelných kategorii poszczególných ksiąg Heglowskiej *Logiki* (byt, istota, pojęcie) oraz odpowiadających im form zapośredniczenia (przechodzenie, przeświecanie, rozwój). W wymiarze *ontologicznym* swoisty charakter danej formy świadomości wolności wyraża się jako prymat jednej z trzech modalności istnienia idei absolutnej (natura, duch, logos) oraz właściwej dla niej formy czasu (czas naturalny, czas duchowy, czas spekulatywny). *Spoleczno-politycznym* przejawem danego szczebla rozwoju świadomości wolności jest z kolei ustrój prawnopañstwowy narodu historycznego będącego jego wyrazicielem. Natomiast w sferze *teleologicznej* zasada ducha czasu objawia się przez postaci historyczne, których dzieła stanowią wzorcowe realizacje jednej z trzech dziedzin kultury wyższej (Fidiasz — sztuka klasyczna, Jezus Chrystus — religia jawna, Hegel — filozofia absolutna)¹⁰²⁰.

Z uwagi na fraktalną strukturę rzeczywistości, każdy z trzech obrazów wystawionych w galerii ducha czasu sam składa się z co najmniej trzech obrazów pomniejszych, w związku z czym proces rozwoju idei wolności zachodzi nie tylko *między* kolejnymi obrazami, na zasadzie epokowych przeobrażeń całości, ale także *wewnątrz* tych obrazów, przybierając formę drobnych przekształceń ewolucyjnych, które nie mają charakteru temporalnego przeramowania, lecz stopniowego dojrzewania danej formy czasu. Mimo to, aby uniknąć zbędnej rozwlekłości i pozostać w zgodzie z wyjściowym założeniem holizmu, nie omówię tutaj wszystkich szczegółowych mediacji dialektycznych¹⁰²¹, lecz skupię się na prezentacji zasadniczych etapów genetyczno-strukturalnego różnicowania się negatywności,

¹⁰²⁰ Por. A. Cieszkowski, *Prolegomena...*, dz. cyt., s. 24–30.

¹⁰²¹ Tego rodzaju szczegółowe badanie wewnątrzsystemowego rozwoju pojęcia czasu w heglizmie przeprowadzone zostało w pewnym zakresie, mianowicie w ograniczeniu do wczesnej filozofii jenańskiej Hegla, przez Y. Yu w pracy *Das Problem der Zeit...*, dz. cyt.

wyznaczanych przez trzy główne części Heglowskiego systemu (filozofię natury, filozofię ducha i logikę spekulatywną) oraz trzy odpowiadające im epoki dziejów świata (grecko-rzymską starożytność, chrześcijańsko-germańską nowożytność i globalną współczesność).

„Przyrostowi” wolności określającemu wewnętrzną dynamikę tego procesu towarzyszy stopniowe zazębianie się czasowej i logicznej formy negatywności, w związku z czym w trzecim, ostatnim obrazie tej serii, stanowiącym główny punkt programu omawianej wystawy, dochodzi do całkowitego stopienia się ze sobą czasu i pojęcia, znajdującego mglisty wyraz u Kanta, bardziej wyraźny u Hegla, a w pełni konkretny u Heideggera. Scharakteryzowanie ramy okalającej ów krańcowy obraz wolności, w której skryzalizowały się wszystkie poprzednie formy czasu, równoznaczne jest nie tylko z poznaniem Heglowskiego pojęcia czasu, ale także z uzyskaniem wglądu w globalną ramę temporalną jego filozofii i inicjowanej przez nią epoki współczesnej w ogóle.

a) Sylogizm natury — epoka starożytna i czas naturalny

Pierwszym zjawiskiem jest *sylogizm*, który ma za podstawę jako swój punkt wyjścia to, co *logiczne*, a za termin średni, który łączy *ducha* z tym, co *logiczne* — *przyrodę*. To, co *logiczne*, staje się *przyrodą*, a *przyroda* staje się *duchem*. [...] zapośredniczenie pojęcia ma [tutaj — C.G.] zewnętrzną formę *przechodzenia*, a *nauka* [jako *filozofia przyrody* — C.G.] formę pochodzenia konieczności, tak że tylko w jednym terminie skrajnym założona jest wolność pojęcia jako jego sylogistyczne łączenie się ze sobą samym¹⁰²².

Objawianie [Das Offenbaren] [...] jako *abstrakcyjna* idea jest bezpośrednim *przechodzeniem*, *stawianiem się* przyrody [...]¹⁰²³.

W sferze bytu jest samo *samookreślanie się* pojęcia dopiero czymś *samym w sobie*; jako takie nosi ono nazwę *przechodzenia*¹⁰²⁴.

Porządek systematyczny. Dwoma głównymi składnikami *logicznego* modelu początkowego szczebla rozwoju idei wolności — innymi słowy, „czystym płótnem” oraz „szkieletem obramowania” pierwszego obrazu galerii ducha czasu — są odpowiednio *byt* i *stawianie się tym, co inne* (lub *przechodzenie*), stanowiące przedmiot pierwszej księgi Heglowskiej *Logiki*. Zgodnie z tym źródłowym określeniem, czysta myśl jawi się jako bezpośrednie

¹⁰²² E, s. 583.

¹⁰²³ Tamże, s. 403.

¹⁰²⁴ NL1, s. 157.

samoodniesienie o substancjalnym charakterze, a jej różnicowanie się przybiera postać równie bezpośredniej zmiany, wskutek której nie dokonuje się żaden prawdziwy rozwój, gdyż między kolejnymi stanami czy określeniami brak jakiegokolwiek ciągłości. Ta ostatnia występuje tutaj wyłącznie w formie ilościowego kontinuum niwelującego wszelką jakościową różnicę, bądź też jako niezróżnicowana jednia, która rzutuje całą określoność poza siebie.

Realnymi odpowiednikami tej logicznej sfery bezpośredniości i swoistej dla niej formy mediacji są — w wymiarze *ontologicznym* — *przyroda* i *czas naturalny*, stanowiące odpowiednio bycie na zewnątrz siebie idei absolutnej oraz oglądane stawanie się, któremu podlega to, co skończone. Zarówno filozofia przyrody, jak i badana przez nią dziedzina bytów naturalnych opisywane są przez pierwszy z sylogizmów omawianych przez Hegla na końcu *Encyklopedii* — sylogizm, w którym przyroda występuje w roli terminu średniego wiążącego ideę logiczną z duchem (idea — NATURA — duch). Figurowanie idei logicznej jako pierwszego terminu skrajnego oznacza, że logos ma w tej części systemu i odpowiadającej jej sferze rzeczywistości charakter przesłanki poprzedzającej, w związku z czym przysługuje mu jedynie abstrakcyjna wieczność. Nierzeczywistość tak rozumianego „absolutu” zniesiona zostaje wraz z kenotycznym przedziergnięciem się idei w przyrodę. Z kolei duch, jako drugi termin skrajny, stanowi z tego punktu widzenia ostateczny cel tej ostatniej, do którego prowadzi jej wewnętrzna dialektyka. Można zatem powiedzieć, że wnioskiem sylogizmu natury jest objawiona na gruncie chrześcijaństwa prawda o duchowej naturze absolutu: „Idea (Bóg-Ojciec) jest — za pośrednictwem natury (Syn Boży) — duchem (Duch Święty)”. Dlatego Hegel mógł stwierdzić w *Encyklopedii*, że religia objawiona, jako właściwa nowożytności forma wzorczej samoświadomości wolności, jest „[p]rzyszłością sztuki pięknej” (E, s. 564), czyli przyszłością estetycznej formy wiedzy o absolutie, która determinuje z kolei epokę starożytną.

Jak okazało się podczas analizy tematycznej wykładni czasu z *Encyklopedii* (§ 22), czas kosmiczny, który wyznacza *ramę temporalną* tego pierwszego obrazu spekulatywnego, pojęty został przez Hegla jako zasada destrukcji rzeczy naturalnych będąca zewnętrzną formą egzystencji nieskończonego rozumu. Wskutek tego czas przyrodniczy odznacza się jaźniowym, a mimo to realnym charakterem. Jego pozapodmiotowe ugruntowanie sprawia natomiast, że odrębne istnienie przysługuje wyłącznie jednemu z trzech jego wymiarów, a mianowicie terażniejszości. Jako taki, czas naturalny ma charakter ilościowej nieskończoności o strukturze koła, która sprawia, że wszystkie „odmierzone” przez nią formy rozwoju ograniczają się do jałowego reprodukcji niezmiennych rodzajów.

We wspomnianej wykładni czasu z Heglowskiej filozofii przyrody zauważalna jest jednak pewna „naddeterminacja” w stosunku do tego, co może i powinno zostać powiedziane

na jego temat na tym etapie kształtowania się systemu. Jak argumentowałem wcześniej, owa naddeterminacja jest symptomem istotowego związku czasu i idei, a co za tym idzie, podlegania przez niego metamorfozom sprzężonym z przeobrażeniami tej ostatniej. Uważna lektura Heglowskiej filozofii przyrody¹⁰²⁵ pozwala na wyróżnienie trzech głównych etapów różnicowania się pojęcia czasu w dziedzinie natury, a co za tym idzie trzech następujących ukształtowań czasu naturalnego: (1) abstrakcyjnego, (2) realnego oraz (3) organicznego.

(Ad 1) Pierwsze z nich, czyli *czas abstrakcyjnonaturalny*, to jedna z dwóch idealnych — co nie znaczy jednak: subiektywnych — form istnienia idei jako oglądania¹⁰²⁶. Ściśle mówiąc, jest to czyste następstwo stanowiące negatywny (bądź aktowy) modus jej bycia na zewnątrz siebie¹⁰²⁷. Bez względu na to, od której z abstrakcyjnych form zewnętrżności zaczyna się wykład filozofii natury w danym projekcie systemu Hegla, w każdym z nich okazuje się nie tylko, że czas stanowi rezultat wewnętrznej dialektyki przestrzeni, ale także iż on sam ulega analogicznemu „uprzestrzennieniu” na skutek samoznoszenia się jego wymiarów. Jednością obu tych idealnych procesów w ich przeciwstawności jest według Hegla *ruch* (lub *trwanie*), który zapada się następnie w siebie — z powodu swej sprzecznej natury — i zastyga w realną, bezpośrednią tożsamość czasu i przestrzeni, jaką stanowi *materia*¹⁰²⁸. Ta ostatnia nie wypiera doszczętnie idealności, z których pochodzi, lecz przechowuje je w sobie w postaci obejmujących ją w sposób zewnętrzny i istniejących niezależnie od niej form, którym zawdzięcza swój przestrzenno-czasowy charakter.

(Ad 2) W ten sposób drugą stację systematycznego rozwoju pojęcia czasu w dziedzinie przyrody stanowi *czas realny*, przysługujący idei istniejącej w postaci materii nieorganicznej, która uszczegóławia się na względnie trwałe, ale przemijające *quanta* fizyczne, tzn. jednostkowe ciała, które wypełniają formę czasowej i przestrzennej rozciągłości w charakterze obojętnej wobec niej treści. Oddzielenie czasu realnego od jego zawartości (*realitas*) sprawia, że ma on początkowo czysto ilościową naturę. Podobnie jak w przypadku materii, nie jest to jednak jego jedyne oblicze. Jakościowemu różnicowaniu się substancji materialnej, interpretowanemu przez Hegla jako jej indywidualizowanie się¹⁰²⁹, towarzyszy bowiem lustrzany proces obiektywizowania się owej sztucznie oddzielonej formy — w tym czasie, który

¹⁰²⁵ Por. E, s. 261–396; EPhW2; JS1, s. 3–183; JS2, s. 191–364; JS3, s. 3–169; G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über philosophische Enzyklopädie...*, dz. cyt., s. 75–155; tenże, *Philosophische Enzyklopädie für die Oberklasse (1808 ff.)*, dz. cyt., s. 33–41.

¹⁰²⁶ Drugą z nich jest oczywiście przestrzeń.

¹⁰²⁷ Czyli następowanie po sobie kolejnych Teraz (punktów czasowych), w którym brak tego, *co* faktycznie byłoby teraz.

¹⁰²⁸ Por. E, s. 276–279; JS2, s. 191–218; JS3, 11–21; G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über philosophische Enzyklopädie...*, dz. cyt., s. 96–97; tenże, *Philosophische Enzyklopädie für die Oberklasse (1808 ff.)*, s. 36–37.

¹⁰²⁹ Por. E, s. 277–278, 281, 296–299.

ulega wskutek tego modyfikacji, przybierając kwalitatywną postać skończonego czasu *ziemskiego*, czyli „trawiącego” wszystko *ognia*¹⁰³⁰: „Jest on zmaterializowanym *czasem* albo jaźniowością (światłem identycznym z ciepłem) — tym, co bezwzględnie niespokojne i trawiące, co w tej samej mierze rozpala się w wyniku zachodzącego w ciele procesu trawienia samego siebie, jak i, na odwrót, niszczy ciało, przychodząc na nie z zewnątrz — jest to trawienie czegoś innego, które zarazem trawi samo siebie przechodząc w ten sposób w neutralność”¹⁰³¹. Istotnym *novum*, jakie wnosi jakościowa forma realnego następstwa, jest wobec tego przewyżczenie obojętnej różnicy między nią samą a tym, *co* czasowe, słowem zastąpienie *wewnątrzczasowości* bytu *wewnątrzbytością* czasu¹⁰³². Tak rozumiany czas zawdzięcza swojej materialności jednak nie tylko status bardziej adekwatnego wyrazu wolności pojęcia, tj. efektywniejszej formy powracania do siebie z innobytu, ale i swoje istotne *ograniczenie*, polegające na tym, że jako *materialny* proces zjadania materii, spoczywa on w swym istnieniu na istnieniu zasobu, na którym żeruje. Krótko mówiąc, spalając to, co cielesne, ogień sukcesywnie się wypala, zastygając finalnie w zewnętrznej w stosunku do niego, spetryfikowanej obecności zimnych struktur mineralnych — martwej skorupy Ziemi, dla której ów formatywny proces stanowi już tylko „przeszłość”¹⁰³³. Ograniczenie to — czyniące z chemizmu jedynie *imitację* życia — przełamane zostaje jednak przez własną dialektykę tego procesu, w wyniku której założona, a co za tym idzie, zniesiona zostaje jego skończoność. Ściśle mówiąc, ów niedostatek czasu materialnego przewyżczony zostaje przez *podmiotową* całość procesu chemicznego, która obejmuje oba jego podprocesy: różnicowanie się tego, co neutralne, i neutralizowanie się tego, co odróżnione. Jako taka samowzniesająca się i podtrzymująca w istnieniu „żywość”, stanowi ona bowiem przejście do natury organicznej (teleologii)¹⁰³⁴.

(Ad 3) Trzecim i ostatnim ukształtowaniem czasu w dziedzinie przyrody jest wobec tego *czas organiczny*, czyli życie w swej geologicznej, wegetatywnej i animalnej postaci. Życie stanowi najdoskonalszą formę istnienia naturalnego — egzystencję *idei* przyrody. Samoistność

¹⁰³⁰ Nie chodzi tutaj wyłącznie o żywioł ognia, ale także o wszystkie późniejsze formy materialnej negatywności obecne w tak różnorodnych zjawiskach omawianych w Heglowskiej *Naturphilosophie* jak proces meteorologiczny Ziemi, dźwięk, ciepło, płomień czy chemiczny proces ognia (por. tamże, s. 308–310, 318–319, 324–325, 356; JS2, s. 325–326; JS3, s. 92–100).

¹⁰³¹ E, s. 307.

¹⁰³² Ilościowa i jakościowa forma realnego następstwa odpowiadają w ten sposób dwóm aspektom czasu naturalnego, które ujawniły się podczas interpretacji Heglowskiego pojęcia czasu z filozofii przyrody (§ 22–23). Wbrew przekonaniu Heideggera, Hegel nie tylko krytykuje zatem potoczne wyobrażenie czasu jako pustego zbiornika, ale dostarcza nawet wyjaśnienia jego pochodzenia, oddając tym samym należne mu miejsce w systemie (por. E, s. 277–278).

¹⁰³³ Por. JS3, s. 106, E, s. 363–367.

¹⁰³⁴ Por. tamże, s. 231, 361–362.

i trwale istnienie przysługujące ogólnym rodzajom dzięki pośrednictwu ucieleśniających je żywych indywiduów, a tym ostatnim dzięki oparciu w tych pierwszych jako ich substancji, sprawiają, że autoteliczny proces życiowy uwalnia się od skończoności cechującej naturę nieorganiczną. Wewnętrzna teleologia żywego organizmu konstytuowana przez trzy sylogistyczne procesy odpowiadające strukturze idei w ogóle (§ 26), a także trzem momentom czystego pojęcia (i absolutnej refleksji), sprawia, że czas organiczny odznacza się najwyższą wolnością możliwą do osiągnięcia w sferze natury. Procesy te to kolejno (a) wewnętrzny rozwój osobniczy żywego indywiduum, w toku którego formuje ono swoje ciało według ogólnego wzorca gatunkowego, wytwarzając i podtrzymując w istnieniu podmiotową jedność swoich członów (*kształtowanie postaci* — ogólność — refleksja zakładająca); (b) pra-podział idei życia, na mocy którego zakłada ona w charakterze przesłanki poprzedzającej obiektywną całość przyrody nieorganicznej i przeciwstawia jej swoją obciążoną brakiem subiektywność, która znosi odczuwaną na skutek tego sprzeczność pochłaniając pożądane przez siebie przedmioty (*asymilacja* — szczegółowość — refleksja zewnętrzna); (c) reprodukcja ogólnego rodzaju w cyklu narodzin i śmierci ucieleśniających go osobników, dzięki któremu idea życia uzyskuje byt dla siebie (*proces rodzaju* — jednostkowość — refleksja określająca)¹⁰³⁵. Tak rozumiana podmiotowość — antycypująca absolutną negatywność duchowej samowiedzy — przysługuje jednak dopiero, i to w formie ograniczonej, organizmom wegetatywnym, a w swej całkowicie rozwiniętej postaci wyłącznie zwierzętom. Porosty, koralowce i inne formy życia geologicznego, wyznaczające pierwszy szczebel natury organicznej, nie podlegają bowiem jeszcze wewnętrznej metamorfozie, a także nie rodzą się *ex ovo*, lecz tylko spontanicznie (*generatio aequivoca*), w wyniku akcydentalnych negacji obiektywnej całości przyrody nieożywionej, która stanowi „ciało” organizmów geologicznych. Z tego względu te ostatnie mają charakter „tylko przelotnej, punktowej podmiotowości”¹⁰³⁶ o rapsodycznej czasowości („teraz tu, teraz tam...”). Także czas organizmów wegetatywnych nie wykracza jeszcze w pełni poza materialną formę następstwa. Choć rośliny nie mają już tych niedostatków co organizmy geologiczne, ponieważ oddzielają się od środowiska fizycznego w postaci indywiduów obdarzonych własnym ciałem i żywością, to jednak z racji charakterystycznej dla nich *bezpośredniej* tożsamości obu tych elementów, ich procesy życiowe wciąż obciążone są zewnętrżnością. Wskutek tego podlegająca powierzchniowej metamorfozie postać roślinna rozszczepia się na wielość zastępowalnych części (np. korzeń, liść, pąk), których nie jednoczy żadna nadrzędna zasada podmiotowa, innymi słowy, ich całościowa organizacja nie wykształca

¹⁰³⁵ Por. FD, s. 127–130; E, s. 242–245.

¹⁰³⁶ Tamże, s. 367.

„poczucia siebie” (*Selbstgefühl*). Co więcej, z uwagi na brak lub znikomość dymorfizmu płciowego u roślin, ich proces rodzaju jest właściwie nieodróżnialny od postaciowania i asymilacji, co sprawia, że idea życia nie dochodzi w nich jeszcze do pełni swojej rzeczywistości¹⁰³⁷. Dopiero organizm zwierzęcy uwalnia się od zewnętrżności przyrody nieożywionej, a czyni to *odnosząc się*: (a) *do samego siebie* w formie ucłonowanej zgodnie z pojęciem, podmiotowej całości; (b) *do tego, co inne*, w formie żarłocznego czasu, który nie wypala się — jak ogień — wraz ze spopielałą przez siebie materią, lecz utrzymuje się w tym, co inne, we właściwej sobie formie podmiotowej; (c) *do samego siebie w tym, co inne*, tzn. do innego indywiduum tego samego rodzaju w ramach „spółkowania” (*Begattung*), które doprowadza konkretną ogólność rodzaju do egzystencji¹⁰³⁸. Wszystko to sprawia, że czas organiczny to w sensie ścisłym *czas animalny* (lub *zwierzęcy*).

Zwierzę ma zdolność do przypadkowego *samoporuszania się*, ponieważ tak samo jak światło jest idealnością wyrwaną ciężkości, tak podmiotowość zwierzęcia jest *wolnym czasem* [podkr. moje — C.G.], który jako zabrany realnej zewnętrżności *określa się co do miejsca sam z siebie*, zgodnie z wewnętrżnym przypadkiem. Związane jest z tym to, że zwierzę ma *głos*, jako że jego *podmiotowość* jako *rzeczywista* idealność (dusza) jest panowaniem nad abstrakcyjną idealnością czasu i przestrzeni i przedstawia swoje samoporuszanie się jako wolne zadrżenie [*Erzittern*] *w sobie samym* [...] ¹⁰³⁹.

Jednak nawet cieszące się taką wolnością zwierzę, które istnieje już jako jednostkowy *podmiot*, pozostaje wciąż jeszcze podmiotem *skończonym*, uwikłanym w bycie na zewnątrz siebie charakterystyczne dla tego, co naturalne. Niedola ta sprawia, że konkretna ogólność stanowiąca podstawę procesu rozrodczego nie istnieje jeszcze dla siebie w *jednym* podmiocie, a co za tym idzie, nie istnieje w ramach tego procesu jako *podmiotowa* ogólność (jaźń), lecz tylko jako negatywna jedność indywiduów tego samego rodzaju, zawiązująca i utrzymująca się w nieskończonym procesie znoszenia ich bezpośredniego istnienia. Nieadekwatność formy istnienia żywych organizmów do wewnętrznej ogólności ich istoty — mianowana przez Hegla ich „*pierwotną chorobą* i wrodzonym *zarodkiem śmierci*”¹⁰⁴⁰ — objawia się bowiem właśnie jako przemoc doznawana przez nie ze strony ich rodzaju, przyoblekającego się w szaty zewnętrznej siły natury, która sprowadza ostatecznie na nie zagładę (w formie abstrakcyjnego bądź realnego czasu). W *Fenomenologii ducha* Hegel ujmuje tę sprawę stwierdzając, że

¹⁰³⁷ Por. tamże, s. 367–372.

¹⁰³⁸ Por. tamże, s. 372–391.

¹⁰³⁹ Tamże, s. 373. Por. JS1, s. 166.

¹⁰⁴⁰ E, s. 395.

refleksyjna jedność wszystkich momentów procesu życia, czyli „prosty rodzaj” stanowiący rezultat dialektyki tego ostatniego, „w ruchu samego życia nie *istnieje* [existiert] *dla siebie jako to coś prostego*, lecz w tym *rezultacie* życie odsyła do czegoś innego niż [to, czym] jest, mianowicie do świadomości, dla której istnieje ona jako taka jedność, czyli jako rodzaj”¹⁰⁴¹. Można zatem powiedzieć, że w sferze życia organicznego owa refleksyjna jedność istnieje dopiero w postaci „bytu samego w sobie, czyli bytu dla nas” (§ 26). W związku z tym przez „*wolny czas*” cechujący zwierzęta należy rozumieć nie tyle bezwzględną niezależność od tego, co inne, ile wprawdzie swobodny, ale skończony bieg indywidualnego życia, stanowiący efekt *względego* zniesienia abstrakcyjnego i realnego czasu. Odsyłanie rezultatu dialektyki życia do zewnętrznej świadomości, w której nieadekwatność jednostkowego organizmu do ogólnego rodzaju zostałaby zniesiona, świadczy zatem o potrzebie wyższego uwolnienia tego „wolnego”, a w rzeczywistości arbitralnego tylko czasu, jakim jest czas organiczny — potrzebie wynikającej z niezdolności zwierzęcego poczucia siebie do uchwycenia tego, co ogólne. Paradoksalnie jednak to właśnie za sprawą śmierci organizmu animalnego przewyższona zostaje jego nieadekwatność, a wraz z nią to, co naturalne w ogóle. Dialektyka prowadząca do dziedziny ducha nie polega jednak na literalnej śmierci zwierzęcia — ta bowiem zawsze oznacza fiasko procesu dialektycznego — lecz na pewnym fortelu mającym na celu co prawda fikcyjne, ale skuteczne *przeżycie* własnej śmierci. Ściśle mówiąc, ów spekulatywny *trick* polega na takim wykorzystaniu środków dostępnych jednostce, który prowadzi do jej zjednoczenia się ze swoim rodzajem w sposób nie pociągający za sobą jej realnego unicestwienia¹⁰⁴². W zależności od wersji Hegłowskiej filozofii przyrody — ściślej: od tego, która nauka szczegółowa otwiera w danym ujęciu wywód filozofii ducha — za tego rodzaju środek uznany zostaje *głos* lub *nawyk*. Otóż w wykładach jenajskich, w których filozofia ducha zaczyna się od razu od psychologii traktującej o języku, funkcję pomostu między naturą a duchem pełni głos, dzięki któremu zwierzę nadaje swojemu partykularnemu doświadczeniu skończoności — przejawiającej się w jego walce o byt — uniwersalny sens, czyniąc tym samym swoją jednostkową podmiotowość znakiem tego, co ogólne, słowem, znosi ją¹⁰⁴³. Z kolei w *Encyklopedii nauk filozoficznych*, w której filozofię ducha otwiera antropologia zgłębiająca

¹⁰⁴¹ FD, s. 130.

¹⁰⁴² Rację ma zatem G. Bataille, a za nim Derrida, dopatrując się w dialektyce Hegłowskiej swoistego „spektaklu”, „przedstawienia”, „symulacji” czy „fikcji” śmierci, por. J. Derrida, *Od ekonomii ograniczonej do ekonomii ogólnej*, dz. cyt.

¹⁰⁴³ Por. JS1, 164, 201–202; JS3, s. 157–158; G. Agamben, *Language and Death...*, dz. cyt., s. 41–48.

„drugą naturę” człowieka¹⁰⁴⁴, rolę tego wehikułu odgrywa nawyk, który „usztynia” życie organizmu niczym śmierć ciała nieboszczyka (*rigor mortis*).

Znoszenie tej nieadekwatności [do ogólności — C.G.] jest samo wypełnianiem tego przeznaczenia [zapisanego we wrodzonym istocie żywej „zarodku śmierci” — C.G.]. Indywiduum znosi ją, podciągając w wyobraźni swą jednostkowość pod ogólność, ale w rezultacie, z uwagi na to, że jest ona abstrakcyjna i bezpośrednia, osiąga ono tylko *abstrakcyjną obiektywność*, w której jego działanie zneutralizowało się, skostniało, a życie stało się pozbawionym procesualnego charakteru *nawykiem*, tak że w ten sposób uśmierca się ono samo z siebie¹⁰⁴⁵.

Jednakże jedynym zwierzęciem, które zdolne jest urzeczywistnić w sobie tę dialektyczną mediację jest stojący w rozkroku między naturą a duchem *człowiek* — zwierzę dysponujące mową (ζῷον λόγον ἔχων)¹⁰⁴⁶. To dlatego mimo rozbieżności konstrukcyjnych między jenajską a encyklopedyczną wersją Heglowskiej filozofii przyrody w obu scharakteryzowanych „środkach” działa już w sposób podskórny „zamieszkała” przez ducha mowa *artykułowana* (ludzki język), o czym świadczy fakt, iż nie tylko animalny głos, ale także ukształtowane siłą nawyku ciało człowieka określone zostało przez Hegla jako „znak” duszy¹⁰⁴⁷. Okoliczność ta pozwoli mi w następnym podpunkcie rozpocząć analizę szczegółowego różnicowania się czasu duchowego w wymiarze systematycznym od omówienia czasu psychologicznego, tzn. z pominięciem czasu antropologicznego i fenomenologicznego w wąskim sensie. Pierwszy z nich nie różni się bowiem jeszcze w sposób istotny od czasu organicznego, stanowiąc raczej jego powtórzenie bądź „podwojenie” (eng. *reduplication*), jak zasugerowała Catherine Malabou, słusznie uznając go w związku z tym za temporalność charakterystyczną dla podmiotowości antycznej¹⁰⁴⁸. Natomiast drugi z tych czasów stanowi po prostu abstrakcyjną — uwikłaną jeszcze w podmiotowo-przedmiotową formę przeciwieństwa — postać czasu psychologicznego, co czyni omawianie go w oderwaniu od tego ostatniego zbędnym¹⁰⁴⁹.

¹⁰⁴⁴ Por. E, s. 434.

¹⁰⁴⁵ Tamże, s. 395. Por. tamże, s. 432–436.

¹⁰⁴⁶ Por. EPhW3, s. 75–76.

¹⁰⁴⁷ E, s. 437.

¹⁰⁴⁸ Por. C. Malabou, *The Future of Hegel...*, dz. cyt., s. 21–76; E, s. 433, 436; EPhW3, s. 99–100.

¹⁰⁴⁹ Por. E, s. 442; NL2, s. 697–700.

Porządek genetyczny. Powszechnodziejowymi „nosicielami” pierwszego szczebla postępu w uświadomieniu wolności były państwa i narody historyczne wchodzące w obszar oddziaływania starożytnej cywilizacji grecko-rzymskiej, przy czym — jak okazało się wcześniej (§ 19) — rolę „epokotwórczą” w sensie metafizycznym odegrała wyłącznie Hellada. Oznacza to, że ów pierwszy szczebel rozwoju idei wolności znalazł swój źródłowy wyraz w potocznych wyobrażeniach, obyczajach, systemie prawnym, ustroju politycznym, sztuce, religii i filozofii starożytnych Greków. Zarówno w tym, jak i następnych przypadkach ograniczę się jednak do zwięzłego omówienia kluczowych w tym kontekście: (a) filozoficznych ekspresji *logicznego* i *ontologicznego* komponentu spekulatywnej zasady ducha czasu, a także (b) *teleologicznego* wyrazu tej ostatniej, czyli swoistej dla danego świata kulturowego formy samoświadomości wolności uzyskanej we wzorczej realizacji jednej z trzech dziedzin kultury wyższej (§ 17).

Zgodnie z powyższą charakterystyką systematycznego wymiaru pierwszego obrazu galerii ducha czasu oraz konstytutywną dla helleńskiego ducha realizacją teleologicznej potrzeby naocznego obcowania z artystycznym upostaciowieniem prawdy w tworzywie zmysłowym (Fidiasz), która zrodziła się pod koniec przedhistorycznego okresu starożytnego Wschodu (§ 19), Grecy rozumieli bycie (ὄν ἢ ὄν) w horyzoncie kołowego czasu samowytwarzającej się przyrody. Wskutek tego każda rzecz jawiła im się jako pewna zewnętrzna postać (ιδέα/εἶδος) stanowiąca bezpośredni rezultat (ἔργον) naturalnego (φύσις) lub sztucznego (ποίησις) formowania materii (ἐνέργεια), słowem, jawiła im się ona jako pewna *substancja* (οὐσία/ὑποκείμενον) podlegająca zmianom polegającym na bezpośrednim uobecnianiu lub unieobecnianiu się jej samej bądź jej własności. Byt najwyższy z kolei, czyli absolut (θεῖον), rozumiany był na gruncie greckiej myśli jako co prawda wieczna, niezmienna i wolna od materii, ale nie transcendentna jeszcze w sensie judeochrześcijańskim, lecz naturalna i na swój boski sposób żywa substancja, która nigdy nie opuszcza teraźniejszości (αἰών)¹⁰⁵⁰.

¹⁰⁵⁰ Por. M. Heidegger, *Podstawowe problemy fenomenologii*, dz. cyt., s. 113–120; tenże, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles...*, dz. cyt., 385, 389; BC, s. 23, 31. Arystoteles wyróżnia w tym kontekście trzy rodzaje substancji: (1) zmysłowe niszczone (np. zwierzęta i rośliny), (2) zmysłowe niezniszczalne (wiecznie obracająca się sfera niebieska) i (3) niezmysłowe niezniszczalne (nieruchomy poruszyciel). Por. Arystoteles, *Metafizyka*, dz. cyt., XII, 1, 6, s. 804–805, 810. Zarówno Stagiryta, według którego do tej ostatniej klasy substancji należy kontemplujący sam siebie rozum, jak i Platon zaliczający do niej idee i liczby stanowiące model, na podstawie którego demiurg stworzył czas i świat zjawiskowy, określali wieczny byt mianem „żywej istoty” (ζῶον). Por. tamże, XII, 7, s. 812–815; Platon, *Timajos*, przeł. P. Siwek, [w:] tegoż, *Timajos. Kritias*, przeł. P. Siwek, PWN, Warszawa 1986, s. 45 [37 d]. Co więcej, jak zauważył W. von Leyden, słowo αἰών, przez które Platon i Arystoteles rozumieli wieczność przysługującą temu, co boskie, używane było wcześniej — m.in. przez Homera — na oznaczenie „czasu życia” poszczególnej osoby, który utożsamić można w zasadzie z jej duszą (ψυχή). Por.

Natomiast sam czas (χρόνος) pojęty został w tej epoce jako ustrukturowane matematycznie następowanie po sobie i okresowe powtarzanie się astronomicznych i organicznych zjawisk przyrody, które mimo swej fundamentalnej roli w określeniu sensu istnienia, uznane zostało wprost za przeciwieństwo lub — w najlepszym razie — imitację wiecznego bytu, naśladowaną go dzięki swojemu — bądź odmierzanemu przez siebie — wiecznotrwałemu ruchowi obrotowemu¹⁰⁵¹. Bez względu na to, czy definiowano go jako ruch miarowy (Platon), czy jako miarę ruchu (Arystoteles)¹⁰⁵², to właśnie nieskończony, numeryczny, cykliczny, substancjalnie umocowany i „ściągnięty” do terażniejszości czas naturalny wyznaczał globalną ramę temporalną epoki starożytnej¹⁰⁵³. Dlatego chociaż u Greków i Rzymian, jak w każdej zresztą epoce, obecne były już w załączkowej postaci również inne formy czasu (np. psychologiczny, dziejowy), to jednak interpretowali je oni z perspektywy czasu kosmicznego, redukując tym samym do kolejnych iteracji tego ostatniego.

Przykładowo, pod koniec IV księgi *Fizyki* Arystotelesa, w której czas określony został jako liczba (ściślej: to, co liczone w ruchu), pojawia się twierdzenie, że „gdy nie ma duszy [tzn. instancji liczącej — C.G.], nie może istnieć czas”¹⁰⁵⁴, co dzisiejszemu czytelnikowi kojarzy się automatycznie z Kantowską doktryną czystych form naoczności. O tym, że skojarzenie to chyba jednak celu, świadczy w sposób wyraźny zastrzeżenie dodane przez Arystotelesa do odnośnego twierdzenia: „[...] lecz [istnieć może wówczas — C.G.] co najwyżej substrat [ὅ ποτε ὄν] czasu”¹⁰⁵⁵. Bez względu na to, czy przez ów „substrat” rozumie się rzeczy znajdujące się w ruchu, czy nieruchomego poruszyciela (boga)¹⁰⁵⁶, dowodzi to, że według Stagiryty czas

W. von Leyden, *Time, Number, and Eternity in Plato and Aristotle*, “The Philosophical Quarterly” 1964, nr 14 (54), s. 36. Wskazuje to wyraźnie na fakt projektowania przez Greków zrozumiałości bycia i czasu na dziedzinę natury.

¹⁰⁵¹ Por. Platon, *Timajos*, dz. cyt., s. 45–46 [37 d – 38 d].

¹⁰⁵² Definiując czas jako „miarę (lub liczbę) ruchu ze względu na «przed» i «po»” (ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον), Arystoteles wystąpił przeciwko Platońskiemu utożsamieniu czasu z miarowym ruchem obrotowym (κατ’ ἀριθμὸν κυκλομένου). Por. Arystoteles, *Fizyka*, dz. cyt., s. 105, 107 [218 b, 219 b 1]; Platon, *Timajos*, dz. cyt., s. 46 [38 a 7–8]. Mimo tego rozbratu, koncepcje czasu obu filozofów łączy silne pokrewieństwo, na co słusznie zwrócił uwagę W. von Leyden (dz. cyt.), wskazując zwłaszcza na wspólne im wyjaśnianie natury czasu za pomocą pojęcia liczby (ἀριθμός). Z kolei W. Rymkiewicz zauważył, że w swojej rozprawie o czasie Stagiryta dochodzi finalnie do wniosku zbieżnego z ujęciem Platońskim: „Czas, mówi więc Arystoteles w ostatnich zdaniach księgi IV — wracając do formuły z *Timajosa*, którą wcześniej odrzucił — wydaje się ruchem Sfery” (W. Rymkiewicz, dz. cyt., s. 139).

¹⁰⁵³ Por. K. Pomian, *Porządek czasu*, dz. cyt., s. 226–236; G.J. Withrow, *Czas w dziejach. Poglądy na czas od prehistorii po dzień dzisiejszy*, przeł. B. Orłowski, Prószyński i S-ka, Warszawa 1988, s. 66–86; G.E.R. Lloyd, *Czas w myśli greckiej*, przeł. B. Chwedeńczuk, [w:] A. Zajączkowski (red.), *Czas w kulturze*, PIW, Warszawa 1988, s. 207–260.

¹⁰⁵⁴ Arystoteles, *Φυσικὴ ἀκρόασις*, [w:] tegoż, *Opera*, Aristoteles Graece ex recensione I. Bekkeri, ed. Academia Regia Borussica, vol. 1, Apud Georgium Reimerum, Berolini 1831, Δ, 223 a 26.

¹⁰⁵⁵ Tamże, Δ, 223 a 26–27.

¹⁰⁵⁶ Za drugą z tych możliwości — rzadziej uznawaną przez badaczy — optują S.F. Baekers (dz. cyt., s. 127–128) oraz W. Rymkiewicz (dz. cyt., s. 139–140).

umocowany jest ontycznie w realnej substancji, nie zaś w „podmiocie”. Nie inaczej jest w przypadku jego psychologicznego ujęcia czasu z dzieła *O pamięci i przypominaniu sobie*, w którym poszczególne wymiary czasowe przyporządkowane zostały w charakterze przedmiotów do różnych aktów duszy¹⁰⁵⁷. Choć m.in. na podstawie tych ustępów Augustyn z Hippony opracował później swoją koncepcję czasu subiektywnego, psychologiczna doktryna czasu Arystotelesa miała jeszcze czysto obiektywistyczny charakter.

Podobnie rzecz ma się z czasem historycznym. Choć Grecy z powodzeniem zajmowali się historiografią (Herodot, Tukidydes) i uznani zostali przez Hegla za pierwszy naród prawdziwie dziejowy (§ 19), to jednak nie dysponowali jeszcze wyobrażeniem dziejów jako uniwersalnego, linearnego i przyszłościowo zorientowanego następstwa nadnaturalnych czynów duchowych (καίροι)¹⁰⁵⁸, które naruszałyby zastany porządek świata. W związku z tym ich dziejopisarstwo miało czysto kronikarski charakter, a status pierwszego narodu dziejowego przysługuje im nie dzięki, lecz *pomimo* tej specyfiki ich świadomości temporalnej¹⁰⁵⁹.

Obie te duchowe formy czasu nie stanowiły jeszcze w starożytności elementów ramy spekulatywnego obrazu, dlatego nawet stwierdzenie faktu ich naturalistycznej redukcji, której dopuścili się Grecy i Rzymianie, wymaga zastosowania — uzasadnionej w tym wypadku — retrojekcji. Warunkiem ukształtowania się świadomości czasu duchowego było przeramowanie temporalne, do którego doszło na skutek wystąpienia w dziejach idei chrześcijaństwa.

¹⁰⁵⁷ „Wrażenie zmysłowe ma za przedmiot fakt teraźniejszy; fakt przyszły jest przedmiotem nadziei; przedmiotem pamięci jest fakt przeszły. Dla tej to racji każda pamięć jest ściśle związana z czasem. Stąd to płynie, że jedynie te zwierzęta są obdarzone pamięcią, które postrzegają czas; [posiadają pamięć] dzięki tej samej władzy, którą postrzegają czas [tzn. zmysł wspólny — C.G.]” (Arystoteles, *O pamięci i przypominaniu sobie*, przeł. P. Siwek, [w:] tegoż, *Dzieła wszystkie*, t. 3, przeł. P. Siwek, PWN, Warszawa 1992, s. 233–234).

¹⁰⁵⁸ Oczywiście słowo *καίροι* oznaczające „stosowny czas”, czy też „właściwy moment działania (decyzji)”, funkcjonowało już w starożytnej Grecji, ale dopiero na gruncie chrześcijańskim otrzymało sens wykraczający poza kontekst ludzkiego działania w czasie naturalnym, mianowicie sens, zgodnie z którym „*kairos* to czas wyznaczony przez zdarzenie i dla zdarzenia stanowiącego przedmiot decyzji i wyboru Boga ze względu na ściśle określony cel. [...] Podstawowy *kairos* to sam Chrystus, jego życie i dzieło” (G. Pattaro, *Pojmowanie czasu w chrześcijaństwie*, dz. cyt., s. 305).

¹⁰⁵⁹ Por. Z. Kuderowicz, *Filozofia dziejów*, dz. cyt., s. 8–10; K. Löwith, *Historia powszechna...*, dz. cyt. s. 8–11; O.D. Brauer, dz. cyt., s. 171; M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii...*, dz. cyt., s. 465; BC, s. 29. Innego zdania jest G.E.R. Lloyd, według którego „[...] próba przeciwstawiania *jakiegoś* greckiego *jakiemuś* żydowskiemu pogładowi na czas i traktowana tego pierwszego jako zasadniczo cyklicznego, a tego drugiego jako zasadniczo linearnego, próba ta jest — przynajmniej jeśli chodzi o materiał pochodzący od Greków — zupełnym nieporozumieniem. [...] Mówiąc dobitniej, istnieją wyraźne dane świadczące o istnieniu w Grecji zarówno linearnej, jak i cyklicznej koncepcji czasu” (G.E.R. Lloyd, *Czas w myśli greckiej*, dz. cyt., s. 208). Przedstawiając następnie świadectwa mające świadczyć o obecności linearnej świadomości czasu w starożytnej Grecji, Lloyd odwołuje się jednak wyłącznie do literackich ekspresji doświadczenia nieodwracalnego procesu starzenia się i śmierci, któremu podlega wszystko, co żywe. Wbrew temu, co twierdzi ów badacz, doświadczenie to nie tylko nie jest jednak sprzeczne z cykliczną wizją czasu, ale stanowi wręcz jej nieodłączny element — pojmowane w oderwaniu od całokształtu naturalnego biegu rzeczy, zawężone do pewnego wycinka kołowrotu natury, jest ono faktycznie pewnego rodzaju doświadczeniem czasu „liniowego” (np. życie człowieka od narodzin do śmierci). Ale nie taką linearność na myśli mają badacze optujący za tezą o nieobecności wyobrażenia czasu liniowego w myśli greckiej, lecz liniowość wyłamującą się całkowicie z cyklicznego porządku natury.

b) Sylogizm ducha — epoka nowożytna i czas duchowy

Zjawisko to jest zniesione w *drugim sylogizmie*, jako że ten drugi sylogizm jest już punktem widzenia samego ducha, który jest momentem zapośredniczającym procesu, *zakłada jako przesłankę poprzedzającą* przyrodę i łączy ją z tym, co *logiczne*. Jest to sylogizm duchowej *refleksji* w idei. Nauka występuje jako podmiotowe *poznawanie*, którego celem jest wolność, a które samo jest drogą wytwarzania sobie tej wolności¹⁰⁶⁰.

[...] objawianie ducha, który jest wolny, jest *zakładaniem* [Setzen] przyrody jako *jego świata*; zakładaniem, które jako refleksja jest zarazem *zakładaniem jako przesłanki poprzedzającej* [Voraussetzen] świata jako samoistnej przyrody¹⁰⁶¹.

Abstrakcyjną formą dalszego rozwoju jest w [...] sferze istoty — *przeświecanie w tym, co przeciwstawne* [...]¹⁰⁶².

Porządek systematyczny. Na *logiczne* rusztowanie drugiego eksponatu galerii ducha czasu składają się dwa następujące komponenty formy czystego myślenia omawianej w drugiej księdze *Nauki logiki* Hegla: (1) *istota*, czyli refleksyjna tożsamość odnoszącej się do siebie negatywności, a także charakterystyczna dla niej forma mediacji, którą stanowi (2) *przeświecanie w tym, co inne* (lub *refleksja*), polegające na nieskończonym odzwierciedlaniu się istoty uwięzionej w rozdarciu między swoją stroną wewnętrzną i zewnętrzną z powodu swej na wskroś negatywnej natury, która sprawia, że odnosząc się do siebie, istota odtrąca samą siebie i przechodzi w swoje przeciwieństwo, zaś odnosząc się do tego, co inne, kieruje się z powrotem ku sobie (utrzymując prawdę o ciągłości procesu w ukryciu)¹⁰⁶³.

Te logiczne określenia obiektywizują się w wymiarze *ontologicznym* w postaci (Ad 1) *ducha*, czyli idei istniejącej w formie powrotu z samowyobcowania, oraz (Ad 2) *czasu duchowego*, który jest podmiotowo umocowanym *przeświecaniem* pojęcia w bycie. Zarówno istotę tej dziedziny, jak i systematyczne usytuowanie badającej ją filozofii ducha wyznacza drugi z sylogizmów opisujących konstrukcję *Encyklopedii nauk filozoficznych*, czyli sylogizm refleksji, w którym duch pełni funkcję medium łączącego naturę z ideą (natura — DUCH — idea). Przyroda stanowi pierwszy termin skrajny tego sylogizmu, czyli to, co zakładane przez

¹⁰⁶⁰ E, s. 583.

¹⁰⁶¹ Tamże, s. 403.

¹⁰⁶² Tamże, s. 256.

¹⁰⁶³ Por. Tamże, s. 165–166. Hegłowską logikę istoty omówiłem dokładniej w § 27–28.

ducha w charakterze przesłanki poprzedzającej i poddawane przez niego idealizacji, w wyniku której on sam uwalnia się stopniowo od własnej skończoności i wznosi finalnie do idei jako drugiego terminu skrajnego. W związku z tym, wnioskiem sylogizmu duchowej refleksji jest twierdzenie leżące u podłoża epoki współczesnej, którą zapoczątkował idealizm spekulatywny Hegla: „Natura jest — za pośrednictwem ducha — Idea”.

Ze względu na ugruntowanie w teoretycznej i praktycznej aktywności szeroko rozumianego podmiotu, czas duchowy — pełniący funkcję *ramy temporalnej* tej części systemu i odpowiadającej jej sfery rzeczywistości — ma nadnaturalny, ogólny, jakościowy i liniowy charakter. Tak określony globalny czas sfery duchowej różnicuje się na trzy formy szczegółowe: (1) czas subiektywnoduchowy (psychologiczny), (2) czas obiektywnoduchowy (dzieje powszechne) i (3) czas absolutnoduchowy (dziejowość / czas wolny).

(Ad 1) Pierwsza z nich, czyli *czas subiektywnoduchowy* — omawiany przez Hegla w pierwszej części „Psychologii”, poświęconej duchowi teoretycznemu („inteligencji”)¹⁰⁶⁴ — powstaje na mocy *uwewnętrznienia* (*Erinnerung*) bezpośredniej, organiczno-fenomenologicznej całości ludzkiego zwierzęcia, jaką stanowi na początku tej sfery istniejąca w formie *oglądu* inteligencja, zakładająca znajdowaną w sobie określoność czucia, z jednej strony, jako coś istniejącego na zewnątrz niej, w realnym czasie i przestrzeni, a z drugiej, jako coś własnego, w czym kieruje się ona z powrotem ku sobie. Akt uwewnętrznienia tak określonego oglądu polega na skierowaniu przez oglądającego ducha uwagi „ku i przeciw [*auf und gegen*] temu własnemu byciu na zewnątrz siebie”¹⁰⁶⁵, w wyniku czego umieszcza on szczegółowy materiał zmysłowy (byt) w ogólności swojego wnętrza (istoty), tzn. „w swojej *własnej przestrzeni* i w swoim *własnym czasie*”¹⁰⁶⁶, znosząc tym samym jego bezpośredniość i przekształcając w *obraz* (pozór), który „nie ma już tej całkowitej określoności, którą ma ogląd, i jest arbitralny albo przypadkowy, w ogóle odizolowany od zewnętrznego miejsca, czasu i bezpośredniego związku cechującego ogląd”¹⁰⁶⁷. Innymi słowy, czas subiektywnoduchowy, czy też duch subiektywny jako czas, formuje się na skutek uwolnienia czasu organicznego od ciężącego mu jeszcze bycia na zewnątrz siebie, które sprawia, że jest on dopiero *stawaniem się* jaźni, a nie nią samą; uwolnienia polegającego mianowicie na odbiciu „światła”, jakim jest zdolne do swobodnego przemieszczania się zwierzę¹⁰⁶⁸, i uczynienia go tym samym „lustrem” duchowej refleksji. Jako taki odnoszący się do siebie czas, uwewnętrzniająca ogląd inteligencja

¹⁰⁶⁴ Por. JS3, s. ; E, s. 452–482.

¹⁰⁶⁵ Tamże, s. 462.

¹⁰⁶⁶ Tamże, s. 463–464.

¹⁰⁶⁷ Tamże, s. 464.

¹⁰⁶⁸ Por. tamże, s. 373.

— dołączająca do swojego oglądania moment bytu dla siebie („ogląda *swoje* oglądanie, to znaczy ogląda przedmiot jako *swój*”¹⁰⁶⁹) — stanowi bowiem miejsce narodzin „śniącego”¹⁰⁷⁰ wprowadzie jeszcze, ale już obdarzonego jaźnią ducha, który zdolny jest do samowolnego ruchu w refleksyjnym elemencie wyobraźni¹⁰⁷¹. W związku z tym Hegel uznał, że duch „jest, tak jak zwierzę, *czasem*, który istnieje dla siebie, a także wolnością czasu; [duch jest — C.G.] tym czystym podmiotem, [jakim jest czas organiczny — C.G] który jest wolny od swojej treści, ale także jej *panem*, inaczej niż przestrzeń i czas, które są pozbawione jaźni [*selbstlose*]”¹⁰⁷². Inteligencja stanowiąca „Kiedy i Gdzie”¹⁰⁷³ obrazów, przechowuje je w sposób nieświadomy w podmiotowej głębi zwanej przez Hegla „mrocznym szybem”¹⁰⁷⁴ albo „nocą”¹⁰⁷⁵. Obraz zostaje przywołany z tego zasobu (przypomniany) pod wpływem aktualnego oglądu o tej samej treści co on, dzięki czemu ów ogląd określony zostaje jako coś należącego do inteligencji, a obraz otrzymuje zewnętrzne uwierzytelnienie. W ten sposób dochodzi do uformowania się „wyobrażenia” (*Vorstellung*), które duch jest w stanie przywołać z pamięci — wyobrazić sobie (*sich vorstellen*) — niezależnie od aktualnej treści oglądu. Jako taka, inteligencja jest „wyobraźnią odtwórczą”. Oderwane od bezpośredniego kontekstu empirycznego obrazu i wyobrażenia zawierają w sobie jednak kompleksy określeń treściowych specyficzne dla jednostkowego podmiotu, w którym są przechowywane, dlatego inteligencja nie jest w tej swojej aktywności — przybierającej formę tzw. „asocjacji idei” — „jedynie ogólną formą, lecz jej wewnętrzność jest *określoną w sobie, konkretną* subiektywnością zawierającą własną treść, której źródłem jest jakieś zainteresowanie, istniejące samo w sobie pojęcie albo idea”¹⁰⁷⁶. Jako w ten sposób *twórcza*, inteligencja jest „*fantazją, czyli symbolizującą, alegoryzującą* bądź też *poetycką* wyobraźnią”¹⁰⁷⁷. Nawet ona jednak, chcąc zobrazować swoją podmiotową treść, skazana jest na korzystanie z materiału pochodzącego źródłowo z oglądu. Wytworom fantazji brakuje jeszcze obiektywnego istnienia, dlatego wciąż pozostaje ona tylko *subiektywną* formą inteligencji, która będzie musiała „uczynić siebie samą *bytem, rzeczą*”¹⁰⁷⁸. Subiektywności czasu psychologicznego nie należy rozumieć jednak na wzór transcendentальной idealności czystych form naoczności w kantyzmie. Jego realność zabezpieczona jest bowiem przez fakt

¹⁰⁶⁹ Por. G.W.F. Hegel, *Wykłady jenajskie. Filozofia ducha (1805–1806)*, dz. cyt, s. 57.

¹⁰⁷⁰ Por. JS3, s. 175.

¹⁰⁷¹ „[P]odobnie jak zwierzę, duch jest arbitralnym ruchem, wolnością, jaźnią czasu i przestrzeni, która arbitralnie umieszcza treść tu lub tam w przestrzeni i czasie” (tamże, s. 172).

¹⁰⁷² Tamże, s. 171.

¹⁰⁷³ E, s. 464.

¹⁰⁷⁴ Tamże.

¹⁰⁷⁵ Por. G.W.F. Hegel, *Wykłady jenajskie. Filozofia ducha (1805–1806)*, dz. cyt, s. 57; JS3, s. 172–173.

¹⁰⁷⁶ E, s. 467–468.

¹⁰⁷⁷ Tamże, s. 468.

¹⁰⁷⁸ Tamże.

dialektycznego zakorzenia w czasie organicznym, którego stanowi zniesienie. Subiektywny charakter tej formy czasu wynika natomiast z jej ufundowania w samowolnym działaniu wyobraźni jednostkowego ducha. W efekcie czas subiektywnoduchowy jest *ogólny* (niezależny od formy bezpośredniej jednostkowości, w którą uwikłana jest treść zmysłowego oglądu), *relatywny* (wydaje się długi bądź krótki w zależności od znaczenia, jakie ma dla podmiotu) oraz *jakościowy* („zabarwiony” osobistymi doświadczeniami, zainteresowaniami i emocjami)¹⁰⁷⁹. Jak okazało się wcześniej (§ 32), duch uwalnia się od tak rozumianej subiektywności i wynikającej z niej zależności od materii oglądu, „budząc się” tym samym ze snu, w którym przebywa będąc w „królestwie obrazów”¹⁰⁸⁰, dopiero za pośrednictwem *języka*. Dzięki werbalnemu uzewnętrznieniu i rozumiejącemu uwewnętrznieniu, wyobrażenie doprowadzone zostaje bowiem do formy wolnej *myśli*. To radykalne odzmysłowienie, sięgające wieczności tego, co logiczne, znosi czas psychologiczny, rodząc tym samym problem abstrakcyjnego charakteru tak ustanawianych określeń myślowych, które na końcu dialektyki ducha teoretycznego przybierają postać czysto formalnych kategorii rozsądku: „Inteligencja ta jest *wolna*, ale jej wolność jest z kolei pozbawiona *treści*, kosztem utraty której się uwolniła”¹⁰⁸¹. Rozwiązaniem tego problemu okazuje się natomiast pojednanie ducha teoretycznego z duchem praktycznym (wzgl. inteligencji z wolą), dzięki któremu duch, jako chcąca siebie i myśląca samą siebie, a zatem wolna wola, urzeczywistnia wolność i rozumność — będące jego istotą i celem — w świecie, tworząc takie „dzieła etyczne” jak państwa, prawa i obyczaje. Jako taki, duch jest duchem *obiektywnym*, uosabianym przez politycznego boga Zeusa, który „wytknął cel pożerającej mocy czasu i zatrzymał jego przemijanie, ustanawiając coś w sobie trwałego”¹⁰⁸².

(Ad 2) Podobnie jak miało to miejsce w sferze psychologicznej, wraz z wkroczeniem do dziedziny ducha obiektywnego, antropologiczna realność kształtująca zjawiskową stronę idei ducha — w związku z jego ontycznym ufundowaniem w działaniach pojedynczych jednostek — nie zostaje doszczętnie zniszczona, lecz dialektycznie zniesiona, a co za tym idzie, również zachowana. Skończoność ducha obiektywnego przejawia się w przyrodniczej formie przestrzennego i czasowego bycia na zewnątrz siebie, a ściślej, w geograficznym rozproszeniu na wielość szczegółowych duchów narodowych, które podlegają destrukcyjnemu wpływowi czasu — cywilizacje rodzą się, dojrzewają i umierają niczym żywe organizmy¹⁰⁸³. Te

¹⁰⁷⁹ Por. EPhW3, s. 249–253, 259.

¹⁰⁸⁰ Por. G.W.F. Hegel, *Wykłady jenajskie. Filozofia ducha (1805–1806)*, dz. cyt., s. 59; JS3, s. 175.

¹⁰⁸¹ Tamże, s. 185.

¹⁰⁸² WD1, s. 116.

¹⁰⁸³ Por. tamże, s. 112–113, 118–119; E, s. 541.

negatywne skutki naturalnej podbudowy ducha obiektywnego zostają jednak zniwelowane dzięki myślowej zasadzie wolności, która tkwi w istocie każdego ducha szczegółowego. Ten rozumny pierwiastek nie ginie wraz ze śmiercią konkretnego narodu, lecz zostaje *przekazany* kolejnemu zmiennikowi w ogólnej „sztafecie” ducha *światowego*, która przybiera formę dziejowego postępu w uświadomieniu wolności¹⁰⁸⁴. Dzięki temu swoisty charakter poszczególnych duchów narodowych, przejawiający się w ich dziełach politycznych i kulturowych, nabiera uniwersalnego znaczenia, gdyż włączony zostaje w teleologiczny proces urzeczywistniania się rozumu w świecie jako jego szczegółowy moment. Drugą formą czasu duchowego są wobec tego *dzieje powszechne (czas obiektywnoduchowy)* stanowiące celowo ukierunkowane odzwierciedlanie się idei wolności w rzeczywistości symbolicznej¹⁰⁸⁵. Tak rozumiany czas historyczny stanowi znaczący krok naprzód względem wcześniejszych form temporalnej ekspresji wolności, ponieważ w jego pojęciu czas zintegrowany zostaje w pewien sposób z rozumem. O tym, że jest to jednak wciąż jeszcze niedoskonała integracja, świadczy natomiast to, że w dziedzinie ducha obiektywnego nie jest możliwa skuteczna realizacja immanentnego celu dziejów powszechnych, przez co rozpatrywane z perspektywy wyznaczonej przez ich własne granice, jawią się one jako jałowy postęp w nieskończoność. W pełni adekwatna świadomość wolności, czyli jej *samoświadomość*, osiągnięta zostaje bowiem dopiero za pośrednictwem wzorczych postaci jednej z trzech dziedzin kultury wyższej, które kształtują sferę ducha absolutnego. Warunkiem wzniesienia się do tej ostatniej jest natomiast *zniesienie* dziejów powszechnych, co oznacza, że pojęcie czasu obiektywnoduchowego samo odsyła do *szerszej* formy temporalnej, bez której nie jest możliwe satysfakcjonujące wyjaśnienie natury procesu historycznego (§ 7, 19).

(Ad 3) Duch absolutny zawiązuje się w wyniku wzorcowego, ponadczasowego wspomnienia/uwewnętrznienia (*Er-innerung* — „Mnemozyny”) lub prezentacji (*Darstellung*) prawdy absolutnej (spekulatywnej tożsamości skończonego podmiotu i duchowej substancji) w trzech formach wiedzy właściwych trzem dziedzinom kultury wyższej: oglądzie (sztuka klasyczna), wyobrażeniu (religia jawna) i pojęciu (filozofia spekulatywna). Ze względu na współlistotność subiektywnego i obiektywnego ducha¹⁰⁸⁶, można również powiedzieć, że duch absolutny stanowi estetyczną, imaginatywną bądź intelektualną *samowiedzę* (lub *autoprezentację*) idei absolutnej („Boga”). W związku z tym *czas absolutnoduchowy* —

¹⁰⁸⁴ Por. WD1, s. 111, 116–118.

¹⁰⁸⁵ Por. tamże, s. 3–120 ; E, s. 541–556; ZFP, s. 326–338.

¹⁰⁸⁶ „Jednostka jest dzieckiem swojego narodu, swojego świata. Może się nadymać, jak chce, lecz poza ten świat nie wyjdzie. Należy ona bowiem do pewnego ogólnego ducha, stanowiącego jej substancję i istotę” (WF1, s. 79).

stanowiący trzecią formę czasu duchowego — powstaje przez odniesienie dziejów powszechnych (czasu obiektywnoduchowego) do wieczności (czasu logicznego), którego dokonuje duch subiektywny (artysta, prorok lub filozof)¹⁰⁸⁷. Dzięki tej mediacji, zniesienie ducha obiektywnego i jego czasu, do którego dochodzi wraz ze wzniesieniem się do sfery tak rozumianego absolutu, ma charakter nie tyle abstrakcyjnego uwiecznienia, co spekulatywnej sublimacji wszystkich wcześniejszych form czasu w formie jak dotąd najbardziej konkretnej i wolnej. Jako taki, czas absolutnoduchowy jest, po pierwsze, *dziejowością* (*Geschichtlichkeit*), czyli temporalnością epokotwórczej samoświadomości wolności urzeczywistniającej ostateczny cel świata w sposób kairologiczny, a co za tym idzie, istotą dziejów powszechnych, dzięki której możliwe staje się dopiero ich w pełni adekwatne poznanie. Harmonizowanie przez dziejowość porządku historycznego z rozumowym, sprawia, że wydarzanie się prawdy, jakie ona stanowi, łączy w sobie nowożytną procesualność progresywną z periodycznością swoistą dla starożytnej świadomości temporalnej (§ 8–10, 14, 19). Po drugie, jako rezultat wyzwolenia się skończonej samowiedzy ze stanu pograżenia w tym, co naturalne i partykularne, w wyniku zwrócenia się ku absolutnej istocie i zaprezentowania jej w adekwatnej postaci, a co za tym idzie, jako rezultat skutecznego pojednania doczesności i wieczności, czas absolutnoduchowy jest *czasem wolnym*, spędzonym przez przebóstwionego w ten sposób człowieka (lub uczyłowieczzonego Boga) na bezinteresownej działalności samopoznania. To zażywanie wczasów, czy też „niedziela życia”, jak wyraża się Hegel, przeciwstawiając ją tygodniowi robocznemu¹⁰⁸⁸, nie jest jednak czasem wolnym *od* pracy w ogóle, lecz czasem wolnym *do* autotelicznej, niewyobcowującej „pracy” kulturotwórczej, stanowiącej pojednanie obu tych trybów spędzania czasu. Temporalność Hegłowskiego ducha absolutnego okazuje się zatem zaskakująco bliska Marksowskiej koncepcji „czasu rozporządzalnego” (*disposable time*), który „stanowi samo bogactwo — po części, aby spożywać produkt, po części zaś, aby rozwijać free activity [nieskrępowaną działalność], nie określaną, jak the labour, przez przymus zewnętrznego celu, który musi się osiągnąć, którego osiągnięcie jest naturalną koniecznością lub obowiązkiem społecznym [...]”¹⁰⁸⁹. Tak rozumiany czas wolny, który według Marksa będzie miarą bogactwa w społeczeństwie komunistycznym, stanowi rozwiązanie

¹⁰⁸⁷ Por. E, s. 557–584; JS3, s. 253–264; oraz § 17 niniejszej pracy.

¹⁰⁸⁸ Por. E, s. 52–53; WF1, s. 137.

¹⁰⁸⁹ K. Marks, *Teorie wartości dodatkowej* (Tom czwarty „Kapitału”), cz. 3, przeł. J. Maliniak, Książka i Wiedza, Warszawa 1966, s. 299. Podobieństwo Hegłowskiej koncepcji wiedzy absolutnej do Marksowskiej idei czasu rozporządzalnego zauważył i sproblematyzował Jacob Blumenfeld w artykule *The Abolition of Time in Hegel's “Absolute Knowing” (And it's Relevance for Marx)*, “Idealistic Studies” 2014, nr 1–2 (43) s. 111–119.

kapitalistycznej sprzeczności między czasem pracy (*labour time*) a czasem wolnym od pracy (*leisure*)¹⁰⁹⁰.

Choć wszystkie trzy formy ducha absolutnego stanowią figury tak rozumianej dziejowości i czasu wolnego, to jednak filozofia ma wyjątkowy status. Jako ostatnia z „entelechii” przewidzianych przez system Heglowski, a do tego najwyższa z nich, spekulatywna wiedza absolutna urzeczywistnia cel dziejów powszechnych w sposób szczególny. Ze względu na swoją pojęciową formę prezentacji, dzięki której wyraża ona prawdę „w postaci prawdy”¹⁰⁹¹, filozofia absolutna nie tylko *jest* — tak jak sztuka klasyczna i religia objawiona — samoświadomością wolności określoną temporalnie przez czas absolutnoduchowy, ale także *wie*, że nią jest, dlatego znosi ona tę formę czasu i wznosi się do idei istniejącej w samej sobie i dla siebie, tzn. do wolnej od wszelkiej zewnętrżności idei logicznej, która przybiera na początku postać czystego bytu (*das Sein*). Jednakże postać tę osiąga ona nie tyle w wyniku abstrakcji od wszelkiej rzeczywistości, od której zaczyna się logika spekulatywna rozpatrywana jako pierwsza z nauk filozoficznych, ile w rezultacie całego dotychczasowego rozwoju systematycznego, w którym idea absolutna „sprawdziła się w konkretnej treści jako swojej rzeczywistości”¹⁰⁹². Jako że proces ten nie polegał na realnym „spalaniu” natury, jakim jest „żywa praca”¹⁰⁹³, lecz na jej idealizującym znoszeniu (pracy pojęcia), tożsama z ideą logiczną wiedza absolutna okazuje się teraz „pojętym i pojmującym oglądaniem [kursywa moja — C.G.]”¹⁰⁹⁴, a zatem wciąż jeszcze istniejącym w formie czasu (oglądanym), choć wolnym już od alienacji pojęciem. Z tego względu wieczność idei filozoficznej należy rozumieć jako „myśl czasu” (*Gedanke der Zeit*)¹⁰⁹⁵ w obu sensach dopełniająca jednocześnie (*genetivus obiectivus* i *subiectivus*), słowem, jako *samowiedną* tożsamość bycia i czasu (*czas spekulatywny*).

¹⁰⁹⁰ „Bowiem rzeczywistym bogactwem jest rozwinięta siła wytwórcza wszystkich indywiduów. Wówczas [tzn. gdy masy robotnicze przywłaszczą sobie swą pracę dodatkową, a czas wolny straci antagonistyczny charakter, jaki ma w stadium kapitalistycznym — C.G.] miarą bogactwa nie będzie już w żadnym razie czas pracy, lecz *disposable time* [rozporządzalny czas]. *Czas pracy* może być miarą bogactwa pod warunkiem, że bogactwo samo jest oparte na nędzy oraz że *disposable time* istnieje tylko w *przeciwieństwie do czasu pracy dodatkowej i dzięki temu przeciwieństwu*, czyli dzięki traktowaniu całego czasu indywiduum jako czasu pracy i degradacji indywiduum jedynie do roli robotnika, dzięki podporządkowaniu go pracy” (K. Marks, *Zarys krytyki ekonomii politycznej*, przeł. Z.J. Wyrozemski, Książka i Wiedza, Warszawa 1986, s. 575–576).

¹⁰⁹¹ E, s. 48.

¹⁰⁹² Tamże, s. 582.

¹⁰⁹³ „Praca jest żywym, kształtującym ogniem; kształtując rzeczy żywym czasem praca jest ich przemijaniem, ich doczesnością” (K. Marks, *Zarys krytyki ekonomii politycznej*, dz. cyt., s. 269).

¹⁰⁹⁴ PhG, s. 584.

¹⁰⁹⁵ JS3, s. 261–262.

Porządek genetyczny. Wyrazicielami spekulatywnej zasady ducha nowożytności były ludy i narody należące do szeroko rozumianego świata chrześcijańsko-germańskiego, u podstaw którego legła konstytutywna dla tej epoki idea wolnego ducha, tzn. idea bogocześnictwa, która objawiona została w dziejach za sprawą religii chrześcijańskiej i jej wewnętrznego pojednania ducha i natury w wyobraźni. Pojednanie to zaspokoiło teleologiczną potrzebę wyzwolenia się od cierpienia i nędzy tego świata, która zrodziła się pod koniec starożytności w Cesarstwie Rzymskim na skutek odczuwanej sprzeczności między nic nie znaczącą, abstrakcyjną indywidualnością osób prywatnych a równie abstrakcyjną ogólnością nieograniczonej władzy cesarza. Owa sprzeczność — ciężąca nad rzymskim światem niczym zewnętrzne fatum — rozpoznana została w myśli hebrajskiej jako *wewnętrzne* rozdarcie upadłej egzystencji człowieka, który tkwi z własnej winy w stanie chronicznej niepewności dotyczącej ewentualnego przyjścia zbawiciela¹⁰⁹⁶. Rozwiązaniem tej sprzeczności okazało się natomiast doprowadzenie losów Jezusa z Nazaretu — niosących przesłanie o pewności zbawienia — do formy wyobrażenia uniwersalnego procesu, któremu podlega wiecznie duch absolutny w wymiarze indywidualnym i ogólnoludzkim¹⁰⁹⁷. Choć proces ten umocowany jest w transcendencji Boga, to jednak przestrzenią jego realizacji, przybierającej postać boskich interwencji, jest ziemski historia, która otrzymuje dzięki temu uniwersalny sens i kierunek¹⁰⁹⁸. Racjonalnym jądrem chrześcijańskiej ekonomii zbawienia jest według Hegla proces odnajdywania przez ducha samego siebie, przechodzący przez trzy stadia wyznaczone przez trzy współistotne Osoby boskie. Struktura tego procesu determinuje horyzont nowożytnego rozumienia bycia i czasu.

(1) *Bóg-Ojciec* to wieczny, pozaświatowy, inteligibilny, najwyższy i najdoskonalszy byt (*summum ens / ens perfectissimum*) o charakterze „podmiotu” w złożonym sensie osoby (ὁπόστασις), nieskończonego intelektu, a także ostatecznej podstawy i przyczyny rzeczywistości (*causa prima*). Jego bycie wyczerpuje się w działalności twórczego myślenia, a mówiąc ściśle, w *stwarzaniu z niczego* (*creatio ex nihilo*) i manifestowaniu się poprzez swoje

¹⁰⁹⁶ Por. A. Neher, *Wizja czasu i historii w kulturze żydowskiej*, dz. cyt.

¹⁰⁹⁷ Hegel określił to wydarzenie jako „drugie stworzenie świata”, które „ma miejsce wtedy, gdy duch po raz pierwszy zrozumiał siebie jako Ja = Ja, jako samowiedzę” (WF3, s. 23). Pokazuje to wyraźnie skorelowanie wymiaru systematycznego z genetycznym w jego filozofii, gdyż w niemal identyczny sposób, mianowicie jako „stworzenie natury z ducha”, scharakteryzował on — w wykładach jenańskich — konstytutywny dla rzeczywistego ducha moment „przebudzenia” na skutek nabycia przez inteligencję zdolności językowej (por. JS3, 175; oraz § 32 niniejszej rozprawy). Por. WD2, s. 150–182.

¹⁰⁹⁸ Por. G. Pattaro, *Pojmowanie czasu w chrześcijaństwie*, dz. cyt.

dzieło; innymi słowy, jak ujmuje to teologia scholastyczna przy użyciu nieznannej w starożytności różnicy pojęciowej, jest to byt konieczny, którego istota (*essentia/quidditas*) pokrywa się z istnieniem (*existentia/actualitas*) — czysty akt (*actus purus*).

(2) *Syn Boży* to dziedzina boskiego stworzenia (*ens creatum*), do której należą, *po pierwsze*, nieludzkie byty naturalne, których bycie polega na urzeczywistnieniu pewnej realnej możliwości (*realitas/possibilitas*) w wyniku działania jednej bądź większej ilości przyczyn oraz ustanowieniu powstałego w ten sposób złożenia istoty i egzystencji poza przyczynami (*res extra causas constituitur*) w charakterze samodzielnego, zdziałanego bytu (*ens actu*); w przypadku takiej skończonej substancji, rzeczowość i rzeczywistość różnią się i mogą zostać rozdzielone, dlatego jest ona czymś przygodnym, podlegającym działaniu czasu naturalnego. *Po drugie*, do owej dziedziny należy także człowiek, który mimo swej cielesnej powłoki, wikłającej go w skończoność natury (grzech pierworodny), stworzony został na podobieństwo Boga, w związku z czym zawiera w sobie pewną boską iskrę — konstytutywny dla swojego sposobu bycia, niematerialny umysł (*mens humana*), którego funkcje (pamięć, intelekt, wola) odzwierciedlają trzy Osoby boskie¹⁰⁹⁹, predestynując tym samym człowieka do wyzwolenia się ze stanu naturalnego i zbawczego pojednania z Bogiem.

(3) *Duch Święty* to rzeczywista jedność Boga i człowieka, która zawiązuje się w doczesności we wspólnocie wyobraźni wyznawców Chrystusa, choć przez nich samych projektowana jest w zaświatową przyszłość (ἔσχατον)¹¹⁰⁰.

Nowożytna świadomość temporalna poruszająca się w chrześcijańskim horyzoncie wykładni bycia i czasu znalazła swój pierwszy klarowny wyraz filozoficzny u Augustyna z Hippony — autora jednych z najbardziej znaczących koncepcji czasu psychologicznego i dziejowego, które przedstawione zostały przez niego odpowiednio w *Wyznaniach* i *Państwie Bożym*¹¹⁰¹. Zgodnie z pierwszą z tych koncepcji, czas jest „rozciągłością duszy” (*distentio animi*)¹¹⁰², a jego wymiary, jako trzy *modi* uobecniania, ugruntowane są w trzech różnych funkcjach umysłu: „pamięci” (*memoria*), „uwadze” (*attentio*) i „oczekiwaniu” (*expectatio*)¹¹⁰³.

¹⁰⁹⁹ Por. Augustyn św., *O Trójcy Świętej*, przeł. M. Stokowska, Wydawnictwo Znak, Kraków 1996, s. 326–327 [X, 11, 18].

¹¹⁰⁰ Por. M. Heidegger, *Nietzsche*, t. 2, dz. cyt., s. 409–420; PPF, s. 83–95.

¹¹⁰¹ Por. Augustyn św., *Wyznania*, dz. cyt.; tenże, *Państwo Boże*, przeł. W. Kubicki, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2002.

¹¹⁰² Por. tenże, *Wyznania*, dz. cyt., s. 362.

¹¹⁰³ Sedno tej koncepcji zwięźle wyrażone zostało w następującym fragmencie XI księgi *Confessiones*: „[...] istnieją następujące trzy dziedziny czasu: obecność rzeczy minionych, obecność rzeczy teraźniejszych, obecność rzeczy przyszłych. Jakież tego rodzaju trzy dziedziny istnieją w duszy; ale nigdzie indziej ich nie widzę. Obecnością rzeczy przeszłych jest pamięć, obecnością rzeczy teraźniejszych jest dostrzeganie obecnością rzeczy przyszłych — oczekiwanie” (tamże, s. 356). Por. tamże, s. 366; K. Pomian, *Porządek czasu*, dz. cyt., s. 236–241. Za prekursora psychologicznej koncepcji czasu Augustyna należy uznać Plotyna, według którego „czas jest

Tak rozumiany czas psychologiczny, kształtowany w aktywności umysłowej jednostkowego człowieka, rozszerza się w wymiarze obiektywnoduchowym w historię rodzaju ludzkiego¹¹⁰⁴. Ta ostatnia zaś — w myśl drugiej ze wspomnianych koncepcji św. Augustyna, tzn. jego prekursorskiej wykładni biblijnej „doktryny” dziejów zbawienia — nie ma charakteru przypadkowego następstwa pokoleń trzymanego w ryzach wiecznego kosmosu, lecz otoczonego Bożą Opatrznością, progresywnego procesu urzeczywistniania rozumnych zamierzeń nadprzyrodzonego Stwórcy świata i ludzi, który objawił się w doczesności poprzez swojego Syna, otwierając tym samym perspektywę zbawienia, i zapowiedział przyszłe pojednanie w Duchu, które wyznacza ostateczny cel rzeczywistości. Tak rozumiana historia nie biegnie zatem od- i dowiecznie, jak czas w wizjach pogańskich, lecz ma swój absolutny początek, punkt środkowy i kres, wyznaczane przez trzy jednorazowe, a mimo to uniwersalne wydarzenia, odpowiadające trzem wymiarom czasu psychologicznego: (1) Stworzenie (przeszłość), (2) Objawienie (teraźniejszość) i (3) Paruzja (przyszłość). Zachodzący w tych ramach proces historyczny, w którym Augustyn wyróżnił sześć głównych okresów¹¹⁰⁵, przybiera formę walki pomiędzy dwiema idealnymi tendencjami wypływającymi z dualnej natury człowieka jako istoty wolnej: (1) umocowanym w wierze i zorientowanym na życie wieczne „państwem Bożym” (*civitas Dei*) a (2) odwróconym od Boga i zabiegającym o życie doczesne „państwem ziemskim” (*civitas terrena*): „Jedno jest określone przez miłość do Boga, aż do wzgardzenia własnym «ja»; drugie jest określone przez miłość własną, aż do wzgardzenia Bogiem. [...] Tak więc właściwa historia jest polem stałej walki między wiarą a niewiarą”¹¹⁰⁶.

Zarówno ugruntowanie przez Augustyna realności czasu w funkcjach duszy, jak i jego teologiczna koncepcja linearnego procesu historycznego, którego podmiotem jest duch absolutny, stanowią wyraz znaczącego zwrotu w sposobie rozumienia czasu, jaki dokonał się za sprawą pojawienia się chrześcijaństwa.

Wewnętrzny rozwój spekulatywnej zasady epoki nowożytnej polegał natomiast na stopniowym odkrywaniu prawdziwego znaczenia idei chrześcijaństwa, tzn. docieraniu przez ducha do zrozumienia samego siebie *jako* ducha (rzeczywistej samowiedzy). Z uwagi na wyobrażeniową formę świadomości religijnej, w której dokonało się pojednanie dające

życiem duszy [świata — C.G.] w przechodnim ruchu z jednego stanu życiowego w inny”, wytworem jej światotwórczego zwrotu ku rzeczom zmysłowym (Plotyn, *Enneady*, dz. cyt., t. 1, s. 408 [III, 7, 11]; por. tamże, s. 386–415 [III, 7, 11–12]).

¹¹⁰⁴ Por. Augustyn św., *Wyznania*, dz. cyt., s. 367.

¹¹⁰⁵ (1) Od Adama do Potopu, (2) od Noego do Abrahama, (3) od Abrahama do Dawida, (4) od Dawida do niewoli babilońskiej Żydów, (5) od niewoli do narodzin Chrystusa, (6) od Chrystusa do Paruzji.

¹¹⁰⁶ K. Löwith, *Historia powszechna...*, dz. cyt., s. 164. Por. tamże s. 154–167; Z. Kuderowicz, *Filozofia dziejów*, dz. cyt., s. 10–14; G.E.R. Lloyd, *Czas w myśli greckiej*, dz. cyt., s. 253–254.

początek tej epoki, duch rzutowany był bowiem najpierw na stronę przedmiotową w postaci pozaświatowej istoty absolutnej — nieskończonego intelektu (Boga) stanowiącego źródło wszelkiej prawdy i prawdę samą. Powstałe w ten sposób rozdwojenie między „tym” a „tamnym” światem, w które uwikłał się duch czasu w okresie średniowiecznym¹¹⁰⁷, zrodziło potrzebę zabezpieczenia pewności zbawienia, tzn. ustanowienia jedności ducha i natury (wzgl. Boga i człowieka), która wyznacza — wraz z określeniem prawdy jako pewności (mimo jej początkowego skrywania się pod postacią zgodności) — zasadę tej epoki. Przypadające na okres renesansu zaspokajanie owej potrzeby odbywało się na dwa sposoby odpowiadające dwóm tendencjom historiozoficznym rozpoznanim przez Augustyna: (1) przez kierujące się *wiarą* odkrywanie ducha w podmiotowym wnętrzu jednostkowej samowiedzy — Luter („państwo Boże”); oraz (2) przez kierujące się *światłem naturalnym* odkrywanie ducha w przyrodzie — Galileusz („państwo ziemskie”)¹¹⁰⁸.

W wyniku tych starań doszło do przełożenia się metafizycznego punktu ciężkości — lub „subiektowości bycia” (*Subiectität des Sein*), jak wyraziłby się Heidegger¹¹⁰⁹ — z osobowości Boga (ὁπόστᾶσις), w którą przeobraziła się wcześniej starożytna postać idei jako substancji (ὁποκείμενον), w ludzką podmiotowość (*subiectum*), a wraz z tym, do przemiany istoty prawdy ze zgodności (*adaequatio*) w pewność (*certitudo*)¹¹¹⁰. Historycznofilozoficznym warunkiem tej fundującej nowoczesność *sensu stricto* przemiany było zintegrowanie (1) augustyńskiej, perychoretycznej wykładni ludzkiego umysłu jako niesubstancjalnego Ja obdarzonego bezpośrednią pewnością swojego istnienia i aktów swojego myślenia z (2) arystotelesowską teorią podmiotu-substratu, która w tradycji perypatetyckiej nie była stosowana na gruncie psychologii. Integracji tej dokonał jako pierwszy prawdopodobnie Piotr Oliwi (1248–1298), a w postaci dojrzałej doktryny ludzkiego umysłu pojawiła się ona u Kanta, który przypisał ją następnie retroaktywnie Kartezjuszowi, mimo iż nie była ona jeszcze obecna w warstwie językowej doktryny francuskiego filozofa¹¹¹¹. Choć rozumienie bycia i czasu swoiste dla tego okresu utrzymuje się nadal w horyzoncie teologii chrześcijańskiej, to jednak ulega stosownej modyfikacji. Istnienie otrzymuje mianowicie skrajnie relacyjny sens obiektywnego założenia (§ 29), tzn. bycia ustanowionym przedstawienia (*repraesentatio*) — stanowiącego akcydens

¹¹⁰⁷ Wyrazem świadomości tego rozdarcia i potrzeby jego przewyciężenia na gruncie teologii chrześcijańskiej było opracowanie przez Anzelma z Canterbury ontologicznego dowodu istnienia Boga, w którym punkt wyjścia stanowi samo tylko *pojęcie* bytu absolutnego (§ 30). Por. WF3, s. 75–76.

¹¹⁰⁸ Por. WF3, s. 126–131, 182–196; M. Heidegger, *Nietzsche*, dz. cyt., t. 2, s. 421–429; tenże, *Seminar in Le Thor 1968*, dz. cyt., s. 294–295.

¹¹⁰⁹ Por. M. Heidegger, *Nietzsche*, dz. cyt., t. 2, s. 454–458.

¹¹¹⁰ Metamorfoza ta odpowiada zatem logicznemu przejściu ze sfery istoty do sfery pojęcia (§ 27, 32).

¹¹¹¹ Por. É. Balibar, B. Cassin, A. de Libera, *Subject*, dz. cyt., s. 1072–1078.

ludzkiego umysłu pojętego jako refleksyjny podmiot aktów myślenia (*subiectum*) — w charakterze przedmiotu (*obiectum*). Analogicznej subiektywizacji i sekularyzacji ulega w nowożytności również świadomość czasu. Czas psychologiczny przeobraża się mianowicie w czystą formę postrzegania, która całą swoją „realność” czerpie z aktywności jednostkowej samowiedzy (§ 22–23)¹¹¹². Natomiast czas dziejowy — stanowiący odtąd przedmiot laicyzującej się *filozofii* historii — pojęty zostaje jako proces rozwoju ludzkiej kultury obdarzony sensem co najwyżej *immanentnym* (§ 6).

Nakreślona tutaj pokrótce zmiana w rozumieniu idei ducha, w wyniku której to ludzka samowiedza przejęła po Bogu funkcję metafizycznej podstawy rzeczywistości (*fundamentum inconcussum*), nie tylko nie rozwiązała jednak problemu rozdwojenia ducha i natury, ale wręcz go pogłębiła, przyjmując istnienie nieprzekraczalnego hiatusu między *skończonym* podmiotem a rzeczywistością pozapodmiotową. Wobec tego rozdarcia, u progu dojrzałej nowożytności zrodziła się nowa teleologiczna potrzeba ducha czasu, mianowicie potrzeba *absolutnego* pojednania rozumu i faktyczności we właściwej filozofii formie obiektywnego pojęcia. Filozofia spekulatywna nadaje się do tego zadania w sposób szczególny, ponieważ ujmując absolutną treść religii objawionej w formie pojęcia, jednoczy ona w sobie niejako dwie drogi zabezpieczania pewności zbawienia (wzgl. dwa zwaśnione państwa z Augustyńskiej historii świętej), na których duch czasu usiłował w epoce renesansu bezskutecznie pojednać się z rzeczywistością — unikając w ten sposób czynienia ducha skończonym w wyniku jednostronnego prezentowania jego jedności z naturą: „Filozofia wymaga jedności, przenikania się obu momentów. Łączy ona w jedno obie te strony: niedzielę życia, kiedy człowiek pokornie wyrzeka się samego siebie, i dzień roboczy, kiedy stoi na własnych nogach, jest panem i ma na względzie własne interesy”¹¹¹³.

Proces zaspokajania rzeczonyj potrzeby — przyjmujący postać stopniowego rozwiązywania sprzeczności ducha i natury (wzgl. wieczności i doczesności, wolności i konieczności, podmiotu i przedmiotu itd.), do którego „przeznaczona” została klasyczna filozofia niemiecka — rozpoczął się za sprawą „przewrotu kopernikańskiego” Kanta, a

¹¹¹² Przed Kantem, silnie subiektywistyczną koncepcję czasu — wspartą stanowiskiem nominalistycznym w sporze o uniwersalia — odnaleźć można u Wilhelma z Ockham (XIII–XIV w.). Por. Jan Legowicz (red.), *Historia filozofii średniowiecznej*, PWN, Warszawa 1979, s. 314–315. Różnica między tym stanowiskiem a stanowiskiem Augustyna polega na tym, że koncepcja Ockhama sformułowana została już z perspektywy formującego się wówczas nowoczesnego reprezentacjonizmu, tzn. jako odpowiedź na pytanie o realność *przedstawienia* czasu. Dlatego nawet stanowiska obiektywistyczne z tego okresu, przyznające liczbie ruchu, którą jest czas, istnienie realne, są w gruncie rzeczy stanowiskami subiektywistycznymi, a ściślej, subiektocentrycznymi. To samo dotyczy Galileuszowej koncepcji czasu absolutnego, którą należy rozumieć jako konstrukcję idealizacyjną, z czego zdawał sobie dobrze sprawę, jak się wydaje, Kant (por. KCR1, s. 26).

¹¹¹³ WF1, s. 137. Por. tamże, s. 136–138.

zakończył na skutek Heglowskiego odkrycia fenomenu dziejowości i konstrukcji systemu absolutnego idealizmu (§ 6–7, 32).

W ten sposób, podobnie jak miało to miejsce w sztuce klasycznej i religii objawionej, w filozofii Hegla duch czasu uzyskał wzorcą świadomość swojej istoty (wolności). Jednakże fakt, iż system spekulatywnego idealizmu nie przewiduje już żadnej wyższej formy ducha absolutnego, gdyż za jego sprawą duch jako taki uzyskał swoje adekwatne *pojęcie*, skłonił wielu badaczy heglizmu do wniosku, że zniesienie dziejów powszechnych, do którego dochodzi na skutek realizacji ich celu w filozofii Hegla, ma radykalnie odmienny charakter od uwiecznienia uskutecznianego przez Fidiasza i Chrystusa, a mianowicie, że oznacza ono bezwzględny koniec historii w sensie zatrzymania dalszego genetycznego rozwoju idei absolutnej, który określiłem wcześniej mianem „eschatologicznego” urzeczywistnienia wolności (§ 20). W świetle dotychczasowych rozstrzygnięć należy jednak uznać, że idealizm spekulatywny realizuje cel dziejów powszechnych w ten sam, co sztuka klasyczna i chrześcijaństwo — „kairologiczny” — sposób, demontując ramę temporalną wieńczoną przez siebie epoki i projektując chronotyp przyszłego świata. „Koniec historii” oznacza zatem koniec nowożytności, w której to czas duchowy wyznaczał globalny horyzont rozumienia bycia — krótko mówiąc, oznacza on wyczerpanie się chrześcijańskiej świadomości czasu¹¹¹⁴.

c) Sylogizm idei — epoka współczesna i czas spekulatywny

Trzecim sylogizmem jest idea filozofii, która ma za swój *termin średni samowiedny rozum*, to, co absolutnie ogólne. Ten termin średni rozdwaja się na *ducha* i *przyrodę*, czyniąc ducha jako proces *podmiotowej* działalności idei przesłanką poprzedzającą, a przyrodę jako proces idei istniejącej jako coś *samego w sobie*, obiektywnie — terminem skrajnym reprezentującym ogólność. To, że w idei dokonuje się *jej pra-podział* [Das Sich-Urteilen der Idee] na oba zjawiska (§ 575/76), określa je jako *jego* (samowiednego rozumu) manifestacje i następuje w nim powrót do jedności w ten sposób, że tym, co posuwa się naprzód i się rozwija, jest natura rzeczy, pojęcie, a ruch ten jest w tej samej mierze działalnością poznawania — wieczna istniejąca sama w sobie i dla siebie idea jako absolutny duch wiecznie się uprawia w ruch, wytwarza się i rozkoszuje się sobą¹¹¹⁵.

¹¹¹⁴ Propozycję takiego odczytania Heglowskiej tezy o końcu historii sformułowali C. Malabou oraz J. Derrida (por. C. Malabou, *The Future of Hegel*, dz. cyt., s. 133; J. Derrida, *Widma Marksa...*, dz. cyt., s. 38, 128–129). O wyczerpaniu się chronotypu powiązanego z pojęciem historii w dzisiejszej epoce myślenia pisał również Ł. Kołoczek (por. Ł. Kołoczek, *Nowe wprowadzenie do metafizyki*, dz. cyt., s. 19–26).

¹¹¹⁵ E, s. 584.

Objawianie w pojęciu jest stwarzaniem przyrody jako bytu ducha, w którym nadaje on sobie *potwierdzenie i prawdę* swojej wolności¹¹¹⁶.

Posuwanie się naprzód pojęcia nie jest już przechodzeniem ani przeświecaniem w tym, co inne, lecz *rozwijaniem się* o tyle, że odróżnione momenty założone są zarazem bezpośrednio jako tożsame ze sobą nawzajem i z całością, a określoność istnieje jako wolny byt całego pojęcia¹¹¹⁷.

Porządek systematyczny. Projekt *logiczny* obrazu stanowiącego trzeci i ostatni przystanek na trasie zwiedzania spekulatywnej galerii ducha czasu współtworzony jest przez *pojęcie* i *rozwijanie się*, które eksplikowane są przez Hegla w trzeciej księdze *Nauki logiki*. W sferze tej czysta myśl dociera wobec tego do samej siebie i odsłania swoje prawdziwe oblicze, zgodnie z którym stanowi ona spekulatywną jedność bytu i istoty oraz swoistych dla nich sposobów zapośredniczenia: stawania się i refleksji. Ściśle mówiąc, pojęcie formuje się w wyniku założenia jako pozor, czyli zamanifestowania się w formie właściwej refleksji, negatywnej tożsamości bytu i istoty, która jako niejawna, tylko wewnętrzna konieczność, przejawia się w sferze istoty w postaci przypadkowego stawania się tym, co inne, któremu podlegają samoistne rzeczywistości pod wpływem działania negatywnej mocy odróżniającej je od siebie substancji, a zatem pod wpływem tej samej negatywności, której zawdzięczają one swój samoistny charakter — dowodząc tym samym głównej tezy Hegłowskiej filozofii: *substancja jest podmiotem* (§ 32). Jako taka istniejąca *dla siebie* substancjalna negatywność o strukturze procesualnej wolności (bycia w innym u samego siebie), pojęcie stanowi doskonale powiązanie bezpośredniości i zapośredniczenia, co sprawia, że nie różni się ono realnie od formy swojego określania się (rozwijania się) — co okazało się zresztą już podczas analizy pojęcia rozwoju tego, co konkretne (§ 14); po drugie, zawiera ono w sobie *przejrzystą* różnicę trzech zwierciadlanych momentów (ogólności, szczególności i jednostkowości), z których każdy sam stanowi trójdzielną całość pojęcia. Oznacza to, po trzecie, że absolutna negatywność pojęcia ma charakter funkcji rekurencyjnej bądź teoriomnogościowego zbioru nieufundowanego, który należy do samego siebie, zaś przed negatywnymi skutkami tego braku podstawy zabezpieczać ma je właśnie konstytutywny dla jego wolności moment *założenia* owej konieczności, który sprawia, że pozostaje ono w tej nieskończonej iteracji „u siebie samego” (*bei sich selbst*)¹¹¹⁸. Konstytutywna dla struktury pojęcia relacja płynnego przechodzenia w

¹¹¹⁶ Tamże, s. 403.

¹¹¹⁷ Tamże, s. 199.

¹¹¹⁸ „Natomiast *myślenie* konieczności jest raczej rozwiązaniem owej trudności [polegającej na podleganiu przez substancję konieczności — C.G.]. Albowiem jest to schodzenie się Myślenia w tym, co inne, ze *Sobą samym* — *wyzwolenie*, które nie jest ucieczką abstrakcji, ale polega na tym, by w innym rzeczywistym bycie, z którym to,

siebie nawzajem jego trzech momentów — zgodna z Heglowską koncepcją prawdy i treści spekulatywnej¹¹¹⁹ — ma, po czwarte, analogiczny charakter do misteryjnego stosunku wzajemnego przenikania i udzielania się przez przechodzenie trzech Osób boskich w perychoretycznej wykładni chrześcijańskiego dogmatu trynitarnego. Słuszność tego zestawienia potwierdza następujące Heglowskie wyjaśnienie natury pojęciowego rozwoju:

Ruch *pojęcia* jest *rozwojem*, poprzez który założone zostaje tylko to, co jest już obecne samo w sobie. [...] Ruch pojęcia można poniekąd traktować tylko jako grę; Inny, który jest w nim zakładany, w rzeczywistości nie jest innym. W chrześcijańskiej doktrynie religijnej wyraża się to w taki sposób, że Bóg nie tylko stworzył świat, który przeciwstawia mu się jako [jego — C.G.] Inny, ale także odwiecznie stworzył syna, w którym jako duch jest u siebie samego¹¹²⁰.

Ontologiczną warstwę tego trzeciego obrazu spekulatywnego konstryuuje (1) istniejąca sama w sobie i dla siebie *idea logiczna*, charakteryzowana przez Hegla jako „pierwotne słowo”¹¹²¹, a także (2) jej *czas logiczny* kształtowany w jej wolnym „samookreśleniu, które polega na tym, by *słyszeć siebie samą*”¹¹²², tzn. konkretna wieczność (absolutna obecność) (§ 23). Jednakże, o ile tak określona idea logiczna odgrywać ma rolę ontologicznego komponentu spekulatywnej zasady trzeciej epoki ducha czasu, to musi ona zostać pojęta jako *rezultat* dotychczasowego rozwoju systematycznego, zapośredniczony w szczególności przez samowiedną formę ducha absolutnego, którą stanowi filozofia. Specyfikę tak rozumianej dziedziny logicznej, a także systematyczne miejsce badającej ją logiki spekulatywnej, określa wobec tego sylogizm idei *filozofii*, w którym funkcję terminu średniego — łączącego ducha z naturą — pełni *samowiedny rozum*, określony temporalnie przez *czas spekulatywny*, stanowiący wynik doprowadzenia czasu absolutnoduchowego do formy pojęcia, tzn. refleksyjnie skierowaną ku sobie absolutną obecność (duch — IDEA FILOZOFII — natura). Odzwierciedleniem tego zapośredniczenia idei logicznej przez praktykę dyskursywną człowieka jest występowanie ducha w roli pierwszego terminu skrajnego tego sylogizmu. Wznosząc się do idei w swojej aktywności poznawczej, duch dał jednak świadectwo ontologicznej pierwotności logosu, który — „stając się ciałem” — okazuje się teraz gruntować

co rzeczywiste, związane jest mocą konieczności, mieć siebie nie jako inny, lecz jako swój własny byt i swoje własne zakładanie” (E, s. 198). Por. przyp. 534. niniejszej pracy.

¹¹¹⁹ „Tak więc prawda jest dionizyjskim upojeniem, żaden element [całości] [*kein Glied*] nie pozostaje «trzeźwy», lecz wyodrębniając się, od razu na powrót się rozplywa, dzięki czemu jest to zarazem prosty, przejrzysty [dla siebie byt całości —] stan spoczynku” (FD, s. 40). Por. WF1, s. 121; E, s. 141.

¹¹²⁰ EPhW1, s. 308–309.

¹¹²¹ NL2, s. 773.

¹¹²² Tamże.

realność duchową w stwarzanej przez siebie naturze. Ta ostatnia wyznacza w ten sposób drugi termin skrajny sylogizmu idei filozofii. Wnioskiem tego sylogizmu jest wobec tego prawda leżąca u podłoża epoki starożytnej („Duch jest — za pośrednictwem idei — naturą”), co oznacza że za jego sprawą wywód chronozoficzny zatacza koło, dowodząc tym samym swojej zupełności (§ 11, 14).

Jako założona tożsamość czasu i pojęcia, czas spekulatywny — wyznaczający *ramę temporalną* logicznej sfery rzeczywistości — stanowi samowiedne wydarzenie się prawdy, które nie tylko dziedziczy wolny, progresywno-kołowy (retroaktywny) charakter procesualności znoszonego przez siebie ducha absolutnego, ale skupia w sobie również — w charakterze przejrzystych momentów — wszystkie wcześniejsze formy czystego następstwa. Jako taki przeglądający się w sobie „kryształ” (*czas czasów*), w którym zestalił się całokształt genetyczno-strukturalnego rozwoju idei absolutnej, spekulatywny czas samowiednego rozumu — stanowiącego jedność idei logicznej i ducha absolutnego — rozróżnia w sobie i przebiega swobodnie trzy następujące szczeble swojego kształtowania się, z których każdy stanowi złożenie jednej z form czystego następstwa oraz jednej z wzorczych realizacji teleologicznej świadomości wolności: (1) oglądane stawanie się tego, co inne (czas naturalny) i jego estetyczne uwolnienie w „pięknej” dziejowości greckiej (sztuka klasyczna), (2) wyobrażane przeświecanie w tym, co inne (czas duchowy) i jego imaginatywne uwolnienie w „dobrej” dziejowości chrześcijańskiej (religia objawiona) oraz (3) myślane rozwijanie się (czas logiczny) i jego spekulatywne uwolnienie w „prawdziwej” dziejowości Hegłowskiego systemu (filozofia absolutna).

W ten sposób okazuje się, że ów trzeci obraz spekulatywny zawiera w sobie zarówno wszystkie obrazy poprzednie, *jak i sam siebie*, co oznacza, że jego rama temporalna pokrywa się z granicami galerii ducha czasu. Rama ta, czyli czas spekulatywny, jest wobec tego nie tylko chronotypem logicznej dziedziny rzeczywistości i epoki współczesnej, ale także globalnym czasem systemu chronozofii spekulatywnej. Wpisując siebie samą do swojego wyvodu — jako finalne stadium rozwojowe badanego przedmiotu — chronozofia spekulatywna okazuje się natomiast kreślić w toku swojego badania własną genezę i uzyskiwać na jego końcu pełne pojęcie o sobie. Autoreferencyjny, otchłanny charakter czasu spekulatywnego i prowadzonego w jego ramach badania chronozoficznego dostarcza z kolei potwierdzenia ugruntowania tego pierwszego w rekurencyjnej strukturze absolutnego pojęcia.

* * *

Porządek genetyczny. Trzeci szczebel rozwoju idei wolności przypada w udziale nam, współczesnym mieszkańcom globalnego świata. Epoka, w której żyjemy ukształtowana została w wyniku zaspokojenia późnonowożytnej potrzeby absolutnego pojednania radykalnego przeciwieństwa między wewnętrzną sferą rozumu a zewnętrznym światem doczesnym, do którego doszło za sprawą filozofii Hegla. Wobec tego bycie rozumiane jest dzisiaj w ramie temporalnej zaprojektowanej przez to wydarzenie, a to znaczy, w horyzoncie czasu spekulatywnego. Swoistość tej formy czasu polega jednak na tym, że ukształtowana została ona w wyniku stopienia się bycia i czasu. W związku z tym można powiedzieć, że owa rama stanowi w równej mierze „spekulatywne *bycie*”, w horyzoncie którego rozumiany jest dzisiaj czas. Wyraźnie uwidacznia się tutaj autotematyzm trzeciego obrazu galerii ducha czasu, jego radykalnie *spekulatywny* charakter (łac. *speculum*, „lustro”). Jako rezultat integrującego zniesienia czasu naturalnego i duchowego, czas spekulatywny odznacza się jednak również progresywno-powtarzalnym charakterem, który interpretować należy nie tyle poprzez symbol „spirali”, co w oparciu o retroaktywny („przeciwuderzeniowy”) model absolutnej refleksji, zgodnie z którym ruch postępowy jest równocześnie cofaniem się źródła.

W ten sposób, chociaż system Hegłowski nie zawiera bezpośredniej odpowiedzi na pytanie „co dalej?”, które nurtowało już bezpośrednich kontynuatorów jego myśli, takich jak August Cieszkowski czy Karol Marks, to jednak w świetle metafizycznej wykładni jego doktryny temporalnej, okazuje się, że nie tylko dostarcza on pewnych „ram” do interpretacji współczesności, ale wprost ramy te kształtuje.

W błędzie jest zatem Karl Löwith sądząc, że Hegłowskie pojęcie czasu — spajające w sobie grecką i chrześcijańską świadomość temporalną — jest dla nas, współczesnych, czymś *już* niezrozumiałym. W rzeczywistości nie rozumiemy tego pojęcia dlatego, że wciąż go *jeszcze* nie rozumiemy w pełni samych siebie.

* * *

Tym samym niniejsza szkicowa prezentacja systemu chronozofii spekulatywnej dobiega końca, a wraz z nią metafizyczna interpretacja Hegłowskiego pojęcia czasu. Nie pozostaje zatem już nic innego jak tylko przytoczyć słowa Hegla, którymi zakończył on swój wykład historii filozofii:

Otóż to właśnie jest stanowiskiem obecnej epoki, a szereg duchowych ukształtowań na nim na razie się zamyka [*ist für jetzt damit geschlossen*]. [...] Pragnąłbym, żeby ta historia filozofii stała się dla Was wezwaniem do chwytania ducha czasu, który istnieje w nas w sposób naturalny, do wydobywania go na światło dnia z jego naturalności, tj. zamknięcia w sobie, martwoty, i do tego, żebyście — każdy na swoim miejscu — mocą swej świadomości czynili go jawnym¹¹²³.

¹¹²³ WF3, s. 655, 657.

ZAKOŃCZENIE

Koncepcja tej rozprawy wypływa z rozpoznania, że zasadnicza większość istotnych problemów napotykaných podczas interpretacji filozofii Hegla rozbija się ostatecznie o kwestię czasu, a mówiąc ściśle, o kwestię głębokiego związku czasu i pojęcia, który pozostaje efektywny w całym systemie absolutnego idealizmu w jego dojrzałej postaci (tzn. od 1803 roku). Choć problematyka temporalna nie leży w centrum zainteresowań niemieckiego filozofa, to jednak stanowi w istocie spekulatywną pożywkę jego myślenia, bez której straciłoby ono całą swoją żywotność. Mimo to — i jest to druga obserwacja leżąca u źródła tej pracy — kwestia ta nie stała się do tej pory nicią przewodnią żadnej systematycznej wykładni heglizmu, która wyjaśniałaby w sposób kompleksowy, jaką rolę odgrywa w nim czas. Nawet gdy czyniono ów związek przedmiotem analiz, to i tak dostarczane w nich wyjaśnienia (1) redukowały go do zewnętrznego, jednostronnego stosunku, w którym jeden z jego członów do tego stopnia wiedzie prym nad drugim, że bez szkody dla swojej istoty może istnieć osobno, (2) opierały się tylko na pewnych wycinkach Hegłowskiego systemu, bądź też (3) formułowane były z zewnętrznego punktu widzenia, niepodzielającego założeń autora *Fenomenologii ducha*. Krótko mówiąc, dotychczasowe interpretacje były nadmiernie upraszczające, miały wybiórczy charakter lub chybiały swojego przedmiotu.

W oparciu o tę diagnozę, *celem* przedłożonej rozprawy uczyniona została temporalna, holistyczna i immanentna interpretacja Hegłowskiego pojęcia czasu. Pomysł przeprowadzenia takiej wykładni, tzn. (Ad 1) zorientowanej na współokreślanie się czasu i pojęcia (*temporalnej*), (Ad 2) uwzględniającej całość systemu absolutnego idealizmu (*holistycznej*) i (Ad 3) zestrojonej ze stanowiskiem filozoficznym jego autora (*immanentnej*) wykładni czasu w heglizmie, nie wynika jednak wyłącznie z subiektywnych preferencji teoretycznych, lecz wypływa z samego przedmiotu tej interpretacji, tzn. z Hegłowskiego *pojęcia* czasu. W myśl wyjściowego rozpoznania, to ostatecznie rozumieć należy bowiem nie tyle w sposób doksograficzny, jako sztywny zespół poglądów niemieckiego myśliciela na temat czasu, ile jako temporalny komponent absolutnego pojęcia, czyli sprzężony z genetyczno-strukturalnym rozwijaniem się tego ostatecznego, dialektyczny proces rozwoju rozumienia czasu, który zachodzi zarówno w wymiarze historycznym, jak i systematycznym.

Wobec tego, że sensu owego procesu nie da się — w opinii Hegla — poznać bez przebycia go w całości drogą krocącego w obu tych wymiarach jednocześnie i zaangażowanego podmiotowo badania, zgodnie z *główną tezą* niniejszej rozprawy, właściwą perspektywę badawczą dla interpretacji problematyki temporalnej w heglizmie wyznacza

stanowisko metafizyczne samego Hegla, które scharakteryzowane zostało przez niego najpełniej w *Wykładach z historii filozofii*.

Realizacja tak zakrojonego przedsięwzięcia badawczego — tzn. wystrzegającej się błędów dotychczasowych interpretacji, metafizycznej wykładni doktryny temporalnej Hegla w świetle założeń jego refleksji historycznofizycznej — podzielona została na dwa zadania pomniejsze: (1) rekonstrukcję stanowiska metafizycznego Hegla oraz (2) właściwą interpretację metafizyki czasu niemieckiego myśliciela w świetle scharakteryzowanej w ten sposób perspektywy badawczej. Zadania te wyznaczają dwie główne części rozprawy, z których każda składa się z czterech rozdziałów.

Przedmiotem *pierwszej części* pracy uczyniona została Hegłowska koncepcja fizycznej historii filozofii, opracowana przez autora *Nauki logiki* w drugiej połowie okresu jenańskiego (1803–1806) dzięki uzyskaniu wglądu w dziejową istotę rozumu, czego świadectwem było ukucie przez niego terminu „dziejowość” (*Geschichtlichkeit*). Koncepcję tę uznałem nie tylko za metodologiczny model perspektywy badawczej niniejszego studium Hegłowskiego pojęcia czasu, ale także za oryginalny sposób rozumienia metafizyki w ogóle. Jej rekonstrukcja oparta została przede wszystkim na obszernym „Wstępie” do *Wykładów z historii filozofii* Hegla.

W *pierwszym rozdziale*, pełniącym funkcję wprowadzenia w problematykę metafizyczną, omówiłem trudności związane z definiowaniem „metafizyki”, nakreśliłem historię tego terminu, a także scharakteryzowałem paradygmaty metafizyki funkcjonujące w literaturze przedmiotu (fizyka filozofii, metodologia filozofii, refleksja nad pozafizycznymi uwarunkowaniami filozofii, postfizyka). Ten panoramiczny przegląd sposobów rozumienia metafizyki pozwolił na wyciągnięcie wniosku, że Hegłowska refleksja historycznofizyczna, jako fizyczny namysł nad całością dziejów filozofii („fizyka dziejów filozofii”), stanowi swoisty paradygmat metafizyki — łączący w sobie fizykę filozofii z postfizyką — i zarazem pierwowzór wszystkich późniejszych ujęć temporalnych. Głównym wyróżnikiem tego stanowiska okazało się natomiast integrowanie systematycznego wymiaru refleksji fizycznej z historycznym.

Drugi rozdział poświęcony został Hegłowskiemu odkryciu fenomenu dziejowości (poczynionemu przez niemieckiego fizyka w trakcie pracy nad swoim dojrzałym stanowiskiem fizycznym), a także wpływowi, jaki wywarło ono na jego sposób rozumienia filozofii. Odkrycie dziejowości — rozumiane jako zintegrowanie przez Hegla w pojęciu dziejowości empirycznej sfery doczesności i apriorycznej sfery rozumu, a także odpowiadających im typów poznania historycznego i dogmatycznego — wpisane zostało w

tym rozdziale w szerszy kontekst genetyczny, jako rezultat procesu przekształceń refleksji nad historią: od Augustyńskiej teologii dziejów, przez oświeceniową filozofię historii Vica, Voltaire'a i Condorceta, aż po rozumową historię *a priori* Kanta, Fichtego i Schellinga. Nowatorskość dokonania Hegła polegała na udanej integracji dziedzin przedmiotowych i przyporządkowanych im sposobów poznania, które w całej tradycji filozoficznej uznawane były za wykluczające się. Ich przeciwieństwo ugruntowane było bowiem w opozycji — i ukrytej tożsamości — bycia i czasu, która legła u podłoża metafizyki zachodniej. To właśnie dzięki temu dokonaniu możliwe stało się opracowanie przez Hegła jego nowatorskiej koncepcji filozoficznej historii filozofii, opartej na rozróżnieniu terminologicznym między tym, co tylko historyczne (*bloß historisch*), a tym, co prawdziwie dziejowe (*echt geschichtlich*), a także na nowym pojęciu filozofii, rozumianej odtąd jako refleksja nad dziejowym rozwojem idei („swoja własna epoka ujęta w myślach”). W dalszej części tego rozdziału przeanalizowałem sposób użycia przez Hegła terminu „Geschichtlichkeit” w kontekście omówienia greckiego początku filozofii oraz jego spekulatywnej wykładni chrześcijaństwa. Pozwoliło to, z jednej strony, na bardziej szczegółowe określenie pojęcia dziejowości (m.in. poprzez wskazanie na konstytutywny dla niej akt duchowej wolności, polegający na czynieniu tego, co zastane, czymś własnym, następnie na jego złożony, linearno-cykliczny charakter temporalny oraz na odróżniające dziejowość od dziejów powszechnych usytuowanie tego aktu w sferze ducha absolutnego), a także, z drugiej strony, na omówienie problemów, jakie rodzi ta koncepcja (problem relacji między obiektywnoduchowymi dziejami powszechnymi a dziejowością ducha absolutnego czy problem braku ugruntowania pojęcia dziejowości).

W *trzecim rozdziale* przeprowadziłem szczegółową rekonstrukcję podstawowych rozstrzygnięć metodologicznych poczynionych przez Hegła we „Wstępie” do *Wykładów z historii filozofii*. Omówiony został sposób, w jaki niemiecki myśliciel definiuje przedmiot, cel oraz metodę refleksji historycznofilozoficznej, następnie antynomie, w jakie wikła się to ujęcie, i wreszcie proponowany przez Hegła sposób ich rozwiązania odwołujący się do pojęcia „rozwoju tego, co konkretne”. W toku rekonstrukcji okazało się, że zgodnie z Hegłowską ideą filozoficznej historii filozofii, naukowe badanie dziejów myślenia musi zostać poprzedzone prowizoryczną definicją pojęcia ich przedmiotu, z którego „odczytany” zostaje również cel, metoda badania oraz periodyzacja dziejów filozofii. Zdając sobie sprawę z wielości poglądów na istotę filozofii, Hegel uznaje, że istnieje tylko jedno prawdziwe pojęcie tej nauki, którym — świadomie bądź nie — kierowali się wszyscy filozofowie. Hegel nie rozumie przez to pojęcie jednak jakiegoś dowolnego wyobrażania na temat filozofii, lecz „pojęcie samo” (*der Begriff selbst*), w którym różnica między myśleniem a przedmiotem ulega zatarciu. Tak rozumianego

pojęcia nie da się pomyśleć pozostając na zewnątrz niego, gdyż uczynienie go przedmiotem świadomości implikuje urzeczywistnienie go w swoim własnym akcie myślenia. Założenie tak rozumianego pojęcia w charakterze przesłanki historii filozofii oznacza zatem osiągnięcie przez historyka filozofii świadomości filozoficznej, a co za tym idzie, utożsamienie się z przedmiotem swojego badania. Procedura badawcza historyka filozofii, którą dzieli on zasadniczo z postępowaniem samego filozofa, polega z kolei na rozwijaniu przyjętego na początku pojęcia filozofii poprzez wypełnianie go treścią historycznych systemów filozoficznych i wykazywaniu, że dzieje filozofii stanowiły proces dochodzenia przez myśl do tego pojęcia jako do pełnej wiedzy o sobie. Jako że pojęcie to okazuje się tym samym nie tylko punktem wyjścia, ale i rezultatem całego badania, metoda historii filozofii jawi się jako procedura o kołowym charakterze. Cyrkularności tej nie należy rozumieć jednak jako błędu metodologicznego, gdyż ugruntowana jest ona w samej rzeczy, tzn. dziejowym rozwoju myślenia. W ten sposób badanie historycznofilozoficzne okazuje się stopniowym pogłębianiem zrozumienia istoty filozofii. Przedmiotem i celem historii filozofii, tak jak i samej filozofii, jest wobec tego prawda rozumiana jako idea filozoficzna, czyli pojęciowa samowiedza ducha absolutnego realizowana za pośrednictwem filozofujących jednostek. Z jednej strony określenie to nadaje filozofii i jej historii metafilozoficznego charakteru, ponieważ ukazuje wszelkie filozoficzne próby poznania absolutu jako przejawy dążenia filozofii do poznania samej siebie. Z drugiej zaś, wpisując filozofię w szerszy kontekst kulturowy jako pojęciową samowiedzę epoki, Heglowskie określenie filozofii przypisuje jej funkcję ostatecznego celu rzeczywistości, którą dzieli ona ze sztuką i religią. Prawda pojęta w jedność z filozofią jako idea filozoficzna łączy w sobie pozornie antynomiczne cechy: jedność i wielość, wieczność i doczesność. Antynomiczność ta, wynikająca z dialektycznej natury samej prawdy, nie podważa jednak idei naukowej historii filozofii, ani samej filozofii, bo rozwiązana zostaje w rzeczywistym rozwoju idei filozoficznej. Choć istnieje tylko jedna, wieczna idea, to nie ma ona abstrakcyjnego charakteru, gdyż jej treść zawiera w sobie wielość różnic i stale wzbogacana jest o nowe określenia kolejnych systemów historycznych. Z drugiej strony, mimo faktycznej wielości przeczących sobie nawzajem filozofii, kształtowana przez nie idea nie rozdrabnia się na mnogość subiektywnych poglądów, lecz zachowuje ciągłość dzięki temu, że zasady poszczególnych systemów historycznych zespala ją ze sobą w charakterze koniecznych ogniw ogólnego łańcucha prawdy. Hegel godzi zatem antynomiczne aspekty idei filozoficznej ze sobą, uznając, że podlega ona rozwojowi tworzonemu przez dwa równoległe procesy: systematyczny rozwój wiecznej prawdy oraz historyczny proces jej poznawania („zasada paralelizmu”). Rozróżnienie obu tych wymiarów idei dostarcza zarazem podstawy do

zdefiniowania różnicy między filozofią a historią filozofii. Mają one mianowicie ten sam przedmiot, ale przedstawiają go w odmienny sposób: pierwsza z nich czyni to *sub specie aeternitatis*, a druga — *sub specie temporis*.

W czwartym rozdziale — stanowiącym kontynuację rekonstrukcji zasadniczych tez „Wstępu” do *Wykładów z historii filozofii* — dokładniejszej analizie poddane zostało Heglowskie pojęcie filozofii. Rozpatrzona została w szczególności kwestia historycznego uwarunkowania, miejsca i funkcji filozofii w systemie kultury symbolicznej, a także jej stosunku do pozostałych dziedzin kultury. Hegel uznał wszystkie przejawy życia społecznego i kulturowego — w tym filozofię — za formy wyrazu jednej, przenikającej je wszystkie zasady, którą stanowi „duch czasu” (*Geist der Zeit*). W ten sposób rozmaite dziedziny kultury okazują się tworzyć wspólnotę duchową wyrastającą z jednego korzenia współczesności („zasada synchroniczności”). Filozofia stanowi najwyższą z tych form — samowiedzę całej struktury i leżącej u jej podłoża zasady. Jako taka, filozofia pojawia się dopiero na schyłkowym etapie życia danego narodu, gdy jego kultura chyli się ku upadkowi i naznaczona jest rozdarciem ducha między rozczarowującą rzeczywistością zewnętrzną a kompensacyjną sferą jego wewnętrznych dążeń. Zadaniem stojącym przed filozofią jest pojęciowe pojednanie ducha z rzeczywistością. Z jednej strony, dokonanie to stanowi względem przemijającego świata swoisty „cios łaski”. Z drugiej zaś, zawarte w nim ujawnienie granic współczesnego świata powoduje przemianę ogólnego charakteru ducha czasu. Filozofia pełni wobec tego funkcję mediatora między przemijającą epoką, której stanowi samowiedny wyraz, a rodzącym się dopiero światem, którego istotę dopiero projektuje. W ten sposób, tak jak każda forma kulturowa, uwikłana jest w ona w swój czas i związana jego ramami, ale dzięki pojęciowej formie zarazem przekracza te ramy, wznosząc się do wieczności i tworząc przyszłość. Następnie omówiłem Heglowskie ujęcie stosunku filozofii do innych dziedzin kultury, w szczególności do sztuki i religii, z którymi filozofia dzieli swoją treść. Wspólnym celem i przedmiotem tych trzech form ducha absolutnego — wyznaczających entelechie, ku którym ukierunkowany jest całokształt dziejowych wysiłków ludzkości — jest bowiem prawda sama, rozumiana jako absolutne pojednanie ducha i natury. To w nich spełnia się cel dziejów powszechnych (świadomość wolności) i to za ich pośrednictwem adekwatną formę rzeczywistości i wiedzy o sobie samej uzyskuje idea absolutna. Sztuka, religia i filozofia różnią się jednak pod względem formy wiedzy, w której doprowadzają do świadomości tę prawdę; są to odpowiednio: ogląd, wyobrażenie i myśl. Każda z tych dziedzin kultury wyższej podlega dziejowemu rozwojowi właściwej sobie formy prezentacji prawdy, przechodząc kolejno przez fazę niedojrzałości, dojrzałości i przejrzałości. Wejście w drugą z tych faz, w której forma

wiedzy danej dziedziny kultury wyższej osiąga doskonałość, skutkuje zaspokojeniem teleologicznej potrzeby ducha danej epoki i — w dalszej kolejności — projekcją swoistej dla nowej epoki potrzeby obcowania z prawdą absolutną w innej formie wiedzy. W związku z tym konieczne stało się wyróżnienie dwóch sensów urzeczywistnienia celu dziejów powszechnych: (1) teleologicznego (greckiego), który przysługuje każdej postaci danej formy ducha absolutnego, oraz (2) kairologicznego (chrześcijańskiego), który cechuje wyłącznie jej postać dojrzałą (klasyczną). Splot tych dwóch sensów realizacji w dziejowym rozwoju ducha absolutnego świadczy o tym, że dziejowość łączy w sobie greckie wyobrażenie czasu kołowego i liniowość chrześcijańskiej świadomości czasu. Na końcu tego rozdziału omówione zostało zagadnienie periodyzacji dziejów filozofii, w ramach którego wyeksponowane zostały problemy dotyczące Heglowskiej filozofii dziejów filozofii, które nie znajdują bezpośredniego rozwiązania w jego tekstach. W toku analizy Heglowskiego ujęcia kwestii początku i podziału dziejów z *Wykładów z historii filozofii* oraz porównania go z analogicznymi rozwiązaniami z *Wykładów z filozofii dziejów*, *Zasad filozofii prawa* oraz *Wykładów z estetyki*, poza zasygnalizowaniem problemu końca i przyszłości filozofii, pokazałem, że choć założenia filozofii Hegla implikują tezę o jedności dziejów powszechnych i dziejów poszczególnych form ducha absolutnego, a co za tym idzie, istnieniu jednego, trychotomicznego podziału dziejów w ogóle (wyznaczonego przez pojęcie wolności stanowiące zasadę wszelkiego dziejowego rozwoju), to jednak między różnymi periodyzacjami przedstawionymi przez Hegla dostrzegalne są liczne rozbieżności. Słowem, nie dostarczył on holistycznego ujęcia dziejów ogóle (integrującego historię polityczną z dziejami ducha absolutnego w jego trzech odmianach), mimo że sam zasugerował jego możliwość. Następnie pokazałem, że problem ten wiąże się bezpośrednio z kolejnym istotnym problemem, który nie został rozwiązany przez Hegla, mianowicie problemem relacji między powszechnodziejową rzeczywistością ducha obiektywnego a określoną temporalnie przez dziejowość dziedziną ducha absolutnego. W bardziej konkretnej postaci problem ten sprowadza się do pytania o to, która z kulturowych form wyrazu ducha czasu dzierży prymat nad innymi, a co za tym idzie, która z nich determinuje charakter pozostałych. Okazało się, że w tekstach Hegla odnaleźć można wypowiedzi świadczące zarówno na rzecz wykładni historystycznej, przypisującej prymat sferze społeczno-politycznej, jak i takie, które świadczą na rzecz wykładni panlogistycznej, zgodnie z którą to kultura wyższa, a zwłaszcza filozofia stanowi podstawę pozostałych dziedzin kultury. Odrzucając oba te skrajne rozwiązania, zaproponowałem alternatywne rozwiązanie tego problemu, odwołujące się do pojęcia ducha czasu jako niesubstancjalnie rozumianej zasady wszystkich obiektywizacji kulturowych, które wyczerpują w pełni jej realność.

Druga część pracy poświęcona została metafizycznej interpretacji Heglowskiego pojęcia czasu w oparciu o założenia zrekonstruowanego uprzednio stanowiska historycznofizycznej Hegla. Z uwagi na to, że w trakcie tej rekonstrukcji ujawniły się poważne, nierozwiązane przez samego Hegla problemy uniemożliwiające jednoznaczne określenie perspektywy, z której — zgodnie z założeniami tej rozprawy — badaniu poddana miała zostać doktryna temporalna niemieckiego filozofa, konieczne okazało się poprzedzenie owego badania konstrukcją niekonsekwentnie zrealizowanych lub niedostatecznie wyjaśnionych elementów jego stanowiska metafizycznego.

W składającym się z dwóch podrozdziałów *rozdziale pierwszym* dokonałem interpretacyjnego rozstrzygnięcia problemów (1) jedności, podziału i końca dziejów w ogóle oraz (2) zakresu i natury tworzącego pojęcie dziejowości związku czasu i pojęcia. (Ad 1) Uznając, że zasadę rozwoju i podziału dziejów w ogóle, a także samą epokę (w sensie teleologicznym), stanowi samoświadomość wolności osiągnięta w doskonałych realizacjach trzech form kultury wyższej (sztuce, religii i filozofii), w pierwszym podrozdziale opracowałem jednorodny schemat dziejów w ogóle, uzupełniając tym samym perspektywę filozofii dziejów filozofii Hegla o holistyczny punkt widzenia postulowanej, ale nigdy nie zrealizowanej przez niego „fizycznej historii powszechnej w ogóle”. Następnie, kreśląc zasadnicze rysy współczesnego myślenia, poddałem ową perspektywę aktualizacji, w wyniku czego dzisiejsza filozofia — uprawiająca autotematyczny namysł „nad” sobą samą „po” własnym końcu — okazała się mieć radykalnie metafizyczny charakter. (Ad 2) Na początku drugiego podrozdziału przedstawiłem główne wątki i mankamenty Heideggerowskiej interpretacji filozofii czasu Kanta i Hegla. Następnie szczegółowej interpretacji poddane zostało tematyczne omówienie czasu naturalnego z *Encyklopedii nauk fizycznych*, a także Heglowska koncepcja absolutnego pojęcia. Analiza ta wykazała, że pojęcie czasu i pojęcie pojęcia wzajemnie się implikują, w związku z czym w doktrynie temporalnej Hegla obecna jest koncepcja głębokiego związku między czasem a myśleniem pokrewna Kantowskiej teorii schematyzmu transcendentnego. Pozwoliło to na wyciągnięcie wniosku, że Heglowskie pojęcie dziejowości ugruntowane jest w refleksyjnej strukturze absolutnego pojęcia (idei), w związku z czym, po pierwsze, jego zakres nie ogranicza się do sfery ducha absolutnego, ale obejmuje całą rzeczywistość będącą przedmiotem Heglowskiego systemu, a po drugie, tworzący pojęcie dziejowości związek czasu i pojęcia stanowi jednorodny, czysto negatywny fenomen o naturze absolutnej refleksji, w którym wyodrębnić można dwa dopełniające się momenty: historyczno-systematyczne rozwijanie się pojęcia i także samo rozwijanie się czasowej formy jego rozwoju. W rezultacie możliwe stało się sformułowanie szeregu — polemicznych wobec interpretacji

Heideggera — postulatów dla metafizycznej wykładni Heglowskiego pojęcia czasu: (1) postulat refleksyjnej natury związku czasu i pojęcia, (2) postulat spekulatywnej temporalności i badania heglizmu w jej optyce, (3) postulat historyczno-systematycznego holizmu w badaniach nad czasem oraz (4) postulat metamorficzności czasu i jego spójności z wolnością.

Celem *drugiego rozdziału* było dostarczenie głębszego uzasadnienia dla tych postulatów, a w szczególności dla postulatu temporalnej interpretacji uogólnionego związku czasu i pojęcia (dziejowości) w terminach Heglowskiej logiki refleksji. Na początku omówiłem problem antynomicznej natury tego związku, która skłoniła badaczy doktryny temporalnej Hegla do nadmiernego eksponowania znaczenia jednego z jej członów. Wykazałem jednak, że sprzeczne aspekty napotymane podczas interpretacji wewnętrznego schematyzmu czystego pojęcia, takie jak pozór i istota czy uzmysłowienie i odzmysłowienie, zawarte są w strukturze samej idei absolutnej, a także iż klucza do zrozumienia ich komplementarności dostarcza teoria pozoru, istoty i ich refleksyjnej tożsamości z *Nauki logiki*. Analiza Heglowskiej eksplikacji tych kategorii, a także jej historycznofilozoficznego kontekstu — wyznaczanego przez Kantowskie, Fichteańskie i Jacobiańskie ujęcia kwestii obiektywności poznania — pozwoliła mi dostarczyć podstaw i ram pojęciowych dla właściwej interpretacji związku czasu i pojęcia w heglizmie.

W *trzecim rozdziale* przeprowadziłem temporalną interpretację uogólnionej relacji między czasem a pojęciem w świetle Heglowskiej teorii refleksji. Ze względu na to, że zagadnienie obiektywności wiedzy — wyznaczające kontekst historycznofilozoficzny, w którym sformułowana została ta teoria — rozumiane było przez Hegla jako równoznaczne teologicznie z zagadnieniem dowodu istnienia Boga, analiza trzech szczegółowych form refleksji absolutnej (zakładającej, zewnętrznej i określającej) stanowiąca trzon tego rozdziału, wsparta została omówieniem dowodu ontologicznego, argumentu kosmologicznego oraz dialektycznej ekspozycji absolutnego pojęcia, które stanowią ich teologiczno-filozoficzne odpowiedniki. W ramach tego przedsięwzięcia, scharakteryzowałem temporalność absolutnego pojęcia w terminach logiki Heglowskiej, wyjaśniłem w sposób nieredukcyjny znaczenie zniesienia czasu (uwiecznienia) towarzyszącego pełnej realizacji wolności (nie tyle jako uwolnienie się *od* czasu, co jako uwolnienie *samego* czasu), a także zarysowałem stanowisko Hegla w kwestii obiektywności poznania w historycznofilozoficznym kontekście genezy idealizmu spekulatywnego, argumentując na rzecz tezy, że stanowi on rezultat zasymilowania i twórczego zintegrowania dwóch linii krytyki kandyzmu z przełomu XVIII i XIX wieku: (1) idealistycznej (K.L. Reinhold, J.S. Beck, J.G. Fichte, F.W.J. Schelling) oraz (2) empirystyczno-sceptycznej (J.G. Hamann, J.G. Herder, F.H. Jacobi, S. Maimon, G.E. Schulze). Owocem tej asymilacji i integracji było m.in. odkrycie przez Hegla dziejowości rozumu, opracowanie

antyintuicjonistycznej koncepcji prawdy, rzeczywistości i metody filozoficznej, a także jego semiotyczna reinterpretacja Kantowskiego schematyzmu transcendentального w duchu filozofii języka Hamanna i Herdera.

Czwarty rozdział poświęcony został uzupełnieniu dotychczasowej interpretacji doktryny temporalnej Hegla o ostatnie brakujące ogniwo, tzn. wieńczącą całość tego przedsięwzięcia realizację postulatu historyczno-systematycznego holizmu w badaniach nad czasem, opartego na obowiązującym w filozofii Hegla założeniu o pluralizmie form czasu. Na początku wyeksponowałem temporalną istotę filozofii spekulatywnej w kontekście rozpoznanego przez Heideggera problemu świadomości ontologicznej funkcji czasu, polegającego na strukturalnej niemożności odsłonięcia związku bycia i czasu leżącego u podstawy metafizyki. Wbrew autorowi *Sein und Zeit*, który sądził, iż pierwszym i jedynym filozofem, który uzyskał przed nim wgląd w temporalność bycia, był Kant, w oparciu o wcześniejszą wykładnię doktryny temporalnej Hegla w świetle jego teorii refleksji, argumentowałem na rzecz tezy, że Hegel zdawał sobie sprawę nie tylko z fasady tego zagadnienia w postaci problemu aporetycznej natury czasu, ale także — w stopniu większym niż Kant — z jego źródła, tzn. pierwotnego związku czasu i bycia (pojęcia). Na tej podstawie, a także na podstawie wcześniejszej interpretacji temporalno-dyskursywnej koncepcji prawdy Hegla, dowodziłem następnie, że filozofia spekulatywna, jako pojęciowa nauka o prawdzie posługująca się metodą dialektyczną, stanowi w równej mierze „naukę o czasie”. Rezultaty te odniosłem następnie do wcześniejszych ustaleń dotyczących Heglowskiej filozofii dziejów filozofii, co doprowadziło do sformułowania idei „chronozofii spekulatywnej”, tzn. holistycznej nauki o czasie, a ściślej, o całokształcie genetyczno-strukturalnego rozwijania się dialektycznie rozumianej prawdy (pojęcia), któremu towarzyszy analogiczne rozwijanie się formy jej rozwijania się (czasu). Ze względu na progresywno-cyrkularną temporalność jej przedmiotu, chronozofia spekulatywna odznacza się głęboką metafizycznością łączącą w sobie antyczny i chrześcijański paradygmat myślenia o prawdzie i jej procesualności. Nauka ta przekracza klasyczną opozycję poznania empirycznego i rozumowego, a jej refleksja porusza się jednocześnie w płaszczyźnie systematycznej i historycznej. Tak rozumiana holistyczna nauka o czasie, stanowiąca rezultat temporalnej ekspozycji systemu absolutnego idealizmu w świetle założeń refleksji historycznofilozoficznej Hegla, okazała się w ten sposób zarówno finalną postacią metafizycznej perspektywy badawczej tej rozprawy, jak i samej metafizycznej wykładni Heglowskiego pojęcia czasu. W dalszej kolejności omówiłem problemy, jakie rodzi nakreślona w ten sposób idea holistycznej nauki o czasie, a mianowicie: (1) problem prezentacji, (2) problem zgodności między strukturą a genezą, (3) problem diachronicznego rozwoju wobec

zasad holizmu i synchroniczności, (4) problem podmiotu diachronicznego rozwoju rzeczywistości oraz (5) problem początku i czasu logicznego. Proponując pewne rozwiązania tych problemów, scharakteryzowałem jednocześnie podstawowe założenia chronozofii spekulatywnej. W szczególności przyjąłem, że aby zgodnie z ideą integracji historycznego i systematycznego porządku dyskursu zaprezentować w sposób jednorodny rozwój idei i formy jej rozwijania się w obu jego wymiarach jednocześnie, konieczne jest usytuowanie prezentacji owej nauki w wieńczącym wywód *Encyklopedii nauk filozoficznych*, retrospektywnym omówieniu sylogistycznego kształtowania się Hegłowskiego systemu (sylogizm natury — sylogizm ducha — sylogizm idei), uzupełniając je o temporalną charakterystykę głównych etapów tego procesu w jego systematycznym i genetycznym wymiarze. Na tej podstawie możliwe stało się szkicowe przedstawienie trzyepokowej całości systemu chronozofii spekulatywnej (epoka starożytna i czas naturalny — epoka nowożytna i czas duchowy — epoka współczesna i czas spekulatywny), które stanowi ostateczną konkluzję niniejszej wykładni Hegłowskiego pojęcia czasu. To ostatnie okazało się bowiem w tym świetle tożsame z pojęciem czasu *w ogóle*, które zgodnie z Hegłowską teorią pojęcia oraz ustaleniami tej rozprawy rozumieć należy jako całokształt historyczno-systematycznego różnicowania się czasu odbywającego się jednocześnie z analogicznym różnicowaniem się samego pojęcia.

BIBLIOGRAFIA

Literatura

- ABBATE G., *The Meaning of ὅ ποτε ὄν in Aristotle's On Generation and Corruption and Parts of Animals: towards a Better Understanding of Physics, IV, 11 and 14*, „Méthexis” 2012, nr 1 (25), s. 71–92.
- AGAMBEN G., *Language and Death. The Place of Negativity*, przeł. K.E. Pinkus i M. Hardt, University of Minnesota Press, Minneapolis 2006.
- ALUNNIL CH., *Attualità*, przeł. S. Rendall, [w:] B. Cassin (red.), *Dictionary of Untranslatables: Philosophical Lexicon*, Princeton University Press, Princeton/Oxford, s. 64–71.
- ANZELM Z CANTERBURY, *Proslogion*, przeł. L. Kuczyński, [w:] tegoż, *Monologion. Proslogion*, przeł. L. Kuczyński, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2007, s. 192–241.
- ARYSTOTELES, *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, PWN, Warszawa 2012.
- *Φυσική ἀκρόασις*, [w:] tegoż, *Opera*, Aristoteles Graece ex recensione I. Bekkeri, ed. Academia Regia Borussica, vol. 1, Apud Georgium Reimerum, Berolini 1831, s. 184–267; polski przekład: *Fizyka*, przeł. K. Leśniak, [w:] tegoż, *Dzieła wszystkie*, t. 2, przeł. K. Leśniak i in., PWN, Warszawa 1990, s. 23–204.
- *Hermeneutyka*, przeł. K. Leśniak, [w:] tegoż, *Dzieła wszystkie*, t. 1, przeł. K. Leśniak, PWN, Warszawa 1990, s. 69–88.
- *Kategorie*, przeł. K. Leśniak, [w:] tegoż, *Dzieła wszystkie*, t. 1, przeł. K. Leśniak, PWN, Warszawa 1990, s. 32–63.
- *Metafizyka*, przeł. K. Leśniak, [w:] tegoż, *Dzieła wszystkie*, t. 2, przeł. K. Leśniak i in., PWN, Warszawa 1990, s. 615–857.
- *O duszy*, przeł. P. Siwek, PWN, Warszawa 1988.
- *Poetyka*, przeł. H. Pobielski, [w:] tegoż, *Retoryka. Poetyka*, przeł. H. Pobielski, PWN, Warszawa 1988, s. 299–368.
- *Zachęta do filozofii*, przeł. K. Leśniak, PWN, Warszawa 1988.
- AUGUSTYN ŚW., *O Trójcy Świętej*, przeł. M. Stokowska, Wydawnictwo Znak, Kraków 1996.
- *Państwo Boże*, przeł. W. Kubicki, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2002.
- *Wyznania*, przeł. Z. Kubiak, Wydawnictwo Znak, Kraków 2009.
- Asercja*, [w:], W. Marciszewski (red.), *Mała encyklopedia logiki*, Ossolineum, Wrocław 1988, s. 22–23.

- BACZKO B., *Horyzonty problemowe polskiego heglizmu*, [w:] *Polskie spory o Hegla 1830–1860*, PWN, Warszawa 1966, s. 9–61.
- BADIOU A., *Byt i zdarzenie*, przeł. P. Pieniążek, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010.
- *Logics of Worlds*, przeł. A. Toscano, Continuum, London/New York 2009.
- BAEKERS S.F., *Die Zeit als Mitte der Philosophie Hegels*, „Hegel-Studien” 1995, nr 30, s.121–143.
- BALIBAR É., *Consciousness*, przeł. S. Rendall, [w:] B. Cassin (red.), *Dictionary of Untranslatables: Philosophical Lexicon*, Princeton University Press, Princeton/Oxford, s. 174–187.
- BALIBAR É., CASSIN B., DE LIBERA A., *Subject*, przeł. D. Macey, [w:] B. Cassin (red.), *Dictionary of Untranslatables: Philosophical Lexicon*, Princeton University Press, Princeton/Oxford, s. 1069–1090.
- BALIBAR F., BÜTTGEN PH., CASSIN B., *Moment*, przeł. M. Syrotinski, [w:] B. Cassin (red.), *Dictionary of Untranslatables: Philosophical Lexicon*, Princeton University Press, Princeton/Oxford, s. 683–689.
- BANASIAK B., *Filozofia „końca filozofii”. Dekonstrukcja Jacquesa Derridy*, Spacja, Warszawa 1997.
- BANASZKIEWICZ A., *Nota od tłumacza*, [w:] I. Kant, *O postępach metafizyki*, przeł. A. Banasziewicz, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2007, s. 169–177.
- BAUGH B., *French Hegel. From Surrealism to Postmodernism*, Routledge, New York/London 2003.
- BAUMGARTEN A.G., *Metafizyka*, przeł. J. Surzyn, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2012.
- BEISER F.C., *The Fate of Reason. German Philosophy From Kant to Fichte*, Harvard University Press, Cambridge, MA/London 1993.
- BENVENISTE É., *Subjectivity in Language*, M.E. Meek, [w:] tegoż, *Problems of General Linguistics*, przeł. M.E. Meek, University of Miami Press, Oxford (Ohio) 1971, s. 223–230.
- *The Nature of Pronouns*, przeł. M.E. Meek, [w:] tegoż, *Problems of General Linguistics*, przeł. M.E. Meek, University of Miami Press, Oxford (Ohio) 1971, s. 217–222
- BLACKBURN S., *Oksfordzki słownik filozoficzny*, Książka i Wiedza, Kraków 2004.
- BLUMENFELD J., *The Abolition of Time in Hegel’s „Absolute Knowing” (And it’s Relevance for Marx)*, „Idealistic Studies” 2014, nr 1–2 (43) s. 111–119.

- BORBONE G., *Od substancji do funkcji. Ernst Cassirer i pojęcie idealizacji*, przeł. K. Pełka, „Człowiek i Społeczeństwo” 2016, nr 42, s. 11–32.
- BRAUER O.D., *Dialektik der Zeit. Untersuchungen zu Hegels Metaphysik der Weltgeschichte*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1982.
- BREAZEALE D., *Anstoß, Abstract Realism, and the Finitude of the I*, [w:] tegoż, *Thinking Through the Wissenschaftslehre Themes from Fichte's Early Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2013, s. 156–196.
- *Fichte's Conception of Philosophy as a „Pragmatic History of the Human Mind” and the Contributions of Kant, Platner, and Maimon*, „Journal of the History of Ideas” 2001, nr 4 (62), s. 658–703.
- *Fichte's Philosophical Fictions*, [w:], D. Breazeale, Tom Rockmore (red.), *New Essays on Fichte's Later Wissenschaftslehre*, Evanston 2002, s. 175–208.
- *What is a „pragmatic history of the human mind”?* *Some methodological remarks concerning Fichte's Jena project*, [w:] F. Gil, V.L. Dominguez i L.C. Soares (red.), *Fichte: Crença, imaginação e temporalidade*, Campos das Letras, Porto 2002, s. 89–108.
- BRÜCKNER A., *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Krakowska Spółka Wydawnicza, Kraków 1927.
- CHLEWICKI M., *Empiryczny realizm Immanuela Kanta*, „Przegląd Filozoficzny — Nowa Seria” 2004, nr 4 (52), s. 347–361.
- CHRUDZIMSKI A., *Wilfreda Sellarsa krytyka „mitu danych”*, „Przegląd Filozoficzny — Nowa Seria” 1998, nr 1 (25), s. 73–90.
- CHUDY W., *Refleksja*, [w:] A. Maryniarczyk [red.], *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 8, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2007, s. 679–687.
- *Refleksje Hegłowskie*, Oficyna Wydawnicza, Warszawa 2012.
- CHURCHILL J., *Wittgenstein and the End of Philosophy*, „Metaphilosophy” 1989, nr 2 (20), s. 103–113.
- CHWEDENĆZUK B., *O udręczeniu, jakie daje filozofia. Cóż to za osobliwe zajęcie — filozofia?*, „Studia Filozoficzne” 1985, nr 4 (233), s. 177–179.
- CIESZKOWSKI A., *Ojciec nasz*, t. 1: *Wstęp*, [w:] tegoż, *Ojciec nasz*, t. 1–2, Fundacja Hrabiego Augusta Cieszkowskiego, Warszawa 2022.
- *Prolegomena do historiozofii*, przeł. A. Cieszkowski syn, [w:] tegoż, *Prolegomena do historiozofii, Bóg i palingeneza oraz mniejsze pisma filozoficzne z lat 1838–1842*, PWN, Warszawa 2014, s. 1–105.

- *Rzecz o filozofii jońskiej jako wstęp do historii filozofii*, [w:] tegoż, *Prolegomena do historiozofii, Bóg i palingeneza oraz mniejsze pisma filozoficzne z lat 1838–1842*, PWN, Warszawa 2014, s. 245–290.
- *Strony 9–16 niemieckiego rękopisu Cieszkowskiego, zawierającego jego rozprawę na temat filozofii jońskiej*, [w:] tegoż, *Pisma rozproszone*, red. A. Wawrzynowicz, t. 1, Warszawa 2019, s. 9–21.
- CONDORCET A.N., *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*, przeł. E. Hartleb i J. Strzelecki, PWN, Warszawa 1957.
- Czas*, [w:] J. Karłowicz, A. Kryński, W. Niedźwiedzki (red.), *Słownik języka polskiego*, t. 1: A–G, Druk E. Lubowskiego i S-ki, Warszawa 1900, s. 375–377.
- DĄBSKA I., *O niektórych koncepcjach metafizycznych w szkole lwowsko-warszawskiej*, [w:] J. Perzanowski (red.), *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii*, PWN, Warszawa 1989, s. 22–29.
- DEPEW J. F., *Schellings Philosophical Ethnology. History, Mythology and the Question of South America*, „*Analecta Hermeneutica*” 2013, nr 5, s. 1–23.
- DERRIDA J., *From Restricted to General Economy: A Hegelianism without Reserve*, przeł. A. Bass, [w:] tegoż, *Writing and Difference*, przeł. A. Bass, University of Chicago Press, Chicago 1978, s. 251–277; polski przekład: *Od ekonomii ograniczonej do ekonomii ogólnej. Heglizm bez reszty*, przeł. K. Kłosiński, [w:] tegoż, *Pismo i różnica*, przeł. K. Kłosiński, Wydawnictwo KR, Warszawa 2004, s. 437–481.
- *Farmakon*, przeł. K. Matuszewski, [w:] tegoż, *Pismo filozofii*, przeł. B. Banasiak i in., Inter Esse, Kraków 1993, s. 43–69.
- *Głos i fenomen. Wprowadzenie do problematyki znaku w fenomenologii Husserla*, przeł. B. Banasiak, KR, Warszawa 1997.
- *O gramatologii*, przeł. B. Banasiak, Wydawnictwo Officyna, Łódź 2011.
- *Ousia i gramme. Przypis do przypisu z Sein und Zeit*, przeł. A. Dziadek, [w:] tegoż, *Marginesy filozofii*, przeł. A. Dziadek, J. Margański i P. Pieniążek, KR, Warszawa 2002, s. 57–100.
- *Szyb i piramida*, przeł. J. Margański, [w:] tegoż, *Marginesy filozofii*, przeł. A. Dziadek, J. Margański i P. Pieniążek, KR, Warszawa 2002, s. 101–149.
- *Widma Marksa. Stan długu, praca żałoby i nowa Międzynarodówka*, przeł. T. Załuski, PWN, Warszawa 2016.
- DILTHEY W., *Próby [zmierzające do] wykrycia struktury historii filozofii*, [w:] tegoż, *O istocie filozofii*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska, PWN, Warszawa 1987, s. 179–204.

- DZIUDA K., *Filozofia dziejów Immanuela Kanta*, Black Unicorn, Jastrzębie-Zdrój 2012.
- ELDEN S., *Understanding Henri Lefebvre. Theory and the Possible*, Continuum, London/New York 2004.
- Εποχή*, [w:] E. Abramowiczówna (red.), *Słownik grecko-polski*, t. 2, PWN, Warszawa 1958, s. 293.
- Epoka*, [w:] Karłowicz J., Kryński A., Niedźwiedzki W. (red.), *Słownik języka polskiego*, t. 1: A–G, Druk E. Lubowskiego i S-ki, Warszawa 1900, s. 698.
- ESTERHAMMER, A., *The Romantic Performative. Language and Action in British and German Romanticism*, Stanford University Press, Stanford 2000.
- FAVARETTI CAMPOSAMPIERO M., *What Is Symbolic Cognition? The Debate after Leibniz and Wolff*, [w:] C. Marras, A.L. Schino (red.), *Linguaggio, filosofia, fisiologia nell'età moderna. Atti del convegno*, Roma 2015 (wydanie elektroniczne), s. 163–175.
- FICHTE J.G., *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters in Vorlesungen gehalten zu Berlin, im Jahre 1804–5*, Verlag der Realschulbuchhandlung, Berlin 1806; polski przekład fragmentów: *Rysy zasadnicze epoki współczesnej (fragmenty)*, przeł. R. Marszałek, [w:] tegoż, *Zamknięte państwo handlowe i inne pisma*, s. 245–267, Aletheia, Warszawa 1996.
- *Drugie wprowadzenie do Teorii Wiedzy*, przeł. M.J. Siemek, [w:] tegoż, *Teoria wiedzy. Wybór pism*, t. 1, przeł. M.J. Siemek, PWN, Warszawa 1996, s. 500–569.
- *Odwołanie do opinii publicznej*, przeł. E. Rzana, „Kronos” 2011 (1), s. 28–51.
- *O pojęciu Teorii Wiedzy, czyli tak zwanej filozofii*, przeł. M.J. Siemek, [w:] tegoż, *Teoria wiedzy. Wybór pism*, t. 1, przeł. M.J. Siemek, PWN, Warszawa 1996, s. 3–73.
- *Podstawy całkowitej Teorii Wiedzy*, przeł. M.J. Siemek, [w:] tegoż, *Teoria wiedzy. Wybór pism*, t. 1, przeł. M.J. Siemek, PWN, Warszawa 1996, s. 75–365.
- *Über den Unterschied des Geistes und des Buchstabens in der Philosophie*, [w:] tegoż, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Bd. II, 3: *Nachgelassene Schriften 1793–1795*, s. 325–354.
- *Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprunge der Sprache*, Hofbuchhändler Michaelis, Neu-Streelitz 1795.
- *Zarys swoistego stanowiska Teorii Wiedzy w odniesieniu do władzy teoretycznej*, przeł. M.J. Siemek, [w:] tegoż, *Teoria wiedzy. Wybór Pism*, t. 1, przeł. M.J. Siemek, PWN, Warszawa 1996, s. 367–463.
- GADAMER H.-G., *Prawda i metoda*, przeł. B. Baran. PWN, Warszawa 2007.
- GASCHÉ R., *The Tain of the Mirror. Derrida and the Philosophy of Reflection*, Oxford University Press, Cambridge/London 1997.

- GAWLIK C., *Dlaczego Hegel nie mówi o przyszłości?*, „Kronos” 2018, nr 2 (45), s. 120–140.
- *Hegel and Derrida on Spirit’s Temporality*, “Journal of the British Society for Phenomenology” 2022, 1 (53), s. 75–90.
- *Metafilozofia, czyli o filozofii po filozofii (choć nadal z jej wnętrza) — na przykładzie refleksji historycznofilozoficznej Hegla i Heideggera*, „Człowiek i Społeczeństwo” 2022, nr 53, s. 153–170.
- *Między uniwersalizmem a nacjonalizmem. Problem języka filozofii spekulatywnej w idealizmie absolutnym Hegla*, „Kronos” 2020, nr 2 (53), s. 213–234.
- *Problem teleologii dziejów u Hegla i Cieszkowskiego*, [w:] K. Brzechczyn, A. Wawrzynowicz (red.), *Między pracą organiczną a walką o niepodległość. Myśl filozoficzna w Wielkopolsce w okresie zaborów*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2022, s. 193–201.
- *Przyszłość nauk humanistycznych w perspektywie metafilozoficznej*, „Człowiek i Społeczeństwo” 2020, nr 49, s. 35–50.
- HAMANN J.G., *Metakritik über den Purismus der reinen Vernunft*, [w:] K. Widmaier (red.), *J.G. Hamanns Schriften*, Insel Verlag, Leipzig 1921, s. 244–255.
- *Über die Auslegung der Heiligen Schrift*, [w:] tegoż, *Sämtliche Werke*, t. 1: *Tagebuch eines Christens*, Thomas-Morus Presse, Wien 1949, s. 5–314.
- HAWKES T., *Strukturalizm i semiotyka*, przeł. I. Sieradzki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1988.
- HAYNER P.C., *Reason and Existence. Schelling’s Philosophy of History*, Brill, Leiden 1967.
- HEGEL G.W.F., *Aphorismen aus Hegels Wastebook (1803–06)*, [w:] tegoż, *Werke*, Bd. 2: *Jenaer Schriften 1801–1807*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1986, s. 540–567.
- *Die Vernunft in der Geschichte. Einleitung in die Philosophie der Weltgeschichte*, [w:] tegoż, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Bd. 1, Felix Meiner, Leipzig 1930.
- *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, [w:] tegoż, *Werke*, Bd. 2: *Jenaer Schriften 1801–1807*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1986, s. 9–138 [D]; polskie przekłady fragmentów tekstu: *O rozmaitych formach, jakie dają o sobie znać w dzisiejszej filozofii*, przeł. M. Pańków, „Przegląd filozoficzno-literacki” 2010, nr 2 (27), s. 53–79; *Prezentacja systemu Fichtego*, przeł. J. Krakowski, „Nowa krytyka” 1992, nr 2, 99–141; *O różnicy między systemami filozoficznymi Fichtego i Schellinga*, przeł. J. Krakowski, [w:] J. Krakowski, *Między Kantem a Goethem. Eseje o wczesnej filozofii Hegla*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1994, s. 97–131.

- *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1817)*, [w:] tegoż, *Gesammelte Werke*, Bd. 13, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2000.
- *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, t. 1–3, [w:] tegoż, *Werke*, Bd. 8–10, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1989/1986/1986 [EPhW]; polski przekład: *Encyklopedia nauk filozoficznych*, przeł. Ś.F. Nowicki, PWN, Warszawa 1990 [E].
- *Glauben und Wissen oder Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie*, [w:] tegoż, *Werke*, Bd. 2: *Jenaer Schriften 1801–1807*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1986, s. 287–433 [GW].
- *Jenaer Systementwürfe I. Das System der spekulativen Philosophie. Fragment aus Vorlesungsmanuskripten zur Philosophie der Natur und des Geistes*, Felix Meiner Verlag 1986 [JS1].
- *Jenaer Systementwürfe II. Logik, Metaphysik, Naturphilosophie*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1982 [JS2]
- *Jenaer Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1987 [JS3]; polski przekład fragmentów: *Wykłady jenajskie. Filozofia ducha (1805–1806)*, przeł. P. Graczyk, „Kronos” 2014, nr 4 (31), s. 56–71.
- *Phänomenologie des Geistes*, [w:] tegoż, *Werke*, Bd. 3, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1989 [PhG]; polski przekład: *Fenomenologia ducha*, przeł. Ś.F. Nowicki, Aletheia, Warszawa 2002 [FD].
- *Philosophische Enzyklopädie für die Oberklasse (1808 ff.)*, [w:] tegoż, *Werke*, Bd. 4: *Nürnberger und Heidelberger Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1986, s. 9–69.
- *Philosophy of Subjective Spirit*, t. 1: *Introductions*, przeł. M.J. Petry, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht/Boston 1978 (wydanie dwujęzyczne).
- *Rechts-, Pflichten- und Religionslehre für die Unterklasse (1810 ff.)*, [w:] tegoż, *Werke*, Bd. 4: *Nürnberger und Heidelberger Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1986, s. 204–274.
- *[Über] Friedrich Heinrich Jacobis Werke. Dritter Band*, [w:] tegoż, *Werke*, Bd. 4: *Nürnberger und Heidelberger Schriften 1808–1817*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1986, s. 429–461.
- *Vorlesungen über die Ästhetik*, t. 1–3, [w:] tegoż, *Werke*, Bd. 13–15, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1989/1990/1990 [VAe]; polski przekład: *Wykłady o estetyce*, t. 1–3, przeł. J. Grabowski i A. Landman, PWN, Warszawa 1964/1966/1967 [WE].

- *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, t. 1–3, [w:] tegoż, *Werke*, Bd. 18–20 Suhrkamp, Frankfurt/M. 1986 [VPh]; polski przekład: *Wykłady z historii filozofii*, t. 1–3, przeł. Ś.F. Nowicki, PWN, Warszawa 1994/1996/2002 [WF].
- *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, [w:] tegoż, *Werke*, Bd. 12, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1989 [VG]; polski przekład: *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 1–2, przeł. J. Grabowski i A. Landman, PWN, Warszawa 1958 [WD].
- *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, t. 1–2, [w:] tegoż, *Werke*, Bd. 16–17, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1990/1986 [VR]; polski przekład: *Wykłady z filozofii religi*, t. 1–2, przeł. Ś.F. Nowicki, PWN, Warszawa 2013/2007 [WR].
- *Vorlesungen über philosophische Enzyklopädie. Nürnberg 1812/13. Nachschriften von Christian Samuel Meinel und Julius Friedrich Heinrich Abegg*, [w:] tegoż, *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Bd. 15, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2002.
- *Wissenschaft der Logik*, t. 1–2, [w:] tegoż, *Werke*, Bd. 5–6, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1986/2003 [WL]; polski przekład: *Nauka logiki*, t. 1–2, przeł. A. Landman, PWN, Warszawa 1967/1968 [NL].
- *Zasady filozofii prawa*, przeł. A. Landman, PWN, Warszawa 1969 [ZFP].
- Hegel: The Letters*, przeł. C. Butler i C. Seiler, Indiana University Press, Bloomington 1984.
- HEIDEGGER M., *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 1994 [BC].
- *Co to jest filozofia?*, przeł. S. Blandzi, [w:] C. Wodziński (red.), *Heidegger dzisiaj*, „Aletheia” 1990, nr 1 (4), s. 32–51.
- *Czas i bycie*, przeł. J. Mizera, [w:] tegoż, *Ku rzeczy myślenia*, przeł. K. Michalski, J. Mizera, C. Wodziński, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999, s. 5–35.
- *Fenomenologia życia religijnego*, przeł. G. Sowiński, Znak, Kraków 2002.
- *Hegel*, [w:] tegoż, *Gesamtausgabe*, Abt. 3: *Unveröffentlichte Abhandlungen, Vorträge, Gedachtes*, Bd. 68, Vittorio Klostermann, Frankfurt/M. 1993.
- *Hegel i Grecy*, przeł. J. Mizera, [w:] tegoż, *Znaki drogi*, przeł. S. Blandzi i in., Fundacja Aletheia, Warszawa 1995, s. 219–234.
- *Hegels Phänomenologie des Geistes*, [w:] tegoż, *Gesamtausgabe*, Abt. 2: *Vorlesungen 1923–1944*, Bd. 32, Vittorio Klostermann, Frankfurt/M. 1997.
- *Kant a problem metafizyki*, przeł. B. Baran, PWN, Warszawa 1989.
- *Kanta teza o byciu*, przeł. M. Poręba, [w:] tegoż, *Znaki drogi*, przeł. S. Blandzi i in., Fundacja Aletheia, Warszawa 1995, s. 235–264.

- *Koniec filozofii i zadanie myślenia*, przeł. K. Michalski, [w:] tegoż, *Ku rzeczy myślenia*, przeł. K. Michalski, J. Mizera, C. Wodziński, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999, s. 77–99.
- *Nietzsche*, t. 2, przekł. zbiorowy, PWN, Warszawa 1999.
- *Ontologia (Hermeneutyka faktyczności)*, przeł. J. Duraj i M. Bonecki, Wydawnictwo Rolewski, Złotonia 2007.
- *Onto-teo-logiczny charakter metafizyki*, przeł. J. Mizera, [w:] tegoż, *Identyczność i różnica*, przeł. J. Mizera, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2010, s. 68–181.
- *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*, [w:] tegoż, *Gesamtausgabe, Abt. 2: Vorlesungen*, Bd. 61: *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt/M. 2005, s. 343–399.
- *Podstawowe problemy fenomenologii*, przeł. B. Baran, Fundacja Aletheia, Warszawa 2009.
- *Powiedzenie Anaksymandra*, przeł. J. Sidorek, [w:] tegoż, *Drogi lasu*, przeł. J. Gierasimiuk i in., Fundacja ALETHEIA, Warszawa 1997, s. 261–301.
- *Protokół z seminarium na temat wykładu „Czas i bycie”*, przeł. J. Mizera, [w:] tegoż, *Ku rzeczy myślenia*, przeł. K. Michalski, J. Mizera i C. Wodziński, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999, s. 37–76.
- *Przewyciężenie metafizyki*, przeł. J. Mizera, [w:] tegoż, *Odczyty i rozprawy*, przeł. J. Mizera, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2007, s. 65–93.
- *Przyczynki do filozofii (Z wydarzenia)*, przeł. B. Baran i J. Mizera, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1996.
- *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1967.
- *Seminar in Le Thor 1968*, [w:] tegoż, *Gesamtausgabe, Abt. 1: Veröffentlichte Schriften 1910–1976*, Bd. 15: *Seminare*, Vittorio Klostermann, Frankfurt/M., s. 271–285.
- *Uwagi do „Psychologii światopoglądów” Karla Jaspersa*, przeł. M. Falkowski, [w:] tegoż, *Znaki drogi*, przeł. S. Blandzi i in., Aletheia, Warszawa 1999, s. 9–43.
- HERDER J.G., *Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*, [w:] tegoż, *Sämmtliche Werke: Zur Philosophie und Geschichte. Vierzehnter Theil*, Cotta, Tübingen 1817.
- *Jeszcze jedna filozofia historii*, przeł. B. Surowska, [w:] T. Namowicz, K. Sauerland, M.J. Siemek (red.), *Filozofia niemieckiego oświecenia. Wybrane teksty z historii filozofii*, PWN, Warszawa 1973, s. 435–447.
- *Myśli o filozofii dziejów*, t. 1–2, przeł. J. Gałęcki, PWN, Warszawa 1962.

- HOFFMANN T.S., *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, [w:] T. Borsche (red.), *Klassiker der Sprachphilosophie. Von Platon bis Noam Chomsky*, C.H. Beck, München 1996, s. 257–273.
- HUSSERL E., *Badania logiczne*, t. 2: *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*, cz. 1, przeł. J. Sidorek, PWN, Warszawa 2000, s. 33–129.
- *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentalna*, przeł. S. Walczewska, Wydawnictwo Rolewski, Toruń 1999.
- HYPPOLITE J., *Genesis and Structure of Hegel's „Phenomenology of Spirit”*, przeł. S. Cherniak, J. Heckman, Northwestern University Press, Evanston 1979.
- *Logic and Existence*, przeł. L. Lowlor, A. Sen, State University of New York Press, New York 1997.
- *The Structure of Philosophic Language According to the ‘Preface’ to Hegel’s Phenomenology of the Mind*, [w:] R. Macksey, E. Donato [red.], *The Structuralist Controversy. The Languages of Criticism and the Sciences of Man*, The John Hopkins University Press, Baltimore/London 1979, s. 157–185.
- IKÄHEIMO H., *The Times of Desire, Hope and Fear: On the Temporality of Concrete Subjectivity in Hegel’s Encyclopaedia*, „Critical Horizons” 2012, nr 13 (2), s. 197–219.
- JACOBI F.H., *Briefe von F.H. Jacobi [an F. Köppen]*, [w:] F. Köppen, *Schellings Lehre oder das Ganze der Philosophie des absoluten Nichts*, Friedrich Perthes, Hamburg 1803, s. 207–278.
- *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus: ein Gespräch*, G. Löwe, Breslau 1787.
- *Jacobi an Fichte*, F. Perthes, Hamburg 1799; polski przekład fragmentów: *Do Fichtego*, przeł. M. Rutkowska, [w:] „Kronos” 2011 nr 1 (16), s. 52–61.
- *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, [w:] tegoż, *Werke*, Bd. 4, Abt. 1–2, Gerhard Fleischer, Leipzig 1819; angielski przekład: *Concerning the Doctrine of Spinoza in Letters to Herr Moses Mendelssohn*, przeł. G. di Giovanni, [w:] tegoż, *Main Philosophical Writings and the Novel Allwill*, przeł. G. di Giovanni, McGill-Queen’s University Press, Montreal/Quebec 1994, s. 173–251, 339–378.
- JAESCHKE W., *Die Geschichtlichkeit der Geschichte*, „Hegel-Jahrbuch” 1995, s. 363–373.
- *Substanz und Subjekt*, „Tijdschrift voor Filosofie” 2000, nr 3 (62), s. 439–458.
- JAESCHKE W., ARNDT A., *Die klassische deutsche Philosophie nach Kant. Systeme der reinen Vernunft und ihre Kritik 1785–1845*, C.H. Beck Verlag, München 2012.

- JAKOBSON R., *Szyfery, kategorie czasownikowe i czasownik rosyjski*, przeł. E. Janus i L. Waugh, [w:] tegoż, *W poszukiwaniu istoty języka*, t. 1, przeł. S. Amsterdamski i in., Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1989, s. 257–281.
- JUCHNIEWICZ N., *Państwo i język, czyli o odwróconej piramidzie u Hegla*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2010 nr 2 (27), s. 179–196.
- JUSIAK J., *Metafilozofia*, [w:] Maryniarczyk A. (red.), *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 7, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2006, s. 83.
- KAHN CH.H., *Język i ontologia*, przeł. B. Żukowski, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2008.
- KALINOWSKI J., *Ku próbie konstrukcji metafilozofii*, [w:] A.B. Stępień, T. Szubka (red.), *Studia metafilozoficzne*, t. 1, TN KUL, Lublin 1993, s. 327–333.
- KAMIŃSKI S., *Osobliwość metodologiczna teorii bytu*, [w:] tegoż, *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*, TN KUL, Lublin 1989, s. 71–87.
- KANT I., *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, przeł. E. Drzazgowska, P. Sosnowska, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2005.
- *Idea powszechnej historii w aspekcie kosmopolitycznym*, przeł. M. Żelazny, [w:] tegoż, *Rozprawy z filozofii historii*, przeł. T. Kupś i in., Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2005, s. 31–43.
- *Jedyna możliwa podstawa dowodu na istnienie Boga*, przeł. M. Żelazny i in., Wydawnictwo Antyk, Kęty 2004.
- *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner, Hamburg 1956; polski przekład: *Krytyka czystego rozumu*, t. 1–2, przeł. R. Ingarden, PWN, Warszawa 1986 [KCR].
- *Kritik der Urteilskraft*, Reclam, Stuttgart 2004; polski przekład: *Krytyka władzy sądenia*, przeł. J. Gałęcki, PWN, Warszawa 1986 [KWS].
- *Logika. Podręcznik do wykładów*, przeł. A. Banaszekiewicz, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2005.
- *Lose Blätter zu den Fortschritten der Metaphysik*, [w:] tegoż, *Gesammelte Schriften*, Bd. 20, Abt. 3: *Handschriftlicher Nachlaß*, Bd. 7, W. de Gruyter & Co., Berlin 1942, s. 333–351; polski przekład: *Luźne kartki*, [w:] tegoż, *O postępach metafizyki*, przeł. A. Banaszekiewicz, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2007, s. 114–133.
- *O postępach metafizyki*, przeł. A. Banaszekiewicz, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2007.
- *O użytku zasad teleologicznych w filozofii*, przeł. D. Pakulski, [w:] tegoż, *Pisma teleologiczne*, przeł. J. Nowotniak i D. Pakalski, Wydawnictwo Roleski, Toruń 2000, s. 13–40.

- *Pierwsze wprowadzenie do Krytyki władzy sądenia*, przeł. J. Nowotniak, [w:] tegoż, *Pisma teleologiczne*, przeł. J. Nowotniak i D. Pakalski, Wydawnictwo Roleski, Toruń 2000, s. 45–100.
- *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, przeł. B. Bornstein, PWN, Warszawa 1993.
- KARTEZJUSZ, *Medytacje o pierwszej filozofii*, t. 1, przeł. M. Ajdukiewicz i K. Ajdukiewicz, PWN, Warszawa 2010.
- *Odpowiedź autora na zarzuty drugie*, przeł. S. Swieżawski, [w:] tegoż, *Medytacje o pierwszej filozofii*, t. 1, przeł. M. Ajdukiewicz i K. Ajdukiewicz, PWN, Warszawa 2010, s. 160–170.
- *Zasady filozofii*, przeł. I. Dąbska, PWN, Warszawa 1960.
- KIEDROWSKI K., *Metafilozofia negatywistycznej metafizyki unitarnej Leszka Nowaka*, „Człowiek i Społeczeństwo” 2022, nr 53, s. 137–152.
- KILIJANEK M., *Kant. Samoświadomość i poznanie dyskursywne*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2000.
- KOCH A.F., *Die Evolution des logischen Raumes. Aufsätze zu Hegels Nichtstandard-Metaphysik*, Mohr Siebeck, Tübingen 2014.
- *Hegelsche Subjekte im Raum und Zeit*, „Hegel-Jahrbuch” 2010, s. 63–71.
- *Hermeneutischer Realismus*, Mohr Siebeck, Tübingen 2016.
- *Is Hermeneutic Realism a Dialectical Materialism?*, [w:] D. Finkelde, Paul M. Livingston (red.), *Idealism, Relativism, and Realism: New Essays on Objectivity Beyond the Analytic-Continental Divide*, De Gruyter, Berlin/Boston 2020, s. 81–96.
- *Kants transzendentale Deduktion aus der Perspektive der Wissenschaft der Logik*, „Hegel-Jahrbuch” 2016, s. 45–53.
- KOJÈVE A., *Wstęp do wykładów o Heglu*, przeł. Ś.F. Nowicki, Aletheia, Warszawa 1999.
- KOŁOCZEK Ł., „Bycie” czy „istnienie”? *Kilka uwag na temat Form istnienia Wawrzyńca Rymkiewicza*, „Principia” 2016, nr 63, s. 109–130.
- *Być, czyli mieć. Próba transpozycji projektu „Przyczynków do filozofii” Martina Heideggera*, Universitas, Kraków 2016.
- *Nowe wprowadzenie do metafizyki*, PWN, Warszawa 2021.
- KOPALIŃSKI W., *Epoka*, [w:] tegoż, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych z almanachem*, Oficyna wydawnicza RYTM, Warszawa 2010, s. 168.
- KOYRÉ A., *Hegel w Jenie*, „Kronos” 2014, nr 4 (31), s. 73–101.

- KRAUZE-BŁACHOWICZ K., *U źródeł modystycznego pojęcia współznaczenia*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2001, nr 3 (39), s. 115–122.
- KREUZER J., *Das Licht als Metapher in der Philosophie*, [w:] Ó. Loureda (red.), *Licht. Vorlesungsreihe im Studium Generale Heidelberg*, Heidelberg University Publishing, Heidelberg 2016, s. 63–84.
- KUBALICA T., *Stanowisko Immanuela Kanta wobec teorii odbicia*, „Idea — studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych” 2009, nr 21, s. 59–69.
- KUDEROWICZ Z., *Filozofia dziejów*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1983.
- *Polaryzacja stanowisk w szkole Heglowskiej*, [w:] tegoż, *Hegel i jego uczniowie*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1984, s. 199–216.
- KÜNNE W., *Conceptions of Truth*, Clarendon Press, Oxford 2003.
- LATOUR B., *Nadzieja Pandory. Eseje o rzeczywistości w studiach nad nauką*, przekład zbiorowy, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2013.
- LAZEROWITZ M., *A Note on „Metaphilosophy”*, „Metaphilosophy” 1970, nr 1, s. 91.
- LEFEBVRE H., *Metaphilosophy*, przeł. D. Fernbach, Verso, 2016 London/New York.
- LEIBNIZ, G.W., *Rozmyślenia nad poznaniem, prawdą oraz ideami*, [w:] M. Gordon, *Leibniz*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1974.
- LEŠKO V., *Filozofia dziejów filozofii. Silne i słabe modele*, przeł. B. Szubert, D. Bęben, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2017.
- LEŚNIAK K., *Wstęp*, [w:] Arystoteles, *Metafizyka*, przeł. K. Leśniak, [w:] tegoż, *Dzieła wszystkie*, t. 2, s. 602–614.
- LEŚNIEWSKI N., *Hermeneutyczny kontekst „wiedzy źródłowej”*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2010.
- LEVINAS E., *Meaning and Sense*, przeł. A. Lingis, [w:] tegoż, *Collected Philosophical Papers*, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht/Boston/Lancaster 1987, s. 75–107.
- LEYDEN W. VON, *Time, Number, and Eternity in Plato and Aristotle*, “The Philosophical Quarterly” 1964, nr 14 (54), s. 35–52.
- LLOYD G.E.R., *Czas w myśli greckiej*, przeł. B. Chwedeńczuk, [w:] A. Zajączkowski (red.), *Czas w kulturze*, PIW, Warszawa 1988, s. 207–260.
- LÖWITH K., *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*, przeł. J. Marzęcki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2002.
- *Od Hegla do Nietzschego. Rewolucyjny przełom w myśli XIX wieku*, przeł. S. Gromadzki, Wydawnictwo KR, Warszawa 2001.
- LUKÁCS G., *Młody Hegel*, przeł. M.J. Siemek, PWN, Warszawa 1980.

- MAIMON S., *Esej o filozofii transcendentalnej*, przeł. M. Koronkiewicz, PWN, Warszawa 2020.
- *Philosophisches Wörterbuch, oder Beleuchtung der wichtigsten Gegenstände der Philosophie, in alphabetischer Ordnung*, J.F. Unger, Berlin 1791.
- *Ueber die Progressen der Philosophie: veranlaßt durch die Preisfrage der königl. Akademie zu Berlin für das Jahr 1792: Was hat die Methaphisik seit Leibniz und Wolf für Progressen gemacht?*, [w:] tegoż, *Streifereien im Gebiete der Philosophie*, t. 1, Wilhelm Vieweg, Berlin 1793.
- MALABOU C., *Plastyczność u zmierzchu pisma. Dialektyka, destrukcja, dekonstrukcja*, PWN, Warszawa 2018.
- *Przyszłość Hegla. Plastyczność, czasowość, dialektyka. Wstęp*, przeł. P. Skalski, „Kronos” 2018, nr 2 (45), s. 94–119.
- *The Future of Hegel. Plasticity, Temporality and Dialectic*, przeł. L. During, Routledge, London/New York 2005.
- MARKIEWICZ B., *Kant o Rewolucji Francuskiej, czyli dzieje a filozofia transcendentalna*, [w:] M. Siemek (red.), *Filozofia transcendentalna a dialektyka*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1994, s. 40–52.
- MARKS K., *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa. Wstęp*, przeł. L. Kołakowski, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 1, przekład zbiorowy, Książka i Wiedza, Warszawa 1960, s. 457–473.
- *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r.*, przeł. K. Jażdżewski, T. Zabłudowski, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 1, przekład zbiorowy, Książka i Wiedza, Warszawa 1960, s. 497–639.
- *Różnica między demokrytejską a epikurejską filozofią przyrody*, przeł. I. Krońska, Książka i Wiedza, Warszawa 1966.
- *Teorie wartości dodatkowej (Tom czwarty „Kapitału”)*, cz. 3, przeł. J. Maliniak, Książka i Wiedza, Warszawa 1966.
- *Tezy o Feuerbachu*, przeł. S. Filmus, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 3, przeł. K. Błeszyński i S. Filmus, Książka i Wiedza, Warszawa 1961, s. 5–8.
- *Zarys krytyki ekonomii politycznej*, przeł. Z.J. Wyrozembski, Książka i Wiedza, Warszawa 1986.
- MARTENS E., SCHNÄDELBACH H. (red.), *Filozofia. Podstawowe pytania*, przeł. K. Krzemieniowa, Wiedza Powszechna, Warszawa 1995.
- MARX W., *Absolute Reflexion und Sprache*, Klostermann, Frankfurt/M. 1967.

- MCCUMBER J., *The Temporal Turn in German Idealism: Hegel and After*, „Research in Phenomenology” 2002, nr 1 (32), s. 44–59.
- *Time and Philosophy. A History of Continental Thought*, Acumen, Durham 2011.
- *Understanding of Hegel’s Mature Critique of Kant*, Stanford University Press, Stanford 1994.
- MEILLASSOUX Q., *Historia i wydarzenie w myśli Alaina Badiou*, „Kronos” 2016, nr 3 (38), s. 89–102.
- *Potencjalność i wirtualność*, przeł. P. Herbich, „Kronos” 2012, nr 1 (20), s. 5–18.
- MELAMED Y.Y., „*Omnis determinatio est negatio*” — *Determination, Negation and Self-Negation in Spinoza, Kant, and Hegel*, [w:] E. Forster, Y.Y. Melamed (red.), *Spinoza and German Idealism*, Cambridge University Press, New York 2012, s. 175–196.
- MERRITT M.M.B., *Varieties of Reflection in Kant’s Logic*, „British Journal for the History of Philosophy” 2015, nr 3 (23), s. 478–501.
- Metá*, [w:] Z. Abramowiczówna (red.), *Słownik grecko-polski*, t. 3, PWN, Warszawa 1958, s. 114–115.
- MICHELET K.L., *Szkoła heglowska i jej zróżnicowanie*, [w:] Z. Kuderowicz, *Hegel i jego uczniowie*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1984, s. 317–322.
- NANCY J.-L., *The Surprise of the Event*, [w:] S. Barnett (red.), *Hegel after Derrida*, Routledge, London/New York 2001, s. 91–104.
- NARECKI K., *Słownik terminów Arystotelesowych*, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 7, PWN, Warszawa 1994, s. 11–127.
- NASSAR D., *From a Philosophy of Self to a Philosophy of Nature: Goethe and the Development of Schelling’s Naturphilosophie*, „Archiv für Geschichte der Philosophie” 2010, nr 3 (92), s. 304–321.
- NEHER A., *Wizja czasu i historii w kulturze żydowskiej*, przeł. B. Chwedeńczuk, [w:] A. Zajączkowski (red.), *Czas w kulturze*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1988, s. 261–290.
- NOWAK L., *Byt i myśl. U podstaw negatywistycznej metafizyki unitarnej*, t. 1, Zysk i S-Ka, Poznań 1998.
- *O interpretacji adaptacyjnej*, [w:] J. Grad, T. Kostyrko (red.), *Sztuka i jej poznawanie*, Poznań 2008, s. 234–238.
- NOWICKI Ś.F., *Przedmowa tłumacza*, [w:] G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, przeł. Ś.F. Nowicki, PWN, Warszawa 1990, s. XI–LXXXIV.

- NUZZO A., *Geschichte der Philosophie als Übersetzungsprozeß*, [w:] W. Büttemeyer, H.J. Sandkühler (red.), *Übersetzung — Sprache und Interpretation*, Lang, Frankfurt/M. 2000, s. 25–50.
- *Hegel's Method for a History of Philosophy: The Berlin Introductions to the Lectures on the History of Philosophy (1819–1831)*, [w:] D.A. Duquette (red.), *Hegel's History of Philosophy. New Interpretations*, State University of New York Press, New York 2003, s. 19–34.
- NYCZAK A., *Poznanie metafizyczne jako moment refleksji filozoficznej na gruncie ontologii fundamentalnej Martina Heideggera*, „Sensus Historiae” 2018, nr 2 (XXXI), s. 25–41.
- OVERGAARD S., GILBERT P., BURWOOD S., *An Introduction to Metaphilosophy*, Cambridge University Press, New York 2013.
- OVID, *Metamorphoses*, t. 2: *Books XI–XV*, przeł. F.J. Miller, W. Heinemann/Harvard University Press, London/Cambridge 1958 (wydanie dwujęzyczne).
- PAŃKÓW M., *Hegel i pozór*, PWN, Warszawa 2014.
- PATTARO G., *Pojmowanie czasu w chrześcijaństwie*, przeł. B. Chwedeńczuk, [w:] A. Zajączkowski (red.), *Czas w kulturze*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1988, s. 291–329.
- PAWLACZYK K., *Poza substancją dziejów. O wczesnej myśli Augusta Cieszkowskiego*, Fundacja Augusta Hrabiego Cieszkowskiego, Warszawa 2021.
- PERZANOWSKI J. (red.), *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii*, PWN, Warszawa 1989.
- *Przedmowa*, [w:] J. Perzanowski (red.), *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii*, PWN, Warszawa 1989, s. 5–12.
- PICARDI R., *The «Guiding Thread» of Universal History. Kant's Legacy in Fichte's Philosophy of History*, [w:] S. Bacin, A. Ferrarin, C. La Rocca, M. Ruffing (red.), *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht*, De Gruyter, Berlin/Boston 2013, s. 817–830.
- PIÓRCZYŃSKI J., *Pierwszy egzystencjalista. Filozofia absolutnej skończoności Fryderyka Jacobiego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2006.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia*, oprac. Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, wyd. III, Pallottinum, Poznań/Warszawa 1982.
- PLATON, *Fajdros*, przeł. W. Witwicki, [w:] tegoż, *Dialogi*, t. 2, przeł. W. Witwicki, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2005, s. 91–186.
- *Fedon*, przeł. W. Witwicki, [w:] tegoż, *Dialogi*, t. 1, przeł. W. Witwicki, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2005, s. 611–714.

- *Fileb*, przeł. W. Witwicki, [w:] tegoż, *Dialogi*, t. 2, przeł. W. Witwicki, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2005, s. 571–655.
- *List siódmy*, przeł. M. Maykowska, [w:] tegoż, *Listy*, przeł. M. Maykowska, PWN, Warszawa 1987, s. 24–68.
- *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2009.
- *Sofista*, przeł. W. Witwicki, [w:] tegoż, *Dialogi*, t. 2, przeł. W. Witwicki, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2005, s. 431–500.
- *Timajos*, przeł. P. Siwek, [w:] tegoż, *Timajos. Kritias*, przeł. P. Siwek, PWN, Warszawa 1986, s. 19–128.
- *Uczta*, przeł. W. Witwicki, [w:] tegoż, *Dialogi*, t. 2, przeł. W. Witwicki, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2005, s. 3–89.
- PLOTYN, *Enneady*, t. 1–2, przeł. A. Krokiewicz, PWN, Warszawa 1959.
- POMIAN K., *Porządek czasu*, przeł. T. Stróżyński, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2021.
- PORĘBA M., *Salomon Maimon o filozofii transcendentnej, czyli jak nieporozumienia stają się czymś głębokim*, [w:] S. Maimon, *Esej o filozofii transcendentnej*, przeł. M. Koronkiewicz, PWN, Warszawa 2020, s. VII–XII.
- PYCKA W., *Metafilozofia jako sztuka tworzenia różnych filozofii*, [w:] M. Woźniczka (red.), *Metafilozofia — nieporozumienie czy szansa filozofii*, Wydawnictwo «scriptum», Kraków 2011, s. 243–252.
- REALE G., *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, przeł. E.I. Zieliński, Wydawnictwo KUL, Lublin 2008, s. 396.
- REMBIERZ M., *Metamorfozy metafilozofii*, [w:] M. Woźniczka (red.), *Metafilozofia — nieporozumienie czy szansa filozofii?*, Wydawnictwo «scriptum», Kraków 2011, s. 129–174.
- RENTHE-FINK L. VON, *Geschichtlichkeit. Ihr terminologischer und begrifflicher Ursprung bei Hegel, Haym, Dilthey and Yorck*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1964.
- RICOEUR P., *Język jako dyskurs*, P. Graff i K. Rosner, [w:] tegoż, *Język, tekst, interpretacja*, przeł. P. Graff i K. Rosner, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1989, s. 65–95.
- RIEDEL M., *Historie oder Geschichte? Sprachkritik und Begriffsbildung in Kants Theorie der historischen Erkenntnis*, [w:] J. Mittelstraß, M. Riedel (red.), *Vernünftiges Denken. Studien zur praktischen Philosophie und Wissenschaftstheorie*, De Gruyter, Berlin/New York 1978, s. 251–268.

- *Nihilismus*, [w:] O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck (red.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 4: *Mi-Pre*, Klett-Cotta, Stuttgart 1978, s. 371–411.
- ROLBIECKI W., *Sympozjon chronozoficzny*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 1974, nr 3 (19), s. 620–622.
- RYMKIEWICZ W., *Formy istnienia. Heidegger według Arystotelesa*, Biblioteka Kwartalnika Kronos, Warszawa 2015.
- SAFATLE V., *Temporality, Ontology, Dialectics: Hegel Against a Formal Concept of Time*, „Filozofski vestnik” 2015, nr 3 (36), s. 113–131.
- SANDKAULEN B., „*Esel ist ein Ton*”. *Das Bewusstsein und die Namen in Hegels Jenaer Systementwürfen von 1803/04 und 1805/06*, [w:] H. Kimmmerle (red.), *Die Eigenbedeutung der Jenaer Systemkonzeptionen Hegels*, Akademie Verlag, Berlin 2004, s. 149–163.
- *Grund und Ursache. Die Vernunftkritik Jacobis*, Fink, München 2000.
- *System und Zeitlichkeit. Jacobi im Streit mit Hegel und Schelling*, [w:] V. Waibel, Ch. Danz, J. Stolzenberg (red.), *Systembegriffe um 1800–1809. Systeme in Bewegung*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2018, s. 299–316.
- SARNOWSKI M., KORZENIOWSKA M., CHLEWICKI M., *O metafizologii jako filozofii filozofii*, Scholar, Warszawa 2007.
- SAUSSURE F. DE, *Kurs językoznawstwa ogólnego*, PWN, Warszawa 1961.
- SCHELLING F.W.J. VON, *Darstellung meines Systems der Philosophie*, [w:], tegoż (red.), *Zeitschrift für spekulative Physik*, Bd. 2, H. 2, Ch.E. Gabler, Jena/Leipzig 1801.
- *Einleitung zu seinem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie. Oder: Ueber den Begriff der speculativen Physik und die innere Organisation eines Systems dieser Wissenschaft*, Ch.E. Gabler, Jena/Leipzig 1799.
- *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie: Zum Behuf seiner Vorlesungen*, Ch.E. Gabler, Jena/Leipzig 1799.
- *Filozofia sztuki*, przeł. K. Krzemieniowa, PWN, Warszawa 1983.
- *Ideen zu einer Philosophie der Natur als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft*, [w:] tegoż, *Sämtliche Werke*, Abt. 1, Bd. 2, Total Verlag, Berlin 1997 (wydanie elektroniczne), s. 12–343.
- *System des transzendentalen Idealismus*, Cotta, Tübingen 1800; polski przekład: *System idealizmu transcendentalnego*, przeł. K. Krzemieniowa, PWN, Warszawa 1979.

- *Zur Frage, ob eine Philosophie der Erfahrung, insbesondere, ob eine Philosophie der Geschichte möglich sey*, [w:] tegoż, *Sämtliche Werke*, Abt. 1, Bd. 1, Total Verlag, Berlin 1997 (wydanie elektroniczne), s. 461–473.
- SCHLEIERMACHER F., *Hermeneutik und Kritik mit besonderer Beziehung auf das Neue Testament*, [w:] tegoż, *Sämtliche Werke*, Abt. 1: *Zur Theologie*, Bd. 7, G. Reimer, Berlin 1838.
- SCHNÄDELBACH H., *Filozofia w Niemczech 1831–1933*, przeł. K. Krzemieniowa, PWN, Warszawa 1992.
- *Rozum i historia*, przeł. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001.
- SCHOPENHAUER A., *Poczwórne źródło twierdzenia o podstawie dostatecznej*, przeł. I. Grabowski, Vis-à-vis Etiuda, Kraków 2019.
- SCHUBERT A., *Pierwotna podzielność pojęcia i dialektyczny ruch zdania*, przeł. M. Pańków, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2004, nr 1 (7), s. 203–231.
- SELLARS W., *Empiryzm i filozofia umysłu*, przeł. J. Gryz, [w:] B. Stanosz (red.), *Empiryzm współczesny*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1991, s. 173–257.
- SENATORE M., *Introduction: Positing, the Performative and the Supplement*, [w:] M. Senatore (red.), *Performatives After Deconstruction*, Bloomsbury, London 2013, s. 1–39.
- SENEKA MŁODSZY, *O naturze czasu (Omnia tempus edax depascitur, omnia carpit)*, przeł. Z. Kubiak, [w:] Z. Kubiak, *Literatura Greków i Rzymian*, Znak, Kraków 2013 (wydanie elektroniczne), s. 699.
- SIEMEK M.J., *Hegel i różnica epistemologiczna*, „Nowa Krytyka” 2004, nr 16, s. 73–84.
- *Heglowskie pojęcie podmiotowości*, [w:] tegoż, *Hegel i filozofia*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1998, s. 35–49.
- *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta*, PWN, Warszawa 1977.
- *Transcendentalizm jako stanowisko epistemologiczne*, [w:] tegoż, *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1982, s. 58–75.
- *Wykłady z klasycznej filozofii niemieckiej*, PWN, Warszawa 2013 (wydanie elektroniczne).
- SILVERMAN A., *Platon on Phantasia*, „Classical Antiquity” 1991, nr 1 (10), s. 123–147.
- SPINOZA B., *Etyka. W porządku geometrycznym dowiedziona*, przeł. I. Myślicki, PWN, Warszawa 2008.
- STACHURSKI L., *Heglizm polski. Elementy strukturalne*, Oficyna Wydawnicza politechniki Warszawskiej, Warszawa 1998.
- STANOSZ B., *O potrzebie badań metafizycznych*, „Studia Filozoficzne” 1989, nr 1, s. 71–76.

- STAWROWSKI Z., *Państwo i prawo w filozofii Hegla*, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 1994.
- *Związek nieskończoności i skończoności w systemie Heglowskim*, „Logos i Ethos” 1992, nr 1, s. 47–53.
- STĘPIEŃ A.B., *Co to jest metafizyka?*, [w:] Stępień A.B., Szubka T. (red.), *Studia metafizyczne*, t. 1, TN KUL, Lublin 1993, s. 343–347.
- *Konwersatorium metafizyczne*, [w:] A.B. Stępień i T. Szubka (red.), *Studia metafizyczne*, t. 1, TN KUL, Lublin 1993, s. 335–341.
- *Wstęp do filozofii*, Wydawnictwo Naukowe KUL, Lublin 1989.
- STĘPIEŃ A.B., SZUBKA T. (red.), *Studia metafizyczne*, t. 1, TN KUL, Lublin 1993.
- STRASZEWSKI M., *O znaczeniu badań nad filozofią Wschodu dla rozjaśnienia rozwoju dziejowej filozofii w ogólności*, [w:] tegoż, *W dążeniu do syntezy. Pomysły i szkice z lat od 1877 do 1907*, E. Wende i Sp., Warszawa 1908, s. 89–101.
- *Pomysły do ujęcia dziejów filozofii w całości*, [w:] tegoż, *W dążeniu do syntezy. Pomysły i szkice z lat od 1877 do 1907*, E. Wende i Sp., Warszawa 1908, s. 105–152.
- SURBER J.O’N., *Hegel’s Philosophy of Language: The Unwritten Volume*, [w:] S. Houlgate, M. Baur (red.), *A Companion to Hegel*, Wiley-Blackwell, Oxford 2011, s. 243–261.
- SURBER J.P., *Metacritique. The Linguistic Assault on German Idealism*, Humanity Books, New York 2001.
- SZYMANIEC P., *Państwo i prawo w filozofii dziejów Kanta*, „Wrocławskie Studia Erazmiańskie. Zeszyty Studenckie” 2009, nr 2, s. 26–52.
- SZYMAŃSKI S., *Problem refleksji zewnętrznej w Nauce logiki*, „Principia” 2009, nr 51–52, s. 43–60.
- THOMPSON K., *Systematicity and Experience: Hegel and the Function of the History of Philosophy*, [w:] D.A. Duquette (red.), *Hegel’s History of Philosophy. New Interpretations*, State University of New York Press, New York 2003, s. 167–183.
- TRELA G., *Logika jako metafizyka? Uwagi o wzajemnych relacjach zachodzących między logiką i filozofią*, [w:] M. Woźniczka (red.), *Metafizyka — nieporozumienie czy szansa filozofii*, Wydawnictwo «scriptum», Kraków 2011, s. 175–190.
- TRENTOWSKI B., *Panteon wiedzy ludzkiej*, t. 3, Księgarnia J.K. Żupańskiego, Poznań 1881.
- TYL M., *Filozofia — historia — historia filozofii Filozoficzne konteksty polskiej historiografii filozofii XX wieku*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2012 (wydanie elektroniczne).

- VATTIMO G., *Hermeneutyka — nowa koiné*, „Teksty Drugie: teoria literatury, krytyka, interpretacja” 1996, nr 1 (37), s. 121–131.
- *Poza interpretacją. Znaczenie hermeneutyki dla filozofii*, przeł. K. Kasia, Universitas, Kraków 2011.
- VOISÉ W., *Chronozofia czyli o krystalizacji integralnej nauki o czasie*, [w:] *Problemy nauk pomocniczych historii (Materiały z IV konferencji poświęconej naukom pomocniczym historii, Katowice–Wisła 20–22. 05 1975)*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 1976, s. 39–41.
- „*The Study of Time. Proceedings of the First Conference of the International Society for the Study of Time. Oberwolfach (Black Forest) — West Germany*”. Berlin 1972 [recenzja], „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 1973, nr 4 (18), s. 721–723.
- VOLTAIRE, *Filozofia historii*, przeł. M. Skrzypek, Biblioteka Kwartalnika Kronos, Warszawa 2018.
- YOVEL Y., *Kant and the Philosophy of History*, Princeton University Press, New Jersey 1980.
- YU Y. *Das Problem der Zeit in Hegels Jenaer Naturphilosophie und Philosophie des Geistes (1803–1806)*, Ruhr-Universität Bochum, Bochum 2014 (dysertacja doktorska, wersja elektroniczna).
- WALICKI A., *Między filozofią, religią i polityką*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1983, s. 102–108.
- WALSH W.H., *Hegel on the History of Philosophy*, „History and Theory” 1965, nr 5, s. 67–82.
- WASYLUK P., *Filozofia dziejów, historiozofia czy filozofia historii? Próba definicji*, „Diametros” 2012, nr 32, s. 213–231.
- WAWRZYNOWICZ A., *Augusta Cieszkowskiego próba eksplikacji heglowskiego pojęcia historii filozofii*, „Rocznik Historii Filozofii Polskiej” 2008, t. 1: *Dzieje filozofii z perspektywy polskiej*, s. 121–140.
- *Filozoficzne przesłanki holizmu historiozoficznego w myśli Augusta Cieszkowskiego*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2010.
- *Hegel i Adorno — opozycja dwóch koncepcji myślenia dialektycznego*, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 2001.
- *Metafilozoficzne znaczenie Heglowskiej wykładni pojęcia czasu*, [w:] M. Domaracki, E. Kulczycki, M. Wendland (red.), *Język. Rozumienie. Komunikacja*, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 2011, s. 369–382.
- *Paradygmaty metafilozofii — historia i współczesność*, „Człowiek i Społeczeństwo” 2022, nr 53, s. 7–30.

- *Polska myśl mesjanistyczna w analizach Tadeusza Krońskiego*, „Folia Philosophica” 2017, nr 38, s. 115–125.
- *Rewizja heglizmu w filozofii polskiej XIX wieku — Trentowski, Libelt, Cieszkowski*, „Przegląd Filozoficzny — Nowa Seria” 2016, nr 1 (97), s. 197–210.
- *Znaczenie refleksji historiozoficznej w rozwoju polskiej myśli społeczno-politycznej XIX i XX w.*, „Filo-Sofija” 2015, nr 28, s. 53–64.
- WERNER M., *Atheismusstreit*, „Kronos” 2011, nr 1 (16), s. 5–9.
- WESOŁY M., *Parmenides. Fragmenty poematu ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ (O NATURZE)*, „Przegląd filozoficzny — Nowa Seria” 2001, nr 2 (38), s. 71–85.
- WHITROW G.J., *Czas w dziejach. Poglądy na czas od prehistorii po dzień dzisiejszy*, przeł. B. Orłowski, Prószyński i S-ka, Warszawa 2004.
- WILKINS B.T., *Teleology in Kant's Philosophy of History*, „History and Theory” 1966, nr 2 (5), s. 172–185.
- WILLIAMSON T., *The Philosophy of Philosophy*, Blackwell Publishing, Oxford 2007.
- WITHROW G.J., *Czas w dziejach. Poglądy na czas od prehistorii po dzień dzisiejszy*, przeł. B. Orłowski, Prószyński i S-ka, Warszawa 1988.
- WITTGENSTEIN L., *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 2000.
- *The Blue and Brown Books: Preliminary Studies for the „Philosophical Investigations”*, Oxford 1969, Blackwell.
- WOLEŃSKI J., *Czy grozi nam postfilozofia?*, [w:] N. Olszewska, R. Chmykowski, J. Mach (red.), *Po co filozofia współczesnemu człowiekowi?*, Liber, Warszawa 2002, s. 167–173.
- *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, PWN, Warszawa 1985.
- *Metafilozofia a filozofia*, [w:] M. Woźniczka (red.), *Metafilozofia — nieporozumienie czy szansa filozofii?*, Wydawnictwo «scriptum», Kraków 2011, s. 15–30.
- WOLFF, CH., *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt: den Liebhabern der Wahrheit mitgetheilet*, Renger, Halle 1720.
- WOŹNICZKA M., *Metafilozofia a dydaktyka filozofii. Analiza koncepcji filozofii jako zaplecze teoretyczne dla konwencji kształcenia filozoficznego*, [w:] M. Woźniczka (red.), *Metafilozofia — nieporozumienie czy szansa filozofii?*, s. 253–293.
- (red.) *Metafilozofia — nieporozumienie czy szansa filozofii?*, Wydawnictwo «scriptum», Kraków 2011.
- *Wstęp*, [w:] M. Woźniczka (red.), *Metafilozofia — nieporozumienie czy szansa filozofii?*, Wydawnictwo «scriptum», Kraków 2011, s. 5–14.

ZALEWSKI A., *Dilemmas concerning metaphilosophy*, [w:] M. Woźniczka (red.), *Metafilozofia — nieporozumienie czy szansa filozofii?*, Wydawnictwo «scriptum», Kraków 2011, s. 45–67.

Zapis dyskusji pt. „Warszawska szkoła historii idei — powstanie, przekształcenia, kontynuacje”, „Przegląd Humanistyczny” 2012, nr 3 (432), s. 5–37.

ZIĘBA W., *Spory wokół metafilozofii*, „Sofia. Pismo Filozofów Krajów Słowiańskich” 2014, nr 14, s. 211–222.

ŽIŽEK S., *Absolute Recoil. Towards a New Foundation of Dialectical Materialism*, Verso, London/New York 2014.

——— *Less than nothing. Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*, Verso, London/New York 2012.

Źródła internetowe

About the ISSST, „International Society for the Study of Time”, <https://studyoftime.org/about> [dostęp: 14.03.2023]

Epoka, [w:] W. Doroszewski (red.), *Słownik języka polskiego* [online], <https://doroszewski.pwn.pl/haslo/epoka/> [dostęp: 14.03.2023].

Metaphilosophy Journal (Aims and Scope), „Wiley Online Library”, <https://onlinelibrary.wiley.com/page/journal/14679973/homepage/productinformation.html>, [dostęp: 14.03.2023].