

# Artur Jochlik

---

## Wykładnia absolutu w systemie Hegla

---

Diametros nr 35, 49-64

---

2013

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## WYKŁADNIA ABSOLUTU W SYSTEMIE HEGLA

– Artur Jochlik –

**Abstract.** The article presents the Hegelian notion of a substantial absolute, which is included in the “Exposition of the Absolute” in the Doctrine of Essence, in the “Science of Logic”. It shows its ambiguity and lack of meaningful content, which is, however, the way it was intended by the philosopher himself. By doing so Hegel points out how the concept of the absolute should not be construed by those who want to attain the absolute truth.

**Keywords:** Hegel, absolute, substance, Doctrine of Essence, *Wirklichkeit*, Science of Logic.

### Wprowadzenie

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie w sposób wyczerpujący, a jednocześnie możliwie prosty Hegłowskiej podstawy pod pojęcie absolutu w obrębie w pełni rozwiniętego systemu, System der Wissenschaft. Podstawą tą jest pojęcie absolutu rozumianego jako substancja, jeszcze zanim zostało wyjaśnione, czym jest sama *rzeczywistość* (*Wirklichkeit*). Treść podrozdziału *Nauki Logiki*, którym będziemy się zajmować, *Wykładnia absolutu* (*Die Auslegung des Absoluten*), wraz z całym rozdziałem *Das Absolute*, została przez Hegla pominięta w jego *Encyklopedii Nauk Filozoficznych*. Kwestia substancjalnego absolutu została tam podjęta dopiero w jego dopełnieniu, jakim jest *absolutna relacja*, nie jednak przed omówieniem *rzeczywistości jako takiej*, jak to miało miejsce w bardziej drobiazgowej *Nauce Logiki*. Można tłumaczyć to sobie na różne sposoby. Herbert Marcuse wyjaśnia, iż uwzględnienie pojęcia absolutu w ramach *Encyklopedii*, która miała stanowić jedynie zarys systemu, byłoby niezrozumiałe dla czytelnika, powodując zakłopotanie. David Gray Carlson, jak się zdaje, podpisuje się pod jego opinią<sup>1</sup>. McTaggart pisze natomiast wprost, że cały dział *Wirklichkeit* jest jednym z tych, które wymagają największych udoskonaleń, zaś dwa jego pierwsze rozdziały – włącznie z naszą *Wykładnią Absolutu* – należy zwyczajnie usunąć, gdyż są błędne<sup>2</sup>. Nie ulega więc wątpliwości, że czytelnik musi się natknąć na liczne trudności, jeżeli zechce pojąć znaczenie tych miejsc w systemie Hegla, zaczynając już od wstępnego, zdawałoby się prostego przedstawienia absolutu.

---

<sup>1</sup> Marcuse [1987] s. 90. Carlson [2007a] s. 395.

<sup>2</sup> McTaggart [1910] s. 155.

## I. Jakie znaczenie ma absolut dla logiki Hegla?

Poprzez heglowską logikę, stanowiącą pierwszą część systemu, należy rozumieć całościową prawdę o tym, co odwieczne. Każde pojęcie, rozpoczynając od prostego pojęcia *czystego bytu*, rości sobie pretensje do prezentacji całości, każde jednak zawodzi – jest negowane przez inne. To samo dotyczy pojęcia *absolutu*, który jako treść filozofii, jest dla Hegla tożsamy z Bogiem<sup>3</sup>. Żeby móc zrozumieć, czym dla Hegla jest Bóg, należy zacząć od prześledzenia trzech wykładni *Nauki Logiki* – Doktryny Bytu, Istoty i Pojęcia, gdzie Bóg wyrażony zostanie nie w powiązaniu z religią (jak się to stanie w trzeciej części systemu, po rozważaniach dotyczących logiki), lecz poprzez wyrażenie tego, co niezmiennie w obrębie rzeczywistości<sup>4</sup>. Celem tych dociekań związanych z bezosobowym absolutem jest dla Hegla przygotowanie podstawy dla późniejszych rozważań o Idei Absolutnej; sama Idea, będąc treścią całej *Nauki Logiki*<sup>5</sup>, stanowi z kolei podstawę pod jeszcze późniejsze rozważania o Bogu w trzeciej części systemu<sup>6</sup>.

Jako podstawa absolut rozumiany jest jako nieskończoność, jako to, co nie jest ograniczone przez coś innego, lecz zawiera wszelką skończoność w sobie samym<sup>7</sup>. Nie należy jednak rozumieć absolutu jako bezkształtnej Jedni, w której nikną wszelkie różnice i która przeciwstawia się wszystkiemu, co skończone, która stanowi transcendencję dla wszystkiego, co nie może równać się jej doskonałości. Taki absolut nie byłby autentyczną nieskończonością – nie byłby wszechogarniający, wszechobecny, jako że faktycznie wykluczałby wszystko co skończone poza sobą (nie byłoby go tam, gdzie znajdują się byty skończone<sup>8</sup>). Lecz paradoksalnie właśnie taki obraz absolutu, którym zajmiemy się w tym artykule, Hegel ukazuje nam na początku - koncepcja bezkształtnej Jedni jest najbardziej niezłożonym, choć jednocześnie wyjściowym przedstawieniem absolutu.

Bóg jest na początku czymś całkiem nieokreślonym; lecz w trakcie rozwoju świadomości o tym, czym jest Bóg, stopniowo coraz pełniejszej, traci on coraz więcej ze

---

<sup>3</sup> Hegel [1840a] s. 25, 27.

<sup>4</sup> Hegel [1830] § 19 (Z-2).

<sup>5</sup> Hegel [1841c] s. 341.

<sup>6</sup> Hegel [1840b] s. 247. Nie bez powodu mowa w przypadku absolutu o *podstawie (der Grund)* z uwagi na wcześniejszy rozdział „Der absolute Grund”. Hegel [1841b] s. 75. O absolutnie rozumianym jako początek systemu zobacz też: Harris [1890] s. 147. Ostateczne zwięźczenie tej kwestii znajdziemy w: Hegel [1830] § 572-574; Fulda [1975] s. 180.

<sup>7</sup> Hegel [1841a] s. 140. Patrz Kroner [1921] s. 126-127.

<sup>8</sup> Hegel [1841d] s. 13.

swej początkowej nieokreśloności i wraz z tym postępuje także rozwój rzeczywistości (*wirklichen*<sup>9</sup>) samoświadomości<sup>10</sup>.

To początkowe wyróżnienie nieokreśloności jest typowe dla systemu Spinozy i głosi: „To co prawdziwe jest po prostu jedynie substancją, której atrybutami są myślenie i rozciągłość (lub natura) i tylko ta absolutna jedność<sup>11</sup> stanowi rzeczywistość<sup>12</sup>, która jest Bogiem”<sup>13</sup>. Wokół tej właśnie sentencji będzie skupiona cała *Wykładnia absolutu*.

## II. Absolut jako substancja

Absolut jest substancją, jedyną autentyczną rzeczywistością, która nie potrzebuje posiadać podstawy w czymś poza sobą. Przy czym przez substancję rozumiemy to, co niezapośredniczone, bliżej nieokreśloną ogólność, która albo jest tym, co tylko jest, albo tym, co tylko myśli, albo wreszcie tym, co w jednolitym, intuicyjnym wglądzie jawi się jako połączenie obu<sup>14</sup>. Jednakże postrzegany jako substancja, absolut nie ma w sobie żadnej konkretności, jest czystym, **beżjakościowym**

---

<sup>9</sup> Użycie przez Hegla tego wyrażenia staje się tutaj nieprzypadkowe, jeżeli zwrócimy uwagę na fakt, że sam przedrostek *'wirk-'* narzuca odniesienie do działania, do tego co dynamiczne (Magee [2010] s. 34; Erdmann [1841] s. 87). Kwestia opiera się na rozróżnieniu pojęcia *Wirklichkeit*, będącego autonomicznym elementem w strukturze pojęć systemu Hegla, a co więcej jednym z najbardziej zasadniczych, od pojęcia *Realität*, nie będącym elementem tej struktury; na dobrze uchwytnym w języku niemieckim rozróżnieniu pojęcia *das Reelle* (to co solidne/rzeczywiste) od tego, co określimy zaledwie jako *das Realen* (to co rzeczywiste; Erdmann [1864] s. 99). Patricia Mindus wskazuje na to, że o ile drugi termin (*Realität*) może zawierać w sobie to co przygodne lub wręcz irracjonalne, o tyle dla pierwszego (*Wirklichkeit*) wszelka irracjonalność pozostanie czymś, co się zaledwie zjawia i nie zawiera się w istocie pojęcia *Wirklichkeit* – w przeciwnym wypadku pojęcie *rzeczywistości* straciłoby swoje znaczenie (Mindus [2009] s. 32). Z drugiej strony to, czy samo pojęcie pozostanie irracjonalne czy nie (irracjonalne jako przeciwstawne rozumowi, tak dialektycznemu, jak spekulatywnemu; Hegel [1830] § 79) zależy przecież nie od samego pojęcia, lecz od tego, jak dane pojęcie rozpatrujemy. Zgodnie z tym Horatio Dresser stwierdza, że irracjonalne pozostaje samo uchwycenie pojęć od ich abstrakcyjnej strony (Dresser [1908] s. 402, 412). Jest to warte uwagi, zważywszy na to, że zarówno pojęcie *absolutu* stanowi abstrakt dla *rzeczywistości*, jak i nasze zagadnienie absolutu jako *substancji* stanowi abstrakt dla samego pojęcia *absolutu*. Wallace [1894] s. 386.

<sup>10</sup> Hegel [1840a] s. 79.

<sup>11</sup> Heglowskie *absolutne niezróżnicowanie* (*absolute Indifferenz*). Hegel [1841a] s. 439-440.

<sup>12</sup> *Rzeczywistość* (*Wirklichkeit*) sama jest rozpatrywana na tym etapie rozważań logiki jako centralne pojęcie, bardziej nawet od samego pojęcia *absolutu*.

<sup>13</sup> Hegel [1908] s. 872. Atrybuty te okażą się za chwilę w „Wykładni absolutu” istotą i bytem. Istota jest na tym etapie zamienna z myśleniem ze względu na jej abstrakt, jakim jest *refleksja w sobie* (*Reflexion in sich*) (bowiem samo *pojęcie*, *Begriff*, na etapie „Logiki Obiektywnej” się jeszcze nie wyłoniło). Patrz Kroner [1924] s. 464-465.

<sup>14</sup> Hegel [1841d] s. 14. Byłoby bowiem niewłaściwe ze względu na samą naturę filozofii, która nie chce przyjmować żadnych przesłanek, abyśmy rozpoczęli od jednoznacznego określenia tego, czym jest substancja, jak uczynił to Spinoza. Hegel [1908] s. 878-879.

ogółem. Nie ma w nim jeszcze rozróżnienia na to, co jest Jednym, oraz na to, co jest Innym, lub na to, co jest Jednym, i na to, co jest Wielością. Pozostaje tylko Jedno, substancja. Takie ukazanie absolutu musi pozostać uproszczeniem<sup>15</sup>. Jest tak nie dlatego, że pojęcie *absolutu* jest mniej precyzyjne od wieńczącego całą logikę pojęcia *Idei Absolutnej*, lecz dlatego, że każde pojęcie, w tym nawet „deklarowane wzdłuż i wszerz w sposób płytki” pojęcie *Idei Absolutnej*, pozostawia małą wartość jeżeli nie zostanie w swej konieczności zanegowane i tym samym odniesione do Metody<sup>16</sup>. Przy pomocy jednej, rzekomo niedającej się podważyć koncepcji *substancjalnego absolutu*, próbuje się, tak jak w przypadku taoistycznej koncepcji Yin i Yang, wyrazić całą *rzeczywistość*<sup>17</sup>.

Owo przedstawienie absolutu nie pozostawia podmiotowi poznającemu żadnych możliwości jego pełniejszego zgłębienia – absolut nie ma bowiem w sobie niczego głębszego, co moglibyśmy zbadać<sup>18</sup>. Jeżeli ten obraz absolutu ma stanowić fundament dla dalszego pojmowania rzeczywistości, to bynajmniej nie jako niezastąpiony kamień węgielny, na którym wybudujemy wszelki późniejszy gmach wiedzy, tak jak miało to miejsce chociażby z cogito ergo sum u Kartezjusza. *Absolut* będzie stanowił fundament wyłącznie jako abstrakcyjna jedność dowolnych pojęć, jakie po nim wyprowadzimy – tak jak wielki głaz, z którego chcemy wyrzeźbić odpowiednią konstrukcję<sup>19</sup>. To, co będziemy chcieli w przyszłości uzyskać, rzeźbiąc w tym bezkresnym kamieniu, stanowi w pierwszej kolejności dowolny detal, który można będzie porównać z innym detalem – gdyż teraz wszelkie krzywizny bezkresnego kamienia jawią się jako nieznaczące i przypadkowe. To, co będziemy chcieli uzyskać, stanowi *relację*<sup>20</sup>.

---

<sup>15</sup> Hegel [1840a] s. 90, 93; [1840b] s. 244.

<sup>16</sup> Hegel [1830] § 237 (Z).

<sup>17</sup> Hegel [1908] s. 97-98.

<sup>18</sup> Wallace [1894] s. 335.

<sup>19</sup> Hegel [1908] s. 873. Z tego powodu Marcuse napisał bardzo trafnie, że *rzeczywistość* (mającą u swych podstaw *substancjalny absolut*, od którego omawianie *rzeczywistości* się rozpoczyna) stanowi temat rozważań już do samego końca dzieła, przez całą „Logikę Subiektywną”, będąc w pewnym sensie jej końcem, a przejście od *Wirklichkeit* do *Begriff* nie stanowi więcej swego zniesienia do abstraktu bardziej rzeczywistej kategorii, skoro osiągnęliśmy *rzeczywistość samą*. Marcuse [1987] s. 89.

<sup>20</sup> Hegel [1841b] s. 180. Z próbą uzyskania relacji mamy zresztą do czynienia od początku „Doktryny Istoty”, w sposób coraz to bardziej precyzyjny, aż do wyłonienia się samej *relacji absolutnej* (*absolute Verhältnis*). Caird [1883] s. 165.

### III. Jaki jest związek absolutu z istotą?

Obecnie jednak musimy się zadowolić ujmowaniem absolutu w kategoriach tego, czym nie jest<sup>21</sup>, tak jak ujmuje się Absolut w teologii apofatycznej<sup>22</sup>. Co jednak ważniejsze z perspektywy samej logiki, właśnie pojęcie *istoty* było pierwotnie tym, o czym *refleksja w sobie* mogła jedynie stwierdzić, czym ono nie jest<sup>23</sup>. Mieliśmy wtedy do czynienia z istotą energii nie będącą żadną konkretną energią, drzewiastością nie będącą żadnym konkretnym drzewem czy z człowieczeństwem nie będącym żadnym konkretnym człowiekiem. To właśnie istota energii, drzewiastosc i człowieczeństwo stanowiły o tym, że mieliśmy do czynienia z pojawianiem się i zanikaniem każdej poszczególnej energii, ze wzrostem i upadkiem każdego poszczególnego drzewa czy wreszcie z narodzinami i ze śmiercią każdego człowieka. Bez uwzględnienia istoty każdego z tych przemijających *przejawów* (*Schein*) nie mielibyśmy do czynienia z energią, drzewem i człowiekiem, lecz z pewnymi nieokreślonymi jestestwami<sup>24</sup>. Każda ta istota stanowiła o odrębności danego bytu pośród innych bytów<sup>25</sup>. Jednak w przypadku absolutu nie mamy do czynienia z jakąś określoną istotą określonego bytu (z drzewiastością określonego drzewa, z człowieczeństwem określonego człowieka itd.). Tym razem mamy do czynienia z podstawą wobec wszystkich możliwych określeń. Absolut nie podlega opisowi – on stoi u podstaw wszystkiego tego, co może zostać opisane. Absolut jest tożsamy wyłącznie ze samym sobą. Jak więc wcześniej mieliśmy do czynienia z istotą energii nie będącą żadną konkretną energią i z istotą drzewa nie będącą żadnym konkretnym drzewem, tak teraz mamy do czynienia z absolutem nie będącym absolutnie żadnym konkretnym bytem czy istotą. „W związku z tym, określenie tego, czym jest absolut jest negatywne, a sam absolut zjawia się tylko jako negacja wszelkich predykatów, oraz jako próżnia<sup>26</sup>”. Oczywiście istota nie była wprawdzie żadną konkretną energią bądź drzewem, lecz stanowiła istotę każdej energii bądź drzewa, była każdą tą energią (bądź drzewem) w swej całości, w swej prawdzie („Prawda jest całością” , „Prawdą bytu jest istota<sup>27</sup>”). Podobnie w tym przypadku, absolut nie jest wprawdzie żadnym konkretnym bytem ani istotą, lecz wszystko to w sobie zawiera. Zawiera je w sobie jak próżnia, gdyż wszelki byt

---

<sup>21</sup> Hegel [1841b] s. 179.

<sup>22</sup> Ponieważ Bóg nie może zostać ograniczony żadnym szczegółem, stwierdza się początkowo, że nic nie da się o nim powiedzieć. Hegel [1840a] s. 89, 92.

<sup>23</sup> Hegel [1841b] s. 3, 4, 7.

<sup>24</sup> Ibidem, s. 14-15.

<sup>25</sup> Ibidem, s. 23.

<sup>26</sup> Ibidem, s. 179.

<sup>27</sup> Hegel [1841d] s. 15, [1841b] s. 3.

i przejaw niebytu jest w nim już zawarty (fałszywe jest stwierdzenie o niebycie jako o tym, co nie jest w absolutie<sup>28</sup>).

Jak zatem możemy określić w sposób bardziej szczegółowy to, czym jest absolut, skoro już w założeniu wszelkie określenia mają być wobec niego wtórne? Zmuszeni jesteśmy ograniczyć się do ukazania tego, w czym absolut się przejawia. To jednak musi okazać się zadaniem nie mającym swojego zakończenia. Oczywiście, kiedy chcemy przedstawić to czym jest drzewiastość lub człowieczeństwo, wtedy również, zdawałoby się, możemy wskazywać bez końca pojedyncze przykłady drzew i ludzi, mając zawsze na swym sumieniu to, iż nie wszystkie przykłady zostały wskazane. W takim jednak przypadku przynajmniej za każdym wskazaniem drzewa wyłania nam się w jakiś sposób jego istota – Husserl w tym miejscu może orzec z przekonaniem, że do jej wyłonienia wystarczy jeden egzemplarz. Lecz na co wskażemy, gdy zechcemy określić to, czym jest absolut? Do problemu zmuszeni jesteśmy podejść inaczej.

#### IV. Absolut jako to, co Jedyne

Rozsądek<sup>29</sup>, który chce pozostać w zgodzie z wynikiem dotychczasowych rozważań nad Nauką Logiki, nakazuje, aby na początku podzielić zagadnienie absolutu na części – tak obszerne, jak to tylko możliwe. Kiedy zdołamy to uczynić, zyskamy punkt oparcia pozwalający dzielić zagadnienia na coraz to bardziej wyspecjalizowane, nie dopuszczając do tego, by jakiś aspekt absolutu znalazł się jednocześnie w dwóch częściach. Otrzymamy dzięki temu spójny, jednoznaczny schemat, niczym mapę, na której za pomocą prostych linii argumentacji będziemy mogli prześledzić wszystkie obszary absolutu. Będziemy mogli stwierdzić: ten obszar rzeczywistości znajduje się w tym dokładnie miejscu, i w żadnym innym, otoczony tymi dokładnie obszarami, i żadnymi innymi.

Pierwsze dwie główne części, na które zdołamy podzielić absolut, to byt i istota<sup>30</sup>. Jeżeli mielibyśmy wyobrazić sobie absolut jako mapę, wtedy istota będzie punktem znajdującym się dokładnie na środku owej mapy. Punkt, który wyznaczymy w dowolnie innym miejscu mapy, będzie stanowił byt. Do zrozumienia tego obrazu potrzebne jest uzmysłowienie sobie, że między dwoma dowolnymi punktami może się znaleźć nieskończenie wiele punktów. Jest to konieczne, skoro

---

<sup>28</sup> Ibidem, s. 12.

<sup>29</sup> *Versandt* w rozumieniu heglowskiego systemu, czyli rozsądek, który skupia się na podkreślanu trwałości danej struktury oraz jej odrębności względem innej, dla którego stwierdzenie: „[w]szystko w swej istocie sprowadza się do tego samego, a więc w gruncie rzecz jest ciągle jednym i tym samym”, jawi się jako skrajnie jałowe, wręcz dadaistyczne. Hegel [1830] § 80.

<sup>30</sup> Hegel [1841b] s. 80.

nasza mapa ma wyrażać nieskończoność<sup>31</sup>. Nie ma niczego poza absolutem i jeżeli cokolwiek ma się wyłonić, wyłoni się w postaci punktu na mapie. Jeżeli miałby wyłonić się niebyt, on również wyłoni się w postaci punktu na tej mapie, nie poza nią. Z tego powodu nasza mapa wyraża również swoją nieskończoność w ten sposób, iż jest bezkresna. To, co poza mapą, jest jedynie „błędnym” rozumieniem rzeczywistości, które nie dostrzega, że wszystko przenika absolut. Takie „błędne” rozumienie nie dostrzega, że wszystko jest mapą, a wszelkie puste miejsca, wszelkie nagłe urwanie się rysunku nie obwieszcza nam jej końca, lecz wskazuje po prostu na ten jej obszar, który pozostaje niezapełniony.

Mamy więc mapę, na której jeden punkt istoty otoczony jest licznymi punktami bytu, które mogą reprezentować drzewo, energię, człowieka, bądź też cokolwiek innego. Ten jeden, centralny punkt, będący istotą po prostu (pojęciem istoty), w odniesieniu do danego bytu przybiera postać określonej istoty (istoty drzewa, istoty energii itp.), a wszystkie otaczające go punkty w odniesieniu do centralnego punktu istoty przybierają postać określonych bytów (drzew, energii itp.). Centralny punkt – istota – jest tym, co określa, pozostałe punkty zaś tym, co określane<sup>32</sup>. Centralny punkt określa również sam siebie i jest tym, co przez siebie określane – określa się jako istota i jest określane przez siebie jako istota. O istocie również bowiem możemy stwierdzić, że w jakiś sposób „jest”, a zatem istota również jest bytem<sup>33</sup>.

Każdy zatem punkt jest rozumiany jako byt. „Istota, istnienie, świat-w-sobie, całość, części, siła – te odbite określoności ukazują się w umyśle jako prawdziwy, obowiązujący byt w sobie i dla siebie<sup>34</sup>”. Hegel zaraz jednak dodaje: „Absolut jest im jednak przeciwstawiony jako podstawa, w której się zatapiają<sup>35</sup>”. Mapa jest w stanie pomieścić nieskończenie wiele punktów, które przepadają w jej bezmiarze. Stanowi podstawę, na której punkty te zostają umieszczone, każdy jej skrawek może zostać zapełniony nowym punktem<sup>36</sup>.

---

<sup>31</sup> Hegel [1841a] s. 253-254.

<sup>32</sup> Hegel [1841b] s. 5.

<sup>33</sup> Ibidem, s. 4. Konsekwencję tego stwierdzenia w pełni wykorzystał W. Wallace, który we właściwym miejscu, to jest w momencie wskazania na jedność bezpośredniości i pośredniości w istocie, przełożył heglowskie *Wesen* nie na *Essence*, lecz na *Essential Being*. Wallace [1892] s. 129.

<sup>34</sup> Hegel [1841b] s. 181.

<sup>35</sup> Ibidem.

<sup>36</sup> Hegel [1830] § 143. Stwierdzenie to, mimo że dotyczy *explicite* rzeczywistości jako takiej (*Wirklichkeit als solche*), dotyczy także *implicite* rzeczywistości (*Wirklichkeit*). Choć związek ten dotyczy także np. *pozorności jako takiej* (*Schein als solcher*) w odniesieniu do *pozorności* (*Schein*), czy *zjawiska jako takiego* (*Erscheinung als solche*) w odniesieniu do *zjawiska* (*Erscheinung*), to nie jest on obecny w każdym sylogizmie (jak choćby nie dotyczy przyczynowości, *Kausalität*, odniesionej do *absolutnego odniesienia* (*absolutes Verhältnis*); Hegel [1841b] s. 211, 216).



Lecz właśnie z tego powodu, iż każdy skrawek może zostać zapełniony, zarówno byt, jak i istota stanowią całość absolutu, każde na swój sposób<sup>37</sup>. Byt stanowi całość absolutu – zasięg możliwości postawienia punktu jest identyczny z obszarem mapy. Tak więc jak bezkresna jest mapa, tak bezkresny może być wypunktowany obszar bytu. Również centralny punkt istoty stanowi całość mapy, gdyż każdy skrawek mapy, na którym postawimy punkt, (byt) zostanie od razu określony przez istotę. Istota stanowi całość jako całość wszelkich relacji od centralnego punktu do punktu dowolnego, byt stanowi całość jako całość wszelkich relacji od dowolnego punktu do jednego punktu centralnego<sup>38</sup>.

To jednak oznacza, że mapa jest niezmienna<sup>39</sup>. Dlaczego? Absolut jest całością. To, że coś jest całością w sensie absolutnym, oznacza, że wypełnia sobą wszystko i nie ma niczego, co by było wobec tej całości na zewnątrz. Skoro nie ma żadnego „na zewnątrz”, nie ma perspektywy, względem której można by zaobserwować jakąkolwiek zmianę. Tkwiąc wewnątrz dwuwymiarowej, bytowo-istotowej „próżni absolutu” (*das Leere*<sup>40</sup>), nie dostrzeże się całościowej zmiany, nie dostrzeże się bowiem samej całości.

Mimo wszystko niektóre punkty na mapie znikają, inne znów się pojawiają – nazywamy to *stawaniem się* jestestw<sup>41</sup>. Wiemy to z dotychczasowych rozdziałów *Nauki Logiki*. Punkty te pojawiają się i znikają na przekór niezmiennemu absolutowi. Pojawienie się i zniknięcie punktu nie określa tego, jakim jest absolut, bowiem „określenie” już jest bytem, u podstaw którego znajduje się absolut – już jest kolejnym punktem, który został postawiony na mapie. Podążając tym samym tokiem rozumowania, absolut nie zmienia się również dlatego, że „stawanie się” już jest bytem, u podstaw którego znajduje się absolut<sup>42</sup>.

Nic nie określa absolutu, bowiem wyszliśmy zwyczajnie od tego, że absolut jest nieokreślony<sup>43</sup>. Punkt nie określa swej mapy, bowiem mapa nie jest bytem,

---

<sup>37</sup> Hegel [1841b] s. 181.

<sup>38</sup> Ibidem, s. 180. Relację byt-istota Hegel nazywa refleksją. Edwad Caird doszukał się przykładu reprezentowania owej abstrakcji w samoświadomej osobie, której życie zawiera w sobie wszystkie jakości, zarówno te zgodne z opisem tej osoby, jak i te które opis ten wyklucza – gdyż samoświadoma osoba porównuje i zestawia wszelkie aspekty zewnętrznej wobec niej rzeczywistości z sobą samym. Caird [1883] s. 154.

<sup>39</sup> Hegel [1830] § 147.

<sup>40</sup> Hegel [1841b] s. 179.

<sup>41</sup> Hegel [1841a] s. 102-103.

<sup>42</sup> Hegel [1841b] s. 181. Jest to podobna sytuacja, jak w koncepcji Kanta, gdy nie mogliśmy określić przy pomocy kategorii *rzeczy samej w sobie* – czy jest jedna, czy jest ich wiele, czy istnieje – bowiem *rzecz sama w sobie* już leży u podstaw tych kategorii. Kroner [1924], s. 462.

<sup>43</sup> Hegel [1841b] s. 174, 176.

który mógłby zostać określony. Sam ten absolut również się nie określa, bowiem nie jest istotą czegoś, co mógłby określać<sup>44</sup>. Jest tylko tym, z czego mogliśmy wyodrębnić byt i istotę - jak chciał tego na początku zdeterminowany rozsądek, który postanowił być konsekwentny wobec minionych rozważań nad logiką.

## V. Alternatywne ujęcie refleksji odnośnie zagadnienia całości

Lecz w tym miejscu rozsądek popada ze sobą w sprzeczność, jak zawsze się to dzieje przy wyodrębnianiu jednostronnego abstraktu danego pojęcia<sup>45</sup>. Wyrażając się w sposób nie-heglowski (za to niezwykle popularny), stwierdza się, że teza, jaką jest absolut-substancja (mapa), przechodzi w swoją antytezę. Okazuje się bowiem, że nic absolutu nie określa i nic nie wpływa na jego zmianę<sup>46</sup>, łącznie z nim samym, a mimo to mamy powszechnie do czynienia ze zmianą (byciem zmieniającym i byciem u podłoża zmiany) oraz określaniem (byciem określonym i byciem u podłoża określeń<sup>47</sup>). Skoro nic nie wpływa na mapę, a jednocześnie punkty na mapie mimo wszystko się zmieniają, zatem cała ta argumentacja trafia do kosza. Jeżeli nic nie wpływa na mapę, wtedy to, co zapisane na mapie, powinno pozostać niezmienione. Mapa przestaje być mapą, skoro to, co na niej zapisane okazuje się w żaden sposób nieutrwalone. Punkty nie potrzebowały do swego oznaczenia specjalnej mapy, skoro wszelkie oznaczenie może zostać w każdej chwili anulowane bez najmniejszego śladu. Zaczyna się stawać jasne, że w obliczu bytu i istoty absolut staje się koncepcją zbyteczną, prowadzącą do sprzeczności.

Wszelką wzajemną relację bytu i istoty, która nie potrzebowała żadnej wzmianki o absolutie, a więc wszelką możliwą zmianę punktów na mapie (zmianę tego, gdzie są i jak zostają określone) Hegel nazwał już wcześniej refleksją<sup>48</sup>. Refleksja (nie tylko w zwyczajnym rozumieniu jako przechodzenie myśli w myśl, lecz również jako przechodzenie bytów w świecie materialnym) jest wszystkim tym, co związane ze zmianą. Żaden z punktów bytu nie jest raz na zawsze oznaczony; nawet istota nigdy nie jest jedna i ta sama pod każdym względem, lecz będąc w relacji do innych punktów, odgrywa rolę istoty siły, istoty monarchii, rolę drzewiastości czy człowieczeństwa. Refleksja ta więc, jako to, co ciągle i pod każdym aspektem zmienne, przeciwstawia się absolutowi, który przybiera właściwo-

---

<sup>44</sup> Hegel [1841b] s. 181.

<sup>45</sup> Hegel [1830] § 27.

<sup>46</sup> Hegel [1830] § 142.

<sup>47</sup> Hegel [1841b] s. 179-181.

<sup>48</sup> Ibidem, s. 14, 26.

ści parmenidesowego tworu<sup>49</sup>. Refleksję tę możemy sobie wyobrazić jako plan owej mapy, przeciwstawiony samej mapie. Mapa uwzględnia to, że znajdują się w niej nieograniczone ilościowo punkty, plan mapy uwzględnia zaś to, że punkty te w nieskończoność podlegają zmianie, rozumnej zmianie wyznaczonej przez wszystkie dotychczasowe stadia logiki. Mapa – absolut jako substancja – chce wskazywać na to, co stałe i niezmiennie, jednak plan owej mapy – refleksja – przypomina, że mapa ta nigdy nie będzie dostatecznie gotowa, aby mogła pozostać niezmienną.

Rozsądek miał na początku podzielić absolut na dwie części, byt i istotę, i nic więcej nie miało pozostawać w obrębie ani poza absolutem – a tymczasem refleksja jako jedność zmienności wkradła się jako nowy element. Refleksja także przecież leży u podłoża bytu i istoty, ale jest to takie podłoże, które wskazuje na zmienność. Słowem, zaczyna nam się wyłaniać alternatywna postać absolutu – nie mapa, lecz powszechna zmienność i okreśalność punktów. „Jest to jeden, zewnętrzny obraz różnorodnych, pojedynczych różnic i określoności oraz ich ruchu [od istoty do bytu, od bytu do istoty], który spoczywa na plecach absolutu<sup>50</sup>”. Jest to jeden, spójny, nieskończony plan tego, jaka będzie wzajemna relacja punktów bytu do centralnego punktu istoty.

Wszystkie punkty zostają w tym jednym spójnym planie zachowane, stają się pojedynczymi aspektami nieskończonego wielkiego planu, jakim jest refleksja. Lub, patrząc na to w sposób prosty jak na zwyczajną sumę punktów bytu, każdy z tych punktów jest pojedynczym aspektem uproszczonego planu refleksji, jakim jest nieskończony plan stawania się. Jednak plan naszej mapy, ten „alternatywny absolut” skoncentrowany wokół pojęcia refleksji, jest w dalszym ciągu jedynie pewnym odbiciem samego absolutu, podobnym do negatywu zdjęcia; jest dopiero pewną matrycą, która jeszcze nie w pełni uzależniła się od swej substancji (od absolutu), a która dopiero przygotowuje grunt pod wytworzenie nowej jakości. Plan, który uwzględnia zmienność i potrafi wskazać na niedoskonałość swej mapy, jest w dalszym jeszcze ciągu czymś wtórnym względem mapy. Choć zatem punkty zostają zachowane jako etapy wielkiego planu tego, co się na mapie pojawi, to ze względu na to, że sam plan jest czymś wtórnym względem mapy, punkty te nie są zachowane w niczym trwałym, ciągle przepadają w otchłani absolutu. Dzieje się tak dlatego, że zaproponowanie refleksji jako alternatywy wobec absolutu nie jest żadną nową propozycją, lecz stanowi wyłącznie powrót do wszelkich rozważań

---

<sup>49</sup> Z jednym zastrzeżeniem – absolut jest bezkresny, nie określony przez ograniczenie. Hegel [1908] s. 196.

<sup>50</sup> Hegel [1841b] s. 181.

logiki przed wyłonieniem się absolutu. Jest powrotem do stanowiska, które zostało już zniesione. Jednakże, na co wskazuje wyraźnie Hegel, nasza trwała koncepcja absolutu wyłoniła się z tych wcześniejszych, dualistycznych rozważań o bycie i istocie. Zatem chociaż poszczególny przejaw bytu i istoty przepada w otchłani absolutu, to byt jako całość i istota jako całość stoją u podstaw absolutu<sup>51</sup>. Chociaż poszczególne punkty, a nawet dowolna, skończona ich ilość, nikną wobec nieskończonej mapy, nie dotyczy to ich całości, na podstawie której mapa została domniemana przez rozsądek.

W jaki konkretnie sposób koncepcja absolutu wyłoniła się z poprzedzających tę koncepcję rozważań? Odpowiedź tkwi w zaprezentowanej wcześniej relacji przejawu (*Schein*) do istoty (*Wesen*). Jeżeli mamy mówić o istocie czegoś, trzeba móc również wypowiedzieć się o tym czymś, co posiada swoją istotę. Jeżeli mamy sensownie wypowiedzieć się o centralnym punkcie istoty, trzeba również móc wypowiedzieć się o tych wszystkich pozostałych punktach, wobec których punkt istoty pozostaje centralny<sup>52</sup>. Aby więc na przykład niezróżnicowana, tożsama ze sobą istota drzewiastości stała się dla nas sensowna, potrzebne są poszczególne drzewa jako przejawy owej istoty; aby stała się sensowna niezróżnicowana istota energii, potrzebne są poszczególne przejawy owej energii. Analogicznie z relacją przejawu do istoty przedstawia się teraz relacja bytu i istoty (refleksji) do absolutu. Refleksja jest tym, w czym przejawia się absolut - plan mapy jest tym, co ukazuje się na mapie. Aby niezróżnicowany, tożsamy ze sobą absolut stał się dla nas sensowny, potrzebna jest relacja bytu i istoty, potrzebna jest wykazująca wszelkie zróżnicowanie refleksja.

Jednak właśnie z tego powodu, że sensowność pojęcia absolutu uzależniona jest od refleksji, pojęcie absolutu staje się nieautentyczne - pojęcie to jest tylko absolutem w odniesieniu do refleksji, we wzajemnym zespoleniu z refleksją. Tak jak drzewiastość jest istotą tylko w odniesieniu do drzew, a człowieczeństwo istotą tylko w odniesieniu do ludzi, tak pojęcie absolutu jest absolutem tylko w odniesieniu do refleksji. Pojęcie absolutu bowiem, chociaż formalnie nieokreślone, chociaż formalnie przez nic nieograniczone, zostało określone na jeden sposób: „Absolut, wyłącznie jako absolutna idyntywność, jest określony, mianowicie jako idyntywny<sup>53</sup>”. Idyntywny po prostu; nie musieliśmy nawet dopowiadać „idyntywny ze sobą”, bowiem nie ma niczego poza nim. Jednocześnie jednak przez to, że jest określony jako idyntywny, nie może być różnorodny - różnorodność, te

---

<sup>51</sup> Hegel [1841b] s. 181-182.

<sup>52</sup> Hegel [1830] § 112.

<sup>53</sup> Hegel [1841b] s. 183.

wszystkie heterogeniczne określenia i całe bogactwo tego, co określane, wszystkie wspomniane wcześniej punkty nie są jego określeniami. Nie są, bowiem przejawiają różnorodność, a absolut nie jest różnorodny – jest identyczny ze sobą. Lecz to dopowiedzenie ukazuje nam sprzeczność, absolut przecież nie może czymś nie być.

## VI. Zniesienie koncepcji absolutu

Dochodzimy teraz do zwieńczenia całej metafory mapy. Nieszczęśliwe dla absolutu zakończenie owej historii streszcza się w czterech słowach: mapa stała się punktem. Powód? Pośród punktów znajdowaliśmy wszystko to, co określane i określające, refleksję będącą wszelką możliwą relacją między istotą a bytem. Tam winniśmy znaleźć to, co wobec czegoś wielkie – wielkie jako byt – oraz istotę owej wielkości; tam winniśmy znaleźć to, co wobec czegoś zdrowe – zdrowe jako byt – oraz istotę owego zdrowia; tam winniśmy znaleźć to, co wobec czegoś identyczne, jak i istotę owej identyczności. Lecz uwaga. Nie każdy byt będzie istotowy wobec wielkości (nie każdy będzie przejawem istoty wielkości, nie każdy będzie określony jako wielki), bowiem nie wszystko to, co jest, możemy zmierzyć. Podobnie nie każdy byt będzie istotowy wobec zdrowia, nie o wszystkim bowiem możemy orzec, że jest zdrowe<sup>54</sup>. Jednakże każdy byt będzie istotowy wobec identyczności, każdy bowiem byt jest identyczny sam ze sobą. W ten sposób absolut nie dość, że może zostać sprowadzony do bytu, to jeszcze do bytu dowolnego<sup>55</sup>, jak bowiem absolut jest określony jako identyczny, tak określony jest w ten sposób każdy spośród bytów.

Lecz dlaczego jeszcze ową identyczność możemy określać mianem absolutu, skoro jest ona ograniczona w tym sensie, że nie może być różnorodnością? Dlatego, że identycznością jako taką, identycznością niesprecyzowaną, jest identyczność bytu i istoty. Absolut jest identycznością bytu i istoty – nie identycznością drzewa i drzewiastości, czy człowieka i człowieczeństwa, lecz identycznością bytu i istoty po prostu. Z drugiej natomiast strony, ponieważ absolut przez swoją identyczność jest sprowadzony do każdego bytu, tenże absolut staje się różnorodny poprzez różnorodność bytów, do których zostaje sprowadzony.

Absolut staje się atrybutem<sup>56</sup>.

---

<sup>54</sup> Hegel [1841b] s. 8-9.

<sup>55</sup> Istota też jest bytem.

<sup>56</sup> Hegel [1841b] s. 183. Jak już zasygnalizowałem we wstępie, McTaggart zastrzega, że wszystkie te rozważania są zbyteczne i można je zwyczajnie pominąć bez szkody dla systemu, co więcej, bez potrzeby jakiegokolwiek korekty czy wyjaśnienia, zwyczajnie przechodząc do tego, co napisane w sposób prosty w heglowskiej *Encyklopedii*. Komentator ten zastrzega, że nie ma żadnego powo-

## Zakończenie

Konkluzję tego artykułu, będącą jednocześnie zwieńczeniem rozważań nad *Wykładnią absolutu*, streścić można w sposób następujący: substancjalny absolut nie jest niczym konkretnym, będąc błędnym, wewnątrznie w sobie sprzecznym pojęciem, w dodatku sprzecznym w sposób tak kłopotliwy, że nie od razu przyszło nam znieść to pojęcie po wykazaniu jego sprzeczności. Tam natomiast, dokąd refleksja ucieknie przed tą „koncepcją-otchłanią” – w dziedzinę *atrybutu* – grunt okaże się nie mniej niepewny. Negując bowiem mgliste pojęcie, które z trudem nawet zanegować jest się w stanie, nie odnajdzie się od razu ładu, na którym dłużej będzie można się zatrzymać. Problem nasz jednak nie rozwiązałby się, gdybyśmy tylko doprecyzowali pojęcie absolutu, dobudowując do tego inny sposób jego zaprezentowania. Problem bowiem tkwił w tym, że koncepcja ta starała się wykazać, iż wszelkie poprzedzające ją kategorie – na czele z pojęciami bytu i istoty – stają się w jej obliczu bez znaczenia, tak aby można je było zwyczajnie porzucić. Absolut, do którego od początku *Nauki Logiki*, a w zasadzie przecież jeszcze od początku *Fenomenologii* docieraliśmy, nie miał być najbardziej ogólnym pojęciem, lecz pojęciem najbardziej konkretnym, tym, o czym jesteśmy w stanie powiedzieć najwięcej, w sposób najbardziej pełny i uporządkowany. Absolut miał być bo-

---

du, dla którego relacja tego co wewnątrz do tego co na zewnątrz (relacja istoty do bytu, zawarta jako osobna kategoria w rozdziale wcześniejszym) miałaby zostać nazwana absolutem i na nowo podjęta po zamknięciu rozdziału dotyczącego stricte tej relacji. I gdyby bronić zasadności wyboru zaprezentowanego w „Wielkiej Logice”, tłumacząc, że obecna relacja jest bardziej złożona od tej zawartej w rozdziale wcześniejszym i stanowi zapowiedź wyłaniającej się *rzeczywistości jako takiej* (*Wirklichkeit als solche*), McTaggart odpowiedziałby po prostu, że relacja ta miała być zawarta raz, za to w sposób wyczerpujący, a sama *rzeczywistość jako taka* jest również słabym punktem systemu, niewnoszącym niczego wartościowego do *absolutnej relacji*, która wieńczy całą Logikę Obiektywną. Zastrzeżenie, jakie czyni McTaggart, wydaje mi się doprawdy osobliwe. Oczywiście, że „Wykładnia absolutu” nie wnosi sobą niczego sensownego do relacji, którą wytworzyła *refleksja*. Właśnie tę prawdę Hegel starał się przecież wykazać. Nie znajdujemy tutaj w tym artykule przykładu na niekonsekwencję w myśleniu Hegla, gdy natrafiamy na sprzeczność logiczną. Sprzeczność logiczna, jeżeli można tak powiedzieć, jest w tym systemie programowa. Poza tym, jak miałby Hegel w sposób systemowy tworzyć swoją historię filozofii i uwzględnić takie jej momenty, jak substancja Spinozy czy monady Leibniza, gdyby nie przygotował pod nie podłoża w swojej logice? Co więcej, nie powinno być nowością dla komentatora dzieł Hegla, że pojęcie *absolut* rozgrywa decydujące znaczenie dla całego pokolenia idealistów niemieckich. Jeżeli już nie tyle pokusimy się na próbę skorygowania tych rzekomo niejasnych aspektów *Wirklichkeit* (tak jak McTaggart proponuje gruntownie skorygować jej moment poświęcony *przyczynowości*), lecz zwyczajnie je pominiemy, z rozważań o absolutie pozostaną nam jedynie heglowska *Idea* oraz *Duch*, którym brakuje owego schematycznego charakteru absolutu, jaki jest typowy dla pozostałych myślicieli tego okresu. Tymczasem „ten okres” stanowi najważniejszą, wieńczącą całą historię epokę w rozumieniu Hegla. Wreszcie, Carlson zauważa: „Hegłowska logika jest kolistym łańcuchem koniecznych postępów. Jeżeli łańcuch jest w którymkolwiek momencie przerwany, *Nauka Logiki* jest unieważniona i równie dobrze może być wyrzucona przez okno”, Carlson [2007] s. 277. McTaggart natomiast mimo wszystko pragnie logikę zachować.

wiem całością, która niczego nie upraszcza, nie wesołym Sfajrosem w otaczającej go samotności. W takiej natomiast postaci, w jakiej go tutaj przedstawiono, nie byliśmy w żaden sposób blisko niezmaconych rozważań o Bogu – zdołaliśmy bowiem zaledwie wyrazić w sposób mglisty, iż Bóg ponad wszelki byt i istotę wykracza. Koncepcja absolutu rozumianego jako substancja starała się obiecać to, co niemożliwe: zakończenie *Nauki Logiki* z jednoczesnym zaprezentowaniem całej jej treści w jednym rozdziale. Już na samym początku, przy rozpracowywaniu pierwszych dwóch pojęć (od których dopiero mieliśmy przejść do wszelkich innych, jakie tylko można sobie pomyśleć) poniosła ona jednoznaczną klęskę. Nie byliśmy bowiem nawet w stanie stwierdzić z całą stanowczością, że absolut jest bytem – a nawet prościej, że absolut »jest« - bowiem równocześnie wkradło się nam zapewnienie: absolut jest istotą. I na nim jednak nie mogliśmy się dłużej zatrzymać, bowiem absolut nie mógł być tym, co określa czy nadaje znaczenie, skoro wszelkiemu „innemu”, wobec którego mógłby to uczynić, zaprzecza – wszelkie „inne” jest nim samym (a już nie tylko nawet „w nim samym”).

Jednakże ta ograniczona próba ukazania prawdy nadała dobrą właściwość następnemu, oddalonemu o kilka rozdziałów podejściu w przedstawianiu substancji, tzw. *substancjalnej relacji*, która na tyle stała się klarowna, iż Hegel nie miał wątpliwości, by tym razem zaprezentować kwestię substancji również w swojej *Encyklopedii*. Ową charakterystyczną właściwością dla *substancjalnej relacji* (o której w antropomorfizowanym uproszczeniu możemy stwierdzić, że uczy się na błędach swych pojęć-poprzedników) jest rozpatrywanie pojęcia substancji w ten sposób, by jej treść nie była odseparowana od pojęcia atrybutu. A podążając za metodą stosowaną w systemie Hegla, pojęcie substancji mogło zostać rozpatrzone w powiązaniu z pojęciem atrybutu tylko dlatego, że wcześniej oba pojęcia zostały przedstawione w odosobnieniu. Na tym właśnie opiera się znaczenie rozpracowywanego w niniejszym artykule rozdziału *Wykładni absolutu*, w którym substancja została przedstawiona tak, jakby od wszelkiego *innego* była niezależna. W ten jednak sposób została określona jako to, co absolutnie nieokreślone; i tak jak na początku, jeszcze w Przedmowie do *Fenomenologii Ducha*, nie mogliśmy nawet zdecydować, czy jest tym, co **jest**, czy tym, co **myśli**, czy też czymś wreszcie pośrednim. Nawet trzecia bowiem możliwość stanowi ograniczenie pojęcia, które żadnej granicy dopuścić nie zamierza.

## Bibliografia

Caird [1883] – E. Caird, *Hegel*, W. Blackwood and sons, Edinburgh 1883.

Carlson [2000] – D.G. Carlson, *Hegel's Theory of Quality*, Cardozo Law School, Public Law Research Paper No. 17, 2000.

- Carlson [2007a] – D.G. Carlson, *A Commentary to Hegel's Science of Logic*, Palgrave Macmillan, Hampshire & New York 2007.
- Carlson [2007b] – D.G. Carlson, *Hegel and the Becoming of Essence*, "Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy" (3) 2007, s. 276-290.
- Dresser [1908] – H.W. Dresser, *The Philosophy of the Spirit. A Study of the Spiritual Nature of Man and the Presence of God, with a Supplementary Essay on the Logic of Hegel*, G.P. Putnam's Sons, New York & London 1908.
- Erdmann [1841] – J.E. Erdmann, *Grundriss der Logik und Metaphysik*, Johann Friedrich Lipschert, Halle 1841.
- Erdmann [1864] – J.E. Erdmann, *Grundriss der Logik und Metaphysik*, Verlag von H.W. Schmidt, Halle 1864.
- Fulda [1975] – H.F. Fulda, *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*, Vittorio Klostermann Frankfurt am Main, Reinheim 1975.
- Harris [1890] – W.T. Harris, *Hegel's Doctrine of Reflection*, D. Appleton and Company, New York 1881.
- Hegel [1830] – G.W.F. Hegel, *Encyclopedie der philosophischen Wissenschaft im Umrisse*, trzecie wydanie.
- Hegel [1840a] – G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Erster Theil*, Verlag von Duncker und Humblot, Berlin 1840.
- Hegel [1840b] – G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Zweite Auflage*, Verlag von Duncker und Humblot, Berlin 1840.
- Hegel [1841a] – G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Erster Theil. Die objective Logik. Erster Abtheilung. Die Lehre von Sein*, Verlag von Duncker und Humblot, Berlin 1841.
- Hegel [1841b] – G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Erster Theil. Die objective Logik. Zweite Abtheilung. Die Lehre von Wesen*, Verlag von Duncker und Humblot, Berlin 1841.
- Hegel [1841c] – G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Zweite Theil. Die subjective Logik, oder: Die Lehre von Begriff*, Verlag von Duncker und Humblot, Berlin 1841.
- Hegel [1841d] – G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Verlag von Duncker und Humblot, Berlin 1841.
- Hegel [1908] – G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, A.H. Adriani, Leiden 1908.
- Kroner [1921] – R. Kroner, *Von Kant bis Hegel. Erster Band, Von der Vernunftkritik zur Naturphilosophie*. Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1921.
- Kroner [1924] – R. Kroner, *Von Kant bis Hegel. Zweiter Band, Von der Naturphilosophie zur Philosophie des Geistes*, Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1924.
- Magee [2010] – G.A. Magee, *The Hegel Dictionary*, Continuum International Publishing Group, London 2010.
- Marcuse [1987] – H. Marcuse, *Hegel's Ontology and the Theory of Historicity*, tłum. S. Benhabib, The MIT Press, Cambridge Massachusetts 1987.
- McTaggart [1910] – J. McTaggart, M. McTaggart, *A Commentary on Hegel's Logic*, Cambridge University Press, Cambridge UK 1910.



Mindus [2009] – P. Mindus, *A Real Mind. The Life and Work of Axel Hägerström*, Springer Science+Business Media, New York 2009.

Wallace [1894] – W. Wallace, *Prolegomena to the Study of Hegel's Philosophy and Especially of his Logic*, Clarendon Press, Oxford 1894.