

Stanisław Opiela

"Structures et mouvement dans la 'Phénoménologie de l'esprit' de Hegel", P. J. Labarriere, Paris 1968 : [recenzja]

Studia Philosophiae Christianae 12/2, 169-178

1976

Artykuł został zdigitalizowany i 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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Z ZAGADNIEN FIZLOZOFII PRZYRODY I PRZYRODOZNAWSTWA

Opiela St.

P: J. Labarrière: Structures et mouvement dialectique dans la „Phénoménologie de l'esprit” de Hegel, Paris 1968.

Lubański M.

J. M. Sietrow: Informacionnyje procesy biologiczeskich sistemach. Metodologiczeskoj oczerk, Izd. „Nauka”, Leningrad 1975.

Dolega J. M.

F. Hoyle: Współczesne osiągnięcia kosmologii, w: Ziemia i jej historia, tłum. J. Müller, Warszawa 1975, s. 46—63.

J. van Lawick-Goodall: W cieniu człowieka, tłum. H. Bujalska-Grüm i L. Grüm, Warszawa 1974, s. 342.

J. Napier: Prapoczątki człowieka, tłum. R. Hołyński, Warszawa 1975, s. 327.

Rosiński F.

B. Suchodolski: Kim jest człowiek?, Warszawa 1974, s. 275.

P. J. Labarrière, Structures et mouvement dialectique dans la „Phénoménologie de l'esprit” de Hegel, Paris 1968, Aubier, éd. Montaigne (col. „Analyse et Raisons”).

Pozycja, która ukazała się we Francji przed kilku laty, jest uwieńczeniem wieloletniej pracy Autora. P. J. Labarrière, uczeń i długoletni współpracownik J. Gauvina, znawcy filozoficznej spuścizny Hegla, od pewnego czasu współpracuje z wieloma ośrodkami zajmującymi się badaniem myśli Hegla. Spośród nich na szczególniejszą uwagę zasługują jego kontakty z „Hegelstudien”. Oprócz omawianego studium Labarrière jest autorem wielu pozycji książkowych, artykułów oraz współtłumaczem — wspólnie z G. Jarczyk — nowego wydania francuskiego heglowskiej *Nauki Logiki*, której pierwszy tom — *Nauka o bycie* ukazał się w roku 1972.

Znajomość myśli Hegla oraz wspomniane wyżej kontakty wywarły niezaprzeczalny wpływ zarówno na metodę traktowania problemów w „Strukturach” jak i na samo zainteresowanie się „Fenomenologią du-

cha”, będącą chronologicznie pierwszym z zasadniczych dzieł Hegla. Zresztą Labarrière sądzi, że *Fenomenologia* nie może być traktowana jedynie jako wprowadzenie do późniejszego systemu jej Autora. Zawartość bowiem i zastosowana metoda sprawiają, że przysługuje jej rola wprowadzenia będącego jednocześnie częścią systemu, choć ten znajdzie swój całościowy wyraz dopiero w *Nauce logiki* i w *Encyklopedii*. Podobne stanowisko zajmuje J. Gauvin, którego pogląd przytacza Labarrière na poparcie własnych twierdzeń. *Fenomenologia* jest przeznaczona dla czytelnika, który nie nabył jeszcze sprawności śledzenia wszystkiego w jego radykalnej jedności.¹

P. J. Labarrière dzieląc wyżej zasygnalizowane stanowisko skupia swoją uwagę na *Fenomenologii ducha*, analizując ją pod kątem jej wielowarstwowych struktur, których prostolinijno-poziomy i spiralny zarazem ruch daje w rezultacie stopniowo pogłębiającą się unifikację elementów jednostkowych. Wynikiem zaś tego procesu i elementem całościującym zarazem jest jednolity „ruch dialektyczny” ożywiający wspomniany postęp, choć ujawniający się dopiero w chwili „przetrawienia” figur, podsekcji i sekcji *Fenomenologii*. Stanowisko to wyraża już sam tytuł studium używający liczby mnogiej, gdy chodzi o struktury, pojedynczej zaś w odniesieniu do „dialektycznego ruchu”. Śledzenie więc wzajemnych reakcji między paralelnymi strukturami jednostkowymi a czynnikiem je odnoszącym, wyrażonym w jednorodnym „ruchu dialektycznym”, jest celem omawianej pracy.

Zanim jednak przejdziemy do dokładniejszego przedstawienia zawartości omawianego studium, powiedzień jeszcze wypada słowo o jego metodzie. Polega ona głównie na rozpatrywaniu problematyki *Fenomenologii* w jej własnej perspektywie. Stanowisko takie dyktuje troska o jak najdokładniejsze odczytanie „Nauki o świadomości” — jak nazwał swoje dzieło sam Hegel. Stosując się więc do wymogów Dzieła, Labarrière uniknął tego, co nieraz przyjęło się nazywać „lekturą analogiczną”, polegającą na nieustannym odwoływaniu się od kryteriów pozatekstowych i dlatego kryjącą wiele niebezpieczeństw deformowania pierwotnej myśli Autora. Uwaga ta, wystarczająco ogólna, by mogła stosować się do każdej lektury, jest wyjątkowo ważna przy wgłębianiu się w zawartość *Fenomenologii ducha* — dzieła mającego ambicję nie zostawiania niczego na zewnątrz siebie. Doświadczenie bowiem opisane w *Fenomenologii* nie jest niczym innym jak tylko samo-uświadomieniem sobie relacji łączącej poznający podmiot z otaczającą go rzeczywistością poznawaną. W trakcie tego procesu obydwie strony relacji poddają się identycznej determinacji — będącej wynikiem zaistniałej

¹ J. Gauvin: *Le sens et le phénomène w: Hegelstudien* III. s. 270. Cytowane także w *Structures et mouvement dialectique dans la „Phénoménologie de l'esprit” de Hegel* s. 254.

relacji — która prowadzi do stopniowego przenikania się wzajemnego, całkowicie urzeczywistnionego dopiero na poziomie pełnego, zn. nie abstrakcyjnego pojęcia samoświadomego siebie. W procesie tym świadomość przechodzi kolejne stadia ukazujące jej własne i rzeczywiste wymiary. Pogłębiająca się samoświadomość, dokonująca się drogą spotkań z rzeczywistością początkowo zewnętrzną w stosunku do poznającego podmiotu, tworzy figury — czyli jednostki częściowe bazujące na podłożu zjawiskowym — podsekcje i sekcje będące już wynikiem systematyzacji o przewadze elementów logicznych nad fenomenologicznymi. Jednakże logiczna systematyzacja nie niszczy związków łączących je z rzeczywistością. Wprost przeciwnie, ta ostatnia pozostaje w trwałym i ścisłym związku z rzeczywistością zjawiskową albo fenomenalną.

Tak więc dzieło Hegla dyktuje samo odpowiednią metodę studium. Taką opinię wyraża bez wątpienia Autor *Structures et mouvement dialectique*².

Inaczej mówiąc, omawiane studium śledzi zawartość „Fenomenologii” opierając się na sugestiach zawartych w samym dziele. Sprzyja to dużej ścisłości analiz przy jednoczesnym zamknięciu — albo przynajmniej ograniczeniu — sobie możliwości krytyki opartej na kryteriach obcych Dziełu. Uwaga ta nie zmniejsza jednakże w niczym wartości omawianego studium, którego celem jest właśnie badanie związków i wewnętrznej jedności „Fenomenologii ducha”.

Structures et mouvement dialectique dans la „Phénoménologie de l'esprit” de Hegel składa się z trzech objętościowo nierównych części, poprzedzonych krótkim wprowadzeniem, które zwraca uwagę na aktualność problemów poruszanych w filozofii Hegla. Bezpośrednio po nim następuje pierwsza część zatytułowana „Problematyka”. Jej cztery rozdziały, ustosunkowując się krytycznie do dotychczasowych studiów poświęconych *Fenomenologii*, wyznaczają perspektywę obecnych analiz. Krytyka tekstowa oraz inne wypowiedzi samego Hegla pozwalają Labarrière'owi widzieć — mimo zróżnicowanego materiału zjawiskowego — jedność dzieła, wbrew przeciwnym poglądom ubiegłowiecznym i stosunkowo współczesnym komentatorów Hegla. Pogląd taki zbliża Autora omawianego studium do zajętego przed przeszło trzydziestu laty stanowiska Wilhelminy Drescher, stanowiska przed stawionego w *Die dialektische Bewegung des Geistes in Hegles Phänomenologie*. Tezie tej zarzuca jednak Labarrière niekompletność oraz nadmierne uprzywilejowanie niektórych paralelizmów ze szkodą dla innych. W rezultacie — zdaniem Autora „Struktur” — Drescher otrzymała tekst zbyt sformalizowany i tym samym uniemożliwiający odkry-

² P. J. Labarrière: *Structures et mouvement dialectique dans la „Phénoménologie de l'esprit” de Hegel*, 48.

cie prawdziwego sensu poszczególnych struktur; sensu ujawniającego się jedynie w całościowym przesłedzeniu jednostkowych figur, które ożywia jednolity ruch dialektyczny.

W korelacji z wyżej zasygnalizowaną problematyką jawi się problem stosunku *Fenomenologii ducha* do całości systemu filozoficznego Hegla. Komentatorzy — jak np. Hoering — widząc w *Fenomenologii* dwie wyraźnie odrębne i dlatego tylko luźno związane ze sobą części, traktują pierwszą z nich jako wprowadzenie do systemu, drugą zaś jako samodzielną filozofię ducha.

P. J. Labarrière, bazując na uzasadnionym stanowisku afirmującym jedność dzieła, jest zdania, że analizowany przez niego utwór jest pierwszą częścią systemu. Nieidentyczność zaś *Fenomenologii* z *Logiką* jest wynikiem swoistego charakteru pierwszej, łączącej w architektoniczną całość elementy historyczne i logiczne. Nierozdzielność tychże sprawia, że stosunek *Fenomenologii* do *Logiki* kształtuje się w dwójaki sposób:

1. bazując na materiale historyczno-zjawiskowym *Fenomenologia* jest wprowadzeniem do *Nauki logiki*;
2. jako jednak opis realizującego się na płaszczyźnie fenomenalnej Ducha stanowi ona integralną część *Nauki logiki*.

„Dlatego — pisze Labarrière — *Fenomenologia* przedstawia się jako totalizacja historyczno-logiczna, która — wskrzeszając w jednostce dynamizm Ducha — określa jej wstępowanie w element *Nauki*³.

W tej perspektywie dialektyczny ruch jest tylko stopniowo pogłębiającym się rozumieniem procesów pozornie heteronomicznych; rozumieniem całościującym i samouświadamiającym sobie progresywnie ujawniającą się jedność w różnorodności struktur. Te ostatnie definiuje się jako zróżnicowane momenty wcielającego się w historię Ducha, będącego z kolei motorem i „racją” wszelkich możliwych ucieleśnień. Prawda ta jednak — postępując poprzez stopniowe totalizacje sygnalizowane krótko w czwartym rozdziale pierwszej części studium — ujawni się we wszystkich swoich wymiarach dopiero w ostatniej części *Fenomenologii* zatytułowanej *Wiedza absolutna*. Do tego celu prowadzą analizy poszczególnych struktur, wskazanych przez samego Hegla, których wzajemna łączność sprawia, że znaczenie poprzedniej ujawnia się dopiero w następnej. Powstały w ten sposób łańcuch uwypukla jedność pierwiastka mobilnego czyli Ducha.

P. J. Labarrière dokonawszy w pierwszej części klasyfikacji paralelizmów na fałszywe — znaczy podyktowane wymogami stylistycznymi — strukturalne, które grupują charakterystyki poszczególnych struktur oraz postępowe odnoszące się do dialektycznego ruchu, skupia swoją

³ Tamże, 29.

uwagę — w drugiej części studium — na wzajemnych stosunkach dwu ostatnio wymienionych.

Część druga więc zatytułowana *Organizacja doświadczeń* i stanowiąca zasadniczy człon omawianej publikacji, śledzi wzajemne relacje między przeszło dwustu dwudziestoma korelacjami wewnętrznymi.

Rozdział pierwszy *Od świadomości indywidualnej do uniwersalizmu rozumu*, bazując na trzech pierwszych sekcjach *Fenomenologii ducha* (Świadomość, Samoświadomość i Rozum) przedstawia stopniowe jednoczenie się „świadomości” w spotkaniu z otaczającą ją rzeczywistością. Rezultatem tego procesu jest tzw. pierwsza totalizacja bytu i myśli. Inaczej mówiąc, w spotkaniu z otaczającą rzeczywistością „świadomość” zaczyna doświadczać własnego uniwersalizmu, czyli wznosi się na poziom Ducha stanowiącego konstytutywną część jednostki ludzkiej.

Dalszym etapem przedstawionym w drugim rozdziale *Duch w elemencie świadomości* jest ucieleśnianie się Ducha. Pewny swojej uniwersalności musi on dać dowód tego w efektywnym działaniu. W tym momencie dopiero spotykamy się z pojęciem historii jako wynikiem działającego Ducha. Przechodząc kolejne stadia od *Świadomości prawdziwego Ducha* poprzez *Świat kultury (Bildung)*, w którym rozpoznaje się on jako „obcy sobie”, aż do *Świata moralności*, Duch dokonuje doświadczenia właściwego „świadomości” z pierwszych trzech sekcji *Fenomenologii ducha*.

Doświadczając samego siebie w historii pojmowanej jako jego własne uzewnętrznienie, Duch zdobywa samoświadomość. Jest ona zasadniczym wątkiem następnego rozdziału zatytułowanego *Duch w elemencie samoświadomości*. W stosunku do tekstu *Fenomenologii* rozdział ten odpowiada sekcji *Religia*. Jak już same tytuły studium wykazują, rozdział drugi omawianej części *Struktur* nawiązuje do pierwszej sekcji *Fenomenologii* (por. *Duch w elemencie świadomości*), trzeci zaś do sekcji zatytułowanej *Samoświadomość* (por. *Duch w elemencie samoświadomości*). Podkreśla to dobitnie, iż doświadczenie przebiega w tej samej rzeczywistości zjawiskowej. Zasadniczą jednak różnicą i rozwojem w stosunku do poprzedniego procesu jest pogłębiony stopień totalizacji. Jeśli poprzedni rozdział obejmował totalizację procesu fenomenologicznego, w trakcie którego Duch odkrywał samego siebie, w trzecim rozdziale drugiej części zauważymy odwrócenie perspektywy. W sekcji *Religia* Duch ujawnia się bowiem w sposób właściwy przejściu „świadomości” w „samoświadomość”. Ruch dialektyczny jest wszakże identyczny poprzedniemu. Wraz z pojawieniem się *Religii, samoświadomy* Duch totalizuje poprzednie sekcje (a nie figury!) *Fenomenologii*. Jednoczenie, o którym mowa, dokonuje się w trakcie różnych form religijnych od *Religii naturalnej* począwszy, poprzez *Religię sztuki* aż do

Religii objawionej stanowiącej najbardziej adekwatny przejaw Ducha.

Dokonująca się w sekcji *Religia* totalizacja jest dwuwymiarowa. Łączy ona bowiem aspekt fenomenalny z logicznym, co można by w obrazowym przedstawieniu określić mianem totalizacji pionowo-poziomej.

Totalizacja jednakże, właściwa omawianej sekcji *Fenomenologii ducha*, musi przejść stadia znane z pierwszej sekcji *Świadomość*. Samowystarczalny „stoicyzm” — odpowiadający teraz logicznemu momentowi dialektycznemu Ducha w „sobie” (an sich) — realizując się w konkretnej rzeczywistości zmienia się w swoją własną rzeczywistość zewnętrzną w stosunku do niego. Proces tak pojętej eksterioryzacji nosi nazwę „sceptycyzmu” poddającego w wątpliwość — choć mniej radykalnie, niż to miało miejsce w wyżej wspomnianej sekcji *Świadomość* — swoje własne istnienie w rzeczywistości zewnętrznej. „Sceptycyzm” odpowiada więc drugiemu momentowi logicznemu *Fenomenologii*, czyli *założonemu istnieniu* „dla siebie i dla innych” (für sich und für anderes). Spotkanie się tych dwu momentów dialektycznych, mianowicie nieucieleśnionego jeszcze istnienia „w sobie” (an sich) oraz istnienia „dla siebie i dla innych” jako czystej zawartości realizującego się Ducha — rodzi samoświadomość znającą własne rozdarcie. Pewność siebie Ducha „w sobie” i zachwianie jej przez własne „stawanie się” w rzeczywistości zewnętrznej „dla siebie i dla innych”, daje w rezultacie przejście do ostatniej sekcji *Fenomenologii ducha*, co równa się w recenzowanym studium ostatniemu rozdziałowi drugiej części zatytułowanemu jak w oryginale *Wiedza absolutna*.

Specyficzną cechą ostatniej sekcji jest przewaga elementów logicznych nad fenomenologicznymi. W ostatecznym rozrachunku *Wiedza absolutna* redukuje poprzedzające ją sekcje do roli dialektycznych momentów, których ostateczna totalizacja, czyli „samoujednoczenie” się Ducha „w sobie” i „dla siebie i dla innych” daje mu taką znajomość siebie, jakim jest „w sobie i dla siebie” (an- und für-sich). Z tego punktu widzenia ostatnia sekcja *Fenomenologii* nie daje się wtłoczyć w ciasne dla niej ramy paralelizmów strukturalnych oraz ich wzajemnych korelacji unaoczniających dialektyczny ruch. Nie mniej uwypukla ona wagę całkowicie świadomego zjednoczenia się dwóch pierwszych momentów dialektycznych.

„Uzewnętrzniony” Duch „dla siebie i dla innych” sekcji *Religia* charakteryzuje się jeszcze pewnym stopniem zewnętrzności w stosunku do swego wnętrza „w sobie”. Obydwa momenty tylko sąsiadują ze sobą. Dopełnienie się więc procesu dialektycznego polega na „podniesieniu” jednostkowego przedmiotu „w sobie” do poziomu istoty duchowej. W rzeczywistości bowiem każdy przedmiot ujawnia się bezpośrednio jako jednostkowy byt „w sobie”, jako jakaś rzecz. Drugi jego aspekt

pozwała rozpoznać w nim jego własny stosunek do innego przedmiotu, co jest pewnego rodzaju uniwersalizmem, przejawiającym podwójną tendencję bytu istniejącego „dla siebie i dla innych”. Łączenie się obydwu momentów uświadamia podwójny kierunek dialektycznego ruchu:

1. Od jednostkowości bytu „w sobie” poprzez łączność z innymi bytami również jednostkowymi; łączność mogąca się realizować dzięki podwójnemu charakterowi dialektycznego momentu „dla siebie i dla innych”. W ten sposób dochodzi do autoafirmacji bytu, takim jakim jest w rzeczywistości, albo — innymi słowami — jakim jest „w sobie i dla siebie”, po urzeczywistnieniu własnego uniwersalizmu.
2. Drugi kierunek biegnie od punktu dojścia pierwszego, czyli od uniwersalizmu poprzez wyżej wspomniane pośrednictwa do przedmiotu jednostkowego.

Całkowita realizacja wyżej wspomnianego ruchu dialektycznego o podwójnym kierunku prowadzi do prawdziwej jedności poszczególnych momentów dialektycznych zachowując jednocześnie ich rozróżnienie. Ostatni rzut oka wstecz — przedstawiony w *Wiedzy absolutnej* — opiera się na punkcie dojścia każdego z dialektycznych momentów.

— Byt „w sobie” nawiązuje do tzw. „sądu nieskończonego”, znanego w trzeciej sekcji *Fenomenologii*. Wnętrze Ducha ujawniło się pod koniec figury zwanej „Rozum obserwujący” w prawdziwych swoich wymiarach. „Sąd nieskończony” wyraża więc prawdę Ducha z punktu widzenia jego własnej natury „w sobie”.

— Ta pewność traci jednak ostre kontury swojej realnej prawdziwości w spotkaniu z rzeczywistością. Przywrócenie zachwianej równowagi dokonuje się w chwili, gdy realizujący się Duch — z sekcji o tej samej nazwie — doszedł do przekonania, iż rzeczy zwane zewnętrznymi są mu co najwyżej użyteczne; użyteczne dla jego własnej realizacji. W ten sposób jego relacja z otaczającym światem nabrała pogłębionych wymiarów, właściwych ucieleśnionemu Duchowi, a nie — jak mogłoby się wydawać — zniżyła się do rangi płaskiego obiektywizmu materialnego świata.

Złożony moment dialektyczny „dla siebie i dla innych” wyraża nierozzerwalność Ducha z przedmiotami i bytami podlegającymi zmysłowemu doświadczeniu. Przedmioty bowiem materialne służą Duchowi do doświadczenia samego siebie w nich, jako w swojej własnej zewnętrzności. Takie znaczenie ma termin „użyteczności”, zastosowany w sekcji *Duch, gdzie opisany jest proces walki zabobonu z tzw. Aufklärung*, czyli Oświeceniem.

— Poprzednio wymienione momenty Ducha prowadzą wprost do ich wzajemnej afirmacji. Wyrażają one — każdy na swój sposób — je-

dyny uniwersalizm bytu charakteryzującego się dwuwymiarową naturą. Pogodzenie ich dokonało się pod koniec sekcji *Duch w Moralnej świadomości*. „samouświadamiającej” sobie własne „chcenie” i „wiedzę”. Ponieważ jednak pierwszy moment dialektyczny wyraża ciągle wolność przedmiotu „w sobie” w stosunku do Ducha, świadomość napotyka na zdecydowany opór ze strony jednostkowego bytu. Fakt jednak, iż każdy w ogóle przedmiot posiada logiczną cechę „dla siebie i dla innych” sprawia, że jego istota nie różni się niczym od istoty świadomości. Świadomość więc dobrą zwaną w poprzednio wspomnianej sekcji może i musi ucieleśniać się w świecie przedmiotów nie tracąc bynajmniej swojej pierwotnej czystości. Całościowe więc pojednanie się dwu pierwszych momentów dialektycznych rodzi następny, czyli byt „w sobie i dla siebie”. Jednostkowość przedmiotów utrzymuje się, ale tylko jako znajomość poszczególnych momentów dialektycznych. Jest to jednakże li-tylko jednostkowość pozorna. Każdy bowiem przedmiot jawi się w swoim uniwersaliźmie, albo istocie właściwej świadomości.

W trakcie więc opisywanego procesu absolutna Istota podnosi do poziomu własnego uniwersalizmu wszystkie przedmioty. Będąc jednak „dla siebie” nie może ona w żaden sposób zniszczyć swojej własnej autonomii. Sprawia to, iż ostateczne pojednanie jest czynem jednostkowej samoświadomości, która rezygnując na chwilę z własnego partykularyzmu — poprzez działanie w realnej rzeczywistości jako w swoim ucieleśnieniu — odnajduje swe źródło w Istocie absolutnej. Tzw. „Piękna dusza” zadowolająca się kontemplacją swojej własnej nieskazitelności może i musi już teraz przystąpić do czynu, którego areną jest właśnie rzeczywistość czasowo-przestrzenna. Tym sposobem opozycja między poziomym a pionowym wymiarem rzeczywistości, albo — inaczej mówiąc — między zawartością i formą, nie ma żadnego podłoża. Przeciwnie — każdy byt przedstawia się jako jednia, której absolutna istota wciela się w swoją własną rzeczywistość o wyżej wspomnianych cechach.

Trzecia część omawianego studium porusza tylko niektóre problemy na kanwie opisanego w *Fenomenologii ducha* doświadczenia dokonywanego przez świadomość. W odniesieniu do tekstu Hegla *Powrót do zmysłów*, czyli trzecia część *Structures*, nawiązuje do ostatniej sekcji *Fenomenologii* zatytułowanej *Wiedza absolutna*. W porównaniu z poprzednimi częściami publikacji stawia ona więcej znaków zapytania niż proponuje rozwiązań. Dzieje się tak dlatego, że zagadnienia tu poruszone domagają się szczegółowej analizy nie tylko *Fenomenologii ducha* ale i *Logiki* oraz *Encyklopedii*. To zaś przekracza ramy omawianego studium.

Pierwszy rozdział ostatniej części *Structures* — *Logika achronologia* szkicuje charakter *Fenomenologii* z punktu widzenia jej stosunku do

historycznej rzeczywistości. Metoda, którą posługiwał się P. J. Labarrièrè w drugiej części swojej pracy, okazuje się tu niewystarczająca. Sama bowiem ostatnia sekcja *Fenomenologii* kontrastuje z poprzednimi. Jest ona jak gdyby rekapitulacją całego doświadczenia świadomości, dokonywana z wszystko ogarniającego logicznego punktu widzenia, czy — by użyć terminu Hegla — z pozycji urzeczywistnionego pojęcia samoświadomego Ducha.

W tej perspektywie nasuwa się pytanie dotyczące specyficznej pozycji *Fenomenologii* w stosunku do filozofii historii. Rzut oka wstecz nie upoważnia do identyfikacji *Fenomenologii* z filozofią historii. Trzy bowiem pierwsze sekcje *Fenomenologii* wcale nie operują pojęciem historii. Nawet wzmianki o „stoicyźmie” czy „sceptycyźmie” służą tylko egzemplifikacji typowych dla jednostki postaw w stosunku do siebie i do otaczającej ją rzeczywistości. Sekcja *Duch* używa już aluzji łatwiejszych do zidentyfikowania. Nie są one jednak dostateczne, by *Fenomenologię* uznać za swoistą filozofię historii.

Jakie więc kształty przybiera zagadnienie historii w *Fenomenologii ducha*? Aby przynajmniej częściowo zasugerować odpowiedź na tak sformułowane pytanie, należy zwrócić uwagę na znaczący fakt, że — jak wspomniano wyżej — pierwsze trzy części „*Fenomenologii*” nie mają nic wspólnego z historią. Opisują one bowiem drogę rozwoju jednostkowej świadomości osobowej w jej bezpośrednich kontaktach z otaczającą ją hic et nunc rzeczywistością. Poczynając od sekcji „*Duch*” rozwinięta samoświadomość wznosi się na duchowe wyżyny pozwalające jej śledzić swoją własną ewolucję w perspektywicznych ramach historii, zredukowanej do jej najbardziej znaczących momentów. I tu jednak mamy do czynienia z funkcjonalnym pojmowaniem zjawisk i historycznych tendencji. Są one traktowane jako wcielenie działającego w historii Ducha, ziszczonymi zarówno w greckiej starożytności, jak w Rzymskim Imperium, średniowiecznym chrześcijaństwie, renesansie czy wreszcie oświeceniu.

Fenomenologia ducha śledzi więc poszczególne etapy historyczne z punktu widzenia jednostki. Zdarzenia ubiegłych wieków odtwarzają się w szukającej tam światła jednostkowej świadomości. Fenomenologiczne figury przeszłości mają znaczenie prawdziwe tylko w usystematyzowanych logicznie sekcjach. Inaczej mówiąc dopiero w logicznych sekcjach ujawnia się jednolity „*ruç* dialektyczny” działający w zróżnicowanych strukturach historycznych. Ten fakt sprawia, że sens historii, choć nieodłączny od historycznych zdarzeń, staje się jasny dopiero w ponadczasowej perspektywie. Nie oznacza to bynajmniej końca historii i historyczności w ogóle, gdyż rzeczywistość historyczna — będąca wynikiem dynamizmu Ducha — jest rzeczywistym i koniecznym przejawem działającego Ducha. Pozornie niwelowany więc czas jest

w rzeczywistości jeszcze bardziej ugruntowany; albo — innymi słowy — czas i przestrzeń mają swe korzenie w nieznanym czasie Ducha. Stąd tylko pozornie paradoksalny postulat Hegla „powrotu do zmysłów” w chwili, gdy doświadczenie „samoświadomości” dobiegło końca i ma cechy spojrzenia pozaczasowego.

Końcowy wreszcie rozdział *Structures* zajmuje się stosunkiem *Fenomenologii ducha* do *Logiki* i *Encyklopedii*. Te na pewno pierwszorzędnej wagi problemy nie oczekiwały się i nie mogły zresztą oczekiwać się wyczerpującego potraktowania. Nie mniej jednak — zdaniem Labarrière'a — znaczenia procesu fenomenologicznego nie można ograniczać jedynie do roli wprowadzenia do przyszłej refleksji systematycznej. Jest on już sam systematycznym, zn. naukowym w sensie heglowskim tego pojęcia, poracowaniem, tyle, że widzianym z pozycji człowieka torującego sobie drogę — poprzez zawody i rozpacz, jak mówi Hegel — do dziedziny czystej myśli filozoficznej, gdzie rzeczywistość fenomenalna ma wszelkie cechy przeźrocystości niezdolnej przysłonić różnicowanej jedni Ducha.

Structures et mouvement dialectique dans la „Phénoménologie de l'esprit” de Hegel jest przykładem nowego spojrzenia na ciągle jeszcze niejednoznacznie odczytane dzieło Hegla. Rzetelność analiz, odpowiednio dostosowana metoda, grutowna znajomość opracowywanego materiału oraz ostrożność w wypowiedaniu wniosków powinny zainteresować badaczy filozoficznego dorobku Hegla.

Stanisław Opiela

M. J. Sjetrow: *Informacjonnyje procjessy w biologiczeskich sistiemach, Metodologiceskij oczerk*, Izdatielstwo „Nauka”, Leningrad 1975.

Problematyka związana z informacją przeżywa swój rozkwit. O informacji pisze i mówi się bardzo dużo. Termin *informacja* stał się terminem modnym. Jest odmieniany we wszystkich przypadkach. Niektórzy mogą w tym widzieć przejaw mody panującej w nauce. Być może, że jest w tym nieco słuszności. Jednakże nie da się tu wszystkiego sprowadzić jedynie do zmiennej mody i oczekiwać, że kiedyś problematyka związana z informacją przestanie zaprzętać umysły uczonych. Przecież informacja została uznana za istotny element naszego obrazu świata. Tak, jak nie można będzie nigdy zrezygnować z takich pojęć jak masa i energia, tak podobnie nie można będzie również zrezygnować z pojęcia informacji. Informację odkrywamy w coraz powszechniejszym wymiarze. Istnieje pogląd głoszący, że czynności inte-