

Małgorzata Kwietniewska

Rzecz w ujęciu Hegla

Acta Universitatis Lodzianis. Folia Philosophica nr 19/20, 201-233

2007

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.

*Małgorzata Kwietniewska**

RZECZ W UJĘCIU HEGLA

i zaraz nad głową grzmotnęło do walca...

Julian Tuwim

Zadaniem autorki tego studium będzie wydobycie najogólniejszych rysów „rzeczy” w ujęciu Hegla w taki sposób, by można było na tej podstawie wyrazić przejście od jego filozofii do filozofii najnowszej w tych jej rejonach, gdzie wykazuje ona ściśle powiązanie z myślą heglowską oraz stara się o uaktualnienie jej najważniejszych motywów. W tym celu prowadzone tutaj rozważania rozpoczną się od ustalenia pozycji, jaką „rzecz” zajmuje w systematycznym układzie myśli Hegla. Następnie – w dwóch częściach o charakterze analitycznym – wydobyta zostanie Hegłowska charakterystyka „rzeczy” w porządku logicznym oraz efektywnym (czyli zdarzającym się, zachodzącym rzeczywiście), dzięki czemu możliwe stanie się rozróżnienie pojęć *das Ding* i *die Sache*, pozwalające na sformułowanie ogólnych ustaleń na temat „rzeczy”. W końcowej partii studium ustalenia te poddane zostaną próbie interpretacji, którą można potraktować jako wstęp do rozwinięcia tezy głoszącej żywą aktualność filozofii Hegla na obecnym etapie rozwoju filozofii.

I. POZYCJA

Hegel kilkakrotnie nakreślał systematyczny układ całości swojego filozoficznego projektu. Wiemy o istnieniu co najmniej czterech takich systematyk, z których pierwsza pochodzi z okresu frankfurckiego, druga – z okresu jenajskiego, a dwie kolejne moglibyśmy określić – za omawiającym twórczość Hegla Heideggerem [Heidegger 1, s. 11] – jako systematykę fenomenologiczną oraz systematykę encyklopedyczną. Te dwie ostatnie odróżnia miejsce, jakie Hegel wyznacza fenomenologii ducha w całokształcie swojej filozofii.

* Uniwersytet Łódzki.

W systemie fenomenologicznym, którego umowne ramy czasowe moglibyśmy określić na lata 1807–1812, fenomenologia ducha zajmowała podstawową, źródłową pozycję w obrębie systemu, na jaki miały się składać dwie części. Pierwszą część nosiła pierwotnie tytuł *System der Wissenschaft. Erster Teil. Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins* (*System nauki. Część pierwsza. Nauka o doświadczeniu świadomości*). Tytuł ten został wkrótce reformułowany na: *System der Wissenschaft. Erster Teil. Wissenschaft der Phänomenologie des Geistes* (*System nauki. Część pierwsza. Fenomenologia ducha*). Druga część tak zaplanowanego systemu nigdy jednak nie ujrzała światła dziennego. Zamiast tego Hegel opublikował dwa tomy dzieła znanego pod tytułem *Nauka logiki*: pierwszy w latach 1812–1813, drugi w roku 1816. Logika nie wyczerpywała wszakże treści zapowiadanej drugiej części systemu. Hegel zamierzał uzupełnić ją o filozofię realną, obejmującą rozważania ontologiczne (*metaphysica generalis*) oraz spekulatywne rozważania o duchu, kosmosie i Bogu (*metaphysica specialis*). W wydanej następnie w roku 1817 *Encyclopedii filozoficznej* znajdujemy rzeczywiście – idące po rozważaniach logicznych – rozwinięcie filozofii natury (kosmologia) oraz filozofii ducha (którą ówczesna tradycja filozoficzna zaliczyłaby do psychologii), brak natomiast rozważań z trzeciej wymienionej wyżej dziedziny, a mianowicie teologii spekulatywnej. Zdaniem Martina Heideggera, oryginalnym pomysłem Hegla było wówczas włączenie rozważań teologicznych w obręb samej – specyficznie przez niego rozumianej – logiki [Heidegger 1, s. 4]. W tym świetle druga część pierwotnie zamierzonego systemu jawiłaby się jako część zawierająca rozważania logiczno-teologiczne – jeśli zawierzyć Heideggerowi (co powinniśmy zrobić, zważywszy na słowa samego Hegla: „Sam byt jak i następane określenia w ogóle, mogą być uważane za definicje Absolutu, za *metafizyczne definicje Boga* [EN, s. 143]) – oraz rozważania metafizyczne, w obszarze których metafizykę należy rozumieć jako *metaphysica realis*. W ten sposób wydana wcześniej pierwsza część systemu – określana w podtytule jako fenomenologia ducha – stanowiłaby nie tyle metafizykę, ile źródło, określenie podstaw i ufundowanie metafizyki realnej.

Tymczasem w ostatnim znanym nam zarysie systemowym dokonanym przez samego Hegla – nazwanym tu systematyką encyklopedyczną – *Nauka Logiki* nie tylko poprzedzała filozofię ducha (psychologię), ale również fenomenologię ducha, która zmieniła się wówczas w wyszczególnioną część w obrębie tejże filozofii ducha. Zdaniem Heideggera, zmiana ta niesie ze sobą duży ładunek filozoficznych treści [Heidegger 2, s. 97–170]. Wybierając wszakże problem rzeczy (*das Ding*) za główny przedmiot naszych obecnych rozważań, możemy na razie potraktować historyczne transformacje Heglowskiego systemu jako mniej dla nas wiążące i powrócić do nich w stosownym czasie. Teraz natomiast skupimy się na ostatniej z czterech przywołanych tu systematyk jako tej, która pojawiła się jako ostateczna, przybierając postać skreślonego ręką samego Hegla, przejrzystego, ahistorycznego układu poszczególnych części

całości filozofii, do którego zainteresowany czytelnik może bez trudu sięgnąć w każdej chwili, gdy zrodzą się w nim wątpliwości [EN, V–IX].

W systemie encyklopedycznym filozofia rozpada się na trzy domeny rozważań:

1) obszar logiki, gdzie przedstawiony zostaje rozwój pojęcia – od abstrakcji czystego bytu do idei absolutnej, czyli pojęcia czystego;

2) obszar przyrody, który – o czym wiemy już z uwag wstępnych – stanowi niedokończoną część metafizyczną systemu, mającą ukazać pełną rozpiętość natury rzeczywistości albo – jak chętniej powiedzielibyśmy dzisiaj – jej fizyczny aspekt; w obszarze tym idea absolutna wycofuje się – poprzez formy uprzedmiotowienia czy też pozorne konkretyzacje – do idei w sobie i dla siebie;

3) obszar duchowy, w którym ma miejsce dyskursywne rozpisanie wędrówki ducha do siebie samego, wychodząc od idei w sobie i dla siebie – poprzez właściwe już konkretyzacje – do idei myślącej siebie samą, do pojęcia skonkretyzowanego lub też ducha absolutnego.

Dla nas, którzy postawiliśmy sobie za zadanie rozświetlenie problemu rzeczy, interesujące będą dwa ze wskazanych tu obszarów. „Rzecz” (*das Ding*) omawiana jest bowiem przez Hegla tylko w pierwszym i trzecim obszarze. W części zatytułowanej *Nauka logiki* ustalona zostaje jej pojęciowa postać w dyskursywnym szeregu następujących po sobie etapów rozwoju pojęcia. W filozofii przyrody Hegel nie wypowiada się o rzeczach, tylko – podobnie jak robimy to wspólnie – o ciałach fizycznych. Problem rzeczy powraca wszakże w filozofii ducha, gdzie ma miejsce ukonkretnienie jej wcześniej ustalonej postaci pojęciowej. W *Logice* oraz na ostatnich stronach *Fenomenologii ducha* (dzieła te potraktujemy tutaj jako pełniejsze rozwinięcie ustaleń podanych w *Encyklopedii*) pojawiają się również rozważania na temat rzeczy, która określana będzie za pomocą innego niemieckiego słowa, a mianowicie *die Sache*. Zgodnie z uczynioną powyżej uwagą, problemem tym zajmiemy się po ustaleniu, w jaki sposób Hegel charakteryzuje *das Ding* w porządku logicznym, a następnie w porządku efektywnym.

2. LOGICZNE OKREŚLENIE RZECZY

W tej części naszej pracy będziemy się posuwać zgodnie z rozwojem logicznych rozważań Hegla, tak jak zostało to przedstawione w *Nauce logiki*. Głównym problemem takiej prezentacji jest konieczność wtłoczenia bardzo długiego wywodu w niewielką przestrzeń streszczenia, w którym – wskazując na ważne z naszego punktu widzenia etapy na drodze kształtowania się pojęcia rzeczy – będziemy zmuszeni dokonać selekcji i pominąć wiele momentów w rozwoju pojęcia w ogóle, które w wywodzie Hegla pełnią istotną rolę. Jądro problemu stanowi tu fakt, że wywód ten został pomyślany tak, by odwrócić

uwagę czytelnika od wyizolowanych, skrzystalizowanych niejako momentów, a skierować ją na sam proces ich nieustannego przechodzenia – od i na powrót do siebie nawzajem. Tak więc każde klasyfikacyjne i unieruchamiające zestawienie poszczególnych momentów z rozwoju pojęcia musi mieć w sobie coś z ilustratywnego przekłamania przeciwstawiającego się konstrukcyjnej intencji wywodu Hegla. Jest to zarazem cena abstrakcji, którą zmuszony jest ponieść każdy, kto reformuluje dyskurs Hegłowski poprzez dokonywanie w nim bezlitosnych skrótów i nie dających się zatuszować cięć. Autorce tego studium pozostaje żywić nadzieję, że uprzedzony o jej zamiarze czytelnik wykaże zrozumienie dla jej projektu, pamiętając, że sam Hegel miał świadomość, jak wysoką cenę przychodzi w filozofii płacić za abstrakcję, gdyż niejednokrotnie dawał temu wyraz w swoich rozważaniach, na przykład w tekście *Wer denkt abstrakt? (Aufsatz von 1807)* [WDA].

Kierując się zatem pragnieniem zrozumienia logicznego ujęcia rzeczy, rozpoczniemy od podstaw logiki Hegłowskiej. Oznacza to, że wyjdziemy z poziomu czystego Bytu, aby ostatecznie – *via* wybrane fazy rozwoju pojęcia, których wyznacznikami będą Coś, Jedno, Quantum i Miara – wznieść się od sfery czystego Bytu do sfery Istoty, gdzie pojawi się interesujące nas pojęcie rzeczy.

Sfera bytu. – Kiedy zadamy Hegłowi pytanie: „czym jest byt?” Odpowie on: *jest*. Punktem wyjścia do zrozumienia bytu jest ujęcie jego czystej, wyabstrahowanej w wszelkiego kontekstu postaci.

Byt – jako byt czysty – oznacza tyle, co *jest* i nic ponadto. Jeszcze nie ma w nim ani obok niego niczego, *co jest*. Nie ma podmiotu ani przedmiotu. W swym wyabstrahowaniu czysty byt jest pozbawiony wszystkiego, co mogłoby swym byciem podtrzymywać, ogarniać lub co mogłoby stanowić podporę dla niego samego. Poza tą abstrakcją nie ma niczego, to znaczy *jest nic*. Zarówno czysty Byt, jak i Nic nie mają żadnej treści. Hegel mówi:

Byt, nieokreślona bezpośredniość jest faktycznie *Niczym* i niczym więcej ani niczym mniej niż Nic [NL, 1, s. 92].

W świetle danych przez Hegla objaśnień, owo słynne zdanie z początku *Logiki* nie jest niepojęte. Wyznacza tylko początek długiej drogi konceptualizacji.

I tak oto pustka bytu oraz pustka niczego decyduje o ich jednakowości, która jednoczy je w *stawanie się*. W stawaniu się zachowane zostają zarówno czysty byt, jak i nic jako momenty jednego ruchu, które skupia w sobie sprzeczność, choć nie znamy jeszcze pojęcia ruchu ani pojęcia sprzeczności jako takich. Wiemy tylko, że byt i nic zbiegają się, a rezultat tego ruchu stanowi *istnienie*.

Istnienie jest bytem zawierającym pierwszą określoność. Za sprawą tej określoności w bycie rysuje się pierwsza linia podziału, granica, która określa byt jako istnienie i – z braku zewnątrz – zawraca je ku sobie: *jest/jest*. A może

nawet *je/st?* Dzięki temu pierwszemu określeniu, które jest niczym nagłe uderzenie serca, powstaje jakość. Byt nie jest już czysty. Ma jakość.

Coś pojawia się wówczas, gdy – jako istniejące – istnienie kieruje się refleksyjnie ku sobie. Na pytanie czym jest byt, odpowiedź brzmi: *jest*. Na pytanie, czym jest istnienie, odpowiedź brzmi: *czymś*. Jest *Czymś*, choć nie wiemy, czym dokładnie. *Coś* już jednak wiemy. Byt został dookreślony do czegoś. To jego jakość. Ale jakość ma swój kontrapunkt w negacji. Za sprawą jakości istnieje *Coś*, za sprawą negacji istnieje *Coś innego*, *Inne*. Stąd właśnie bierze się rozpiętość istnienia, a w niej określoność pozytywna jako odróżniona od negacji (określoności negatywnej) staje się realnością. Byt stał się jakiś – realnie. Określoność negatywna jest zatem granicą jego realności (bycia czymś) i jako taka stanowi drugi moment rozpiętości istnienia, który jako graniczny należy do tego istnienia. Ten drugi moment wyznacza ograniczenie Czegoś, czyni to *Coś* skończonym. Taka dwubiegunowość istnienia powoduje, że *Coś* jest zmienne.

Wszystko, co istniejące, jest skończone i zmienne. Kiedy *Coś* zmienia się w *Inne*, zmianie tej nie można wyznaczyć końca. Takie wychodzenie poza granicę siebie jest jednak, dla Hegla, złą nieskończonością. Dochodzenie do własnej granicy i zwracanie z powrotem ku sobie, choć już w zmodyfikowanej postaci, jest prawdziwym rozwojem i prawdziwą nieskończonością. Nieskończoność Czegoś polega bowiem na tym, że gdy *Coś* kieruje się ku Innemu, jest w stosunku do tego Innego inne, a skoro *Coś* jest już inne, czyli takie, w jakie ma przejść, to w rezultacie *Coś* schodzi się tylko ze sobą samym. Inaczej mówiąc – *Inne* w kontakcie z dosięgającym je *Czymś* przechodzi w *Inne* (od siebie), czyli staje się *Inne* od *Innego*. *Inne* *Inne* wyraża podwójną negację, która przechodzi w określoność pozytywną, afirmację. Logika Hegla jest logiką granicy, która zewnątrz zwraca do wewnątrz. Granica przebiega zawsze wewnątrz. Niewielu współczesnych Hegłowi komentatorów jego dzieła zwracało uwagę na ten charakterystyczny dla jego filozofii brak zewnątrz. Fakt, że Karol Marks wydobył go na światło dzienne i z mocą podkreślił, świadczy o tym, że był on niezwykle uważnym i rozumiejącym czytelnikiem pism Hegla. Sprawą tą jednak zajmiemy się dokładniej w innej pracy.

Jedno to *Coś*, co wyłącza *Inne*. Jak widzieliśmy, *Inne* *Innego* – w swej negacji negacji – staje się bytem-dla-siebie. Byt nie zlikwidował swoich dwóch momentów: *jest/jest*. Jeden z nich potraktujemy jako pozytywny – wtedy byt zawróci do siebie jako byt bezpośredni. Drugi moment – potraktowany jako negatywny – to *jest*, które zwraca do *jest* i staje się *Jednym*. *Jedno* *Coś* wyłącza *Inne* (coś). Mówiąc inaczej: pozytywne odnoszenie się do siebie ustanawia *Jedno*, natomiast negatywne odnoszenie się do siebie odpycha *Jedno* od siebie i ustanawia wielość *Jednych*. *Jedno* istnieje, to znaczy jest skończone i zmienne. Ale każde *Jedno* jest takie, a więc wszystkie one są *jednym* i tym samym:

Jednym. Odpychanie jest zarazem przyciąganiem. W ten sposób wyłączające Jedno, czyli byt-dla-siebie, ulega zniesieniu (*Aufhebung*)¹ w ilość. Ilość w swym przyciąganiu jest ciągła, natomiast w odpychaniu jest ilością dyskretną.

Quantum stanowi założoną wraz z określonością ilość wyłączającą, ilość ograniczoną. *Quantum* rozwija się w liczbie, która również ma dwa momenty jakościowe: z jednej strony jest to moment liczebności, z drugiej – moment jednostkowości. Oba tak rozróżnione momenty dotyczą ilości w ogóle. Gdy jednak zastosuje się je do wielkości *quantum*, okażą się: momentem ciągłości, czyli wielkością ekstensywną, oraz momentem dyskrecji, czyli wielkością intensywną – *stopniem*.

Całość *quantum* jest granicą. Dlatego właśnie *quantum* jest – jako wielkość – wielkością obojętną i prostą dla siebie, a zarazem – jako wielkość ograniczona – ma swoją określoność poza sobą. Wobec tego *quantum* jest odsyłaniem poza siebie – w nieskończoność. Skoro jednak *quantum* jest granicą, to charakterystyczne dla niego bycie czymś zewnętrznym dla siebie stanowi jego wewnętrzną jakość, chociaż oba te określenia – ilościowe i jakościowe – są jeszcze w stosunku do siebie zewnętrzne, obojętne. Ich zewnętrzność należy wskazać do jedności granicy, która jednoczy je ze sobą, czyni stronami jednej relacji. Relację tę Hegel nazywa stosunkiem miary.

Miara jest *quantum*, do którego przydane jest pewne istnienie lub też określona jakość. W pojęciu miary jakość i ilość zostają ze sobą połączone, gdyż mierzyć daje się to, co charakteryzuje się porównywalną jakością. Wyznaczając stosunek dwóch stron *quantum*, miara ściąga je w jedność i nadaje im relatywną tożsamość. Ilościowa określoność momentów miary, które występują jako strony stosunku, jest sposobem ich trwania. Samo w sobie trwanie to przysługuje jednak stronom stosunku dzięki temu, że one same stanowią nieodróżnicowaną jednię w taki sposób, że każda z nich staje się jednością dwóch jakości, na jakie rozszczepia się moment jakościowy. Mamy tu zatem do czynienia nie tylko z tożsamością, ale i z różnicą stron, która rozwija się w ich przeciwieństwo, a następnie w sprzeczność. Mówiąc inaczej – nieodróżnicowana jednia jest absolutną – istniejącą w sobie – granicą. Tak oto okazuje się, że nieodróżnicowaną jednię miary należy założyć jako sprzeczność, która znosi samą siebie w istniejącą dla siebie samoistność. Ale wówczas nie będzie już ona wyłącznie jednią nieodróżnicowaną, lecz taką jednią, która jest negatywna w sobie samej – jednią absolutną, którą Hegel nazywa istotą.

Czas na sumaryczne zestawienie dotychczasowych ustaleń. Któż zrobi to lepiej od samego Hegla? Oto, co mówi na ten temat w *Encyklopedii*:

¹ Najogólniej mówiąc, „zniesione” jest to, co zostało zapośredniczone; pojęciem *Aufhebung* zajmiemy się bliżej w tej części pracy, która rozpatruje rzecz w porządku efektywnym, wtedy też rozważymy trudności, jakie ujawniają się przy próbach przekładu tego terminu.

To, co nieskończone, afirmacja jako negacja negacji, zamiast bardziej abstrakcyjnych stron, takich jak byt i Nic, Coś i coś Innego itd., miało teraz za swe strony jakość i ilość. Stronami tymi są A) najpierw jakość, która *przeszła* w ilość [...], i ilość, która *przeszła* w jakość [...], a tym samym obie one ukazane jako *negacje*. B) Ale w swojej *jedności* (w mierze) są one w pierwszym rzędzie odróżnione i jedna występuje tylko *za pośrednictwem* drugiej. Γ) A skoro bezpośrednio tej jedności okazała się czymś znoszącym się, to jedność ta jest odąd *złożona* jako to, czym jest ona *sama w sobie*, jako proste odnoszenie się do siebie, które zawiera w sobie byt w ogóle oraz jego formy jako coś zniesionego. – Byt albo bezpośrednio, która poprzez negację samej siebie jest zapośredniczeniem *ze sobą* i odnoszeniem się do siebie samej, a w rezultacie również zapośredniczeniem, które znosi się przechodząc w odnoszenie się do siebie, w bezpośredniość, jest *istotą* [EN, s. 163].

Do słów tych należałoby dorzucić jeszcze jedną uwagę o bardzo ogólnej naturze, która również nieczęsto pojawia się w opracowaniach myśli Heglowskiej. Każę nam ona zauważyć znamieny fakt, że wszystkie węzłowe pojęcia w konceptualnej siatce filozofii Hegla mają graniczny charakter.

Sfera istoty. – Wchodzimy teraz w drugi dział *Logiki* zatytułowany *Nauka o istocie*. To główny etap naszych logicznych rozważań, gdyż tutaj właśnie napotkamy rzecz. Najpierw jednak będziemy musieli zmierzyć się z niezmiernie ważną dla ustalenia charakterystyki rzeczy problematyką sprzeczności i różnicy. Idźmy zatem cierpliwie za takim rozumowaniem Hegla.

Istota i pozór. Pojawienie się istoty nie powoduje zniknięcia bytu. Wyniesiony na jej poziom byt jest wciąż bytem, tyle że rozszczępionym w sobie na to, co istotne, i to, co nieistotne (pozór). Jest on odnoszeniem się do siebie pod postacią refleksji poruszającej się nieustannie pomiędzy skrajnościami, które ostatecznie zbiegają się w jedności podstawy. Jest to zarazem najważniejsze określenie istoty: refleksyjne-kierowanie-się-ku. Na tym poziomie byt wchodzi w siebie, istnieje w sobie. Można to wyrazić również w następujący sposób: bezpośrednio bytu przechodzi pozytywnie w tożsamość istoty (byt pozbawiony przeciwieństwa), negatywnie zaś byt (jako Nic) zostaje rozwinięty do różnicy. Analogicznie stawanie się występuje jako podstawa istnienia, istnienie zaś – jako refleksja skierowana ku swej podstawie – jest egzystencją. Oddzielony od istoty byt – innobyt – będzie teraz traktowany jako nieistotny. Istota jest wszakże istotna o tyle, o ile ma w sobie samej to, co w stosunku do niej negatywne. Dlatego właśnie to, co nieistotne, jest tylko zapośredniczeniem – pozorem.

Refleksja. Cała sfera istoty jest zatem powiązaniem – choć niedoskonałym – bezpośredniości i zapośredniczenia. Jak objaśnia sam Hegel:

W sferze tej wszystko założone jest w ten sposób, że odnosi się do siebie i że zarazem wykroczyło już poza to – jako byt *refleksji*, pewien byt, w którym prześwieca coś innego i który prześwieca w czymś innym. Dlatego cała ta sfera jest również sferą sprzeczności założonej, podczas gdy w sferze bytu sprzeczność istnieje tylko sama w sobie [EN, s. 166].

Jak już wspomnieliśmy, w naszych rozważaniach nad rzeczą szczególnie ważne będzie pojęcie różnicy. Wiemy już, że istota jako refleksyjne odnoszenie się do siebie jest tożsamością (z sobą). Z drugiej strony, jest ona również odnoszącą się do siebie negatywnością, czyli odtrącaniem siebie od siebie samej. Innobyt, do którego odtrąca się istota, nie jest już – tak jak w bycie – innobytem jakościowym (określonością, granicą pozytywną), lecz czymś negatywnym występującym w samej istocie – jest *różnicą*. Ostatnie zdanie mówi nam coś niezwykle ważnego na temat interesującej nas różnicy: otóż jest ona granicą przeniesioną, wessaną, do wewnątrz istoty – byciem zapośredniczonym, założonością, czyli byciem z założenia *pomiędzy*. Dlatego pierwszą konstatacją Hegła w nauce o istocie było: „Istota jest pojęciem jako pojęcie założone” [EN, s. 164].

Założoność, o której tu mowa, ma charakter zapośredniczającego przejścia w postaci mechanizmu sprzęgającego wspomniane wyżej skrajności. Dzięki niemu momenty skrajne zawsze się ze sobą stykają, choć nigdy nie dochodzi do ich rozplątnięcia się w sobie. To właśnie ów mechanizm – łącząco-rozdzielający sworzeń czy też przegub – będziemy teraz obserwować pod podwójną postacią sprzeczności oraz różnicy „wewnętrznej”.

Różnica. Wiemy już, że różnica jest negatywnością, którą zawiera w sobie refleksja. Jako taka różnica jest przede wszystkim różnicą istoty, różnicą absolutną.

(1) Różnica absolutna jest różnicą samą w sobie i dla siebie. Oznacza to, że jej bycia różnicą nie wyznacza żadna zewnętrżność. Różnica odnosi się wprost do siebie. Jest różnicą prostą, to znaczy różnicą refleksji, a nie różnicą między czymś a czymś innym w sferze istnienia. Inne przysługujące istocie jest innym samym w sobie i dla siebie, a nie wobec jakiegoś zewnętrznego „innego”. W istnieniu inne (innobyt) i określoność miały naturę prostej określoności, przeciwieństwa sprowadzonego do jedności, czyli identyczności. Identyczność ta jednak okazała się przechodzeniem jednej określoności w drugą. W sferze refleksji różnica kieruje się tylko do siebie – jest założona jako różnica sama w sobie.

Sama w sobie różnica odnosi się tylko do siebie. Jest negatywnością siebie samej, czyli różnicą z samą sobą. Nie jest różnicą z tym, co inne, lecz *jest swoim innym*. Ponieważ jednak to, co różne od różnicy, jest identycznością, różnica jest samą sobą i identycznością. Hegel mówi: „Różnica jest całością i zarazem swym własnym momentem” [NL, 2, s. 52]. Innymi słowy, różnica zawiera w sobie identyczność oraz odniesienie się do identyczności. Być może wszystkie te charakterystyki staną się jaśniejsze, gdy przypomnimy sobie, że różnica weszła w miejsce granicy *quantum*. To właśnie jej negatywnie graniczny charakter powoduje, że różnica jest ograniczeniem tego, od czego się odrywa, chociaż w odrywaniu tym wciąż pozostaje na styku z tym, co się od niej oddziela (tj. z identycznością). Zarówno różnica, jak i identyczność czynią siebie nawza-

jem momentami odnoszenia się do siebie i jako takie są czymś założonym. Różnica nie przechodzi nigdy w to, co inne i wobec niej zewnętrzne, ale ma je już w sobie. Dlatego pozwalamy sobie nazywać ją *różnicą wewnętrzną*. Choć sam Hegel nie posługuje się takim określeniem, okaże się ono bardzo przydatne – ze względu na swoją skrótową, niemal hasłową postać – w dalszym ciągu prowadzonych tutaj rozważań.

W ten sposób różnica zawiera dwa momenty: identyczność i różnicę. Jest określona lub – powtórzmy to raz jeszcze – założona. Założoność taka wymaga, aby każdy z jej momentów był zarazem odnoszeniem się do siebie samego. Jeden z tych momentów – identyczność – został już określony jako kierowanie się ku sobie. Drugi moment – różnica – też refleksyjnie zwraca ku sobie. Różnicę, którą rozpatrujemy jako zawierającą takie dwa refleksyjnie skierowane ku sobie momenty, Hegel nazywa *różnością*.

(2) Różność jest wewnętrznym rozróżnieniem różnicy absolutnej (wewnętrznej), jej rozpadem. Rozpad ten polega na tym, że różnica znosi tu to, co jest wobec niej negatywne, i sama kieruje się refleksyjnie ku sobie. Rezultatem tego zniesienia jest obojętna różność w elemencie identyczności. Ten element stanowi podłoże dla różnicowania się i nie jest niczym innym, jak odnoszeniem się do siebie. Różność jest zatem kontrapunktem – lub jak mówi Hegel – innobytem refleksji. Ponieważ oba momenty różności odnoszą się tylko do siebie, to różnica jest wobec nich czymś zewnętrznym, a one same pozostają wobec siebie obojętne. W obojętności różnicy, to znaczy w różności, refleksja staje się czymś wobec siebie wewnętrznym.

Pamiętamy jednak, że różnica jest całością refleksji. Oznacza to, że identyczność i różnica są refleksjami. Każda z nich jest całością. Bycie tylko identycznością lub bycie tylko różnicą zostało zniesione. Określoność takiego bycia istnieje teraz jako negacja. Refleksja ulega podwojeniu: jest refleksją kierującą się ku sobie jako taką oraz refleksją określoną jako negacja, założoność.

Dwa momenty różnicy – identyczność i różnica – okazują się refleksją samą w sobie oraz refleksją zewnętrzną. Pierwsza z nich (refleksja sama w sobie) jest identycznością, ale taką identycznością, która jest obojętna w stosunku do różnicy i – choć różnicy tej nie neguje – odnosi się do niej jako do identycznej z sobą. Jest różnością. Identyczność oznacza tu jedną refleksję obu momentów. Druga z nich (refleksja zewnętrzna) jest różnicą określoną tych momentów, ale nie jako absolutna refleksja, tylko jako określenie, wobec którego refleksja sama w sobie jest obojętna. Jest zanegowaną różnicą absolutną.

Przeciwieństwo. W ten oto sposób oba momenty różnicy okazują się momentami zewnętrznie założonymi, to znaczy istniejącymi w tym, co je zakłada. I tak zewnętrzna identyczność jest *równością*, a zewnętrzna różnica – *nierównością*.

Nierówność jest zatem różnicą, ale tylko różnicą zewnętrzną, to znaczy taką, która sama w sobie i dla siebie nie jest różnicą samej nierówności. Jest nieidentycznością osiadłą w czymś trzecim, jest punktem widzenia z „zewnątrz”. Podobnie przedstawia się sprawa równości, która jest identycznością również tylko z zewnętrznego punktu widzenia.

Refleksja zewnętrzna przyporządkowuje to, co różne, do nierówności lub równości. Różnica jest wobec refleksji zewnętrzna. I odwrotnie. Dlatego momenty różnicy oddzielają się od siebie i odnoszą się do przeciwstawnej im refleksji jako wzajemnie zewnętrzne.

W zewnętrznej refleksji równość i nierówność nie odnoszą się do siebie wzajemnie, skutkiem czego refleksja, odnosząc je do czegoś jednego, również oddziela je za pomocą wyrażań takich jak: *o tyle, o ile; z tej strony; pod tym względem; w tej mierze* itp. Hegel objaśnia: „różne momenty stanowiące owo «jedno i to samo», do którego obie, równość i nierówność, są odnoszone, są z jednej strony sobie równe, z drugiej jednak strony sobie nierówne, i o ile są równe, o tyle nie są nierówne. Równość odnosi się tylko do siebie, a nierówność jest tak samo tylko nierównością” [NL, 2, s. 57], czyli nie odnosi się do równości – jak słusznie zauważa w tym miejscu polski tłumacz. Zastosowanie w tym miejscu językowego wybiegu *o tyle, o ile* powoduje jednak zniknięcie różnicy zewnętrznej, która staje się wówczas negatywnością w sobie samej, ponieważ czynnik porównujący przechodzi od równości do nierówności – lub odwrotnie – i powoduje zniknięcie jednej w drugiej, a tym samym staje się negatywną jednią obu. Taka jednia musi okazać się zewnętrzną subiektywnością, którą zajmujemy się później (podczas rozpatrywania doświadczeń świadomości). Na razie wystarczy powiedzieć, że oba momenty różności stają się dwiema stronami jednej negatywnej jedni. Różność okazuje się *przeciwieństwem*.

W przeciwieństwie tym różnica została doprowadzona do końca, to znaczy przeprowadzona od jedności identyczności i różnicy do jedności obojętnych i zewnętrznych wobec siebie momentów. Przypomnijmy raz jeszcze, że różnica była jednością identyczności i różnicy, następnie różność czyniła te dwa momenty obojętnymi i nieokreślającymi się wzajemnie stronami: równością i nierównością. W przeciwieństwie strony te przechodzą w *pozytywność* i *negatywność*, które również stanowią dwa obojętne wobec siebie momenty, a zarazem samoistne określenia refleksyjne [Por. NL, 2, 76]. Jak objaśnia Hegel:

Ponieważ samoistne określenie refleksyjne w tym samym stopniu, w jakim zawiera w sobie owo drugie określenie [nieco wcześniej Hegel pokazał, że pozytywność okazuje się negatywnością – i odwrotnie; objaśnienie M.K.] i jest wskutek tego samoistne, wyłącza również to drugie określenie, przeto w swojej samoistości wyłącza ze siebie swoją własną samoistość. Samoistość bowiem polega na tym, by swoje drugie określenie zawierać w sobie i właśnie dzięki temu nie być czymś, co odnosi się do czegoś zewnętrznego; ale zarazem także bezpośrednio na tym, by być tą samoistością i wyłączać ze siebie swoje własne negatywne określenie. W ten sposób jest ona *sprzecznością* [NL, 2, s. 77].

Sprzeczność. Samoistność jest sprzecznością! Ten zaskakujący wniosek wypływa wprost z rozważań nad różnicą, która oddziałuje w pojęciu: „jest ona bowiem *jednością* takich momentów, które istnieją tylko o tyle, o ile *nie są czymś jednym*, oraz *rozdzielaniem* takich, które istnieją tylko jako *pod jednym i tym samym względem rozdzielone*” [NL, 2, s. 77].

W tym momencie dosięgamy centralnego punktu całej filozofii Hegla. Sprzeczność, która tam operuje, spełnia rolę zapalnika wszelkiego myślenia i wszelkiego bycia. Wsłuchajmy się zatem uważnie w słowa, których autor spodziewał się zapewne gorącego odzewu, ognia debat i polemik. Tymczasem zamiast spodziewanego grzmotu przyszło milczenie, gdyż współcześni Heglowi filozofowie zachowywali się tak, jak gdyby słów tych zupełnie nie usłyszeli, kierując swą uwagę niemal wyłącznie na historyczne i społeczno-polityczne wątki Heglowskich przemyśleń. Nawet dzisiaj nieczęsto się do nich nawiązuje. Oto te słowa:

Jednym z podstawowych przesądów dotychczasowej logiki i zwykłego sposobu wyobrażenia jest pogląd, że sprzeczność nie jest jakoby tak istotnym i immanentnym określeniem jak tożsamość. Tymczasem, jeśli należałoby tu mówić o hierarchii i trwać przy obydwu określeniach jako odrębnych, to należałoby sprzeczność uważać za to, co głębsze i istotniejsze. Tożsamość bowiem jest w przeciwieństwie do sprzeczności tylko określeniem prostej bezpośredniości, martwego bytu; sprzeczność natomiast jest źródłem wszelkiego ruchu i życia. Tylko o tyle, o ile coś w sobie samym zawiera sprzeczność, jest ono w ruchu, przysługuje mu popęd i działanie [NL, 2, s. 92].

Swojemu przekonaniu o prawie do myślenia sprzeczności, do spekulacji filozoficznej niemiecki myśliciel dawał dobitny wyraz:

Myślenie spekulatywne polega wyłącznie na tym, że jako myślenie zachowuje w sobie sprzeczność, a w niej samo siebie, nie zaś na tym, że pozwala – tak jak to się dzieje z wyobrażeniem – sprzeczności nad sobą zapanować [NL, 2, s. 94].

Trzeba usłyszeć i należycie zrozumieć to, co mówi do nas Hegel. Bez zrozumienia tych słów nie znajdziemy bowiem dostępu do tego, co dzieje się w filozofii najnowszej, a mam tu na myśli francuską filozofię współczesną, zarówno w jej szerszym zakresie (Foucault, Deleuze, Derrida, Nancy i inni), jak i w tym węższym, znanym pod nazwą dekonstrukcji filozoficznej (Derrida, Nancy i inni). Oba te zakresy można bowiem określić wspólną nazwą filozofii różnicy. Różnicę tę należy przede wszystkim pomyśleć w taki sposób, jak charakteryzował ją Hegel, aby potem móc ją przekształcić w „czyste cięcie” granicy. W odniesieniu zaś do tajemniczej różni, której rzekomo żaden normalnie myślący człowiek nie jest w stanie pomyśleć ani wyrazić, najlepiej chyba będzie zastosować starą i wypróbowaną brzytwę Ockhama.

Jak mogliśmy przed chwilą zaobserwować, pojawienie się sprzeczności oraz jej węzłowa rola w filozofii Hegla związana jest nierozdzielnie z pracą różnicy

wewnętrznej – różnicy, która operuje wewnątrz pojęcia, nadając jego wyłaniającym się postaciom charakter sprzeczności. Zauważmy, że w *istocie* różnica jest dla Hegla granicą zapośredniczoną, to znaczy taką, która przeszła już przez moment negatywności. Jako ta, która istotę ogranicza, jest ona różnicą absolutną; jako ta, która rozpada się w sobie, jest ona różnością. Rozpad różnicy wyzwolił w istocie podstawę jako zjednoczenie tego, co przeciwstawne, jako totalność:

istotna różnica jako różnica sama w sobie i dla siebie jest bezpośrednio tylko różnicą pomiędzy sobą a sobą samą, zawiera więc w sobie to, co tożsame. Do całej samej w sobie i dla siebie istniejącej różnicy należy zatem zarówno ona sama, jak i tożsamość. – *Jako różnica odnosząca się do siebie* jest ona już wyrażona także jako *to, co ze sobą tożsame*, natomiast to, co *przeciwstawne*, jest w ogóle tym, co zawiera w sobie samym *Jedno i jego Inne, siebie i swoją stronę przeciwstawną*. Tak określonym byciem-w-sobie istoty jest *podstawa* [EN, s. 172].

Podstawa. – Podstawa stanowi jeszcze czyste określenie refleksyjne istoty. Jest ona istotą założoną jako totalność, to znaczy jest jednością tożsamości i różnicy, których prawdą okazało się refleksyjne-kierowanie-się-ku-sobie, a zarazem refleksyjne-kierowanie-się-ku-innemu. Mówiąc, że coś ma podstawę, mówimy, że ma ono swój byt w czymś innym, co jest jego istotą. Podstawa bowiem nie jest niczym innym, jak istotą istniejącą w sobie.

Jedność istoty ze sobą samą przybiera teraz postać totalności i jest założona jako znoszenie się różnicy, a tym samym jako znoszenie się zapośredniczenia. Podstawa jest w istocie powrotem do bezpośredniości albo do bytu, ale takiego bytu, który został już zapośredniczony przez zniesienie zapośredniczenia. I tym właśnie jest *egzystencja*.

Egzystencja. – Egzystencja jest zatem bezpośrednią jednością refleksyjnego kierowania się ku sobie oraz refleksyjnego kierowania się ku temu, co inne. Dlatego, jak wyjaśnia Hegel:

jest ona nieokreśloną mnogością egzystencji jako refleksywnie skierowanych ku sobie, które jednocześnie w tej samej mierze przeświecają w tym, co inne, są relatywne i tworzą świat wzajemnej zależności i nieskończonego związku pomiędzy podstawami a wszystkim tym, co się na nich opiera [EN, s. 173–174].

Rzecz. – To, co egzystuje, jest *rzeczą*. Dlatego każda rzecz zawiera w sobie relatywność i wieloraki związek z innymi egzystującymi. Pozostaje jednak totalnością jako założone w czymś innym rozwinięcie określeń podstawy i egzystencji. Ma w sobie różnicę, co pozwala jej być określoną rzeczą – różną od innych, a zarazem posiadającą różne określenia. Rzecz jest również czymś *konkretnym*, gdyż wiąże w sobie przysługujące jej określenia.

Warto w tym miejscu przypomnieć, że Hegel często posługiwał się słowem „konkretny” (*konkret*) i jego pochodnymi. Nie rozumiał go jednak tak, jak często

robimy to współcześnie, kiedy przez konkret rozumiemy coś materialnego, namacalnego, dopracowanego. Dla Hegla ważny był przede wszystkim etymologiczny wydźwięk tego słowa, które powstało na podstawie łacińskiego czasownika *concresecere*, rosnać, powstawać, tworzyć się (*cresecere*) razem (*con- < cum*), czyli zrastać się, zgęszczać się, krzepnąć. Rzeczywistość konkretyzuje się w zrastaniu się, krzepnięciu abstraktów. W samej *Przedmowie do Fenomenologii ducha* słowo *konkret* oraz słowa z tej samej rodziny (*das Konkretum, die Konkretionen* itp.) pojawiają się aż 17 razy; od pierwszego przykładu łatwo zauważyć wskazany tu etymologiczny wydźwięk znaczeniowy tych terminów: „Kształcenie i wydobywanie [się] z bezpośredniości życia zawsze musi zaczynać się od zapoznania się z ogólnymi zasadami i punktami widzenia, od samodzielnego dochodzenia najpierw tylko do myśli o rzeczy w ogóle w połączeniu z wynajdywaniem racji przemawiających za nią lub przeciw niej, od ujmowania [jej] konkretnej i bogatej pełni w [jej ogólnych] określonościach oraz od nabycia umiejętności udzielania sensownej odpowiedzi i wydawania poważnego sądu na jej temat” [FD(N), s. 15]; kolejny przykład jest jeszcze bardziej wyraźny: „każdy [moment] jest bowiem sam indywidualną całościową postacią i jest rozważany w sposób absolutny tylko o tyle, o ile jego określoność rozważana jest jako całość, czyli jako coś konkretnego” [FD(N), s. 29]. W świetle tych wypowiedzi widać wyraźnie, że Hegel nie chciał, żeby jego logikę traktować jako rozważania czysto formalne. Rozważania te bowiem zbliżają się w toku swojego rozwoju ku temu, co konkretne, a więc rzeczywiste. Rzecz jest ważnym etapem – choć na razie tylko etapem – tak rozumianej konkretyzacji.

Określenia przysługujące rzeczy mają swe refleksyjne-kierowanie-się-ku-sobie w niej samej i jako takie są jej własnościami. Inaczej mówiąc – rzecz posiada własności, a nie jest własnościami. Jest tak dlatego, że rzecz jako refleksyjne-kierowanie-się-ku-sobie odróżnia się nie tylko od różnicy, ale również od swych własności. Posiadanie oznacza tu dla Hegla zniesienie bytu. Przecież sama rzecz również nie tyle *jest*, ile *egzystuje*.

Jako to, co egzystuje, rzecz ma w sobie zarówno moment refleksyjnego kierowania się ku temu, co inne (dzięki któremu zawiera różnicę), jak i moment refleksyjnego kierowania się ku sobie, dzięki któremu jej własności są tożsame ze sobą, samoistne. Ponieważ są one od siebie odróżnione – niezwiązane ze sobą – żadna z nich nie jest rzeczą. Na tym poziomie rozważań tylko rzecz jest konkretna. Własności jej pozostają abstrakcyjnymi określonościami, refleksyjnie ku sobie zwróconymi egzystencjami, wolnymi materiami, które jako wewnętrznie próżne – zawierające negację – są „porowate”. W tych porach zagnieżdżają się inne wolne materie. Wszystkie razem materie te tworzą element, w którym rzecz ma swoje refleksyjne-kierowanie-się-ku-sobie. Jest to element rzeczowości rzeczy, który pozostaje tylko powierzchownym związkiem, luźnym powiązaniem materii w rzecz.

Materia jest abstrakcyjnym refleksyjnym-kierowaniem-się-ku-temu-co-inne albo określonym refleksyjnym-kierowaniem-się-ku-sobie. Pozostaje więc obojętna wobec określoności, dlatego też wiele materii zbiega się w jedną materię, w egzystencję, w stosunku do której określoności te i ich wzajemne odnoszenie się do siebie stanowią *formę*, czyli refleksyjne określenie różnicy. Hegel mówi:

W ten sposób rzecz rozpada się na *materię* i *formę*, z których każda jest *totalnością* rzeczywistości i jest dla siebie samoistna. Ale materia, która ma być pozytywną, nieokreśloną egzystencją, zawiera jako egzystencja w tej samej mierze refleksyjne-kierowanie-się-ku-temu-co-inne, jak i bycie-w-sobie. Jako jedność tych określeń jest ona sama totalnością formy. Ale forma jako totalność określeń zawiera już refleksyjne-kierowanie-się-ku-sobie, tzn. jako *odnosząca się do siebie* forma ma ona to, co ma stanowić określenie materii. I jedna i druga są *same w sobie* tym samym [EN, s. 176–177].

Pamiętamy, że wewnątrz rzeczy pracuje różnica, a to musi prowadzić do wyzwolenia się sprzeczności polegającej na tym, że rzecz jest formą, w której materia jest określona i zredukowana do własności, a zarazem ta sama rzecz jest złożona z materii, które są w niej samoistne i zanegowane. Ostatecznie więc rzecz jest egzystencją, która znosi samą siebie i w ten sposób przechodzi w *zjawisko*.

Dokonajmy teraz reasumującego zestawienia tego, czego dowiedzieliśmy się z logicznych rozważań nad rzeczą.

Rzecz pojawia się tam, gdzie istota staje się podstawą egzystencji. Należy zatem do sfery egzystencji. Egzystuje. Jako rozwinięcie określeń podstawy i egzystencji rzecz ma w sobie różnicę. To właśnie dzięki niej rzecz ma wiele własności. Ale własności te jako abstrakcyjne określoności nie są związane na stałe z rzeczą ani między sobą. Są wolnymi materiałami, które zbiegają się w jedną materię. W stosunku do tej materii – również za sprawą różnicy – określoności rzeczy zbiegają się w formę. Rzecz jest złożeniem materii i formy. Ale w jej jedności ukryta jest sprzeczność, która polega na tym, że rzecz jest formą materii, a zarazem nie jest formą, lecz luźnym powiązaniem wielu materii, które są tyleż samoistne, co zanegowane.

3. RZECZ ROZPATRYWANA W PORZĄDKU EFEKTYWNOŚCI

3.1. *Rzecz jest przedmiotem dla świadomości w obszarze zmysłowości. Zmysłowość w perspektywie Encyklopedii oraz w perspektywie Fenomenologii ducha.* – Naszym obecnym zadaniem będzie wyodrębnienie tego, czym jest rzecz w efektywnej sferze ducha. Rozważania logiczne zostaną więc skonfrontowane z rzeczywistością stającą się, a nie tylko myślaną – zostaną jeszcze bardziej skonkretyzowane.

Konkretyzacja pojęcia rozpoczyna się wówczas, gdy łączymy logiczne określenia myślane przez Podmiot z efektywnym – choć nieskończonym – odnośnikiem się ducha do siebie, które w swym subiektywnym aspekcie stanowi świadomość [por. EN, s. 438].

Celem ducha jako świadomości jest wzniesienie się od pewności do prawdy (czyli przejście od sfery subiektywnej do sfery obiektywnej). Przejście to Hegel opisuje poprzez rozwinięcie trzech etapów:

- 1) świadomości jako takiej w konfrontacji ze swym przedmiotem;
- 2) samowiedzy;
- 3) złożenia się świadomości i samowiedzy w jedność rozumu (używając terminologii logiki Hegla, powiedzielibyśmy – w pojęcie ducha).

Rzecz jest przedmiotem dla świadomości w pierwszym etapie tego wznoszenia się świadomości do rozumu. Dokładniej mówiąc, rzecz pojawia się w jeszcze węższym obszarze tego pierwszego etapu. Ten węższy obszar moglibyśmy poprzez odwołanie się do tradycji filozoficznej nazwać obszarem zmysłowości. W *Encyklopedii* Hegel mówi wprost o świadomości zmysłowej [EN, §§ 418–419], ale z zaznaczeniem, że postrzeżenie wybiega już poza sferę zmysłowości:

Świadomość, która przekroczyła granice zmysłowości, pragnie uchwycić (*nehmen*) przedmiot w jego prawdzie (*Wahrheit*) [EN, s. 442–443],

a jak wiadomo, postrzeżenie to po niemiecku *die Wahrnehmung*. Ten błyskotliwy pomysł na wywiedzenie pochodzenia *Wahrnehmung* i słów z nią spokrewnionych został jednak zakwestionowany przez współczesnych lingwistów, o czym przypomina polski tłumacz Hegla: „Sugerowana przez Hegla etymologia, zgodnie z którą *wahr nehmen* (ujmować prawdziwie), jest fałszywa. *Wahr* w tym złożeniu wywodzi się faktycznie z greckiego opáō (patrzę, widzę). [...] Nawiasem mówiąc, do tej fałszywej etymologii nawiązuje również Bronisław Trentowski, proponując w swych wcześniejszych pracach jako polski odpowiednik *Wahrnehmung* – «prawdobranie». Omawiana gra słów ma związek z rozumieniem *prawdy* jako jedności *myśli* i *rzeczywistości*. Dla pewności zmysłowej prawdą jest coś, czego nie da się ująć myślą i wyrazić. Skoro więc w tej prawdzie nie ma myśli, nie może ona być prawdą i w ogóle jest dla Hegla niczym – czymś, co istnieje tylko w mniemaniu. W odróżnieniu od pewności zmysłowej postrzeżenie ujmuje swój przedmiot jako syntezę określeń dających się wypowiedzieć w języku. Język zaś wyraża tylko to, co ogólne – ujmuje treść w formie myśli. Postrzeżenie jest więc nie tylko bezpośrednio zmysłową świadomością przedmiotu, ale stanowi zarazem pewną syntezę określeń myślowych – i w tym właśnie aspekcie «chwytą prawdę»” [FD(N), s. 521].

Wynikałoby z tego, że postrzeżenie i jego przedmiot wychodzą poza granice zmysłowości. Tymczasem w *Fenomenologii ducha* sprawa ta wydaje się

przedstawiać inaczej: w obszarze postrzeżenia dochodzi do momentu, gdy faktycznie „rzecz jest biała tylko dla *naszego* oka; także ostry smak ma tylko dla *naszego* języka, także sześcienna jest tylko dla *naszego* czucia itd.” [FD(N), s. 88]. Rzecz jako przedmiot postrzeżenia byłaby zatem ujmowana zmysłowo. Niespójność tę można by wyjaśnić w ten sposób, że w pewności zmysłowej natykamy się tylko na jednostkowy byt zmysłowy, a zatem jesteśmy niejako w centrum zmysłowości, podczas gdy dla postrzeżenia ujmowanie zmysłowe jest tylko ujmowaniem przy okazji nakierowania na prawdę rzeczy (do sprawy tej trzeba będzie jeszcze powrócić). Niemniej jednak dla nas, którzy interesujemy się rzeczą (*das Ding*) ważne będą oba te obszary: obszar pewności zmysłowej (*Fenomenologia ducha*, rozdział I) oraz obszar postrzeżenia (*idem*, rozdz. II). Tym bardziej, że i samemu Heglowi zdarza się mówić o rzeczy, która jest zarazem „przedmiotem zmysłowej pewności i postrzegania” [FD(N), s. 266]. Nie powinniśmy jednak zapominać o tym, że w postrzeganiu nie tylko zmysły – i nie przede wszystkim one – są konstytutywne. Najpierw zapytajmy jednak, jak działa czy też jak pracuje świadomość w postaci pewności zmysłowej.

3.2. *Pewność zmysłowa w perspektywie Encyklopedii oraz Fenomenologii ducha*. – Świadomość w postaci pewności zmysłowej opisywana jest przez Hegla w *Encyklopedii* w sposób bardzo skrótowy:

Świadomość jest najpierw świadomością bezpośrednią i o tyle jej odnoszenie się do przedmiotu jest prostą, niezapośredniczoną pewnością [EN, s. 441].

Z tekstu tego dowiadujemy się, że świadomość zmysłowa powinna być bezpośrednia, a zatem niezapośredniczona i stanowić prosty dostęp do przedmiotu, który ze swej strony jest niedookreślony.

Zgodnie z zapowiedzią, którą zawarliśmy we wstępie do tego artykułu, rozszerzymy teraz ustęp z *Encyklopedii* o rozważania zawarte w *Fenomenologii ducha*.

Zakładana prostota i bezpośredniość wiedzy pewności zmysłowej. – Pewność zmysłowa ma się za poznanie bezpośrednie, tzn. nakierowane wprost, czyli bez żadnego zapośredniczenia, na swój przedmiot – jednostkowy byt zmysłowy. Poznanie to przedstawia się jako najbogatsza i najbardziej prawdziwa wiedza. Świadomość naturalna wie, że *to jest. To*, albo lepiej *To oto* – to, co jest tu i teraz – staje przed *Ja*, które bierze je po prostu i bezrefleksyjnie jako *To oto*. Zakładana prostota i bezpośredniość poznania w pierwszym etapie jego rozwoju miałyby uzasadniać prostotę i bezpośredniość formułowanej przez niego wiedzy.

Przy bliższym rozpatrzeniu daje się jednak zauważyć, że prostota i bezpośredniość takiego poznawania jest problematyczna. Towarzyszy mu bowiem zawsze coś jeszcze. Po pierwsze zdolność formułowania przykładów, które

wcale nie są czymś bezpośrednim, oraz to, że składają się nań dwa momenty: przedmiot (*To oto*) i poznające *Ja* (*Ten oto*).

Pewność zmysłowa nie chce jednak dostrzec tego zróżnicowania, upiera się przy prostocie. Broniąc się, oświadcza, że istotny jest tylko przedmiot, natomiast *Ja* jako nieistotne może być zaniedbane, skutkiem czego stosunek przedmiot-*Ja* ulega zatarciu. Ponadto przedmiot odbierany jest zawsze jako jednostkowy, a jako taki nie stanowi przykładu czegokolwiek, lecz jest tym, czym po prostu jest.

Trzeba zatem sprawdzić, czy rzeczywiście przedmiot, na który kieruje się pewność zmysłowa, jest czymś istotnym.

Pierwsze doświadczenie świadomości. – Schematyczne przedstawienie przebiegu tego doświadczenia rozpoczyna się wobec powyższego od zwrócenia się ku przedmiotowi pewności zmysłowej.

A1. *Przedmiot pewności zmysłowej.* – Czym jest przedmiot dla pewności zmysłowej? Jak rozumieć ów bezpośredni byt zmysłowy, który świadomość usiłuje wziąć po prostu jako *To oto*? Hegel przytacza dwa przykłady: (*teraz*) jest noc oraz (*tu*) jest drzewo, aby uzmysłwić nam, że sytuacjom tym muszą towarzyszyć wyrażane *implicite* określenia *teraz* i *tu*, dzięki którym widać jasno, że *To oto* odbierane jest zawsze w podwójnej postaci: jako to, co jest *Teraz* i jako to, co jest *Tu*. Gdyby wypowiedzi te zostały pozbawione owej znaczeniowej podwójności, dochodziłby w nich do głosu fałsz (zapisanie wieczorem na kartce prawdy – *jest noc* – zmieniłoby się rano w swoje przeciwieństwo). Czy jednak dookreślające *Teraz* i *Tu* – jako rodzaj medium dla pojedynczych przedmiotów – przeciwdziałają naprawdę tej niewygodnej sytuacji? W medium tym – neutralnym środowisku *Tego oto* – dochodzi do przejścia od prawdy do fałszu, od pozytywności do negatywności (*teraz jest noc – teraz nie jest noc; drzewo jest tu – drzewo tu nie jest*), a zatem ma tu miejsce zapośredniczenie i choć odnoszenie się do przedmiotu nie traci swej prostoty, to równocześnie w prostocie tej panuje całkowita obojętność wobec tego, co *Temu oto* towarzyszy (właśnie ta obojętność tłumaczy „ślepotę” pewności zmysłowej na to, co dzieje się przy niej, podczas gdy ona sama obstaje przy bezpośredniości i prostocie). Czy można zatem zasadnie powiedzieć, że przedmiot pewności zmysłowej jest prosty? Tak, jeśli uznamy, że przedmiotem pewności zmysłowej jest medium *Teraz* i *Tu*. Jako *Teraz* i *Tu* jej przedmiot jest prosty i obojętny na wielość jednostkowości (*To oto* lub *Tamto oto*), ale jest zarazem ogólny i zawiera wewnętrzne zapośredniczenie. Okazuje się, że nakierowana na jednostkowość pewność zmysłowa natrafia w rzeczywistości na ogólność. Nie można zatem powiedzieć, że jej przedmiot jest istotny, bo przecież zmienił się, nie jest już tym samym przedmiotem, a jak pamiętamy z wyżej przeprowadzonych rozważań logicznych, istota zapośrednicza się sama ze sobą, jest odnoszeniem się do siebie samej, co oznacza, że jest czymś dla siebie o tyle, o ile jest również odniesieniem do tego, co inne.

Wobec tego niepowodzenia pewność zmysłowa odwraca człony relacji, której zresztą do tej pory nie chciała dostrzec. Skoro tak, deklaruje, to przedmiot jest dla mnie czymś nieistotnym, istotne zaś jest poznające *Ja*. Inaczej mówiąc, pewność zmysłowa zostaje wygnana z przedmiotu i wepchnięta do *Ja*, które widzi, słyszy, dotyka itd.

B1. *Ja pewności zmysłowej*. – Siła prawdy pewności zmysłowej ma być teraz zawarta w jej aktywności zmysłowej (*jest dzień, bo Ja go widzę*). Można jednak wykazać, że podobnie jak to miało miejsce w przypadku przedmiotu pewności zmysłowej, *Ja* nie może być czymś pojedynczym, bo wtedy prawda jednego *Ja* przeczyłaby prawdzie innego *Ja*: „*Ja, Ten oto, widzę drzewo i twierdzą, że tym, co jest Tu, jest drzewo; jakieś inne Ja widzi zaś dom i twierdzi, że tym, co jest Tu, nie jest drzewo, lecz raczej dom*. Obie prawdy mają to samo poświadczenie, mianowicie [przez] bezpośredniość widzenia, oraz pewność i zapewnienie obu o swojej wiedzy, ale jedna prawda znika w drugiej” [FD(N), s. 77]. Nie znika jednak *Ja* ogólne. Tyle że takie *Ja* nie jest już tym, czym być miało. Jednostkowe *Ja* zmieniło się w *Ja* ogólne. To ostatnie, podobnie jak *Teraz* i *Tu*, okazuje się rodzajem medium, w którym dokonuje się zapośredniczenie (*Ja*, który widzę drzewo, nie jestem tym *Ja*, które widzi dom). Ponadto medium to, podobnie jak poprzednie, jest obojętne wobec tego, co mu towarzyszy. Ta przemiana nie pozwala nam uznać *Ja*, na które kierowała się pewność zmysłowa, za istotne.

C1. *Bezpośredniość samej relacji przedmiot-Ja pewności zmysłowej*. – W trakcie opisanego powyżej dwuetapowego doświadczenia, jakiego pewność zmysłowa dokonuje na sobie, odkrywa ona, że jej istota nie lokuje się ani w zakładanym przez nią przedmiocie, ani w zakładanym przez nią *Ja* – oba zresztą okażą się zapośredniczone, a nie bezpośrednio: „Zmysłowa pewność doświadcza więc tego, że jej istota nie tkwi ani w przedmiocie, ani w *Ja*, a bezpośredniość nie jest bezpośredniością ani jednego, ani drugiego; w jednym i w drugim to, co ja sobie przedstawiam w moim mniemaniu, jest raczej czymś nieistotnym, a przedmiot i *Ja* są czymś ogólnym, w czym owo *Teraz* i *Tu* oraz *Ja* – takie, jakim jest w moim mniemaniu – nie utrzymuje się, czyli *nie istnieje*” [FD(N), s. 77].

Ostatni bastion oporu pewności zmysłowej to uchwycenie się prostoty i bezpośredniości relacji przedmiot-*Ja* jako relacji nie zawierającej różnicy istotności i nieistotności. Gdyby pewność zmysłowa mogła mówić (za chwilę zobaczymy, dlaczego nie może), to by powiedziała: *Ja (jednostkowe, np. Jan Kowalski) widzę teraz i tu To oto (np. jednostkowe drzewo)*. Zataczając koło, powrócilibyśmy do punktu wyjścia.

D1 ≠ (C1 > A1). – Cóż się wówczas naprawdę dzieje? Obie jednostkowości zdają się równoważyć, a rola pewności zmysłowej – redukować się do wskazania. Wskazywane jest *Teraz* i *Tu* obu terminów, które mają być bezpośrednio do siebie odniesione. Ostatecznie jednak rezultat pierwszego etapu

świadomości nie jest prostym powrotem do punktu wyjścia (A1), lecz takim powrotem, dzięki któremu dochodzi do podniesienia czy też wzniesienia się A1 na „wyższy” poziom A2.

A1>A2. – *Teraz*, na które wskazała pewność zmysłowa, przeminęło jednak podczas tego wskazywania. I choć, jak pokazuje dalej Hegel, powróci ono do siebie, to już nie będzie tym samym jednostkowym *Teraz*, lecz *Teraz* ogólnym, obojętnym wobec przemijania jednostkowych *Teraz*.

Analogicznie przedstawia się sprawa *Tu*. Ono również przechodzi przez dialektyczne zapośredniczenie, w rezultacie którego *Tu*, które miało być wskazane, znika w innych *Tu* ulegających zniesieniu, a tym samym również zanikających.

Teraz i *Tu* okazują się raz jeszcze mediami zapośredniczenia, przebiegiem od-do, czyli kompleksami wielu następujących po sobie *Teraz* i *Tu*. Właśnie to ich następowanie po sobie pozwala Hegłowi posłużyć się w tym kontekście słowem *historia*: pewność zmysłowa nie jest niczym innym jak historią swego własnego ruchu, w którym prawda pewności zmysłowej jest bezustannie znoszona i obracana w swoje przeciwieństwo. A zatem nie ma tam prawdy. To, z czym ma do czynienia pewność zmysłowa, jest nie-prawdą. To ostatnie stwierdzenie Hegel argumentuje w dwóch posunięciach.

Po pierwsze, odwołuje się do przykładów. Jeden z nich to przykład eleuzyńskich misteriów, w których uczestnicy doświadczali nie-prawdy, a więc nie-realności tego, czego byli uprzednio pewni i co brali za prawdę.

Po drugie, pewność zmysłowa nie może być wysłowiona. Tego, co jest jednostkowe, nie daje się, zdaniem Hegla, wyrazić mową. Ta bowiem wyraża zawsze ogólność. To zaś, co niewyraźne, nie jest dla Hegla niczym innym jak tym, co nieprawdziwe, nierozumne, stanowiąc wyłącznie przedmiot mniemania. Tak *naprawdę* nie ma przedmiotu ani Ja pewności zmysłowej. Otóż właśnie: pewność zmysłowa nie wie niczego naprawdę, lecz mniema. Wiedza bowiem, podobnie jak mowa – ma w sobie tylko to, co ogólne. Ale przecież pewność zmysłowa w rzeczywistości kierowała się ku temu, co ogólne – choć obstawiała, że jest inaczej. W tej samej chwili jednak, gdy uświadamia sobie ona, że bierze (*nimmt*) to, co ogólne (a więc prawdziwe, *wahr*), przestaje być pewnością zmysłową – staje się *perceptio* prawdy, postrzeżeniem (*die Wahrnehmung*).

W opisie pierwszego doświadczenia należy również zwrócić uwagę na fakt, że Hegel po raz pierwszy w *Fenomenologii ducha* wprowadza tu na scenę rozważań mechanizm *die Aufhebung*, którą zwyczajowo oddaje się po polsku jako zniesienie. Zniesienie to oddziałuje w obszarze pewności zmysłowej jako rozpisane w momentach czasowych negowanie: najpierw pierwsza negacja, potem druga negacja, a wreszcie negacja negacji, której towarzyszy uogólnienie, czyli podniesienie na wyższy poziom postrzegania.

Ogólne ustalenia na temat przedmiotu pewności zmysłowej. – Zanim przejdziemy do percepcji, powiedzmy wyraźnie, po co właściwie dokonaliśmy powyższych analiz.

Otóż tym, co dla nas najważniejsze, było ustalenie przedmiotu pewności zmysłowej. Pewność zmysłowa utrzymuje, że jest nim pewien jednostkowy byt zmysłowy, prosty i bezpośredni, któremu brakuje wewnętrznego zróżnicowania. Przysługiwałaby mu co prawda pewna określoność, ale przecież nie mógłby mieć żadnej liczby ani właściwości. Taki przedmiot faktycznie nie istnieje, ma tylko miejsce jako coś niedookreślonego w mniemaniu. Gdybyśmy wszakże chcieli zadowolić pewność zmysłową i wyznaczyć takiemu „przedmiotowi” jakieś miejsce w porządku logicznym, to nie byłby on po prostu nie-bytem, lecz *Czymś*.

Coś jest nie tylko pozbawione liczby i właściwości, ale również nie może (jako zakładana bezpośredniość) kierować się refleksyjnie ku sobie samemu. Mimo to *Coś* jest prefigurą Rzeczy. Jego negatywne określenie pozwoli nam uchwycić rzecz w jej pozytywności. Najpierw jednak zapoznajmy się bliżej z pracą percepcji, która została opisana przez Hegla w II rozdziale *Fenomenologii ducha*.

3.3. *Postrzeżenie według Encyklopedii oraz Fenomenologii ducha.* W § 420 *Encyklopedii* Hegel mówi, że postrzeżenie to świadomość, która przekracza granice zmysłowości, pragnąc uchwycić przedmiot w jego prawdzie. Jest tak, gdyż

tożsamość świadomości z przedmiotem nie jest już abstrakcyjną tożsamością pewności [zmysłowej], ale jest tożsamością *określoną, wiedzą* [EN, s. 443].

Wspominaliśmy już o tym, że w sprawie postrzeżenia Hegel wypowiada się niejednoznacznie: raz czyni to tak, jakby nie należało ono do zmysłowości, a raz – jakby do niej należało. Zauważyliśmy też, że najprawdopodobniej niespójność tych wypowiedzi ma związek z naturą przedmiotu świadomości, ponieważ tylko dla pewności zmysłowej przedmiotem tym jest prosty byt zmysłowy, natomiast w przypadku postrzeżenia sprawa okazuje się bardziej skomplikowana i dopiero teraz możemy zająć się nią bliżej. Nie musimy jednak czekać aż do wyjaśnienia natury przedmiotu postrzeżenia, żeby wyjaśnić sprawę wspomnianej niespójności. Wyjaśnia ją już dostatecznie miejsce, jakie zajmuje postrzeżenie w obszarze świadomości. Wiemy już, że wybiega ono poza pewność zmysłową. Teraz zaś dowiadujemy się, że dociera do wiedzy. Stanowi więc faktycznie rodzaj przejścia od obszaru czystej zmysłowości do obszaru wiedzy. Jako takie postrzeżenie „dotyka” obu biegunów tego rozpięcia, jest naznaczone zarówno naturą jednego, jak i drugiego obszaru: jest „skażone” zmysłowością, ale też ociera się o prawdę, dzięki czemu „wkracza naprawdę do królestwa rozsądku” [FD(N), s. 93].

To ostatnie określenie Hegla pochodzi już z *Fenomenologii ducha*, w której znajdujemy dużo szerszą niż w *Encyklopedii* charakterystykę postrzeżenia i jego przedmiotu.

Zasadą postrzeżenia jest ogólność, ogólnę są też powstające wraz z tą zasadą oba jego momenty. Te odróżniające się od siebie momenty stanowią ruch postrzegania oraz przedmiot postrzegania. Ale jak mówi Hegel: „Przedmiot w swej istocie jest tym samym, czym ruch; ruch jest rozwinięciem i odróżnieniem momentów, przedmiot – ich zespoleniem w całość” [FD(N), s. 83]. Ponieważ oba te momenty są czymś ogólnym, faktycznie więc oba są istotne. Z drugiej strony wiemy, że odnoszą się do siebie jako przeciwstawne, a więc tylko jeden z nich może wystąpić w tym odniesieniu jako istotny, drugi zaś – jako nieistotny. Kiedy świadomość wybiera przedmiot jako moment istotny, wówczas fakt, czy jest on postrzegany, staje się obojętny, a postrzeganie jako wspomniany ruch przejawia się jako coś niestałego, co nie narzuca się z koniecznością.

Wraz z tym wyborem wkraczamy powtórnie na ścieżkę doświadczeń świadomości. Dla nas są one rozwinięciem występujących w trakcie tych doświadczeń sprzeczności. Jak pamiętamy, o taką sprzeczność rozbiła się już pewność zmysłowa. Czas na kolejne doświadczenie.

3.4. *Drugie doświadczenie świadomości. Jednostkowość i ogólność.* – Przyjrzyjmy się teraz schematycznemu przedstawieniu drugiego doświadczenia świadomości.

A2. *Przedmiot jako Jeden.* – Początkowo świadomość – jako świadomość naturalna – usiłuje ująć przedmiot jako jednostkowy byt zmysłowy. Granicą tego bytu jest *Jedno*. Świadomość postrzegająca ujmuje go już jako *Jeden*. Ale dostrzega w nim również własność. Własność jest określonością, czyli czymś z całą pewnością ogólnym. Jak każda określoność zawiera w sobie negację. Kiedy zaś wyraża to, co negatywne w jego bezpośredniości, to staje się ono pewną odróżnioną własnością. Tym samym przedmiot zawiera w sobie wiele takich własności. Byt zmysłowy zostaje zniesiony – staje się *jedną rzeczą o wielu własnościach*. Wszystkie te własności muszą być wyrażone w prostocie tego, co ogólne.

Wobec tej trudności świadomość postrzegająca decyduje, że przedmiot nie jest *Jednym* jednostkowym, lecz stanowi ogólne medium, w którym istnieją liczne określoności. To ogólne, abstrakcyjne medium jest właśnie istotą przedmiotu, stanowiąc wspólnotę własności. Nie jest ono wszakże niczym innym, jak znane nam już medium *Tu* i *Teraz*, które ze względu na występujące w nim własności możemy teraz nazwać wspólnotą *Także*: sól jest biała, a także słona, a także bezwonna itd. Wspólnota jest tu potraktowana jako ogólny element, rodzaj podłoża zapewniającego ciągłość – rzeczowość (*die Dingheit*) rzeczy. Za sprawą tego medium istota może pozostać po stronie przedmiotu.

Takie rozwiązanie trudności wymagało jednak zmiany. Przedmiot nie może być już ujmowany jako jednostkowy, staje się ogólnością, ciągłością własności. Fakt, że świadomość brała go za jednostkowy, było jej błędem.

B2. *Przedmiot jako ogólne medium* Także. – Przedmiot przedstawia się teraz świadomości postrzegającej jako ogólny element zapewniający ciągłość własności. Rzecz jest obojętnym medium – ogólnością *Także* w odniesieniu do wielu własności.

Ale każda własność jako własność określona przeciwstawia się temu, co inne. Sprzeciwia się ciągłości medium *Także*, w którym własności pozostają względem siebie obojętne. Świadomość oskarża się o błąd i rozdziela ciągłość, zakładając teraz istotę przedmiotu jako wyłączające *Jedno*. Ogólne medium rzeczy – jej rzeczowość – jest raczej takim *Jednym*, w jedności którego każda własność istnieje dla siebie, a zarazem wyłącza to, co inne.

Również tutaj doszło do zmiany przedmiotu, którego istota okazuje się w rezultacie inna, niż było to założone.

C2. *Przedmiot jako wyłączające Jedno*. – Po tej zmianie przedmiot przedstawia się świadomości również jako ogóle medium, tym razem jednak pozbawione ciągłości. Rzecz jest negacją, wyłączeniem własności przeciwstawnych. Świadomość koncentruje się teraz na tych własnościach. I rzecz staje się wieloma własnościami jako takimi. Każda z tych własności odnosi się tylko do siebie i wyłącza inne. Jako taka wykracza poza ogólne medium i przestaje być własnością. Przedmiot przedstawia się teraz jako negacja elementu obojętnego, która rozprzestrzenia się w nim jako wielość. Tym samym potwierdzi się określenie rzeczy jako jednej rzeczy o wielu własnościach, Hegel nazwie ją „punktem jednostkowości w medium trwałego istnienia, promieniującym w wielość” [FD(N), s. 86]. Jednostkowość prześwieca teraz w ogólności.

C2>A1. *Przedmiot jako bezpośredni byt zmysłowy*. – Po stwierdzeniu tej ostatniej zmiany przedmiotu świadomość wycofuje się z postrzegania i – zakreślając koło – powraca do stanu mniemania. Świadomość postrzegająca doświadczyła porażki, która wyraża się w tym, że jednostkowość ściąga postrzeżenie na powrót do mniemania, a tam rzecz zredukowana do jednostkowej własności faktycznie ginie: nie jest już rzeczą, tylko zmysłowym bytem, czyli abstrakcyjnym przedmiotem mniemania. Analogicznie jak w pierwszym doświadczeniu świadomości, również tu dochodzi do głosu mechanizm *Aufhebung* i mniemanie przechodzi w postrzeganie.

D1, czyli A1 < > A2. – Świadomość wraca do punktu A1, ale równocześnie dosięga „wyższego” poziomu A2. *Aufhebung* pokazuje tu swoje prawdziwe oblicze – jest negowaniem (A2 > A1) oraz zachowywaniem (A1 > A2). *Aufhebung* nie oddziałuje wyłącznie przez negowanie, ale również przez – *równoczesne* mu – przytrzymywanie w sobie tego, co się neguje. Konieczność wpycha

świadomość „w ten sam kołowrót, który sam się znosi w każdym [swoim] momencie i jako całość” [FD(N), s. 87].

Dzięki opisanemu powyżej doświadczeniu świadomość nie tylko dookreśla swój przedmiot jako rzecz, ale również – i przede wszystkim – dochodzi do wniosku, że prawdą postrzeżenia jest jego rozplynięcie się, czyli refleksyjne skierowanie się ku sobie; świadomość odkrywa, że nie jest czystym ujmowaniem, lecz kolistym ruchem, który zwraca *w sobie* po to, by korygować nieprawdę. Chcąc wydobyć swój przedmiot z jednostkowości i nadać mu ogólność rzeczy, świadomość postrzegająca rozpoczyna kolejne doświadczenie w tym samym punkcie, od którego rozpoczęła drugie doświadczenie.

Trzecie doświadczenie świadomości. Wyrównywanie różnicy. – Teraz świadomość przeprowadza na sobie kolejne doświadczenie i raz jeszcze przebiega koło od A do A, ale już nie w ten sam sposób jak poprzednio, jest bowiem świadoma, że prawda przedmiotu podlega jej władzy, co oznacza, że to w niej – w świadomości – jest zdolność korygowania nieprawdy.

α (1). *Rzecz jest Jednym.* – W postrzeżeniu tym świadomość rozpoznaje jednak wiele własności, co jest sprzeczne z zakładaną jednością rzeczy. Jeśli jednak w rozpoznaniu pojawia się coś sprzecznego, to świadomość bierze to na siebie, to znaczy rozpoznaje w tym własną refleksję, np. sól (jedność) jest biała, słona, bezwonna (wielość), a zatem jest biała dla naszego wzroku, słona dla naszego smaku, bezwonna dla naszego powonienia itd. W ten sposób rzecz zachowuje swoją jedność.

Ale różne aspekty, które teraz są w *Ja* świadomości postrzegającej, są czymś określonym, to znaczy przeciwstawnym czemuś innemu. Biel istnieje jako przeciwstawna czerni, bezwoność jako przeciwstawna woni itd. Własności te są czymś określonym, dzięki określoności, która jest w rzeczy, a zatem to rzecz wyłączałaby z siebie to, co świadomość uważała za wyłączenie w swoim postrzeganiu jako jednoczącym medium. Świadomość dokonuje więc odwrócenia.

α (2). *Rzecz jest ogólnym medium* Także. – Wobec tego, iż w rzeczy znajduje miejsce wielość własności, jedność rzeczy znalazłaby się w sprzeczności z tą wielością. Różnica ta musi zostać wyrównana, a jedność, która powinna była przysługiwać rzeczy, jest teraz przeniesiona na świadomość. Wyrównując różnicę, świadomość składa liczne własności w jedno za pomocą wybiegu „o tyle, o ile”. Tak jakby mówiła: o tyle, o ile jedność rzeczy spoczywa we mnie, rzecz może mieć takie a takie własności. W ten sposób rzecz pozostaje ogólnym medium *Także*, to znaczy nie tyle jedną rzeczą, co otaczającą powierzchnią.

Następuje tu jednak pewna wewnętrzna przemiana: to, co było nazywane własnością, jest teraz wyobrażane jako wolna materia.

Rzecz jest powierzchnią otaczającą wiele wolnych materii.

Kiedy porównamy ze sobą opisane wyżej etapy doświadczenia, spostrzemy, że mieliśmy tam do czynienia z dwoma ruchami, z których

- jeden przypisywał jedność rzeczy, a świadomość czynił ogólnym medium wielości (*Ja*),
- drugi zaś stanowił dokładne odwrócenie pierwszego, przypisując rzeczy wielość w ogólnym medium *Także*, natomiast świadomości – jedność składającą.

Wygląda to tak, jakby zakreślone tu zostało małe koło w dużym kole całości doświadczenia. Po zatoczeniu tego małego koła świadomość dostrzega jednak, że różnica charakteryzuje nie tylko jej branie prawdy (ujmowanie i powracanie do siebie), lecz raczej sama rzecz ukazuje się podwójnie. Wówczas, jak mówi Hegel: „Świadomość dystansuje się więc sama również od drugiego momentu, jaki zawarty był w postrzeganiu, mianowicie od tego, że bierze rzecz jako prawdziwą równą samej sobie rzecz, siebie zaś – jako to, co nierówne, co wycofuje się z równości z powrotem do siebie; i przedmiot jest teraz dla niej całym tym ruchem, który przedtem rozdzielony był między przedmiot a świadomość” [FD(N), s. 90]. Inaczej mówiąc: jako Jedno rzecz jest teraz czymś refleksyjnie skierowanym do siebie, istnieje *dla siebie*; równocześnie jednak rzecz kieruje się ku innemu, istnieje *dla innego*. Są w niej zatem dwa momenty, które powinny być wyrównane.

β (1). *Rzecz jako Jedno, będące rozwinięciem ku innemu*. – Pomimo wewnętrznej różnicy samej rzeczy, pozostaje ona wciąż jedną rzeczą, która kierując się refleksyjnie ku sobie, pozostaje zarazem w stosunku do czegoś innego.

Teraz jednak świadomość nie może wziąć na siebie jednoczenia, składania w jedno czy też wyrównywania tej różnicy. Oświadcza więc, że istnieją różne rzeczy. Oznacza to, iż sprzeczność występująca w przedmiotowej istocie w ogóle zostaje rozdzielona między dwa przedmioty. Jedność rzeczy jest teraz zakłócona przez istnienie (gdzieś tam) innych rzeczy. Pomimo wszystko rzecz zachowuje jedność, ponieważ inna rzecz – innobyt – zostaje wypchnięta poza rzecz i poza świadomość.

Nie rozwiązuje to jednak całkowicie problemu wewnętrznej różnicy rzeczy, gdyż różnica ta dosięga także wyodrębnionej rzeczy pojedynczej.

β (2). *Rzecz jako ruch odróżniania w sobie*. – Rzecz jest ruchem refleksji: byciem ku innemu, a zarazem byciem ku sobie. Jeśli różne rzeczy zostały założone jako istniejące dla siebie, a każda z nich jest różna nie od siebie samej, ale od pozostałych, to każda z nich jest określona jako odróżniona-od-innej i tę różnicę ma w sobie. Różnica ta jednak nie polega na jakiejś wewnętrznej przeciwstawności, lecz jest istotną określonością rzeczy. Wszelka inna różnorodna charakterystyka rzeczy jest *nieistotna*, choć faktycznie *konieczna*.

γ. Skoro jednak w samej określoności rzeczy jest odniesienie do innego, to należy ono do istoty rzeczy. Mając jednak na względzie, że związek z tym, co

inne, niszczy samoistność wszelkiego bytu, powinna stanowić koliste przejście do A1 ($\gamma > A2$). Dystansując się wobec refleksyjnego ruchu rzeczy, świadomość doświadcza tego, że „rzecz ginie właśnie za sprawą określoności, która stanowi jej istotę i jej byt dla siebie” [FD(N), s. 92].

δ. W rzeczywistości jednak włącza się tutaj mechanizm *Aufhebung*, który toruje przejście do *zjawiska*: $\delta > A4$.

Ostatecznie więc przedmiot świadomości postrzegającej, czyli rzecz, jest

pod tym samym względem przeciwieństwem samego siebie, jest [czymś] dla siebie o tyle, o ile jest [czymś] dla innego, i jest [czymś] dla innego o tyle, o ile jest [czymś] dla siebie. Przedmiot jest [czymś] dla siebie, czymś refleksyjnie skierowanym ku sobie, Jednym; ale to bycie dla siebie, bycie czymś refleksyjnie skierowanym ku sobie, bycie Jednym założone jest w jedności ze swym przeciwieństwem, z bytem dla innego, i dlatego tylko jako coś zniesionego; czyli ten byt dla siebie jest równie nieistoty jak to, co miało być jedynym nieistotnym [momentem], mianowicie stosunek do tego, co inne [FD(N), s. 92].

Jak widzieliśmy tym, co niezbywalne przy charakteryzacji rzeczy, jest mechanizm *Aufhebung*, której pojęcie być może lepiej oddałyby neologizm (w)zniesienie [NL, 1, s. 133–135]². To, co *aufgehoben* jest bowiem zanegowane, a zarazem utrzymane w swej poprzedniej określoności. Dokonało się tutaj zapośredniczenie, któremu nieodłącznie towarzyszy wyniesienie czy też podniesienie na bardziej ogólny poziom rozważań. W kontekście rzeczy najpierw mieliśmy do czynienia ze (w)zniesieniem przedmiotu świadomości zmysłowej w jego bycie zmysłowym, a następnie – w jego uogólnionych określonościach. Właśnie dlatego przedmiot ten nie wróci już do zmysłowości, lecz zostanie „podniesiony” do ogólności, która – będąc na styku z tą zmysłowością – zachowa na sobie jej znamię, a mówiąc dokładniej zachowa w sobie rys/ryś sprzeczności. Dwa momenty tej ogólności (byt-dla-siebie i byt-dla-innego) pozostaną momentami tej samej absolutnej ogólności, dzięki której świadomość wchodzi w obszar rozsądku.

Zanim się to jednak stanie, świadomość postrzegająca będzie się przerzucała od jednej istotności do drugiej, przyznając na przemian każdej z nich prawdę. Nawet zdrowy rozsądek „pada łupem tych abstrakcji, które kręcą nim w swym wirującym kręgu” [FD(N), s. 95].

Na zakończenie tej części pracy poczynimy jednak ważną uwagę. Każde z przedstawionych tu schematycznie doświadczeń świadomości polegało na kolistym przejściu od momentu początkowego (A1, A2, α) przez moment mu przeciwstawny (B1, B2, β) do „wyrównania” nakładającego się na początek (C1, C2, γ). Przy czym w trzecim doświadczeniu świadomości mogliśmy

² Tłumacze oraz komentatorzy Hegla we Francji różnie sobie radzą z tym problemem, np. E. Martineau proponuje tłumaczyć *die Aufhebung* jako *l'assomption*, natomiast J. Derrida jako *la relève*.

zaobserwować dodatkowe odwrócenia α (1) / α (2) oraz β (1) / β (2), które określiliśmy jako mniejsze obroty w większym kole całości tego doświadczenia. Tym, co rozstrzygające dla rezultatu wszystkich trzech doświadczeń, okazywał się za każdym razem ruch (w)zniesienia, który w tym ujęciu można uznać za czwarty – i jakby nieobecny – moment całego obrotu. Moment ten jest jednak – jak potwierdzają to analizy poczynione przez Jacquesa Derridę [Derrida 1, s. 340–348] – dla takiego obrotu decydujący, ponieważ bez jego interwencji mielibyśmy do czynienia jedynie z powrotem do początku, podczas gdy w rzeczywistości inicjuje on od wewnątrz kolejną przemianę, powodując „przeskok” na „wyższy” poziom ogólności rozważań.

4. ROZRÓŻNIENIE *DAS DING* I *DIE SACHE*

Nadszedł czas, żeby zmierzyć się z Hegłowskim rozróżnieniem *das Ding* i *die Sache*. Sam Hegel dostarcza nam w zwięzłych i wyrazistych słowach kryterium tego rozróżnienia, do którego nawiązuje w *Fenomenologii ducha*, w części podsumowującej etap przechodzenia samowiedzy w rozum: „Rzecz (*Ding*) zmysłowej pewności i postrzegania ma więc teraz dla samowiedzy znaczenie tylko dzięki samej samowiedzy: na tym polega różnica między *rzeczą* [zmysłową] (*Ding*) a *rzeczą* [umysłową] (*Sache*). Ruch samowiedzy, z jakim będziemy mieli tu do czynienia, będzie analogiczny do ruchu, z jakim mieliśmy do czynienia przy zmysłowej pewności i postrzeganiu” [FD(L), 1, s. 458]³.

Nie będziemy powtórnie wchodzić w ten ruch. Czytelnik może odtworzyć go samodzielnie, zważając na to, iż teraz momentami *Sache* będą indywidualność i rzeczywistość. Tym samym *Sache* okazuje swój najbardziej charakterystyczny rys: jest przedmiotem samowiedzy, co oznacza, że jest przedmiotem umysłowym jako takim.

W *Logice* – inaczej niż w *Fenomenologii ducha* – Hegel wprowadza do swoich rozważań *Sache*, zanim przystąpi do charakterystyki *Ding*. Musimy jednak pamiętać, że rozważania logiczne prowadzone są z punktu widzenia myślącego Podmiotu, który przechodzi drogę kształtowania się pojęcia, a tym samym nie przechodzi transformacji efektywnych, lecz „przygląda się” niejako przemianom pojęcia, które odpowiadają doświadczeniom przeprowadzanym na sobie przez świadomość. W *Logice* wszystkie przedmioty są z założenia umysłowe; nawet rzecz (*Ding*), którą tam spotykamy, ukazuje się jako pewien

³ Przywołuję tutaj tłum. A. Landmana, bo chociaż skłonna jestem uznać pewne racje ku temu, by tłumaczyć *die Sache* jako sprawę, co Ś.F. Nowicki objaśnia w przypisie 22 do rozdziału *Pewność i prawda rozumu Fenomenologii ducha*, to jednak ostatecznie uważam, że przy rozpatrywaniu problematyki rzeczy u Hegla należy podkreślić bliskość znaczeniową obu tych pojęć oraz ich ścisły związek, skoro – jak zresztą przyznaje sam Nowicki – w zwykłej niemiezczyźnie słowa *das Ding* i *die Sache* są synonimami.

etap samokształtowania się pojęciowego i dlatego właśnie jej pojawienie się jest zaanonsowane przez *Sache* – logiczną figurę czy też umysłową postać pojęcia, które dochodzi do umysłowo ujmowanego poziomu egzystencji.

W podsumowaniu pierwszego działu nauki o istocie Hegel sięga retrospektywnie do ustaleń nauki o byciu i właśnie wtedy stwierdza, że: „Dla absolutnej nieograniczonej rzeczy (*Sache*) warunkiem jest sama *sfera bytu*” [NL, 2, s. 157]. Ponieważ podstawa, która wraca do siebie, zakłada tę sferę jako bezpośrednią i odnosi się do niej jako do tego, co jest dla niej bezwarunkowe. Taka bezpośredniość odpowiada refleksyjnemu kierowaniu-się-ku-sobie w elemencie bytu, który w ten sposób staje się całością. Jego określonością jest forma, która przechodzi w różną od refleksyjnego określenia różnorodną treść. Jedność formy, która występuje jako wewnętrzny stosunek bytu, jest w nim przechodzeniem od jednej określoności do drugiej, co mogliśmy zaobserwować wyżej jako *stawanie się*. Stawanie się bytu przechodzi w stawanie się istotą – i zwraca do podstawy. *Sache* wyłania się z podstawy. Dzieje się tak dlatego, że stawanie się bytu nie jest naprawdę nieuwarunkowanym rozpoczynaniem od siebie jako od czegoś pierwszego i bezpośredniego. Jego stawanie się jest w *istocie* ruchem refleksji. Z drugiej strony, pozór jako to, co nieuwarunkowane, jest zarazem zakładającą siebie, jak i *znoszącą się* podstawą, jest więc stosunkiem podstawowym, który w końcu także okazuje się formą. Jest to jednak taka forma, która zawiera już w sobie swoją treść – formą rzeczy absolutnej (*der absoluten Sache*). Absolutna rzecz stanowi jedność swojej formy z sobą samą; treści natomiast nadaje określenie warunku, znosi w tym zakładaniu różność swej treści i przemienia ją w drugi ze swych dwóch momentów. Jak mówi Hegel:

Ruch rzeczy (*Sache*) polegający na tym, by być czymś założonym z *jednej strony* przez *swe warunki*, a z drugiej przez swoją podstawę, okazuje się tylko *zanikaniem pozoru tego zapośredniczenia*. To, że rzecz zostaje założona, okazuje się więc jej *wystąpieniem*, prostym przejściem w *egzystencję*, czystym ruchem rzeczy (*Sache*) ku sobie samej [*reine Bewegung der Sache zu sich selbst*] [WL, 2, s. 99; NL, 2, s. 160].

W tym wyłanianiu się, byciu *zu*, rzecz dochodzi do swojego – mniej logicznego, ale za to bliższego konkretyzacji – egzystowania jako *Ding*. Oczywiście nie mamy tu do czynienia z pełną konkretyzacją, która może nastąpić tylko u kresu doświadczeń świadomości, kiedy świadomość osiągnie poziomu samego ducha. Przedstawione w tym artykule rozważania nie sięgną jednak tak daleko. Zatrzymamy się na osiągniętej już i pełniejszej niż logiczna – choć wciąż niepełnej – konkretyzacji *Ding* w fenomenologii, przeczuwając, że gdzieś dalej, przy końcu drogi, napotkalibyśmy „rzecz samą w sobie” (*Sache an sich selbst*) [NL, 2, s. 155] jako jeszcze bardziej ukonkretnioną istotność duchową.

5. OGÓLNE USTALENIA NA TEMAT RZECZY

Podjmując się zadania scharakteryzowania rzeczy w ujęciu Hegla, natrafiłiśmy na dwa porządki nieodzowne dla wydobycia takiej charakterystyki.

W pierwszym z nich, to znaczy w porządku logicznym, rzecz (*Ding*) ukazuje się jako to, co egzystuje. Będąc rozwinięciem określeń podstawy i egzystencji, rzecz odrywa się od sfery istnienia bytu. Ponadto ważnym punktem charakterystyki rzeczy w porządku logiki jest to, że rzecz jest *dążeniem* do zjednoczenia licznych posiadanych przez nią własności. W pewnej mierze własności te zbiegają się w zakładanej jedności rzeczy, którą Hegel nazywa formą. Pod innym względem pozostają one wolnymi materiałami, które odnoszą się do siebie obojętnie w materii ogólnej. *Rzecz jest złożeniem formy i materii*. W złożeniu tym zawarta jest wszakże sprzeczność, za sprawą której rzecz pozostaje na zawsze dążeniem, ruchem ku jedności lub – innymi słowy – jednością zróżnicowaną.

W drugim z rozważanych tutaj porządków, to znaczy w porządku efektywności, rzecz utrzymuje nadaną jej w logice mobilność. Jest ciągłym przechodzeniem od jednostkowości do ogólności (i z powrotem), od jedności do ogólnego medium licznych własności (i z powrotem), przybierając na przemian istotną lub nieistotną postać w relacji do świadomości. W tej części naszej analitycznej pracy natrafiłiśmy na wiele określeń rzeczy, które stanowią cząstkowe wyniki przemian świadomości, mówiąc inaczej – wyniki doświadczeń, jakie świadomość przeprowadzała na sobie samej. Uogólniając te wyniki, moglibyśmy uznać rzecz za coś, co trwale istnieje samo w sobie (*an sich*), ale ten byt sam w sobie jest zarazem tylko momentem konkretnej rzeczy. Ostateczny rezultat wspomnianych doświadczeń możemy sformułować tylko przy uwzględnieniu (w)zniesienia jednostkowego bytu zmysłowego do ogólności rzeczy, która rozpina się w tej ogólności między dwoma momentami: byciem dla siebie i byciem dla innego. Powodem tej rozpiętości, wewnętrznego napięcia w rzeczy, jest oczywiście działająca wewnątrz niej różnica, którą też charakteryzuje dwustronność: *identyczność/różnica*, *równość/nierówność*, *pozytywność/negatywność* i ostatecznie – *sprzeczność*.

Towarzysząc wiernie myśli Hegla, musimy uznać, że nie uda nam się nigdy uchwycić samoistności rzeczy, gdyż samoistność ta jest w rzeczy tym samym, co sprzeczność.

Nawet wówczas, gdy koncentrujemy się nad umysłową, czy też duchową, postacią rzeczy, o której powinniśmy się wyrażać *Sache*, to i tak pozostaje ona przede wszystkim *ruchem*, przechodzeniem od jednego do drugiego etapu w rozwoju pojęcia lub świadomości. W opisie Hegla ruch ten jednak ulega jakby migawkowej krystalizacji, upostaciowaniu pozwalającemu jemu i nam wciąż wyrażać się o rzeczy jako o *przedmiocie dla pewnego Ja*.

6. WEWNĘTRZNA ROZWARTOŚĆ RZECZY
ORAZ KOLISTOŚĆ RUCHU MYŚLI HEGLA

Przyimek an. – Tym, co najbardziej charakterystyczne dla tak rozumianej rzeczy (*Ding, Sache*) jest ustawiczne dążenie do siebie (*für sich, zu sich*), które przejawia się jako wewnętrzne napięcie przybierające postać rozpięcia między dwoma ekstremami (*von sich aus*) [FG, s. 95], a zarazem usiłowanie ich ściśnięcia w jedność (*in sich*). Jak słusznie zauważa Światosław F. Nowicki w przypisie do swojego przekładu *Fenomenologii ducha*: „tym, do czego się powraca, nigdy się faktycznie nie jest” oraz „był dla siebie istnieje tu więc zawsze tylko w relacji do tego, co inne” [FD(N), s. 524]⁴. W rezultacie rzecz jest dojściem do siebie samej – *an sich*. Oznacza to, że rzecz nigdy nie jest czymś zamkniętym, zasklepionym w sobie niczym leibnizjańska monada. Nasze wsłuchiwanie się w język możemy w tym miejscu podeprzeć dodatkowo argumentem z dziedziny językoznawstwa: w pracy poświęconej przymikom przestrzennym Adam Weinsberg omawia niemiecki przyimek *an* jako wyrażający kontakt, zaczep, zakotwiczenie niegrawitacyjne, odróżniając go tym samym wyraźnie od przymików wyrażających wewnętrzność lub bycie tkanką czegoś [Weinsberg, s. 55–62].

Przytoczone powyżej uwagi potwierdzają przypuszczenie, że Hegłowska rzecz, kierując się *ku* sobie, nigdy się w samą siebie nie wtopia. Nawet – i przede wszystkim! – wtedy, gdy jest *an sich*. Jest właściwie. Nie należy jednak pośpiesznie krytykować polskich tłumaczy, bo przecież zobligowani do tego, by poradzić sobie z owym małym *an*, muszą oni dokonać wyboru spośród wielu możliwości, jakich dostarcza im język polski: w, przy, na, o, obok, do. Każde z tych słów może nam wiele powiedzieć o rzeczy *an sich*, która jest w sobie, przy sobie, na sobie, oparta o siebie, tuż obok siebie, zwrócona do siebie, krótko mówiąc – *ku* sobie. Francuzi mogą to powiedzieć za pomocą wyrażenia *à mème*, a nawet samego przyminka *à*. Nie wszyscy to robią, ale współcześni filozofowie różnicy są pod tym względem konsekwentni. Ich filozoficzne projekty wywodzą się przecież z myśli heglowskiej, w której nie tylko rzecz, ale również całość jako taka dzieli się w sobie, graniczy sama ze sobą. Ta graniczność, wewnętrzna szczelina oddzielająca całość od niej samej, a zarazem przysuwająca ją do siebie, jest tak nikła, jak rozpiętość absolutnej granicy, ale musi się dać powiedzieć w każdym języku – nawet gdyby wymagało to zastosowania bardziej rozbudowanych procedur słownikowo-gramatycznych. Zawsze można bowiem powiedzieć to, co się myśli. Ogrom filozoficznych treści da się wyrazić nawet za pomocą zwykłego przyminka. Aby to dobrze zrozumieć, wróćmy jeszcze na chwilę do komentarza Heideggera.

⁴ Cytowane dwa zdania są komentarzem tłumacza do myśli Hegla zawartym w przypisie 16.

Koło kół. – Pierwszy tytuł pierwszego prawdziwie filozoficznego dzieła Hegla brzmiał: *System der Wissenschaft. Erster Teil, Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins*. Heidegger mocno akcentuje to, że system nauki oznacza u Hegla wiedzę absolutną. Wiedza taka różni się, zdaniem Hegla, od wiedzy względnej, która coś wie, nie wiedząc czegoś innego. Wiedza absolutna wie wszystko. Kiedy jednak wiedza odnosi się do całości bytu, który miałby być stworzony przez Boga będącego również pewnym bytem, to całość tak „wiedzianego” Bytu pozostaje wciąż wiedzą relatywną, ponieważ nastąpiło tu tylko odniesienie i zdanie sprawy z tego, co wiemy. Taką ogarniającą wszystko, ale wciąż relatywną wiedzą, jest dla Hegla świadomość. Co prawda dochodzi ona do tego, że nie ma innego przedmiotu poza nią samą i wtedy staje się samowiedzą, czyli wiedzą relatywną wolną, ale proces ten nie przebiega bez wysiłku. W końcu świadomość osiąga poziomu wiedzy absolutnej, pewnego siebie i będącego u siebie ducha. Jego absolutność polega na tym, że nie odnosi się już do niczego innego tak, by je przyswoić, wręcz przeciwnie – wynosi się ponad to, co „wiedziane”, trzyma je na dystans, a jednak je w sobie zachowuje – (w)znosi się w swej wiedzy.

Świadomość pozostaje zatem dążeniem do wiedzy absolutnej. Tylko nęgując siebie samą, poprzez „wy-absolutnienie” w rozum, może dotknąć tej sfery. Nie dokonałaby tego nigdy bez prawdziwej pracy (w)znoszenia. Heidegger przedstawia ten proces następująco:

Ta wiedza, którą odnosi się do siebie jako niepowiązane źródło jedności i wzajemnej przynależności do siebie obu – samowiedzy i świadomości – jest wiedzą czysto niepowiązaną, czysto odłączoną, absolutną wiedzą, występującą pod prowizorycznym mianem rozumu [Heidegger 1, s. 23]⁵.

Rozum wyraża się w nauce, która w tym, co jej najbardziej właściwe, jest systemem. Chcąc ten system wydobyć na jaw, rozum musi stać się wiedzą, musi ujrzeć swój absolutny charakter. Do tego zaś służą mu doświadczenia świadomości. W ten sposób Heidegger tłumaczy fakt, że *Fenomenologia ducha* została napisana i opublikowana przed pojawieniem się systemu encyklopedycznego. Bez zrozumienia tego, co musi się przydarzyć świadomości w dochodzeniu do rozumu, nie może być mowy o jakimkolwiek systemie nauki.

Oczywiście opisane w *Fenomenologii* doświadczenia świadomości nie polegają na tym, że świadomość podchodzi do jakiegoś przedmiotu, żeby sprawdzić, co się z nim dzieje i czy jest on dla niej ważny. Doświadczenia świadomości są doświadczeniami, które przeprowadza ona na sobie samej [por. Heidegger 1, s. 28–30]. Podczas tych doświadczeń, w samym ich przebiegu, przejawia się duch. Wyrażenie „nauka fenomenologii ducha” (*Wissenschaft der Phänomenologie des Geistes*) nie powinno być zatem brane za *genetivus*

⁵ Tu i niżej – odnośnie do cytatów Heideggera – tłumaczenie własne.

obiectivus (Wissenschaft der Wissenschaft vom Geiste), gdyż dopełniacz pełni tutaj rolę objaśnienia i oznacza, że „nauka jest absolutną wiedzą, to znaczy ruchem, który świadomości wywiera na sobie samej” [Heidegger 1, s. 35]. Dopełniacz ten – a wraz z nim rodzajnik *des* równie mało dostrzegalny jak wcześniej *an* – ma nam uzmysłwić, że – jak przeczytamy później w *Encyklopedii* – „Tym, co absolutne jest duch; jest to najwyższa definicja Absolutu” [EN, s. 403].

Absolut nie przychodzi do świadomości z zewnątrz ani nie czeka na nią u kresu drogi. On jest w drodze, jest całym ruchem przemian świadomości, Toteż jak mówi Heidegger:

pojawianie się nie stanowi przemarszu figur świadomości, lecz jest – jako absolutna historia absolutnego ducha – ruchem, w którym duch przekazuje się sam sobie i (w)nosi tradycję [Heidegger 1, s. 39].

Ów ruch, czy też historia, jest dochodzeniem-do-siebie-samego w stawianiu-się-innym. A ponieważ w ruchu tym duch absolutny zdobywa pewność bycia wszystkim i czyni tę pewność prawdą, mówimy, że jest rozumny. Czy oznacza to, że „Hegel z góry zakłada, inaczej mówiąc – ustala na początku to, co powinien uzyskać na końcu?” [Heidegger 1, s. 43]. Heidegger nie ma wątpliwości: tak, oczywiście! Należałoby nawet powiedzieć więcej – koniec dzieła jest powrotem do początku, powrót jest wpisany w początek, tak jak w kole. Aby zrozumieć zasadniczy zamysł Hegla, kontynuuje Heidegger,

aby zrozumieć *jego* sposób stawiania pytań, który rozpoczyna się – i musi się rozpocząć – w wiedzy absolutnej, zrozumienie końca jest *wręcz* nieodzowne, gdyż jest to po prostu początek, a sposób, w *jaki* koniec *jest* początkiem – i odwrotnie – już się rozstrzygnął [Heidegger 1, s. 53–54].

Małe i najmniejsze koła doświadczeń świadomości, którym mieliśmy okazję przyjrzeć się wcześniej, wchodzą w wielkie koło kół [por. Derrida 3, s. 34]. *Fenomenologia ducha* – a wraz z nią całe dzieło Hegla – *rozpoczyna się absolutnie od Absolutu* [Heidegger 1, s. 54].

Walc. – Przyimek *an* uwarzył nas na rozwarcie rzeczy, w której prześwieca rozwartość całego heglowskiego systemu. Polega ona na przyleganiu, które nigdy nie niweluje różnicy, a zarazem nadaje przemianom świadomości specyficznie lekki krok. Ten krok niemal nie dotyka podłoża, tylko muska je, posuwając się okrężnym ruchem, po kole. Po kole bowiem przebiega każde z doświadczeń świadomości. I jak mogliśmy to zauważyć tuż przed chwilą, po kole porusza się także duch, Absolut. To właśnie te dwa rysy ruchu – lekkość i kolistość – nadają całemu systemowi Hegla tak taneczny charakter. Długo tego nie zauważano, choć jeden z francuskich biografów Hegla nie wahał się w swojej pracy wspomnieć o upodobaniu Hegla do balów, na które filozof chętnie i często uczęszczał [por. d'Hondt, s. 5]. W końcu jednak taneczność tę

dostrzegli dwaj wnikliwi czytelnicy jego pism: we Francji Jacques Derrida [por. Derrida 2, s. 211], a w Polsce Józef Tischner [por. Tischner, s. 53, 55]. Żaden z nich nie rozwinął tego wątku szerzej, nie próbował go uzasadnić poprzez odniesienie do samego dzieła. Właśnie tę lukę starałam się tu zapełnić, oddając sprawiedliwość samemu Heglowi, jakże długo, a zarazem niesłusznie określanemu jako ciężko myślący filozof i nudny pisarz.

Tymczasem Hegel filozofował, tak jak się tańczy walca: wirując lekko, acz zdecydowanie, w metrum 3/4. Jego filozoficzny walc płynie do dzisiaj po kolistej sali bytu, którą rozwiera w nieskończoność, a nas porywa „na życie i śmierć” nicyzm *grande valse brillante* z poematu Tuwima.

BIBLIOGRAFIA

- [EN] G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Ś.F. Nowicki, PWN, Warszawa 1990.
 [FG] G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Felix Meiner, Hamburg 1952.
 [FD(L)] G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, tłum. A. Landman, t. 1–2, PWN, Warszawa 1963.
 [FD(N)] G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, tłum. Ś.F. Nowicki, Fundacja Aletheia, Warszawa 2002.
 [WL] G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Bd. 1–2, Felix Meiner, Lipsk 1951.
 [NL] G.W.F. Hegel, *Nauka logiki*, tłum. A. Landman, t. 1–2, PWN, Warszawa 1967.
 [WDA] G.W.F. Hegel, *Wer denkt abstract? (Aufsatz von 1807)*, w: *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. 2, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970.
 [Derrida 1] J. Derrida, *La dissémination*, w: tenże, *La dissémination*, Seuil, Paryż 1972.
 [Derrida 2] J. Derrida, *Glas*, Denoël/Gonthier, Paryż 1981.
 [Derrida 3] J. Derrida, *Parergon*, w: tenże, *Prawda w malarstwie*, tłum. M. Kwietniewska, Wyd. słowo – obraz – terytoria, Gdańsk 2003.
 [Heidegger 1] M. Heidegger, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, w: *Gesamtausgabe*, Bd. 32, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1997 [cytaty w tłumaczeniu własnym].
 [Heidegger 2] M. Heidegger, *Heglowskie pojęcie doświadczenia*, w: tenże, *Drogi lasu*, tłum. R. Marszałek, Aletheia, Warszawa 1997.
 [d'Hondt] J. d'Hondt, *Hegel, sa vie, son oeuvre*, P. U. F., Paryż 1967.
 [Weinsberg] A. Weinsberg, *Przyinki przestrzenne w języku polskim, niemieckim i rumuńskim*, Ossolineum, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1973.
 [Tischner] J. Tischner, *Spowiedź rewolucjonisty*, Znak, Kraków 1993.

Małgorzata Kwietniewska

LE CONCEPT DE CHOSE CHEZ HEGEL

L'objectif principal que l'on se propose d'atteindre dans cet article est de dégager une caractéristique de la chose, telle qu'elle est présentée dans la philosophie hégélienne prise dans son aspect général.

On commence donc par établir la position particulière du concept de chose (*Dingbegriff*) dans la chaîne conceptuelle élaborée par Hegel:

– premièrement, dans le domaine logique de l'être (*Science de la logique*),
– deuxièmement, dans le domaine effectif de l'être (*Phénoménologie de l'esprit*) où l'on suit analytiquement le mouvement encerclant (petits cercles) les expériences de la conscience allant toujours par trois éléments répétitifs et annonçant le 4^e élément vide (d'où le manque du quatrième) selon le rythme 3/4.

Ayant exécuté ces analyses, il nous faut encore distinguer le concept de chose (*Ding*) de celui de chose abstraite (*Sache*). La comparaison de ces deux concepts nous montre que dans sa méditation sur la chose Hegel privilégiait constamment les déterminations de nature « stéréométrique » (*in sich, für sich, zu sich et an sich*). En ce qui concerne le concept de chose, la plus importante détermination s'avère celle de « *an sich* » (*l'à-soi*), c'est-à-dire celle qui met en valeur la non-adhésion de la chose à elle-même, prenant la forme d'un écart intérieur dans le concept même.

Le rôle de cet écart semble être neutralisé – voire masqué – par Hegel dans sa présentation de la chose. Et pourtant, c'est cet « écart » qui fait ressortir la délimitation de la chose comme une tendance à unifier ses propres déterminations dans une coordination de la forme et de la matière. Cette coordination n'annule pourtant pas la contradiction originelle qui soutient l'écart au-dedans de chaque chose. Bref, chez Hegel, la chose n'est « logiquement » qu'une unité hétérogène.

Dans le domaine effectif, la chose se caractérise avant tout par une mobilité: elle constitue un passage continu du particulier au général – et inversement. Elle apparaît donc alternativement comme quelque chose d'essentiel et d'inessentiel pour la conscience. Là encore, la cause en est l'écart où la différence intérieure qui travaille au sein de chaque chose effective en tant qu'une oscillation égalité/inégalité, positivité/négativité, identité/dissemblance, etc. Ce qui explique, par ailleurs, une thèse célèbre de Hegel selon laquelle, dans les choses, l'identité et la contradiction sont un.

Finalement, les petits cercles observés dans les analyses menées dans la sphère effective forment un grand cercle mobile de l'ensemble du système hégélien dont le mouvement laisse se penser selon l'analogie avec l'art de la danse.

La philosophie de Hegel nous dévoile ainsi son aspect – rarement ou presque jamais – reconnu d'une pensée légère et tourmente à trois temps, pas en avant puis en arrière dans une suite d'actes contradictoires : la philosophie qui danse la valse.