

Propedeutyka

Światosław Florian Nowicki

Fenomenologia ducha G.W.F. Hegla

W *Fenomenologii ducha*, wydanej w 1807 roku, Hegel przedstawił po raz pierwszy w rozwiniętej postaci swoje własne, oryginalne stanowisko filozoficzne. Wbrew temu, że dzieło to ukazało się jako pierwsza część (nigdy zresztą nie zrealizowanego zgodnie z pierwotnym zamysłem) *Systemu nauk*, jest właściwie zamkniętą całością, zwłaszcza że ostatecznie — w *Encyklopedii nauk filozoficznych* i w dziełach stanowiących szczegółowe opracowania jej niektórych części — Hegel nadał swej filozofii inną systemową postać niż ta, którą miał na względzie jako autor *Fenomenologii*. Patrząc na *Fenomenologię ducha* z perspektywy późniejszego Heglowskiego systemu, można uznać, że zawiera ona w znacznej mierze tę samą treść, choć inaczej zorganizowaną. Jeżeli czegoś w niej z tego punktu widzenia brakuje, to przede wszystkim „nauki logiki”, ale wynika to stąd, że między fenomenologią ducha a nauką logiki zachodzi wyraźna formalna przeciwstawność, polegająca na tym, że w pierwszym przypadku przedmiotem jest ruch *zjawiska*, jakim jest jednostkowa świadomość i to, co stanowi jej przedmiot, natomiast w drugim przypadku — czyste *myślenie*, które rozwija się tak, jakby nie dotyczyła go różnica podmiotu i przedmiotu, i z założenia bez odniesień do rzeczywistości przejawionej. *Nauka logiki* ukazuje się jako chronologicznie drugie wielkie dzieło Hegla (t. I — 1812, t. II — 1816). Trzecim elementem w ramach tej sekwencji jest *Encyklopedia nauk filozoficznych*, która wydana została za życia Hegla trzykrotnie, po raz pierwszy w roku 1817, następnie — w gruntownie zmienionej postaci — w roku 1827, i w swej ostatecznej wersji w roku 1830. W *Encyklopedii nauk filozoficznych* znalazła miejsce zarówno fenomenologia ducha, jak i nauka logiki, tyle tylko, że miejsce fenomenologii ducha (w postaci radykalnie okrojonej w porównaniu z *Fenomenologią ducha* z roku 1807) wydaje się tu dość podrzędne (trzecią częścią całego systemu Hegla jest filozofia ducha, której pierwszym działem jest filozofia ducha subiektywnego, obejmująca: A. Antropologię, B. Fenomenologię ducha i C. Psychologię), natomiast nauka logiki, w tym samym zasadniczo kształcie, co w *Nauce logiki*, stanowi całą pierwszą część Heglowskiego systemu. To, co stało się z *Fenomenologią ducha* w obrębie

systemu Hegłowskiego, wynika w istocie stąd, że z dwóch jak gdyby alternatywnych sposobów filozoficznego wywodu, *fenomenologicznego* i *logicznego*, Hegel zdecydował się na ten ostatni i taką właśnie formę nadał treści, która w znacznej mierze była już gotowa w *Fenomenologii*. Tak więc treść *Fenomenologii ducha* rozpatrywana z perspektywy Hegłowskiego systemu nie jest jedynie fragmentem filozofii ducha subiektywnego, ale obejmuje zarówno wielkie obszary filozofii ducha obiektywnego i absolutnego, jak i filozofię przyrody (mianowicie w rozdziale *Rozum obserwujący*).

Fenomenologia ducha zajmuje bardzo znaczące miejsce w historii filozofii, niezależnie od tego, że bezpośrednio większy historyczny wpływ wywarła filozofia Hegla w formie, jaką otrzymała w późniejszym jego systemie. To wszystko, dzięki czemu Hegel wszedł do historii filozofii jako oryginalny myśliciel, posuwający o kilka kroków do przodu europejską refleksję filozoficzną, znajduje się już w tej samej zasadniczo postaci w *Fenomenologii ducha* i sprawa wskazanej powyżej formalnej różnicy wykładu nie ma z tego punktu widzenia nic do rzeczy. Ponadto dla wielu późniejszych myślicieli nawiązujących w twórczy sposób do Hegla, zwłaszcza tych o orientacji „lewicowej”, właśnie *Fenomenologia ducha* była głównym źródłem inspiracji — a nie „stary” Hegel. Niezależnie od tego, czy słuszne jest to przeciwstawianie „młodego” Hegla jako autora *Fenomenologii ducha* „staremu” Hegłowi nadającemu ostateczny kształt *Encyklopedii nauk filozoficznych*, to, dzięki czemu Hegel wszedł na trwałe do historii ludzkiej myśli (i to nie tylko filozoficznej *sensu stricto*), najbardziej wyeksponowane zostało właśnie w *Fenomenologii*. Chodzi tu między innymi o to, że Hegel — dzięki swej oryginalnej metodzie filozoficznej — przerzuca w sposób spekulatywny pomosty pomiędzy odrębnymi dotąd w znacznej mierze dziedzinami filozoficznej refleksji, i to częstokroć pomosty nad przepaściami, które, według filozofów reprezentujących inny styl myślenia, są z zasady nie do przebycia. Po pierwsze więc, wbrew Kantowi, dokonuje spekulatywnego przejścia od świadomości do samowiedzy, czyli do podmiotu, który jest sam dla siebie przedmiotem. Ustanowiona zostaje w ten sposób całkiem inna niż w tradycyjnej logice teorii bytu, w której znika wyobrażenie nieruchomego substratu jako podmiotu określeń, a znaczenia tego, co pierwotne, nabiera relacja i ruch. A ponieważ przejście to dokonuje się w rezultacie zniesienia przedmiotu jako przedmiotu zewnętrznego, więc ma ono też poniekąd charakter przejścia od przyrody do ducha (ściślej biorąc — ducha subiektywnego) i wiąże się ze zniesieniem sztywnego rozgraniczenia między bytem a wartością, teorią a praktyką. Drugim doniosłym spekulatywnym przejściem jest związanie, i to na zasadzie wewnętrznej istoty, jednostkowego podmiotu z innymi podmiotami, jednego Ja z innymi ja. Struktura Ja jest dla Hegla taka, że nie może ono właściwie istnieć, nie może się w ogóle ukonstytuować jako *jedno* Ja. Jego logicznym warunkiem jest *wiełość* jednostkowych ja oraz stosunki pomiędzy nimi, i to jako coś świadomego (duchowego, a nie biologicznego). Sytuacja ta jest podstawą dla wyodrębnienia sfery ducha obiektywnego — społec-

cznej infrastruktury, w obrębie której istnieją jednostkowe ja, pewnej ludzkiej rzeczywistości poza— czy też międzyjednostkowej. Ten aspekt myśli Hegla podejmie i zabsolutyzuje marksizm. Dla samego Hegla sferę tego, co absolutne, stanowi jednak co innego niż byt społeczny. Na poziomie wyobrażenia to, co absolutne, ujęte zostaje przez religię jako Bóg. W szczególności jest to ujęcie Absolutu jako czegoś transcendentnego. I Hegel, po trzecie, przerzuca pomost między jednostkowym podmiotem a Absolutem, człowiekiem a Bogiem — mianowicie znosząc transcendencję Boga poprzez transformację religii w filozofię. Ten trzeci i ostatni krok ma być w istocie zniesieniem różnicy między myśleniem a bytem poprzez uczynienie bytu czymś przejrzystym dla myślenia, poprzez przewycięzenie przez myślenie pozoru, którym jest byt jako coś różnego od myśli. Ten poziom istnienia jednostkowego podmiotu polega na tym, że jego „infrastrukturą”, tym, w czym tkwi swymi „korzeniami”, jest tu wieczna myśl sama w sobie i dla siebie. A to, że jako taka istnieje ona także dla niego, dla podmiotu, konstytuuje sferę ducha absolutnego. Ten wątek myśli Hegla uchodzi powszechnie za niepojęty i w znacznej mierze właśnie na nim skupiają się podejmowane z różnorodnych pozycji krytyki jego filozofii. Lecz od pryncypialnych krytyk właściwsze wydaje się tu zwrócenie uwagi, z jednej strony, na odniesienia tego wątku do najwyższych spekulatywnych wzlotów europejskiej filozofii (na przykład do *Metafizyki* Arystotelesa i do neoplatonizmu, który dla Hegla jest w nie mniejszej mierze neoarystotelizmem), z drugiej zaś strony — na jego zbieżność z pewnymi teoriami ezoterycznymi, nie mającymi charakteru ani czysto filozoficznego, ani czysto europejskiego, a ponadto uświadomienie sobie, że to, iż dla odmiany teza Hegla o społecznej istocie człowieka, usytuowana w jego spekulacji „o piętro niżej”, jest dzisiaj dla nas tak oczywista, jest rezultatem dalszej historii myśli zachodniej, za sprawą której dopiero stała się ona czymś egzoterycznym, rozsądkowo zrozumiałym.

W omówieniu *Fenomenologii ducha* zamierzam skoncentrować się na wyjaśnieniu spekulatywnego wywodu całego tego, naszkicowanego powyżej, myślowego kręgu, który jest logiczną osnową zarówno *Fenomenologii*, jak i późniejszego systemu Hegla. Nie jest do tego bynajmniej konieczne streszczanie całości. Na strukturę tego dzieła składa się bowiem jak gdyby kilka „okrążeń”. Metaforycznie można to określić jako rozwój dokonujący się po spirali i osiągający za każdym nawrotem wyższy i treściowo bardziej rozwinięty poziom (bardziej konkretny i bardziej zbliżony do tego historycznego etapu, do którego doszedł „duch” w czasach współczesnych Heglowi). Poprzestaniemy zatem na bardziej szczegółowej prezentacji poziomu najbardziej elementarnego (częściowo zresztą zgodnie z późniejszym potraktowaniem fenomenologii przez samego Hegla, który jednak w swej *Encyklopedii* wyłącza z niej także „stoicyzm”, „sceptyzyzm” i „świadomość nieszczęśliwą”) i ogólnych tylko uwagach na temat dalszego ciągu. Doprowadzimy mianowicie — idąc za Heglem — rozwój poznającego podmiotu do szczybła „roзумu”, na którym jest on już świadomy swego odniesienia do Absolutu, a historycznie — jak gdyby do końca starożytności.

To ostatnie stwierdzenie wymaga jednak pewnego komentarza — w związku z tym, że Hegel nie podaje jednoznacznych historycznych odniesień przy opisie „świadomości nieszczęśliwej”, poprzedzającej bezpośrednio szczebel „rozumu”. Polski tłumacz *Fenomenologii ducha*, Adam Landman, podpowiada tu czytelnikowi, że Hegel ma w tym wypadku na względzie judaizm i chrześcijaństwo aż do reformacji. Wyjaśnienie takie jest jednak nie do końca prawdziwe. Zauważmy bowiem, że po omówieniu dialektyki „panowania i niewoli” Hegel włącza do swojej *Fenomenologii* pewien konkretny okres historii filozofii greckiej (*expressis verbis* wymieniony zostaje „stoicyzm” i „sceptycyzm”), kiedy to mianowicie rozwijała się ona w świecie rzymskim. W swoich *Wykładach z historii filozofii* (t. II, s. 490) pisze na ten temat tak: „W świecie rzymskim coraz bardziej budziła się potrzeba wycofania się ze złej teraźniejszości do ducha i szukania tutaj tego, czego tam już nie ma. Mianowicie w świecie greckim ulotniła się radość bujnego życia duchowego i pojawił się ból jako skutek rozdarcia wywołanego wycofywaniem się do samego siebie. W ten sposób filozofie te są momentami nie tylko rozwoju rozumu, lecz również rozwoju człowieczeństwa w ogóle; są to formy, w których poprzez myślenie wyraża się cały stan świata. W bezbożnym, bezprawnym i nieobyczajnym świecie duch zostaje wyparty do swojego wnętrza. Do Rzymu przenikają wszystkie owe tajemne kultury; ale prawdziwe wyzwolenie ducha pojawiło się w chrześcijaństwie, w nim duch dociera do siebie i do swojej istoty”. Zdaje się z tego wynikać — zważywszy na kontekst, w jakim znajduje się ten wywód — że „świadomość nieszczęśliwa” z *Fenomenologii ducha* jest również ową glebą, z której wyrosła ostatnia wielka filozofia starożytności, neoplatonizm, a w związku z tym szczebel „rozumu” należy historycznie wiązać zapewne także z neoplatonizmem, zaś jego religijne korzenie — także z owymi „tajemnymi kultami”. Bezpośrednio neoplatonizm był wprawdzie filozofią „pogańską”, ale w interpretacji Hegla powstał on pod wpływem potężnego impulsu, jaki dało światu chrześcijaństwo — ale nie na powierzchni historii, tylko na głębokim duchowym poziomie — i impuls ten odebrali i przetransformowali przede wszystkim właśnie filozofowie neoplatońscy: „filozofowie są *μύηται* [wtajemniczonymi] i kiedy świat odbierał ów impuls, byli oni w samym wnętrzu sanktuarium” (tamże, s. 591).

Materiał do studiowania tego wątku filozoficznego, jaki stanowi powiązanie jednostkowego podmiotu z Absolutem, jest u Hegla bardzo bogaty i znajduje się w wielu jego dziełach. Pomimo tego, jak już mówiłem, kwestia ta budzi liczne wątpliwości i krytyki. Ponadto *Fenomenologia ducha* nie musi bynajmniej uchodzić w tym względzie za najważniejsze źródło. Dlatego nie będę tu w sposób szczególny eksponował tej problematyki, stanowiącej jakby drugi termin skrajny obszaru treściowego zakreszonego przez pierwsze „okrążenie” *Fenomenologii*. Krótko też potraktuję, jako relatywnie mniej ciekawy, jego pierwszy termin skrajny, czyli problematykę rozwiniętą w dziale *Świadomość*. Uważam bowiem, że tym, co w *Fenomenologii* jest czymś jedynym w swoim rodzaju i zarazem

niezwykle doniosłym, jest termin średni zarysowującego się tu sylogizmu, mianowicie wątek walki na śmierć i życie dwóch samowiedz oraz wylaniający się z tego stosunek panowania i niewoli i dalszy jego rozwój. Skupiają się tu bowiem jak w soczewce i ukazane zostają w swym wzajemnym związku rozliczne rozwijane potem szczegółowo wątki — jest to spłot, w którym w miniaturze możemy obejrzeć całość pewnego skądinąd centralnego dla refleksji Hegla obszaru. Dlatego też tę właśnie część *Fenomenologii* przedstawię tu najbardziej szczegółowo.

Przedmowa

Fenomenologię ducha poprzedza obszerna *Przedmowa*, w której Hegel rozpatruje swoje własne stanowisko filozoficzne na gruncie historii filozofii. Warto zwrócić uwagę na dwa podstawowe twierdzenia charakteryzujące to stanowisko. Z punktu widzenia treści zasadą tego nowego szczebla rozwojowego filozofii jest dla Hegla podmiot. Ujęte to zostaje w opozycji do filozofii Spinozy: podmiot, a nie substancja. Sformułowanie takie może być jednak mylące, ponieważ, bezpośrednio biorąc, tak określona zasada byłaby — i to właśnie dla samego Hegla — jednostronna. Chodziłoby więc raczej o filozofię, która w substancji (w przedmiocie) rozpoznaje podmiot, a w podmiocie — substancję (przedmiot). Sens owego utożsamienia jest jednak idealistyczny i dlatego właśnie akcent położony zostaje na podmiot. Idealizm ten wiąże się mianowicie z przeświadczeniem Hegla, że przyroda jest alienacją ducha, tzn. duchem, który występuje sam dla siebie w postaci innobytu. Okoliczność, że bezpośrednim kontekstem historycznym jest dla Hegla nowa idealistyczna filozofia niemiecka, w szczególności zaś filozofia Kanta, Fichtego i Schellinga, sprawia, iż musi on odróżnić własny idealizm filozoficzny od jego innych, wadliwych wariantów. Takim fałszywym idealizmem jest dla Hegla tzw. idealizm subiektywny. Różnica między idealizmem subiektywnym a idealizmem obiektywnym — tak, jak widzi ją Hegel — odpowiada różnicy między zmysłowością a myśleniem. Jeśli obstatek się przy idealności rzeczywistości na tej zasadzie, że w swej bezpośredniości — jako coś zmysłowego — nie jest ona właśnie niczym innym niż treścią świadomości, to jest to wprawdzie stanowisko nie dające się obalić, ale kompletnie jałowe, puste, abstrakcyjne. Istota idealizmu Hegla polega zaś na tym, że prawda nie jest niczym bezpośrednim, ale dochodzi się do niej dzięki ruchowi poznania znoszącemu zmysłowy pozór — ruchowi, w którym myślenie w rzeczywistości przedmiotowej rozpoznaje stanowiącą jej istotę myśl czyli pojęcie. Po stronie tego, co bezpośrednie, Hegel umieszcza nie tylko zmysłowe wrażenia i postrzeżenia, ale również wyobrażenia, uczucia, wiarę i wszystko to przeciwstawia myśleniu jako poznaniu pojęciowemu, przez co odnosi się polemicznie do niemieckiego romantyzmu. Heglowski idealizm — jako redukcja rzeczywistości do myślenia — ma dwa zasadnicze znaczenia. Po pierwsze to, że rzeczywistość ma sama w sobie charakter intelligibilny, pojęciowy, rozumny, po drugie zaś to głębsze znaczenie, że tym, co istnieje

naprawdę, jest to, co jest podmiotem, którego doprowadzonym do końca określeniem jest myślenie samego siebie — i temu właśnie podporządkowana jest organizacja rzeczywistości przedmiotowej, którą rządzi w istocie wewnętrzna celowość. Ponieważ jednak myślenie samego siebie ma również ten aspekt, że jest prostą podmiotową rzeczywistością, odrywającą się jako coś dla siebie od totalności przedmiotowej, której jest istotą (a zatem jest to pewna konkretnie istniejąca abstrakcja), więc w rezultacie powstaje pozór samoistności bytu przedmiotowego, który zaczyna występować wobec myślenia jako innobyt, przyroda. Ostateczne przezwyciężenie tego pozoru jest zadaniem filozofii, choć, oczywiście, drogę do tego toruje jej religia. W szczególności na tym też polega tok wywodu przedstawiony w *Fenomenologii ducha*. Tożsamość substancji i podmiotu (wyrażana przeważnie przez Hegla jako tożsamość bytu i myślenia, a w filozoficzno-religijnych systemach hinduskich — jako tożsamość brahmana z atmanem) powinna być wykazana od dwóch stron — podmiot ma się okazać również substancją, a substancja podmiotem — i Hegel w istocie rozwija swoją filozofię starając się o zachowanie takiej równowagi.

Drugie podstawowe twierdzenie charakteryzujące stanowisko filozoficzne Hegla dotyczy aspektu formalnego, a wyrażone zostaje tak, że prawda jest procesem, systemem, całością. Twierdzenie to uwikłane jest w dwojakiego rodzaju kontekst filozoficzny. Po pierwsze, wiąże się z podanym uprzednio określeniem poznania filozoficznego jako procesu znoszenia alienacji i ze związanym z tym przekonaniem, że forma tego, co bezpośrednio, nie jest formą prawdy. Prawdy nie można zatem poznać w prostym akcie świadomości, nie można jej zobaczyć, czy też dotknąć. Do prawdy się dochodzi, zaczynając z konieczności od tego, co nie jest prawdą. Prawdę poznaje się zatem w sposób, który ma w znacznej mierze charakter negatywny. Dlatego nie należy sobie wyobrażać, że istnieje w tym procesie punkt dojścia, który w swej bezpośredniości byłby prawdą. W swej bezpośredniości jest bowiem czymś prostym, podczas gdy prawda jest złożona, bogata, rozwinięta treściowo. Gdyby prawdę filozoficzną ująć w postaci jednego twierdzenia, to musiałoby to być twierdzenie, w którym byłyby zawarte wszystkie przesłanki, na których się opiera, i cały tok rozumowania, który do niego doprowadził — i to w znacznej mierze dzięki zniesieniu tych przesłanek w ich bezpośrednim znaczeniu. Po drugie jednak twierdzenie o tym, że prawda jest procesem, odnosi się też do konieczności, która sprawia, że do owej alienacji dochodzi. Jest to wątek znacznie trudniejszy i raczej tylko sygnalizowany przez Hegla niż rozwinięty w sposób w pełni zrozumiały. Dotyczy on w istocie metafizyki czasu. Z jednej strony zachodzi bowiem dla Hegla wzajemny związek między myśleniem a podmiotem, a z drugiej strony — analogiczny związek między podmiotem a czasem. W rezultacie Hegel zakłada w pewien sposób formę czasu w myśleniu. Myśl ujmuje jako ruch. Myślenie nie jest dla niego kontemplacją, ale spekulacją. Znamienna jest w tym względzie okoliczność, że interpretując to, co Arystoteles mówi w *Metafizyce* na temat boskiego *νοῦς* jako myśli, która

myśli samą siebie, przekłada on grecki rzeczownik *ἡ εἰς* jako „spekulacja”, co zdaje się świadczyć o tym, że związek myślenia z ruchem nie dotyczy w jego ujęciu jedynie skończonego myślenia ludzkiego. Dokładniej biorąc, Hegel ujmuje tę kwestię tak, że skończone ludzkie myślenie samo stanowi konieczny moment Absolutu, który tylko w ten sposób, dzięki formie czasu, dochodzi do wiedzy o sobie — jest tym, czym jest, nie tylko sam w sobie, ale również dla siebie. Charakterystyczne dla Hegla jest to, że nie traktuje na równi czasu i przestrzeni jako dwóch form bytu przejawionego, nie dotyczących rzeczywistości idealnej. Zachodzi tu bowiem zasadnicza różnica. Myślący duch nie mając w sobie nic przestrzennego, nie jest bynajmniej tak samo obcy formie czasu. Przejście totalności myślowej w czasową formę istnienia polega na tym, że jej poszczególne współistniejące ze sobą momenty występują dla myślenia oddzielnie, jako następujące po sobie w procesie wynikania jednego z drugiego. W porównaniu z beczasową terażniejszością idei, w terażniejszości myślenia rozwijającego się w czasie występują więc pojedyncze, odizolowane od siebie momenty całości i to ich usamodzielnienie oznacza zarazem ich alienację. Jednak upływający czas zachowuje się w pewien sposób (na przykład w pamięci), więc ostatecznym rezultatem jest całość treści, jaka rozwinęła się w czasie, istniejąca w formie, w której czas jako bezpośredni jest już zniesiony. I ta forma istnienia jest czymś wyższym w porównaniu z bytem samym w sobie idealnej totalności przed jej zstąpieniem w czasowość. Akcentując związek myślenia z czasem, Hegel krytykuje wszelkie formalne odniesienia myślenia do przestrzeni, na przykład pojmowanie myślenia jako oglądu (*Anschauung*), co stanowi istotny wątek jego polemiki z Schellingiem.

Wstęp

Najistotniejszym wątkiem *Wstępu do Fenomenologii ducha* jest opis dialektyki rozwoju świadomości. Świadomość ma pewien przedmiot, który jest dla niej czymś podwójnym: po pierwsze, tym, czym jest sam w sobie, po drugie, tym, czym jest dla niej. Prawdą jest dla niej to, czym przedmiot jest sam w sobie. Dlatego chodzi jej o to, żeby to, czym przedmiot jest dla niej, było zgodne z tym, czym jest sam w sobie. W tym celu porównuje ona ze sobą oba te momenty, a stwierdzając ich niezgodność, zmienia swe pojęcie przedmiotu, aby dostosować je do samego przedmiotu. Ale wraz ze zmianą pojęcia przedmiotu, zmienia się również sam przedmiot, tzn. to, co jest dla świadomości bytem samym w sobie. W rzeczywistości bowiem to, czym jest sam w sobie przedmiot, zależy od tego, co to jest za przedmiot, tzn. od tego, co świadomość określa jako swój przedmiot, od jej pojęcia tego przedmiotu. Pewien byt sam w sobie jest więc założony wraz z podmiotowym pojęciem przedmiotu i jako zależny od tego pojęcia jest bytem samym w sobie tylko dla świadomości. Z drugiej zaś strony to, czym przedmiot jest dla świadomości, tzn. jej pojęcie przedmiotu, samo jest pewnym bytem

samym w sobie, który może być rozważany sam dla siebie. W rzeczywistości więc porównując te dwa momenty świadomość odnosi się tylko do samej siebie — byt sam w sobie jako niezależny od niej stanowi tu jedynie pozór, wszelako pozór z konieczności towarzyszący świadomości, dopóki nie rozpozna ona w przedmiocie samej siebie, w bycie samym w sobie — pojęcia. Jest to ruch poznania, w którym nie ma żadnego momentu stałego. Przedmiot nie jest tu momentem stałym, ponieważ okazuje się, że to, co było przedmiotem dla świadomości, samo w sobie przedmiotem nie jest — przedmiotem, który istnieje sam w sobie, jest teraz dla świadomości inny przedmiot. Ale musi ona sprawdzić, czy ten nowy przedmiot rzeczywiście jest przedmiotem, który istnieje sam w sobie. Rezultat sprawdzenia znowu okazuje się negatywny i świadomość znowu musi określić swój przedmiot inaczej. Ponieważ zaś to nowe pojęcie przedmiotu jest rezultatem zniesienia poprzedniego przedmiotu, więc można to ująć tak, że z pojawiającej się w poznaniu negatywności wyłania się każdorazowo coś pozytywnego. W ten sposób powstają kolejne szczeble w ruchu poznania. Różnią się nie tylko tym, jak zostaje określony przedmiot, ale w tej samej mierze określeniem świadomości. Na przykład przedmiot zmysłowy istnieje dla świadomości zmysłowej, a przedmiot określony jako pojęcie — dla świadomości myślącej. I jak przedmiot jest rozdwojony na byt sam w sobie i byt dla świadomości, tak samo rozdwojona jest również świadomość. Jest ona bowiem z jednej strony bezpośrednią świadomością, a z drugiej — refleksją świadomości nad sobą jako bezpośrednią. I w konsekwencji własny ruch świadomości wytwarza to, co następnie staje się dla niej przedmiotem. Można by zadać pytanie, czy ten proces, w którym zmienia się zarówno świadomość, jak i jej przedmiot, może zostać doprowadzony do końca, czy też z zasady nie kończy się nigdy? Trzymając się abstrakcyjnej charakterystyki tego procesu rozwoju świadomości, ujmijmy go z konieczności jako postęp w nieskończoność, do którego Hegel, jak wiadomo, odnosił się z pogardą, nazywając taką nieskończoność złą albo fałszywą. Z drugiej jednak strony, zasadą całego tego ruchu jest różnica świadomości i jej przedmiotu jako wzajemna zewnętrżność obu tych momentów. Można więc stąd wyprowadzić wniosek, że aby zakończyć cały proces, należy znieść sprzeczność zawartą w tej zewnętrżności — założyć, że prawdziwym przedmiotem jest taki przedmiot, który sam w sobie i dla siebie jest podmiotem, dzięki czemu ma swoje pojęcie w sobie samym, a nie na zewnątrz siebie, w zewnętrznej względem siebie świadomości. I Hegel to, oczywiście, wie. Na tym też w ogólności polega stanowisko jego filozofii jako mającej za zasadę podmiot. Ta wiedza występuje zresztą w *Fenomenologii ducha* jako element narracji. Odpowiada jej specyficzny zwrot: „dla nas, czyli samo w sobie”. To „dla nas, czyli samo w sobie” oznacza punkt widzenia filozofii samego Hegla, która jest właśnie tym osiągniętym już rezultatem, stanowiącym kres rozwoju świadomości. Tymczasem sama świadomość, której rozwój przedstawia *Fenomenologia ducha*, nie wie jeszcze tego. Nie wie zatem, do czego naprawdę i ostatecznie w swym rozwoju zmierza, zmagając się zawsze tylko z tą bezpośrednią, konkretną sprzecznością, charakterystyczną dla danego etapu. I śledząc ten cały, bardzo zawiły proces

rozwojowy świadomości, możemy się szybko zorientować, że Heglowi, który, opisując go, zna już przecież końcowy rezultat, wcale nie zależy na tym, żeby osiągnąć go możliwie szybko i łatwo, niejako „na skróty”. Wręcz przeciwnie, kieruje nim dążenie, by zawrzeć w swym opisie jak najwięcej z całego tego ogromnego materiału, jaki stanowią dotychczasowe dzieje ludzkości. Gdyby jednak przyjąć założenie, że oparta na scharakteryzowanej powyżej dialektyce fenomenologia ducha powinna objąć całość historycznego materiału, bo tylko dzięki temu mogłaby w pełni dowieść słuszności swojej centralnej idei, to, oczywiście, jej pisanie trzeba by ciągnąć w nieskończoność, i to prowadząc je w sposób wielowątkowy.

I. Świadomość

Pierwszą formą stosunku podmiotu i przedmiotu, jaka omawiana jest w *Fenomenologii ducha*, jest „świadomość”. Świadomość ma za przedmiot coś różnego od siebie, zewnętrznego i tym różni się od samowiedzy jako świadomości siebie. Odróżnienie to jest jednak względne, ponieważ świadomość jest sama w sobie również samowiedzą, a samowiedza — świadomością, co można podciągnąć pod ogólną formułę, że odnoszenie się do tego, co inne, jest zawsze zapośredniczone przez odnoszenie się do siebie, a odnoszenie się do siebie — przez odnoszenie się do tego, co inne. Chodzi tu więc w istocie o to, że dla świadomości „prawdą” jest jakiś różny od niej byt sam w sobie. Jest on dla niej przedmiotem, do którego odnosi się w sposób teoretyczny, poznawczy. Przedmiot ten jest jej dany za pośrednictwem zmysłów — jako coś, co zastaje w pobliżu siebie.

Pierwszą formą świadomości jest „pewność zmysłowa”, forma najuboższa w myślenie, w której całym pojęciowym określeniem jest „to oto”. Występuje tu zatem przedmiot określony przez wskazanie, przez to, że jest „tu” i „teraz”. Dla świadomości jest to coś najbardziej konkretnego, bogatego we własności. Tymczasem jej pojęcie przedmiotu jest skrajnie abstrakcyjne i ubogie: w określeniu „to oto” nie ma żadnej bliższej treści, „tym oto” może być wszystko, co się tylko chce, wszystko, na co się wskaże. Pojęcie przedmiotu okazuje się więc niezgodne z samym przedmiotem jako czymś konkretnym. Świadomość musi przeto ująć swój przedmiot w tej konkretności, musi podać jego bliższą określoność.

Jako taka jest ona „postrzeżeniem”, a tą bliższą określonością przedmiotu są jego wielorakie własności zmysłowe. Podając je, świadomość wymienia je po kolei, jedną po drugiej. W tej formie wiedza o przedmiocie jest zbiorem określeń, które nie są w żaden pojęciowy sposób ze sobą związane, odnosząc się do siebie nawzajem w sposób obojętny. Świadomość popada więc w sprzeczność, polegającą na tym, że jej przedmiot założony jest jako jeden, natomiast jego określenia stanowią wielość, w której tej jedności nie ma. Co zatem jest bytem samym w sobie: zakładana przez świadomość jedność przedmiotu, czy też poszczególne jego określenia jako istniejące same w sobie? Który z tych momentów jest prawdą, a który pozorem?

Dążąc do rozwiązania tej sprzeczności, świadomość określa się jako „rozsądek”, którego przedmiot jest podwojony: rozszczepia się na zmysłowe zjawisko i niezmysłową istotę. Zjawisko jest wielorakie, a leżącą u jego podstawy jednością jest istota. Prawdą, bytem samym w sobie jest istota. Zjawisko zaś nie istnieje samo w sobie, jest tylko czymś dla świadomości. Świadomość popada przez to w jeszcze cięższą sprzeczność: określa to, co jest dla niej prawdą, jako niezmysłową istotę, wskutek czego jej przedmiot w ogóle przestał dla niej — jako zmysłowej — istnieć. Określenie myślowe przedmiotu musi zatem stać się czymś immanentnym zmysłowemu zjawisku. W ten sposób nie jest już ukrytą przed świadomością istotą, ale stałym prawem, które rządzi wielością jednostkowych zjawisk — tym, co w zmysłowych zjawiskach ma charakter ogólny.

Świadomość przekonuje się więc, że wszystko, co poznaje, ma naturę logiczną, myślową, ogólną, wbrew temu, że bezpośrednio jej przedmiot jest zmysłowy i jednostkowy. Inaczej mówiąc, to, co uznawała dotąd za prawdę, okazało się pozorem, czymś, czego nie da się poznać. Próbując to poznać i pewna, że to właśnie robi, poznawała ona bowiem raczej przeciwieństwo tego, co uznawała za prawdę: zmysłowy konkret pozostawał cały czas poza jej poznaniem, a poznawała w istocie tylko określenia logiczne, tzn. ten moment przedmiotu, który pochodził od niej i który porównywała z samym przedmiotem jako tym, co było dla niej prawdą. Uświadamiając sobie w ten sposób, że cały ten ruch poznania był w istocie jej grą z samą sobą, w której to, co inne, było tylko ulegającym zniesieniu pozorem, musi — uznając, że prawdą jest ona sama — stać się sama dla siebie przedmiotem, tzn. określić się jako samowiedza.

II. Samowiedza

Przejście od świadomości do samowiedzy jest zarazem przejściem od sfery teoretycznej do sfery praktycznej, w której rzeczywistość określana jest za pomocą kategorii celu i środków. Związane to jest z ogólną naturą Heglowskiego wywodu spekulatywnego, który nie zachowuje w sposób bezwzględny ciągłości logicznej, ale każde wywiedzionym określeniom usamodzielniać się, tzn. wypełniać pewną treścią wziętą skądinąd. Wstępując na kolejny szczebel, Hegel zaczyna więc poniekąd wszystko od początku. Chwytając pojęcie nowego przedmiotu jako czegoś, co wyłania się z wywodu, zatrzymuje się teraz nad tym przedmiotem jako czymś samym w sobie i dla siebie. A zatem pojęcie samowiedzy pojawia się w rezultacie zniesienia takiego pojęcia prawdy, zgodnie z którym jest ona czymś zewnętrznym względem świadomości.

1. Pożądanie i jego przedmiot

To, że zewnętrzna rzeczywistość nie jest prawdą, nie oznacza jednak bynajmniej, iż w ogóle nie istnieje. Chodzi tu raczej o to, że pozbawiona jest istotności,

nie ma swego pojęcia w sobie samej — rozsądkowa kategoria istoty jako wewnętrznej strony przedmiotu istniejącej po tamtej stronie zjawiska okazała się fikcją, rzutowaniem przez podmiot swojego własnego ja na przedmiot. To, że zewnętrzny przedmiot nie ma prawdy w sobie samym lecz na zewnątrz siebie, w podmiocie, oznacza bezpośrednio, iż nie jest on sam w sobie celem i dlatego określany jest z zewnątrz; jest tylko bytem dla innego, środkiem. Stosunek, jaki rozważa teraz Hegel, jest stosunkiem między abstrakcyjnym Ja a zewnętrzną rzeczywistością w ogóle jako dwiema rozłącznymi stronami, będącymi dla siebie nawzajem swoimi „innymi”. Stosunkiem tym jest pożądanie. Po jednej stronie występuje tu subiektywność, a po drugiej — obiektywność, rzecz. Oznacza to w szczególności, że subiektywność pozbawiona jest w sobie samej momentu obiektywności i w swej relacji do rzeczy afirmuje jedynie siebie jako to, co nie jest rzeczą. Polega to na tym, że „pożerając” rzecz wykazuje jej nieistotność i afirmuje siebie jako istotę. Tym, co istotne, jest tu jednak tylko coś określonego jako negacja rzeczy — samowiedza jako pożądanie nie jest określona sama w sobie i dla siebie, lecz tylko w relacji do swego „innego”, którym jest rzecz, i to jako abstrakcyjna rzecz w ogóle.

2. Walka dwóch pożądań

W dialektycznym przejściu, jakiego Hegel teraz dokonuje, zaznacza się jego oryginalność jako spekulatywnego myśliciela. Żeby ukonkretnić abstrakcyjną podmiotowość, związać ją z przedmiotowością, wprowadza mianowicie do akcji drugą podmiotowość. Dzięki tej drugiej podmiotowości dojdzie, po pierwsze, do związania się samowiedzy z życiem jako jej własnym aspektem rzeczowym, przedmiotowym, cielesnym, po drugie zaś — do określenia jednego Ja w relacji do drugiego Ja, a nie tylko, jak dotąd, w relacji do zewnętrznej rzeczy jako tego, co inne. Skąd się jednak bierze ta druga podmiotowość? Musi się, oczywiście, wyłonić z rzeczy, czyli z przedmiotu pożądania. Dokonuje się to dzięki temu, że ta rzecz nie pozwala potraktować się jak rzecz, nie daje się „pożreć”, przeciwstawia się aktywnie temu, co chciałaby z nią zrobić samowiedza. Dokładniej biorąc, mamy tu dwie samowiedze, które są dla siebie samych samowiedzami, a dla siebie nawzajem — rzeczami. Same w sobie są więc one tym samym, ale każda z nich neguje to, czym jest dla siebie ta druga. Przy analizie tej sytuacji należy odróżnić to, co bezpośrednio kieruje każdą z tych samowiedz, od tego, o co w tej relacji chodzi z punktu widzenia dalszego rozwoju samowiedzy. Bezpośrednio bowiem każdej z nich chodzi jedynie o zachowanie swej dotychczasowej pozycji w świecie — pozycji mocy panującej nad rzeczą i unicestwiającej ją. Osiągnięcie tego celu nie wnosi jednak nic nowego. Okoliczność, że pojawia się przed nią rzecz, która sama w sobie jest samowiedzą, nic nie znaczy w sytuacji, gdy ta samowiedza — nie uznana zresztą jako samowiedza — zostaje unicestwiona poprzez zadanie gwałtu rzeczy stanowiącej jej życie. Dalszy rozwój samowiedzy wymaga więc, aby obie stojące naprzeciw siebie samowiedze zmieniły swój pierwotny stosunek

do siebie samych i do siebie nawzajem. Pierwotnie każda z nich była jedynie pożądaniem i traktowała tę drugą wyłącznie jak rzecz. Jednak w rezultacie tego, że takie samo było zachowanie tej drugiej w stosunku do niej, w relacji tej zagrożony był jej byt jako rzeczy — jej życie. Mogła więc — pośrednio — doświadczyć tego, że jej zachowanie w stosunku do drugiej jest zarazem określonym odnoszeniem się do siebie samej — narażaniem swego życia. I odwrotnie, mogła także dostrzec narażanie życia w działaniu tej drugiej. Narażanie swego życia jest zaś, powiada Hegel, afirmacją siebie jako samowiedzy.

3. *Pan i niewolnik*

Z walki na śmierć i życie dwóch samowiedz wyłania się zatem stosunek wzajemnego uznawania się za samowiedze. I to stanowi pierwszy warunek dla zaistnienia jakościowo nowej sytuacji. Drugim warunkiem jest zmiana dotychczasowej równości obu stron relacji. Jeżeli bowiem do końca zachowywałyby się one tak samo, to rezultatem mogłaby być tylko śmierć jednej z nich lub obu. Narażanie życia może zakończyć się śmiercią — inaczej nie byłoby przecież narażaniem życia. Ale w czasie walki może pojawić się nagle strach przed śmiercią i zmiana świadomości, polegająca na tym, że samowiedza uświadamia sobie swój związek z życiem — to, że nie jest w stanie abstrahować od swego życia, to, że tracąc życie, traci w ogóle wszystko. A ponieważ zagrożenie dla życia występuje tu jako własne działanie samowiedzy — jako jej narażanie życia będące konsekwencją walki — więc strach przed śmiercią powoduje, że staje się ona niezdolna do dalszej walki, poddaje się. Poddając się, wyzbywa się swej dotychczasowej samoistności w stosunku do drugiej, tzn. robi teraz w stosunku do siebie samej to, co samowiedza robiła w stosunku do rzeczy poprzez traktowanie jej jako czegoś niesamoistnego. Dlatego nie musi już być negowana w sposób zewnętrzny — tak jak przedmiot pożądania. Przerwana walka wytwarza stosunek pana i niewolnika. Pan jest pożądaniem, które uzyskało trwale zapośredniczenie w postaci niewolnika. Przedmiot pożądania był bowiem zapośredniczeniem nietrwałym przez to, że — jako negowany z zewnątrz — ulegał unicestwieniu. Dlatego musiał wyłaniać się wciąż na nowo jako coraz to inny przedmiot. Niewolnik jest zaś przedmiotem, który sam się neguje, a robi to właśnie po to, by zachować swe istnienie. Nie jest więc już dla pana przedmiotem „jednorazowego użytku”, jakim byłby w przypadku, gdyby nie został zachowany przy życiu, lecz zabity. Stosunek pana i niewolnika nie eliminuje jednak dotychczasowego stosunku pożądania do rzeczy, ale, przeciwnie, nadaje mu wyższą formę. Można to ująć tak, że pan — jako pożądanie — konsumuje niewolnika w sposób ciągły i wielokrotny, mianowicie w wytworach jego pracy. Niesamoistność niewolnika względem pana polega na posłuszeństwie, na podporządkowaniu się woli pana. Pan, pozostając pożądaniem, umieszcza niewolnika pomiędzy sobą a rzeczą i dzięki temu pośrednictwu realizuje się jako pożądanie w sposób czysty. Niewolnik nadaje bowiem rzeczy formę przedmiotu konsumpcji — rzeczy dla pana — eliminując z niej swą pracę

wszystko, co nie odpowiada jego potrzebie, a zatem stanowi aspekt samoistości rzeczy. Rzecz jako wytwór pracy niewolnika jest dla pana, a niewolnik jest środkiem do uzyskania tej rzeczy. Pan jako samowiedza ma w swojej mocy rzecz dzięki temu, że panuje nad niewolnikiem, a panuje nad niewolnikiem dzięki temu, że w samym niewolniku rzecz panuje nad samowiedzą. W tym sylogizmie rzecz ma podwójne znaczenie: raz występuje jako życie, bezpośrednia strona przedmiotowa samowiedzy, jej cielesność, a drugi raz — jako rzecz zewnętrzna, którą niewolnik kształtuje swą pracą, a pan posiada i konsumuje. Niewolnika zmusza do pracy strach przed śmiercią. Praca niewolnika jest jego odnoszeniem się do samego siebie i do przedmiotu. Jest ona pozytywnym odnoszeniem się do przedmiotu — traktowaniem go jako celu, a siebie jako środka — o tyle, że jest negatywnym odnoszeniem się do siebie, zadawaniem gwałtu swojej pierwotnej naturze. W przypadku pana jest dokładnie na odwrót, jego stosunek do rzeczy jest negatywny, używa jej i ją zużywa, a do siebie — pozytywny, zaspokaja się. Ale z drugiej strony również stosunek niewolnika do rzeczy jest negatywny. Traktuje ją bowiem jako tworzywo, które kształtuje zgodnie ze swoją wolą. Znosi bezpośrednią formę rzeczy i nadaje jej swoją własną formę. Uczy się tego w trakcie pracy i dzięki temu panuje nad rzeczą. Tyle tylko, że narzucając rzeczy swoją wolę nie robi tego z własnej woli, ale z woli pana, którą w tym stosunku reprezentuje i bierze na siebie. Sam z siebie nie robiłby tego. Jego panowanie jest — paradoksalnie — konsekwencją niewoli. Wszelako praca tworzy — jako skutek uboczny — przesłankę dla zniesienia tego stanu rzeczy. Mianowicie negatywne odnoszenie się niewolnika do własnej bezpośredniej natury — ten gwałt na sobie samym, czy też samozaparcie, jakim jest praca — okazuje się zarazem kształtowaniem samego siebie, tworzeniem swego człowieczeństwa w sensie kulturowym. Jeżeli niewolnik rozpozna w tym wartość i swój własny sens, uniezależni się w swej istocie od pana — jeżeli sam zaakceptuje swoją drugą naturę, nie będzie już w tym względzie konieczny przymus. W opisie Hegla odbywa się to tak, że w formie, jaką niewolnik nadaje rzeczy, ma on przed sobą w postaci przedmiotowej swój własny wyeksteriorizowany byt. Ponieważ zaś praca nadaje rzeczy wartość, więc w formie rzeczy ogląda on jako wartość swoją własną wewnętrzną istotę. A dokładniej biorąc, istotą tą jest aktywna w procesie pracy negatywność, negatywne odnoszenie się do własnej bezpośredniości jako zasadnicza przesłanka całego procesu stawania się ducha. Samowiedza, która w wyniku walki na śmierć i życie staje się niewolnikiem, wiąże się więc w dwojaki sposób z przedmiotowością. Najpierw, dostrzegając w absolutnym strachu swój związek z życiem, a następnie — znosząc w trakcie pracy bezpośrednią określoność tego życia. Dokonuje się tu przejście od przedmiotowości naturalnej do przedmiotowości, jaką podmiot sam sobie nadaje, choć czyni to zrazu pod przymusem.

4. Stosunek dwóch samowiedz i trzy logiczne momenty pojęcia

W relacji pana i niewolnika zapoczątkowany zostaje również drugi istotny moment — moment związany ściśle z samą strukturą Heglowskiej idei, a dokład-

niej biorąc — ze strukturą Hegłowskiego pojęcia, które jest totalnością trzech momentów: jednostkowości, ogólności i szczegółowości. Samowiedza jako świadomość siebie jest bezpośrednio sądem jako coś w sobie rozdwojonego na podmiot i przedmiot, podmiot i orzecznik. Te dwa momenty są zarazem różne i tożsame: mamy tu jednostkowość, która jest ogólnością — Ja, które jest ja. Stosunek ten nabiera bardziej określonego sensu, kiedy dla jednego Ja istnieje drugie Ja, różne od niego jako inna jednostka, a zarazem równe mu pod względem swej ogólnej istoty, którą jest bycie pewnym ja — posiadanie swego ja. Sposobem, w jaki dla jednego Ja istnieje drugie Ja, jest tu w ujęciu Hegla uznawanie. Píše on: „Samowiedza istnieje *sama w sobie i dla siebie* tylko o tyle i tylko dzięki temu, że taką, tzn. samą w sobie i dla siebie, jest ona dla kogoś innego, albo inaczej mówiąc: samowiedza istnieje tylko jako coś, co zostało uznane”. Na gruncie ontologii Hegłowskiej to, co istnieje naprawdę, jest więc czymś o charakterze relacyjnym, i to w podwójnym sensie. Jest to coś, co, po pierwsze, w sposób rzeczywisty odnosi się do siebie, czyli myśli samo siebie, a po drugie, jest w tym swoim konstytutywnym wewnętrznym stosunku czymś zapośredniczonym przez relację do swego Innego, które jest samo w sobie tym samym, taką samą jednostką. Warunkiem istnienia jednostki jest więc istnienie drugiej jednostki oraz stosunku między nimi, i to zachodzącego na poziomie świadomości. Pojawia się tu jednak trudność, polegająca na tym, że w swym konkretnym określeniu stosunek między dwiema jednostkami jest przede wszystkim przeciwstawnością, nierównością. Tak więc w sferze życia zwierzęcego podstawową formą realnego stosunku między osobnikami jest stosunek płciowy — stosunek między osobnikami dwóch płci przeciwstawnych, tzn. odniesionych do siebie nawzajem w swej różnicy. Tego typu określoność — określoność związana z odnoszeniem się do swego specyficznego „innego” — nazywa Hegel szczegółowością. Jest to trzeci moment pojęcia. Funkcją szczegółowości jest zapośredniczenie stosunku między jednostkowością a ogólnością. Za sprawą szczegółowości istnieje wprawdzie relacja między jednostkami, ale szczegółowość jako określenie danej jednostki jest bezpośrednio tylko jedną z dwóch przeciwstawnych sobie szczegółowości. Jeżeli więc te jednostki mają podpadać pod wspólną ogólność, to należy w ich stosunku abstrahować od tego, na czym realnie biorąc ten stosunek się opiera, tzn. od szczegółowości — jeżeli zakłada się je jako takie same, to należy abstrahować od ich różnicy. Ale w stosunku pana i niewolnika nacisk położony zostaje właśnie na różnicę, co prowadzi do tego, że pan jako samowiedza właściwie odpycha od siebie owo konstytutywne dla samowiedzy zapośredniczenie — nie uznając niewolnika za samoistne Ja i wymuszając na nim uznawanie siebie, odbiera znaczenie temu uznawaniu jako relacji między samowiedzami i sprowadza cały jego sens do swojej korzyści materialnej. Dlatego stosunek pana i niewolnika zawiera w sobie negatywność również z punktu widzenia pana — jako pod istotnym względem bezwartościowy, nie spełnia warunku koniecznego dla urzeczywistnienia się samowiedzy.

Ze spekulatywnego punktu widzenia różnica dwóch przeciwstawnych szczególności polega w przypadku pana i niewolnika na tym, że obie te jednostki stanowią w sobie samych odwrotny stosunek dwóch istotnych momentów, jakie tu wchodzi w grę. Hegel określa te momenty jako samowiedzę i rzecz, przy czym, jak już mówiliśmy, rzecz ma tu zarówno znaczenie życia, jak i przedmiotu, który niewolnik wytwarza swą pracą, a pan — konsumuje. Niewolnik jest mianowicie samowiedzą, nad którą panuje rzecz (boi się stracić życie, kształtuje swą pracą rzecz), pan zaś — samowiedzą, która panuje nad rzeczą (potrafi narażać życie, konsumuje rzecz). W uproszczeniu, które ma jednak swój konkretny sens, można to ująć tak, że niewolnik jest tylko rzeczą („mówiącym narzędziem”), a pan — czystą samowiedzą. W ujęciu takim zaakcentowane jest to, że nie występuje tu właściwie stosunek między dwiema samowiedzami — nie ma tu relacji „Ja — Ty”, brakuje pojęcia „My” — a stosunek pana do niewolnika jest stosunkiem samowiedzy do rzeczy. Bezpośrednio jednak stosunek samowiedzy do rzeczy zachodzi w obrębie każdej z obu jednostek i jest w nich wewnętrzną relacją pana i niewolnika. Jest to okoliczność, która pozwala ująć każdą z samowiedz jako dynamiczną totalność, zawierającą w sobie również przeciwstawną szczególność, czyli jak gdyby swój czwarty moment logiczny. Hegel omawia to bliżej tylko od jednej strony — od strony samowiedzy niewolnika, która stanowi zasadę dalszego rozwoju samowiedzy. Moment samowiedzy występuje u niewolnika zrazu jako to, co zniewolone, stłumione, wyparte, a jako określenie wiodące wyeksponowany zostaje moment tego, co rzeczowe. Ponieważ jednak praca jest także panowaniem samowiedzy nad rzeczą, więc realizując swą niewolę niewolnik stopniowo wydobywa również na powierzchnię świadomości ten aspekt, że on — jako jednostka — również ma swoją istotę w samowiedzy, a cała sfera tego, co rzeczowe, podlega jego władzy. Analogiczne doświadczenie samowiedzy pana polega zaś na uświadomieniu sobie tego, że potrzebując rzeczy, jest od niej zależny, a to znaczy — zależny od dostarczającego mu tej rzeczy niewolnika, o ile, oczywiście, utraciwszy swą pierwotną surowość wojownika, wpadł w sidła zmysłowego używania.

5. Pan i niewolnik a subiektywna i obiektywna postać idei

Widzimy tu pewien istotny moment Heglowskiej metody filozoficznej. Podstawym określeniem idei jest mianowicie u Hegla to, że jest ona totalnością obejmującą dwie totalności — totalność obiektywną (przedmiotową) i totalność subiektywną (podmiotową). Cały ruch myśli zmierza w kierunku zniesienia tej różnicy, ale nigdy nie może to być doprowadzone do końca w tym sensie, żeby była już tylko jedna totalność. To, co — jako jednostronne — ma na zewnątrz siebie drugą, przeciwstawną jednostronność, nie może dopełnić się poprzez wchłonięcie w siebie tej przeciwstawnej jednostronności jako takiej — tę przeciwstawną określoność, o którą się wzbogaca, może wydobyć tylko z siebie samej. Mamy

więc u Hegla zawsze podwójny ruch, zmierzanie z dwóch stron do tego samego, ale bez możliwości przejścia na drugą stronę. W *Fenomenologii ducha* występuje jednak naprzemienne przerzucanie się z jednej strony na drugą. Dział *Świadomość* ma charakter obiektywny (teoretyczny), natomiast dział *Samowiedza* — subiektywny (praktyczny). Wszelako w łonie tego, co subiektywne, występuje różnica między aspektem obiektywnym (rzeczą) a subiektywnym (samowiedzą). I jest nawet tak, że jeden typ samowiedzy staje się reprezentantem aspektu obiektywnego, drugi zaś — aspektu subiektywnego. Następnie w subiektywności zdominowanej przez obiektywność musi się restytuować wolna subiektywność, a w subiektywności utrwalonej w swym jednostronnie subiektywnym określeniu musi pojawić się aspekt obiektywności. Nie oznacza to jednak, że z dwóch różnych stron (od strony niewolnika i od strony pana) dochodzi się do tego samego, w wyniku czego mamy wreszcie stosunek pomiędzy dwiema równymi sobie samowiedzami. Stosunek między samowiedzami długo jeszcze musi się transformować, nim zostanie doprowadzony do końca. Na razie w jednej z tych linii zostaje on uwewnętrzniony, przez co może być już ona kontynuowana samodzielnie, a druga z nich okazuje się ślepą uliczką. Ślepą uliczką jest samowiedza pana. Samowiedza niewolnika przechodzi zaś w „świadomość stoicką”.

6. *Stoicyzm*

Zdominowana przez obiektywność samowiedza niewolnika, stając się świadomością stoicką, popada z kolei w jednostronną subiektywność. Świadomość stoicka to samowiedza, która uzyskała świadomość swej wewnętrznej wolności dzięki uznaniu zewnętrznego, realnego świata, nad którym nie ma władzy, za coś nieistotnego, na czym jej nie zależy, co jest jej obojętne. Tym, co istotne, jest dla niej tylko jej własny świat myślowy — i tutaj jest u siebie, jest wolna. Hegel uznaje takie wyzwolenie za iluzoryczne. Tej wewnętrznej, stoickiej wolności brak bowiem jakiegokolwiek rzeczywistej treści. Myśl — jako istota — i rzeczywistość zewnętrzna — jako to, co nieistotne — pozostają tu do siebie w takim stosunku, że myśl czerpie swą treść jedynie ze świata zewnętrznego, a zatem z tego, co nieistotne. To, co ma nadawać treści istotność, czyli forma myślowa, dołącza się tu w sposób zewnętrzny, czysto formalny.

7. *Sceptycyzm*

Posunięciem dalej zawartej w myśleniu wolności jest sceptycyzm, który wykazuje nicość każdej określoności, jaka występuje w myśli, przez co uwalnia się od innobytu nie tylko w sensie formalnym, jak stoicyzm, ale również treściowym. Działalność świadomości sceptycznej polega na ciągłym oscylowaniu pomiędzy jednym stanowiskiem a drugim, żeby na podstawie tego drugiego zanegować to, co wydaje się prawdą z pierwszego punktu widzenia, i *vice versa*.

A wykazując nicość tego, co obiektywne — co ma dla niej takie znaczenie, że ona sama, jako subiektywność, nie musi czuć się czemukolwiek podporządkowana — świadomość sceptyczna nigdy nie zestawia ze sobą tych dwóch sposobów rozpatrywania, nie dostrzega w nich swojej własnej sprzeczności, swojego własnego rozdzielenia. A kiedy w końcu to sobie uświadomi, staje się świadomością nieszczęśliwą.

8. Świadomość nieszczęśliwa

W sceptycyzmie po wykazaniu w przedmiocie sprzeczności — i obaleniu go w ten sposób — pozostawała na placu zwycięska i zadowolona z siebie samowiedza. Teraz zaś świadomość, stwierdzając w sobie samej sprzeczność, nie rozplywa się przez to w nicość — jak uprzednio przedmiot — ale istnieje dalej, tyle tylko, że z poczuciem sprzeczności i rozdarcia w sobie. Te dwie sprzeczne ze sobą strony świadomości nieszczęśliwej to *mutatis mutandis* strony różnicy, jaka występowała w świadomości stoickiej, dla której istotą była ona sama jako myśląca, a tym, co nieistotne — zewnętrzny, zmysłowy świat. Ta sama różnica występowała zresztą w sceptycyzmie jako przeciwieństwo zmysłowego i myślowego określenia przedmiotu, ale bez przyznawania któremukolwiek z nich priorytetu — na gruncie tego stanowiska nie mogła się już obronić jako to, co istotne, żadna pozytywna treść. Otóż rozpatrywana pod tym kątem świadomość nieszczęśliwa jest sama dla siebie tym, co nieistotne, a konkretnie, utożsamia ona siebie ze świadomością zmysłową, czyli z bezpośrednim istnieniem dla świadomości rzeczywistości zewnętrznej, uznawanej w stoicyzmie za to, co nieistotne. Ale w świadomości własnej nieistotności — w tym, że samowiedza odczuwa to, czym bezpośrednio dla siebie jest, jako nieszczęście, negatywność — założone jest zarazem, że pośrednio sytuuje ona samą siebie właśnie po stronie istoty, chociaż ma świadomość istoty jako bytu różnego od siebie, obcego. Tą istotą jest czysta rzeczywistość myślowa, będąca, zgodnie ze swym przeciwieństwem wobec różnorodności i zmienności świata zmysłowego, czymś w sobie prostym i niezmiennym. Mając świadomość rzeczywistości prostej i niezmiennej jako istoty świadomość nieszczęśliwa „musi jednocześnie dążyć do uwolnienia się od tego, co nieistotne, tzn. do uwolnienia się od siebie samej”. Świadomość nieszczęśliwa odczuwa to, co czysto myślowe — istotę — jako coś dla niej nierzeczywistego, czym nie może się zaspokoić, a siebie jako dla siebie rzeczywistą utożsamia z tym, co zmysłowe, wartościując to jako coś nieistotnego. Oznacza to, że myślowy byt samowiedzy, który był istotą w stoicyzmie, świadomość nieszczęśliwa rzutuje w transcendencję, a jej historyczno-empirycznym odpowiednikiem jest świadomość religijna — świadomość „tamtego świata” jako istoty.

Świadomość nieszczęśliwa, kończąc dział *Fenomenologii ducha* pt. *Samowiedza*, stanowi zarazem punkt przejścia do działu *Rozum*. Jest w tym widoczna prawidłowość, polegająca na tym, że najważniejsze punkty węzłowe w procesie

dochodzenia do prawdy mają u Hegla podobną spekulatywną konstrukcję — tym, od czego przechodzi się do prawdy w istotny sposób głębszej, jest coś quasi-religijnego. Punktem przejścia od *Świadomości* do *Samowiedzy* jest rozsądek, operujący kategoriami zjawiska i istoty jako odpowiednikami „tego świata” i „tamtego świata”. Punktem przejścia od *Samowiedzy* do *Rozumu* jest świadomość nieszczęśliwa, dla której istotą jest jej własna „tamta strona”. I wreszcie zakończeniem *Fenomenologii ducha* jest wiedza absolutna, którą bezpośrednio poprzedza religia. Cały dział *Samowiedza* można traktować jako termin średni sylogizmu, którego terminami skrajnymi są rozsądek i rozum. Rozsądek, zajmując się przedmiotem zewnętrznym w stosunku do podmiotu, nie jest sam dla siebie przedmiotem. Samowiedza, mając swój przedmiot w sobie samej, odrywa się od przedmiotu zewnętrznego. Natomiast rozum opiera się na punkcie widzenia, zgodnie z którym istotą rzeczywistości przedmiotowej — tego samoistnego przedmiotu rozsądku — jest samowiedza. Bliższe znaczenie owego rozumowego punktu widzenia określa jego religijna geneza, tzn. okoliczność, że filozofia jako forma świadomości odpowiadająca rozumowi, będąc w sensie formalnym przeciwieństwem religii, w aspekcie treściowym jest pojęciowym ujęciem prawdy, którą najpierw w sposób uczuciowo-wyobrażeniowy wyraża religia. Żeby więc zrozumieć logikę kierującą Heglowskim opisem świadomości nieszczęśliwej, należy założyć, że chodzi tu o połączenie rzeczywistości z samowiedzą, czyli tych dwóch momentów, które występują zrazu jako rozłączne, a pierwszym sposobem, w jaki się to dokonuje, jest forma religijna, która następnie zostaje zniesiona jako nieprawdziwa, co umożliwia przejście do rozumu. To, o jakie wyobrażenie religijne tu chodzi i w jaki sposób spełnia ono tę funkcję, nie stanowi problemu. Jest to wyobrażenie chrześcijańskie, które podstawą tej istniejącej bezpośrednio dla samowiedzy rzeczywistości czyni istotę duchową. W Heglowskiej interpretacji chrześcijaństwa istotną rolę odgrywa tu jednostkowa ludzka samowiedza, w której rzeczywistość jako taka uświadamia sobie samą siebie — taki sens ma dla niego teza, że Bóg przyjął ludzką postać: nie chodzi tu jedynie o Jezusa Chrystusa, ale o każdego człowieka. W tym ujęciu człowiek jako samowiedza nie jest już tylko jakimś izolowanym bytem dla samego siebie, rzuconym w obcą, obojętną rzeczywistość, ale stanowi jej istotny moment — jej punkt centralny, jej podmiotowość. *Mutatis mutandis* taki punkt widzenia jest punktem widzenia Heglowskiego rozumu.

W jaki jednak sposób pojawia się w świadomości przecucie tej prawdy? Z jakiego źródła czerpie swoją treść religia? Treść ta zawarta jest w samym podmiocie, ale dla świadomości nieszczęśliwej nie występuje ona w jasnej formie myślowej. Chodzi tu bowiem o podmiotową głębię, doświadczaną przez świadomość w sposób bezpojęciowy. Hegel używa tu dwóch specyficznych terminów: „*das Gemüt*” i „*die Andacht*”. Używa ich mianowicie na określenie skupienia się na sobie samym, w którym odczuwając siebie w swej czystej jednostkowości odczuwa się siebie nie jako tego siebie znanego zwykłej świadomości, ale jako coś

absolutnego i transcendentnego — jest to doświadczanie transcendencji w immanencji, które nie jest myśleniem, ale raczej pewnym nastrojem, uczuciem religijnym. „Jej myśleniem jest bezpostaciowy dźwięk dzwonów albo ciepła woń kadzideł, jakieś myślenie muzyczne, nie dochodzące do pojęcia” — pisze Hegel o świadomości nieszczęśliwej, w czym zawarty jest moment rozwinięty później przez Hegla w jego filozofii ducha absolutnego, która ustanawia jako regułę to, że absolutna treść ujmowana jest przez ducha najpierw w formie bezpośrednio zmysłowej, co przede wszystkim dotyczy sztuki, następnie w formie wyobrażenia (religia) i dopiero na końcu w formie pojęciowej (filozofia).

Dla świadomości nieszczęśliwej charakterystyczne jest, że usiłuje dotrzeć do czegoś, co jawi się jej jako wyższa rzeczywistość, poprzez negatywne odnoszenie się do tego, co jest dla niej w niej samej tym, co nędzne, zmysłowe, skończone, jednostkowe. Jej działaniem jest więc umartwianie się, pogardzanie swymi funkcjami animalnymi, a następnie również wyrzekanie się swej własnej woli i odbieranie sobie podmiotowości w odniesieniu do efektów własnego działania. Ale prawdziwe rozwiązanie sprzeczności świadomości nieszczęśliwej dokonuje się raczej poprzez ruch odwrotny, w wyniku którego pozaświatowa istota okazuje się czymś rzeczywistym jedynie dzięki istnieniu i działaniu tego, co jednostkowe. W ten bowiem sposób jednostkowa samowiedza — jako istotny moment Absolutu — nabiera dla siebie znaczenia absolutnego. Ale doświadczenie tego odwrotnego ruchu nie jest dla świadomości nieszczęśliwej możliwe, o ile zachowuje ona swoją specyficzną strukturę, gdyż pozostając dla siebie członem skrajnym jednostkowości (podmiotowością), nie może jako taka przerzucić się na drugą stronę, by od tej drugiej strony — od strony ogólności (substancji) — powrócić następnie do samej siebie jako jednostkowej. Tym, co musi się tu dokonać, jest więc zniesienie owego konstytutywnego dla niej przeciwieństwa jednostkowości i ogólności jako dwóch rozłącznych rzeczywistości. Wychodząc nieco poza tekst tego rozdziału, można powiedzieć, że dokonuje się to najpierw w wyobrażeniu jako pewnej spontanicznej artykulacji owego quasi-religijnego stanu skupienia się podmiotu na samym sobie, pozbawionego bezpośrednio przedmiotowego charakteru. Rozwiązanie sprzeczności świadomości nieszczęśliwej musi więc jak gdyby wyłonić się najpierw samo z nieświadomości, czyli z mrocznej podmiotowej głębi, mianowicie w formie pewnego symbolicznego wyobrażenia, które staje się jako takie przedmiotem świadomości, a dopiero w dalszej konsekwencji zostaje zrozumiane, ujęte pojęciowo. Wyobrażenie to jest w istocie wyobrażeniem stanowiska rozumu, zgodnie z którym jażn jest tym, co absolutne.

Godna odnotowania jest przy tym okoliczność, że Hegel daje w *Fenomenologii* pewną treściową, a nie tylko formalną, charakterystykę rozsądku i rozumu. Zgodnie z tą formalną charakterystyką rozsądek odpowiada, jak wiadomo, zwykłemu myśleniu, tzn. zarówno myśleniu potocznemu, jak i temu, którego domeną są nauki szczegółowe, i charakteryzuje się pewną martwością, operuje sztywnymi przeciwieństwami — natomiast rozum jest władzą myślenia dialektycznego, spe-

kulatywnego, które potrafi przekraczać sztywne rozsądkowe granice, a będące jego domeną pojęcie jest czymś w sobie żywym. Punkt widzenia rozumu — zgodnie z tym, jak go Hegel charakteryzuje w *Fenomenologii* — wyjaśnia w znacznej mierze, skąd rozum ma tę moc, pozwalającą mu poznawać rzeczywistość. Jest mianowicie w swej istocie eksplikującą się jaźnią, czyli właśnie samą rzeczywistością, podczas gdy rozsądek, pozbawiony tego zakorzenienia w głębi, jest jedynie powierzchnią myślenia i dlatego sam dla siebie znajduje się po innej stronie niż rzeczywistość i treść swą czerpie nie z siebie, lecz z zewnątrz.

III. Rozum

Osiągnąwszy ten punkt widzenia, świadomość musi go sprawdzić. I tego dotyczy tytuł pierwszej części tego działu: *Pewność i prawda rozumu*, w którym odróżnione są od siebie dwie strony: podmiotowe pojęcie rzeczywistości i sama ta rzeczywistość. Punktem widzenia rozumu jest idealizm. Negatywny do tej pory stosunek samowiedzy do innobytu przemienia się tu w stosunek pozytywny, ponieważ zakłada go ona teraz nie jako innobyt, lecz jako swój własny byt. Jest to idealizm, który można bliżej określić jako idealizm obiektywny, dotyczący treściowego aspektu przedmiotu, w odróżnieniu od pustego, czysto formalnego idealizmu subiektywnego. Sprawdzając ten punkt widzenia, samowiedza musi przejść jeszcze raz tę drogę, którą już przebyła, tyle tylko, że nie jako taka, która sama będąc czymś bezpośrednim odnosi się do równie bezpośredniego przedmiotu, ale jako rozumna, jako taka, która znając już sama z siebie ogólną prawdę o rzeczywistości, pragnie ją teraz jeszcze w tej rzeczywistości rozpoznać — i zrobić to w sposób szczegółowy.

Jest to do pewnego stopnia analogia do przejścia, jakie dokonuje się w systemie późniejszego Hegla — przejścia od absolutnej idei, ujętej przez czystą logikę, do filozofii realnej (czyli filozofii przyrody i filozofii ducha), której zadaniem jest jedynie rozpoznanie w rzeczywistym świecie owej absolutnej idei. Patrząc na sposób realizacji tak określonego zadania z perspektywy późniejszego Hegłowskiego systemu (zawartego w ujęciu całościowym w jego *Encyklopedii nauk filozoficznych* i rozwiniętego bardziej szczegółowo, ale nie we wszystkich częściach, w innych dziełach), zauważamy różnicę w uporządkowaniu tych samych w znacznej mierze treści. Tak więc w tym późniejszym systemie filozofia realna dzieli się na filozofię przyrody i filozofię ducha, która z kolei obejmuje filozofię ducha subiektywnego, filozofię ducha obiektywnego i filozofię ducha absolutnego. Natomiast w *Fenomenologii ducha* trzeci po (A) *Świadomości* i (B) *Samowiedzy* główny dział (C) dzieli się na poddziały zatytułowane: (AA) *Rozum*, (BB) *Duch*, (CC) *Religia* i (DD) *Wiedza absolutna*. Stosunek tych dwóch poddziałów jest z grubsza rzecz biorąc taki:

(AA) Rozum = fil. przyrody + fil. ducha subiektywnego;

(BB) Duch = fil. ducha obiektywnego;

(CC) Religia + (DD) Wiedza absolutna = fil. ducha absolutnego.

Schemat ogólnego rozwoju tej rozumowej filozofii przedstawia się w sposób następujący: 1) najogólniejszy sens jej idealistycznego punktu widzenia jest taki, że rzeczywistość jest logiczna, ma naturę tożsamą z pojęciem; 2) substancja założona jako logiczna realizuje się w formie wyłaniającej się z niej podmiotowości — pojęcia, które istnieje dla siebie, a nie tylko samo w sobie i dla innego; 3) podmiotowość po wyłonieniu się z substancji sama staje się aktywnym czynnikiem posuwającym dalej ogólny proces rozwojowy, co polega na tym, że wykraczając poza swoją bezpośrednio naturalną przedmiotowość, nadaje sobie przedmiotowość wytworzoną przez samą siebie; 4) najwyższym wytworem tej aktywnej podmiotowości jest wiedza, która jako wiedza absolutna jest wiedzą o całym tym procesie jako logicznie koniecznym procesie rzeczywistości.

Można więc wyjaśnić, dlaczego Hegel w *Fenomenologii ducha* łączy w jedną całość filozofię przyrody z pewnymi wątkami należącymi bez wątpienia do filozofii ducha, i to na poziomie wyższym niż antropologiczny, na przykład z pewnymi „jałowymi postaciami duchowej samowiedzy”, odniesionymi na swój sposób do sfery „etyczności”, czy też z tzw. „zwierzęcym królestwem ducha”, w którym chodzi o indywidualność w jej bezpośrednio naturalnej określoności, bez momentu kulturowego kształtowania. Jak się wydaje, racją, dla której wątki te nie zostały włączone do poddziału „(BB) Duch”, jest to, że brak tu momentu wytwarzania przez podmiotowość własnej przedmiotowości, tzn. afirmowana jest tu jedynie bezpośrednio naturalna treść podmiotowości, przez co dzieło realizowania samej siebie przez absolutną ideę nie posuwa się do przodu, nie wykracza poza ramy tego, co urzeczywistnia się w obrębie przyrody. Jest to poniekąd kontynuacja tej charakterystyki, jaką miała samowiedza pana, będąca w sensie rozwojowym „ślepą uliczką”. Pan realizuje się bowiem afirmując swoją bezpośrednio zmysłową naturę, podczas gdy niewolnik neguje ją w sobie i właśnie dzięki tej negacji wytwarza pewną rzeczywistość wyższą od naturalnej — kulturę. Dlatego na przykład sytuacja polegająca na tym, że przedmiotowością samowiedzy jest jej indywidualność, ma tu swoje „niższe piętro”, opisane w poddziale (AA) *Rozum*, i swoje „wyższe piętro”, opisane w poddziale (BB) *Duch*, gdzie jednostce chodzi o to, żeby — znosząc swoją pierwotną naturę — nadać sobie indywidualność zgodną z kryteriami obowiązującymi w sferze kultury.