

Artur Przybysławski

Heraklit zniesiony (Hegel)

każdy ma jakieś wyobrażenie stawania się
G.W.F. Hegel, *Encyklopedia...* § 88.

„Filozofia zaczyna się tam, gdzie to, co ogólne, zostaje ujęte jako wszechogarniające istnienie, albo gdzie istnienie uchwycone jest w pewien sposób ogólny, gdzie pojawia się myślenie myślenia”¹. Jeśli zatem filozofię uznać za myślenie o myśleniu, to oprócz wytłumaczenia narcystycznych skłonności filozofii można jeszcze posunąć się do stwierdzenia, iż sumiennie uprawiana historia filozofii jest po prostu filozofią. Taki wniosek nie oznacza u Hegla tylko prostego wymogu, by historyk filozofii był w stanie ze zrozumieniem czytać badane teksty. U Hegla wyniesienie historii filozofii do rangi samej filozofii wynika z koncepcji dialektyki. Otóż myśl kierująca się ku sobie samej odkrywa prawa, które rządzą myśleniem, a więc i owym myślowym ujęciem myślenia. W ten sposób każde odkrycie dotyczące przedmiotu tej refleksji, stawia w innym świetle samą tę refleksję, zaś owa modyfikacja refleksji oznacza konsekwentnie modyfikację jej przedmiotu itd. Taki ruch myśli Hegel nazywa dialektyką. „Ten ruch dialektyczny, który świadomość uprawia na sobie samej, zarówno na swojej wiedzy, jak i na swoim przedmiocie — o ile w jego wyniku wyłania się dla niej nowy prawdziwy przedmiot — jest właściwie tym, co nazywamy doświadczeniem”². Zatem filozofia jako myślenie o myśleniu jest nauką o doświadczeniach świadomości, o świadomości, która wraz z kolejnym doświadczeniem samej siebie zmienia się i wzbogaca, dochodząc ostatecznie do wiedzy absolutnej. Sama filozofia jest przeto procesem doświadczeń świadomości, która bada siebie jako myślenie lub — innymi słowy — jako wiedzę. Zaś historia filozofii, będąca refleksją nad rozwojem samoświadomego myślenia, jest przeto również myśleniem o myśleniu, a zatem filozofią, a zatem nauką o doświadcze-

¹ G.W.F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, przeł. Ś.F. Nowicki, t. 1, Warszawa 1994, s. 139.

² G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, przeł. A. Landman, t. 1, Warszawa 1963, s. 107 [73].

niach świadomości. Filozofia na przestrzeni swych dziejów konstruuje samą siebie, tak jak świadomość konstruuje siebie w drodze do samowiedzy. Uświadomienie tego procesu i refleksja nad nim, czyli historia filozofii, jest właściwie kolejnym etapem filozofii, która wciąż się wzbogaca, korzystając z własnego, uświadamianego sobie bogactwa. W takiej wizji żadne doniosłe osiągnięcie filozoficzne nie może być przypadkiem. Pomijając kwestię słuszności takiego ujęcia, nie sposób odmówić Heglowi konsekwencji, albowiem ceną, jaką Hegel musiałby zapłacić za zmianę swej wizji dziejów filozofii, byłoby po prostu sprzeniewierzenie się własnej filozofii.

Koncepcja dialektyki pozwala Heglowi rozpisać dzieje refleksji europejskiej na kolejne etapy drogi pokonywanej przez ducha ku sobie samemu i wyznaczyć każdemu filozofowi przynależne mu miejsce. Heraklit przy tym potraktowany zostaje nader łaskawie i uzyskuje miejsce szczególne: „Od niego należy datować początek istnienia filozofii”³. Wobec tego odpowiednik filozofii Heraklita powinien dać się odnaleźć w innych dziełach Hegla i to na samym ich początku. W rzeczy samej początek *Nauki logiki* stanowią rozważania o stawianiu się.

Problematyka stawania się ujęta jest w *Wykładach z historii filozofii* dość skrótowo, więc pełne omówienie jej ujęcia wymaga również analizy początkowych fragmentów *Nauki logiki*. Jednakże *Wykłady* stanowią dogodny punkt wyjścia z uwagi na swą przystępność i chronologię⁴.

Według Hegla, główną zasługą Heraklita jest ujęcie absolutu jako procesu, co równoznaczne jest z proklamowaniem dialektyki obiektywnej. Heraklit przewyższa Zenona właśnie dzięki obiektywności swej dialektyki⁵. Ten ostatni ujmuje przedmiot jako byt zawierający przeciwstawne momenty, w efekcie czego pojęcie przedmiotu okazuje się pojęciem pustym — przedmiot znosi sam siebie: „Rezultatem tej dialektyki jest zero, to, co negatywne; to, co afirmatywne, jeszcze tu nie występuje”⁶. Pozytywny moment pojawia się w filozofii już wraz z Heraklitem, który, ujmując absolut jako proces, czyni z dialektyki zasadę rzeczywistości, a nie tylko metodę ujęcia myślowego, jak potraktuje ją później Zenon. Refleksja eleatów usuwa przedmiot jako wewnętrznie sprzeczny, zaś Heraklit ową sprzeczność obiektywizuje. Refleksja ukazująca przedmiot jako sprzeczny nie oznacza u niego negacji rzeczywistości, lecz jej afirmację. Dialektyka obejmuje i myśl, i przedmiot: „to, co rozum zna w sobie, jest tak samo konieczność-

³ G.W.F. Hegel, *Wykłady...*, dz. cyt., s. 411.

⁴ *Wykłady z historii filozofii*, wydane ponad dwadzieścia lat po opublikowaniu *Nauki logiki*, opierają się między innymi na notatkach Hegla do kursu historii filozofii, prowadzonego już sześć lat przed napisaniem *Nauki logiki*.

⁵ Biorąc pod uwagę wstęp do *Fenomenologii ducha* i *Wykłady*, można by zatem powiedzieć, że Schelling ma się do Hegla tak, jak Zenon do Heraklita. Hegel wytyka Schellingowi właśnie subiektywizm.

⁶ G.W.F. Hegel, *Wykłady...*, dz. cyt., s. 372.

cią albo ogólnością bytu; jest to istotą myślenia, tak jak z kolei ono jest istotą świata”⁷. Dialektyka jednocząca przeciwieństwa i zobiektywizowana, to wedle Hegla, Heraklitejski absolut — stawanie się. „To jest pierwszy konkret, Absolut jako to, w czym przeciwstawne momenty stanowią jedność”⁸. Sednem nauki o stawaniu się jest zatem jedność dialektyczna:

„Heraklit powiada, że Wszystko jest stawaniem się; to stawanie się jest zasadą. Zawarte to jest w wyrażeniu: Byt jest w równie małym stopniu, jak niebyt; stawanie się jest i także nie jest. Połączone są [tu] w jedno określenia bezwzględnie przeciwstawne; mamy tu byt i również niebyt. Należy do niego nie tylko powstawanie, lecz również przemijanie; żadne z nich nie jest czymś dla siebie, lecz są [ze sobą] tożsame. To właśnie wypowiedział w ten sposób Heraklit. Bytu nie ma, więc jest niebyt: a nie ma niebytu, więc jest byt; to jest prawdą tożsamości obu”⁹.

Absolut jako stawanie się jest, wedle Hegla, jednością przeciwstawnych momentów, jakimi są byt i niebyt. Takie ujęcie prowadzi Hegla do wielce znamiennego twierdzenia z powyższego cytatu: „stawanie się jest i także nie jest”. Twierdzenie to jest, według mnie, dlatego znamienne, że ujawnia sposób Hegłowskiego myślenia o stawaniu się; i nie jest to wcale sposób pokrewny Heraklitejskiemu. Heraklit najprawdopodobniej nigdy nie wypowiedziałby takiego twierdzenia. Arystoteles, wspominając Heraklita w księdze Γ *Metafizyki*, przypisuje mu zdanie, że ta sama rzecz jest i nie jest, a takie ujęcie może sugerować fragment B 49a DK. Różnica zatem między Hegłowskim twierdzeniem a Heraklitejskim polega na potraktowaniu stawania się tak jak rzeczy, której przyznane i odmówione jest istnienie. Heraklit czyni tak, ponieważ tylko poprzez unicestwienie rzeczy, sprowadzające się do wskazania ich wewnętrznej sprzeczności, może pośrednio wyrazić stawanie się, które przekracza opozycję „jest i nie jest”. Taki sposób wyrażania stawania się, który nie jest jego bezpośrednim opisem i tematyzacją, wynika z przekonania, że stawanie się nie może być wypowiedziane w języku, ten bowiem zawsze mówi o rzeczach, ustanawia je. Stawanie się jest przeto milczącą przesłanką zdania „ta sama rzecz jest i nie jest”, którą czytelnik odkrywa wraz z uświadomieniem sobie, że zdanie to mówi o unicestwieniu rzeczy — unicestwieniu, które nie jest, oczywiście, równoznaczne z absolutną pustką. Stawania się nie można stematyzować w języku, gdyż natychmiast ujęte zostanie jako coś, o czym się mówi, jako rzecz, jako nazywalny przedmiot. Sam Heraklit — o czym często zapominają komentatorzy — wedle zachowanych świadectw nie posłużył się takim rzeczownikiem odczasownikowym. Terminu „stawanie się” używają interpretatorzy, zaś Heraklit tylko w jednym miejscu mówi o tym, że „wszystkie stają się wedle tego *logosu*”

⁷ Tamże, s. 417.

⁸ Tamże, s. 390.

⁹ Tamże, s. 396.

[γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε; B 1 DK]¹⁰. W zdaniu tym — co częste u Heraklita — pominięty jest podmiot zdania (którym zapewne miałyby być rzeczy). Ten zabieg opuszczania słowa „rzeczy” (które nierzadko skwapliwie dodają w swych przekładach tłumacze) wydaje się celowy, zwłaszcza w kontekście koncepcji stawania się, unicestwiającego wszelkie rzeczy. Wydaje się, że Heraklit często wręcz nie chce używać nazw, te bowiem niesłusznie reifikują płynną rzeczywistość, odsyłają do konkretnego, trwałego, bytującego korelatu¹¹.

W takiej perspektywie stwierdzenie Hegla „stawanie się jest i także nie jest” sugeruje perspektywę zupełnie nieheraklitejską. Nawet powiedzenie, że stawanie się ani nie jest, ani nie nie jest, uznać by należało za nieadekwatne. Albowiem Heraklit ewokował stawanie się pośrednio — poprzez usprzecznienie rzeczy, przypisanie im istnienia i nieistnienia zarazem, wychodząc z założenia, że stawanie się jest niewyraźne. Hegel zaś stawanie się traktuje dokładnie tak samo, jak Heraklit traktował rzeczy. Tematyzuje on stawanie się i zgodnie z duchem języka ujmuje je jako rzecz, jako coś, co jest sprzeczne, podczas gdy to właśnie sprzeczność owego czegoś wyrażała u Heraklita stawanie się. Stwierdzenie, że stawanie się jest i nie jest, nic w zasadzie nie mówi o stawaniu się, bo aby pokazać jego sprzeczność, musiał je Hegel potraktować tak jak rzecz i nawet jeśli chce tej rzeczy później zaprzeczyć, to mimo to już w punkcie wyjścia popełnia błąd, wciągając stawanie się w obszar języka, który nieuchronnie prowadzi do reifikacji. Twierdzę zatem, że Hegel nie jest dostatecznie świadom trudności, jakie napotyka język w obliczu stawania się. Hegel ulega złudzeniu, że o stawaniu się można mówić wprost, tak jak o każdym innym przedmiocie i w konsekwencji stawanie się traktuje jako pewien przedmiot, jedność, którą da się ująć w słowa, jako pewne coś, czy, jak mówi w *Nauce logiki*, jako „to trzecie”:

„to trzecie, w czym byt i Nic mają swoje istnienie (*Bestehen*), musi wystąpić również tu i rzeczywiście wystąpiło: jest nim stawanie się. W nim byt i Nic istnieją jako różne; stawanie się zachodzi tylko o tyle, o ile są one różne. To trzecie jest czymś innym niż one; one istnieją tylko w czymś, co jest inne, a to znaczy również, że istnieją nie dla siebie. Stawanie się jest istnieniem (*Bestehen*) bytu w tej samej mierze, co Niczego, albo inaczej mówiąc: ich istnie-

¹⁰ Heraklita cytuję w nieznacznie zmodyfikowanym przekładzie M. Wesołego („Studia Filozoficzne” 1989, nr 7-8). Warto przy tym zauważyć, że nie samo stawanie się jest tematem cytowanego zdania, lecz raczej zgodność rzeczywistości z logosem.

¹¹ Tę strategię opuszczania nazw dobrze oddaje bezpodmiotowa konstrukcja zdania B 84a DK: Przemieniając się wypoczywa [μεταβάλλον ἀναπαύεται]. Usunięcie podmiotu — na co pozwala gramatyka (por. Ch.H. Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus*, Cambridge—New York 1979, s. 169) — jest tu zabiegiem celowym, wskazującym na brak jakiegokolwiek podstawy zmiany w sensie arystotelesowskim.

nie jest tylko ich bytem w czymś jednym, i to właśnie ich istnienie jest zarazem tym, co znosi między nimi różnicę”¹².

Stawanie się jest tu ujmowane jako jedność, w której zakotwiczone są opozycje. Jest to właśnie punkt, na który nie zgodziłby się Heraklit, albowiem uznanie współwystępowania przeciwieństw uniemożliwiało Efezyjczykowi takie ujęcie, w którym można się odwołać do jedności czy ogarniającej je jedności, i dlatego zamiast mówić o jedności czy jedni przeciwieństw, mówił raczej o sprzężeniach (συλλάψεις, fr. B 10 DK), czyli o współwystępowaniu przeciwieństw nie poddających się dialektycznemu ruchowi. Wprawdzie Hegel zdaje sobie sprawę z ograniczenia terminu jednia, jedność w odniesieniu do stawania się¹³, nie przeszkadza mu to jednak w dalszym jego używaniu i ostatecznym przyznaniu jedności prymatu w jego interpretacji stawania się.

Jaką jednością jest wedle Hegla stawanie się? „To Jedno nie jest abstraktem, lecz czynnością rozszczepiania się”¹⁴. Takie sformułowanie Hegla może sugerować, że sprzeczność Heraklitejska wyłania się w efekcie rozejścia się pewnej jedności. Słowo „rozszczepienie” sugeruje wcześniejszą pojedynczość, która uległa rozszczepieniu¹⁵. Potwierdzeniem tego są dalsze rozważania Hegla, w których — po odwołaniu się do Sekstusa Empiryka — objaśnia naukę Heraklita, posługując się niezbyt w tym przypadku zręczną metaforą: „Bóg stworzył świat, rozszczepił sam siebie, spłodził Syna”¹⁶. Hegel zmierza ostatecznie do uprzywilejowania jedności jako wspólnej podstawy scalającej przeciwieństwa. Opisując, na przykład, realną formę stawania się, stara się ją przedstawić jako „istniejącą dla siebie totalność, jako coś trwale istniejącego [*als eine Totalität für sich ausdrücken, als bestehend*]” i mówi o „substancji procesu przyrody”¹⁷. Jego interpretacja osuwa się w arystotelizm — istnieje podłoże przemiany, a jego trwałość przeczy w zasadzie stawaniu się; rzeczywistość daje się ująć jako całość, jedność, wręcz — jak sam powie — jako byt. Jest to oczywiście byt, w którym jednoczy się rzecz i jej inne, ale tak czy owak jest to byt. Tematyzowanie zmiany nie jest zatem dla Hegla żadnym problemem i właśnie dlatego, że nie dostrzega on samej pracy języka, może posunąć się do stwierdzenia: „Zmiana jest jednością, odnoszeniem się obu do jednego, Jednym bytem, tym i innym [*Veränderung ist Einheit, Beziehung beider auf eins, Ein Sein, dieses und an-*

¹² G.W.F. Hegel, *Nauka logiki*, przeł. A. Landman, t. 1, Warszawa 1967, s. 109 [78].

¹³ Por. uwagę 2. w pierwszym rozdziale *Nauki logiki*: „Wadliwość wyrażenia: jednia, identyczność bytu i Niczego”.

¹⁴ G.W.F. Hegel, *Wykłady...*, dz. cyt., s. 398.

¹⁵ Hegel posługuje się tu czasownikiem *sich zu dirimieren*, który utworzony jest od łacińskiego *dirimo* (oddzielać, rozdzielać, przerwać, położyć kres) i odpowiada niemieckim *scheiden, trennen, unterbrechen*, a nawet *aufheben*.

¹⁶ G.W.F. Hegel, *Wykłady...*, dz. cyt., s. 399.

¹⁷ Tamże, s. 403.

dere]”¹⁸. Bez względu na to, jak bardzo byt Heglowski jest wewnętrznie sprzeczny, ujęcie zmiany jako bytu jest dowodem na to, że Hegel zupełnie nie uświadamia sobie problemów, jakie stawia przed językiem Heraklitejska problematyka zmiany. Myślenie zmiany nie odbiega, według Hegla, od myślenia o bycie, a przecież właśnie ta niemożność przedmiotowego ujęcia zmiany była dla Heraklita głównym problemem — Hegel natomiast twierdzi: „myślimy zmianę, istotową jedność [*wesentliche Einheit*]”¹⁹.

Stawanie się nie jest przeto tak radykalne, by wystawiać myślenie na ciężką próbę, ostatecznie istnieje Jedno obdarzone trwałością niezmiennego bytu — „Heraklit powiada wprawdzie, że wszystko płynie, nic się nie ostaje, pozostaje tylko Jedno”²⁰. A zatem, według Hegla, (wbrew świadectwu Platońskiego *Kratylosa*, 402A) Heraklit w końcu nie mówi, że wszystko przemija i nic nie pozostaje (fragment A 6 DK), skoro pozostaje właśnie owo Jedno. Można by nawet powiedzieć, że nic nie przemija, a w każdym razie nic istotnego, skoro unicestwiają siebie wzajemnie tylko przeciwieństwa, zaś ich jedność — istotowa jedność, jak mówi Hegel — nic na tym nie traci. Intencja Heglowskiej interpretacji jest jasna: myśl Heraklita kieruje się ku Jednu, ale nie potrafi go ująć dostatecznie ogólnie, co będzie w stanie zrobić Arystoteles, reprezentujący wyższy szczebel samoświadomości filozoficznej: „Można odczuwać jako brak, że nie ma tu [u Heraklita] niczego trwającego, spoczywającego — co daje [nam] Arystoteles”²¹.

Nietrudno się zorientować, że taką wykładnię myśli Heraklita narzuca Heglowi jego własna koncepcja dialektyki, zgodnie z którą przeciwieństwa lub lepiej stawanie się „skupia się w *spokojną jednię*”²². Czy jednak Heraklitejskie ujęcie pokrywa się z dialektyczną koncepcją stawania się? Hegel odpowiada na to pytanie twierdząco i wręcz emfaticznie: „filozofia ta nie jest żadną filozofią, która przeminęła, jej zasada jest istotna i znajduje się w mojej *Logice* na początku, zaraz po bycie i Niczym”²³.

Taka interpretacja byłaby uprawniona, gdyby Heraklit rzeczywiście wypowiedział słynne twierdzenie o tożsamości bytu i niczego, wprowadzając w ruch myślową maszynę *Logiki*. To właśnie twierdzenie przypisuje Efezyjczykowi Hegel:

¹⁸ Tamże, s. 399 [wyróżnienie moje — A.P.].

¹⁹ Tamże, cytat zmodyfikowany.

²⁰ Tamże, s. 411.

²¹ Tamże.

²² G.W.F. Hegel, *Nauka logiki*, dz. cyt., t. 1, s. 132 [93].

²³ G.W.F. Hegel, *Wykłady...*, dz. cyt., s. 396.

„Ten śmiały duch wypowiedział najpierw tę głęboką sentencję: «Byt jest nie więcej niż niebyt», to jest w równie małym stopniu; albo «Byt i Nic są tym samym»»²⁴.

Na poparcie tych sądów Hegel odwołuje się do trzeciego rozdziału księgi I *Metafizyki*. Jednakże tylko pierwsza teza przypisana Heraklitowi ma swe potwierdzenie w przywołanym tekście Arystotelesa. Natomiast twierdzenie „Byt i Nic są tym samym” jest tylko i wyłącznie tezą z Heglowskiej *Logiki* i nie może być traktowane jako wierny wykład myśli Heraklita. W powyższym rozdziale Arystoteles twierdzi tylko: „Jest bowiem niemożliwe, ażeby mógł ktoś sądzić, że ta sama rzecz istnieje i nie istnieje, jak zdaniem pewnych filozofów twierdził Heraklit”²⁵. A zatem Hegel wyklada nie Heraklita, lecz tylko własne, znacznie bardziej ogólne i spekulatywne twierdzenie, którego próżno szukać w świadectwach i fragmentach Heraklitejskiego dzieła. Jednak takiej dezinterpretacji dokonuje Hegel raz jeszcze, dwie stronicie dalej (odwołując się tym razem do Sekstusa Empiryka):

„Heraklit powiada również: «W tym samym jest to, co przeciwstawne», jak np. «miód słodki i gorzki» — w ten sposób w tym samym jest byt i niebyt. [...] Widzimy, że u Heraklita zostało wyrażone to, co nieskończone, jako takie, czyli jego pojęcie, istota: to, co nieskończone, istniejące samo w sobie i dla siebie, jest jednością przeciwstawnych momentów — a mianowicie momentów przeciwstawnych w sposób ogólny, czystego przeciwieństwa, bytu i niebytu»²⁶.

I znów przywoływany przez Hegla tekst nie uprawnia do interpretacji zjednującej byt i niebyt. Tym bardziej, że kiedy Sekstus Empiryk w *Zarysach pirrońskich* mówi o tego typu przeciwieństwach, to stwierdzenie takie ma świadczyć nie o istocie samej rzeczy, lecz o ułomności zmysłów:

„zmysły nie tylko nie torują umysłowi drogi do poznawczego uchwytu, lecz mu ją zagważdżają. Wszak właśnie na podstawie tego, że miód wydaje się jednym gorzki, a drugim słodki, orzekł Demokryt, że nie jest ani słodki, ani gorzki, Heraklit zaś, że jest i gorzki, i słodki»²⁷.

Jednakże w innym miejscu Sekstus Empiryk stwierdza, że w przypadku heraklitejczyków taka obserwacja prowadziła do wniosku o obiektywnym istnieniu sprzeczności w rzeczy: „w przypadku tej samej rzeczy wydają się rzeczy przeciwne, od czego heraklitejczycy przechodzą do ich rzeczywistego ist-

²⁴ Tamże, s. 395.

²⁵ Arystoteles, *Metafizyka*, przeł. K. Leśniak, Warszawa 1983, s. 79 [1005b]: ἀδύνατον γὰρ ὄντινοῦν ταῦτόν ὑπολαμβάνειν εἶναι καὶ μὴ εἶναι, καθάπερ τινὲς οἴονται λέγειν Ἡράκλειτον. Warto przy tym zwrócić uwagę, że koniec cytowanego zdania świadczy o tym, że nie jest to twierdzenie wyczytane wprost z Heraklita, lecz przekaz z drugiej ręki.

²⁶ G.W.F. Hegel, *Wykłady...*, dz. cyt., s. 397.

²⁷ Sekstus Empiryk, *Zarysy pirrońskie*, przeł. A. Krokiewicz, Kraków 1931, s. 62 [II, 6, 63].

nienia”²⁸. A zatem Hegłowska teza o obiektywizacji sprzeczności — abstrahując tu od jej dialektyczności — ma swoje potwierdzenie w tekście Sekstusa Empiryka. Ważne jest przy tym to, że przywoływana tu sprzeczność dotyczy tylko atrybutów rzeczy. Toteż nie trzeba zbytniej przenikliwości, by zauważyć, że wnioskowanie z przeciwstawnych atrybutów miodu o tym, że byt i niebyt są tym samym, jest Hegłowskim nadużyciem. Heraklit w znanych nam fragmentach nigdzie nie użył terminu „niebyt [μη ὄν]”, zaś słowa „byt” użył w liczbie mnogiej, mając na myśli rzeczy jako konkretne indywidua, a nie byt jako byt. Gdy więc Hegel przypisuje Heraklitowi własne fundamentalne twierdzenie o tożsamości bytu i niebytu, to sprzeniewierza się metodologicznej regule, której sam chciał podporządkować swój wykład historii filozofii: „wolno nam posługiwać się tylko najbardziej własnymi słowami danego filozofa”²⁹.

„Czysty byt i czyste Nic są więc jednym i tym samym”³⁰ — to twierdzenie z *Logiki*, pozwalające Hegłowi na odnalezienie swego antenata w Heraklicie, jest wątpliwym dowodem ich pokrewieństwa również ze względu na ogólność użytych w nich pojęć, podkreśloną słowem „czysty”. „Przymiotnik «czysty» — *reine*, określający Byt i Nic w wyjściowych «definicjach» *Nauki logiki*, jest bardzo ważny: utożsamienie treści obu pojęć dokonuje się w pełni tylko na najwyższym szczeblu myśli spekulatywnej, która z istoty swej jest radykalnie abstrakcyjna”, jak podkreśla za Hegłem W. Stróżewski³¹. Ta abstrakcyjność nie oznacza tu tylko bardziej ogólnego poziomu refleksji niż Heraklitejski, a tym bardziej namysłu dokonywanego przez tak zwany zdrowy rozsądek, lecz badanie, którego przesłanką jest czysta wiedza jako ostateczna, absolutna prawda świadomości³². Owa czysta wiedza doprowadziła w toku badań przeprowadzonych w *Fenomenologii ducha* do zespolenia w jedną przedmiot i podmiot, stając się tym samym prostą bezpośredniością, czyli czystym bytem opisanym na początku I rozdziału *Nauki logiki*³³. Hegel przystępuje przeto do opisu stawania się, zakładając już wnioski z *Fenomenologii ducha*. Jak należy się spodziewać, taka perspektywa idealizmu obiektywnego będzie miała istotny wpływ na ujęcie stawania się — doprowadzi mianowicie do jego zniesienia. Nie trzeba wielkiej przenikliwości, by stwierdzić, że trudno taką perspektywę zakładać u Heraklita, nawet jeśli Sekstus mówi o tym, że heraklitejczycy uznawali paralelność porządku rzeczywistości i myślenia.

²⁸ Tamże, s. 40 [I, 29, 210].

²⁹ G.W.F. Hegel, *Wykłady...*, dz. cyt., s. 76.

³⁰ G.W.F. Hegel, *Nauka logiki*, dz. cyt., t. 1, s. 93 [67].

³¹ W. Stróżewski, „Byt i nic są tym samym”, w: W. Stróżewski, *Istnienie i wartość*, Kraków 1994, s. 174.

³² Zob. G.W.F. Hegel, *Nauka logiki*, dz. cyt., t. 1, s. 72 [53].

³³ Tamże, t. 1, s. 73 [53] oraz *Fenomenologia ducha*, dz. cyt., t. 2, s. 415-416 [556-557].

W swym opisie stawania się Hegel wychodzi od przeciwieństwa: czysty byt – czyste nic, które to przeciwieństwo, wobec całkowitej pustki abstrakcyjnie ujmowanych jego członów, okazuje się ostatecznie ich jednością³⁴. Stawanie się możliwe jest tylko dlatego, że każdy z członów owego przeciwieństwa przechodzi w drugi, wzajemnie w sobie znikając, co pozwala mówić o ich jedności. Jednakże parę stron dalej Hegel twierdzi, że owa fundamentalna dla jego *Logiki* formuła nie wyraża dokładnie wniosku z rozważań nad abstrakcyjnie ujmowanym bytem i niczym³⁵. Według niego, wyrażnie uprzywilejowuje ona jedność i nie mówi w należyty sposób o ich różnicy, która jest tu wszak zakładana, co uwidocznia się już choćby w fakcie, że zdanie to odbierane jest zrazu jako parados. W stawaniu się równie ważna jest jedność, jak i różnica:

„Tak więc całym prawdziwym rezultatem, jaki się tu wyłonił, jest *stawanie się*, które nie jest jednostronną tylko czy abstrakcyjną jednią bytu i niczego, lecz polega na takim ruchu, że czysty byt jest czymś bezpośrednim i prostym, że jest wobec tego w tym samym stopniu czystym Nic, że różnica między nimi *jest*, ale w równym stopniu *znosi samą siebie i nie jest*. Rezultat mówi więc również o różnicy między bytem i Niczym”³⁶.

Jak widać, rozważania nad stawaniem się w *Nauce logiki* wydają się bardziej precyzyjne niż w *Wykładach z historii filozofii*. Hegel podkreśla tu fakt, że uprzywilejowanie jedności kosztem różnicy jest faktycznie unicestwieniem stawania się. W jego ujęciu ważna jest więc sama gra różnicy i jedności, która pozwala mówić o stawaniu się. Innymi słowy, absolutna separacja obu członów, jak również absolutne ich zjednanie, unicestwiałoby stawanie się, gdyż w obu przypadkach nie byłoby możliwe przejście od Niczego do bytu i odwrotnie. Problem z eksplikacją stawania się polega na tym, że odwołując się do bytu i Niczego, zawsze albo sprowadza się oba człony tego przeciwieństwa do jedności, albo radykalnie się je separuje. W obu przypadkach popada się w skrajność, która prowadzi odpowiednio albo do monizmu, albo do ujęcia przypominającego stanowisko krytykowanego przez Efezyjczyka Hezjoda. Hegel jednak stara się uniknąć obu tych skrajności, o czym przekonuje wybrany przez niego przykład:

„Co prawda, ludzie *wyobrażają sobie* byt np. w postaci czystego światła, jako jasność niezmaconego widzenia, a Nic jako czystą noc, i mówiąc o różnicy między bytem a Niczym nawiązują do tej dobrze znanej różności zmysłowej. W rzeczywistości jednak, jeśli wyobrazić sobie dokładniej to widzenie, można się łatwo przekonać, że w absolutnej jasności widzimy tyle samo, co w absolutnej ciemności, że zarówno jedno widzenie, jak i drugie, jest czystym widze-

³⁴ G.W.F. Hegel, *Nauka logiki*, dz. cyt., t. 1, s. 92-94 [67-68] oraz komentarz W. Stróżewskiego, dz. cyt., s. 174-176.

³⁵ Zob. G.W.F. Hegel, *Nauka logiki*, dz. cyt., t. 1, s. 105 [75].

³⁶ Tamże, s. 108 [77].

niem, widzeniem Niczego. Czyste światło i czysta ciemność to dwie pustki, które są jednym i tym samym”³⁷.

Wyrażenie stawania się poprzez jedność czystego bytu i czystego Nic jest więc o tyle niedoskonałe, że te całkiem różne człony okazują się w końcu równie puste i jednakowe. Hegel zatem będzie się starał wykazać, że stawanie się nie jest prostą jednością bytu i niczego, innymi słowy, że jednia bytu i niczego zachowuje również różnicę między scalanymi członami przeciwieństwa. Można powiedzieć, że punktem wyjścia *Logiki* nie jest byt ani Nic, lecz stawanie się — „byt i Nic nie istnieją (*bestehen*) dla siebie, lecz tylko w stawaniu się”³⁸ — skoro próba rozdzielenia tych czystych abstrakcji prowadzi do ukazania ich jedności, zachowującej jednak ich różnicę, co sprowadza się do tego, że byt i Nic są tylko momentami stawania się i w nim są zapośredniczone. Byt i Nic „ze swojej początkowo wyobrażonej *samoistności* spadają do roli *momentów, jeszcze różnych, ale już zniesionych*”³⁹. Owe momenty są jeszcze różne, bo ta różnica umożliwia dynamikę stawania się, ale nie mogą być — by tak rzec — całkowicie różne, ponieważ wtedy nie można by przejść od jednego członu do drugiego. Dlatego każdy z członów tego przeciwieństwa musi już zawierać w sobie ów drugi, przeciwstawny mu człon:

„Stawanie się zawiera więc w sobie byt i Nic jako *takie dwie jednie*, z których każda jest sama jednią bytu i Niczego. Jedna z nich zawiera w sobie byt jako coś bezpośredniego i jako odnoszenie się do Niczego; druga — Nic jako coś bezpośredniego i jako odnoszenie się do bytu”⁴⁰.

Takie ujęcie Jedni stawania się jako jedni dwóch innych jedni pozwala Heglowi określić stawanie się w jego dwóch aspektach — przejście od bytu do niczego, czyli przemijanie, i przejście od Niczego do bytu, czyli powstawanie.

Nie może to nie budzić zastrzeżeń i to nie tylko ze względu na swą lakoniczność. Przede wszystkim Hegel nie wyjaśnia, jaka relacja zachodzi między składowymi każdej z obu jedni tworzących jednię stawania się. Jaka mianowicie jest relacja między bytem jako czymś bezpośrednim i bytem jako odnoszeniem się do Niczego oraz jak ujmowany jest każdy z nich? Można by się spodziewać, że Hegel argumentowałby, iż, zgodnie z ustaleniami trzech pierwszych paragrafów pierwszego rozdziału *Logiki*, byt jako coś bezpośredniego okazał się Niczym, czyli „Prawdą nie jest więc ani byt, ani Nic, lecz to, że byt przeszedł (a nie, że przechodzi) w Nic, a Nic w byt”⁴¹. Prowadzi to jednak do zjednania

³⁷ Tamże, s. 110 [78-79]. Warto zwrócić uwagę, że ta sama metafora wykorzystana jest w *Theogonii*, a później powraca w Heraklitejskiej krytyce Hezjoda, ale to temat na oddzielny artykuł.

³⁸ Tamże, s. 111 [79].

³⁹ Tamże, s. 131 [92].

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Tamże, s. 93 [67].

bytu i Niczego i nadal pozostaje tajemnicą jedność bytu jako czegoś bezpośredniego i bytu jako odnoszenia się do Niczego. Skoro bowiem ów bezpośredni byt już przeszedł — jak podkreśla Hegel — w Nic, wprowadzenie uzupełniającego bytu jako odnoszenia się do Niczego jest tu zabiegiem sztucznym i nieuprawnionym. Zabieg ten ma zachować i wyjaśnić dynamikę stawania się, lecz przy próbie takiego wytłumaczenia rodzi się właśnie kolejny problem jedni tychże bytów. Mówiąc po heglowsku, oba te byty są momentami opisywanej jedni bytu (będącego z kolei członem jedni spajającej go z Niczym), które zapewne są jeszcze różne, ale już zniesione, bo inaczej niemożliwe byłoby przemijanie. Jednakże ani ich różność, ani ich jedność nie zostają tu wyjaśnione. W jaki sposób byt w swej bezpośredniości, który nie odnosi się do niczego na zewnątrz siebie (abstrahując od ujawnionego ostatecznie w nim Niczego), tworzy jednię z bytem, który nie jest bezpośredni, jako że odnosi się do Niczego? Krótko mówiąc, chodzi o sensowność takiego rozróżnienia (analogiczny problem występuje, oczywiście, w ujęciu Niczego jako czegoś bezpośredniego i jako odnoszenia się do bytu), które oferuje tylko pozorne wyjaśnienie. Jasna jest w tym przypadku tylko intencja Hegla, który, aby określić stawanie się, potrzebuje bytu i Niczego oraz musi przy założeniu ich jedności zachować ich różnicę i dynamikę: „*Stawanie się* jest nie tylko *jednością* bytu i Niczego, lecz również *niepokojem* w sobie — *jednością*, która nie jest po prostu czymś nieruchomym jako odnoszenie się do siebie, lecz która dzięki zawartej w stawaniu się różności bytu i Niczego jest czymś, co wewnątrz siebie występuje przeciw samemu sobie”⁴². Czy jednak problem nie tkwi w samym słowie „jednia” czy „jedność”, którego — mimo własnych zastrzeżeń — Hegel uparcie używa? Próba myślenia o Heraklitejskim stawaniu się w perspektywie jedności jest zafałszowaniem, bo jedność sprzężona jest z wielością, co wobec ich równorzędności sprawia, że żaden z tych terminów nie może być użyty jako termin operacyjny w opisie stawania się, a tym bardziej nie można mówić o jedności wielości i jedności. Jedność ma u Hegla gwarantować całościowe ujęcie, a takie właśnie ujęcie wykluczył Heraklit, mówiąc o sprzężeniu „całe-niecałe” — u Efezyjczyka nie ma nadrzędnej całości obejmującej sprzężenie całe-niecałe. Fragment o sprzężeniach (B 10 DK) wręcz podkreśla równorzędność wielości i jedności, a nie prymat jedności⁴³: „Sprzężenia: całe i nie całe, zbieżne rozbieżne, dźwięczne rozdzwięczne; z wszystkich jedno i z jednego wszystkie [συλλάψεις ὅλα καὶ οὐχ ὅλα, συμφερόμενον διαφερόμενον, συναῖδον διαίδον, καὶ ἐκ πάντων ἐν καὶ ἐξ ἐνὸς πάντα]”.

⁴² G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, przeł. Ś.F. Nowicki, Warszawa 1990, s. 149 [§ 88].

⁴³ Podobnie stwierdzenie Heraklita, że wszystko jest jednym, trudno uznać za deklarację monizmu, lecz raczej za zamierzony paradoks. W tej kwestii por. C.J. Emllyn-Jones, *Heraklitus and the Identity of Opposites*, „Phronesis” XXI (1976).

Hegłowska intencja jest zatem przeciwna intencji Heraklita, gdyż ten pierwszy chce mówić tam, gdzie drugi nakazuje już milczenie. Dialektyka Hegła zawsze pozwala ustalić nadrzędny termin, który obejmie dwa sprzeczne człony⁴⁴. U Heraklita przenikalność czy współprzynależenie przeciwieństw blokuje dyskurs (który nie może wyjść poza konstatację ich sprzężenia), u Hegła zaś wręcz przeciwnie, napędza go. Heraklitejska jedność dnia i nocy unicestwia tak noc i dzień, jak i samą ich jedność, nie pozwalając wyjść poza konstatację sprzężenia przeciwieństw. Hegel natomiast nadal chce wyjaśniać i specyficzną jednię stawania się wyjaśnia poprzez dwie inne jednie, nie bacząc na to, że problematyczna jedność — o której sam mówił — teraz swą problematyczność podwoiła wraz z wprowadzeniem owych podrzędnych jedni bytu i Niczego. Owe dwie jednie, składające się na jednię stawania się, należałoby zapewne tłumaczyć kolejnymi jedniami i w ten sposób można by się cofać w nieskończoność. W takiej sytuacji pozostaje zatem arbitralnie przerwać ów regres, co też czyni Hegel, kończąc tylko na trzech jedniach: jedni bytu i jedni Niczego, które same stanowią jednię.

Niewątpliwie lektura Heraklita podsuwa intuicję, że stawanie się wykracza poza prostą opozycję istnienia i nieistnienia. Wszelako problematyczne jest to, czy można od takiej intuicji przejść do stwierdzenia, że w stawaniu się Byt i Nic są tym samym, że są jednością, nawet jeśli intencją jest wyjście poza wspomnianą opozycję. Uzasadniając takie ujęcie stawania się, Hegel odwołuje się do potocznego wyobrażenia, ono jednak nie wydaje się ważkim argumentem: „każdy ma jakieś wyobrażenie stawania się i tak samo każdy przyzna, że jest to *jedno* wyobrażenie; następnie, że jeśli je zanalizować, to zawiera się w nim określenie *bytu*, ale także tego, co bezwzględnie inne w stosunku do niego, *Niczego*; dalej, że oba te określenia są w tym *jednym* wyobrażeniu od siebie nieoddzielne, tak że w rezultacie stawanie się jest jednością bytu i Niczego”⁴⁵. Nie wiem, czy każdy ma jakieś wyobrażenie stawania się — wiem, że Hegel ma swoje i próbuje je narzucić Heraklitowi, dla którego przede wszystkim jedność była problematyczna, zaś o koncepcji bytu, a tym bardziej Niczego, trudno w ogóle w jego przypadku mówić. Tym bardziej problematyczne wydaje się objaśnianie myśli Heraklita dwoma ostatnimi terminami. Heraklitejskim stawaniem się nie rządzi ostatecznie je znoszący ruch dialektyczny, jak dzieje się to u Hegła. Niedogod-

⁴⁴ I tak na przykład, Hegel może mówić o „identyczności identyczności z nieidentycznością”, może mówić o tym, że „*identyczność i różnica* są momentami różnicy utrzymywanymi wewnątrz niej samej; są *refleksyjnymi* momentami jej jedni”. (G.W.F. Hegel, *Nauka logiki*, dz. cyt., t. 2, s. 63 [41]), podczas gdy u Heraklita rozpoznanie współprzynależenia identyczności i różnicy paraliżowało dyskurs, który zawsze musiał je od siebie separować i nie pozwalało na znalezienie terminu, który by je objął [zob. A. Przybysławski, *Filozofia do A do A*, „Principia” XXX (2001)].

⁴⁵ G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, dz. cyt., s. 148 [§ 88].

ne, a jednak używane w odniesieniu do stawania się pojęcie „jedności”⁴⁶, przedstawia Heglowi przeszkadzać; kończąc w *Nauce logiki* rozważania nad tą problematyką w paragrafie „Zniesienie stawania się” pisze: „Rezultatem jest jednia bytu i Niczego, która stała się spokojną niezłożonością”⁴⁷. Stawanie się zredukowane zostaje do „spokojnej jedni”, którą trudno byłoby odnaleźć w dynamicznym kosmosie Heraklita. Dla Hegla jednak jej brak w nauce Greka — brak jednakowoż konieczny w Heraklitejskim obrazie świata — był główną ułomnością koncepcji stawania się. Nic dziwnego zatem, że będzie naprawiał ten domniemany błąd⁴⁸. Dlatego w jego koncepcji stawanie się, by tak rzec, ciąży ku jedności, ku istnieniu, w które ostatecznie przechodzi — „*Stawaniem się* [...] jest *istnienie* (*Dasein*)”⁴⁹. Bez względu na to, co uprawnia Hegla do takiego twierdzenia, nie jest to twierdzenie Heraklitejskie⁵⁰. Takiego przejścia Heraklit oczywiście nie dokonuje. Według niego stawanie się wykracza poza istnienie i nieistnienie i nie można od niego przejść ku istnieniu. Zapewne przyznałby to Hegel, albowiem ten krok przypisuje Arystotelesowi. Jednak Hegłowska koncepcja stawania się jest tylko niesamodzielnym elementem całości wyznaczonej filozofią ducha, zgodnie z którą jest tematyzowana, i to właśnie sprawia, że Hegel znosi Heraklita w sposób znacznie radykalniejszy niż wskazywałaby na to jego wykładnia terminu *Aufhebung*⁵¹. Albowiem Hegłowskie zniesienie — z uwagi na swój pozytywny moment — również zachowywałoby coś z Heraklita. Jednakże myśli Heraklita nigdy nie pojawiły się na kartach dzieł Hegla, nie mogły więc być dialektycznie zniesione. Hegel zniósł Heraklita całkowicie, zanim zaczął o nim pisać, aby zrobić miejsce wyłącznie dla swych własnych myśli.

⁴⁶ Sam Hegel kilkakrotnie podkreśla ułomność języka wobec problematyki stawania się i co najmniej wadliwość „nieszczęsnego” — jak twierdzi — słowa jednia, które pełni tu jednak kluczową rolę. Zob. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, dz. cyt., s. 105-108 [75-78] oraz *Encyklopedia nauk filozoficznych*, dz. cyt., s. 149 [§ 88].

⁴⁷ G.W.F. Hegel, *Nauka logiki*, dz. cyt., t. 1, s. 132 [93].

⁴⁸ Innymi słowy, na tym etapie jego refleksja w *Nauce logiki* zaczyna odpowiadać filozofii Arystotelesa. Przypomnijmy raz jeszcze, że w *Wykładach z historii filozofii* pisal: „Można odczuwać jako brak, że nie ma tu [u Heraklita] niczego trwającego, spoczywającego — co daje [nam] Arystoteles”.

⁴⁹ G.W.F. Hegel, *Nauka logiki*, dz. cyt., t. 1, s. 132 [93]; por. też tamże, s. 135 [95].

⁵⁰ Podobnie jest z Hegłowskim twierdzeniem, uznającym stawanie się za jednię, niezłożoność, która jest bytem (zob. tamże, s. 132). Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na to, jak bardzo heglowskie jest ujęcie Heraklita zaproponowane przez Deleuze’a, mimo jego antyheglowskich deklaracji: „Heraklit wyraża dwie myśli będące czymś w rodzaju szyfrów: pierwsza, zgodnie z którą bytu nie ma, wszystko się staje; druga, według której byt jest bytem stawania się jako takiego”. (G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, przeł. B. Banasiak, Warszawa 1997, s. 29). Deleuze nie raz mówi w swej interpretacji o bycie stawania się.

⁵¹ Zob. G.W.F. Hegel, *Nauka logiki*, dz. cyt., t. 1, s. 133-135 [94-95].

Heglowskie rozstrzygnięcia, w świetle których stawanie się ujmowane jest jako jedność bytu i Niczego⁵², wynikają z jego koncepcji dialektyki i polemika z nimi jest w istocie polemiką z całą filozofią Hegla. Przedstawione tu rozważania mogą się więc wydać niewystarczające, jak każda dyskusja z Heglem, która traktuje go wycinkowo. Moim celem nie była jednak krytyka samej jego filozofii, lecz wykazanie, że jego deklaracje o pokrewieństwie z Heraklitem są nieuzasadnione. Oczywiście, Hegel nie może patrzeć na historię filozofii przez inny pryzmat niż jego własny system. W usta Heraklita włożył fundamentalne dla swej *Logiki* zdanie i tym samym przestał być nie tylko jego kontynuatorem, ale i interpretatorem. A jeśli już o kontynuacji mowa, to znacznie wierniejszy Efezyjczykowi był milczący i poruszający palcem Kratylos⁵³, bo filozofia Heraklita z pewnością skłania do milczenia. O to ostatnie zaś trudno posądzić zwłaszcza Hegla.

Heraclitus *Aufgehoben*

The aim of the article is to show how the Hegelian view of philosophy, and consequently of history of philosophy, has influenced the understanding of Heraclitus. The two philosophies were very different, argues the author. Hegel offered a dialectical understanding of history, that was epitomised in his merging of being and non-being together. Heraclitus' thought is fundamentally non-dialectic, and has no room for such mergers. The impression that it might be otherwise comes from projecting Hegelian concepts on Heraclitus' original thought, concludes the author.

⁵² Ujęcie jedności Bytu i Niczego jako stawania się wydaje mi się najmniej przekonującą opcją interpretacyjną. W tej kwestii por. W. Stróżewski, „Byt i Nic są tym samym”, dz. cyt., gdzie zarysowane są główne perspektywy interpretacyjne tego twierdzenia Hegla.

⁵³ Por. Arystoteles, *Metafizyka*, 1010a.