

Alexandre Kojève

O wieczności, czasie i pojęciu

Mówiąc o pojawieniu się wiedzy w konkretnej rzeczywistości świata historycznego, używamy nieuchronnie takich określeń jak „przedtem” i „potem” – a to znaczy, że mówimy o stawianiu się, czyli o czasie. Stawiając pytanie o stosunek między wiedzą a rzeczywistością obiektywną, musimy pytać zarazem o stosunek między wiedzą a czasem. I to właśnie czyni Hegel w podrozdziale drugim rozdziału ósmego *Fenomenologii ducha*.

Problem, którym zamierzamy się zająć, nie jest wcale nowy. Można powiedzieć nawet, że stawiano go zawsze, odkąd istnieje filozofia. W rzeczy samej wszystkie doktryny filozoficzne poszukiwały prawdy – albo przynajmniej pewnych prawd szczegółowych – i twierdziły zwykle, że udało im się je odkryć. Zaś prawda brana w ścisłym znaczeniu tego słowa jest tym, czego nie da się ani zmienić, ani obalić; jak zwykło się mówić, jest ona powszechnie i koniecznie obowiązująca. Z drugiej strony nikt nie wątpi, że prawdę odkrywa się w pewnym określonym czasie, ani w to, że istnieje ona w czasie, skoro istnieje dla człowieka żyjącego w świecie i za jego sprawą. Wobec tego, gdy stawia się problem prawdy, nawet gdy chodzi o prawdę częściową, dochodzi się nieuchronnie do problemu czasu, albo, mówiąc konkretniej, problemu dotyczącego stosunku między czasem a tym, co wieczne, między czasem a tym, co nie podlega czasowi. Ten właśnie problem Hegel postawił i rozwiązał w podrozdziale drugim, o którym mowa.

Stosując terminologię Hegla moglibyśmy nazwać spójną całość utworzoną przez poznanie pojęciowe, które zgłasza roszczenia do prawdy – Pojęciem „*Being*”. Zaś prawda jest, w rzeczy samej, pojęciem branym w szerokim znaczeniu tego słowa, to znaczy spójną całością składającą się ze słów mających znaczenie.

Możemy zatem sformułować nasz problem pytając o stosunek między Pojęciem a czasem.

Hegel odpowiada na to pytanie już w pierwszych słowach podrozdziału drugiego i trzeba zaznaczyć, że jest to odpowiedź całkiem zaskakująca. Oto, co on tam stwierdza: „Czas – to pojęcie samo, które jest (które istnieje empirycznie)”¹. A trzeba podkreślić, że Hegel starannie ważył słowa, gdy zapisywał to dziwne zdanie. Dokładnie to samo stwierdził on w „Przedmowie” do *Fenomenologii*, gdzie czytamy, co następuje: „...czas jest istniejącym pojęciem samym”².

Stwierdzenie: „czas jest istniejącym pojęciem samym” brzmi bardzo jasno, a równocześnie wydaje się całkiem niezrozumiałe. Aby pojąć lepiej, co Hegel ma na myśli, dokonamy krótkiego przeglądu rozwiązań tego problemu, które sformułowali przed nim Platon, Arystoteles, Spinoza i Kant.

Problem polega na określeniu relacji między pojęciem i czasem. Widać wyraźnie, że pojawia się tutaj bardzo ograniczona liczba możliwości, czego ilustracją będą poniższe schematy:

$$\begin{array}{ll}
 \text{I. } P = W \\
 \text{II. } P = W' & \text{i pozostaje w} \\
 & \text{relacji wobec} \left\{ \begin{array}{l} 1. W \dots \\ 2. C \end{array} \right. \left\{ \begin{array}{l} \text{a. mieszczącej się poza} \\ \text{czasem} \\ \text{b. mieszczącej się w czasie} \end{array} \right. \\
 \text{III. } P = C \\
 \text{IV. } P = C'
 \end{array}$$

W tych schematach P oznacza Pojęcie. Nie chodzi mi o pojęcie, które byłoby w ten czy inny sposób określone, lecz o Pojęcie nieprzypadkowo pisane wielką literą – będące zbiorem wszystkich pojęć, ich kompletnym systemem „ideą idei” czyli Ideą w Kantowskim i Heglowskim znaczeniu tego słowa. Natomiast C oznacza czas bądź rzeczywistość istniejącą w czasie. Z kolei W odpowiada temu, co jest przeciwieństwem czasu – czyli wieczności pojmowanej jako rzeczywistość niepodległa czasowi. W prim znaczy tyle, co „wieczny” – różny od „wieczności”. Da się pomyśleć o Pojęciu, że jest ono wieczne, nie będąc wiecznością, że „uczestniczy” ono w wieczności, jest jej stałą funkcją i tak dalej; jednak sama wieczność jest czymś innym niż Pojęcie. Tak samo ten stół „jest”, nie będąc przecież tym samym, co byt. I wreszcie C prim jest czymś istniejącym w czasie i odróżnionym od czasu samego tak samo jak to, co wieczne, odróżnia się od wieczności.

Przedstawione schematy dają się zatem odczytać w następujący sposób. Możliwość pierwsza: Pojęcie jest wiecznością. Stąd wynika, że nie jest ono członem żadnej relacji: to oczywiste, że nie ma relacji między nim a czasem, a równocześnie nie ma relacji między nim a wiecznością, skoro ono samo jest wiecznością. Oto

¹ Por. G. W. F. Hegel: *Fenomenologia ducha*. T. I. Warszawa 1963, s. 331.

² G. W. F. Hegel: *Fenomenologia*, t. I, wyd. cyt., s. 59.

stanowisko Parmenidesa. Skoro jednak w pełni rozwinięty i właściwie zrozumiany Parmenidejski punkt widzenia jest nam znany tylko dzięki pośrednictwu Spinozy, to jego głównie mam na myśli, mówiąc o tej możliwości.

Możliwość trzecia: Pojęcie jest czasem, a zatem nie ma relacji ani między nim a wiecznością, ani między nim a czasem; oto stanowisko Hegla.

Skoro możliwości pierwsza i trzecia polegają na utożsamieniu, nie ma w nich dodatkowych podziałów. Z drugiej strony możliwość druga dzieli się na dwie odmiany, a pierwsza z nich znów dzieli się tak samo. Otrzymaliśmy w ten sposób trzy możliwe kierunki w filozofii. Wszystkie doktryny filozoficzne, z wyjątkiem Parmenidejsko-Spinozjańskiej i Hegłowskiej, dają się zaliczyć do jednego z tych rodzajów.

Dotyczy to przynajmniej problemu, którym się zajmujemy. Ponieważ w sposobie rozwiązania tego problemu wyraża się zasadnicza treść każdej filozofii, można stwierdzić że istnieje tylko pięć nie dających się już do siebie sprowadzić – czyli zasadniczo różnych – stanowisk filozoficznych. Oto one: stanowisko niemożliwe (pseudomożliwość pierwsza: Parmenides – Spinoza); trzy stanowiska możliwe pod pewnymi warunkami, lecz filozoficznie niewystarczające (możliwość druga: Platon, Arystoteles, Kant); i wreszcie stanowisko prawdziwej filozofii, którą trzeba jeszcze rozwinąć gdyż, jak sądzę prywatnie, dotąd tego nie uczyniono (Hegel i Heidegger są przedstawicielami tej trzeciej możliwości)³.

Istnieje jeszcze możliwość czwarta: Pojęcie istnieje w czasie. Lecz nie jest ona możliwością filozoficzną. Ów sceptyczny kierunek myślenia czyni bowiem wszelką filozofię niemożliwą, odrzucając samą ideę prawdy: skoro pojęcia istnieją w czasie, ze swej istoty muszą się zmieniać. Oznacza to, że nie ma żadnej wiedzy definitywnej, a stąd nie ma wiedzy prawdziwej we właściwym znaczeniu tego słowa. Możliwość trzecia, z drugiej strony, daje się pogodzić z ideą prawdy; skoro bowiem wszystko, co istnieje w czasie, ciągle się zmienia, sam czas zmianie nie podlega.

Powtórzmy, że możliwość druga podlega dalszemu podziałowi. Pojęcie – skoro jest ono wieczne, nie jest zaś wiecznością – pozostaje w relacji wobec czegoś innego niż ono samo. Stąd wynikają dwie odmiany: starożytna bądź pogańska, zgodnie z którą wieczne Pojęcie pozostaje w relacji wobec wieczności, jasno wypowiedziana przez Platona i Arystotelesa (którzy w tym punkcie są ze sobą zgodni); oraz nowożytna bądź judeochrześcijańska, jasno wypowiedziana przez Kanta: wieczne Pojęcie pozostaje w relacji wobec czasu. Z tej pierwszej odmiany wynikają dalej dwa możliwe stanowiska filozoficzne:

1) wieczne Pojęcie w relacji wobec wieczności mieszczącej się poza czasem (Platon) oraz

³ Stanowisko pierwsze jest niemożliwe, ponieważ zajmując je, nie można skonstruować filozofii (a tym samym uzasadnić własnego stanowiska). Parmenides i Spinoza nie są w stanie wyjaśnić, jak możliwa jest wiedza tj. relacja między Pojęciem (tożsamym z wiecznością) a człowiekiem (bytem różnym od wieczności)

2) wieczne Pojęcie w relacji wobec wieczności mieszczącej się w czasie (Arystoteles).

Jest oczywiste, że ta druga (nowożytna) odmiana nie da się podzielić w taki sam sposób jak pierwsza; czas nie może bowiem istnieć w wieczności. Byli jednak myśliciele chrześcijańscy, którzy – wprost lub w sposób ukryty – to właśnie twierdzili; albo jednak bawili się oni w grę słów bez znaczenia, albo, nie zdając sobie z tego sprawy, odkryli stanowisko Hegłowskie (którego konsekwencją jest ateizm)⁴.

W zaraniu filozofii Parmenides utożsamiał Pojęcie z wiecznością. W konsekwencji nie mogło być wspólnego między Pojęciem, wiedzą absolutną, episteme, prawdą a czasem. Tak samo nie powinno być nic wspólnego między Pojęciem a człowiekiem, który – wypowiadając treść Pojęcia – sprawia, że istnieje ono empirycznie w świecie podległym czasowi. Fakt, że Pojęcie istnieje w czasie, z punktu widzenia Parmenidesa nie dawał się wyjaśnić. Parmenides nie mógł wyjaśnić faktu, że człowiek istnieje w czasie, podobnie jak nie mógł tego wyjaśnić Spinoza, który również utożsamiał Pojęcie z wiecznością.

U Platona człowiek istniejący w czasie stał się koniecznym warunkiem wiedzy. Wiedza prawdziwa – to znaczy Pojęcie – jest teraz relacją. Wiedza absolutna zakłada zatem dwa warunkujące ją człony relacji, a jednym z nich jest człowiek. Jednak Pojęcie jest wieczne i pozostaje ono w relacji wobec wieczności mieszczącej się poza czasem. To, co wieczne, nie jest wprawdzie wiecznością. Wieczne Pojęcie jest czymś różnym od wieczności; rzecz można, że jest ono bliższe czasu niż Pojęcie Parmenidejsko-Spinozjańskie. Nie będąc wiecznością, odnosi się jednak do niej. Wieczność zaś, do której ono się odnosi, nie ma nic wspólnego z czasem.

Dopiero u Arystotelesa czas stał się składnikiem wiedzy absolutnej. Wieczność, do której odnosi się wieczne Pojęcie, mieści się teraz w czasie. Jednak w wiedzy absolutnej jest miejsce dla czasu tylko o tyle, o ile on sam jest wieczny (jego strukturę wyznacza „wieczny powrót”)⁵.

Kant jako pierwszy zerwał z tą pogańską koncepcją i wypowiedział we własnym polu metafizyki treści przedfilozoficznej antropologii judeochrześcijańskiej z *Biblii* i *Listu do Rzymian*. Ta antropologia mówi o człowieku obdarzonym duszą nieśmiertelną i istniejącym w historii. U Kanta Pojęcie – choć nadal jest wieczne – pozostaje w relacji wobec czasu ujmowanego jako czas właśnie (a nie „obraz” wieczności).

Pozostaje zatem tylko jedna możliwość, by pójść dalej w stronę związania Pojęcia z czasem. Chcąc to uczynić – i uniknąć przy tym trudności, na które natrafiły wcześniejsze koncepcje – trzeba utożsamiać Pojęcie z czasem. Tego właśnie doko-

⁴ W filozofii Hegla nie da się pomyśleć relacji między człowiekiem istniejącym w czasie a rzeczywistością transcendentną wobec człowieka i czasu. Przekreśla ona zatem ideę Boga będącą ośrodkiem religii i teologii. Prowadzi do ateizmu albo – jak określa to Kojève – „antropoteizmu” (człowiek zajmuje tu miejsce, które w dyskursie teologicznym przysługiwało Bogu).

⁵ Kojève ma na myśli Arystotelesowską koncepcję czasu cyklicznego.

nał Hegel. Na tym polega jego wielkie odkrycie, dzięki któremu stał się on wielkim filozofem – filozofem rangi Platona, Arystotelesa i Kanta.

Hegel jako pierwszy utożsamiał Pojęcie z czasem. Zaskakujące, że on sam o tym mówi, podczas gdy u poprzedzających go filozofów daremnie byśmy szukali wypowiedzianych wprost związanych formuł, którymi posłużyłem się w moim schematycznym wprowadzeniu. Hegel mówi o tym już w „Przedmowie” do *Fenomenologii*, gdzie znajduje się paradoksalne zdanie, które cytowałem wcześniej:

„Czas jest istniejącym Pojęciem samym”. Powtarza on to stwierdzenie niemal słowo w słowo w rozdziale ósmym.

To zdanie wyznacza niezwykle ważną cezurę w dziejach filozofii. Gdybyśmy pominęli Parmenidesa i Spinozę, moglibyśmy stwierdzić, że w tych dziejach są tylko dwie wielkie epoki: ta, która biegnie od Platona do Kanta, oraz ta, która zaczęła się wraz z Heglem. Twierdzę, że filozofowie, którzy nie dokonują utożsamienia Pojęcia z czasem, nie są w stanie zdać sprawy z faktu, że istnieje historia – że człowiek, jak wierzy każdy z nas, jest wolną indywidualnością działającą w historii.

Zasadniczym celem podjętej przez Hegla przebudowy filozofii był zamiar wyjaśnienia faktu, że historia istnieje. Na jej poziomie fenomenologicznym, filozofia Hegla (albo, mówiąc dokładniej, jego „system wiedzy”) ukazuje, jak człowiek odkrywa, że żyje w świecie, w którym poznaje siebie jako wolną indywidualność działającą w historii. Na jej poziomie metafizycznym, ta filozofia mówi nam, jaki musi być świat, w którym człowiek może w ten sposób jawić się samemu sobie. I wreszcie, na poziomie ontologicznym, problem polega na ustaleniu, jak musi być określony byt, aby ów świat mógł istnieć. Hegel odpowiada na to pytanie, stwierdzając, że ów świat jest możliwy tylko wówczas, gdy realnie istniejące Pojęcie (to znaczy byt odsłonięty przez istniejącą empirycznie mowę ludzką) jest czasem.

Całą filozofię Hegla można zatem podsumować przytoczonym wcześniej zdaniem: „Czas jest istniejącym Pojęciem samym” – to znaczy Pojęciem istniejącym w realnej przestrzeni realnego świata.

Nie wystarczy, rzecz jasna, po prostu przeczytać to zdanie, aby poznać filozofię Hegla; tak samo nie wystarczy stwierdzić, że wieczne Pojęcie pozostaje w relacji wobec czasu, aby opowiedzieć filozofię Kanta. Te związane formuły trzeba dopiero rozwinąć. Zaś rozwinięcie takiej formuły jest tym samym, co odtworzenie całej filozofii, o którą chodzi (przy założeniu, że jej twórca nie popełnił błędu, gdy sam rozwijał swą zasadniczą ideę).

Nie możemy, rzecz jasna, rozwinąć tu całej filozofii Hegla, wychodząc od utożsamienia czasu z Pojęciem istniejącym empirycznie. Muszę się ograniczyć do kilku ogólnych uwag.

Celem filozofii Hegla jest zdanie sprawy z faktu, że Historia istnieje. Można stąd wywnioskować, że czas utożsamiony przez Hegla z Pojęciem to czas, w którym odślaniają się treści ludzkiej historii, albo, by użyć jeszcze lepszego określenia, czas, który „dzieje się” jako historia powszechna (a nie na przykład ruch gwiazd). A zatem utożsamienie czasu z Pojęciem prowadzi do pojmowania historii

jako dziejów ludzkiego dyskursu, który odsłania byt. Jak wiadomo, Hegel istotnie twierdził, że czas rzeczywisty – to znaczy historia powszechna – jest w ostatniej instancji historią filozofii.

W *Fenomenologii* Hegel zajmuje bardzo radykalne stanowisko. Mówi on tam (pod koniec przedostatniego paragrafu i na początku ostatniego), że przyroda jest przestrzenią, podczas gdy czas jest historią. Innymi słowy: nie ma czasu przyrodniczego bądź kosmicznego, czas istnieje tylko o tyle, o ile istnieje historia, o ile istnieje byt ludzki – o ile istnieje byt mówiący. Człowiek, który w przebiegu dziejów odsłania byt w swoim dyskursie, jest Pojęciem „istniejącym empirycznie”, zaś czas nie jest niczym różnym od tego Pojęcia. Bez człowieka przyroda byłaby przestrzenią i tylko nią. Tylko człowiek istnieje w czasie i nie ma czasu poza człowiekiem; dlatego człowiek jest czasem, a czas jest człowiekiem – czyli „Pojęciem samym”, które istnieje empirycznie w świecie przyrody.

Jednakże w innych swoich pismach Hegel jest mniej radykalny. Przyjmuje on tam, że istnieje również czas kosmiczny. Możliwe, że nie da się faktycznie wykluczyć czasu z przyrody; jest bowiem prawdopodobne, że przynajmniej życie pojęte biologicznie jest ze swej istoty zjawiskiem istniejącym w czasie. Hegel jednakże utożsamia czas kosmiczny z historycznym. Na tym polega, w moim przekonaniu, jego podstawowy błąd; skoro bowiem życie jest zjawiskiem istniejącym w czasie, ten czas biologiczny na pewno ma inną strukturę niż czas historyczny czyli ludzki. Prawdopodobnie współlistnieją one wewnątrz czasu kosmicznego czyli fizycznego, który w swej strukturze jest odmienny od nich obu.

Obecnie jednak nie jest to dla nas ważne: skoro Hegel utożsamiał te dwa czasy, skoro przyjął, że istnieje tylko jeden czas, to wszystko, co mówi on o czasie pojętym ogólnie stosuje się do czasu historycznego (a tylko ten ostatni tutaj nas zajmuje).

Dość zaskakujące, że kluczowy tekst Hegla o czasie znajduje się w *Filozofii przyrody* będącej częścią *Jensenerrealphilosophie*. Z tego tekstu widać jednak jasno, że rozważania Hegla dotyczą czasu historycznego, a nie biologicznego bądź kosmicznego. W konsekwencji strukturę tego czasu określa prymat przypisany przyszłości. W czasie opisywanym przez filozofię przed Heglem ruch przebiegał od przeszłości ku przyszłości przez teraźniejszość. Natomiast w czasie, o którym mówi Hegel, ruch wychodzi od przyszłości, która go wywołuje, i biegnie okrężną drogą przez przeszłość ku teraźniejszości. Ma on zatem następującą strukturę: przyszłość → przeszłość → teraźniejszość → przyszłość. Tak wygląda, w rzeczy samej, struktura ludzkiego – czyli historycznego czasu.

Wolno sądzić, że czas kosmiczny bądź fizyczny jest określony przez prymat teraźniejszości. Określeniem czasu biologicznego byłby natomiast prymat przeszłości. Wydaje się, że przedmiot fizyczny jest po prostu obecny w teraźniejszości, podczas gdy fundamentalnym zjawiskiem biologicznym jest prawdopodobnie pamięć – w najszerszym znaczeniu tego słowa. Natomiast zjawiskiem swoicie ludzkim byłby niewątpliwie projekt dotyczący przyszłości. Co więcej, mogłoby być tak, że te dwie odmiany czasu, biologiczna i kosmiczna, istnieją – jako odmiany

czasu właśnie – tylko w relacji do człowieka, a więc w relacji do czasu historycznego.

Rozważmy obecnie fenomenologiczny (a właściwie antropologiczny) wymiar tej metafizycznej analizy czasu. Ruch wywoływany przez przyszłość rodzi się z pragnienia. To, swoiście ludzkie, pragnienie – będące pragnieniem twórczym zwraca się ku przedmiotowi, który nie istnieje w realnym przyrodniczym świecie i jeszcze w nim nie istniał. Tylko wówczas można powiedzieć, że ten ruch wywołała przyszłość, jako że przyszłość jest właśnie tym, co jeszcze nie istniało. Tylko wówczas pragnienie może być zwrócone ku przedmiotowi, który w bezwzględnym znaczeniu tego słowa nie istnieje, gdy zwraca się ono ku innemu pragnieniu. Pragnienie jest obecnością braku: jestem spragniony, ponieważ w moim organizmie brakuje wody. A zatem jest ono, w rzeczy samej, obecnością przyszłości w czasie teraźniejszym: obecnością przyszłego aktu picia. Pragnienie picia dotyczy pewnego bytu empirycznie istniejącego (wody). Stąd ulegając mu, działa się ze względu na teraźniejszość. gdy jednak działa się pod wpływem pragnienia zwróconemu ku innemu pragnieniu, działa się ze względu na to, co jeszcze nie istnieje – czyli ze względu na przyszłość. Byt działający w taki sposób jest zatem czasem określonym przez prymat przyszłości. I odwrotnie, przyszłość może zdobyć ów prymat tylko pod tym warunkiem, że w realnym przestrzennym świecie istnieje byt zdolny do takiego właśnie działania.

W czwartym rozdziale *Fenomenologii* Hegel pokazał, że pragnieniem zwróconym ku innemu pragnieniu jest pragnienie uznania, które – przeciwstawiając pana niewolnikowi – wprawia dzieje w ruch (trwający dopóty, dopóki nie zostanie ono ostatecznie zniesione przez zaspokojenie). W konsekwencji: czas określony przez prymat przyszłości wytwarza historię, która trwa tylko dopóty, dopóki istnieje ów czas – dopóki mają miejsce działania ludzkie zmierzające do osiągnięcia uznania powszechnego.

Idąc dalej: skoro pragnienie jest obecnością braku, nie jest ono jako takie realnością empiryczną: nie istnieje ono w taki „pozytywny” sposób jak byt naturalny – a więc przestrzenny – obecny w teraźniejszości. Odwrotnie, jest ono luką bądź „dziurą” w przestrzeni: jest pustką, nicością. Przez ową „dziurę”, by tak rzec, przyszłość, będąca atrybutem czasu i tylko jego, wkracza do przestrzennego świata obecności. Pragnienie odnoszące się do innego pragnienia odnosi się więc do nicości. „Urzeczywistnić” je, znaczy tyle samo, co nie zrobić niczego. Byt odnoszący się tylko do przyszłości nigdy nie stałby się rzeczywisty, a w konsekwencji nie byłby naprawdę w ruchu. Z drugiej strony, ten, kto by afirmował rzeczywistość aktualną (daną w przestrzeni) i w pełni na nią się zgadzał, niczego by nie pragnął; stąd ni odnosiłby się do przyszłości, nie wykraczałby poza teraźniejszość, a w konsekwencji tak samo nie byłby w ruchu. Aby się urzeczywistnić, pragnienie musi odnosić się do jakiejś rzeczywistości; nie może jednak odnosić się do niej pozytywnie. Stąd musi ono odnosić się do tej rzeczywistości negatywnie. Każde pragnienie okazuje się zatem nieuchronnie pragnieniem zanegowania aktualnie danej rzeczywistości. Pragnienie picia jest brakiem wody (jej „niebytem”), jednak jest ono określone nie przez brak jako taki, lecz przez to, że jest ono brakiem wody (a

nie czegoś innego). To pragnienie urzeczywistnia się przez negację rzeczywistej wody (w akcie picia). Zanegowana rzeczywistość jest tym, co przestało istnieć; jest ona przeszłą rzeczywistością bądź rzeczywistą przeszłością. Pragnienie określone przez przyszłość jawi się w czasie teraźniejszym jako coś rzeczywistego tylko pod tym warunkiem, że zanegowało ono rzeczywistość – a więc przeszłość. Sposób, w jaki przeszłość została (negatywnie) ukształtowana ze względu na przyszłość, jest tym, co określa kształt rzeczywistości istniejącej teraz. Tylko teraźniejszość w ten sposób określona przez przeszłość i przyszłość jest ludzka – czyli historyczna.

Mówimy, w rzeczy samej, że chwila jest „historyczna”, kiedy dokonujące się w niej działanie dokonuje się ze względu na wyobrażenie, które działający ma o przyszłości (to znaczy jego projekt): ktoś na przykład podejmuje decyzję o przyszłej wojnie, ktoś działa ze względu na przyszłość. Jeśli jednak chwila ma naprawdę być historyczna, musi w niej nastąpić jakaś zmiana; innymi słowy, decyzja musi odnosić się negatywnie do tego, co dane; kto decyduje się na wojnę w przyszłości, występuje przeciw obecnie panującemu pokojowi. Za sprawą decyzji o przyszłej wojnie, pokój odchodzi w przeszłość. Zauważmy, że dokonujące się teraz działanie historyczne, wywołane przez wyobrażenie odnoszące się do przyszłości (przez projekt), jest zarazem określone przez przeszłość, którą kreuje: gdyby pokój był pewny i honorowy, negacja odsyłająca go w przeszłość byłaby działaniem szaleńca bądź wariata. Gdyby natomiast był on upokarzający, jego negacja byłaby aktem godnym męża stanu.

Mówiąc ogólnie: ruch czasu historycznego zaczyna się w przyszłości i biegnie przez przeszłość, aby urzeczywistnić się w teraźniejszości. Rozważania Hegla dotyczą więc czasu ludzkiego czyli historycznego: jest to czas świadomego i dobrowolnego działania, które w chwili obecnej urzeczywistnia projekt na przyszłość. Ten projekt zaś ukształtowany jest na podłożu wiedzy o przeszłości.

Za przykład „chwili historycznej” weźmy sławną anegdotę o przekroczeniu Rubikonu. Gdzie tu jest teraźniejszość we właściwym znaczeniu tego słowa? Jakiś człowiek spaceruje nocą nad brzegiem niewielkiej rzeki. Jest to, innymi słowy, coś niezwykle banalnego, a już zupełnie nic, co miałoby sens historyczny. Gdyby nawet człowiekiem, o którym mowa, był Cezar, to zdarzenie w żadnym sensie tego słowa nie byłoby „historyczne”, jeśli Cezar poszedłby na taki spacer dlatego, że dokuczała mu bezsenność. Ta chwila była historyczna, ponieważ człowiek spacerujący nocą myślał o zamachu stanu, wojnie domowej, zdobyciu Rzymu, wreszcie o panowaniu nad światem. Była historyczna – postarajmy się to dostrzec – ponieważ ów człowiek miał projekt podjęcia tych działań, jako że one wszystkie należały wówczas do przyszłości. A zatem wydarzenie, o którym mowa, nie byłoby historyczne, gdyby nie realna obecność przyszłości w realnym świecie (przede wszystkim w umyśle Cezara). Obecna chwila może zatem być „historyczna” tylko dlatego, że zawiera się w niej pewien stosunek do przyszłości albo, mówiąc dokładniej, dlatego że jest ona funkcją przyszłości (Cezar idzie na spacer, ponieważ myśli o swych planach na przyszłość). W tym znaczeniu można mówić o prymacie, który w czasie historycznym przysługuje przyszłości. To jednak nie wystar-

czy. Załóżmy, że człowiek idący na spacer jest dorastającym Rzymianinem marzącym o panowaniu nad światem lub klinicznym „megalomanem”, który stworzył sobie projekt na przyszłość podobny pod każdym względem do projektu Cezara. Ten spacer jest historyczny wyłącznie dlatego, że to właśnie Cezar, idąc na spacer, myśli o swoim projekcie (lub „podejmuje decyzję”, to znaczy przekształca pewną „hipotezę” pozbawioną związku z realnym czasem w konkretny „projekt na przyszłość”). Dlaczego? Ponieważ Cezar ma możliwość (lecz nie pewność, bo wówczas nie byłoby przyszłości we właściwym znaczeniu tego słowa, żadnego prawdziwego projektu) zrealizowania swoich planów. Cała przeszłość historyczna – oraz własna przeszłość Cezara – zapewniają mu taką możliwość. Przeszłość – to znaczy całość działań wyrażających się w walce i pracy, które w rozmaitych chwilach będących niegdyś teraźniejszością podejmowano ze względu na przyszłość. To owa przeszłość odróżnia jego projekt od marzenia bądź utopii. Podsumujmy: z historyczną chwilą mamy do czynienia tylko wówczas, gdy obecny stan rzeczy jest kształtowany ze względu na przyszłość, która jednak oddziałuje nań nie bezpośrednio (to byłby przypadek utopii), lecz za pośrednictwem przeszłości – to znaczy działań już dokonanych.

Zajmujemy się czasem historycznym, a Hegel twierdzi, że czas jest „samym Pojęciem” istniejącym empirycznie. Pomińmy w tej chwili sam termin „Pojęcie”. Hegel mówi zatem, że czas jest czymś, jest pewnym „X”, które istnieje empirycznie. To twierdzenie można wywnioskować z jego analizy dotyczącej pojęcia czasu historycznego. Czas, w którym prymat przysługuje przyszłości, może istnieć tylko pod tym warunkiem, że dokonuje się w nim negacja bądź unicestwienie. Aby ów czas mógł istnieć, musi więc istnieć coś, co od niego różne. Tym, co różne od czasu, jest przede wszystkim przestrzeń (będąca niejako miejscem, gdzie rzeczy są zatrzymane). A zatem: nie ma czasu bez przestrzeni, czas istnieje w przestrzeni. Wspomniałem, że pragnienie – czyli czas określony przez przyszłość – jest „dziurą”, zaś aby „dziura” mogła istnieć, musi ograniczać ją jakaś przestrzeń. Czas jest negacją przestrzeni (negacją różnorodności). Skoro jednak jest on „czymś istniejącym”, nie zaś nicością, to dlatego, że jest on właśnie negacją przestrzeni. Tylko to, co istnieje realnie – a więc to, co stawia opór – może zostać realnie zaniegowane. Zaś przestrzeń, która stawia opór, musi być wypełniona, musi być rozciągniętą materią, przestrzenią realną – czyli światem przyrody. Czas musi zatem istnieć w świecie: musi być „czymś istniejącym”, jak ujął to Hegel, czymś istniejącym w przestrzeni empirycznie danej czyli w świecie przyrody. Czas unicestwienia świat, sprawiając że w każdej chwili pogrąża się on w nicości, którą jest przeszłość. Jednakże czas jest właśnie tym unicestwianiem świata; gdyby zaś nie było świata realnego ulegającego unicestwianiu, czas byłby czystą nicością, a więc czasu by nie było. Stąd czas, który istnieje w rzeczy samej, jest „czymś istniejącym” empirycznie – to znaczy, że istnieje on w realnej przestrzeni czyli w świecie przestrzennym.

Dostrzeżliśmy już, że czas (określony przez prymat przyszłości) jest obecny w świecie realnym jako pragnienie (zróżnicowane ku innemu pragnieniu) i że to pragnienie ma charakter swoiście ludzki, bowiem działanie, które je urzeczywistnia,

jest właściwym człowiekowi sposobem istnienia. A zatem człowiek to realna obecność czasu w świecie. Czas jest człowiekiem, a człowiek jest czasem.

W cytowanych zdaniach *Fenomenologii* Hegel nie wypowiada tej myśli wprost, bowiem nie posługuje się on tam słowem „człowiek”. Jednakże w wykładach wygłoszonych w Jenie powiada on: „Duch jest czasem” („*Geist ist Zeit*”). U Hegla zaś „Duch” (szczególnie w takim kontekście) znaczy tyle samo, co „duch ludzki” bądź po prostu „człowiek”. Chodzi mu, mówiąc konkretniej, o człowieka pojętego jako zbiorowość, to jest naród lub państwo, a wreszcie o ludzkość ujmowaną w całym jej czasowym i przestrzennym bycie, to jest w całości jej dziejów.

A zatem czas (czas historyczny z właściwą mu strukturą: przyszłość → przeszłość → teraźniejszość) jest człowiekiem ujmowanym w empirycznej – to znaczy przestrzennej – realności jego bytu: czas jest historią człowieka żyjącego w świecie. W rzeczy samej, gdyby nie było człowieka, w świecie nie byłoby czasu; przyroda, która nie udzielałaby schronienia człowiekowi, byłaby jedynie przestrzenią (składającą się z czterech wymiarów). To prawda, że zwierzę także ma pragnienia i ze względu na nie działa, dokonując negacji tego, co zastane: je ono i pije, nie inaczej niż człowiek. Jednakże pragnienia zwierzęce są naturalne; zwracają się tylko ku temu, co istnieje, a stąd są przez to, co istnieje, określone. Działanie, negujące to, co zastane, które zwierzę spełnia, kierując się tymi pragnieniami, nie jest w stanie niczego zanegować istotnie, nie jest w stanie odmienić istotę tego, co istnieje. Te „naturalne” pragnienia nie wprowadzają więc istotnej zmiany do bytu w jego całości – to jest w jego realności. Pozostaje on tożsamy z sobą i skutkiem tego jest przestrzenią, a nie czasem. Zwierzę przekształca, co prawda, ten fragment świata przyrody, w którym żyje. W końcu jednak umiera i powraca do ziemi, z której powstało. Skoro zaś jego gatunkowa tożsamość powiela się ciągle w wydany przez nie potomstwie, to zmiany, które sprawiało ono w świecie, powtarzają się również. Stąd natura ujmowana jako całość pozostaje tym, czym jest. Gdyby istniał w niej czas, to tylko biologiczny, tylko Arystotelesowski czas kolisty, będący „wiecznością obecną w czasie”. W owym czasie wszystko wprawdzie się zmienia, ale tylko po to, by pozostać z sobą tożsame.

Człowiek, na odwrót, istotnie przekształca świat za sprawą działania negującego to, co zastane, działania którym są jego walka i jego praca. To działanie powstaje z nienaturalnego, swoiście ludzkiego pragnienia zwróconego ku innemu pragnieniu – to jest ku czemuś, co nie istnieje realnie w świecie przyrody. Wprawdzie oliwka z czasów Peryklesa jest „taka sama” jak oliwka z czasów Venizelosa, lecz Peryklejska Grecja jest przeszłością, która już nigdy nie będzie obecna, zaś w stosunku do Peryklesa Venizelos reprezentuje przyszłość, która nigdy nie była przeszłością.

Jedynie człowiek istotnie niszczy i tworzy. Rzeczywistość przyrodnicza zakłada czas wtedy i tylko wtedy, gdy zakłada ona rzeczywistość ludzką. Człowiek niszczy i tworzy kierując się wyobrażeniem, które ma o przyszłości. To wyobrażenie dotyczące przyszłości zaś jawi się w rzeczywistości aktualnej pod postacią pra-

gnienia społecznego uznania. Działanie rodzone z tego pragnienia wytwarza historię. Stąd czas istnieje tylko tam, gdzie istnieje historia.

Zdanie: „czas jest istniejącym pojęciem samym” oznacza zatem co następuje: czas jest człowiekiem żyjącym w świecie oraz jego rzeczywistą historią. Hegel dodaje jednak: „Duch jest czasem”. To tyle, co stwierdzenie, że człowiek jest czasem. Widzieliśmy już, co to znaczy: człowiek jest pragnieniem zwróconym ku innemu pragnieniu – to jest, pragnieniem uznania – to jest, negującym to, co zastane, działaniem, które zmierza ku zaspokojeniu owego pragnienia uznania. Człowiek jest krwawą walką o uznanie społeczne – to jest relacją między panem a niewolnikiem – to jest pracą – to jest historyczną ewolucją kulminującą w jednolitym i powszechnym państwie oraz w wiedzy absolutnej odślaniającej pełnego człowieka, który urzeczywistnił się w tym państwie i za jego sprawą. Mówiąc najkrócej, stwierdzić że człowiek jest czasem to tyle, co zrekapitulować wszystko, co Hegel powiedział o człowieku w swej *Fenomenologii*. Stwierdzając to, mówi się również, że realnie istniejący kosmos – oraz sam byt – muszą być tak określone, aby człowiek pojęty w ten sposób mógł istnieć i urzeczywistnić swoją historię. Dlatego zdanie, w którym duch zostaje utożsamiony z czasem, podsumowuje całą filozofię Hegla, tak samo jak podane wcześniej schematyczne formuły podsumowują całą filozofię Platona, Arystotelesa i innych myślicieli, tutaj rozważanych.

Jednakże, w tych schematycznych formułach wciąż występuje Pojęcie. Hegel nie twierdzi jedynie, że „Duch jest czasem”, lecz także, iż „czas jest istniejącym pojęciem samym”.

Są to, co prawda, dwa różne sposoby powiedzenia tego samego. Skoro człowiek jest czasem, zaś czas jest „istniejącym pojęciem samym”, to wolno nam również powiedzieć, że człowiek jest „istniejącym pojęciem samym”. Będzie to prawda, albowiem człowiek, jedyny byt mówiący w świecie, to *logos* (bądź dyskurs) wcielony, to *logos*, który stał się ciałem, który istnieje w świecie przyrody jako pewna realność empiryczna. Człowiek to „*Dasein*” odpowiadające „*Begriff*”, zaś „istniejące pojęcie samo” to człowiek. Powiedzieć, że czas jest „istniejącym pojęciem samym”, to tyle, co stwierdzić, że czas jest człowiekiem – pod warunkiem, że pojmuje się człowieka tak, jak to czyni Hegel w swej *Fenomenologii*. Stąd wszystko, co Hegel tam mówi o człowieku, stosuje się również do czasu. I odwrotnie. Wszystko, co można powiedzieć o „przejawianiu się” czasu w świecie – czyli o jego „fenomenologii” – zostało tam przez Hegla powiedziane.

Dlatego, aby zrozumieć paradoksalne utożsamienie czasu i Pojęcia, trzeba znać całość *Fenomenologii*. Z drugiej strony, trzeba pamiętać, że czas, o który tu chodzi, to czas ludzki czyli historyczny, w którym prymat przysługuje przyszłości kształtującej teraźniejszość za pośrednictwem przeszłości. Trzeba też wiedzieć, jak Hegel pojmował Pojęcie. Heglowskie Pojęcie da się utożsamić z Heglowskim czasem. Jednakże Pojęcie w interpretacji przedheglowskiej nie da się utożsamić z czasem w tej samej interpretacji. Tak samo Pojęcia Heglowskiego nie da się utożsamić z „przedheglowskim” czasem, ani „przedheglowskiego” Pojęcia z He-

głowskim czasem. Pozostaje mi więc jeszcze przedstawić w wielkim skrócie, czym Pojęcie (*Begriff*) jest w filozofii Hegla.

W siódmym rozdziale *Fenomenologii* Hegel stwierdził, że wszelkie poznanie pojęciowe jest równoznaczne z zabójstwem. Przypomnijmy, co miał on na myśli. Dopóki sens (istota, pojęcie, *logos*, idea itd.) jest ucieleśniony w bycie istniejącym empirycznie, dopóty ów sens (bądź istota) żyje. Dopóki, na przykład, sens pojęcia „pies” („istota psa”) jest ucieleśniony w bycie danym zmysłowo, dopóty ów sens („istota psa”) żyje: jest tym samym, co realny, żywy pies, który biega, je i pije. Gdy jednak ów sens („istota psa”) zamienia się w słowo „pies” to znaczy staje się abstrakcyjnym pojęciem różnym od rzeczywistości danej zmysłowo, którą odsłania przez swą treść – ów sens („istota psa”) umiera. Słowo „pies” nie biega, nie je i nie pije; w nim sens („istota psa”) przestaje żyć – to jest umiera. Oto, dlaczego pojęciowe poznanie rzeczywistości danej zmysłowo jest równoznaczne z zabójstwem. Bez wątpienia, Hegel dobrze zdawał sobie sprawę, że wcale nie trzeba zabijać psa, aby poznać go przez odpowiadające mu pojęcie – to znaczy nazwać go lub zdefiniować – ani nie trzeba czekać, aż on faktycznie przestanie żyć, aby to uczynić. Zauważmy jednak, że pojęciowe czyli naukowe poznanie psa nie może się obyć bez sekcji jego zwłok. Niemniej jednak, Hegel twierdzi, że gdyby pies nie był śmiertelny – to jest, gdyby nie był ze swej istoty skończony czyli ograniczony co do zakresu swego trwania – nie dałoby się odeń oddzielić jego pojęcia – to jest sprawić, by sens („istota psa”) ucieleśniony w żywym psie, zamienił się w martwe słowo – w słowo posiadające znaczenie, to jest w abstrakcyjne pojęcie. To pojęcie istnieje nie w psie (będącym jego odpowiednikiem), lecz w myślącym je człowieku – czyli w innym bycie niż rzeczywistość dana zmysłowo, którą odsłania ono przez swą treść. Pojęcie „pies” będącym moim pojęciem, będące czymś innym niż żywy pies i odnoszącym się do żywego psa jak do zewnętrznej rzeczywistości – to abstrakcyjne pojęcie jest możliwe tylko wtedy, gdy ów pies ze swej istoty jest śmiertelny. Jest ono możliwe tylko wtedy, gdy ów pies przestaje żyć bądź jest unicestwiany w każdej chwili swego trwania. Ów pies unicestwiany w każdej chwili swego trwania – to właśnie pies trwający w czasie, który w każdej chwili przestaje żyć czyli istnieć w teraźniejszości, aby zostać unicestwionym w przyszłości albo jako przeszłość.

Według Arystotelesa pojęcie „pies” istnieje tylko dlatego, że istnieje wieczny pies realny, a mianowicie gatunek „pies”, który jest zawsze obecny. Odwrotnie według Hegla: pojęcie „pies” istnieje tylko dlatego, że pies realny jest bytem istniejącym w czasie – to jest bytem ze swej istoty skończonym bądź „śmiertelnym”, bytem, który w każdej chwili jest unicestwiany. Pojęcie natomiast jest stałą zasadą tego unicestwiania rzeczywistości przestrzennej, które nie jest niczym innym, jak właśnie czasem. Hegel zgadza się bowiem z Arystotelesem, że pojęcie zachowuje w czasie swą tożsamość (można by przyjąć, że owa tożsamość jest „wieczna”, lecz tylko w takim znaczeniu: będzie trwała dopóty, dopóki będzie trwał czas). Według niego jednak, jedynie pojęcie jest tym, co zachowuje swą tożsamość (pojęcie – to jest dokonujące się w czasie unicestwianie realnego psa, które istotnie będzie trwało dopóty, dopóki będzie trwał czas, bowiem czas jako taki jest unicestwianiem),

podczas gdy – według Arystotelesa – to realny pies zachowuje swą tożsamość (wieczną, w ścisłym znaczeniu tego słowa, gdyż Arystoteles przyjmuje *wieczny* powrót), przynajmniej jako *gatunek*. Oto, dlaczego Hegel daje wyjaśnienie faktu, którego Arystoteles nie umiał wyjaśnić – mianowicie, zachowania się (w człowieku i za jego sprawą) pojęć odnoszących się do zwierząt należących do wymarłych gatunków (nawet w tym wypadku, gdy nie zachowały się żadne ich szczątki).

Gdyby pies był wieczny, gdyby istniał on poza czasem bądź niezależnie od czasu, pojęcie „pies” nigdy by się nie oddzieliło od psa samego. Pojęcie „pies” istniałoby wówczas pod postacią żywego psa, a nie słowa „pies” (pomyślanego bądź wypowiedzianego). Stąd w świecie nie byłoby dyskursu, a skoro to człowiek mówiący i tylko on jest dyskursem istniejącym empirycznie, w świecie nie byłoby człowieka. Pojęcie – słowo oddziela się od danego zmysłowo *hic et nunc*; lecz może ono w ten sposób się oddzielić tylko dlatego, że to *hic et nunc* – to jest byt przestrzenny – istnieje w czasie, dlatego że ulega ono unicestwieniu w przeszłości. Zaś rzeczywistość, która *znika* w przeszłości, *zachowuje się* (jako nierzeczywista) w czasie teraźniejszym pod postacią słowa – pojęcia. Uniwersum dyskursu (świat idei) jest wiecznie trwającą tęczą, która unosi się nad wodospadem; ów wodospad to rzeczywistość istniejąca w czasie, która ulega unicestwieniu w nicości, jaką jest przeszłość.

Kant dostrzegł, że wiedza dyskursywna zakłada pamięć, zaś Hegel przejął od niego tę ideę (wywodzącą się, w ostatniej instancji, od Platona). Także u Hegla uwewnętrznienie rzeczywistości obiektywnej dokonane za sprawą Pojęcia, które odsłania rzeczywistość obiektywną, będąc przy tym moim Pojęciem, jest zarazem „przypomnieniem” – czyli po prostu pamięcią. Natomiast pamięć może istnieć tylko tam, gdzie istnieje czas, tam, gdzie realna obecność ulega unicestwieniu, zamieniając się w nierealną przeszłość. Mówiąc ogólnie, Hegłowska teoria Pojęcia jest tylko uściśleniem (a w konsekwencji przekształceniem) Kantowskiej teorii schematyzmu. Według Kanta nasze pojęcia stosują się do danego nam bytu, ponieważ czas służy im jako schemat, to jest jako pośrednik bądź, w terminologii Hegla „zapośredniczenie” pomiędzy nimi a owym bytem. Jednakże to „zapośredniczenie” jest wyłącznie bierno: czas to forma naoczności, forma oglądania. Według Hegla, na odwrót, to zapośredniczenie jest aktywne: jest ono działaniem negującym to, co zastane, aktywnością polegającą na walce i pracy. Ową negacją tego, co zastane – negacją bytu – czyli obecności, jest czas historyczny; i odwrotnie: czas historyczny to to samo, co taka aktywna negacja. U Hegla, podobnie jak u Kanta, czas jest więc tym, co umożliwia zastosowanie Pojęcia do bytu. U Hegla jednakże, czas, który pośredniczy między myślą dyskursywną a bytem, ulega „materializacji”: jest on ruchem, i to ruchem dialektycznym – to jest aktywnym. Stąd neguje on i przekształca to, co zastane, stąd tworzy on to, co nowe. Jeśli człowiek może poznawać (odsłaniać) byt, stosując do niego Pojęcie, to dzieje się tak dlatego, że przekształca on dany mu byt odpowiednio do tego Pojęcia (będącego wówczas projektem). Człowiek sprawia w ten sposób, że byt odpowiada Pojęciu. Takie przekształcenie bytu danego człowiekowi to właśnie świadome i dobrowolne działanie (w terminologii Hegla: *Tun* – to jest *Arbeit und Kampf*). Według Kanta Poję-

cie odpowiada bytowi, a dzięki zapośredniczeniu, dokonanemu przez czas, tylko przechodzimy od Pojęcia do bytu, nie zmieniając ani jednego, ani drugiego. Oto dlaczego Kant nie jest w stanie wyjaśnić tej odpowiedniości między bytem a Pojęciem: według niego jest ona czymś danym, jest, by tak rzec, przypadkiem (*transzendentale Zufälligkeit*). Hegel natomiast wyjaśnia tę odpowiedniość (będącą według niego raczej procesem upodobniania bytu do Pojęcia) w swej dialektycznej ontologii. Byt staje się odpowiednikiem Pojęcia (u kresu historii) za sprawą wypełnionej totalności działań negujących to, co zastane, które przekształciły byt odpowiednio do tego właśnie Pojęcia. A zatem: według Kanta czas jest „schematem” oraz biernym „oglądaniem”; według Hegla jest on ruchem oraz świadomym i dobrowolnym działaniem. W konsekwencji, Pojęcie bądź *a priori* jest według Kanta „idea”, dzięki której człowiek (i jego poznanie) odpowiada bytowi, podczas gdy według Hegla Pojęcie dane *a priori* jest projektem, dzięki któremu człowiek przekształca dany mu byt i sprawia, by jemu właśnie odpowiadał.

Rzeczywistość trwa wprawdzie w czasie i niezmiennie pozostaje realna. Wskutek tego jednak, że trwa ona w czasie, jest przypomnieniem siebie samej. W każdej chwili uobecnia ona jej własny sens bądź własną istotę, czyli, mówiąc inaczej, uobecnia w teraźniejszości to, co pozostało z niej po tym, jak uległa unicestwieniu w przeszłości. Tym, co pozostało, czyli tym, co ona uobecnia jest jej Pojęcie. W chwili, gdy obecna rzeczywistość znika w przeszłości, jej sens (istota) oddziela się od jej egzystencji; tu właśnie pojawia się możliwość zachowania tego sensu poza rzeczywistością. Zachowujemy ów sens, sprawiając że zamienia się on w słowo. Ono zaś odsłania sens rzeczywistości, która uobecnia w czasie teraźniejszym swą własną przeszłość – tę samą przeszłość, która będzie „wiecznie” zachowana w słowie – pojęciu. Pojęcie może zaistnieć empirycznie w świecie (a to jego istnienie nie jest niczym innym jak bytem ludzkim), tylko pod tym warunkiem, gdy świat istnieje w czasie, tylko pod warunkiem, że czas istnieje empirycznie w świecie. Oto dlaczego wolno powiedzieć, że czas jest „pojęciem samym” istniejącym empirycznie w świecie.

Na poziomie ontologicznym to „metafizyczne” (bądź kosmologiczne) twierdzenie znaczy co następuje: byt musi mieć strukturę trynitarną, musi stanowić „syntezę” czyli „totalność” jednoczącą „tezę” czyli „tożsamość” z „antytezą” czyli „negatywnością” (taką obecnością negacji bytu w nim samym jest właśnie czas). Aby lepiej zrozumieć utożsamienie Pojęcia z czasem przeprowadźmy następujący przewód myślowy. Utwórzmy pojęcie bytu – to znaczy całości tego, co istnieje. Jaka jest różnica pomiędzy pojęciem „byt” a bytem samym? Z punktu widzenia ich treści są one identyczne, bowiem nie dokonaliśmy jeszcze żadnej „abstrakcji”. Niemniej jednak, wbrew temu, co sądził Parmenides, pojęcie „byt” nie jest identyczne z bytem (w takim wypadku nie mógłby istnieć dyskurs dotyczący bytu). Tym, co odróżnia byt od pojęcia bytu jest samo jego „bycie”: albowiem byt nie jest jako byt właśnie obecny w swoim pojęciu (choć jest on w nim obecny przez swoją treść – jako znaczenie tego pojęcia).

Otrzymujemy zatem pojęcie bytu niejako odejmując od bytu jego bycie. Wynikiem takiego odejmowania nie jest nicość, lecz pojęcie „byt”. Zaprzeczeniem do-

wolnego „A” bowiem nie jest nicłość, lecz „nie-A”, zaś to „nie-A” zawsze jest „czymś”. Odejmuwanie od bytu jego bycia, które na pierwszy rzut oka wydaje się paradoksalne lub nawet „niemożliwe”, w rzeczywistości jest całkiem pospolite: dokonuje się ono „w każdej chwili” i zwie się czasem. To czas bowiem w każdej chwili odbiera bytowi – czyli całości tego, co istnieje (teraz) – jego bycie, sprawiając że przemija on w przeszłość, gdzie go już nie ma. Aby jednak czas istniał, musi istnieć przeszłość (czysta bądź „wieczna”) – terażniejszość nie jest czasem. A zatem przeszłość oraz byt, który pogrążył się w przeszłości (byt, który przeminał) nie są nicością – muszą one być „czymś”. Jednakże być „czymś” można tylko w terażniejszości. Aby zatem być „czymś”, przeszłość i byt, który przeminał, muszą zachować się jakoś w terażniejszości, mimo że nie są one w niej obecne. Zaś obecnością bytu, który przeminał, jest pojęcie „byt” – innymi słowy byt, któremu odebrano jego bycie, nie czyniąc go tym samym nicością.

Można by pojęcie „byt” nazwać „pamięcią” bytu (w dwóch znaczeniach tego słowa: byt jest zarazem tym, co „pamięta” oraz tym, co „zapamiętane”). Jednakże na poziomie, na którym teraz się znajdujemy, nie mówi się o „pamięci” ogólnie; „pamięcią”, którą mamy na myśli, jest czas (albo, określając rzecz dokładniej, „temporalność” – czyli to ogólne „medium” bytu, w którym „oprócz” obecności dane jest coś jeszcze: przeszłość oraz przyszłość. Tą ostatnią jednakże nie będę się tu zajmował).

A zatem: pojęcie „byt” istnieje dlatego, że byt istnieje w czasie (wolno więc stwierdzić, że Pojęcie jest czasem – to jest współistnieniem terażniejszości i przyszłości). Jest oczywiste, że byt odpowiada pojęciu „byt”, ponieważ owo pojęcie to nic innego jak sam byt, „odjąć” jego bycie. Rzec można, że byt jest byciem pojęcia „byt”. Oto dlaczego byt, który jest obecny w terażniejszości, może zostać „pomyślany” czyli odsłonięty w Pojęcie. Mówiąc inaczej, byt zostaje pomyślany „w każdej chwili” swego bycia. Albo jeszcze inaczej: byt jest czymś więcej niż samym bytem, bo również prawdą – to jest odpowiedzialnością między pojęciem a bytem. To wszystko jest proste. Cały problem polega na ustaleniu, skąd bierze się błąd. Aby błąd był możliwy, pojęcie musi być oddzielone od bytu i jemu przeciwstawione. To człowiek jest sprawcą błędu albo, mówiąc dokładniej, to człowiek jest pojęciem oddzielnym od bytu albo, jeszcze dokładniej, aktem oddzielania pojęcia od bytu. Człowiek spełnia ten akt, występując jako negatywność znosząca to, co zastane – to jest działając.

Właśnie tutaj pojawia się wymiar przyszłości. Oddzielenie Pojęcia od bytu jest równoznaczne z nieodpowiednością między nimi (tu tkwi głęboki sens maksymy *errare humanum est*). Trzeba ponownie je zanegować – to jest działać – dążyć do wytworzenia odpowiedności między Pojęciem (projektem) a bytem (trzeba sprawić przez działanie, by byt odpowiadał projektowi). Dla człowieka zatem odpowiedzialność między Pojęciem a bytem jest wytworem procesu, a prawda – rezultatem. Jedynie ów „rezultat procesu” zasługuje na miano (dyskursywnej) prawdy, albowiem jedynie ów proces jest logosem czyli dyskursem. Byt nie odsłania się w mowie, zanim człowiek go nie zaneguje, albowiem to Pojęcie oddzielone od bytu przebywa w słowie bądź w *logosie* (bytuje jako słowo czyli *logos*). Hegel

mówi to wszystko w pewnym fragmencie przedmowy do *Fenomenologii*, będącej kluczem do jego całego systemu.

Nie ma Pojęcia w świecie dopóty, dopóki nie ma w nim czasu, który istnieje empirycznie. Widzieliśmy, że czas istnieje empirycznie w świecie jako pragnienie ludzkie (to znaczy pragnienie zwrócone ku innemu pragnieniu jako pragnieniu właśnie). Wynika stąd, że nie ma poznania pojęciowego bez pragnienia. Pragnienie natomiast spełnia się w działaniu negującym to, co zastane: pragnienie (swoiście) ludzkie zaś spełnia się w walce na śmierć i życie, toczącej się wyłącznie o społeczne uznanie. Ta walka z kolei prowadzi do zwycięstwa pana nad niewolnikiem, a następnie – do pracy niewolnika wykonywanej w służbie pana. To praca niewolnika urzeczywistnia pragnienie pana, zaspakajając je. A zatem – Hegel mówi to wyraźnie w czwartym rozdziale *Fenomenologii* – nie ma Pojęcia bez pracy. To z pracy niewolnika rodzi się myśl i rozsądek (*Denken i Verstand*) – to jest pojęciowe poznanie świata.

Wiemy już, dlaczego tak być musi. To praca i tylko praca istotnie przekształca świat tworząc prawdziwie nową rzeczywistość. Gdyby na ziemi istniały tylko zwierzęta, Arystoteles miałby rację: Pojęcie byłoby ucieleśnione w wiecznie istniejących i wiecznie tożsamyh z sobą gatunkach. Nie byłoby go natomiast – wbrew temu, co twierdził Platon – poza czasem i poza światem. Wówczas jednak nie dałoby się wyjaśnić, jak Pojęcie może istnieć poza gatunkami, jak może ono pojawić się pod postacią słowa w świecie istniejącym w czasie. Nie dałoby się zatem wyjaśnić, jak możliwy jest człowiek – a więc byt, w którym, choć nie jest on psem, sens pojęcia „pies” („istota psa”) istnieje tak samo, jak w realnym psie, skoro zawiera się w nim słowo bądź pojęcie „pies”. Aby to było możliwe, byt odsłonięty przez Pojęcie musi ze swej istoty „być w czasie” – czyli być bytem skończonym – musi mieć w czasie swój początek i koniec. To nie byt naturalny, nawet roślina lub zwierzę, lecz jedynie wytwór ludzkiej pracy ze swej istoty „jest w czasie”. Praca ludzka wprowadza wymiar czasu do świata przyrody; to ona wytwarza Pojęcie, które istnieje w świecie przyrody, zarazem nie będąc tym światem. To praca zatem wytwarza człowieka istniejącego w tym świecie; to praca przekształca świat przyrody w świat, z którego technika uczyniła mieszkanie dla człowieka – w świat historyczny.

Jedynie świat przekształcony przez pracę ludzką odślania się w Pojęciu, które istnieje empirycznie w świecie nie będąc jednak z nim tożsame. Pojęcie jest zatem pracą, a praca jest Pojęciem. Skoro zaś – co całkiem słusznie zauważył Marks – praca jest według Hegla „istotą człowieka” (*das Wesen des Menschen*), można powiedzieć również, że istotą człowieka jest, według niego, Pojęcie. Oto dlaczego Hegel nie ogranicza się do stwierdzenia, że czas jest Pojęciem (*Begriff*), lecz mówi również, że jest on Duchem (*Geist*). Skoro bowiem praca wprowadza do przestrzeni wymiar czasu, jej istnienie w świecie jest tym samym, co istnienie w nim czasu. Skoro zaś człowiek jest Pojęciem i skoro Pojęcie jest pracą, człowiek i Pojęcie tak samo są czasem.

Jeśli wszystko, co powiedziano tu dotąd jest prawdą, powinno się stwierdzić, po pierwsze, że poznanie pojęciowe obecne jest tylko tam, gdzie istnieje rzeczywistość, ze swej istoty „będąca w czasie” – to jest, rzeczywistość historyczna – oraz, po drugie, że tylko taka rzeczywistość może odsłonić się w Pojęciu. Innymi słowy, poznanie pojęciowe musi być dialektyczne. Wiedza dialektyczna nie jest bowiem niczym innym niż dokonującym się w historii, czyli w czasie, poznaniem rzeczywistości. Dialektyka odsłania trynitarną strukturę bytu, o której wcześniej była mowa. W wiedzy dialektycznej rzeczywistość odsłania się nie *sub specie aeternitatis* – jako istniejąca poza czasem bądź wiecznie tożsama z sobą – lecz jako obecność mieszcząca się między przeszłością a przyszłością, jak ruch twórczy (*Bewegung*). Mówiąc jeszcze inaczej, odsłania się ona jako projekt będący rezultatem wcześniejszych działań. Jest ona rezultatem zrodzonym z projektu oraz projektem zrodzonym z rezultatu. Krótko rzecz ujmując, rzeczywistość odsłania się w swej dialektycznej prawdzie jako *syn t e z a*.

Jeśli to wszystko jest prawdą, jeśli przyroda jest tylko przestrzenią, a nie czasem, należałoby dojść do wniosku, że pojęciowe poznanie przyrody nie jest możliwe. Poznanie byłoby obecne tylko tam, gdzie istnieje czas – naprawdę poznawalibyśmy tylko historię. Tak czy inaczej, to historia i tylko ona może i musi być poznawana dialektycznie.

Powinno się dojść do takiego wniosku. Niestety Hegel tego nie uczynił. Zauważmy przede wszystkim, że w jego myśli występuje ciągłe wahanie. Twierdzi on, z jednej strony, że przyroda jest tylko przestrzenią. Z drugiej strony jednak widzi jasno, że życie (pojęte biologicznie) jest zjawiskiem istniejącym w czasie. Stąd wzięła się jego myśl, że życie (*Leben*) jest manifestacją Ducha (*Geist*). Hegel widzi – on pierwszy stwierdził to dokładnie tymi słowy – że byt naprawdę ludzki jest możliwy tylko za sprawą negacji życia (człowieka konstytuuje, jak wiemy, zaryzykowanie życia w walce o społeczne uznanie). Stąd wzięło się z kolei przeciwstawienie między życiem a duchem. Skoro jednak istnieje takie przeciwstawienie, życie nie jest zjawiskiem historycznym; nie ma w takim razie dialektyki biologicznej, nie ma pojęciowego poznania obejmującego życie.

Hegel, mimo wszystko, twierdzi coś innego. Wyobraża on sobie (idąc tropem Schellinga) dialektyczną biologię, a nawet przedstawia ją w *Fenomenologii* (w rozdziale piątym). Przeczy on, co prawda, jakoby mogło istnieć pojęciowe poznanie rzeczywistości nieożywionej. Lecz to słuszne spostrzeżenie prowadzi go tylko do tezy, że świat jest istotą żywą. Stąd wywodzi się jego absurdałna filozofia przyrody, jego pozbawiona umiaru krytyka Newtona oraz „magiczna” fizyka, które dyskredytowały jego system w wieku dziewiętnastym.

To jednak nie wszystko. Poznanie pojęciowe stosuje się jedynie do rzeczywistości historycznej – do rzeczywistości stworzonej przez pracę odpowiadającą projektowi. Jeśli twierdzi się, jak czyni to Hegel, że wszelkie poznanie jest dialektyczne, oraz że świat przyrody daje się dialektycznie poznać, trzeba przyjąć, że ów świat jest dziełem demiurga, dziełem Boga – stwórcy wyobrażonego na obraz i podobieństwo człowieka pracującego. Hegel istotnie doszedł do tej myśli

w *Nauce logiki*, gdzie stwierdził on, że jego „logika” (czyli jego ontologia) jest myślą Boga poprzedzającą stworzenie świata. Wynikałoby z tego, że Hegel może poznać świat, ponieważ odpowiada on Pojęciu, jakie to Hegel akurat ma o nim. I tak znaleźliśmy się w sercu paradoksu. Nazwanie filozofii Hegla „antropoteizmem” nie jest już metaforą; Hegel istotnie jest Bogiem, Bogiem-stwórcą i Bogiem wiecznym. Żaden człowiek (jeśli, oczywiście, nie jest on szalony) nie może twierdzić, że to on stworzył świat. Jeśli zatem świat został stworzony na wzór myśli odsłoniętej w „logice”, to na pewno nie mogła ona być myślą Hegla. Jest ona myślą stwórcy, który nie był Heglem, ani w ogóle człowiekiem; jest po prostu myślą Boga. A zatem „logika” Hegla, pomimo mylącego tytułu, nie jest zwyczajną logiką; podobnie jak *Etyka* Spinozy, jest ona logiką, myślą i dyskursem Boga.

Nie sądzę, by takie konsekwencje były nieuchronne. Nie widzę żadnych istotnych zarzutów przeciw twierdzeniu, że świat przyrody wymyka się poznaniu dyskursywnemu. Oznaczałoby to, w rzeczy samej tyle, że byt przyrody odsłaniają algorytmy matematyczne, a nie pojęcie – to jest słowa posiadające znaczenia. Nowoczesna fizyka doprowadziła nas wreszcie do tego wniosku: o rzeczywistości fizycznej nie da się mówić bez sprzeczności. Gdy tylko przejdziemy od algorytmu do opisu werbalnego, nieuchronnie popadniemy w sprzeczność (ilustrującą tego stanu rzeczy jest choćby dualizm korpuskularno-falowy). Wynikałoby stąd, że nie może istnieć dyskurs odsłaniający rzeczywistość fizyczną czyli przyrodniczą. Tę rzeczywistość (ukazaną w jej głównych zarysach już przez Galileusza) odsłaniałoby człowiekowi tylko określone przez własną logiczno-matematyczną strukturę *milczenie* algorytmu. Materię pojętą fizycznie da się opisać dyskursywnie czyli dialektycznie, ale można o niej mówić tylko w tej mierze, w jakiej jest ona surowcem bądź wytworem ludzkiej pracy. Zauważmy, że surowcem pracy nie są molekuły ani elektrony, lecz drzewo, kamień i przedmioty do nich podobne. Te przedmioty zaś, nawet gdy nie są żywe, to przynajmniej istnieją w skali właściwej zjawiskom życia (oraz człowiekowi jako istocie żywej), a wydaje się, że algorytm, skoro nie ma on nic wspólnego z czasem, nie jest w stanie odsłonić nam życia. Lecz dialektyka również tego nie czyni. Możliwe zatem, że trzeba będzie połączyć platońską koncepcję wiedzy (stosowałaby się ona do matematycznej, a raczej geometrycznej struktury świata) z koncepcją Arystotelesowską (opisującą jego strukturę biologiczną) oraz Kantowską (odnoszącą się z kolei do struktury fizycznej, a raczej dynamicznej). Dialektykę Hegłowską natomiast, należy zachować do opisu człowieka i jego dziejów.

Tyle o świecie przyrody. Podkreślmy na koniec, że Hegel dokonał niebywalego postępu w filozofii, utożsamiając Pojęcie z czasem. Czyniąc to – i odkrywając wiedzę dialektyczną – ustanowił on fenomenologię, metafizykę oraz ontologię historii – a zatem i człowieka, jakim pojmujemy go dzisiaj i jakim on jest naprawdę.

Podsumujmy decydujące konsekwencje dla pojmowania człowieka, które wynikają z odkrycia dokonanego przez Hegla.

Pojęcie jest czasem. Chodzi o czas w pełnym znaczeniu tego słowa – o czas, do którego należy przyszłość, również ujęta w pełnym znaczeniu – taka przyszłość, która nie stanie się nigdy teraźniejszością ani przeszłością. Człowiek jest empirycznym istnieniem Pojęcia w świecie. Jest on więc tym samym empirycznym istnieniem w świecie takiej przyszłości, która nigdy nie będzie obecna. Dla człowieka ową przyszłością jest jego własna śmierć – takie wydarzenie przyszłe, którego nigdy nie przeżyje on w czasie teraźniejszym. Owa przyszłość jest obecna realnie tylko pod postacią wiedzy, którą człowiek już ma teraz o swej przyszłej śmierci. Jeśli zatem człowiek jest Pojęciem – i jeśli Pojęcie jest czasem (to jest, jeśli człowiek ze swej istoty jest bytem istniejącym w czasie) – to człowiek ze swej istoty jest śmiertelny. Jest on Pojęciem – czyli wiedzą absolutną bądź mądrością wcieloną – tylko wtedy, gdy o tym wie. *Logos* staje się ciałem, wciela się w człowieka, tylko pod tym warunkiem, że pragnie i umie umrzeć.

Dzięki temu możemy już zrozumieć, dlaczego trzecia możliwość określenia stosunku między Pojęciem a czasem, za którą opowiedział się Hegel, tak późno pojawiła się w dziejach filozofii. Przeczając, że Pojęcie jest wieczne i twierdząc, że jest ono czasem, przeczy się zarazem, że człowiekowi – o tyle przynajmniej o ile myśli, o ile więc jest człowiekiem naprawdę – dana jest nieśmiertelność czyli wieczność. Człowiek zaś akceptuje śmierć tylko *in extremis*; tak samo, tylko *in extremis* filozofia zaakceptowała ową trzecią możliwość.

„*Alles endliche ist dies, sich selbst aufzuheben*” – mówi Hegel w *Encyklopedii*. Tylko byt skończony jest w stanie dialektycznie znieść siebie. Jeśli zatem Pojęcie jest czasem – jeśli więc poznanie dyskursywne jest dialektyczne – istnienie Pojęcia, a w konsekwencji istnienie bytu odsłanianego przez to Pojęcie, również jest ze swej istoty skończone. Historia musi zatem ze swej istoty być skończona; człowiek zbiorowy (ludzkość), tak samo jak jednostka ludzka, musi umrzeć. Historia powszechna musi dobiec do ostatecznego kresu.

Wiemy, że według Hegla ów kres historii oznacza pojawienie się wiedzy pod postacią „księgi” – to jest, pojawienie się w świecie człowieka mądrego czyli wiedzy absolutnej. Nadejście owej wiedzy absolutnej jest ostatnią chwilą czasu – chwilą bez przyszłości. Ta chwila nie należy już zatem do czasu. Jeśli wiedza absolutna rodzi się w czasie – albo, mówiąc inaczej, rodzi się jako czas i historia – to wiedza już zrodzona jest poza czasem i historią. Jest ona wieczna albo, by tak rzec, jest wiecznością, która odsłania się sobie samej. Jest substancją Parmenidesa i Spinozy, która jednak odsłania się sobie samej w dyskursie (a nie, jak u nich, w milczeniu). Dzieje się tak dlatego, że nie jest ona niczym innym jak rezultatem procesu historycznego. Można ją nazwać wiecznością wytworzoną przez czas.

Przekład Jacek Zychowicz