

Janusz Ostrowski

Substancja i podmiotowość w myśli młodego Hegla

I

Narzędzia pojęciowe dialektyki (stanowiące, mówiąc lapidarnie, rozbudowanie formuły o „tożsamości tożsamości i nietożsamości” podmiotu i przedmiotu) są u Hegla niezbywalną formą opisu ontologicznej struktury „etyczności”, tj. intersubiektywności, a przede wszystkim historyczności. Dialektyka, jak można by powiedzieć, to wehikuł teorii dziejów, pozwalający na uniknięcie aporii związanych z samozwrotnością takiej teorii, która wszak przynależeć musi do własnej dziedziny przedmiotowej. Metodologiczny zamysł Hegla daje się sprowadzić do twierdzenia, że dialektyka — pod względem funkcjonalnym, choć nie ściśle strukturalnym — to swoisty *quasi*-metajęzyk umożliwiający opis całości, której częścią jest właśnie sam ten opis, bez popadnięcia w antynomie formalnie analogiczne do tych, jakie mają miejsce choćby w przypadku klasycznego paradoksu kłamcy. Stąd dialektyka musi mieć charakter teleologiczny, a precyzyjniej byłoby rzec: autoteliczny, stanowiąc taki dyskurs filozoficzny, który na każdym kroku rozwoju kategoryjnego zorientowany jest na uchwycenie warunków możliwości własnej „sytuacji metajęzykowej”. Ów konstrukcyjny sens dialektyki o tyle wiąże się z „odkryciem historyczności”, o ile w ujęciu Hegla dzieje stają się podstawowym i właściwym obszarem teorii filozoficznej. Przekształcenie dziejowej praktyki w zasadę ontologiczną ma uprawomocnić zasadność przywrócenia w myśli nowożytnej scholastycznej maksymy *ens et verum et bonum convertuntur*, źródłowo zakorzenionej w greckim pojmowaniu metafizyki. Ten zwrot ku historii jest zrozumiały, skoro Kantowska *Krytyka czystego rozumu* dowodnie wykazała, że wszelkie próby myślenia metafizycznego (myślenia całości bytu) w oparciu o czysto onto-kosmologiczne odniesienia przedmiotowe, z góry skazane są na niepowodzenie. Dlatego odpowiedzią Hegla na sceptyczny rezultat Kantowskiej „dialektyki transcendentalnej” (dialektyki podmiotowej) jest „dialektyka spekulatywna” (dotycząca „rzeczy samej”), oparta na nowym rozumieniu całości jako kształtującej się poprzez dzieje podmiotowo-przedmiotowej jedności, tożsamości wiedzy

i bytu, tj. całości jako praktyki, której formą — i to ontologicznie wyróżnioną — jest teoria tejże praktyki. Sens Hegłowskiej „wiedzy absolutnej” polega bowiem na tym, że to właśnie w jej ramach absolut „dochodzi do swojego pojęcia”, rozpoznaje i pojmuje sam siebie w rezultacie procesu historycznego, którego w pełni urzeczywistnioną totalność zarazem znamionuje i odsłania owa „wiedza absolutna” — teoria dziejów absolutu i jego samopoznania w ludzkiej samowiedzy.

Stąd też w ujęciu Hegla dialektyka „znosi” antynomie pojęć refleksyjnych (tj. dotyczących — wedle terminologii Kanta — także „noumenalnego” zakresu znaczeniowego¹), a ujęcie Kantowskiego transcendentalizmu w historyczne ramy wykształcania się totalności „ducha” umożliwić ma dotarcie — zakwestionowane przez Kanta w „użytku konstytutywnym” — do „idealnego” obszaru wiedzy o całości i tym samym podważenie subiektywistycznego sceptycyzmu. Jak wiadomo, u Kanta krytyka oświeceniowego relatywizującego subiektywizmu polega na poszukiwaniu fundamentów racjonalności w apriorycznych strukturach doświadczającego podmiotu, poszukiwaniu polegającym na myślowo-dedukcyjnym i refleksyjnym docieraniu do własnych operacji i struktur poznawczych. Tak można ogólnie określić Kantowską strategię transcendentalnej krytyki empiryzmu i sensualizmu. W ten sposób jednak u Kanta racjonalność pozostaje jeszcze czymś subiektywnym: refleksyjna analiza apriorycznych warunków racjonalności zakłada w istocie bezpośredni, niejako „gotowy” podmiot poznania, a poznanie — co ważniejsze — traktuje na modłę wytwarzania, „poietycznego” kształtowania („formowania”) przedmiotowości przez formy naoczności i strukturę kategoryalną podmiotu. W tym sensie poznanie ma czysto monologiczny charakter². Natomiast strategia Hegla polega nie na krytyce (odsłonięciu) świadomościowych warunków możliwego poznania i działania, lecz na dialektycznej krytyce rozmaitych struktur pozoru, w jakie siłą rzeczy uwikłana jest historycznie i społecznie usytuowana świadomość. Oznacza to radykalizację krytyki subiektywności. Nie chodzi już bowiem o rozproszenie „pozoru transcendentalnego” pojęć refleksyjnych w ich „dialektycznym” użytku, tj. o rezygnację z poznawczej jałowości, w jaką, zdaniem Kanta, popada myślenie bez przeprowadzonego przez krytykę transcendentalną rozróżnienia konstytutywnych i regulatywnych funkcji owych apriorycznie ugruntowanych pojęć. W ujęciu Hegla sama „aprioryczność” podmiotu, struktura tożsamości poznającej i działającej podmiotowości jest — zgodnie z Arystotelesowskim modelem *praxis* — czymś „ruchomym”, tworzy się poprzez złożone związki dziejowych za pośrednictwem; fundament racjonalności to historyczność i „dialogiczność” ducha.

¹ W sprawie „dwuznaczności pojęć refleksyjnych” zob. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. 1, przeł. R. Ingarden, Warszawa 1986, s. 451 i n.

² Zob. J. Habermas, *Praca i interakcja. Uwagi o jenajskiej „Filozofii ducha” Hegla*, przeł. M. Łukasiewicz, w: J. Habermas, *Teoria i praktyka. Wybór pism*, Warszawa 1969, s. 215-216.

Z perspektywy Hegla zatem, połowiczność Kantowskiej krytyki polega na tym, iż owa krytyka nie obejmuje również siebie; w tym sensie jest tyleż dogmatyczna, co arbitralna. W owym zarzucie streszcza się klasyczny argument, iż Kant nie przeprowadził systematycznej dedukcji kategorii, tj. nie wyjaśnił ich podmiotowej *genezy*, odwołując się jedynie do poznawczych *funkcji*. Tym samym nie wyjaśnił również dyskursywnie tego, co stanowić ma sam rdzeń tożsamości Ja: „pierwotnie syntetycznej jedności apercepcji”. Kant okazał się w tym punkcie wiernym uczniem Kartezjusza, skoro pewność *ego cogito* opiera się wszak na pozapojęciowej intuicji; ostatecznie nie przezwyciężył też empirycystyczno-subiektywistycznych zarzutów Hume’a dotyczących pojęcia jaźni. Nie dość radykalna zatem krytyka subiektywizmu uniemożliwia konceptualizację podmiotowości. A ujmując rzecz od nieco innej strony: ograniczenie myślenia dyskursywnego do przedmiotowości „jawiającej się” w sferze zmysłowej naoczności, tj. abstrakcja od nieuwarunkowanej całości wszystkiego, co względne i uwarunkowane, sprawia, że krytyka transcendentálna nie spełnia własnej obietnicy, by tak rzec, racjonalnego (pojęciowego) ugruntowania racjonalności.

W pewnym uproszczeniu można powiedzieć, że rozwój idealizmu niemieckiego po Kancie polega na próbie wypracowania takiej teorii podmiotu, która wskazywałaby również na własną „genealogię”³, co wymaga odniesienia do tak bądź inaczej rozumianej całości jako dialektycznej tożsamości podmiotowo-przedmiotowej. Paradoks tego przedsięwzięcia polega na tym, że realizuje się ono w sposób nielinearny, cofając niekiedy myślenie filozoficzne na zgoła przedkantowskie pozycje. Jest to widoczne u Fichtego i Schellinga, a w szczególny sposób u Hegla w okresie jego pobytu w Jenie (lata 1801–1807). W pierwszej fazie tego okresu (do około 1804 r.) Hegel silnie nawiązuje do Fichteańskiej koncepcji dialektyki, jeszcze silniej eksperymentuje z terminologią i dialektycznymi pomysłami Schellinga, ale przede wszystkim jego myśl zorientowana jest na Spinozańską metafizykę⁴. Ramy niniejszego artykułu nie pozwalają na historyczno-analityczne wyodrębnienie Fichteańskich i Schellingiańskich wątków u młodego Hegla. Skupimy się, po pierwsze, na reinterpretacji zaczerpniętego od Spinozy pojęcia substancji, które, miast stanowić korektę subiektywistycznych defektów filozofii krytycznej, wikła myśl Hegla w szereg sprzeczności — zarówno na poziomie teorii poznania, jak i koncepcji etyczności oraz dziejów. Po drugie, skoncentrujemy się na zarysowanych w rękopisach z drugiej fazy okresu jenańskiego antycypacjach stanowiska z *Fenomenologii ducha*, polegającego na uznaniu, że „żywa substancja jest bytem, który naprawdę jest *podmiotem* [...] jest naprawdę rzeczywisty tylko

³ Zob. K. Düsing, *Idealistische Substanzmetaphysik. Probleme der Systementwicklung bei Schelling und Hegel in Jena*, w: *Hegel in Jena*, hrsg. v. D. Henrich u. K. Düsing, „Hegel-Studien”, Beiheft 20, 1980, s. 39.

⁴ Zob. K.-H. Ilting, *Hegels Auseinandersetzung mit der aristotelischen Politik*, „Philosophisches Jahrbuch”, 71, 1963/1964, s. 41.

o tyle, o ile substancja jest ruchem zakładania i ustanawiania siebie samego⁵. W tych analizach „przejścia od substancji do podmiotu” przyjmujemy założenie interpretacyjne — które nie może być tu w pełni spożytkowane — że „genetyczne” rozważenie myśli Hegla w jej pierwotnej sytuacji problemowej jest heurystycznie użyteczne, gdyż pozwala na bardziej adekwatne uchwycenie dojrzałej koncepcji dialektyki oraz dziejowości ducha i jego relacji do natury. Głównie za sprawą Alexandra Kojève’a⁶ przyjęła się bowiem niewystarczająco uzasadniona „antropologizująca” interpretacja złożonych poglądów Hegla w tych kwestiach. Nasza teza brzmi, iż przesłanką teorii ontologicznej całości jako podmiotu (tj. teleologicznej procesualności) jest u Hegla dialektyczna jedność ducha i natury⁷.

W wyniku tych rozważań okaże się, że rezygnacja z substancji jako podstawowego pojęcia ontologicznego na rzecz podmiotowości⁸ to radykalne zerwanie, niejako zmiana paradygmatu, stanowiąca odpowiedź na szereg aporii, w jakie wikła się wcześniej myśl Hegla, mimo że posługuje się on, jak mówiliśmy, instrumentarium dialektyki. Sens dialektyki zostaje wyznaczony przez ontologiczny kontekst, w jakim jest stosowana. „Pracuje” w pełni dopiero w ramach teorii podmiotowości.

II

To, że początkowo u Hegla struktura absolutu, rozumianego pod istotnymi względami jako substancja w sensie Spinozy, wyznacza zasadę podziału systemu filozoficznego, widać wyraźnie w rozprawie o prawie naturalnym z 1802 r. Struktura „absolutnej i nieskończonej” substancji polega na jedności „nieróżności (*Indifferenz*) i stosunku”, tj. stosunku jedności (podmiotowej tożsamości) i wielości (przedmiotowej nietożsamości). „Przejawianie się” czy manifestacja absolutu jest określona przez podwojony charakter wzajemnego odniesienia jedności i wielości. Chodzi mianowicie o to, że raz wielość, a innym razem jedność staje się czynnikiem dominującym w obrębie „stosunku”, wytwarzając odpowiednio „fizyczną” i „etyczną naturę”. Każdy z tych „dwóch atrybutów jako taki [sam] wy-

⁵ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. 1, przeł. A. Landman, Warszawa 1963, s. 25. Natomiast substancjalizacja absolutu zostaje przypisana Spinozie, w którego „konceptu samowiedza nie może się utrzymać i ginie” (tamże, s. 24-25).

⁶ Zob. A. Kojève, *Wstęp do wykładów o Heglu*, przeł. Ś.F. Nowicki, Warszawa 1999.

⁷ „Ale cel — także w tym rozumieniu, w jakim Arystoteles określił *przyrodę* [podkreśl. J.O.] — jest czymś [...], co będąc nieruchome, samo jest siłą poruszającą i jako takie jest *podmiotem*” (*Fenomenologia ducha*, dz. cyt., s. 30-31).

⁸ Oczywiście, również w *Fenomenologii ducha* mamy do czynienia z koncepcją, iż „pojęcie urzeczywistnienia samowiednego rozumu osiąga faktycznie swoją pełną realność” w „prostej samoistnej substancji” (tamże, s. 397). Wszelako dynamiczność tej „etycznej substancji” (stanowiącej pewną strukturę ducha, wyznaczającą jedność i tożsamość wspólnoty) — ujmowanej już w kategoriach teleologicznych — ugruntowuje się w istotnym stopniu dzięki świadomości jednostkowej (jej nietożsamości ze wspólnotą).

raża substancję, a przeto każdy jest czymś absolutnym i nieskończonym, tzn. stanowi jedność nieróżności i stosunku". Teoretyczne ujęcia owych atrybutów są rozwijane w filozofii przyrody i filozofii ducha⁹.

Natomiast ówczesną metodę poznania wyznacza projekt stopniowej syntezy myślenia dyskursywnego i naoczności intelektualnej (pojęcie takiej naoczności wprowadził Kant w sposób wyłącznie negatywny, by wskazać, czym nie jest i nie może się stać myślenie i naoczność w przypadku skończonego podmiotu). Koncepcja naoczności intelektualnej zostaje tu niejako wymuszona przez osobliwą reinterpretację Spinozjańskiego pojmowania substancji. Otóż u Spinozy substancja posiada *nieskończenie* wiele atrybutów; jako taka pozostaje czymś *nieokreślonym*, skoro możliwa jest konceptualizacja tylko dwóch atrybutów: myślenia i rozciągłości. W ujęciu Hegla wszakże, atrybuty te (myślenia, *sc.* etyczności, i natury) w sposób zupełny określają strukturę substancji, przez co daje się ona w pełni poznać. Co więcej nawet, w myśleniu filozoficznym absolut ostatecznie rozpoznaje sam siebie¹⁰, w związku z czym jego immanentna charakterystyka nie może być czymś niezależnym od możliwości jej filozoficznej prezentacji. Z tego względu — mimo iż etyczność „całkowicie wolna jest od przeciwieństwa względem przyrody”¹¹ — etyczność (duch) stanowi coś wyższego od przyrody¹². W sferze etycznej, jak mówiliśmy, dominuje moment jedności, przez co jej struktura ontologicznie bliższa jest strukturze substancji jako czystej afirmacji i tożsamości.

Jednocześnie Hegel za Spinozą przyjmuje, że tożsamość substancji to jej *nieokreśloność* czy — jak pisze, posługując się terminologią Schellinga — *indyferencja*. Znaczy to, że również etyczność, a w jeszcze wyższym stopniu myślenie teoretyczne (a więc forma samopoznania absolutu), muszą być ujęte jako coś, co *wyklucza wszelkie różnice*, tj. zróżnicowanie dotyczące intersubiektywnej indywiduacji jednostek (w sferze etyczności) i określeń pojęciowych (w sferze poznania). Stąd też konstytutywnym elementem poznania etyczności staje się naoczność intelektualna, a dialektyczny rozwój pojęciowy okazuje się zarówno niemożliwy, jak i w istocie zbędny. Z przeciwieństwa pojęć jedności i wielości nie daje się dialektycznie wyprowadzić ich „indyferencji”, w której wszak niczym w nocy, by zacytować późniejszą Heglowską krytykę Schellinga, „wszystkie kro-

⁹ G.W.F. Hegel, *O naukowych sposobach rozważania prawa naturalnego, jego miejscu w filozofii praktycznej oraz relacji do pozytywnych nauk o prawie*, przeł. M. Poręba, w: G.W.F. Hegel, *Ustrój Niemiec i inne pisma polityczne*, Warszawa 1994, s. 53-54.

¹⁰ Tamże, s. 98.

¹¹ Tamże, s. 53.

¹² Tamże, s. 98. Chociaż w tezie, iż przyroda nie jest ontologicznie czymś równorzędnym wobec ducha, zawarta jest już w załączkowej formie oś konstrukcyjna późniejszej systemowej ontologii, która prezentuje warunki i strukturę historycznego procesu samorozpoznawania się przez ducha (przyroda to eksterioryzacja podmiotu) — to jednak schemat pojęciowy substancji i jej atrybutów uniemożliwia wypracowanie takiej perspektywy poznawczej.

wy są czarne”¹³. Epistemologiczna „par-uzja” wymaga odrzucenia myślenia dyskursywnego na rzecz oglądającego intelektu.

Zarazem jednak określenia pojęciowe są tu warunkiem niezbędnym tego, by w ogóle można było mówić o poznaniu *czegoś*, skoro naoczność intelektualna jest pusta. Nic dziwnego zatem, że w *Systemie etyczności*, nad którym Hegel pracował po napisaniu rozprawy o prawie naturalnym, zostaje podjęta próba syntezy myślenia dyskursywnego i naoczności intelektualnej. Wzajemna subsumpcja oglądu i pojęcia ma doprowadzić do poznania całości etycznej, „idei absolutnej etyczności”: „Aby poznać ideę absolutnej etyczności, ogląd musi zostać ustanowiony jako całkowicie adekwatny pojęciu, gdyż idea owa nie jest niczym innym jak tożsamością obydwu”¹⁴. Jednak ta postulatywna „idea etyczności” nie może zniwelować dychotomii naoczności intelektualnej i myślenia dyskursywnego, stwarzając tylko pozór rzeczywistego uchwycenia etycznej jedności, skoro dyskursywność to zgoła przejściowy etap poznania: „poprzez etyczność i w niej ogląd intelektualny sam jest czymś realnym; oczy ducha i oczy cielesne całkowicie się zbiegają”¹⁵. W *Systemie etyczności*, co prawda, Hegel w dwojaki sposób posługuje się pojęciem oglądu jako momentem w „ruchu subsumpcji”. Ogląd, jako ogląd intelektualny w ścisłym sensie, stanowi to, „co prawdziwie jest ogólnością”¹⁶, „niezłożonością (*Einfachheit*)”¹⁷. Odpowiednio, pojęcie zostaje określone jako to, co „prawdziwie szczegółowe”, „wielość” bądź „różnorodność (*Mannigfaltigkeit*)”¹⁸. Z drugiej natomiast strony, ogląd zbliża się do naoczności zmysłowej, stanowi to, co po prostu dane, przedmiot (*Objekt*), a pojęcie to strona podmiotowa¹⁹. Te dwa znaczenia wyrażen „ogląd” i „pojęcie” pozostają ze sobą w ścisłym związku, gdyż mają umożliwiać prezentację *Systemu etyczności* jako dialektycznego ruchu poznania²⁰. Dlatego wzajemna subsumpcja oglądu i pojęcia

¹³ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, dz. cyt., s. 24.

¹⁴ G.W.F. Hegel, *System der Sittlichkeit*, w: *Sämtliche Werke*, Bd. VII: *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, hrsg. v. G. Lasson, Leipzig 1923, s. 415.

¹⁵ Tamże, s. 461.

¹⁶ Tamże, s. 415.

¹⁷ Tamże, s. 440.

¹⁸ Tamże, s. 415 i 416.

¹⁹ Tamże, s. 420-421.

²⁰ Dlatego nie ma racji G. Lasson, gdy odnosząc się do *Systemu etyczności*, pisze w przedmowie do zredagowanego przez siebie tomu *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, że K. Rosenkranz błędnie uznał, iż Hegel odnosił wówczas ogólność wyłącznie do oglądu, zaś szczegółowość do pojęcia (zob. K. Rosenkranz, *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*, Darmstadt 1963, s. 124). Zdaniem Lassona natomiast, „etyczność stanowi dla Hegla właściwą sferę rzeczywistości, totalność życia, która obejmuje wszystkie swoje momenty, więc [Hegel] nazywa ją zazwyczaj tożsamym podmiotem-przedmiotem. Ta rzeczywistość, ujęta od strony momentu przedmiotowego, jako zatem przedmiotowy podmiot-przedmiot, jest naturą, tym, co dane; ujęta natomiast od strony momentu podmiotowego, jako podmiot-przedmiot, jest jednostkowością samowiedzy, która ową rzeczywistość ujmuje pojęciowo. To pierwsze,

na pewnych swoich etapach ma rzeczywiście charakter dialektyki przedmiotu i podmiotu, ale w końcowym rezultacie jedynie w naoczności intelektualnej zyskuje się „bezpośredni” dostęp do jedności i totalności życia etycznego, które przecież z góry rozumiane są jako „indyferencja”. Widać tu, że mimo iż Hegel posługuje się dialektycznym instrumentarium, to zakres jego stosowalności zostaje zawężony już w punkcie wyjścia przez określenie intersubiektywności jako substancji. Dialektyka tożsamości i nietożsamości jednostek konstytuujących relacje intersubiektywne nie może się w pełni rozwinąć, bowiem tożsamość nie stanowi tu przestrzeni społecznej kształtowanej przez zróżnicowanie jednostek, ale jest od nich niezależna dokładnie w takim sensie, w jakim tożsamość nieskończonej substancji „stoi ponad” zestawem swoich manifestacji. Toteż ta koncepcja poznania etyczności (i samopoznania absolutu) jest wewnętrznie pęknięta. Z jednej strony, „konstrukcja” absolutu i etyczności implikuje, że zarówno w absolutcie, jak i w poznającej świadomości muszą zawierać się pojęcia jedności czy tożsamości, a także przeciwstawione im pojęcia wielości czy różnicy. W samej substancji zatem obecne jest dialektyczne rozdzielenie, wewnętrzny dystans. Już przytaczane powyżej określenia „natury etycznej” i „natury fizycznej” (które jako części całości są jednocześnie względem niej izomorficzne) stanowią formalny odpowiednik wypracowanej później przez Hegla dialektyki podmiotu i przedmiotu. Z drugiej strony wszakże, jedność jedności i wielości, choć zawiera się w samym absolutcie jako tożsamości przeciwieństw, może być ujęta jedynie w ramach postulowanej syntezy oglądu intelektualnego i myślenia dyskursywnego, tj. w ramach jakiejś „wyższej”, zgoła niedialektycznej spekulacji²¹.

III

Substancjalność „absolutnej etyczności” pozbawiona jest — mimo *explicite* wyrażanych zapewnień — *określoności*, tzn. „momentu szczegółowości” czy indywidualizującej nietożsamości podmiotów. „Życie etyczne” jest w istocie czymś martwym. Jego procesualność okazuje się pozorna, gdyż możliwe tu napięcie między „jednością” i „wielością” zostaje zneutralizowane — jak napisze później Hegel — w pozbawionej „pracy negatywności” grze, w której nie ma miejsca na

stronę tego, co dane, nazywa Hegel oglądem; to drugie, stronę jednostkowości — pojęciem. We wzajemnej subsumpcji tych stron tworzy się totalność etycznej rzeczywistości”. (*Einleitung des Herausgebers*, w: G.W.F. Hegel, *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, dz. cyt., s. XXXVIII). Lassen zdaje się tu interpretować *System etyczności* z perspektywy *Fenomenologii ducha*, do której to raczej należałoby odnieść, *mutatis mutandis*, ten opis dialektyki przedmiotu i podmiotu poznania. Podane przez niego określenia oglądu i pojęcia w żaden sposób nie wykluczają tych, jakie sugeruje Rosenkranz.

²¹ Ostatecznie okazuje się, że poznanie jest czymś jedynie z *zewnątrz* dołączonym do absolutu. „Intelektualne oglądanie” substancji wszak nie ma nic wspólnego z jakąkolwiek procesualnością absolutu i rzeczywistością — a nie pozorną — aktywnością poznającej świadomości. (Zob. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, dz. cyt., s. 25).

wyobcowanie i powrót do siebie²². *Prima facie* można by sądzić, że „etyczna nieskończoność” to struktura dialektyczna. Nieskończoność zostaje określona jako „niezapośredniczone przeciwieństwo samej siebie”²³. „Niezapośredniczone przeciwieństwo siebie” to formuła, którą również później Hegel będzie opisywał elementarną strukturę ducha²⁴, gdyż to, co jest przeciwieństwem samego siebie, zawiera w swoim odniesieniu do siebie możliwość odróżnienia się od siebie, ekspansji w „wielość” i powrotu do siebie. Jednak dalszy wywód młodego Hegla wskazuje, iż tego typu dialektyka nie wchodzi tu w grę. Przede wszystkim w owej „nieskończonej etyczności” nie ma miejsca na samoodniesienie skończonego podmiotu w ramach relacji intersubiektywnych, gdzie wspólna tożsamość każdorazowo odsyłałaby do różnicy poszczególnych podmiotów. Podmiot zostaje „wessany” przez substancjalną etyczność. Jak pisze Hegel, w narodzie jako „żywej nieróżności (*lebendige Indifferenz*)” indywiduum „dociera do wyższej jedności podmiotu-przedmiotu (*Subjektobjektivität*)”²⁵; „w narodzie, jako tym, co wieczne, wszelka jednostkowość zostaje zniesiona”²⁶.

W absolutnej jedni etyczności „zanika” jednostkowość, gdyż substancja etyczna zostaje określona wyłącznie przez negację. Ontologiczna przestrzeń polityczności jest *pozytywnością*, a jednostka — czystą *negatywnością*, co bezpośrednio odsyła do pojęcia substancji u Spinozy, która manifestuje się właśnie poprzez negację (a jednostka, jako to, co skończone i ograniczone, zawsze zawiera w sobie negację²⁷). Jako taka, jednostka jest czymś czysto *przyrodniczym*, określanym z zewnątrz w ramach układu relacyjnych negacji²⁸. Związek etyczny między owymi jednostkami-negacjami daje się pomyśleć jedynie jako taka forma „negacji negacji” („nieskończoności”), która ostatecznie zmierza do unicestwienia wszelkich przyrodniczych właściwości jednostek, co realizuje się przez ofiarę z życia. „W podległości urzeczywistnia się zatem wolność, zmierza ona bowiem do zupełnego zniesienia określoności”, a ową „absolutną podległością” jest „śmierć”²⁹.

Absolutna totalność etyczna zakłada przekształcenie naturalnej i empirycznej świadomości w „inteligencję”, zdolną do uchwycenia „nieróżności”, abstrakcji od naoczności empirycznej (a ostatecznie także od myślenia dyskursywnego)³⁰. Do-

²² Zob. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, dz. cyt., s. 27.

²³ G.W.F. Hegel, *O naukowych sposobach...*, dz. cyt., s. 53.

²⁴ Zob. np. G.W.F. Hegel, *Nauka logiki*, t. 2, przeł. A. Landman, Warszawa 1967, s. 356 i n.

²⁵ G.W.F. Hegel, *System der Sittlichkeit*, dz. cyt., s. 462.

²⁶ Tamże, s. 465.

²⁷ B. Spinoza, *Etyka*, przeł. I. Myśliński, Warszawa 1991, cz. I, tw. 8, przypisek 1, s. 6.

²⁸ „[...] wyrażając się w jednostce jako takiej, etyczność założona jest w formie negacji” (G.W.F. Hegel, *O naukowych sposobach...*, dz. cyt., s. 100).

²⁹ Tamże, s. 74. Te założenia ontologiczne zostały później krytycznie scharakteryzowane w t. 1 *Nauki logiki* (dz. cyt., s. 143-144).

³⁰ G.W.F. Hegel, *System der Sittlichkeit*, dz. cyt., s. 441.

piero jako inteligencja, jednostka staje się członkiem etycznej całości³¹. Przejście od naturalnej, przedpolitycznej etyczności do „absolutnej totalności” jako wspólnoty politycznej, może się zatem dokonać jedynie przez usunięcie wszelkich różnic między jednostkami. „Inteligencja”, jako niezbywalny ontologicznie warunek powstania wspólnoty politycznej, stanowi „nieskończone pojęcie”, które jest o tyle „prawdziwie nieskończone”, o ile „wszelka określoność została usunięta (*ist vernichtet*)”³². Uniemożliwia to, dodajmy, konceptualizację takich związków etycznych, jak np. miłość (podczas gdy w *Zasadach filozofii prawa* pojęciowe ujęcie miłości jest traktowane jako opis najprostszej struktury intersubiektywności³³).

Tak rozumiana intersubiektywność nie ma charakteru historycznego, co dobitnie pokazuje zawarta w rozprawie o prawie naturalnym teoria dziejów jako „tragedii w łonie etyczności”. Hegel *explicite* uznaje za przesłankę manifestowania się („realności”) absolutu „tożsamość ogólności i szczególowości”³⁴. To założenie jest konieczne, skoro substancja — o ile ma zostać poznana — musi być czymś dynamicznym, produkować czy manifestować samą siebie poprzez szereg skończonych form, rozwijając wielość swoich różnych, przeciwstawnych określeń. Chodzi zatem o ujęcie nie tylko i nie tyle jedności substancji (indyferencji), ile jej aktywności, substancji jako *causa sui*, samowytwarzającego się procesu. Konceptualizacja takiego procesu „wylaniania i wchłaniania” różnicy przez absolutną tożsamość to właśnie „nic innego jak przedstawienie tragedii w łonie etyczności, którą absolut *wiecznie odgrywa sam ze sobą*, wiecznie rodząc się i nadając sobie przedmiotowość, wiecznie wydając siebie cierpieniu i śmierci, by następnie powstać z popiołów ku swej boskości. [...] boskość posiada bezpośrednio podwójną naturę, a jej życie polega na absolutnej jedności tych dwóch natur”³⁵. Te natury, w obrębie których odbywa się ruch absolutu, to poszczególne „stany etyczności”: („nieorganiczny”) stan posiadających i pracujących, który „musi zostać realnie oddzielony i odseparowany od stanu szlacheckiego”³⁶. Stanowa struktura etyczności umożliwia ową grę, uprawianą przez absolut, gdyż polega ona na procesie oddzielania, wyodrębniania i powstrzymywania „rozprzestrzenianie się negatywności”³⁷. Dokonuje się to przez ofiarę stanu „szlachetnych”: „Siła ofiary polega na naocznym oglądaniu i obiektywizowaniu więzów

³¹ Tamże, s. 461. W związku z tym etyczność zostaje określona następująco: „etyczność wraz z całkowitym unicestwieniem szczególowości i względną identycznością, do której zdolny jest sam stosunek naturalny, musi stanowić absolutną identyczność inteligencji” (tamże, s. 460).

³² Tamże.

³³ Zob. G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, przeł. A. Landman, Warszawa 1969, uzup. do § 158, s. 390-391.

³⁴ G.W.F. Hegel, *O naukowych sposobach...*, dz. cyt., s. 114 [podkreśl. moje — J. O.].

³⁵ Tamże, s. 90.

³⁶ Tamże, s. 87.

³⁷ Tamże, s. 83.

wikłających etyczność w to, co nieorganiczne, dzięki któremu to oglądowi więzy zostają rozwiązane, a to, co nieorganiczne, zostaje wyodrębnione i *poznane jako takie, tym samym zaś samo ulega wchłonięciu przez indyferencję*³⁸. Owo wchłonięcie wszelako nie może być absolutne. Wszak pojednanie osiągane przez ofiarę może służyć utrwaleniu władczej mocy tylko z tego względu, że śmierć — owa „podległość absolutna” — jest najwyższą formą manifestacji absolutu. A godność złożenia siebie w ofierze przypada jedynie „boskiej naturze” etyczności. To też pojednanie rozszczępionej etyczności jest jej ponownym rozszczępieniem, odgraniczeniem wolności i konieczności, polityczności i sfery ekonomicznej³⁹.

Jednak to, co zostało tak pojednane, stanowi niezapośredniczoną diadę, przez co procesualność okazuje się iluzoryczna. Ofiara polityczności prowadzi do uznania praw sfery ekonomicznej tylko dlatego, że sfera ta stanowi *konieczne* podłoże wolności, które się odtwarza, lecz nie *przekształca*. Z tego względu „proces ofiarny” pozbawiony jest kresu. Historia to szereg wojen, w których absolut manifestuje się poprzez ofiarę stanu ogólnego i ograniczanie ekonomicznych „systemów jednostkowości”. Dzieje mogą być tu ujmowane jedynie jako *wieczny*, niejako „katarynkowy” proces powracania tego samego. Afirmujący się w „tragedii etyczności” absolut pozostaje zatem nieruchomym punktem gry, którą, rzeczywiście, *tylko ze sobą* prowadzi, nigdy nie wychodząc poza siebie. Nie ma żadnego *realnego* przeciwieństwa ani poza sobą, ani nie zawiera go w sobie. Struktura mocy (*potentia*) pozbawionej teleologicznego odniesienia (*actus*) substancji jest czymś niezmiennym.

Ta pozorność ruchu etycznej totalności przesądza o niepowodzeniu systemowych zamierzeń Hegla: wyjaśnienia genezy myślenia teoretycznego. Świadomość (inteligencja) jest rozumiana jako jednostkowość, która przez negatywne odniesienie do siebie, staje się „pojęciem absolutnym”, równym „absolutowi pozytywnemu”⁴⁰. Wszelako w ramach procesu wznoszenia się świadomości na poziom tego, co ogólne, owa jednostkowa, przeciwstawiona sobie samej świadomość, rozplywa się w „indyferencji” etyczności. Mamy zatem do czynienia z następującą aporią: samoodniesienia podmiotu nie daje się tu skonceptualizować inaczej niż jako jego unicestwienia, a właśnie owo samoodniesienie „inteligencji” stanowi warunek samopoznania absolutu.

IV

Dopiero około roku 1804 Hegel rezygnuje z pojęcia substancji jako najwyższego pojęcia metafizyki na rzecz absolutnej podmiotowości, co określa cały jego późniejszy rozwój filozoficzny. Przechodzi od schematu pojęciowego: substan-

³⁸ Podkreśl. moje — J. O.

³⁹ Zob. G.W.F. Hegel, *O naukowych sposobach...*, dz. cyt., s. 90.

⁴⁰ Zob. tamże, s. 96.

cja-atrybuty, do struktury: duch absolutny jako „inny samego siebie”. Owo przejście od „substancji do podmiotu” jest szczególnie wyraźne na gruncie „systemu metafizyki” z lat 1804/1805⁴¹, gdzie zostają sformułowane założenia teorii samowiedzy jako *historii* świadomości. Teoria metafizyczna składa się tutaj z trzech części, poprzedzanych przez logikę i stanowiących podbudowę następującej po nich filozofii przyrody: z rozważań dotyczących „poznania jako systemu zasad”, „metafizyki obiektywności” oraz „metafizyki podmiotowości”. „Metafizykę podmiotowości” wieńczy rozdział zatytułowany *Der absolute Geist*⁴². Ów duch absolutny, w przeciwieństwie do substancji, nie jest prostą tożsamością, lecz działaniem ukierunkowanym na samoidentyfikację w innym; absolutna podmiotowość jest działalnością, która polega na stawaniu się tym, co inne, i powrocie do siebie⁴³.

Samoodniesienie absolutnej podmiotowości dokonuje się poprzez samozniesienie, które *jednocześnie* jest ustanowieniem innego jako jej samej, a następnie powrotem do siebie, tj. rozpoznaniem siebie w innym. Ale owo „bycie innym siebie samego” jako określenie ducha implikuje, że ów inny musi być *całkowicie, rzeczywiście inny*, a zarazem — skoro innym jest właśnie duch czy też nim się staje — że musi być z duchem *całkowicie tożsamy*. Inny musi być naprawdę inny, będąc jednocześnie czymś immanentnym duchowi. To napięcie nie ma jednak charakteru aporetycznego przy założeniu, że ontologiczna struktura ducha jest izomorficzna względem struktury innego i to zarówno na poziomie abstrakcyjnych określeń samoodniesienia jako samozniesienia, jak również na poziomie rzeczywistego procesu stawania się innym i odnajdywania w nim siebie; procesu, którego rezultat polega właśnie na samozniesieniu ducha i odnalezieniu siebie samego w innym⁴⁴. Dodajmy przy tym, iż ów proces rozpoznawania się w innym nie może mieć charakteru „fałszywej nieskończoności”, *nieustannego* przechodzenia w to, co inne, i powrotu do siebie w owym innym, który sam zresztą miałby być analogicznym ruchem (choć podporządkowanym). Abstrahując już od *sensu* pojęcia samopoznania ducha jako absolutu, ontologicznym warunkiem tego procesualnego samorozpoznawania jest *immanencja* innego, a ruch stawania

⁴¹ G.W.F. Hegel, *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie*, hrsg. v. G. Lasson, Berlin 1968.

⁴² Tamże, s. 172 i n.

⁴³ „[...] to, co jest obce sobie samemu, jest przeciwieństwem samego siebie, stanowi to, co samo w sobie siebie znosi, stanowi tyle, co Nic; albo jako to, co będąc absolutnym przeciwieństwem siebie samego, jest znowu przeciwieństwem tego przeciwieństwa siebie, absolutnym niepokojem — stanowi ono absolutne pojęcie, nieskończoność. Duch zatem, zachowujący siebie samego jako takiego, który dzięki sobie się odnalazł, kieruje się przeciwko temu Nic i nieskończoności, kieruje równość sobie samemu przeciwko tej absolutnej nierówności”. (G.W.F. Hegel, *Jenenser Logik...*, dz. cyt., s. 180-181).

⁴⁴ Por. D. Henrich, *Absoluter Geist und Logik des Endlichen*, w: *Hegel in Jena...*, dz. cyt., s. 115-116.

nia się innym, jako ilościowo nieskończony szereg, zakłada właśnie, że inny jest czymś zewnętrznym wobec ducha (ostatecznie znaczyłoby to, że duch jest czymś skończonym, ruchem przechodzenia w nieskończoną liczbę „innych”). Proces rozpoznawania się w innym, choć przebiega w ramach różnych jakościowych etapów, musi mieć *kres*, musi być — innymi słowy — procesem *celowym*. Kiedy proces jest „u celu”, inny — poprzez zniesienie siebie samego — okazuje się absolutnym duchem, a wówczas powrót, „odnalezienie się” przez ducha ma charakter absolutny, tj. obejmujący totalność ducha i innego. Jedność tego procesu samozniesienia (a przez to samoodnalezienia) ducha w innym i samozniesienia innego w duchu przedstawia Hegel następująco: „Jednak owo Nic, nieskończoność, absolutna nierówność — wszystko to samo jest absolutną niezłożonością, absolutnym powrotem do siebie, zgoda odnoszeniem jedynie siebie do siebie: tym, na czym polega duch. Duch odnajduje innego jako takiego [właśnie] — absolutnie innego, znoszącego siebie — jak siebie samego; albo też jako siebie ogląda on nie tylko siebie, lecz także innego, będącego jak on sam. Duch jest równy sobie i równy innemu; inny [bowiem] jest tym, co samo siebie znosi i pozostaje sobie równe. Ta jedność to duch absolutny [...] absolutny kołowy bieg absolutnego ducha”⁴⁵.

Jak widać, ontologiczna możliwość ujęcia ducha (absolutu) jako *teleologicznego procesu* rozpoznawania się w innym wypływa z tego, że inny — podobnie jak ów duch absolutny — jest równy sobie samemu o tyle, o ile jest sobie nierówny; równy jest sobie właśnie tylko w tej swojej nierówności. *Jego tożsamość* — mówiąc inaczej — *bezpośrednio zakłada różnicę*. I tak samo jak duch, możliwość samoodniesienia inny zyskuje poprzez odniesienie do innego, a ten „inny innego” daje się pojąć — ze względu na strukturalną odpowiedniość — jedynie jako sam duch. Jako że duch i inny zostają określani jako „bycie innym siebie samego”, duch ujmując innego, ujmuje właśnie siebie⁴⁶. Ale i na odwrót: duch jako absolut rozpoznaje siebie w innym *poprzez* innego i *jako* inny, który, będąc „innym siebie samego” w procesie samoznoszenia okazuje się tym, co absolutne. Zarówno duch, jak i inny dążą w ten sposób do *samopojednania*, które zarazem jest ich *wzajemnym* pojednaniem i które tylko przez to pojednanie ducha i innego może się dokonać. Mówiąc inaczej: we wzajemnym procesie samoznoszenia *aktualizuje się* to, co już na początku tego procesu było zawarte w duchu i innym.

Dlatego proces ten ma charakter nie tylko celowościowo zorientowanego „powrotu do siebie”, ale zarazem nie daje się pomyśleć poietycznie; rozpoznawanie się przez ducha w innym *nie jest samowytwarzaniem*. Inny nie może być pojmowany jako materiał dla ducha, który tenże poddawałby jakiejś swoistej „obróbce”, realizując jakiś z *góry już dany* „projekt” samopoznania. W takiej sytuacji ontologicznej bowiem cały proces, oczywiście, okazałby się czymś zbędnym, a duch — nieruchomym punktem, wiecznością (a nie czasem), w której wszystko

⁴⁵ G.W.F. Hegel, *Jenenser Logik...*, dz. cyt., s. 181.

⁴⁶ Zob. D. Henrich, *Absoluter Geist...*, dz. cyt., s. 117.

jest już wiadome, a „życie” ducha byłoby jedynie pustą „grą ze sobą samym”, ową chytrą „ofiara absolutu”. Duch przeto nie odnosi się do innego jako do siebie samego, innego, będącego czymś już zawłaszczonym jak *narzędzie*, ale na odwrót — do siebie jako rzeczywiście innego i poprzez innego. To, że celem procesu wzajemnego odnoszenia się do siebie ducha i innego jest zrównanie i pojednanie, nie jest czymś, o czym duch posiadałby jakąkolwiek wiedzę. Nie ma tu żadnej „przedustawnej harmonii”, apriorycznie skonstruowanej koordynacji, ontologicznych zabezpieczeń. Inny nie jest ani atrybutem, ani częścią ducha. Totalność, jaką stanowią duch i inny, opiera się tyleż na immanencji — jak mówiliśmy — co na całkowitej obcości. I tylko przy tym założeniu absolutny duch jest rzeczywistym procesem, a to znaczy: działaniem celowym w sensie Arystotelesa. Hegel modeluje swoją koncepcję absolutnej podmiotowości na podstawie struktury *praxis*, która staje się podstawową ontologiczną strukturą absolutu. Podobnie jak w przypadku *praxis*, ruch totalności ducha i innego, polegający na wzajemnym samozniesieniu i pojednaniu, nie tworzy niczego zewnętrznego i w sobie samym zawiera źródło własnej dynamiki. I tak samo jak u Arystotelesa, ruch ten nie zakłada ani nie implikuje żadnych „nieruchomych” zasad, będąc jednocześnie ruchem celowym. W kategoriach Stagiryty — *kinesis* przekształcającym *dynamis* w *energeia*.

W omawianym obecnie przez nas manuskrypcie „systemu metafizyki”, owym innym absolutnego ducha jest natura, która traci charakter jedynie atrybutu tego, co absolutne. Natura to istniejąca przedmiotowość ducha — w niej duch *sam dla siebie* staje się *innym*. Dialektyczna jedność ducha i natury zostaje tu ujęta w sposób dość radykalny — natura stanowi swoisty prototyp ducha. „Nie złożony, absolutny, siebie do siebie odnoszący duch to eter, absolutna materia”⁴⁷. To, że ów eter, stanowiący tu zasadę systemu słonecznego, Hegel uznał za „absolutną” formę bycia ducha — choć taką, która nie polega jeszcze na samopoznaniu — wiąże się z jego ówczesnymi poglądami na przyrodę. Struktura ducha czy też jaźni⁴⁸ stanowi ukrytą podstawę przyrody, w której tylko z tego względu duch może

⁴⁷ G.W.F. Hegel, *Jenenser Logik...*, dz. cyt., s. 186.

⁴⁸ „Jaźń” (*Selbst*) — podobnie jak Ja — to termin, który począwszy od lat 1804/1805 odróżnia podmiotowość absolutną od świadomości naturalnej, pojmującej siebie z perspektywy nieprzezwyčajalnej różnicy wobec przedmiotu (i „jaźni”, i „Ja” stanowią odpowiednik „ducha absolutnego” czy „pojęcia” bądź „idei” jako określeń absolutu, z tym że „jaźń” i „Ja” mogą też odnosić się do tej postaci ducha subiektywnego, jaką później w *Encyklopedii nauk filozoficznych* określono mianem „inteligencji”). W terminologii z lat 1801/1803 pewnym odpowiednikiem tej kategoryzacji były określenia „świadomości empirycznej” i „absolutnej” czy „inteligencji”, względnie „ducha” (ale w sensie jednego z atrybutów absolutu, tj. substancji bądź idei). Jednak analogia jest tu dość powierzchowna — fakt, że „jaźń” i „Ja” mogą stanowić określenia zarówno absolutu, jak i jednostkowej samowiedzy, już na poziomie samej terminologii dobitnie wskazuje na przejście „od substancji do podmiotu”. Por. L. Siep, *Zum Freiheitsbegriff der praktischen Philosophie Hegels in Jena*, w: *Hegel in Jena...*, dz. cyt., przyp. 13, s. 227.

poznać sam siebie — określenia przyrody to „egzystujące” określenia ducha⁴⁹. Ta koncepcja dialektycznej jedności ducha i natury określi również dojrzałą postać systemu, choć zostanie wyrażona w mniej radykalny sposób niż w powyższym fragmencie. W *Encyklopedii nauk filozoficznych* pisze Hegel: „Objawianie (*Das Offenbaren*), które jako *abstrakcyjna* idea jest bezpośrednim przechodzeniem, *stawaniem się* przyrody jako objawianie ducha, który jest wolny, jest *zakładaniem* (*Setzen*) przyrody jako *jego* świata [...] jest stwarzaniem przyrody jako bytu ducha, w którym nadaje on sobie *potwierdzenie* i *prawdę* swojej wolności”⁵⁰. Duch zatem rozpoznaje się w naturze i powraca z niej do siebie, bowiem natura jest *pełną* eksterioryzacją ducha. Ale ta konstrukcja jedności ducha i natury nie podważa naszej tezy, iż natura jako inny ducha jest rzeczywistym innym, w związku z czym proces samopoznania nie stanowi *quasi*-onto-logicznej ornamentyki absolutu. Jedność ducha i natury zostaje wszak ujęta dyskursywnie dopiero w ramach *filozofii* dziejów ducha, stanowiącej zarazem *kres* dziejów. Dlatego już w owym „systemie metafizyki” z lat 1804/1805 Hegel posługuje się wyrażeniem „dla nas” — które w *Fenomenologii ducha* stanowić będzie jedno z podstawowych narzędzi konstrukcyjnych — na określenie synoptycznej perspektywy, rzecz można, „filozofii kresu”: „Tak więc natura *dla nas* i zgodnie z ideą ducha jest już absolutnym duchem jako innym samego siebie”⁵¹.

Zyskiwana przez ducha wiedza o sobie i własnej jedności z naturą jest czymś, co w pełni odsłania się dopiero na końcu procesu, którego początek polega na tym, że duch *jest* naturą, a powraca do siebie właśnie poprzez naturę i jako natura, która staje się duchem. W tym sensie historyczny proces samopoznania absolutu jest historią samej natury — ale takiej, która jest „innym samej siebie”, a przez to odsyła do tego „innego”, jakim jest duch. Duch odnajduje swoją tożsamość poprzez swoje stawanie się z natury, tj. poprzez aktualizację tkwiących w naturze możliwości bycia duchem⁵². Świat i jego żywioły, natura organiczna są już stawaniem się ducha w tym sensie, że stanowią warunek powstania gatunku ludzkiego. Ale pojęcie ducha nie daje się, oczywiście, zredukować do pojęcia gatunku, a natura nie jest li tylko milczącym podłożem działalności człowieka. Dialektyka jedności natury i ducha, która wyznacza immanentną dynamikę dziejów,

⁴⁹ Por. H. Kimmerle, *Hegels Naturphilosophie in Jena*, w: *Hegel in Jena...*, dz. cyt., s. 208 i 214.

⁵⁰ G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, przeł. Ś.F. Nowicki, Warszawa 1990, § 384, s. 403.

⁵¹ G.W.F. Hegel, *Jenenser Logik...*, dz. cyt., s. 187 [podkreślenia moje — J. O.].

⁵² Stwierdzenie, iż absolutna materia eteru to duch absolutny, przestanie się kojarzyć z jakąś „filozofią *hen panta*”, kiedy zwróci się uwagę, iż Hegel odnosi ów eter do procesu życia. To, że eter „jest duchem, który sam siebie odnalazł w innym, polega na istnieniu w sobie samej [sylogistycznie] zawartej i żywej natury. Jako jednocześnie siebie do siebie odnoszący duch, natura ta jest innym, czymś nieskończonym, i [tedy] stawaniem się ducha absolutnego”. (G.W.F. Hegel, *Jenenser Logik...*, dz. cyt., s. 186).

polega na tym, że człowiek w swojej „bezpośredniości” sam jest bytem czysto naturalnym i to on właśnie jest owym innym ducha. W tym sensie ruch totalności ducha i natury to dzieje powszechne⁵³.

V

Teza o dialektycznej jedności ducha i natury jako aktywnym samoodniesieniu poprzez wzajemne samoznoszenie, jako *absolutnej* negatywności tego, co jednostkowe, i tego, co ogólne, wiąże się z onto-logiczną⁵⁴ teorią konkretnej ogólności. Konkretna ogólność to całość każdorazowo tworząca procesualny i zapośredniczony (uszczegółowiony) kompleks z tym, co jednostkowe. Ta teoria oznacza ostateczne zerwanie Hegla z pojmowaniem negacji jako „unicestwiania (*Vernichtung*)”, tak silnie obecnym w rozprawie o prawie naturalnym i w *Systemie etyczności*, na rzecz koncepcji negacji jako „negacji określonej” (stanowiącej podstawę kategorii zniesienia i zapośredniczenia⁵⁵). A taką koncepcją Hegel nie mógł wcześniej dysponować z powodu określenia jedności (ogólności) jako „indyferencji”. Dlatego trudno jest zgodzić się z L. Siepem, przedstawiającym rozwój filozoficzny Hegla w Jenie jako „radikalizację” pojęcia negacji jako „samo-negacji (*Selbstnegation*)”, które jeszcze w tekście o prawie naturalnym odniesione było wyłącznie do jednostkowego podmiotu, stając się później, zdaniem Siepa, „życiem” samego absolutu. W ten sposób między owym wczesnym tekstem Hegla a *Fenomenologią ducha* miałyby zachodzić bezpośrednia ciągłość⁵⁶.

Siep powołuje się przy tym, co prawda, na obecną już w rozprawie o prawie naturalnym niewątpliwie dialektyczną formułę „przeciwieństwa samego siebie” jako określenia jednostkowego podmiotu („inteligencji”). Problem wszakże w tym, że w kontekście ówczesnych założeń metafizycznych, jak widzieliśmy, owa formuła wykorzystywana jest przez młodego Hegla w zgoła niedialektyczny sposób — jako ruch „oczyszczenia” jednostek ze wszelkiej określoności i zróżnicowania, polegający ostatecznie na zanegowaniu ich „bytu dla siebie”. Tak więc o żadnej ciągłości nie może tu być mowy. „Diachronii” myśli Hegla nie daje się ująć „jednoczynnikowo” — jako prostego procesu przedmiotowego rozszerzania pewnych

⁵³ „Uniwersum w swojej bezpośredniości pozbawione jest ducha, ale musi do niego powrócić [...] Duch jest historią świata. Ulega w niej zniesieniu to, że natura i duch są czymś jednym tylko same w sobie. Duch staje się wiedzą o tym. Człowiek nie będzie mistrzem natury dopóty, dopóki nie okaże się mistrzem siebie samego. Natura jest stawianiem się ducha samego w sobie. Aby owo samo-w-sobie było czymś rzeczywistym, duch musi ująć siebie pojęciowo”. (G.W.F. Hegel, *Jenaer Realphilosophie. Vorlesungsmanuskripte zur Philosophie der Natur und des Geistes von 1805–1806*, hrsg. von J. Hoffmeister, Berlin 1969, s. 273).

⁵⁴ Wypracowywana pod koniec okresu jenajskiego teoria absolutnej podmiotowości implikuje likwidację rozdziału logiki i metafizyki, co, oczywiście, dobitnie pokazuje *Nauka logiki* jako swoista „onto-logika”.

⁵⁵ G.W.F. Hegel, *Nauka logiki*, dz. cyt., t. 1, s. 133–135.

⁵⁶ Zob. L. Siep, *Zum Freiheitsbegriff...*, dz. cyt., s. 226.

dialektycznych konstrukcji. Owe konstrukcje w zależności od ogólnego kontekstu metafizycznego stają się niejako „innymi samych siebie” i funkcjonują w bardzo zróżnicowany sposób. Dopiero wtedy, gdy absolut rozumiany jest jako podmiotowość, „bycie niezapośredniczonym przeciwieństwem samego siebie” staje się formułą rzeczywistej procesualności absolutu, który wiedzę o sobie zdobywa w ramach dialektyki ogólności i jednostkowości, podmiotu i przedmiotu. Nie jest tak, że wystarczy ekstrapolować pewną formułę na struktury tego, co absolutne, by w taki oto gładki sposób wyczarować z substancji podmiotowość. Sama możliwość takiej ekstrapolacji polega na przekształceniu podstawowych założeń i kategorii, a nie na odwrót. Niewątpliwa ciągłość w myśli młodego Hegla zasadza się na zmaganiach z określoną materią problemową, co wszakże nie oznacza, iż można mówić o ciągłości w sposobie konceptualizacji i rozwiązywania problemów filozoficznych. Pokazuje to dobitnie *Fenomenologia ducha*. To, że tutaj świadomość w ramach swojej własnej historii wykracza poza empiryczną naturalność dzięki swoistej „samokrytyce” poszczególnych form swojego „przejawiania się” jako innego wobec ducha — jest właśnie możliwe ze względu na jedność tej samokrytyki świadomości i samopoznania ducha, tj. ze względu na strukturalną jedność czy odpowiedniość jednostkowej samowiedzy i ogólnego ducha. Za ową odpowiednością natomiast stoi teoria jedności ducha i natury — teoria, którą, ujmując rzecz od strony negatywnej, daje się wywieść raczej z aporii i całościowej klęski projektu metafizyki substancji niż z kontynuacji stosowanych w obrębie tej metafizyki elementów konstrukcyjnych.

Substance and subjectivity in young Hegel

In the *Critique of Pure Reason* Kant conclusively demonstrated that antinomies of classical metaphysics arise from the attempt to conceptualize a cosmologically conceived being. Hegel was one of the authors who intended to overcome this difficulty. With a view to this end, he has devised new dialectical instruments in philosophy. But his plan did not progress smoothly, and occasionally Hegel fell back on pre-Kantian positions, which is most obvious in his Jena period (1801–1807), when he seemed to rely heavily on Spinoza's philosophy. His difficulties ended, however, when he conceived the ontological whole as the subject of all events, and especially of the historical process.