

Barbara Markiewicz

O niepoczątkowym początku, czyli o znaczeniu świadomości naturalnej w Heglowskiej *Fenomenologii ducha*

Słowa kluczowe: *G.W.F. Hegel, naturalna świadomość, doświadczenia świadomości, historia filozofii, fenomenologia, początek, niepoczątkowy początek, H. Arendt*

Kiedy rozpoczynałam studia filozoficzne na Uniwersytecie Warszawskim, w roku 1970, wszystko było na nich „nie w porządku”. Po 1968 r. ubyło profesorów i studentów – na korytarzach opowiadano o tym, kto, dlaczego i gdzie wyjechał. W ogóle nie było studentów pierwszych lat, bo zamiast normalnych studiów stacjonarnych były tylko studia doktoranckie. A jednak mimo wszystko była tutaj filozofia. Logikę wykladała jeszcze „babcia” Kotarbińska, ćwiczenia mieliśmy z Marianem Przełęckim, historię filozofii nowożytnej prowadził Adam Sikora, a ćwiczenia do jego wykładu miał z nami, uchodzący za najzdolniejszego filozofa młodego pokolenia, świeżo doktoryzowany Marek Siemek. W charakterystyczny dla siebie sposób, z dystansem i z lekką ironią pomagał nam się przegryzać przez skomplikowane struktury filozoficzne Kanta i niemieckiego idealizmu. Na temat filozofii Hegla dyskutowaliśmy długo już po zajęciach w działającej po drugiej stronie Krakowskiego Przedmieścia restauracji „Staropolska”, a czasem w serwującej piwo „bez konsumpcji” łaźni (kiedyś były takie przybytki w Warszawie), usytuowanej naprzeciwko Instytutu. To Markowi także zawdzięczam „heglowskie ukąszenie” i pozostaję do dzisiaj za to wdzięczna, ponieważ przebicie się przez *Fenomenologię ducha* i *Logikę* sprawia, że nie ma już potem w filozofii rzeczy trudnych. W kręgu Hegla pozostałam dość długo, bo jego filozofia stała się przedmiotem mojego doktoratu, a następnie rozprawy habilitacyjnej. Marek Siemek był recenzentem obydwu tych prac i zawsze też mogłam na niego liczyć w trakcie samych badań. Cho-

ciaż dyskusje z nim były o tyle trudne, że nie prezentował nigdy gotowych rozwiązań, jednej słusznej prawdy, zmuszając do wyciągania własnych wniosków i rewizji przyjętych już tez. Właśnie dlatego chciałabym zadedykować mu ten tekst, w którym problem świadomości naturalnej u Hegla, o którym pisałam kiedyś w pracy doktorskiej, próbuję umieścić w odmiennej niż tam perspektywie, czyli odnosząc go do początków samej filozofii. Bardzo jestem ciekawa, co powiedziałyby na takie przesunięcie akcentów Marek Siemek, i tak bardzo żałuję, że nie mogę go już o to zapytać.

1. Już dawno zauważono, że *Fenomenologia ducha*, czyli pierwsze duże filozoficzne dzieło Hegla, naznaczona jest tajemnicą. Do powstania takiego przekonania przyczyniły się z pewnością historyczne okoliczności, jakie towarzyszyły jego wydaniu, nieokreślone miejsce w filozoficznym systemie Hegla i nade wszystko trudny do interpretacji przedmiot tego dzieła. Chociaż druk *Fenomenologii ducha* rozpoczęto już w lutym 1806 roku, to ukazała się ona dopiero na początku roku 1807. To niecodzienne, jak na owe czasy, opóźnienie wynikało głównie ze sporu, w jaki wdał się Hegel ze swoim wydawcą, żądając umówionej zapłaty za połowę dzieła (I tom), podczas gdy wydawca uzależniał ją od otrzymania całego rękopisu. Można zatem wnosić, że Hegel nie dostarczył do druku od razu całej pracy, co może również sugerować, że pisane ono było niejako na raty. Być może w jakiejś mierze zamieszanie to związane było z ówczesnymi wydarzeniami historycznymi: 13 października 1806 roku, po zwycięskiej bitwie pod Jeną, do miasta, w którym przebywał wówczas także Hegel, wkroczyły wojska Napoleona, wywołując entuzjazm wśród jednych jego mieszkańców, a strach i potrzebę ucieczki wśród innych.

Na podstawie tych faktów niektórzy badacze heglowskiej filozofii byli nawet skłonni uznać, że *Fenomenologia* nie była dziełem głęboko przemyślanym, lecz w dużej mierze wytworem improwizacji. I tak na przykład zdaniem Theodora Haeringa (1888–1964), znanego ze swych nazistowskich przekonań badacza heglowskiej filozofii, można to dzieło potraktować jako kompilację różnych prac Hegla, pochodzących z różnych części jego systemu¹. Natomiast jeden z najwcześniejszych hegloznawców, Rudolf Haym (1821–1901), dopatrywał się w niej niezbyt przemyślanego połączenia dwóch różnych zasad systemowych: transcendentally-psychologicznej i historycznej. Swoje twierdze-

¹ Por. A. Landman, *Przedmowa tłumacza*, w: G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, PWN, Warszawa 1963, t. I, s. XV i n., a także O. Pöggeler, *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, Verlag Karl Albert, Freiburg–München 1973, szczególnie rozdz. *Zur Deutung der Phänomenologie des Geistes*.

nie uzasadniał wskazując, iż postacie historyczne pojawiają się w tym dziele w przebraniu psychologicznych duchów, zaś psychologiczne moce pod maską historycznych postaci. Jak cytuje polski tłumacz *Fenomenologii ducha* Adam Landman, miał on stwierdzić, że: „Fenomenologia jest psychologią pogmatwaną i zdeorganizowaną przez historię i historią zdeorganizowaną przez psychologię”². Odpierając tego rodzaju zarzuty, Adam Landman podkreślał, że Hegel dostarczał swoje dzieło do wydawcy w regularnych odstępach czasowych, co według niego świadczy o tym, że musiało być ono wcześniej przygotowane, czyli także przemyślane. Nie da się jednak zaprzeczyć, że publikacji *Fenomenologii ducha* towarzyszyły nieprzewidziane wydarzenia. Już nawet po wydrukowaniu części nakładu Hegel postanowił na przykład zmienić sam tytuł, co zapowiedział także w pisanej po zakończeniu całej pracy *Przedmowie*. W ten sposób na pierwszej stronie egzemplarza wysłanego do druku w 1806 roku tytuł brzmiał jeszcze: *Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins*. Natomiast na ostatniej karcie *Przedmowy* z 1807 roku pojawił się już w nowej formie, czyli jako: *Wissenschaft der Phänomenologie des Geistes*. Jak ustalił Hoffmeister, zmieniając tytuł dzieła polecił Hegel wyciąć kartę tytułową w już wydrukowanym nakładzie oraz zastąpić ją nową. Ponieważ jednak nie udało się tego dokonać we wszystkich egzemplarzach, stąd są egzemplarze, gdzie występuje tylko jeden tytuł, ale można również spotkać takie, w których pozostały obydwa³.

Podobna niekonsekwencja daje o sobie znać także w samej strukturze dzieła. Dotyczy to szczególnie braku odpowiedniości między zapowiedziami przedstawionymi przez Hegla w *Przedmowie* oraz tym, co udało mu się ostatecznie zrealizować. Badacze filozofii Hegla wskazują również na wyjątkowość *Fenomenologii* w stosunku do ówczesnych koncepcji filozoficznych Hegla w ogóle, czyli do pierwszego zarysu systemu z 1799 (rękopis frankfurcki) i pierwszej wersji *Encyklopedii*, gdzie fenomenologia ograniczona była jedynie do trzech postaci świadomości⁴. Wszystko to w dużej mierze przyczyniło się do tego, że *Fenomenologia ducha* pozostaje przedmiotem coraz to nowych interpretacji, i to niezależnie od ogólnej oceny samej filozofii Hegla, która, jak nietrudno zauważyć, nie cieszy się obecnie wielką popularnością. Nie muszę dzisiaj oczywiście także nikogo przekonywać, że również dzięki tym niekonsekwencjom jest to dzieło wyjątkowe, w pełnym tego słowa znaczeniu „dzieło otwarte”.

² Za: A. Landman, dz. cyt., s. XXI.

³ Za: F. Nicolin, *Zum Titelproblem der Phänomenologie des Geistes*, „Hegel-Studien“ 4 (1967), s. 113–123.

⁴ Por. O. Pöggeler, *Die Komposition der Phänomenologie des Geistes*, „Hegel-Studien“, Beiheft 3, Bonn 1966, s. 27–74.

2. Przywołując pojęcie „dzieła otwartego”, mam na myśli takie jego rozumienie, które zaproponował Umberto Eco w polemice ze strukturalistycznym literaturoznawstwem lat 60. ubiegłego stulecia⁵. Traktuję je zatem jako pewien abstrakcyjny model interpretacyjny. Należy przy tym wziąć pod uwagę, że model ten odtwarza strukturę stosunku percepcyjnego, a nie domniemaną obiektywną strukturę samego dzieła, a także, że jest to model wyłącznie teoretyczny i niezależny od realnego istnienia danego dzieła. I co ważne – chociaż został on stworzony w obrębie badań literaturoznawczych, to sam Eco uznał, że można go odnieść także do prac naukowych. W stosunku do *Fenomenologii ducha* zastosowanie mają obydwie te perspektywy badawcze. Była ona bowiem czytana nie tylko jako dzieło filozoficzne, ale również jako powieść kształcąca (*Bildungsroman*). Karl Rosenkranz uznał *Fenomenologię ducha* za „prawdziwe dzieło sztuki” i dopatrywał się analogii między jej konstrukcją a konstrukcją *Boskiej komedii* Dantego. Hegel, według Rosenkranza, podobnie jak renesansowy poeta, pokonując „nudę historii” wyprowadza świadomość z „piekła naturalności przez czyściec ludzkiego czynu etycznego do raju religijnego pojednania i naukowej wolności”⁶. Natomiast na wymiar naukowy książki szczególny nacisk kładł sam Hegel, uznając wręcz, że ustanawia ona nowy model nauki. Jeśli zatem zgodzimy się, że można *Fenomenologię* potraktować jako dzieło otwarte, to problematyczne jednak pozostaje, co ono otwiera i w jaki sposób.

Terry Pinkard, twórca jednej z ciekawszych interpretacji *Fenomenologii ducha*, jakie ukazały się pod koniec XX w., zaproponował, aby traktować to dzieło jako zapowiedź paradygmatu filozofii ponowoczesnej⁷. Zgadzałem się w zasadzie z tymi propozycjami, nie chciałabym jednak w niniejszym tekście nawiązywać do tych wątków *Fenomenologii ducha*, które wytyczają owe nowe możliwości, otwierają drogę do myślenia na poziomie globalnej i wirtualnej (absolutnej) formy historii pojęciowej. Interesuje mnie bowiem przede wszystkim podstawowy język, jakiego do jej zaprogramowania użył Hegel, a dokładniej jego główne kategorie. Należy przy tym pamiętać, że u Hegla kategorie, w znaczeniu, które nadał im Kant, czyli jako warunki możliwości poznania, zostały utożsamione z pojęciami. W ten właśnie sposób, jak wynika z całej konstrukcji *Fenomenologii ducha*, Hegel usiłuje przekroczyć formalizm

⁵ U. Eco, *Dzieło otwarte. Forma i nieokreśloność w poetykach współczesnych*, przeł. J. Gałuszka i in., Czytelnik, Warszawa 1973, s. 11 i n.

⁶ K. Rosenkranz, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Leben. Supplement zu Hegel's Werken*, Berlin 1844, Verlag von Duncker und Humblot, s. 206–207, wersja elektroniczna: http://books.google.pl/books/about/Georg_Wilhelm_Friedrich_Hegel_s_Leben.html?id=N0wJAAAAQAAJ&redir_esc=y [03.05.2013].

⁷ T. Pinkard, *Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason*, Cambridge University Press, New York 1994.

kantowski, co ostatecznie doprowadza do zrównania porządku pojęciowego z porządkiem ontologicznym, ponieważ, według niego, wszystko, co istnieje, z natury dąży do tego, aby stać się swoim własnym pojęciem. Stosownie do tego również struktura języka Hegla nie daje się zamknąć w sztywne formalne ramy, narzucone z zewnątrz. Język ten posiada swoją własną logikę i jego badacz powinien za nią podążać. Jak stwierdził bowiem Hegel: „W *uprawianiu nauki* chodzi (...) o to, by wysiłek, jakiego dokonuje pojęcie, wziąć na siebie”⁸.

Podobnie jak wielu innych badaczy Hegla, za centralną kategorię języka i całej opartej na nim konstrukcji *Fenomenologii ducha* uznają pojęcie *s a m o w i e d z y*⁹. Świadomość w formie samowiedzy okazuje się bowiem punktem zwrotnym w procesie wyłaniania się ducha obiektywnego i stanowi początek filozofii ducha w ogóle. Podkreślając znaczenie rozdziału IV *Fenomenologii ducha*, w którym przedstawia Hegel ten proces, chciałabym jednak zająć się nie tyle jego zakończeniem, ze słynną figurą „dialektyki panowania i niewoli”, ile przede wszystkim zwrócić uwagę na jego początek. Przypomnijmy zatem, że przedstawia tutaj Hegel proces wyłaniania się samowiedzy ze świadomości naturalnej w formie prostego i ogólnego Ja. Działając podobnie jak świadomość naturalna, w kontakcie z innym Ja dąży ona początkowo do jego uprzedmiotowienia, czyli do zniesienia jego swoistości i samoistości – do jego negacji w formie Ja. Okazuje się jednak, iż traktowanie innej samowiedzy jedynie jako przedmiotu stanowi istotną barierę w procesie kształtowania się samego Ja, osiągnięcia przez nie pełnej samowiedzy, ponieważ samowiedza wiedzą o samej sobie może osiągnąć jedynie poprzez kontakt z inną samowiedzą. Zatem w imię własnej podmiotowości zostaje ona ostatecznie zmuszona do uznania swoistości innej samowiedzy, do traktowania jej jako podobnej sobie, co staje się równoznaczne z wyznaczeniem nowego poziomu poznania. W taki właśnie sposób pojawia się, według Hegla, pojęcie ducha: jest to Ja, które jest My, i My, które jest Ja. Samowiedza, jako pojęcie ducha staje się zatem punktem zwrotnym w procesie kształcenia świadomości. Jednak jest to wiedza, której samowiedza sama sobie jeszcze nie uświadamia, dlatego podejmuje walkę z inną samowiedzą. Na tym etapie jej rozwoju wiedza ta dostępna jest jedynie dla obserwującego ten proces filozofa¹⁰.

Zauważmy przy tym, że samowiedza, stanowiąc, według Hegla, warunek możliwości wiedzy ogólnej, okazuje się równocześnie warunkiem samej filozofii, co pozwala wprowadzić do dalszych badań nad doświadczeniami świadomości moment refleksji transcendentalnej. Jednak traktowanie *Fenomenolo-*

⁸ Por. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, dz. cyt., s. 74.

⁹ Szczegółowe uzasadnienie tego poglądu patrz: O. Pöggeler, *Hegel's Idee...*, dz. cyt., rozdz. *Hegel's Phänomenologie des Selbstbewusstseins*.

¹⁰ Por. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, dz. cyt., s. 212.

gii ducha jedynie jako próby filozoficznego samookreślenia się Hegla wobec dwóch wielkich współczesnych mu systemów filozofii transcendentalnej, czyli filozofii Kanta i Fichtego, stanowi, jak sądzę, daleko idące uproszczenie. Traktując samowiedzę jako moment inicjujący filozoficzną refleksję, określa się bowiem Hegel wobec całej jej historycznej tradycji, a przede wszystkim w stosunku do jej początkowej formy, którą sam utożsamiał z filozofią eleatów. Dopiero w takiej perspektywie jego własną filozofię można potraktować, jak chciał sam Hegel, jako projekt nowej nauki, czyli równocześnie dokończenie tego, co pojawiło się wraz z najogólniejszym pojęciem filozofii.

3. Studia nad historią filozofii prowadził Hegel na użytek wykładów, które wygłaszał od roku akademickiego 1805/1806 w Jenie, i na kolejnych uniwersytetach (Heidelberg, Berlin), aż do swojej śmierci w 1831 r. Brudnopisy do tych wykładów zostały zebrane, uporządkowane i opracowane (m.in. uzupełnione o notatki słuchaczy) przez K.L. Micheleta i po raz pierwszy wydane w roku 1833¹¹. Hegel, rekonstruując historię filozofii, rozpoznaje kolejne systemy filozoficzne jako etapy w rozwoju jednej prawdy, która, według niego, ma charakter dialektyczny. Początek tego rodzaju myślenia o prawdzie, czyli myślenia dialektycznego, polegającego „na czystym ruchu pojęciowym”, połączył ze szkołą eleatów¹². Zwróćmy przy tym uwagę, iż Hegel wiązał początek filozofii nie z myślą jakiegoś jednego, wybranego filozofa, lecz ze szkołą filozoficzną, co wyraźnie koresponduje z jego ujęciem ducha zaprezentowanym w *Fenomenologii*, czyli owego Ja, które rozpoznaje się jako My. Takich filozofów jak Ksenofanes, Parmenides, Melissos i Zenon należy, według Hegla, ujmować łącznie, ponieważ, jak stwierdził, to, co rozpoczął Ksenofanes, rozwinięli następnie Parmenides i Melissos, a udoskonalił Zenon. Przy czym szczególnie pozycję w szkole eleatów przypisał Hegel Parmenidesowi, to z nim bowiem rozpoczęło się właściwe filozofowanie. Za największe osiągnięcie stylu myślenia, który reprezentowali eleaci, uznał zatem Hegel odkrycie, że byt jest wytworem czystego myślenia, co było, według niego, równoznaczne z wystąpieniem myśli jako „wolnej dla siebie”. Pozwoliło to również na ujęcie myślenia jako szczególnej formy aktywności, która chociaż niewidzialna, czyli niedostępna w sferze fenomenalnej, w ten sposób mogła jednak stać się przedmiotem poznania. To z kolei doprowadziło do odkrycia, że każdy akt umysłowy oznacza zdolność do uobecniania tego, co nieobecne, i równocze-

¹¹ Pełne polskie tłumaczenie ukazało się dopiero w 1994 r. Por. G.W.F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, przeł. Ś.F. Nowicki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, t. I; tom II ukazał się w roku 1996.

¹² G.W.F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, dz. cyt., t. I, s. 336.

śnie, że żaden akt umysłu, a już najmniej akt myślenia, nie zadowala się swym przedmiotem takim, jakim jest¹³.

Z perspektywy doświadczeń świadomości przedstawionych w *Fenomenologii ducha* warto zwrócić uwagę na ten aspekt myślenia, którego odkrycie zawdzięczamy głównie eleatom, czyli zdolność do refleksji. Kierowanie się przez akt myślowy ku samemu sobie stanowi bowiem konieczny warunek tej formy świadomości, jaką jest samowiedza. Jak bowiem uznaje Hegel, właściwa aktywność podmiotu aktu myślowego zawsze skierowana jest do samego siebie. Tego rodzaju aktywność prowadzi jednak do pęknięcia na *Ja* i *Jaźń* (*Selbst*), które to pęknięcie z punktu widzenia filozofii okazało się, według Hegla, istotą wszelkiej formy świadomości i zasadą jej rozwoju. Jak jednak wynika z planu *Fenomenologii ducha*, samowiedza, stanowiąc początek filozofii, czyli świadomy siebie etap rozwoju świadomości, kieruje się nie tylko ku swoim wyższym formom, ale poszukując swojej podstawy odkrywa także znaczenie wcześniejszej formy, czyli świadomości naturalnej. Dopiero z perspektywy filozofii rozumianej jako samowiedza można zatem opisać i zrozumieć strukturę naturalnej świadomości, bo to ona jest jej formą początkową. Dlatego również od niej rozpoczyna Hegel opis doświadczeń samowiedzy. W ten sposób, w porządku fenomenologicznym, początek filozofii zostaje utożsamiony z umiejętnością rozpoznania pozornej stabilności i trwałości świadomości naturalnej i znalezienia sposobu przekroczenia tych ograniczeń.

4. W *Fenomenologii ducha* rozważania na temat świadomości naturalnej prowadzi Hegel we *Wstępie* oraz *Części A*. Zgodnie z zaprezentowanym tam ujęciem, świadomość naturalna okazuje się tożsama z potoczną świadomością indywidualną, a przede wszystkim ze świadomością nienaukową. Zgodnie z podejściem Hegla, tego rodzaju świadomość stanowi jednak już pewną formę samowiedzy: jest to samowiedza bezpośrednia, czyli samowiedza nieświadoma siebie jako samowiedzy, będąca równocześnie „bezpośrednim istnieniem ducha”.

Uznanie świadomości naturalnej za bezpośrednią samowiedzę oznacza również, że jest ona potencjalnie początkiem wszelkiej nauki, oraz że istnieje w sposób niezależny od nauki. Oznacza to również, że nauka możliwa jest tylko dzięki świadomości naturalnej.

Jak już wspominałam, istotą świadomości jest, według Hegla, aktywność poznawcza, polegająca na ruchu, w trakcie którego zostaje zniesiona obcość poznawanego przedmiotu, co oznacza, że zostaje on przez świadomość przy-

¹³ Jak twierdzi Hegel, u eleatów mamy do czynienia z „tokiem czystego myślenia”, który równocześnie odzwierciedla rozwój historyczny tej szkoły. Por. tamże.

swojony w formie pojęciowej. Przy czym na poziomie świadomości naturalnej aktywność ta przybiera formę pożądania, które prowadzi do pochłonięcia tego, co jawiło się jej jako to, co inne – innobyt. Z perspektywy filozoficznej, jak pokazuje Hegel, podstawą tego rodzaju nastawienia świadomości naturalnej jest jej głębokie przekonanie o odmienności sposobu bytowania Ja i świata, odmienności, która ma charakter ontologiczny. Sprawia to, że świadomość naturalna traktuje siebie jako rozdwojoną na świadomość przedmiotu i wiedzy, czyli momentu negatywnego w stosunku do niej samej¹⁴. Nie potrafi ona również kumulować przeżytych doświadczeń. Na jej poziomie każda postać świadomości jawi się jako odrębna forma – byt sam w sobie – a nie jako suma wiedzy o sobie samej. Posługując się naturalną formą aktywności poznawczej świadomość nie może zatem wznieść się na poziom prawdziwego poznania, ponieważ poznanie jest dla niej jedynie narzędziem dla zaspokojenia ciekawości. Jej podstawowe ograniczenie polega zatem na braku umiejętności przekroczenia samej siebie: przyjmuje bowiem to, co napotyka jako prawdy, jako coś danego i gotowego. Jako gotowe, czyli nieruchome, a więc tym samym, jak twierdzi Hegel, nierzeczywiste, traktuje ona zarówno pojęcia, którymi się posługuje, jak i struktury, w których żyje. Ten sposób działania świadomości rozpoznaje Hegel jako dogmatyczny i uznaje tym samym, że świadomość naturalna funkcjonuje na zewnątrz poznania, czyli na zewnątrz filozofii.

Ponieważ jednak świadomość naturalna jest dla Hegla z konieczności także początkiem filozofii, jej rzeczywistością, dlatego momentem kluczowym okazuje się ten etap jej rozwoju, w którym świadomość naturalna staje się zdolna do przekroczenia swej własnej naturalności: kiedy jest w stanie ją zanegować. Jest to możliwe poprzez uaktywnienie jej własnej refleksji i właśnie na tym polegać powinna praca fenomenologii. Fenomenologia, tak jak rozumiał ją twórca tego pojęcia, czyli Johann Heinrich Lambert (1728–1777), znakomity uczony (fizyk, astronom) i filozof, miała być nauką o tym, co pozorne w zjawiskach. Również Kant traktował ją jako wiedzę czysto negatywną. Ponieważ obecnie czyta się Hegla raczej przez pryzmat fenomenologii Husserla niż Kanta, to często traci się z pola widzenia jej właściwe znaczenie, czyli rozumienie jej jako wiedzy o tym, co pozorne. Fenomenologia w Hegłowskim wydaniu, a więc jako nauka o przejawianiu się, pozwala odkryć decydującą o nim grę pozorów, a poprzez nią negatywność, rozumianą jako wiedza o tym, co fałszywe. Dopiero tego rodzaju wiedza, wywołując stan niepewności, wynikłej z nierówności między dotychczasową wiedzą, którą dysponowała świadomość, i jej przedmiotem,

¹⁴ Na ten moment, traktując go jako przekonanie o istnieniu świata, stanowiące istotę nastawienia naturalnego, zwróci następnie uwagę Edmund Husserl, a rozwinię w swojej koncepcji świata naturalnego Jan Patočka. Por. J. Patočka, *Świat naturalny a fenomenologia*, przeł. J. Zychowicz, PAT, Wydział Filozoficzny, Kraków 1986.

staje się początkiem refleksji. W ten sposób fenomenologia, wprowadzając do świadomości naturalnej różnicę (nierówność), wymusza na niej ruch refleksji, co przerywa tautologiczny ruch myślenia świadomości naturalnej¹⁵. W tym procesie chodzi również o to, aby bogactwo postaci świadomości rozdziło się samo z siebie i żeby ich różnice same się określały.

Jest to jednak proces nie tylko dialektyczny, ale także bardzo dramatyczny. Hegel w pełni docenia powagę pracy negatywności (określenia), wskazując, jak wiele bólu sprawia droga poznania i jak wiele wymaga cierpliwości. Refleksja oznacza bowiem „wyrwanie” świadomości naturalnej z właściwego dla niej stanu przez wprowadzenie do niego czegoś zupełnie innego, obcego. I to wyrwanie, jak twierdzi Hegel, „jest równoznaczne z jego śmiercią”¹⁶. Świadomość zarażona refleksją nigdy już nie powróci do swojej naturalnej formy. Równocześnie świadomość nie może pozostać jedynie na poziomie swej naturalności, gdyż nie pozwala na to jej racjonalna natura. To dzięki niej świadomość przekonuje się, że jest sama dla siebie swoim *pojęciem*, co oznacza, że staje się zdolna do pokonania swej związanej ze stanem naturalnym ograniczoności. Racjonalna natura świadomości sprawia, że taki ruch wynika z wewnętrznej potrzeby samej świadomości, jest to przymus, którego doznaje ona od samej siebie. Tego rodzaju przymus zatruwa jej każde zadowolenie i nie pozwala trwać w lenistwie; zakłóca jej naturalne myślenie, skazując ją na ciągły niepokój. W ten dramatyczny sposób dochodzi w końcu do tego, że świadomość naturalna powierza się nauce (filozofii), która z jej perspektywy jawiła się początkowo jako „stawanie na głowie” albo „niereczywistość”¹⁷.

Badana przez Hegla droga doświadczeń świadomości okazuje się ostatecznie drogą naturalnej świadomości „dążącej do wiedzy prawdziwej”, albo też „drogą duszy, która przechodzi przez szereg ukształowań, jako przez szereg etapów wytkniętych jej przez jej własną naturę, po to, by przez wszechstronne doświadczenie samej siebie mogła dojść do poznania tego, czym jest sama w sobie i – oczyszczona – wznieść się do poziomu ducha”¹⁸. Z punktu widzenia tak rozumianego celu sama świadomość naturalna traci jednak swą rzeczywistość i prawdziwość. Mam nadzieję, że to skrótowe przedstawienie sposobu, w jaki Hegel ujmuje świadomość naturalną jako początek filozoficznej refleksji i świata ducha, pozwoli także uchwycić znaczenie, jakie przypisuje on samej kategorii p o c z ą t k u .

¹⁵ Por. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, dz. cyt., *Wstęp*, s. 98 i n.

¹⁶ Tamże, s. 102.

¹⁷ Tamże, *Przedmowa*, s. 37.

¹⁸ Tamże, *Wstęp*, s. 98.

5. *Początek* to jedno z kluczowych pojęć w filozofii Hegla, co wiąże się zresztą z jej systemowym charakterem¹⁹. W *Fenomenologii ducha* występuje ono w różnych znaczeniach, przy czym najważniejsze z nich to: (1) początek nowej epoki, (2) początek nowej filozofii/nauki, (3) początek systemu. Jeśli chodzi o „początek nowej epoki w dziejach ducha”, to przywołuje tutaj Hegel jedną ze swoich ulubionych metafor, czyli metaforę urodzin. Zgodnie z nią początek nowej epoki oznacza, że duch zrywa ze swoimi dawnymi wyobrażeniami, co prowadzi do skoku jakościowego – jego narodzin w nowej formie. Przy czym tak jak w przypadku początku samowiedzy, czyli świadomości naturalnej, ta początkowa forma nowej epoki ma zawsze charakter abstrakcyjny, czyli tylko pojęciowy: „Pierwsze wystąpienie tego nowego świata jest dopiero jego bezpośredniością albo [tylko] jego pojęciem”²⁰. Samo pojęcie ma bowiem zawsze charakter formalny i występuje na zewnątrz w stosunku do rzeczy samej. Dlatego pojęcie całości nie oznacza jeszcze samej całości. Również w tym wypadku, żeby unaocznić ten proces, odwołuje się Hegel do porównania biologicznego, zestawiając ze sobą tak różne elementy, jak żołądź i dąb, bo przecież właśnie żołądź jest początkiem dębu.

Istotnym elementem tego nowego świata ducha jest według Hegla nowa forma filozofii, czyli filozofia w postaci nauki. To nauka bowiem decydować ma o rzeczywistości ducha. Jak starałam się już pokazać, w tym wypadku początek ma charakter ogólności, która następnie ustępuje „powadze życia pełnego treści”, ponieważ tylko tego rodzaju życie wprowadza nas „w sferę doświadczenia rzeczy samej”.

Tym samym dochodzimy do jeszcze jednego zadania fenomenologii. Demaskując kolejne formy świadomości jako pozorne i w tym sensie fałszywe, pozwala ona odkryć, w jaki sposób świadomość zdolna jest do kształtowania samej siebie na drodze do wiedzy absolutnej. Niejako przy tej okazji powstaje system filozoficzny, który jednak nie ma, jak dotychczasowe, historyczne, ani formy *organonu* (Arystoteles), ani dedukcji (Descartes). Hegel, podobnie jak jego przyjaciele zaliczani do młodego filozoficznego pokolenia niemieckiego idealizmu, zrywa z dotychczasowym sposobem rozumienia systemu w filozofii, jako czegoś w stosunku do niej zewnętrzne, jako metody²¹. System, czyli owa poszukiwana i pożądana całość wiedzy, rozwija się z jej początkowej formy, w której jest już zawarta. W ten sposób powstaje dopiero w pełni rozwinięta całość wiedzy i tylko tego rodzaju wiedza spełnia kryterium naukowości,

¹⁹ Można się o tym przekonać na podstawie sporządzonego przez Helmutha Reinickego indeksu do zbiorowego wydania dzieł Hegla. Por. H. Reinicke (red.), *Register*, w: G.W.F. Hegel, *Werke in 20 Bände*, Suhrkamp, Frankfurt/Main 1981.

²⁰ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, dz. cyt., *Przedmowa*, s. 19.

²¹ Por. B. Markiewicz, *U źródeł niemieckiego idealizmu. Pojęcie współczesności a filozofia zjednoczenia*, COM SNP, Warszawa 1987, rozdz. V.

jakie wyznaczył Hegel, to znaczy może być wiedzą prawdziwą: „Prawdziwą postacią istnienia prawdy może być tylko jej naukowy system”, zaś „Prawda jest stawaniem się samej siebie, jest kołem, które swój punkt końcowy zakłada z góry jako swój własny cel i dla którego koniec jest również początkiem, jest czymś, co jest rzeczywiste tylko dzięki swemu szczegółowemu rozwinięciu i doprowadzeniu do końca”²².

W ten sposób zmienia również Hegel rozumienie filozofii: z nauki kierującej się miłością do wiedzy ma się ona stać wiedzą rzeczywistą. Oznacza to, według niego, zerwanie z filozofią budującą i moralizującą. W zaproponowanej przez niego koncepcji filozofii rola filozofa zostaje ograniczona do roli obserwatora. Z takiej perspektywy może on dopiero bowiem zauważyć, że proces doświadczenia, jaki staje się udziałem świadomości, ma charakter procesu historycznego, ruchu dialektycznego, który świadomość uprawia na samej sobie. Szczególnie chodzi o to, aby w przedmiocie, jaki powstaje w wyniku tego ruchu świadomości, pomóc świadomości rozpoznać jej własną aktywność – na tym powinna polegać rola refleksji filozoficznej, wkład filozofa w ten proces. Tego rodzaju wiedza stanowi wartość dodaną wniesioną przez filozofa znajdującego przebieg całej drogi świadomości, ale nie istnieje dla świadomości samej, ponieważ proces powstawania nowego przedmiotu wiedzy nie jest dla niej dostępny – odbywa się za jej plecami. Filozof dołącza zatem do tego ruchu świadomości pewien moment „bytu samego w sobie, czyli bytu dla nas”. Jeśli nawet istnieje on dla świadomości od strony treściowej, to nie zdaje sobie ona sprawy z jego znaczenia systemowego: „To, co powstało, istnieje dla świadomości tylko jako przedmiot, dla nas zaś jednocześnie jako ruch i stawanie się”²³.

Początek tak właśnie rozumianej filozofii/nauki i filozofii jako systemu obwieszcza Hegel w *Fenomenologii ducha*. Przy czym, jak starałam się pokazać, utożsamia go Hegel ze świadomością naturalną, inaczej z „wiedzą pospolitą”, która pozornie wydaje się przeciwstawieniem wiedzy prawdziwej. Zestawione w taką opozycję, obie nawzajem się negują, istniejąc obok siebie i przeciw sobie, ponieważ wiedza prawdziwa nie jest w stanie rozpoznawać się w nieprawdziwej, czyli w tym, co z jej punktu widzenia jest tylko pozorne. Droga naturalnej świadomości, dążącej do wiedzy prawdziwej, oznacza, jak już była o tym mowa, że traci ona swoją realność, czyli traci samą siebie. Dlatego jej ostatecznie prawdziwa forma, czyli wiedza, stanowi sumę tego rodzaju doświadczeń, polegających na przechodzeniu od jednej negatywnej i negowanej jej formy, formy nieprawdziwej, do drugiej, aż do punktu, gdzie zjawisko okazuje się identyczne z istotą, gdzie wiedza nie jest już doświadczeniem. Dopiero w ten sposób pojawić się może Absolut. Wiedza absolutna

²² G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, dz. cyt., *Przedmowa*, s. 26–27.

²³ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, dz. cyt., s. 110.

stanowi wprawdzie wynik tej drogi, ale równocześnie obejmuje wszystkie jej etapy, czyli musi być obecna także na samym jej początku w formie bezpośredniej i najbardziej ogólnej.

W ten sposób okazuje się, że myślenie nigdy nie zaczyna się od początku, rozumianego jako punkt zerowy, brak wiedzy, gdyż zawsze już zaczyna od samego siebie. Co więcej, jak twierdzi Hegel: „Rezultat jest tylko dlatego tym samym co początek, że *początek jest celem*”²⁴. Oznacza to, że początek, jako prosta niezłożoność, zawiera w sobie wszystkie te treści, które ujawniają się na końcu w formie rozwiniętej i zróżnicowanej. Ponieważ ta transcendentalna struktura myślenia nabiera u Hegla historycznego wymiaru, pozwala mu to nałożyć na siebie i utożsamić formy myślenia i historyczne formy kultury.

Taki sposób ujmowania początku myślenia spotkał się z krytyką m.in. Hanny Arendt²⁵. Według niej, dokonane przez Hegla utożsamienie form myślenia i kultury dowodzi, iż dążył on do przekształcenia samego myślenia w działanie. Ponieważ jednak, jak twierdzi Arendt, byłoby to działanie najbardziej samotne, dlatego nie jest możliwe, ponieważ, jak argumentuje, działać możemy tylko wspólnie z innymi. W planie filozoficznym utożsamienie myślenia i działania zakłada prymat zjawiska, wobec którego pozostajemy tylko obserwatorami. Jak jednak twierdzi Arendt, nikt nie jest tylko obserwatorem, sami przecież należymy do świata zjawisk: pojawiajemy się i znikamy. Wprawdzie świat zjawisk jest pierwotny, lecz filozof zawsze szukał tego, co poza zjawiskiem, zaś od Kanta wiemy także, że zjawiska muszą mieć podstawę, która nie jest już zjawiskiem. Tej wiedzy nie bierze, zdaniem Arendt, pod uwagę „upojony myśleniem” Hegel. Dlatego również, nie sięgając do właściwej aktywności, którą reprezentuje jedynie życie, Hegel pozostaje, jej zdaniem, na poziomie pozorów. Dla Arendt to człowiek, a nie myślenie, jest zawsze początkiem. Możliwość wszelkiego początku, w tym także działania i myślenia, wiąże ona ze zdolnością, którą nazywa *natality*, czyli zdolnością narodzin, przy czym nie ujmuje tego jako metafory, z czym mieliśmy do czynienia u Hegla, ale dosłownie, jako akt urodzenia człowieka²⁶. Tylko w ten sposób pojawić się może prawdziwy początek, zapowiadający nową jakość, czyli coś, czego jeszcze nie było. Taki właśnie wzór początku, rozumiany jako zdolność rozpoczynania od nowa, w tym również nowego myślenia, wpisany jest, jak sądzi Arendt, w kondycję ludzką.

Pozornie mamy zatem tutaj dwa przeciwstawne stanowiska: Hegla, który uznaje, że myślenie nigdy nie zaczyna od nowa, czyli z punktu zerowego, gdyż

²⁴ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, dz. cyt., *Przedmowa*, s. 31.

²⁵ Por. H. Arendt, *Myślenie*, przeł. H. Buczyńska-Garewicz, Czytelnik, Warszawa 1991, cz. II: *Aktywność umysłowa w świecie zjawisk*.

²⁶ Por. H. Arendt, *Kondycja ludzka*, przeł. A. Łagodzka, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 13 i n.

zawsze zaczyna już od samego siebie, i Arendt, która sądzi, że początkiem, także myślenia, jest sama możliwość rozpoczynania od początku, powiązana z kondycją ludzką. Wprawdzie Arendt formułuje swoje stanowisko w opozycji do koncepcji Hegla, jednak moim zdaniem, mamy tutaj do czynienia nie tyle z poglądem konkurencyjnym, ile z odmiennymi założeniami, a przede wszystkim z odmienną perspektywą. Otóż Hegel przyjmuje perspektywę absolutu (prawdy), który już jest, natomiast Arendt – perspektywę absolutu, który już był. Z tego także powodu odmiennie pojmują oni kwestię początku. Dla Hegla początek myślenia okazuje się równoznaczny z jego celem, którym jest prawda, i który tym samym musi być już zawarty w jego formie początkowej. Dla Arendt, której filozofia naznaczona jest tak charakterystyczną dla XX-wiecznej formacji filozoficznej nostalgią za metafizyką, syndromem końca filozofii, niemożliwy wydaje się powrót do tak rozumianej prawdy, a tym samym do tak rozumianego początku. Doświadczenie końca – „śmierci” – wymusza odmienne ujęcie początku, jako czegoś, co „zaczyna się od nowa” i wymaga innego filozoficznego uzasadnienia.

Zastosowanie do *Fenomenologii ducha* kategorii „dzieła otwartego” pozwala tę odmienną perspektywę, w jakiej ujmują kwestię początku Hegel i Arendt, zinterpretować także w nieco szerszy sposób. Ważnym elementem, który należy przy tym brać pod uwagę, jest czas, w którym dzieło powstało i który w tym dziele znajduje swoje odzwierciedlenie. Jak uznał Hegel, w naturze prawdy leży to, że toruje sobie drogę, gdy nadszedł jej czas – prawda zostaje przyjęta przez publiczność gotową do jej przyjęcia. On sam jest także przekonany, iż w jego czasie „ogólność ducha okrzepla”, zaś jednostkowość jest mniej ważnym elementem. Jak uznał Hegel: „W epoce takiej udział aktywności jednostki w ogólnym dziele ducha spada i może być tylko minimalny”²⁷. Dlatego również w takiej epoce jednostka musi zapomnieć o sobie, zaś filozof powinien przemawiać z poziomu ducha – ogólności. Arendt, mając za sobą doświadczenie czasu, w którym jednostka została zapomniana i sprowadzona na poziom przedmiotu, uważa, że filozof musi przemawiać z jej poziomu, broniąc ludzkiej wyjątkowości i suwerenności, także w myśleniu. W ten sposób, jako filozof Arendt przemawia z innego czasu i w jego imieniu – czasu, w którym prawda występuje już tylko w jednostkowej, indywidualnej formie, w którym szczegółowość wyprzedza i wytwarza ogólność, zaś miejsce ducha zajmuje osobowość i peryferyjność. Pojawia się jednak pytanie, czy to jest także prawdą naszego czasu, czyli początku XXI w., i czy po filozofii postmodernistycznej, skrajnie indywidualistycznej i subiektywistycznej, nie warto znowu przerobić lekcji heglowskiej, w tym także przemyśleć sprawy niepoczątkowego początku.

²⁷ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, dz. cyt., *Przedmowa*, s. 90.

Streszczenie

Badana przez Hegla w *Fenomenologii ducha* droga doświadczeń świadomości okazuje się ostatecznie drogą naturalnej świadomości do „wiedzy prawdziwej”. Z punktu widzenia tak rozumianego celu sama świadomość naturalna traci jednak swą rzeczywistość i prawdziwość. Mam nadzieję, że moje przedstawienie sposobu, w jaki Hegel ujmuje świadomość naturalną jako początek filozoficznej refleksji i świata ducha, pozwala także uchwycić znaczenie, jakie przypisuje on samej kategorii początku. Porównuję także tę heglowską koncepcję z propozycją Hanny Arendt. Pozornie mamy tutaj dwa przeciwstawne stanowiska: Hegla, który uznaje, że myślenie nigdy nie zaczyna z punktu zerowego, gdyż zawsze zaczyna już od samego siebie, i Arendt, która sądzi, iż początkiem, także myślenia, jest sama możliwość rozpoczynania od początku, powiązana z kondycją ludzką. Wprawdzie Arendt formułuje swoje stanowisko w opozycji do koncepcji Hegla, jednak moim zdaniem, mamy tutaj do czynienia nie tyle z poglądem konkurencyjnym, ile z odmiennymi założeniami, a przede wszystkim z odmienną perspektywą. Tekst, w którym problem naturalnej świadomości u Hegla, o którym kiedyś pisałam w swoim doktoracie, ujmuję w odmienny sposób, odnosząc go do źródeł samej filozofii, jest dedykowany Markowi Siemkowi – jednemu z moich Mistrzów.