# Heglowska refleksja czasu

CYPRIAN GAWLIK

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
cyprian.gawlik@amu.edu.pl

## Problem czasu w filozofii Hegla

Analiza dziejów recepcji heglizmu pozwala na sformułowanie wniosku, że wszystkie dotychczasowe odpowiedzi na pytanie o rolę i znaczenie czasu w filozofii Georga Wilhelma Friedricha Hegla w gruncie rzeczy sprowadzały się do dwu antynomicznych interpretacji. Z jednej strony, według historystycznej wykładni, autor *Nauki logiki* był pierwszym myślicielem, który traktował historię – a więc czas w wymiarze obiektywnym – w sposób prawdziwie filozoficzny. Rozpatrywał on bowiem dzieje jako rozumny i całościowy proces duchowy, który przebiega zgodnie z wewnętrzną i eksplikowalną pojęciowo logiką, tym samym czyniąc czasowość istotnym przedmiotem refleksji. Co więcej, zarazem zdawał sobie sprawę z niezbywalnej historyczności logosu, a w rezultacie – ze ścisłej więzi pojęcia i czasu. Z tego względu zasadne staje się nawet mówienie o temporalnym zwrocie (*temporal turn*; McCumber 2002: 56), który dokonał się w filozofii za sprawą Hegla.

Jednakże przesadny nacisk na rolę czasu w analizach niemieckiego myśliciela prowadzi do wniosków zniekształcających stanowisko idealizmu absolutnego, co można zaobserwować między innymi w dwudziestowiecznej recepcji heglizmu we Francji[1] (Koyré 2014; Kojève 1999), która była silnie inspirowana myślą Marti-

[1] Więcej na temat dwudziestowiecznego renesansu filozofii Hegla we Francji pisał między innymi Bruce Baugh (2003).

na Heideggera. Charakterystyczne dla tej interpretacji antropologiczne umocowanie dialektycznej koncepcji historii w kontestacyjnym i pożądawczym żywiole ludzkiej działalności napotykało na problem relacji pomiędzy przyszłościowym czasem ludzkiego *praxis* a posthistoryczną wiecznością pojęcia, skutkującym odrzuceniem Heglowskiej idei systemu jako niezgodnej z antropologicznie ujętą dialektyką historii. Jak pisał Alexander Koyré:

> To dlatego, że człowiek jest z istoty dialektyczny, czyli z istoty dokonuje negacji, możliwa jest dialektyka historii – nie! możliwa jest historia w ogóle. […] Jeśli bowiem czas jest dialektyczny i tworzy się, poczynając od przyszłości, to jest – cokolwiek mówiłby Hegel – wiecznie niespełniony. […] Filozofia historii – a zatem filozofia Hegla, „system" – byłaby możliwa, tylko gdyby historia była zakończona; gdyby nie było już przyszłości; gdyby czas mógł się zatrzymać (Koyré 2014: 100-101).

Z drugiej strony, wedle panlogistycznej wykładni to właśnie w filozofii Hegla doszło do całkowitej dewaluacji czasu jako jedynie pozoru, który został zdemaskowany i ostatecznie unicestwiony wraz z uzyskaniem przez podmiot perspektywy wiedzy absolutnej. Osiągnięcie punktu widzenia nauki w sensie Heglowskim – stanowiące rezultat myśli nad *Fenomenologią ducha* – skutkowało bowiem zniesieniem dychotomii podmiotu i przedmiotu, w związku z czym przezwyciężono fałszywe przekonanie świadomości o istnieniu obcej i zewnętrznej względem niej substancji. Tym samym zawiązano atemporalną perspektywę samozwrotnego myślenia, czyli wiecznego pojęcia (*Begriff*), które dotąd nieświadomie rzutowane było na sferę przedmiotową w postaci czasowego horyzontu, towarzyszącego wszelkim skończonym formom świadomości. Zgodnie z tym mówienie o filozofii po Heglu jest bezcelowe, jako że wraz z narodzinami wiedzy absolutnej – stanowiącej spełnienie właściwego przeznaczenia ducha, jakim jest osiągnięcie wolności w samopoznaniu – ginie czas, a wraz z nim i wszelka przyszłość.

Kreślenie tego rodzaju zniechęcającego obrazu właściwe jest między innymi dla wykładni Heideggera, który w słynnej interpretacji relacji ducha i czasu w filozofii Hegla – zawartej w końcowych partiach *Bycia i czasu* (Heidegger 1994: par. 82) – argumentował na rzecz tezy, jakoby koncepcja czasu autora *Nauki logiki* stanowiła jedynie kolejny wariant potocznego pojęcia czasu, którego źródłowej eksplikacji dostarczył już Arystoteles w czwartej księdze *Fizyki*. Zdaniem Heideggera, na gruncie heglizmu czas stanowi jedynie przejściowy moment na drodze prowadzącej do absolutu. W związku z tym w wykładach o *Fenomenologii ducha* z lat 1930-1931 doszedł on do wniosku, że mimo wy-

raźnego zorientowania Heglowskiej interpretacji czasu na punktowe Teraz, charakteryzującego całą tradycję zachodniej metafizyki, prawdę czasu w tym systemie w istocie stanowi przeszłość:

> Jak już widzieliśmy, Hegel rzeczywiście wspomina nieraz o byciu byłym (*Gewesensein*), ale nigdy o przyszłości. Zgadza się to z tym, że przeszłość stanowi dla niego wyróżniony charakter czasu; czas jest przemijaniem i tym, co przemija, czymś już zawsze minionym (Heidegger 1997: 116)[2].

Interesujące, iż jeden z kluczowych fragmentów *Fenomenologii ducha*, w którym Hegel eksplikuje relację pojęcia i czasu, może posłużyć za wsparcie zarówno dla pierwszej, jak i dla drugiej z przywołanych wykładni:

> Czas to *pojęcie* samo, [czyli czyste Ja – C.G.], które *istnieje* [podkreślenie oryginalne] (*da ist*) i przedstawia się (*sich… vorstellt*) świadomości jako pusty ogląd; dlatego duch z konieczności przejawia się w czasie i przejawia się w nim dopóty, dopóki nie *ujmie* [podkreślenie oryginalne] swego czystego pojęcia, czyli dopóki nie przekreśli (*tilgt*) czasu. Czas to *zewnętrzna* [podkreślenie oryginalne], oglądana czysta jaźń *nieujęta* [podkreślenie oryginalne] przez jaźń — tylko oglądane pojęcie; ujmując samo siebie, pojęcie znosi swoją formę czasową, ujmuje oglądanie pojęciowo i jest pojęciowo ujętym i pojęciowo ujmującym oglądaniem. – Czas jawi się więc jako przeznaczenie i konieczność ducha, który nie jest jeszcze w sobie doprowadzony do zakończonej postaci (*vollendet*), jako konieczność zwiększania w świadomości udziału samowiedzy, wprawienia w ruch *bezpośredniości bytu samego w sobie* [podkreślenie oryginalne], czyli formy, w jakiej substancja istnieje w świadomości, albo też odwrotnie – ujmując byt sam w sobie jako to, co *wewnętrzne* [podkreślenie oryginalne] – jako konieczność zrealizowania i ujawnienia tego, co istnieje dopiero w sposób *wewnętrzny* [podkreślenie oryginalne], to znaczy dochodzenia praw, jakie ma do tego pewność samego siebie (Hegel 2002: 510).

Jak wynika z powyższego fragmentu, rola czasu w filozofii Hegla jest skrajnie ambiwalentna, co wyjaśnia antynomiczność klasycznych wykładni heglizmu. Z jednej strony czas stanowi tworzywo rzeczywistości ducha, jego

[2] Przekład własny za: „Hegel spricht zwar zuweilen, wie wir schon sahen, vom Gewesensein, aber nie von der Zukunft. Das stimmt mit dem zusammen, daß für ihn die Vergangenheit ein ausgezeichneter Charakter der Zeit ist; sie ist das Vergehen und das Vergängliche, immer Vergangene".

zewnętrzne istnienie (*Dasein*), bez którego niemożliwa byłaby realizacja Heglowskiego absolutu, z drugiej natomiast, wraz z osiągnięciem wiedzy absolutnej, forma czasowa zostaje zniesiona i porzucona przez ducha niczym zużyte narzędzie. Jak zauważa Andrzej Wawrzynowicz:

> Według tego poglądu duch, który nie dotarł jeszcze do swojego pojęcia, z konieczności znajduje się w czasie, ale to jego bycie w czasie, uwikłanie w czas stanowi jedynie brak adekwatnego pojęcia o sobie samym. Ten ogólny wymiar własnego pojmowania, poznawania przez ducha samego siebie, który jako (niezrealizowane jeszcze) zadanie własnego samokształtowania stoi dopiero „przed" nim, jawi się duchowi bezpośrednio jako płynący niezależnie od niego (i mechanicznie odmierzający jego los) czas. Taki jest właśnie, zdaniem Hegla, punkt widzenia „świadomości" (naturalnej). W finale fenomenologii podmiot ludzki przełamuje jednak ten początkowy, „zjawiskowy" punkt widzenia, to jest perspektywę ograniczonego, przejawiającego się (w czasie) ducha, i odsłania nam „istotę" całego procesu. Jest nim dojrzałe już „pojęcie" ducha, które okazuje się tu zarazem tożsame z docelową wiedzą filozoficzną (Wawrzynowicz 2011: 371).

Jednakże zamiast opowiadania się za jedną z klasycznych wykładni Heglowskiej koncepcji czasu możliwa jest jeszcze trzecia ścieżka interpretacyjna, polegająca na uznaniu, iż ujawniająca się tutaj dwuznaczność nie stanowi jedynie niedorzeczności, którą należy wyeliminować poprzez wybór jednego z jednostronnych punktów widzenia, lecz raczej strukturalną złożoność zakorzenioną w samym pojęciu czasu, którego nie sposób wobec tego sprowadzić wyłącznie do potocznego jego rozumienia czy też do koncepcji Arystotelesowskiej, jak sugeruje Heidegger. Czas byłby zatem u Hegla czymś istotnym i pozornym zarazem.

Podejmując się interpretacji tego dwoistego charakteru czasu, można zaproponować odwołanie się do pojęcia refleksji, która w *Nauce logiki* określona została przez Hegla właśnie jako jednia istoty i pozoru:

> Pozór jest więc istotą samą, ale istotą w pewnej określoności, a mianowicie w taki sposób, że określoność ta jest tylko momentem pozoru, a *istota* [podkreślenie oryginalne] refleksyjnym skierowaniem się ku sobie samej (*das Scheinen seiner in sich selbst*). […] Istota jest w tym swoim ruchu – *refleksją* [podkreślenie oryginalne] (Hegel 1968: 18).

Ta specyficzna refleksyjność w największym stopniu charakteryzuje rzeczywistą funkcję czasu w Heglowskim systemie i ma ona fundamentalne zna-

czenie dla samej metody dialektycznej. Nie chodzi tutaj jednak o rozsądkową refleksję w sensie czysto formalnego myślenia, które Hegel tak gorliwie krytykował, lecz o pojęcie refleksji określającej (*die bestimmende Reflexion*).

## Kantowskie korzenie Heglowskiej refleksji określającej

Aby wyjaśnić pojęcie refleksji określającej, warto zwrócić się do kantowskiej teorii władzy sądzenia, ponieważ stanowi ona negatywny punkt odniesienia dla Heglowskiego ujęcia refleksji[3]. Co więcej, wbrew Heideggerowi, a w zgodzie z Jacques'em Derridą (2002: 72) należy uznać, iż filozofia królewieckiego myśliciela wywarła decydujący wpływ również na koncepcję czasu autora *Nauki logiki*. Wystarczy krótkie spojrzenie na paragrafy poświęcone czasowi w *Encyklopedii nauk filozoficznych*, aby zrozumieć, że Hegel eksplikuje go w terminach Kantowskich: „Czas, podobnie jak przestrzeń, jest czystą formą zmysłowości albo oglądania, tym, co zmysłowe na sposób niezmysłowy (*das unsinnliche Sinnliche*). […] Czas jest tą samą zasadą, co Ja = Ja czystej samowiedzy" (Hegel 1990: 273). Nie tylko zatem określa on za Kantem czas jako „czystą formę zmysłowości", ale posuwa się nawet do utożsamienia go z samowiedzą, co w interesujący sposób koresponduje z Kantowską teorią schematyzmu transcendentalnego oraz z jej interpretacją dokonaną przez Heideggera[4].

Zgodnie z określeniem filozofa z Królewca, władza sądzenia stanowi „władzę myślenia o tym, co szczegółowe, jako o czymś podporządkowanym temu, co ogólne" (Kant 1986a: 24). Z tego względu można wyróżnić dwie jej formy: pierwszą – określającą (*bestimmend*), w której sądzenie przebiega od danego z góry pojęcia ogólnego do szczegółowego przedstawienia naocznego, oraz drugą – refleksyjną (*reflektierend*), gdzie z kolei sądzenie wychodzi od szczegółowego przedstawienia i dopiero szuka dla niego pojęcia. Sąd określający dostarcza obiektywnego poznania przedmiotu, natomiast sąd refleksyjny posiada jedynie podmiotową ważność i przypomina tym samym subiektywną interpretację, która o rozważającym podmiocie mówi więcej, niż o samym

[3] Zagadnienie genezy Heglowskiej teorii refleksji porusza w sposób rzetelny i inspirujący Marcin Pańków w pracy *Hegel i pozór. Źródła i przedmiot dialektyki spekulatywnej* (2014). Autor ten nie tematyzuje jednak problematycznej relacji pomiędzy refleksją i czasem, która stanowi główny przedmiot niniejszych rozważań.

[4] Mowa o dziele *Kant a problem metafizyki*.

przedmiocie. Z tego względu Kantowska dychotomia odpowiada mniej więcej Dilthey'owskiej opozycji wyjaśniania i rozumienia. Co istotne – a na co trafnie zwraca uwagę Gilles Deleuze – władza sądzenia nie stanowi tak naprawdę żadnej samodzielnej władzy, ale złożoną aktywność angażującą za każdym razem wiele władz – i to zarówno w realizacji empirycznej, jak i transcendentalnej (Deleuze 1999: 94-96).

Warto najpierw rozważyć przypadek czystego teoretycznego sądu określającego, stanowiącego temat *Krytyki czystego rozumu*. Ten transcendentalny użytek władzy sądzenia, dokonywany w ramach spekulatywnego zainteresowania rozumu, polega na apriorycznym zastosowaniu czystych pojęć intelektu do zjawisk. Dopiero dzięki niemu wszystkie kategorie otrzymują przedmiotową ważność, czyli realne znaczenie. Okazuje się jednak, że choć to intelekt dokonuje w tym wypadku sądzenia, to warunkiem tej apriorycznej subsumpcji jest pośrednicząca aktywność wyobraźni transcendentalnej, uzmysławiającej czyste pojęcia intelektu, czyli dokonuje ich schematycznej hipotypozy. Schematyzm twórczej wyobraźni to nic innego, jak uczasowienie kategorii. Jedynie dzięki niemu mogą one posiadać jakiekolwiek odniesienie przedmiotowe, czyli sens. To właśnie ta mediacyjna funkcja niezmysłowo zmysłowego tworzywa, jakim jest czas, umożliwia realizację określającego użytku władzy sądzenia. Kant dokonał następującej konkluzji:

> Otóż transcendentalne określenie czasowe (*Zeitbestimmung*) jest o tyle jednorodne z kategorią (która stanowi jego jedność), że jest ogólne i opiera się na [pewnym – C.G.] prawidle *a priori*. Jest ono zaś z drugiej strony o tyle jednorodne ze zjawiskiem, że czas jest zawarty w każdym empirycznym przedstawieniu tego, co różnorodne. Dlatego zastosowanie kategorii do zjawisk staje się możliwe za pośrednictwem transcendentalnego określenia czasowego, które jako schemat pojęć intelektu pośredniczy przy podporządkowywaniu drugich [zjawisk – C.G.] pierwszej [kategorii – C.G.] (Kant 1986b: 289).

Z analogiczną sytuacją spotykamy się w przypadku hipotypozy symbolicznej, do której dochodzi w ramach refleksyjnego zastosowania władzy sądzenia omawianego przez Kanta w *Krytyce władzy sądzenia*. Również tutaj można mówić o przedstawieniu unaoczniającym, lecz w tym wypadku prezentacja dotyczy pojęć rozumowych, czyli idei, którym żadna naoczność nie może odpowiadać w sposób w pełni adekwatny. Z tego względu refleksyjna władza sądzenia nie dokonuje uzmysłowienia pojęcia za pomocą bezpośredniego oglą-

du, ale czyni to jedynie pośrednio, na podstawie analogii do niej, czyli – jak mówił oświeceniowy myśliciel – poprzez przeniesienie refleksji o przedmiocie danym w naoczności na odrębne od niego pojęcie rozumowe (Kant 1986a: 302). Jako przykład podał on między innymi przedstawienie maszyny jako symbolu państwa despotycznego. Natomiast sama różnica między schematem a symbolem ujęta została przez niego w sposób następujący:

> Wszelkie dane naoczne, podkładane pod pojęcia *a priori*, są więc albo schematami, albo symbolami, z których pierwsze zawierają bezpośrednie, a drugie pośrednie przedstawienia unaoczniające pojęcia. Pierwsze czynią to drogą demonstrowania, a drugie za pośrednictwem analogii (do której używa się także empirycznych danych naocznych). Władza sądzenia dokonuje tu podwójnej czynności: pierwsza polega na zastosowaniu pojęcia do przedmiotu zmysłowej naoczności, a druga na zastosowaniu samego tylko prawidła dokonywania refleksji nad tą naocznością do zupełnie innego przedmiotu, którego pierwszy jest tylko symbolem (Kant 1986a: 300).

Oznacza to, że w przypadku refleksyjnej władzy sądzenia mamy do czynienia z ruchem o przeciwnym zwrocie do sądu określającego, a więc nie tyle z zastosowaniem pojęcia do naoczności, co raczej z literalną refleksją naoczności ku pojęciu. Natomiast w wypadku czystego sądu refleksyjnego dochodzi wobec tego nie tyle do uczasowienia pojęcia, którym jest transcendentalny schemat, zwany przez Kanta „określeniem czasowym" (*Zeitbestimmung*), ile raczej do upojęciowienia czasu, które symetrycznie do Kantowskiego nazewnictwa należałoby określić mianem „refleksji czasowej" (*Zeitreflexion*).

Kant odmawiał transcendentalnemu używaniu rozumu przedmiotowej ważności, twierdząc przy tym, że w swych wnioskach ulega on dialektycznemu pozorowi i wikła się w antynomie (Kant 1986b: 280-281). Hegel uznał jednak, że u podstaw owej negatywnej dialektyki odnaleźć można pewien wymiar pozytywny, którego autor *Krytyki czystego rozumu* nie dostrzegł przez ograniczony charakter swojej perspektywy poznawczej i leżące u jej podłoża przesądy. Jednym z nich jest właśnie dychotomia określającej i refleksyjnej władzy sądzenia, która, zdaniem Hegla, stanowi jedynie wtórny przejaw ich pierwotnej rozumowej jedności.

Idea refleksji określającej, która jest wynikiem przezwyciężenia wskazanej dychotomii, przyświecała całemu projektowi dialektyki spekulatywnej i leżała u podstaw Heglowskiego pojęcia absolutu rozumianego jako „refleksyjne kierowanie się ku sobie w innobycie" (Hegel 2002: 23). Natomiast ukrytym wa-

runkiem jej realizacji jest swoista czasowość, na którą składają się dwie formy czystej hipotypozy, to jest transcendentalny schemat i symbol[5]. Aby uzasadnić ową tezę, należy zgłębić dialektykę świadomości w *Fenomenologii ducha*.

## Temporalna dialektyka świadomości

Według określenia Hegla, fenomenologia ducha jest „nauką o doświadczeniach świadomości" (Hegel 2002: 69), którą należy rozumieć jako przedstawienie drogi kształtowania się stanowiska nauki, czyli właściwie jako dialektyczną dedukcję absolutu. Z tego względu jej przedmiotem uczyniona zostaje świadomość w całym zakresie jej przejawiania się, a więc w całokształcie następujących po sobie ograniczonych form wiedzy, które dopiero na końcu ukształtują wiedzę absolutną. Czytamy zatem:

> Szereg form, które świadomość przechodzi na tej swojej drodze, stanowi raczej szczegółową historię *kształtowania się* [podkreślenie oryginalne] (*Bildung*) samej świadomości w naukę. […] Z tego punktu widzenia można je uważać za drogę naturalnej świadomości dążącej do wiedzy prawdziwej albo też za drogę duszy, która przechodzi przez szereg swych ukształtowań […], by przez wszechstronne doświadczenie samej siebie mogła dojść do poznania tego, czym jest sama w sobie, i – oczyszczona – wznieść się do poziomu ducha (Hegel 2010: 15-16).

5 Teza zawarta w niniejszych rozważaniach jest dość zbieżna ze stanowiskiem Catherine Malabou, która w *The Future of Hegel. Plasticity, Temporality, Dialectic* twierdzi, że wewnątrz Heglowskiego systemu operatywny jest dwoisty proces temporalizacji, na który składają się dwa typy czasowości, pochodzące odpowiednio z epoki greckiej i nowoczesnej. Stanowisko to streściła w publikacji *Plastyczność u zmierzchu pisma. Dialektyka, destrukcja, dekonstrukcja* w następujący sposób: „Istota pierwszej negacji, pierwszego »nie«, jest więc zdaniem Hegla grecka; negacja ta *zakorzenia* rzecz w samej sobie i określa w ten sposób jej osadzenie, jej »*ethos*«, nawyk albo »*hexis*« – jest pracą ustanawiania obecności. Drugie »nie«, o chrześcijańskiej proweniencji, polega natomiast na wyjściu z siebie, na eksterioryzacji albo »alienacji« (*Entäußerung*) tej samej rzeczy – jest pracą dekonstytucji i *poświęcenia* obecności; poświęcenia, którego pojęcie ma wyraźnie chrystusowy charakter. Czasowość ściśle spekulatywna, w ramach której obecność powraca do samej siebie na bazie własnej alienacji, jednoczy ową podwójną czasowość, oba kierunki – *zwyczajowy i kenotyczny* [podkreślenie oryginalne] – tradycji zachodniej" (Malabou 2018: 38). Choć Malabou również odnosi się do terminologii Kantowskiej, w tym do pojęcia hipotypozy, ujęcie właściwe autorowi niniejszego rozdziału zasadniczo rozmija się z jej linią argumentacyjną. W tym miejscu nie jest jednak możliwe nawiązanie szczegółowej polemiki ze stanowiskiem francuskiej filozofki.

Swoistość tego przedsięwzięcia polega na tym, że świadomość – stanowiąca przedmiot *Fenomenologii ducha* – niejako dokonuje owego badania na sobie samej. Wynika to ze specyfiki Heglowskiego pojęcia doświadczenia, w którym wyróżnić można trzy momenty strukturalne. W każdej bowiem świadomości występuje moment wiedzy, czyli bytu dla świadomości, do którego się ona odnosi, oraz moment prawdy, a więc bytu samego w sobie, który istnieje poza tym odniesieniem. Jedno i drugie zawarte jest jednak wewnątrz świadomości, dlatego może ona je ze sobą porównywać. Gdy okazuje się, że wiedza nie odpowiada przedmiotowi, świadomość zmienia swoją wiedzę, aby uczynić ją zgodną z przedmiotem. Tym samym zmienia się jednak sam przedmiot, ponieważ z istoty przynależy on do tamtej wiedzy i wraz z nią ulega zniesieniu. Refleksyjne zwrócenie się świadomości ku własnej wiedzy o przedmiocie sprawia, że dokonuje się swoiste „odwrócenie świadomości" (Hegel 2010: 24). W wyniku tego odwrócenia powstaje nowa postać świadomości, w której przedmiotem staje się teraz złożony konstrukt „bytu samego w sobie *dla świadomości* [podkreślenie oryginalne]" (Hegel 2010: 25). Wraz z nowym przedmiotem pojawia się również nowa forma wiedzy, która ponownie wymaga porównania z przedmiotem *et cetera*.

Aby jednak dialektyka ta miała charakter refleksji określającej, a tym samym posiadała rzeczywiście naukową naturę, potrzebny jest jeszcze trzeci element struktury doświadczenia, którym jest „byt dla nas", czyli perspektywa podmiotu *Fenomenologii ducha*, którego funkcję pełni czytelnik. Z perspektywy świadomości widoczny jest bowiem zawsze jedynie bezpośredni rezultat jej odwrócenia, czyli nowy przedmiot, który nie zawiera w sobie własnej genezy – ta bowiem dokonuje się zawsze, jak pisał Hegel, „za plecami świadomości" (Hegel 2010: 25). Jedynie dzięki jednostkom śledzącym ową dialektykę świadomości możliwe jest zachowanie zapośredniczenia w pamięci i nadanie tym samym refleksji charakteru określającego, czyli przedmiotowo konstytutywnego, gdyż:

> […] nowy przedmiot powstaje przez odwrócenie świadomości samej. Ten sposób rozpatrywania sprawy jest naszym dodatkiem, dzięki któremu kolejny szereg doświadczeń poczynionych przez świadomość wznosi się do poziomu procedury naukowej, ale nie istnieje dla świadomości samej, która jest przedmiotem naszych rozważań (Hegel 2010: 24).

Natomiast warunkiem możliwości, na którym wspierała się ta dialektyka, jest wewnętrzna refleksyjność czasu określona w *Encyklopedii nauk filozoficznych* jako „bycie-w-sobie (*Insichsein*), będące bezwzględnie wychodzeniem-poza-sie-

bie (*Aussersichkommen*)" (Hegel 1990: 273). Jedynie dzięki czystej schematyzacji i zwrotnej symbolizacji, jak można powiedzieć korzystając z terminologii Kantowskiej, możliwa jest bowiem konstytucja wewnętrznej różnicy świadomości, a więc realizacja figury „bycia w innym u samego siebie". Hipotypozy te przyjęły u Hegla postać, po pierwsze, eksterioryzacji pojęcia w formie czasowego horyzontu przedmiotowości oraz, po drugie, jego zwrotnej refleksji ku sobie, zwanej przez niemieckiego myśliciela „wyzewnętrznieniem wyzewnętrznienia" (Hegel 2002: 517). Dzięki tej immanentnej zewnętrzności czasu, który rozpościerając się na wszelki przedmiot pozostaje zarazem podmiotem, wszelka pozornie obca treść świadomości stanowi jedynie produkt refleksji. Czytamy, iż:

> Celem tego następowania po sobie jest objawienie głębi, a głębią tą jest *absolutne pojęcie* [podkreślenie oryginalne]; tym samym to objawienie jest znoszeniem głębi ducha, czyli jego *rozciągłością* [podkreślenie oryginalne] (*Ausdehnung*), negatywnością tego istniejącego w sobie Ja – będącą jego wyzewnętrznieniem i wyzbyciem się siebie, czyli [jego – dopowiedzenie oryginalne] substancją – oraz jego *czasem*, [z tym – dopowiedzenie oryginalne], że wyzewnętrznienie to w sobie samym wyzewnętrznia się i w ten sposób w swojej *rozciągłości* istnieje również w swojej głębi, [w postaci – dopowiedzenie oryginalne] jaźni (Hegel 2002: 517).

Czas przypomina więc lustro, w którym każdy kolejny obraz okazuje się jedynie odbiciem ducha wpatrującego się w samego siebie. Przy czym dostrzeżenie swego oblicza w przedmiocie nie skutkuje jeszcze rozpoznaniem prawdziwej natury czasu, ale po prostu uznaniem kolejnego pozoru za istotę rzeczywistości. I jest tak dopóty, dopóki duch nie dojrzy samego siebie w czystym horyzoncie refleksyjności, a tym samym nie zbije lustra, którym jest czas. Tak więc dopóki nie zrozumie, że jedynym pozorem jest tak naprawdę sama idea różnicy pozoru i istoty, to znaczy do chwili, gdy

> Gnając siebie ciągle naprzód ku swojej prawdziwej egzystencji, świadomość osiągnie wreszcie szczebel, na którym pozbędzie się złudzenia (*Schein*), że jest obarczona czymś obcym, czymś, co tylko istnieje dla niej i tylko jako coś, co jest inne; innymi słowy, osiągnie szczebel, na którym zjawisko (*Erscheinung*) będzie identyczne z istotą, a przedstawienie drogi doświadczeń świadomości będzie od tego punktu pokrywać się z właściwą nauką o duchu. A wreszcie, kiedy świadomość sama ujmie swoją własną istotę, określi przez to naturę samej wiedzy absolutnej (Hegel 2010: 25-26).

Aby to osiągnąć, niezbędny jest jednak udział refleksji określającej, która dokonywana jest z perspektywy bytu dla nas. Tylko dzięki niej kolejne postaci świadomości jawią się jako rzeczywisty postęp samowiedzy, a cały ten refleksyjny proces nabiera sensu drogi kształtowania się świadomości w naukę. Pojawia się wobec tego pytanie, jaka czasowość charakteryzuje refleksję bytu dla nas, skoro już od początku *Fenomenologii ducha* dokonywana jest ona z punktu widzenia nauki, a więc z perspektywy, którą świadomość ma dopiero osiągnąć.

Odpowiedź można znaleźć na końcu całej dialektyki fenomenologicznej, gdy ustanowiona zostaje perspektywa wiedzy absolutnej. Znosząc różnicę między prawdą i wiedzą, świadomość wznosi się do poziomu nauki i utożsamia się z refleksją bytu dla nas, czyli z samym podmiotem nauki o doświadczeniach świadomości. Oznacza to, że refleksja określająca dzieli swój charakter czasowy z wiedzą absolutną, a więc z perspektywą powstającą w wyniku zniesienia samego czasu.

Skoro jednak czas okazuje się być wewnętrzną duszą dialektyki realizującej mechanizm refleksyjnego kierowania się ku sobie, to i moment zniesienia czasu można zinterpretować jako w istocie czasowy. Jeśli zniesienie różnicy świadomości wymaga od ducha rozpoznania samego siebie w czystym horyzoncie czasowym, a dialektyka samowiedzy wspiera się na refleksyjnej funkcji czasu, to jedynym sposobem osiągnięcia perspektywy wiedzy absolutnej okazuje się uczasowienie samego czasu, czyli zreflektowanie go w nim samym, co przywodzi na myśl odzwierciedlanie lustra w lustrze albo – z uwagi na wiązanie przez Hegla czasowości ze skończonością – protestancką ideę „śmierci śmierci" (Hegel 2007: 309) omawianą przez niego w *Wykładach z filozofii religii*[6].

## Heglowskie pojęcie wieczności

Podstaw do temporalnej interpretacji wiedzy absolutnej jako rezultatu „zniesienia czasu w obrębie czasu" (Schiller 1972: 97) dostarczył sam Hegel, który w *Encyklopedii nauk filozoficznych* wyraźnie krytykował abstrakcyjne rozumie-

[6] Pojawia się tam konkluzja: „Bóg umarł, bóg jest martwy – jest to najstraszniejsza myśl, że wszystko, co wieczne, wszystko, co prawdziwe, nie istnieje, że *w Bogu* [podkreślenie oryginalne] jest *sama negacja* [podkreślenie oryginalne]; […] lecz następuje teraz *odwrócenie* [podkreślenie oryginalne] [*Umkehrung*]; mianowicie Bóg zachowuje się w tym procesie, a tym [procesem – C.G.] jest tylko śmierć śmierci" (Hegel 2007: 308-309).

nie wieczności jako prostej negacji czasu i wyobrażanie jej sobie na sposób pozaczasowych zaświatów:

> Lecz pojęcie wieczności nie może być brane w sensie negatywnym, jako abstrakcja od czasu, tak żeby wieczność istniała niejako poza czasem. A już na pewno nie w takim sensie, iż miałaby ona następować *po* [podkreślenie oryginalne] czasie; wtedy bowiem wieczność stałaby się przyszłością, jednym z momentów czasu (Hegel 1990: 274).

W tym samym miejscu, w dopisku – którego brak w polskim przekładzie *Encyklopedii* – wieczność określona zostaje jako „pojęcie czasu", któremu przysługuje jedynie czyste bycie:

> Lecz w swoim pojęciu czas sam jest wieczny, ponieważ jego pojęcie nie jest ani teraźniejszością (*Jetzt*), ani jakimkolwiek innym czasem, lecz czasem jako takim (*Zeit als Zeit*). Jego pojęcie, jak każde pojęcie, jest tym, co wieczne, i dlatego jest też absolutną obecnością (*absolute Gegenwart*). Wieczności ani nie będzie, ani nie było; ona *jest* [podkreślenie oryginalne]. Dlatego trwanie różni się od wieczności tym, że stanowi jedynie relatywne zniesienie czasu, natomiast wieczność jest nieskończonym, to znaczy nie relatywnym, ale zreflektowanym ku sobie trwaniem (*in sich reflektierte Dauer*) (Hegel 1986: 50)[7].

Na tej podstawie Heidegger uznał w wykładach o *Fenomenologii ducha*, że Heglowska koncepcja stanowi dokładne odwrócenie jego głównej tezy z *Bycia i czasu*. Zamiast utrzymywać, że „istotą bycia jest czas (*the essence of being is time*)", Hegel uznaje, iż „istotą czasu jest bycie (*Being is the essence of time*)" (Heidegger 1988: 145). Z tego powodu, zdaniem Heideggera, czas znajduje się poza Heglowskim absolutem. Wydaje się jednak, że w świetle *Nauki logiki*, w której opozycja istoty i pozoru została przezwyciężona, teza ta jest fałszywa. Należałoby więc raczej uznać, że Hegel opowiadał się za refleksyjną tożsamością bycia i czasu, którą sam określił jako „zreflektowane ku sobie trwanie (*in sich reflektierte Dauer*)" (Heidegger 1988: 145).

7 Przekład własny za: „Aber die Zeit selbst ist in ihrem Begriffe ewig; denn sie, nicht irgendeine Zeit, noch Jetzt, sondern die Zeit als Zeit ist ihr Begriff, dieser aber selbst, wie jeder Begriff überhaupt, das Ewige und darum auch absolute Gegenwart. Die Ewigkeit wird nicht sein, noch war sie; sondern sie *ist*. Die Dauer ist also von der Ewigkeit darin unterschieden, daß sie nur relatives Aufheben der Zeit ist; die Ewigkeit ist aber unendliche, d. h. nicht relative, sondern in sich reflektierte Dauer".

Ten swoisty charakter refleksyjnej wieczności przysługuje całemu systemowi idealizmu absolutnego, co potwierdzał jego autor, gdy charakteryzując naturę metody dialektycznej, pisał w zakończeniu *Nauki logiki*, że „każde określenie (*Bestimmung*) jest pewnym refleksyjnym skierowaniem się ku sobie (*Reflexion-in-sich*). Każdy nowy szczebel *wychodzenia na zewnątrz siebie* [podkreślenie oryginalne], to znaczy *dalszego określania*, jest także wchodzeniem w siebie (*In-sich-gehen*), a większa *rozpiętość* jest w równym stopniu *wyższą intensywnością*" [podkreślenie oryginalne] (Hegel 1968: 799). W tym kolistym ruchu metody wyraźnie uwidacznia się temporalny mechanizm dwoistej hipotypozy, to jest wewnętrznej zewnętrzności czasu, na której wspiera się refleksja określająca. Pozwala to uznać, iż refleksyjna czasowość stanowi immanentną duszę dialektyki spekulatywnej jako takiej. Na fakt ten zwraca uwagę również Derrida, stwierdzając w jednym z przypisów do *Ousia i gramme*, że:

> Czas jest *istnieniem* [podkreślenie oryginalne] okręgu i okręgu okręgów, o którym jest mowa przy końcu *Logiki*. Czas jest kolisty, ale jest też tym, co w ruchu okręgu kolistość ukrywa […]. „Czyste pojęcie ujmujące pojęciowo siebie samo" jest więc czasem, a dokonuje się jednak jako zatarcie czasu. Zawiera czas. […] Czas zostaje zniesiony już w chwili, kiedy postawimy kwestię jego sensu, kiedy ustawiamy go w relacji do ukazywania się, prawdy, obecności, istoty *w ogóle* [podkreślenie oryginalne]. Zatem kwestia, jaką stawiamy, jest kwestią *spełniania się* [podkreślenie oryginalne] czasu. Być może to właśnie dlatego nie ma innej możliwej odpowiedzi na pytanie o sens lub o bycie czasu niż ta, która pojawia się na końcu *Fenomenologii ducha*: czas *jest* właśnie tym, co zaciera (*tilgt*) czas. Ale to zatarcie jest pismem, które pozwala czytać czas i podtrzymuje go poprzez znoszenie. *Tilgen* to także *Aufheben* (Derrida 2002: 83).

Gdyby w świetle powyższych ustaleń pokusić się o udzielenie odpowiedzi na pytanie postawione w *Byciu i czasie* o to, jakie jest „ontologiczne źródło negatywności" (Heidegger 1994: 401), która to negatywność stanowiła jego zdaniem „podstawowe określenie" (*Grundbestimmung*) filozofii Hegla (Heidegger 1993: 6), to należałoby uznać – częściowo po myśli Heideggera, a częściowo przeciwko niej – że źródłem tym jest specyficznie rozumiana czasowość zawiązująca się w wyniku refleksji samego czasu (*Reflexion der Zeit*). Swoisty charakter tego źródła pociąga jednak za sobą z konieczności jego nieredukowalną nieźródłowość, podważając tym samym podstawę, u której spoczywa Heideggerowskie pytanie. Jak trafnie zauważa Derrida, temporalność Heglow-

skiej wieczności wyklucza bowiem możliwość ontologicznej pierwotności czasu (Derrida 2002: 74), ponieważ pomyślana jest ona w horyzoncie refleksji, w której różnica źródła i kresu uległa już zatarciu, albowiem:

> Dzięki […] naturze metody nauka przedstawia się jako zamknięty w sobie *okręg* [podkreślenie oryginalne], w którego początek – w prostą podstawę – zapośredniczenie wplata znowu koniec. Okręg ten jest przy tym *okręgiem okręgów* [podkreślenie oryginalne]. Każdy bowiem pojedynczy człon [zapośredniczenia – C.G.], jako żywy człon metody, jest refleksyjnym skierowaniem się ku sobie (*Reflexion-in-sich*), które – ponieważ kieruje się z powrotem do początku – jest zarazem początkiem nowego członu (Hegel 1968: 802).

## Źródła cytowań

Deleuze, Gilles (1999), *Filozofia krytyczna Kanta. Doktryna władz*, przekł. Bogdan Banasiak, Gdańsk: słowo/obraz terytoria.

Derrida, Jacques (2002), 'Ousia i gramme', przekł. Adam Dziadek, w: Jacques Derrida, *Marginesy filozofii*, Warszawa: KR, ss. 57-100.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1968), *Nauka logiki*, tom II, przekł. Adam Landman, Warszawa: PWN.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830*, tom II, Frankfurt nad Menem: Suhrkamp.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1990), *Encyklopedia nauk filozoficznych*, przekł. Światosław Florian Nowicki, Warszawa: PWN.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2002), *Fenomenologia ducha*, przekł. Światosław Florian Nowicki, Warszawa: Aletheia.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2007), *Wykłady z filozofii religii*, tom II, przekł. Światosław Florian Nowicki, Warszawa: PWN.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2010), *Fenomenologia ducha*, tom I, przekł. Adam Landman, Warszawa: PWN.

Heidegger, Martin (1988), *Phenomenology of Spirit*, przekł. Parvis Emad, Kenneth Maly, Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.

Heidegger, Martin (1993), *Hegel*, Heidegger Gesamtausgabe 68, Frankfurt nad Menem: Vittorio Klostermann.

Heidegger, Martin (1994), *Bycie i czas*, przekł. Bogdan Baran, Warszawa: PWN.

Heidegger, Martin (1997), *Hegels Phänomenologie des Geistes*, Heidegger Gesammtausgabe 32, Frankfurt nad Menem: Vittorio Klostermann.

Kant, Immanuel (1986a), *Krytyka władzy sądzenia*, przekł. Jerzy Gałecki, Warszawa: PWN.

Kant, Immanuel (1986b), *Krytyka czystego rozumu*, tom I, przekł. Roman Ingarden, Warszawa: PWN.

Kojève, Alexander (1999), *Wstęp do wykładów o Heglu*, przekł. Światosław Florian Nowicki, Warszawa: Aletheia.

Koyré, Alexander (2014), 'Hegel w Jenie', *Kronos*: 4 (31), ss. 73-101.

Malabou, Catherine (2018), *Plastyczność u zmierzchu pisma. Dialektyka, destrukcja, dekonstrukcja*, przekł. Piotr Skalski, Warszawa: PWN.

McCumber, John (2002), 'The Temporal Turn in German Idealism: Hegel and After', *Research in Phenomenology*: 1, ss. 44-59.

Pańków, Marcin (2014), *Hegel i pozór. Źródła i przemdmiot dialektyki spekulatywnej*, Warszawa: PWN.

Schiller, Fryderyk (1972), *Listy o estetycznym wychowaniu człowieka i inne pisma*, przekł. Irena Krońska, Jerzy Prokopiuk, Warszawa: Czytelnik.

Wawrzynowicz, Andrzej (2011), 'Metafilozoficzne znaczenie Heglowskiej wykładni pojęcia czasu', w: Mikołaj Domaradzki, Emanuel Kulczycki, Michał Wendland (red.), *Język. Rozumienie. Komunikacja*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, ss. 369-382.