

*Światosław Florian Nowicki*

## Akustyczny model podmiotowości w ujęciu Heglowskim

Prezentowany tutaj tekst napisałem zimą lub wczesną wiosną 1992 roku, a stanowi on jedynie pewien wariant realizacyjny koncepcji, która przyszła mi do głowy znacznie wcześniej i w którą włożyłem już przedtem sporo pracy myślowej. Wspominam o tej koncepcji w swojej „Przedmowie” do *Wykładów z historii filozofii* Hegla, t. I, Warszawa 1994, s. LIII-LIV. W teźże „Przedmowie”, a konkretnie w jej siódmym punkcie, oraz w wielu przypisach zamieszczonych na końcu tego tomu, zawarta jest również bardziej rozwinięta i odwołująca się do tekstów samego Hegla argumentacja na rzecz tezy o raczej „akustycznym” niż „wizualnym” charakterze jego racjonalizmu. Wspominam też tam o innych swoich spekulacjach, w szczególności na temat logiki harmonicznego systemu dur/moll oraz na temat stosunków harmoniczných w planetarnym kosmosie, które stanowią pewien ogólniejszy kontekst dla akustycznego modelu podmiotowości, aczkolwiek w sensie merytorycznym jest on od nich względnie niezależny.

Proponując akustyczny, wibracyjny model podmiotowości, nie mam pretensji do tego, aby był to model w pełni adekwatny, kontentując się w zupełności przekonaniem, że i tak góruje on znacznie nad modelem substancjalnym, założonym choćby w kartezjańskim określeniu *res cogitans*, czy narzucanym nam w sposób bezwiedny przez język.

W swym konkretnym treściowym rozwinięciu model ten jest czymś analogicznym do kartezjańskiej dedukcji metafizycznej, zaczynającej się od słynnego „myślę, więc jestem”, choć samemu Kartezjuszowi nie chodziło w tym wywodzie o eksplikację różnic

zawartych w Ja, ale o stworzenie systemu niezawodnej wiedzy. Wskazując taki punkt odniesienia, chciałbym zarazem w konkretny sposób pokazać, o ile więcej i słuszniej niż Kartezjusz mówi na ten temat Hegel. Nie jest to może niczym dziwnym, zważywszy że wszak od Kartezjusza zaczyna się nowożytna filozofia europejska, a na Heglu się ona kończy, ale z drugiej strony jest przecież również faktem, że kolejne pokolenia filozofów podejmują w swej refleksji mniej lub bardziej polemicznie przede wszystkim właśnie ów wątek kartezjański w jego klasycznej postaci – tak, jakby nie było czymś poważniejszym odniesienie się w tym względzie raczej do tego, co wniósł do filozofii Hegel.

W kwestii, na ile przedstawiona tu koncepcja jest Hegłowska, a na ile moja, uważam za dość słuszne stwierdzenie, że treść jest w zupełności Hegłowska, natomiast jej ujęcie formalne całkowicie moje. Jeżeli nawet, co się tyczy treści, pojawiają się pod koniec wývodu pewne określenia zaczerpnięte od Junga, to jedynie gwoli lepszej zrozumiałości – sposób myślenia, jaki leży u ich podstawy, był jak najbardziej właściwy również Hegłowi. Jeżeli zaś chodzi o formę, to częściowo jest ona zapewne zgodna z intuicjami Hegła, choć sam przecież na taki pomysł nie wpadł, ale częściowo zdaje się sprzeczna z jego wypowiedziami na temat nieadekwatności liczb i innych analogicznych form rozsądkowych jako środka do wyrażania myśli spekulatywnych. Jednak ta teza Hegła nie jest kategoryczna – do pewnego stopnia akceptuje on metodę pitagorejską, skłaniając się do poglądu, że w rozwijaniu pojęcia na bazie szeregu liczbowego jest sens i konieczność mniej więcej do pięciu, dopiero potem wszystko się gmatwa i popada w arbitralność. Interpretowany pojęciowo w moim modelu szereg liczbowy jest wprawdzie znacznie dłuższy, ale zadanie to znakomicie ułatwia ujmowanie jego elementów zgodnie z logiką stosunków muzycznych.

\* \* \*

Istnieje wiele wypowiedzi Hegła, w których zestawia on Ja, podmiotowość, względnie tzw. „czyste pojęcie” z dźwiękiem, zajmującym w jego filozofii bardzo wyeksponowane miejsce.

Dźwięk, rozpatrywany w obrębie przyrody, stanowi jej idealność – i to idealność wyższego rzędu niż idealność światła, które związane jest z przestrzenią i ukazuje jedynie powierzchnię przedmiotów, podczas gdy dźwięk jest zjawiskiem pozbawionym określeń przestrzennych, istnieje, tak samo jak Ja, jedynie w czasie i stanowi ekwiwalent całego przedmiotu, jest czymś przenikającym go na wskroś. Dokładniej rzecz biorąc, dźwięk powstaje jako rezultat wytrącenia ciała ze stanu równości ze sobą samym i jest zjawiskiem towarzyszącym jego powrotowi do tej równości. Wyraża on zatem jedność ciała, jego „refleksyjne kierowanie się ku sobie”.

Na gruncie antropologii Hegel traktuje dźwięk jako naturalny sposób, w jaki Ja manifestuje się na zewnątrz. Będąc pierwotnie bezpośrednią ekspresją podmiotowości, staje się on następnie podstawą mowy artykułowanej, zasadniczego środka komunikacji międzyludzkiej. Charakterystyczne jest, że w swojej psychologii Hegel ocenia bez porównania wyżej pismo fonetyczne, jako odzwierciedlenie języka mówionego, niż pismo obrazkowe, hieroglificzne, wyrażające nie abstrakcyjne dźwięki, ale sens, którego są one umownym znakiem.

W estetyce Hegel stawia muzykę, czyli sztukę, której tworzywem są dźwięki, ponad sztukami plastycznymi i traktuje ją jako zdolną z natury rzeczy do wyrażania wszelkich możliwych uczuć i stanów podmiotu, a za prototyp instrumentów muzycznych i ideał, ku któremu winny one zmierzać, uważa głos ludzki – naturalny środek, za pomocą którego wyraża się duch.

Zresztą duch (*pneuma, spiritus*) związany jest etymologicznie z oddechem, tchnieniem, a zatem również z powietrzem wprawiającym struny głosowe w wibracje, które, udzielając się zewnętrznemu powietrzu, rozchodzą się jako dźwięk i wywołują rezonans w drugim duchu.

Znajdujemy też u Hegla załączek teorii rozumienia jako oddźwięku, rezonansu (w pewnym bardziej idealnym znaczeniu), wzbudzanego w nas przez to, co jest prawdą, na tej zasadzie, że tym, co zostaje przez tę prawdę poruszone, wprawione w wibrację, jest nasza najgłębsza istota, która – jako prawda sama w sobie i dla siebie – jest istniejącym wewnątrz nas samych kryterium i świadectwem prawdy.

Można by się tu też odwołać do wschodnich doktryn duchowych i systemów medytacyjnych, w których swoistym ekwiwalentem jaźni jest mantra, w szczególności słynne *om*, pozbawiony znaczenia dźwięk, którego wypowiedzianie lub myślenie ma służyć połączeniu się z tym, co w nas i samo w sobie absolutne.

Metaforyka muzyczna i akustyczna występuje u Hegla w najrozmaitszych kontekstach i jest to z pewnością temat wart przebadania, tym bardziej że dla europejskiego racjonalizmu filozoficznego znacznie bardziej typowa jest metaforyka związana ze wzrokiem, widzeniem i światłem (Platon, św. Augustyn, Descartes i inni). Również Kant, bezpośredni punkt odniesienia dla Hegla, uznając naoczność (*Anschauung*) za warunek poznania, należy poniekąd do tej tradycji, z którą Hegel zrywa. A nawiasem mówiąc, podczas gdy Hegel przeciwstawia sobie przestrzeń i czas, który traktuje jako zniesienie przestrzeni i jej zewnętrżności i formę istnienia specyficzną dla ducha, a nawet mającą w duchu swoją podstawę (w postaci pamięci), dla Kanta są to dwie formy naoczności zmysłowej, w równym stopniu nie nadające się na określenia podmiotu. Ale pewien pomysł Kanta, mianowicie jego teza o związku tej podmiotowej formy, jaką jest czas, z arytmetyką, z szeregiem liczb, wchodzi *mutatis mutandis* w formalny związek z koncepcją, jaka zostanie rozwinięta w tym artykule, dla której najbardziej bezpośrednim historycznym odniesieniem jest tradycja pitagorejska, na gruncie której dusza określana była jako harmonia, a absolut był przedstawiany jako Liczba i jej (spekulatywne) rozwijanie.

Pomysł potraktowania dźwięku, a dokładniej tzw. dźwięku muzycznego, stanowiącego tworzywo muzyki klasycznej, jako modelu heglowskiego ujęcia podmiotowości opiera się przede wszystkim na tym, że Hegel stosuje w odniesieniu do podmiotu określenie nieskończoności, rozumianej jako nieskończoność intensywna. Ja jest czymś abstrakcyjnym, a zarazem najbardziej konkretnym, jest jednostkowością, która jest bezpośrednio ogólnością, jest czymś prostym, a zarazem zawierającym w sobie różnice. Wydobywanie różnic zawartych w Ja, które jawi się bezpośrednio jako coś prostego, stanowi podstawę heglowskiej spekulatywnej metody, polegającej na tzw. „rozwijaniu pojęcia”. Otóż dźwięk muzyczny, tzn. dźwięk podstawowy wraz z szeregiem tonów harmoniczných, czyli tzw.

aliquotów, ma podobną naturę. Będąc czymś prostym – jako utożsamiony z dźwiękiem podstawowym – zawiera w sobie zarazem różnice w postaci szeregu aliquotów, który, teoretycznie rzecz biorąc, stanowi szereg nieskończony. Ten szereg aliquotów nadaje dźwiękowi „głębię” – określenie, które Hegel stosuje często do podmiotowości.

Ale nie chodzi mi tu bynajmniej jedynie o stwierdzenie tej ogólnej analogii pomiędzy dźwiękiem muzycznym a Ja. Zamiarem moim jest bowiem wydobyć i określić zawarte w Ja różnice, opierając się na jego akustycznym modelu, którego matematycznym wyrazem jest ciąg liczb naturalnych.

Pierwszy element tego ciągu, 1, oznacza dźwięk podstawowy (czyli drganie o określonej częstotliwości, dającej się wyrazić w hercach), a następne elementy – kolejne wielokrotności tego dźwięku jako pewnej liczby drgań w jednostce czasu, czyli właśnie aliquoty. Tak więc 2 oznacza pierwszy aliquot, 3 – drugi itd., co jednak wygodniej będzie określać przyjmując dźwięk podstawowy za pierwszy aliquot, jego pierwszy aliquot – za drugi aliquot itd., dzięki czemu numery aliquotów staną się zgodne z odpowiadającymi im liczbami. Do tego określonego w sposób arytmetyczny ciągu wprowadzimy interwałową miarę stosowaną w muzyce oraz odpowiednie oznaczenia literowe. W konsekwencji utożsamimy w pewnym sensie dźwięki pozostające ze sobą w stosunku oktawy lub wielu oktaw ( $2^n$ ), tak że elementy ciągu określone liczbami 1, 2, 4, 8, 16, 32 itd. albo 3, 6, 12, 24 itd. otrzymają takie same określenia literowe. Utożsamione w taki sposób dźwięki skądinąd jednak się odróżniają, np. występujące w kolejnych oktavach dźwięk „a” oznacza się jako  $A$ ,  $a$ ,  $a^1$ ,  $a^2$ ,  $a^3$  itd. W naszym modelu zachowamy oba te momenty – tożsamość i różnicę – jako tożsamość w aspekcie podpadania pod tę samą ogólną kategorię logiczną i różnicę związaną z postępującym uszczegółowianiem się danego określenia i jego wstępowaniem na coraz wyższy poziom, zakładający wszystkie poprzednie szczeble jako swoją konieczną przesłankę.

Taki model pozwala ująć podmiotowość – ową absolutną formę – w procesie rozwoju, polegającym na wzbudzaniu się w niej coraz wyższych aliquotów, na przesuwaniu się „frontu” tego rozwoju w sferę coraz subtelniejszych „wibracji”. Chociaż, teoretycznie rzecz

biorąc, można szereg alikwotów traktować jako nieskończony, to przy podejściu bardziej praktycznym i trzymającym się rzeczywistości należy uznać, że ma on kres – i to dość szybki. Zanurzenie ducha w sferę grubej materii skutecznie wytlumia te wyższe vibracje i dopiero stopniowe wysubtelnianie się i oczyszczanie realnej, uwikłanej w cielesność podmiotowości pozwala z sensem mówić o jej określeniach w wyższych oktawach, czyli w coraz wyższych planach duchowych, których zapewne może być znacznie więcej jako realnych faz rozwojowych niż tych kilka oktaw, odpowiadających poziomom, na których toczy się egzystencja przeciętnego *hominis sapientis*.

W prezentacji akustycznego modelu podmiotowości ograniczę się do określeń najbardziej elementarnych, aczkolwiek wkraczając już zdecydowanie w sferę rzeczywistości *par excellence* ludzkiej. Rozważę mianowicie „aliquoty” „czystego pojęcia”, czyli Ja, w obrębie czterech „oktaw”, tzn. od 1 do 16. Jeżeli dźwiękowi podstawowemu przyporządkujemy centralny dźwięk naszego systemu muzycznego, czyli *c*, to rozpatrywany przez nas szereg będzie się przedstawiał w sposób następujący:

- 1 – *c*
- 2 – *c*
- 3 – *g*
- 4 – *c*
- 5 – *e*
- 6 – *g*
- 7 – *b*
- 8 – *c*
- 9 – *d*
- 10 – *e*
- 11 – *f/fis*
- 12 – *g*
- 13 – *as/a*
- 14 – *b*
- 15 – *h*
- 16 – *c*

Powtarza tu się pięciokrotnie (1, 2, 4, 8, 16) dźwięk *c*, trzykrotnie (3, 6, 12) – dźwięk *g*, dwukrotnie (5, 10) – dźwięk *e*, dwukrotnie również (7, 14) – dźwięk *b*. Pozostałe określenia dźwięków, jako

odpowiadających poszczególnym stopniom skali muzycznej, pojawiają się tylko jeden raz, przy czym w przypadku 11 i 13 alikwotu, czyli okolic IV i VI stopnia skali, mamy do czynienia z dźwiękami, których nie da się zdefiniować na gruncie skal stosowanych w systemie tonalnym dur/moll.

Przenosząc ten schemat na logiczne, pojęciowe określenia podmiotowości, wypada dźwięk podstawowy (liczony tu jako pierwszy alikwot) potraktować jako podmiot wszelkich dalszych określeń, założonych tu zatem jako jego orzeczniki. A ponieważ to dopiero orzeczniki mają go określić, więc, określając go wstępnie, musimy poprzestać na określeniu, które nie jest niczym innym, jak tylko jego nazwaniem – nazwiemy go Ja.

Pierwszym określeniem tego podmiotu będzie sąd tożsamościowy, w którym orzecznik założony jest jako identyczny z podmiotem. Odpowiada to, oczywiście, temu, że w szeregu alikwotów pierwszym alikwotem dźwięku podstawowego (czyli zgodnie z przyjętą przez nas konwencją – drugim alikwotem) jest oktawa, tzn. dźwięk założony na gruncie systemu muzycznego jako funkcyjnie tożsamy, jako VIII stopień skali, będący powrotem do jej I stopnia – toniki. Ale oktawa jest zarazem podstawą skali jako interwał, w wyniku podziału którego skala ta powstała. Odpowiednio do tego określając Ja w sposób na pozór tożsamościowy, nadajemy mu jako określenie pewną formę logiczną, formę sądu, w którym występuje różnica podmiotu i orzecznika. Konkretny sens pierwszej oktawy zawarty jest więc w określeniu Ja jako sądu. Oznacza to w istocie, że Ja zostaje określone jako odnoszenie się do siebie, świadomość siebie, samowiedza. Specyficzny dla Hegla sposób podejścia polega na tym, żeby – zamiast przyjmować formę sądu z góry, a jego prawdziwość uzależniać od zewnętrznej rzeczywistości, w której orzecznik jest albo nie jest zgodny z podmiotem – pytać o to, czy sąd, jako forma, jest prawdziwy sam w sobie. I w rezultacie rozpoznaje on sąd jako coś prawdziwego i realnie istniejącego w postaci samowiedzy, rozpoznaje go jako istotną naturę podmiotowości. Ja, czyste pojęcie, okazuje się odnoszeniem się do siebie, czystą formą sądu, sądem tożsamościowym, w którym jednak występuje różnica formalna, będąca różnicą fundamentalną: różnica podmiotu i przedmiotu, tego, kto jest świadomy, i tego, co jest treścią jego świadomości. Jeśli

mówimy „Ja” i na tym poprzestajemy, traktujemy to Ja jako jakieś coś, które nie różni się w swojej naturze od czegoś, co możemy wskazać palcem, na przykład od kamienia. Ale kamień nie ujmuje sam siebie jako jakiegoś czegoś, robimy to za niego my. Kamień nie jest egzystencją sądu, nie jest czymś dla siebie, nie jest czymś – w sensie spekulatywnym – prawdziwym. W przypadku Ja jest inaczej, to nie ktoś z zewnątrz, ale ono samo określa się jako jakieś coś. I na dobrą sprawę nie jest to coś, które odnosi się do siebie, ale raczej samo to odnoszenie się, w którym owo substancjalne (w sensie arystotelesowskim) coś założone jest jedynie jako moment. Ja nie daje się ująć poza tym stosunkiem. Mamy tu faktycznie do czynienia z całkiem inną ontologią niż ta, która leży u podstaw całej naszej logiki, czy też owej najogólniejszej teorii matematycznej, jaką jest teoria mnogości, dla której modelem bytu jest element zbioru jako coś, co istnieje samo w sobie właśnie jako jakieś coś i dopiero w sposób wtórny wchodzi w (zewnętrzne) relacje. Tak więc pierwsza alikwotowa oktawa jest fundamentalnym stosunkiem konstytuującym w ogóle podmiotowość: bez tego określenia, bez tego alikwotu nie byłoby żadnej rzeczywistości podmiotowej, co najwyżej jakaś rzeczywistość martwa, pozbawiona momentu tożsamości ze sobą samą jako czegoś realnie istniejącego, a zatem zatracająca się w stosunkach zewnętrznych.

Dodać tu wypada, iż formułując to fundamentalne twierdzenie na temat natury podmiotowości, że jest ona tożsamością ze sobą samą, że jest ona owym  $Ja = Ja$ , Hegel nie wypowiada bynajmniej banału, zwykłej tautologii, nie będącej w stanie wzbudzić żadnego zainteresowania. Przeciwstawia się on tym bowiem całej kantowskiej filozofii „krytycznej”, która dopatrywała się antynomii logicznej we wszelkim przedmiotowym określaniu podmiotu. Podmiot miał być z zasady i zawsze po drugiej stronie w stosunku do przedmiotu, nie mógł występować jako przedmiot, ponieważ wówczas musiałyby być założony jednocześnie po obu stronach podmiotowo-przedmiotowej relacji. Samowiedza, świadomość siebie (*Selbstbewußtsein*) jest zatem na gruncie filozofii krytycznej czymś logicznie niemożliwym. Konkluzja taka przypomina starożytnych eleatów, którzy ze względów logicznych zaprzeczali istnieniu ruchu, chociaż jest on przecież zmysłową oczywistością. Czymś równie oczywistym jako



fakt jest bowiem sprzeczna jakoby logicznie świadomość siebie. Heglowskie rozwiązanie tej sprzeczności jest znane: wszystko, co rzeczywiste, jest istniejącą sprzecznością, a najlepszym tego przykładem jest właśnie nasze Ja, skądinąd ontologiczna podstawa wszystkich form logicznych: pojęcia, sądu i sylogizmu.

Stosunek pierwszego alikwotu do dźwięku podstawowego (czyli zgodnie z naszą konwencją – drugiego alikwotu do pierwszego alikwotu), rozpatrywany jako model stosunków zachodzących w obrębie Ja, może być ujęty na gruncie logiki Hegla jako rozwinięcie się prostego pojęcia w sąd. Sąd jako forma logiczna zawiera w sobie sprzeczność, polegającą na tym, że powinien on spełniać zarazem dwa wykluczające się warunki: orzecznik powinien być tożsamy z podmiotem, jako że tożsamość tę stwierdza łącznik sądu, czyli owo „jest”, a z drugiej strony, orzecznik powinien być realnie różny od podmiotu, jeżeli sąd ma mieć w ogóle jakiś sens, jeżeli ma zasługiwać na to, żeby go wypowiadać. Hegel rozwiązuje tę sprzeczność za pomocą rozróżnienia tzw. momentów pojęcia: jednostkowości, ogólności i szczególności. W przypadku sądu w grę wchodzi dwa z tych określeń: jednostkowość jako moment reprezentowany przez podmiot i ogólność jako moment reprezentowany przez orzecznik. Czysta jednostkowość jest istniejącą abstrakcją, czystą ogólnością, a ogólność nie istnieje w żaden inny sposób niż jako jednostkowość. Cała różnica sprowadza się tu do różnicy pomiędzy istotą a istnieniem, myśleniem a bytem, tyle tylko, że w przypadku Ja myśleć siebie i istnieć jest jednym i tym samym. Nie da się ująć Ja jako takiego, które istniałoby nie będąc zarazem myślane: oba te określenia są w nim bezpośrednio tożsame. Realna różnica pomiędzy tymi momentami może jednak zaistnieć dla samego Ja, i to na wiele sposobów. Między innymi za sprawą wielości jednostkowych Ja, które, podpadając pod wspólną ogólność, są odrębnymi jednostkowościami. Ale zakłada to sytuację, w której dla Ja istnieje inne Ja i to właśnie jako Ja, jako podmiotowość. Inaczej mówiąc, zakłada to już istnienie rozwiniętej w pełni rzeczywistości ludzkiej, opartej na stosunkach społecznych jako swojej podstawie. Na poziomie bardziej elementarnym przejawia się to w taki sposób, że pojawia się w obrębie Ja pewne określenie, które narusza jego równość ze sobą samym, abstrakcyjną ogólność jego bytu.

Ontologicznie jest to uwarunkowane tym, że istniejąca idealność, jaką jest Ja, wyłania się z przyrody. Można to ująć w taki sposób, że w formie Ja osiąga świadomość siebie przyroda. Ale tym samym przekracza ona samą siebie, odrywa się od samej siebie, konstytuując się jako samoistna dla siebie rzeczywistość idealna. Oderwanie to jest jednak tylko jednym momentem występującego tu stosunku – drugim jest zależność, niesamoistność ontologiczna. Faktycznie idealność Ja pojawia się na gruncie biologicznego, zwierzęcego życia, to zaś jest procesem reprodukcji się, odsyłającym do różnicy pomiędzy osobnikiem a jego zewnętrznym środowiskiem. W samym Ja niesamoistność ta przejawia się jako odczuwanie potrzeb.

W taki sposób dochodzimy do trzeciego alikwotu „czystego pojęcia”, które, otrzymując to określenie, okazuje się czymś „nieczystym”, obciążonym treścią przyrodniczą. O tyle właśnie jest to pierwsza różnica realna. Upřednio mieliśmy do czynienia z paradoksalną sytuacją, w której jako formalny warunek bycia czymś Jednym założone było podwojenie: jednostkowość została określona jako byt dla siebie, odnoszenie się do siebie, świadomość siebie. Ale zarazem w tym podwojeniu rozpoznana została różnica tego, co jednostkowe, i tego, co ogólne. Jednostkowość powróciła wprawdzie w ten sposób do określenia, zgodnie z którym jest czymś jednym, ale w ten sposób, że została założona jako jeden z logicznych momentów, odsyłający z konieczności do drugiego momentu. Dalszy rozwój tego stosunku polega na tym, że pojawia się trzeci moment, który sam w sobie stanowi parę momentów, odpowiadającą trzeciemu i czwartemu alikwotowi. Istotne jest tu dla nas to, że ten czwarty alikwot jest drugą oktawą dźwięku podstawowego, czyli powrotem (na wyższym poziomie) do określenia wyjściowego. Trzeci i czwarty alikwot interpretuję tu jako dwie przeciwstawne szczególności. Ta, która stanowi drugą oktawę dźwięku podstawowego (4), musi być, oczywiście, tą szczególnością, którą Ja *jest*. Ta, która stanowi pierwszą różnicę realną, czyli kwintę (3), będzie więc z konieczności tą szczególnością, którą Ja *nie* jest. Cała sytuacja jest jednak dwuznaczna w wyniku tego, że cały czas pozostajemy tu w obrębie Ja, tak że to, czym ono jest, i to, czym ono nie jest, stanowią na równi jego określenia. W efekcie jest ono także tym, czym nie jest, i na odwrót – nie jest tym, czym jest. Ukonkretnijmy

jednak tę abstrakcyjną dialektykę. Za sprawą ontologicznego oparcia, jakim jest dla Ja przyroda, pojawia się w nim nierówność ze sobą samym, *potrzeba* jako domagająca się rozwiązania sprzeczność. Jest to istniejąca negatywność, odsyłająca do stanu wolnego od tej negatywności jako tego, co być powinno, a konkretnie do istnienia, które jest w sobie zaspokojone. Mamy tu więc przeciwstawność tego, co negatywne (niezaspokojenia) i tego, co pozytywne (zaspokojenia). Samo Ja, dążąc do zaspokojenia, pragnie przywrócić sobie swoją równość ze sobą samym i identyfikuje się z tym swoim określeniem, natomiast do jego przeciwieństwa odnosi się w sposób negatywny, chce się od niego uwolnić. Poniekąd więc jedna z tych szczególności założona zostaje jako tożsama z ogólnością bytu Ja, a tylko druga jako szczególność w sposób istotny różna od ogólności i stanowiąca jej zaprzeczenie.

Powtarza się tu więc w innym układzie pojęciowym ambiwalencja właściwa heglowskim kategoriom logicznym. Uprzednio jednostkowość występowała jako tożsama z ogólnością, teraz tożsama z ogólnością okazuje się jedna ze szczególności. Dzięki temu jednak opisywane tu przez nas stosunki pojęciowe przystają do naszego akustycznego, muzycznego modelu: kolejne „oktawy” czystego pojęcia są i zarazem nie są różnicami. Zdecydowaną różnicą jest natomiast kwinta, alikwot 3, czyli ta szczególność, która stanowi negację ogólności bytu Ja, jego nierówność ze sobą samym. Ten trzeci alikwot można więc zinterpretować jako „świadomość siebie jako różnego od samego siebie”.

Wraz ze stosunkiem zachodzącym pomiędzy trzecim a czwartym alikwotem pojawia się w naszym modelu Ja różnica pomiędzy tym, co jest, a tym, co być powinno. W szczególności własny byt Ja (w swym określeniu treściowym) założony zostaje jako coś, czego nie ma, co jedynie powinno być, co ma być dopiero restytuowane, co istnieje jedynie jako jakiś byt pomyślany, wyobrazony. Istotnym określeniem bytu Ja staje się więc w ten sposób moment niebytu, który stanowi domagającą się rozwiązania sprzeczność: to, co tylko pomyślane, ma stać się realnym bytem Ja. Ale realność owego wyobrazonego bytu Ja, zakładanego jako jego stan równości ze sobą samym, jest na dobrą sprawę problematyczna. Jeżeli niezaspokojona potrzeba jest negatywnością – jako coś, co sprawia przykrość –

to jej korelatem, mającym rzeczywistość, pozytywną treść, jest przyjemność, ta zaś jest nie tyle wolnym od sprzeczności i nierówności ze sobą samym zaspokojeniem, co raczej powracaniem ze stanu nierówności do stanu równości, ruchem i stanem przelotnym, czymś, czego nie da się utrwalić. A stanu doskonałego w sobie zaspokojenia jako właściwego bytu Ja nie da się ująć w jego pozytywności, byłby to bowiem stan nieodczuwania niczego, sprzeczny z samą istotą życia jako ciągłego ruchu. Stan taki ma jednak realność jako istotny moment procesu, w który uwikłana jest subiektywność, założony jest on wraz z negatywnością, stanowiącą domagającą się rozwiązania sprzeczność.

Od chwili, kiedy pojawia się trzeci, a następnie czwarty alikwot, możliwe się stają struktury sylogistyczne, które rozpatrywać będziemy jako podziały harmoniczne danego interwału, traktowane jako stosunek pomiędzy terminami skrajnymi zapośredniczony przez termin średni. W wyniku tego, że kolejne określenia Ja wynikają tu w sposób immanentny jedno z drugiego, sens tego typu sylogizmów jest oczywisty.

Tak więc pierwszy sylogizm: 1(c) – 2(c) – 3(g) oznacza, że Ja (c) jest świadomością siebie jako „różnego od samego siebie”, „nierównego samemu sobie” (g) za pośrednictwem tego, że w ogóle jest świadomością siebie (c), co podpada pod „figurę sylogizmu”: J – O – S (jednostkowość – ogólność – szczegółowość).

Drugi sylogizm: 2(c) – 3(g) – 4(c) oznacza, że świadomość siebie (c) jest świadomością siebie jako równego samemu sobie (c) za pośrednictwem tego, że jest świadomością siebie jako nierównego sobie (g). Ma to sens taki, że drugi termin skrajny tego sylogizmu nie jest określeniem bezpośrednim, ale zapośredniczonym przez negatywność zawartą w terminie średnim. Czymś bezpośrednim jest negatywność. A w tej negatywności, czyli w istniejącej sprzeczności, założona jest pewna wyobrażona pozytywność jako rozwiązanie sprzeczności. Jest to coś, ku czemu kieruje się intencjonalnie Ja, chcąc uwolnić się od określenia, które odczuwa jako coś przykrego. Znacząca jest tu okoliczność, że członami skrajnymi tego sylogizmu są określenia „oktawowo tożsame”, dzięki czemu można podciągnąć go w sensie interpretacyjnym pod formułę: „Ja zapośrednicza się ze sobą samym poprzez to, co inne”. Drugi termin skrajny zostaje

w ten sposób ujęty jako „inne” tego „innego”, czyli stosunek pomiędzy drugim członem skrajnym a pierwszym można określić jako negację negacji, powrót do pozytywności jako tego, co pierwsze, ale na wyższym poziomie, oznaczającym tu dalej posuniętą konkretyzację.

W dalszym rozwijaniu pojęcia również różnica będzie się stawała coraz konkretniejsza. Jak na razie, różnica pojawiła się jedynie jako różnica w obrębie samego Ja. Teraz jednak określi się ona jako różnica zewnętrzna: to, co inne, jako zapośredniczenie stosunku pomiędzy Ja a nim samym, określone zostanie jako zewnętrzna rzecz. Sprzeczność, jaką jest niezaspokojenie, nie tylko istnieje, ale jest też pozytywnie rozwiązywana. To rozwiązywanie sprzeczności ma jednak charakter *sensu stricto* sylogistyczny, podpadając pod schemat zewnętrznej celowości. Druga oktawa dźwięku podstawowego (4, c) ma w istocie naturę celu, czegoś, co domaga się realizacji. Chcąc przywrócić sobie stan równości ze sobą samym, Ja musi znaleźć odpowiedni do tego środek. Środkiem tym jest materialna, zmysłowa rzecz umożliwiająca zaspokojenie potrzeby. Ujmując to w bardziej spekulatywny sposób, powiemy, że Ja zakłada swój wolny od sprzeczności byt na zewnątrz siebie, w rzeczy. Określeniem alikwotu 5 będzie więc „własny byt założony w tym, co inne”. Stosunek do zewnętrznej rzeczy występuje tu zatem jako stosunek do samego siebie – rzecz zostaje założona jako zapośredniczenie tego stosunku: pożądanie rzeczy jest jedynie dążeniem do zaspokojenia siebie. Tak więc zgodnie z tym, że „aliquoty Ja” są formalnie biorąc jedynie uwielokrotnianiem tego samego podstawowego określenia, jakim jest Ja, środek do zaspokojenia potrzeby określony zostaje jako własny byt Ja, tyle tylko, że na zewnątrz niego.

Pojawia się tu zarazem problem wzajemnej relacji świadomości i samowiedzy. Wprowadzając takie rozróżnienie pojęciowe, Hegel rozumie przez świadomość świadomość tego, co inne, a przez samowiedzę – świadomość siebie. Ogólna teza dotycząca tych dwóch momentów jest taka, że świadomość tego, co inne, jest zapośredniczona przez świadomość siebie i na odwrót. Samo odróżnienie siebie i tego, co inne, ma charakter względny, jako że to „inne” pojawia się w obrębie samego Ja, a z kolei w tym, co inne, Ja rozpoznaje samo siebie. Ale sposób, w jaki „rozwijamy pojęcie” na gruncie naszego

akustycznego modelu, zakłada *ex definitione* pierwotność samowiedzy w stosunku do świadomości: to za sprawą relacji do samego siebie Ja kieruje się na zewnątrz i szuka tam jedynie samego siebie, swojego zaspokojenia. A pierwszą formą tego, co inne, jest negatywność w obrębie własnego podmiotowego bytu (3, g): świadomość i samowiedza są tu bezpośrednio ze sobą tożsame. Ale pierwotny jest jednak moment samowiedzy: takie określenie podmiotowości „wyłania się” z abstrakcyjnej samowiedzy, czyli pierwszej oktawy czystego Ja. Wyłania się w sposób całkiem bezpośredni: okazuje się po prostu, że abstrakcyjna samowiedza jest tylko założona jako abstrakcja, a faktycznie ma treść, która jest różna od czystego Ja. O względności – w sensie spekulatywnym – różnicy pomiędzy Ja a tym, co inne, świadczy też okoliczność, że w rozwoju pojęcia to, co przedmiotowe, obiektywne, rzeczowe pojawia się najpierw jako rzecz zewnętrzna, przedmiot pożądania, a dopiero później jako własna cielesność samowiedzy, jej obiektywne, biologiczne życie, materialny proces, który nie daje się sprowadzić do subiektywności. Określenie to wystąpi jako alikwot 7 (b).

Najpierw jednak pojawi się alikwot 6 (g), czyli oktawa alikwotu 3. Jest to określenie pojęciowe uwarunkowane tym, że uprzednio, jako alikwot 5, pojawiło się to, co inne, zewnętrzna rzecz. Od tego swojego „innego” Ja powraca teraz do siebie jako negacja negacji: określa się jako „inne swojego innego”, tzn. w tym przypadku jako „nie-rzecz”. Alikwot 6 związany jest więc z momentem szczegółowości (*Besonderheit*) pojęcia: Ja określone zostaje jako strona różnicy, a konkretnie jako strona relacji zachodzącej pomiędzy Ja a rzeczą. Na gruncie tradycyjnej logiki można by pytać o sens takiego określenia: mówić o jakimś przedmiocie, że czymś nie jest, można bez końca, odróżniając go po kolei od wszystkich innych przedmiotów. Ale tutaj nie chodzi o nasze odróżnianie, nie chodzi o żadną refleksję zewnętrzną, ale o to, jak sam przedmiot odróżnia siebie od tego, co inne, o jego tzw. „refleksyjne kierowanie się ku sobie” (*Reflexion in sich*), w którym dopiero ma on realność, nie mając jej jako byt bezpośredni. Problem polega na tym, że zewnętrzna rzecz jest dla Ja bezpośrednim, namacalnym konkretem, w odróżnieniu od samego Ja, które jest raczej nieuchwytną abstrakcją, pustką, niebytem. Ale stojąc naprzeciw rzeczy, jawiącej mu się jako coś absolutnie

realnego, Ja może też uchwycić w sposób pośredni samo siebie: ujmuje siebie jako drugą stronę zachodzącego tu realnego stosunku, a dokładniej jako coś, czego natura jest dokładnym przeciwieństwem tego wszystkiego, czym jest rzecz, czyli właściwie cały zewnętrzny świat w ogóle. Jeżeli świat, jako jakieś zewnętrzne „wszystko”, jest dla Ja jego „innym”, to oczywiście samo Ja nie należy do tego świata, jest raczej „tamtym światem”, czymś względem niego transcendentnym. A ponieważ treścią Ja jako świadomości jest „ten świat”, więc jako świadomość nie znajduje ono w swoim świecie siebie. Nie może stać się bezpośrednią treścią świadomości, ale jest jedynie czymś „założonym” po jej drugiej stronie, co wiąże się ze zmianą właściwego świadomości kierowania się na zewnątrz, czyli właśnie z re-fleksją, skierowaniem się na powrót ku sobie.

Od strony praktycznej stosunek pomiędzy Ja a zewnętrznym światem określony jest jako stosunek celu i środka. Zewnętrzny świat nie jest dla Ja czymś samym w sobie i dla siebie. Tym, co samo w sobie i dla siebie, istotą jest Ja, a rzecz jest jedynie czymś dla Ja. I Ja dowodzi tego unicestwiając ją w jej samoistnym względem siebie bycie, konsumując ją. I w tej relacji również występuje jako przeciwieństwo swego „innego”: w nieistotności tego „innego” założona jest istotność Ja jako bytu dla siebie. Ale skierowanie się Ja ku zewnętrznemu światu było w swej genezie zakładaniem w tym zewnętrznym świecie swojego własnego, równego sobie bytu. A zakładając rzecz jako siebie, Ja zakłada faktycznie również siebie jako rzecz. W stosunku „Ja – rzecz” poza momentem różnicy występuje więc także moment tożsamości. Zapośredniczenie się ze sobą samym poprzez rzecz okazuje się czymś ambiwalentnym: Ja występuje tu zarówno jako negacja rzeczy, jak i jako coś z nią tożsamego. W tym drugim aspekcie stosunek ten określony zostaje jako stosunek pomiędzy reprodukującym się organizmem zwierzęcym a jego zewnętrznym środowiskiem. Stosunek abstrakcyjnego Ja, które nie jest w ogóle żadną rzeczą, do rzeczy w ogóle, jako zewnętrznego świata, przekształca się w stosunek pomiędzy dwiema rzeczami: pomiędzy tą rzeczą, którą Ja jest, a tą rzeczą, którą Ja nie jest. Zapośredniczenie poprzez rzecz okazało się określeniem biologicznym, zwierzęcym. Zapośredniczeniem specyficznym ludzkim będzie, oczywiście, odnoszenie się jednego Ja do drugiego Ja, a nie jedynie odno-

szenie się rzeczy do rzeczy. Antycypując już to określenie, które będzie związane z kolejną oktawą alikwotu 3, czyli z 12 alikwotem, zestawmy razem wszystkie trzy określenia, oznaczone muzycznie jako *g*:

*g* w ogóle – świadomość siebie jako tego, co inne;

3 – w stosunku do samego siebie;

6 – w stosunku do rzeczy;

12 – w stosunku do innego Ja.

W kolejnych swoich oktawach *g* zachowuje więc to samo ogólne określenie kategoriałne, ale jako odnoszące się do coraz wyższych sfer, poprzez które Ja zapośrednicza się ze sobą samym.

W obrębie sześciu pierwszych alikwotów występują wszystkie trzy harmoniczne postacie akordu durowego:

1 (*c*) – 3 (*g*) – 5 (*e*)

3 (*g*) – 4 (*c*) – 5 (*e*)

4 (*c*) – 5 (*e*) – 6 (*g*)

Zinterpretujmy te akordy pojęciowo na gruncie naszego akustycznego modelu Ja. W pierwszym z nich zawarta jest myśl, że tym, co kieruje Ja na zewnątrz, jest negatywność, która ujawnia się wewnątrz niego samego. Drugi wprowadza zapośredniczenie do stosunku ujętego w ogólniejszy sposób w pierwszym: negatywność, ujawniająca się wewnątrz Ja, kieruje to Ja na zewnątrz w wyniku jego dążenia do restytuowania swojego wolnego od negatywności bytu. Trzeci ukazuje paradoksalną konsekwencję kierowania się Ja ku swojemu wolnemu od negatywności „bytowi samemu w sobie”: ponieważ Ja musi założyć ten swój byt na zewnątrz siebie, w rzeczy, więc w rezultacie, zamiast bytem samym w sobie, okazuje się ono stroną stosunku, którego drugą stroną jest rzecz.

Siódmy alikwot (*b*) jest określeniem Ja wynikającym z ujęcia jego stosunku do rzeczy od strony obiektywnej. Odnosząc się do rzeczy i znajdując w niej zaspokojenie, Ja uświadamia sobie „rzeczowy” aspekt swojej egzystencji, swoją własną cielesność. Określenie to jest w naszym akustycznym modelu małą septimą, tzn. dysonansem. I faktycznie, cielesność musi dysonować z idealnością Ja, jako jego właściwym wymiarem. Jako wielka tercja (*e*) rzecz była czymś zewnętrznym w stosunku do Ja, nie było więc bezpośrednio sprzeczności. Teraz zaś, w postaci małej septimy (*b*), zewnętrzność rzeczy stała się własnym określeniem Ja.



Wraz z siódmym alikwotem pojawiają się dwie postacie trójdźwięku zmniejszonego, typowego jako akord zastępczy dominanty (co oznacza, że struktura taka odsyła w zasadzie do innego centrum tonalnego niż dźwięk podstawowy rozważanej sekwencji alikwotów, mianowicie do *f* jako dolnej kwinty względem *c*, a zatem do dźwięku, który nie należy do szeregu alikwotów *c*, ponieważ w sensie akustycznym nie ma żadnych „dolnych” alikwotów):

3 (*g*) – 5 (*e*) – 7 (*b*)

5 (*e*) – 6 (*g*) – 7 (*b*)

Sensem pierwszego z tych akordów jest paradoksalna z punktu widzenia zwykłej logiki wtórność własnej cielesności Ja względem jego fundamentalnej relacji do zewnętrznego świata w ogóle. Owa zwykła logika zdaje się ujmować sprawę tak, że cielesny organizm najpierw jest, a dopiero później, za sprawą swojej przypadkowej jak gdyby niesamowystarczalności, musi się reprodukować poprzez relację do zewnętrznego środowiska. W rzeczywistości sprawa przedstawia się raczej na odwrót. Pierwotna jest całość, która w procesie swojego upodmiotowienia rozszczepia się (Hegel nazywa to *Ur-teil*) na abstrakcyjną stronę wewnętrzną i równie abstrakcyjną stronę zewnętrzną. Ta fundamentalna różnica ma swój odpowiednik zarówno po stronie wewnętrznej, podmiotowej, jak i po stronie zewnętrznej, przedmiotowej. Zewnętrzna przyroda wchodzi w relację ze sobą samą w ten sposób, że jakaś jej część przeciwstawia się reszcie, np. organizm – środowisku. W wewnętrznym rozczłonkowaniu organizmu wszystko jest odbiciem jego relacji ze środowiskiem, które jest przez niego wdychane, pożerane, wypijane, którego działania doświadcza zmysłami, w którym się porusza itp. Najpierw jest powietrze, dopiero potem płuca, najpierw jest pożywienie, dopiero potem zęby i cały układ trawienny itd. A zatem pierwotna jest rzecz zewnętrzna – własna cielesność Ja jest czymś względem niej wtórnym, jest ona niejako terminem średnim sylogizmu, którego terminami skrajnymi są Ja i świat zewnętrzny. A ponieważ istotą tej cielesności jest stosunek do zewnętrznej rzeczy, więc stosunek ten nieustannie się w niej wzbudza, a jego realnym istnieniem jest negatywność doznawana w owym centrum, stanowiącym ekwiwalent jedności organizmu, absolutyzację jednego z określających go logicznych momentów, tzn. odno-

szenia się do siebie, będącego skądinąd warunkiem odnoszenia się do tego, co inne.

Pierwsza postać omawianego trójdzwięku zmniejszonego ma sens ogólny, taki po prostu, że skoro Ja zakłada swój zaspokojony w sobie byt w zewnętrznej rzeczy, to z konieczności zakłada ten swój byt, czyli samo siebie, jako rzecz. Natomiast jego druga postać poprzez zapośredniczenie ukonkretnia ten stosunek. Skoro Ja jest „innym” swojego „innego”, a to „inne” jest konkretną rzeczą, więc i „inne” tej konkretnej rzeczy będzie określone w sposób konkretny, tzn. o ile będąca owym „innym” rzecz jest powietrzem, o tyle „innym” tego „innego” będą np. płuca itd. W rezultacie wszystko to, co stanowi zewnętrzne środowisko organizmu, przeformułowane zostanie na immanentne określenia jego cielesności.

Skoro Ja określiło się jako własna cielesność, zakładając tym samym swoją idealność jako pewien moment tej cielesności, odgrywający jedynie służebną rolę w jej procesie reprodukcji samej siebie, to z kolei musi teraz odepchnąć od siebie to degradujące je określenie, a zatem znowu założyć samo siebie jako negację negacji. Jeżeli nawet Ja jest faktycznie tylko idealnością przyrody, tzn. formą, w jakiej uświadamia ona sobie samą siebie, to przecież zawarty w tym jest zarazem moment wolnej samoistości Ja, moment jego własnego bytu dla siebie. Polega to faktycznie na wykroczeniu przez przyrodę poza samą siebie, na tym, że naruszona zostaje ciągłość jej przyczynowo-skutkowych zależności: pomiędzy przyczyną a skutkiem pojawia się pewien dystans, jakim jest wolność Ja. O ile więc poprzednią oktawą Ja (aliquotem 4) było określenie zawierające różnicę pomiędzy bytem a wartością, o tyle obecnie rozpatrywana oktawa (aliquot 8, c) oznacza różnicę pomiędzy koniecznością, charakterystyczną dla małej septimy (aliquotu 7, b), a wolnością: Ja określa się jako wolna dla siebie samowiedza.

Faktycznie oznacza to jedynie formalną wolność Ja, polegającą na jego zdolności do abstrahowania od konieczności, od determinacji, która stanowi konsekwencję cielesności Ja. To abstrahowanie, ustanawiając wolność Ja względem tego, co przedmiotowe, jest jednak zarazem „puszczeniem wolno” całego przedmiotowego świata. Stosunek pomiędzy Ja a tym światem określony zostaje jako wzajemnie obojętny. Odnosząc się obojętnie do świata i na tym opierając

swoją wolność, Ja ma naprzeciw siebie obojętnie odnoszący się do niego świat, świat, dla którego nie jest ono bynajmniej „pępkiem świata”, świat nie mający żadnego stosunku do niego jako abstrakcyjnej samowiedzy. Stanowi to widoczny kontrast w stosunku do rozwijanego uprzednio punktu widzenia, zgodnie z którym Ja było istniejącym dla siebie centrum świata przyrody jako jego świadomość siebie. Rozwój pojęcia prowadzi więc nieuchronnie do tego, że określające się jako wolna samowiedza Ja, nie znajdując w tym względzie dla siebie żadnego zapośredniczenia w świecie przyrody, będzie go szukała w pewnym innym świecie, który istnieje jako wielość odrębnych Ja.

Ujmijmy to jednak w sposób bardziej metodyczny. Wraz z alikwotem 9 (*d*) pojawia się po raz pierwszy stosunek będący kombinacją dwóch różnych od tożsamościowej oktawy interwałów, mamy tu bowiem wielką nonę – rezultat złożenia dwóch kolejnych kwint czystych. Pierwszą kwintą jest alikwot 3 (*g*), lub jego oktawa, czyli alikwot 6. Abstrakcyjnie biorąc, alikwot 9 (*d*) powinien pozostawać w takim samym stosunku (3/1) do alikwotu 3 (*g*), jak alikwot 3 do alikwotu 1 (*c*). Powinna więc to być jak gdyby pierwsza różnica realna w stosunku do pierwszej różnicy realnej. Pierwszą różnicą realną w stosunku do Ja jest przejawiająca się w nim samym negatywność, mająca swoją podstawę w tym, że samo w sobie istnieje ono w syntezie z przyrodą. W ten sposób w obrębie Ja pojawia się coś przedmiotowego, ale jedynie jako określenie podmiotowego odczuwania. Pierwsza różnica realna w stosunku do tego „solipsystycznego” modelu przedmiotowości – jako przedmiotowości, która jest immanentna świadomości – wiąże się z zakładaniem tego, co przedmiotowe, jako czegoś, co ma swój byt sam w sobie, samoistny w stosunku do podmiotu, niezależny od Ja. Chodzi tu o założenie, na którym opiera się stanowisko realistyczne w filozofii, przy którym w szczególności obstawał – wbrew Kantowi – Hegel, wywodząc całą dialektykę relacji podmiot – przedmiot z rozróżnienia przez sam podmiot dwóch zawartych w przedmiocie momentów: bytu dla świadomości i bytu samego w sobie. I właśnie to usamodzielnienie się rzeczywistości przedmiotowej w stosunku do podmiotu, jej jak gdyby „wyobcowanie się” względem Ja, stanowi znaczenie alikwotu 9 (*d*). W naszym alikwotowym modelu określenie

to jest czymś pochodnym w stosunku do samowyoobcowania się przez Ja z obiektywnej rzeczywistości w rezultacie jego abstrahowania od determinacji przyrodniczej oraz swojej własnej przyrodniczej natury – i samookreślenia się jako czysta, wolna w sobie samowiedza (8 alikwot, c).

Alikwot 10 (e) to oktawa alikwotu 5, którego znaczeniem jest „własny byt założony w tym, co inne”. Określenie to jako alikwot 5 realizowane jest na poziomie elementarnym, stanowiąc moment obiektywnego procesu samoreprodukcji zwierzęcego organizmu, przejawiający się od strony subiektywnej jako kierujące się ku zewnętrznej rzeczy pożądanie (*Begierde*). „Piętro wyżej” treść przyrodnicza nie może wchodzić już w grę, ponieważ właśnie Ja jako 8 alikwot (c) abstrahuje od tego, co przyrodnicze. Zakładając w tym, co inne – tzn. w istniejącej niezależnie od niego, samoistnej rzeczywistości (d) – swój własny byt, Ja zakłada tam siebie jako czystą samowiedzę i w tym aspekcie pragnie zapośredniczyć się poprzez to, co inne, ze sobą samym, czyli, jak określa to Hegel, „podnieść swoją pewność siebie do godności prawdy”. Oznacza to jednak, że tym, co inne, musi być inna samowiedza. Samowiedza może bowiem istnieć jako samowiedza jedynie dla samowiedzy. W swym dążeniu do zapośredniczenia się ze sobą samym Ja będzie więc musiało założyć swoje „inne” jako inne Ja, to znaczy jako coś tożsamego pod względem istoty z nim samym. Będzie to znaczenie alikwotu 11 czystego Ja, którego nie daje się określić w ramach półtonowej skali używanej przez nasz system muzyczny, ponieważ jest to coś pośredniego pomiędzy IV a IV podwyższonym (lub V obniżonym) stopniem skali (coś pomiędzy *f a fis* lub *f a ges*). Doprecyzować znaczenie tego 11 alikwotu można poprzez ujęcie go w kontekście dwóch alikwotów sąsiednich, tzn. 10 i 12. Wchodzą tu mianowicie w grę trzy momenty pojęcia: jednostkowość, ogólność i szczegółowość. W alikwocie 10 chodzi o własne Ja, tzn. o jednostkowość tego Ja, a to, co inne, ma być jedynie zewnętrznym medium, w którym Ja istnieje dla siebie w sposób przedmiotowy. Ale tym medium może być jedynie coś, co samo również jest pewnym Ja, w wyniku czego Ja zostaje założone jako coś ogólnego, jako wielość różnych jednostkowych Ja. Ten moment ogólności Ja wyrażony zostaje właśnie przez 11 alikwot. A ponieważ to, co stanowi medium, dzięki któremu moje jednostko-

we Ja może zaistnieć na zewnątrz siebie, samo również jest pewnym Ja, więc w rezultacie pojawia się różnica pomiędzy jednym Ja a drugim i określenie jednego jako różnego od drugiego, tzn. Ja określone zostaje jako coś szczegółowego. Ten moment szczególności Ja wyrażony zostaje przez alikwot 12.

W Heglowskiej *Fenomenologii ducha* określenia te uwikłane są w złożony kontekst walki pomiędzy dwiema samowiedzami o uznanie, w której zrazu traktują się one nawzajem jako rzeczy i tylko dzięki walce na śmierć i życie, poprzez narażanie własnego życia, afirmują się jako samowiedze. Stosunek ten przeradza się jednak w stosunek panowania i niewoli, w którym tylko jedna samowiedza występuje jako samoistna, a druga – opanowana przez strach przed śmiercią – okazuje się jako samowiedza czymś niesamoistnym i zepchnięta zostaje niejako do poziomu naszego alikwotu 7 (b), określającego Ja jako istniejące w syntezie z biologicznym życiem. W rezultacie samowiedza, której brak samoistości, nie jest odpowiednim terminem średnim, poprzez który Ja, będące samowiedzą samoistną, mogłoby zapośredniczyć się ze sobą samym. Stosunek ten musi więc rozwijać się dalej. Cały ten kontekst, ze wszystkimi jego powikłaniami, milcząco tu zakładamy jako spekulatywne wyjaśnienie tego, w jaki sposób możliwe jest ukonstytuowanie się stosunku pomiędzy jednym Ja a drugim Ja.

Od kiedy stosunek taki się ukonstytuował, można mówić, że mamy już do czynienia z poziomem ludzkim w rozwoju Ja i ze specyficznym ludzkim zapośredniczaniem się tego Ja ze sobą samym. Ja określa się w stosunku do innego Ja jako to oto jednostkowe Ja odróżnione od tamtego oto jednostkowego Ja. Jest to znaczenie alikwotu 12 (g). W takim układzie istnieją jako realnie różne określenia wszystkie trzy momenty pojęcia, które jako ogólna forma jest w ujęciu heglowskim tożsame z czystym Ja. Ja jest czymś jednostkowym, ponieważ jest tym oto Ja, a nie tamtym drugim. Ja jest czymś ogólnym, ponieważ jedno i drugie Ja są tym samym: pewnym „ja” w ogóle. Widać więc, że realne istnienie dla Ja jego własnej ogólności związane jest z tym, że istnieje dla niego drugie Ja. Ale istnienie jednego Ja dla drugiego uwarunkowane jest zachodzącym pomiędzy nimi stosunkiem. Założone jako przeciwstawne sobie strony pewnego stosunku, oba Ja określone zostają jako

przeciwstawne sobie szczególności (*Besonderheiten*), dzięki czemu istnieje tu również trzeci moment pojęcia, związany logicznie z pojęciem różnicy i zapośredniczenia. Szczegółowość jako trzeci moment pojęcia pociąga za sobą sprzeczność, polegającą na tym, że ustanawia ona nierówność obu jednostek, którym ma przysługiwać wspólna ogólność i o tyle właśnie powinny one być sobie równe. Ale równość obu stron oznacza brak stosunku, obojętny względem siebie nawzajem byt obu jednostek (to, co jednoimienne, odpycha się – przyciągają się bieguny różnoimienne). Stosunek logiczny i realny zachodzi pomiędzy tym, co męskie, i tym, co żeńskie, pomiędzy panem a niewolnikiem itd., a nie pomiędzy tym, co męskie, a tym, co męskie, czy też pomiędzy panem a panem. To, co szczegółowe, nie jest bezpośrednio ogólne. Szczegółowość jest czymś jednostronnym, w ogólności rodzaju przeciwstawne sobie jednostronności powinny ulec zniesieniu. W społeczeństwie podzielonym na panów i niewolników ogólność człowieczeństwa nie ma egzystencji itd. W modelu logicznym zakładającym trzy w ten sposób określone „momenty pojęcia” założona jest więc immanentna sprzeczność, polegająca na tym, że musi w nim występować zapośredniczająca różnica, a zarazem różnica ta powinna ulegać zniesieniu.

W obrębie 12 alikwotów rozpatrywane uprzednio trzy postacie akordu C-dur można odnaleźć o oktawę wyżej:

2 (c) – 6 (g) – 10 (e)

6 (g) – 8 (c) – 10 (e)

8 (c) – 10 (e) – 12 (g)

Samowiedza (2, c), odróżniając samą siebie od rzeczy (6, g), nie może poprzestać na zapośredniczaniu się ze sobą samą poprzez rzecz, ale szuka na zewnątrz siebie potwierdzenia swego bytu jako samowiedzy (10, e), co z kolei zapośredniczone jest przez to, że sama dla siebie jest ona właśnie czystą samowiedzą (8, c), a urzeczywistniając to, określa się już nie w relacji do rzeczy (6, g), ale w relacji do innej samowiedzy (12, g).

Za sprawą tego specyficznie ludzkiego zapośredniczenia i momentu szczególności, który zostaje wyeksponowany w alikwocie 12, do Ja powraca określoność przedmiotowa, od której abstrakcją jest jego trzecia oktawa (8, c). Z tego mianowicie względu, że – po pierwsze – Ja nie występuje dla drugiego Ja wprost jako czysty byt

osobowy, ale raczej tylko jako coś domniemywanego, odróżnianego od rzeczy, którą bezpośrednio jest jedno Ja dla drugiego. Biorąc to jednak od strony logicznego momentu szczegółowości, przedmiotowym określeniem Ja w relacji do drugiego Ja staje się – po drugie – określenie w sposób konkretny zapośredniczające tę relację, czyli już nie zewnętrzna cielesność w ogóle, za którą kryje się domniemana strona wewnętrzna, ale na przykład określoność płciowa danego Ja, podpadająca pod ogólne określenie „bytu dla innego”. W ten sposób do określeń Ja dołącza się z konieczności określenie bytu dla innego, jako skutek własnego popędu Ja do tego, by mieć istnienie jako Ja na zewnątrz siebie, w samoistnej rzeczywistości, czyli faktycznie w innym Ja. Ja jako byt dla innego stanowi znaczenie alikwotu 13, który znowu nie mieści się w naszej skali muzycznej, stanowiąc coś pośredniego pomiędzy VI stopniem a VI stopniem obniżonym lub V stopniem podwyższonym (coś pomiędzy *a* a *as* lub pomiędzy *a* a *gis*).

W ten sposób przedmiotowość Ja występuje jako termin średni sylogizmu, w którym terminami skrajnymi są dwa różne Ja. Warto w związku z tym przypomnieć, że w analogiczny sposób ujmowaliśmy zwierzęcy organizm Ja: jako termin średni sylogizmu, w którym jednym terminem skrajnym był czysto podmiotowy byt Ja, a drugim terminem skrajnym – świat zewnętrzny w ogóle. W tej mierze, w jakiej ta naturalna przedmiotowość Ja, będąca zgodnie z pojęciem jedynie środkiem (terminem średnim sylogizmu), przejawiała tendencję do tego, żeby występować jako cel, jako podmiot procesu autoreprodukcji, którym jest życie – Ja jako samoistna idealność musiała ją od siebie odepchnąć. Jest to istotny punkt zwrotny w procesie wyzwania się Ja z uwikłania w to, co inne. Dalszy rozwój polega jednak na tym, żeby przywrócić sobie ten odepchnięty moment przedmiotowy, ale już na innej zasadzie: mianowicie jako własne wolne samookreślenie Ja, a nie jako coś determinującego je w sposób przyrodniczy, tzn. jako zewnętrzną konieczność. A z kolei punktem zwrotnym w tym procesie restytuowania przedmiotowości jako swojej własnej, tzn. nadanej samemu sobie, czy też wytworzonej przez samego siebie, jest pojawienie się jej w określeniu bytu dla innego.

To, że Ja staje się bytem dla innego, jest dla samego Ja czymś zasadniczo pozytywnym, ponieważ to, co inne, przestaje być dzięki temu obojętną względem Ja samoistością, a staje się czymś do niego odniesionym, potwierdzającym jego istnienie, rozszerzającym jego zakres, w wyniku czego jest jak gdyby tego Ja więcej. Ale od tego, że Ja jest dla innego, należy odróżnić to, czym ono jest dla innego. I oczywiście to, czym Ja jest dla innego Ja, staje się dla niego źródłem negatywności. To, że Ja jest czym innym dla siebie niż dla innego Ja, ma charakter fundamentalny i jak gdyby nieprzewycięzalny. Wynika to z okoliczności, że samo siebie Ja doświadcza od wewnątrz, natomiast dla drugiego istnieje w sposób zewnętrzny i za pośrednictwem własnej zewnętrzności. Tak więc przedmiotowa określoność Ja dla drugiego Ja będzie raczej pewną gotową, skończoną treścią w formie zakrzepłego, nieruchomego, przyrodniczego bytu, a dla pierwszego Ja – czymś, co znajduje się w nieustannym procesie stawania się czym innym, czymś, czego formą istnienia jest wolność. Za sprawą innego Ja zapośredniczamy się zatem z bezpośredniością naszej indywidualności, z tym, jak przedstawia się ona w sposób „obiektywny”, zewnętrzny.

Tego rodzaju przedmiotowość Ja jest bezpośrednio znaczeniem alikwotu 13, ale zarazem stanowi pewną ogólniejszą sferę, w obrębie której określa się również alikwot 14 (b). Jeżeli wbrew temu, czym jesteśmy dla innych, chcemy nadać sobie indywidualność zgodną z tym, czym jesteśmy dla samych siebie (jako pewien byt wyobrażony), to faktycznie patrzymy na samych siebie w znacznej mierze oczyma innego i ta indywidualność nie jest niczym więcej jak Jungowską „personą”, naszym własnym zakładaniem siebie jako bytu dla innego i nadawaniem sobie pewnego bytu dla innego różnego od naszej bezpośredniej indywidualności. Jako wolne samookreślenie Ja, 14 alikwot różni się od alikwotu 13, czyli określenia zewnętrznego. A z kolei różnica związana ze stosunkiem oktawowym polega na tym, że o ile alikwot 7 reprezentuje przyrodniczą przedmiotowość Ja, o tyle alikwot 14 oznacza zinterioryzowaną przez nie przedmiotowość społeczną. Jest to, oczywiście, sfera, w obrębie której zakres wolności Ja jest wyraźnie większy. Na naszą przedmiotowość biologiczną nie mamy praktycznie żadnego wpływu. Przedmiotowość społeczna, na którą składają się role, jakie odgry-



wamy w relacjach z innymi, jest w jakiejś mierze od nas zależna, choć niewątpliwie nie daje się jej określać w sposób arbitralny. W porównaniu z subiektywnym, woluntarystycznym sposobem, w jaki widzimy samych siebie, sprawiającym, że to, kim jesteśmy dla innych, jawi nam się na ogół jako coś „poniżej naszej godności”, czymś prawdziwym jest raczej właśnie owa „persona”. I w zasadzie jako istoty społeczne podzielimy ten punkt widzenia na samych siebie, który jest punktem widzenia innych. Zamiast poprzestać na tym swoim obrazie, który bardziej zgodny jest z tym, czym chcielibyśmy być, niż z tym, czym rzeczywiście jesteśmy, chcemy zrealizować się społecznie, zdobyć uznanie. W ten sposób ów byt dla innego staje się w znacznej mierze naszym własnym bytem dla siebie. Wprawdzie jakaś różnica cały czas tu zachodzi, ale celem naszej działalności, i to celem zasadniczo realizowalnym, jest znoszenie tej różnicy jako zaspokajanie własnych ambicji.

W obrębie 14 alikwotów można rozpatrywane powyżej dwie postacie trójdźwięku zmniejszonego odnaleźć o oktawę wyżej:

6 (g) – 10 (e) – 14 (b)

10 (e) – 12 (g) – 14 (b)

Samowiedza, która zrazu zapośrednicza się ze sobą samą poprzez relację do rzeczy (6, g), chcąc „podnieść do godności prawdy swoją pewność siebie” jako samowiedzy (10, e), daje się określać w sposób zewnętrzny, czyli zamiast afirmować bezpośrednio swoją „pewność”, otrzymuje jako swoją „prawdę” określoność przedmiotową mającą charakter „persony” (14, b), a akceptuje to dlatego, że jej sposobem ujmowania samej siebie stała się relacja pomiędzy nią a inną samowiedzą (12, g).

Jednak podobnie jak 7 alikwot, czyli własną przyrodniczą naturę, Ja musi ostatecznie odepchnąć od siebie (jako dysonansową małą septimę) także alikwot 14, czyli „personę”. I to odpychanie nie polega wcale na tym, żeby zastąpić ją jakąś lepszą, bardziej odpowiadającą mu społeczną przedmiotowością, ponieważ w dążeniu takim Ja cały czas reprezentuje właśnie punkt widzenia „persony”, ujmuje samo siebie w kategoriach społeczno-kulturowych. Może się wydawać, że chcąc przekroczyć ten punkt widzenia, przekraczamy już w zasadzie stanowisko filozofii Hegla, choć niewątpliwie sfera, którą tu obecnie bardzo skrótowo opisujemy, jest w systemie Hegla

szeroko rozbudowana i wielowątkowa, zawierając też w szczególności elementy przekraczania samej siebie.

Skoro zinterpretowaliśmy przedmiotowość nabywaną przez Ja za sprawą zapośredniczenia społecznego jako „personę”, to – idąc dalej ścieżką przetartą przez Junga – rozpoznamy, oczywiście, w następnym, 15 alikwocie (*h*) „cień”. 15 daje się jednak przedstawić jako 3 x 5, czyli tercja wielka od kwinty czystej. Nakazuje to rozpatrywać ten alikwot w kontekście trójdźwięku G-dur, czyli trójdźwięku dominantowego w stosunku do alikwotowej podstawy, określonej tu jako *c*:

$$3 (g) - 9 (d) - 15 (h)$$

$$9 (d) - 12 (g) - 15 (h)$$

W pierwszym z tych harmonicznym sylogizmów ukazany zostaje dalszy rozwój momentu przedmiotowego. Trzeci alikwot oznaczał pojawienie się w obrębie Ja momentu przedmiotowego jako pierwszej różnicy realnej. Ten moment przedmiotowy był jednak czymś immanentnym Ja. Alikwot 9 oznaczał usamodzielnienie się momentu przedmiotowego, założenie go jako istniejącej niezależnie od Ja samoistnej rzeczywistości. Dalszy rozwój pojęcia prowadził do założenia istnienia Ja w tej samoistnej rzeczywistości, co polegało na tym, że założone w niej zostało jako bezpośrednio istniejące pewne inne Ja, a dopiero w tym innym Ja – owo Ja ustanawiające różnicę pomiędzy sobą a niezależnym od niego w swym istnieniu światem. Następny krok polegać jednak musi na tym, by Ja założyło swoje istnienie w elemencie transcendentnej względem samej siebie samoistnej rzeczywistości już nie jako byt dla innego, ale jako byt sam w sobie. W ten sposób Ja czyni się czymś transcendentnym w stosunku do samego siebie: uzyskuje aspekt, który możemy umownie określić mianem „cienia”. Określenie to jest właśnie znaczeniem alikwotu 15 (*h*). To oderwanie się Ja od samego siebie jest zarazem jego połączeniem się na powrót z rzeczywistością. Różnicę między myśleniem (czyli samym Ja) a bytem (czyli zewnętrznym światem) ma teraz Ja w obrębie samego siebie jako własne nieredukowalne do myślenia istnienie.

Chodzi tu o punkt widzenia, który przejawia się na wiele sposobów zarówno w filozofii jak i w życiu, stanowiąc jego inny wymiar w stosunku do rozpatrywanych dotychczas poziomów biologicznego

i społeczno-kulturowego. W sposób abstrakcyjny ujmuje tę sprawę metafizyka kartezjańska w swoim słynnym „myślę, więc jestem”, w którym zawarta jest zarazem różnica pomiędzy myśleniem a istnieniem, sprawiająca, że zaraz potem pojawia się w logicznym wywodzie istota absolutna – Bóg. Od innej strony, choć także abstrakcyjnie, podchodzi do tego egzystencjalizm ze swoją egzaltowaną „trwogą egzystencjalną” i zapewnieniem, że chodzi tu o coś niewyrażalnego. Skądinąd jednak cała filozofia Hegla to rozmaite wariacje na temat tej różnicy, z czego wynika, że można jednak na ten temat mówić. A z drugiej strony, ostateczną konkluzją jego systemu wydaje się coś, co powinno Ja uspokoić, chociaż zdaniem swoich krytyków, opisując takie rzeczy jak słynne „przechodzenie idei w przyrodę”, Hegel dopuszcza się jakiejś karkołomnej logicznej akrobatyki. Zwykłemu człowiekowi sprawę tę załatwia religia, a na poziomie archetypów funkcjonujących w zbiorowej nieświadomości bada ją jungizm.

Ujmując istnienie jako „cień” myślenia, mamy na względzie jego nieprzejrzyistość dla myślenia, to, że stanowi ono jak gdyby „tamtą stronę” myślenia. Jest to poniekąd określenie odpowiadające kantowskiej „rzeczy samej w sobie”, którą jest Ja samo dla siebie. Ja wprawdzie wie, że istnieje i że samo jest niejako właśnie tym istnieniem, ale nie wie, jak to „robi”, że istnieje, nie widzi w tym istnieniu żadnej konieczności. Gdybyśmy chcieli spojrzeć na ten problem przez pryzmat drugiej z przedstawionych powyżej postaci trójdzwięku G-dur, wychodziłoby na to, że przyczyną (zapośredniczeniem) tego stanu rzeczy, tzn. tego oddzielenia Ja od bytu samego w sobie, jest alikwot 12, czyli społeczny charakter istnienia Ja. Istniejąc społecznie, Ja istniałoby więc jak gdyby w elemencie pozorów („persona” jako maska, jako coś sztucznego, nieautentycznego), który skutecznie odgranicza je od istoty, od bytu samego w sobie. I dlatego właśnie ten byt sam w sobie musi jawić się Ja jako „tamten świat”. Na tej zasadzie świat społeczny, kulturowy – świat istniejący w elemencie pozorów ontologicznego – musi wytwarzać religię jako specyficzną świadomość istoty, od której się oderwał. Tak przynajmniej widzi to Hegel, krytykujący skądinąd religijną formę i afirmujący system wartości, jaki niesie ze sobą świat kultury.

Dążenie Ja do wintegrowania się w byt nie jest jednak tożsame z jakąś nostalgiczną chęcią powrotu do natury. Biologiczny wymiar egzystencji Ja nie może zaspokoić jego pożądania Absolutu. Absolut ten występuje jednak wobec Ja jako coś transcendentnego, a to stanowi negatywność, sprzeczność, która jawi się jako nierozwiązywalna, a przecież domaga się rozwiązania. Jest to sprzeczność, z którą zмага się bezskutecznie Hegłowska „świadomość nieszczęśliwa”, a zatem w fenomenologicznym opisie rozwoju świadomości określenie to pojawia się dość wcześnie. W ujęciu muzycznym alikwot 15 (*h*) stanowi wielką septimę, tzn. najostrzejszy z tonalnych dysonansów, jakie do tej pory się pojawiły. Odpowiadającym mu znaczeniem pojęciowym będzie ukryty przed Ja wymiar jego bytu, ku któremu jednak musi się ono kierować, odczuwając próżność i pozorność swojej przedmiotowości społeczno-kulturowej. Dokładniej biorąc, alikwot 15 czystego Ja ujmuje ten wymiar egzystencji od strony negatywnej, od strony tego, że jest on dla Ja niedostępny, transcendentny, że jest „tamtą stroną”, „cieniem”, czy też czymś „ukrytym w cieniu”. Ponieważ jednak Ja kieruje się ku tej transcendencji, więc w tym kierowaniu się założona jest również perspektywa osiągnięcia „tamtej strony”. Oznacza to, że Ja zakłada również swoją równość ze sobą samym pod tym względem, pozytywne osiągnięcie własnej transcendencji. Będzie to znaczeniem 4 oktawy czystego Ja, 16 alikwotu (*c*).

Jako alikwot 4 Ja zakładało swój równy samemu sobie byt jako byt zaspokojony w sobie w sensie biologicznym. Jako alikwot 8 Ja chce osiągnąć tę równość ze sobą samym poprzez abstrahowanie od tego, co przyrodnicze, i zakładanie siebie jako czystej samowiedzy. Natomiast w 16 alikwocie równość Ja ze sobą samym założona zostaje jako jego „powrót do źródła” własnego bytu. Ten „powrót do źródła” można ujmować w perspektywie religijnej jako jedynie przedmiot wiary, jako coś, co stanie się dopiero po śmierci, „na tamtym świecie”. Można go także widzieć w perspektywie ezoterycznej, jako coś, czego daje się w pewien tajemny sposób doświadczyć już za życia. Hegel aspiruje jednak do osiągnięcia tego w perspektywie czysto filozoficznej, co nadaje pod tym względem jego myśleniu charakter specyficznej „filozoficznej gnozy”.

Abstrahując od tego, na ile przekonywająco wypadło to w przedstawionej powyżej konkretyzacji „aliquotowego” modelu Ja, miał on polegać na multiplikowaniu poniekąd jednego i tego samego, tzn. właśnie samego owego Ja. Najpierw jest ono jedno, potem – jako świadomość siebie – jest podwojone, występując jako podmiot i jako przedmiot. Z kolei pojawia się różnica pomiędzy czystym Ja a Ja „nieczystym”, obciążonym treścią przyrodniczą. Dalej, Ja zostaje założone na zewnątrz – najpierw jako stanowiąca przedmiot pożądaną rzecz, potem jako inne Ja – itd. Poza dodawaniem ciągle tej samej jednostki (jedyńki, Ja) po każdym kolejnym kroku pojawia się nowy stosunek:  $2/1$ ,  $3/2$ ,  $4/3$ ,  $5/4$ ,  $6/5$ ,  $7/6$ ,  $8/7$  itd. (by wyszczególnić tylko stosunki pomiędzy następnym aliquotem a poprzednim). W rezultacie model zawiera – poza jednostką – wielość logicznych stosunków, w jakie wchodzi ona sama ze sobą. Tam, gdzie występowała powtarzalność tych stosunków, próbowaliśmy je ujmować w sposób ogólny. Oktawa ( $2/1$ ) ujęta została jako „różnica, która różnicą nie jest”, bądź też jako to samo w sensie kategoryjnym określenie, ale na innym pięttrze rzeczywistości; kwinta czysta ( $3/2$ ) – jako „pierwsza różnica realna” itd. Pojęciowa interpretacja stosunków arytmetycznych sprawia przy tym, że model implikuje swoistą numerologię.

W ramach szeregu aliquotów: 1, 2, 3, 4, 5, 6 itd., interpretowanego jako multiplikowanie tej samej poniekąd jednostki, którą jest Ja, występuje w szczególności sekwencja kolejnych oktaw: 1, 2, 4, 8, 16 itd., stanowiąca jakby ogólne rusztowanie, nadające całości jedność poprzez powtarzanie na wyższych poziomach tego, co nadaje ton całości jako jej dźwięk podstawowy. Z tego punktu widzenia można by zauważyć, że o ile na początku sekwencji owa tożsamość jest akcentowana bardzo silnie, np. w obrębie dwóch oktaw występuje tylko jeden element różny wobec trzech tożsamościowych, o tyle przy dalszym jej rozwijaniu stosunek ten szybko się zmienia na niekorzyść tożsamości. W obrębie trzech oktaw proporcja oktawowych tożsamości do różnic jest już jak 4 do 4, w obrębie czterech oktaw – jak 5 do 11, w obrębie pięciu oktaw – jak 6 do 26 itd. Nasuwa to wyobrażenie rozwoju Ja, który polegałby na tym, że wprawdzie najpierw się ono utwierdza, ale w „wyższych rejonach” raczej się już może zagubić w swej roli prostej ontologicznej podstawy, swoistego

„centrum tonalnego”. Tym, co w ramach tego rozwoju stopniowo się zatracza, byłaby, jak się wydaje, „punktowość” istnienia Ja, a zatem rozwój ten zmierzałby, formalnie biorąc, w kierunku pewnego duchowego kontinuum jako drugiego logicznie koniecznego momentu, którego treściowa interpretacja odsyłałaby już jednak do wyobrażeń z pogranicza filozofii i ezoteryki.

Przy zaprezentowanym powyżej rozwijaniu „czystego pojęcia”, czyli określeń Ja, nie pozostawaliśmy, ma się rozumieć, w obrębie czystych stosunków logicznych, ale trzymaliśmy się rzeczywistych stosunków związanych z ludzkim Ja – oczywiście w tej mierze, w jakiej zdołała je ująć filozofia, zwłaszcza w osobie Hegla. Nie poszliśmy więc w tym względzie do końca za manierą Hegla, który często nie wyjaśnia czytelnikowi, „o co konkretnie chodzi”, tzn. jakie konkretne „wyobrażenia” należy mieć przed oczyma, starając się zrozumieć jego abstrakcyjny wywód, mający być spekulatywnym rozwijaniem „pojęcia”. A bez tych wyobrażeń czytelnik przeważnie niczego nie rozumie. Oczywiście, filozofia nie polega na zwykłym rozumieniu wyobrażeń. Jednak, zgodnie z doktryną samego Hegla, związana jest ona przecież z wyobrażeniami, w szczególności religijnymi, w tym sensie, że ma wydobywać z nich sens spekulatywny, tzn. ma być ich głębszym, pojęciowym, dialektycznym rozumieniem.

Prezentując alikwotowy model Ja, mieliśmy zatem faktycznie przed oczyma wyobrażenie ludzkiego Ja. W sensie logicznym takie wyobrażenie jest jednak czymś dołączonym do tego modelu z zewnątrz. Pozostawaliśmy więc w istocie na gruncie „filozofii realnej”, albo też na gruncie „fenomenologii ducha”, jeżeli przyjąć za punkt odniesienia to, jak pierwotnie widział sam Hegel strukturę swojego systemu. Z systemowego punktu widzenia jest to, oczywiście, różnica. Albo wychodzimy od czystej wiedzy absolutnej, tzn. od *Nauki logiki*, aby przejść od niej do filozofii realnej, polegającej na rozpoznaniu w empirycznym świecie apriorycznych określeń logicznych, albo, przeciwnie, wychodzimy od empirycznego Ja, żeby w konsekwencji dojść do pojęcia wiedzy absolutnej. I w zasadzie szerzej rozumiana filozofia Hegla posuwa się obiema tymi drogami. Istotą jest to, że Ja jest samo w sobie systemem określeń logicznych, które mają walor absolutny. Zadaniem Ja jest dojście do poznania tego

swojego absolutnego charakteru, czyli, inaczej mówiąc, tożsamości myślenia i bytu. Filozofia Hegla jest więc kolejną, po św. Anzelmie i Kartezjuszu, wersją „dowodu ontologicznego”. Czyste pojęcie, identyczne co do swej natury z Ja, „wyluskuje z siebie realność”, tzn. istnienie. To istnienie jest czymś realnie różnym od jego idealności, czyli myślenia, dzięki czemu Ja może to istnienie od siebie uniezależnić, „puścić je wolno”, aby następnie skierować się ku niemu jako zewnętrznej realności. Na stanowisku wiedzy absolutnej, jaką jest *Nauka logiki*, Ja jest pewne i spokojne, że w realnym świecie rozpozna – jako jego istotę – siebie. I faktycznie taki jest rezultat filozofii realnej, obejmującej filozofię przyrody i filozofię ducha, zwieńczoną filozofią ducha absolutnego, w której przezwyżnione zostaje przeciwieństwo podmiotu i przedmiotu. A w zakończeniu *Fenomenologii ducha* Hegel ujmuje cały ten proces tak: „przyroda – duch eksterioryzowany – nie jest w swoim istnieniu niczym innym, jak tylko wieczną eksterioryzacją swego trwałego istnienia i ruchem, który restytuuje podmiot.” Inaczej mówiąc: Ja, odróżniając od siebie swoje istnienie, zakłada swoje ontologiczne korzenie na zewnątrz siebie i w ten sposób zakłada przyrodę jako totalność tego wszystkiego, co stanowi podstawę jego własnego istnienia, traktując ją jako byt względem siebie samoistny. Filozoficzne poznanie tego samoistnego bytu ukazuje go jako proces dochodzenia do podmiotowości, proces, w wyniku którego ta istniejąca totalność zewnętrznego bytu odróżnia od siebie swój abstrakcyjny moment odnoszenia się do siebie, równości ze sobą samą, jako istniejącą dla siebie stroną wewnętrzną. Przyroda uwewnętrznia się, chociaż Hegel nazwał to eksterioryzacją, uzewnętrznieniem, mając na myśli jej odrywanie się w ten sposób od samej siebie.

Jeżeli się nad tym zastanowić, to łatwo dojść do wniosku, że mamy tu do czynienia z tym samym alikwotowym modelem, który posłużył nam do opisu Ja. To, że przyroda jako całość eksterioryzuje swoją abstrakcyjną jedność, oznacza jej rozdwojenie, które jest w pewnym sensie podwojeniem: mamy teraz naprzeciw siebie dwie totalności, które są dwiema równoważnymi postaciami idei, również pod tym względem, że obie są w równym stopniu jednostronne. Ujęcie tej alikwotowej dedukcji od strony obiektywnej znane jest skądinąd z metafizyki neoplatońskiej jako ciąg emanacji: Jednia

Absolutna odróżnia się od siebie samej jako Jednia pomyślana (Logos) itd. Z tego względu można by też zaprezentowany powyżej model Ja nazwać modelem emanacyjnym. Opiera się na tym modelu również teologia chrześcijańska, w której zresztą absolutny byt jest założony jako byt osobowy, co można traktować jako religijne uzasadnienie stanowiska filozofii Heglowskiej, której zasadą jest podmiot.

Ciekawe jednak, że Hegel odczuwał potrzebę rozpoznania tych logiczno-metafizycznych określeń również w zewnętrznej astronomicznej przestrzeni. Mimo, że jego własna próba w tym względzie okazała się nieudana, od samej idei do końca nie odstąpił, wierząc najwyraźniej w jej konieczność.

*Światosław Florian Nowicki*

---