

Stanisław Kowalczyk

Elementy heglowskiej filozofii człowieka

Collectanea Theologica 58/3, 49-62

1988

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ks. STANISŁAW KOWALCZYK, LUBLIN

ELEMENTY HEGLOWSKIEJ FILOZOFII CZŁOWIEKA

Niemiecki myśliciel, Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770—1831), należy do tych, którzy wycisnęli trwałe piętno na ideowo-filozoficznym obliczu współczesności. Jego rola w zakresie filozoficznej antropologii jest również znacząca, zwłaszcza w zakresie problematyki antropogenezy i koncepcji wolności. Dlatego oba wspomniane problemy będą przedmiotem rozważań.

Antropologia jako antropogeneza

Antropologia Hegla w znacznej mierze odpowiada dzisiejszej psychologii¹, ogniskuje bowiem uwagę na pojęciu duszy. Autor *Fenomenologii ducha* skoncentrował się na zagadnieniu antropogenezy, w mniejszym zaś stopniu na istocie człowieka.² Oponował przeciw klasycznej koncepcji człowieka, uznającej trwałość ludzkiej natury. Takie ujęcie człowieka koliduje z pryncypiami dialektycznego panteizmu, dlatego uznane zostało za ahistoryczne.³ Hegel zasadniczo nie podważał istnienia bytowej istoty człowieka, kwestionował natomiast jej statyczny profil.

Co współtworzy naturę współczesnego człowieka? „Pierwszą naturą człowieka jest jego bezpośredni, zwierzęcy byt”⁴. Człowiek wywodzi się genetycznie ze świata materialnej przyrody, którą jednak transcenduje. Ludzka cielesność „odzwierciedla w sobie ducha”⁵. Człowiek jest „duchem, tzn. czymś dla siebie”⁶. Jestestwa czysto materialne egzystują bez świadomości swego trwania, człowiek

¹ G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, wyd. F. Nicolini i O. Pöggeler, Hamburg 1959, § 387, 317; A. J. Schmerz, *Natur und Geist. Zum Problem des Menschen in der Philosophie Hegels*, Bonn 1971, 11—12.

² J. Juszezak, *L'anthropologie de Hegel à travers la pensée moderne*, Paris 1977, 256.

³ Por. G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, tł. J. Grabowski i A. Landman, Warszawa 1958, t. I, 140.

⁴ *Tamże*, 60.

⁵ G. W. F. Hegel, *Wykłady o estetyce*, tł. J. Grabowski i A. Landman, Warszawa 1966, t. II, 14.

⁶ *Wykłady z filozofii dziejów*, t. II, 161.

natomiast dostrzega sens swej egzystencji — istniejąc „dla siebie”. Duchowy wymiar człowieka sprawia, że — mimo swej skończoności — jest obrazem i podobieństwem Boga i sam w sobie [jest] źródłem nieskończoności”⁷.

Do istoty człowieka jako bytu duchowego należą dwa atrybuty: rozumność i wolność. Hegel, nawiązując do klasycznego określenia człowieka jako *animal rationale*, eksponuje w naturze ludzkiej wiodącą rolę myśli⁸. Dzięki niej możliwa jest samoświadomość oraz poznanie prawdy o świecie. Rozumność jest bytową podstawą wolności, która jest „najwyższym powołaniem ducha”⁹.

Hegel, uznając ontologiczne *datum* ludzkiej natury dziś istniejącej, wypukła zarazem aktywno-dynamiczny profil bytu ludzkiego. Takie spojrzenie na człowieka wynika z dialektycznej natury bytu, której integralnym elementem jest moment negacji inicjujący proces rozwoju¹⁰. Człowiek, jako istotna myśląca i wolna, zdolny jest do wyjścia „ponad i poza siebie”. Może się świadomie rozwijać i doskonalić, ale zdolny jest także „siebie zburzyć”¹¹. „Duch nie pozostaje nigdy w spoczynku, lecz znajduje się w ciągłym, stale naprzód dążącym ruchu”¹². Natura ludzka jest więc w ustawicznym rozwoju, jej trwałym elementem — opartym na wolności — jest fenomen przekształceń występujący w różnorodnej formie: tęsknoty, niepokoju, walki, opozycji¹³. Wszelki statyzm jest obcy naturze ludzkiego ducha.

Autor *Encyklopedii nauk filozoficznych*, mówiąc o antropologii, rozpoczyna od eksplikacji pojęcia duszy. Dusza (*Seele*) jest przejściem od domeny materii do domeny ducha (*Geist*). Dusza wyłania się z natury, choć nie jest jej epifenomenem, gdyż jest rezultatem autokreacji ducha absolutnego. Hegel, charakteryzując duszę, wyróżnił istnienie „duszy naturalnej”¹⁴. Jest to psychizm obecny w całości kosmosu, ale różny od starogreckiej koncepcji „duszy świata”. Z „duszy naturalnej” wyłaniają się dopiero dusze indywidualne: zwierzęce, całkowicie włączone w materialną przyrodę, oraz dusze ludzkie uzdolnione do działań wolnych. „Dusza naturalna” dyferencjuje się w zależności od wielu czynników: klimatu, pór roku, płci, wieku itp. Dlatego różnią się dusze np. Araba, Greka, Anglika czy

⁷ Tamże, 179.

⁸ *Encyklopedie*, § 48, 72—73; *Wykłady o estetyce*, t. I, 134—135; *Wykłady z filozofii dziejów*, t. I, 106.

⁹ *Wykłady o estetyce*, t. I, 165.

¹⁰ *Encyklopedie*, § 381 i 388, 313, 318.

¹¹ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, tł. A. Landman, Warszawa 1965, t. II, 153.

¹² *Fenomenologia ducha*, Warszawa 1963, t. I, 18.

¹³ *Wykłady o estetyce*, t. I, 165.

¹⁴ *Encyklopedie*, § 391, 320. Por. J. N. Findlay, *Hegel. A Re-examination*, New York 1958, 290—297.

Niemca¹⁵. Koncepcja „duszy naturalnej” nie została zarysowana jednoznacznie, stanowi ona rodzaj duszy-tworzywa. Jej właściwością jest percepcja zmysłowa. Indywidualne „dusze czujące” mają zdolność czucia i samoodczuwania, lecz pozbawione są samoświadomości¹⁶. Ostatnia właściwość jest dopiero atrybutem ducha ludzkiego.

Zanim podjęta będzie charakterystyka indywidualno-subiektywnego ducha ludzkiego, należy naszkicować koncepcję człowieka jako złożenia ducha i ciała. Hegel zdecydowanie odcinał się od kartezjańskiego dualizmu, oponując przeciw rozumieniu duszy jako monady czy samodzielnej substancji „Ciało i dusza to nie różne elementy, które się spotykają ze sobą, lecz jedna i ta sama totalność” ontyczna¹⁷. One nie istnieją uprzednio w izolacji, aby dopiero później związać się ze sobą. Niemiecki panteista, uznając potrzebę „odróżnienia duszy i ciała”, równocześnie mówi o ich „jedności”, a nawet „tożsamości”. Dlatego ich relacji nie należy rozumieć jako opozycji niematerialności i materialności, lecz jako ontyczną i funkcjonalną całość dwu aspektów. Wszelkie działania ludzkie mają dwojaki aspekt: materialny i psychiczny¹⁸. Aktywność człowieka jest jedna, choć wewnętrznie zróżnicowana i dwuaspektowa. Ciało i dusza nie funkcjonują w separacji, lecz wzajemnie się przenikają i ubogacają. Stąd Hegel stwierdza: „Ciało jest istnieniem wolności [ducha], a moje odczuwanie dokonuje się w nim”¹⁹. Dlatego naruszanie ciała, np. w formie tortur, jest także niszczeniem ducha ludzkiego. Nie ma duszy odcieleśnionej, z drugiej strony ciało człowieka jest zawsze ludzkim ciałem. Zagadnienie relacji między ciałem a duszą zawiera elementy tajemnicy²⁰.

Dzieło *Encyklopedia nauk filozoficznych*, po wyjaśnieniu pojęcia duszy, podejmuje analizę pojęcia ducha. Jest to kategoria centralna w systemie Hegla. Rozwój ducha ludzkiego dokonuje się na dwojakiej drodze: wewnętrzno-teoretycznej i zewnętrzno-praktycznej²¹. Pierwsza droga to pogłębiająca się stopniowo interioryzacją ludzkiego poznania, którego punktem wyjściowym jest percepcja zmysłowa: tak zewnętrzna (przez organy ciała), jak wewnętrzna (związana z pamięcią i zmysłową). Na terenie poznania zmysłowego brak jeszcze pełnej świadomości roli podmiotu, dlatego jego punktem finalnym jest aktywność rozsądku (*Verstand*) intuicyjnie roz-

¹⁵ *Enzyklopädie*, § 392—394, 321—322.

¹⁶ *Enzyklopädie*, § 403—408, 328—338.

¹⁷ *Wykłady o estetyce*, t. I, 199.

¹⁸ Por. *Enzyklopädie*, § 389, i 401, 319, 327; E. Harris, *Hegel's Theory of Body and Soul*, w: *Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie*, Wien, 2.-9. September 1968, Wien 1970, t. II, 41—45.

¹⁹ G. W. F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, tł. A. Landman, Warszawa 1969, 67.

²⁰ *Enzyklopädie*, § 389, 319.

²¹ *Enzyklopädie*, § 443, 357.

poznającego sferę zjawiskową świata. Kolejnym etapem ludzkiego poznania jest aktywność rozumu (*Vernunft*), który odkrywa świat podmiotu²². Subiektywny duch ludzki jest wówczas konfrontowany z przedmiotem: bądź zewnętrznym wobec podmiotu, bądź z sobą jako przedmiotem. W ostatnim przypadku jawi się już samoświadomość, tj. świadomość własnej jaźni. Proces ludzkiego poznania obejmuje w ten sposób następujące fazy: poznanie zmysłowe, intuicyjny pogląd funkcjonowania wyobraźni i pamięci, a wreszcie fenomen myśli²³. Ten ostatni, związany z formowaniem się różnych dziedzin kultury, jest nieskończonym procesem samopoznania ducha.

Drugą formą rozwoju ducha jest jego eksterioryzacja, związana z domeną uczuć, dążeń, pragnienia szczęścia oraz szeroko rozumianym czynem człowieka. Dialektyka rozwoju bytu w sposób szczególny manifestuje się w aktywności człowieka jako istoty rozumno-refleksyjnej. „Człowiek bierze siebie samego w posiadanie i staje się własnością samego siebie i w swym przeciwieństwie do innych. To wzięcie w posiadanie polega również na tym, by to, czym człowiek jest zgodnie ze swym pojęciem (jako możliwość, zdolność czy dyspozycja), uczynić rzeczywistością”²⁴. Wypowiedź ma wyraźnie profil ontologiczny, a nie tylko moralno-perfekcjonistyczny. Człowiek jest bytem zdolnym do samokierowania i samorozwoju bytowego. Dokonuje się to nie tylko poprzez wewnętrzne decyzje, ale przede wszystkim przez czyn zewnętrzny. Arystoteles uznawał prymat *esse* przed *agere*, Hegel opowiedział się za priorytetem działania wobec bytu. Taką interpretację, w odniesieniu do bytu ludzkiego, sugeruje wypowiedź z *Fenomenologii ducha*: „Czyn jest tym a tym, a indywidualny człowiek jest tym, czym jest jego czyn. (...) Należy raczej czyn tylko uważać za jego [człowieka] prawdziwy byt, a nie jego postać”²⁵. Jest to aktywistyczno-procesualna koncepcja osoby ludzkiej, traktowanej jako efekt autokreacji ducha: bezpośrednio ducha subiektywnego, a pośrednio boskiego logosu. W każdym razie jest to podważenie stabilności ludzkiej natury, gdyż za jej „istotę” uznana została aktywność²⁶. Czyn to „prawdziwa rzeczywistość” człowieka.

Odmianą czynu ludzkiego jest praca. Hegel przypisał jej funkcję ontologiczno-kreacyjną w odniesieniu do osobowości człowieka. „Praca kształtuje” go; „pracująca świadomość dochodzi do tego,

²² *Enzyklopädie*, § 422—438, 352—354; Ch. Berry, *Hume, Hegel and Human Nature*, The Hague, 131—134.

²³ *Enzyklopädie*, § 445—465, 359—378.

²⁴ *Zasady filozofii prawa*, 73.

²⁵ *Fenomenologia ducha*, t. I, 365.

²⁶ *Fenomenologia ducha*, t. II, 33, 38—39. Dialektyka dotyczy oczywiście także aktywności człowieka, dlatego jej efektem są „jakościowe skoki” w samorozwoju ducha. Zob. *Fenomenologia ducha*, t. I, 18.

że ogląda byt samoistny jako siebie samą”²⁷. Ta apoteoza twórczej roli pracy została rozwinięta przez współtwórców marksizmu. Heglizm zapoczątkował teorię, że zewnętrzny czyn człowieka — praca — jest fundamentalną formą aktualizacji bytu ludzkiego jako rozumnego i samoświadomego.

Drugim funktorem antropogenezy, w interpretacji Hegla, jest życie społeczne. Autor *Fenomenologii ducha* wyjaśnia to następująco²⁸. Człowiek uczłowiecza się poprzez samoświadomość, która w pełni powstaje dopiero w relacjach społecznych. Duch subiektywny dostrzega swoją jaźń w kontekście innych świadomości — ludzi, wśród których wyróżnia swych przyjaciół, wrogów, zwierzchników, poddanych itp. Konkretny człowiek, a taki tylko jest realnym człowiekiem, egzystuje w ramach społecznych struktur. One właśnie konstytuują naturę człowieka. Hegel świadomie zrywa z arystotelesowską koncepcją człowieka jako istoty już uformowanej, do której relacje życia społecznego jedynie dołączają. Niemiecki myśliciel posiadał inną koncepcję człowieka, mianowicie w miejsce tradycyjno-substancjalnej proponował koncepcję relacyjno-procesualną. Człowiek, jako osobowość konkretna, ma być ontycznie konstruowany poprzez społeczeństwo. Fundamentalną formą życia społecznego jest państwo, dlatego ono spełnia rolę kreacyjną wobec ludzkiej osoby. Stwierdza to jednoznacznie Hegel, pisząc: „Wszelką wartość, jaką człowiek posiada, wszelką rzeczywistość duchową zawdzięcza on jedynie państwu”²⁹. Hominizacja jest wyjaśniana jako efekt socjalizacji. Nie jest to tylko dynamiczna interpretacja bytu ludzkiego, lecz jego podporządkowanie strukturom społecznym.

Hegel, wyjaśniając relację między indywidualnym człowiekiem a społecznością, bazował na założeniach swego systemu. Rozwój ducha absolutnego prowadzi poprzez fazy ducha subiektywnego i ducha obiektywnego: pierwsza z nich dotyczy jednostek ludzkich, druga odnosi się do życia społecznego. Społeczność jest wyższą formą rozwoju boskiego logosu, dlatego „najwyższym obowiązkiem [jednostek] jest być członkami państwa”³⁰. Państwo jest ucieleśnieniem ideałów moralnych oraz instytucji prawno-administracyjnych, realizacją najdoskonalszej wolności, „substancją” jednostek ludzkich, a wreszcie „boską istotą w jej ziemskiej postaci”³¹. Głoryfikacja społeczności państwowej łączy się u Hegla z jej deifika-

²⁷ *Fenomenologia ducha*, t. I, 226.

²⁸ *Tamże*, 214—228. Por. Q. Lauer, *Essays in Hegelian Dialectic*, New York 1977, 173—189. Autor całkowicie solidaryzuje się ze stanowiskiem Hegla, nie dostrzegając zagrożeń związanych ze skrajnym kolektywizmem.

²⁹ *Wykłady z filozofii dziejów*, t. I, 59.

³⁰ *Zasady filozofii prawa*, 239.

³¹ *Wykłady z filozofii dziejów*, t. I, 59—60, 70, 78—79.

cją. W takiej optyce antropologicznej człowiek jednostkowy traci swą podmiotowość na rzecz społeczności.

Pozostaje do omówienia heglowska koncepcja nieśmiertelności, która z kolei łączy się organicznie ze swoistą interpretacją śmierci. Dla autora *Fenomenologii ducha* śmierć nie jest identyczna znaczeniowo z unicestwieniem, tj. brakiem istnienia. Otóż rozwój absolutnego ducha zawiera fazy tak pozytywne, jak negatywne, które są ze sobą organicznie powiązane. „Życiem ducha nie jest takie życie, które lęka się śmierci i ucieka przed zniszczeniem, chcąc pozostać nieskażone, lecz takie życie, które potrafi śmierć wytrzymać i w niej się zachować. Duch odnajduje swoją prawdę tylko wtedy, jeżeli w absolutnym rozdarciu odnajduje siebie samego”³². Śmierć jest negatywną fazą życia, a nawet — ostatecznie — jego ubogaceniem. Hegel preferował ogólność przed jednostkowością, dlatego śmierć indywidualnego człowieka została odczytana jako nawrót do pełni bytu — związanej z uprzednim istnieniem pojęciowo-ogólnym. Śmierć jest „zakończeniem prac, których jednostka jako taka podjęła się dla społeczności, i jej najwyższą pracą”³³. Jest ona zanikiem życia jednostki na rzecz egzystencji ogółu — kolektywu, w tym leży jej sens pozytywny. Fazą wstępną rozwoju boskiego logosu był etap ogólności, dlatego śmierć jednostki jest interpretowana jako nawrót do tego, co pierwotne i fundamentalne. W proponowanej eksplikacji śmierć traci wymiar tragiczny, przynajmniej na płaszczyźnie ontologicznej. Jest ona powrotem ducha subiektywno-indywidualnego do ducha absolutnego, włączeniem się w niego aż do utraty swej tożsamości. Hegel, rezygnując z teorii indywidualnej nieśmiertelności, głosił koncepcję kolektywnej nieśmiertelności. W tej panteistycznej interpretacji śmierć traktowana jest jako definitywny koniec indywidualnego człowieka, którego przeznaczeniem jest apersonalne trwanie w duchu absolutnym.

Konsekwencją heglowskiego rozumienia indywidualnego człowieka była jego desubstancjalizacja i depersonalizacja. Wprawdzie myśliciel omawiany opisując człowieka sporadycznie korzystał z kategorii osoby³⁴, lecz rozumiał ją specyficznie. Oto charakterystyczna wypowiedź: „Świadomość człowieka oznacza, że jednostka ujmuje siebie jako osobę, tj. siebie w swej jednostkowości jako coś w sobie ogólnego, zdolnego do abstrakcji i wyłączenia wszystkiego, co szczególne, a więc jako coś w sobie nieskończonego”³⁵. Osobą jest więc byt wprawdzie jednostkowy, ale ujęty w aspekcie ogólności. Jest

³² *Fenomenologia ducha*, t. I, 43—44.

³³ *Fenomenologia ducha*, t. II, 18. Por. J. Choron, *Death and Western Thought*, New York 1963, 151—155.

³⁴ *Enzyklopedie*, § 488 i 490, 392.

³⁵ *Wykłady z filozofii dziejów*, t. I, 106.

to kolektywistyczne rozumienie osoby, dlatego Hegel nazywa osobą społeczności rodziny i państwa³⁶. Depersonalizacja idei człowieka jest nieuchronną konsekwencją panteizmu jako odmiany monizmu.

Dialektyka wolności i konieczności

Niezwykle trudnym w eksplikacji elementem heglowskiej antropologii jest problem wolności. Wielu autorów sądzi, że filozoficzny system Hegla nie daje podstaw do afirmacji wolności człowieka. Wolność jest sensowna tylko na terenie logiki uznającej prawo niesprzeczności bytu³⁷. Dialektyka sprzeczności, nierozzerwalnie związana z panlogizmem niemieckiego myśliciela, wyklucza wolność jako możliwość realnego wyboru. Dlatego niektórzy komentatorzy heglizmu redukują ideę wolności do logicznej relacji³⁸. Ostatnie stanowisko jest dyskusyjne o tyle, że heglowskie rozumienie logiki i pojęcia odbiega od arystotelesowskiej interpretacji obu kategorii. Dla autora *Nauki logiki* relacja pojęciowa była zarazem relacją realno-bytową. Bardziej zasadne jest stanowisko tych autorów, którzy uznają istnienie wolności w systemie Hegla, choć wprowadzają semantyczne rozróżnienia. Mianowicie wyróżnia się dwie koncepcje wolności: 1. wolność jako wybór jednej z wielu alternatyw dokonany przez władzę psychiczną różną i wyższą od intelektu; 2. wolność jako determinacja siebie, dokonana w sposób rozumny, ale w pewnym sensie także konieczny³⁹. Hegel niewątpliwie przeczył istnieniu wolności w pierwszym znaczeniu, lecz akceptował drugie rozumienie wolności. Wolność tak pojmowana to przede wszystkim cecha ducha absolutnego, który zdolny jest do samourzeczywistniania się i autokreacji⁴⁰.

Charakteryzując heglowską koncepcję wolności, należy rozgraniczyć wolność absolutu i wolność człowieka⁴¹. Ta ostatnia ma niewątpliwie systemowe uwarunkowania, mianowicie powiązana jest z teorią autokreacji absolutnej idei. Wstępnie charakteryzując kon-

³⁶ Por. tamże, 63—64; *Fenomenologia ducha*, t. II, 55—57.

³⁷ Th. Ebert, *Der Freiheitsbegriff in Hegels Logik*, München 1969, 219—220. Autor heglowskie pojęcie wolności łączy z kategorią „zapośredniczenia” jako elementu dialektycznego rozwoju bytu. Por. tamże, 149 nn.

³⁸ P. Reisinger, *Die logischen Voraussetzungen des Begriffs der Freiheit bei Kant und Hegel*, Frankfurt am M. 1967, 313—321.

³⁹ G. Noël, *Logique de Hegel*, Paris 1933, 145—146.

⁴⁰ E. Schmidt, *Hegels Lehre von Gott*, Gütersloh 1952, 223.

⁴¹ Wolność absolutu w interpretacji Hegla omawia A. Chappelle, *Hegel et la religion*, Namur 1967, t. II, 166—170. Wolność, rozumianą jako atrybut człowieka, analizują: Z. Kuderowicz, *Hegłowska dialektyka wolności*, w: *Antynomie wolności. Z dziejów filozofii wolności*, Warszawa 1966, 274—296; tenże, *The Concept of Freedom in Hegel's Philosophy*, Reports on Philosophy 1 (1977), 3—9; J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1975, 139—143. Korzystamy z niektórych analiz Z. Kuderowicza.

cepcję wolności Hegla, można powiedzieć, że jest ona związana ze swoistym determinizmem, racjonalizmem, dialektyką rozwoju bytu oraz teizmem. Niemiecki myśliciel znajdował się pod widocznym wpływem Barucha Spinozy, dlatego usiłował zespolić idee wolności i konieczności. Nie było to równoznaczne z przyjęciem skrajnego determinizmu jako wyłącznej bazy doktrynalnej w celu wyjaśnienia tajemnicy wolności. U Spinozy wolność polegała na poznaniu praw przyrody i kierujących nią mechanizmów, co ujawniało konieczność podporządkowania się im. Hegel ideę konieczności także łączył z faktem funkcjonujących w naturze determinant, ale w swej interpretacji wolności wyszedł poza determinizm holenderskiego panteisty. Po prostu funkcję rozumu ujął bardziej pozytywnie, widząc w nim szansę twórczego samorozwoju. Charakterystycznym rysem heglowskiego determinizmu był również jego socjologizujący charakter, związany z rozróżnieniem i przeciwstawieniem woli jednostkowej i „woli ogólnej”⁴².

Heglowska koncepcja wolności ma profil racjonalistyczny, łącząc realizację wolności z funkcjonowaniem intelektu. „Świadomość, która myśli (...), jest samowiedzą wolności”⁴³. „Niewiedzący nie jest wolny”⁴⁴. „Treścią wolności [jest] rozumowość w ogóle: np. etyczność w działaniu, prawda w myśleniu”⁴⁵. „W pojęciu otwarło się przeto królestwo wolności. Pojęcie jest czymś wolnym”⁴⁶. Wypowiedzi te są wyraźnym potwierdzeniem skrajnej racjonalizacji koncepcji wolności. Skoro zatem korzeniem wolności jest rozum, to rozrost wolności jest konsekwencją rozwoju wiedzy i coraz bardziej racjonalnego wyjaśnienia rzeczywistości. Intelktualne poznanie pozwala zrozumieć mechanizm przyrody, co z kolei umożliwia kierowanie nią. Dzięki refleksyjnej myśli człowiek jest także zdolny do odczytania znaczenia własnego bytu i życia, a więc odnalezienia sensu istnienia. Życie ludzkie nie jest wówczas bezmyślne, lecz ukierunkowane przez wybierane świadomie cele⁴⁷. Racjonalny charakter wolności, w interpretacji Hegla, łączył się także z uzdolnieniem człowieka do przełamywania bariery fizyczno-biologicznych potrzeb, uniezależniania się wobec przyrody, co umożliwia wkroczenie w świat świadomości i ducha⁴⁸. Reasumując można powiedzieć, że „treścią wolności jest rozumowość”, dzięki której człowiek

⁴² *Fenomenologia ducha*, t. II, 182.

⁴³ *Fenomenologia ducha*, t. I, 230.

⁴⁴ *Wykłady o estetyce*, t. I, 166.

⁴⁵ *Tamże*, 165.

⁴⁶ G. W. F. Hegel, *Nauka logiki*, tł. A. Landman, Warszawa 1968, t. II, 355.

⁴⁷ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, w: *Sämtliche Werke*, wyd. H. Glockner, Stuttgart 1928, t. XVI, 26; *Enzyklopädie*, § 483—484, 389.

⁴⁸ *Enzyklopädie*, § 482, 388.

potrafi przełamywać obcość świata, zrozumieć go, a nawet odnaleźć w nim swą rolę⁴⁹.

Autor *Fenomenologii ducha*, rozwiązując problem wolności, zdecydowanie dystansował się od klasyczno-tradycyjnej teorii wolności woli. Sądził mianowicie, że do istoty wolności nie należy alternatywność szeregu możliwości oraz niekonieczność wyboru. Hegel teorię wolności woli utożsamiał z indeterminizmem, konsekwencją którego byłyby bezruch i brak dynamiki życiowej człowieka. Jego koncepcja wolności zazębia się ściśle z procesualną koncepcją bytu, rozwijającego się poprzez dialektykę sprzeczności. Nawet najdoskonalwsze poznanie nie jest jeszcze „żywą wolnością”, którą można osiągnąć jedynie przez działanie, doświadczanie siebie i otaczającego nas świata, a więc przez wyjście z ograniczeń własnego „ja”. Dlatego Hegel był przekonany, że „wolność jest sama w sobie negatywnością i jako taka musi przed nami wystąpić”⁵⁰. Jeżeli więc zabraknie doświadczenia negacji, rozdwojenia, rozłamów itp., to będzie to wolność abstrakcyjna — idea wolności, ale nie wolność „wykonywana”. Punktem docelowym ekspansji bytu nie może być jednak etap negacji, lecz etap ostatecznej syntezy — osiągalny poprzez przewyciężenie zaistniałego rozdwojenia. Dramatem sceptycyzmu jest to, że zatrzymał się na momencie rozdwojenia, rezygnując z poszukiwania jedności⁵¹. W takiej postawie istnieje groźba wyalienowania i zagubienia człowieka, ostatecznie więc utrata wolności.

Innym rysem heglowskiej koncepcji wolności jest jej powiązanie z fenomenem ducha, choć rozumianego w kontekście panteizmu. Do tego doktrynalnego kontekstu nawiązuje wypowiedź: „W rezultacie tego wszystkiego zaistniał duch jako wolność absolutna. Duch ten to samowiedza, która wie, że jej pewność siebie samej stanowi istotę wszystkich duchowych mas zarówno świata realnego, jak i nadmysłowego”⁵². Cała rzeczywistość jest interpretowana jako rozwój ducha absolutnego, łącznie ze światem człowieka. Zresztą właśnie człowieczeństwo jest etapem, w którym wolność eksterioryzuje się w sposób szczególny. „Wolność jest najwyższym powołaniem ducha”⁵³, to jest bytu będącego podmiotem. Tylko taki byt jest zdolny „być u siebie samego”⁵⁴, równocześnie zaś „naprawdę wyzbyć się swojego Ja”⁵⁵, dokonać „wewnętrznego przewrotu” i traktować świat dyspozycyjnie bez poddawania się

⁴⁹ *Wykłady o estetyce*, t. I, 165.

⁵⁰ *Fenomenologia ducha*, t. I, 234.

⁵¹ *Tamże*, 235—240. Człowiek w swym doświadczeniu wolności przeżywa etap „świadomości nieszczęśliwej”, ale powinien to być jedynie etap.

⁵² *Fenomenologia ducha*, t. II, 182.

⁵³ *Wykłady o estetyce*, t. I, 165.

⁵⁴ *Fenomenologia ducha*, t. I, 231.

⁵⁵ *Tamże*, 260.

w jego niewole⁵⁶. Hegel widział więc w wolności umiejętność wewnętrzznego wyzwolenia się, przełamania istniejącej sytuacji — tak pana, jak niewolnika, przekraczania własnej skończoności. Krótko mówiąc: rozwój wolności jest rozwojem ducha⁵⁷. Autor dzieła *Fenomenologia ducha* rozróżnił wiele odmian wolności: jedne z nich łączą się z domeną ducha subiektywnego, czyli jednostkowego człowieka, inne ducha obiektywnego, czyli formowania się grup społecznych. Uwzględniając pierwszy aspekt, można mówić o wolności w interpretacji stoików, sceptyków itd. Nowa wyższa forma wolności pojawia się w życiu społecznym: rodziny, państwa, Kościoła⁵⁸. Wolność łączy się z funkcjonowaniem prawa, moralności, domeną sztuki, religii i filozofii. Filozofia starogrecka dała ludzkości „wolność szczęścia i geniuszu”, chrześcijaństwo dało coś więcej — „absolutną wolność w Bogu”⁵⁹. Nie była to więc elitarna wolność świata anizycznego, lecz wolność uniwersalna obejmująca swym zasięgiem każdego człowieka.

Hegłowska koncepcja wolności łączy się dialektycznie z kategorią konieczności. Partykularyzacją i potwierdzeniem tego jest problem relacji pomiędzy wolnością indywidualnego człowieka a „wola ogólną”. Hegel, mówiąc o czynach poszczególnych ludzi, przyznał im wolność działania. Stwierdzał mianowicie, że „to, co w świadomej woli człowieka występuje jako jego interes osobisty, przypisujemy wolności”⁶⁰. Wolność uznawał również wówczas, kiedy wskazywał na odpowiedzialność człowieka za jego postępowanie. „Jednostki w tej mierze, w jakiej korzystają ze swej wolności, ponoszą też winę za zepsucie moralne i religijne oraz za osłabienie etyki i religii; człowiek „umie odróżniać to, co dobre, od tego, co złe”⁶¹. Uznanie wolności i odpowiedzialności człowieka przez Hegla zdaje się świadczyć, że nie przyjmował zniewalającej determinacji człowieka przez czynniki zewnętrzne.

Język Hegla zmienia się wówczas, kiedy mówi o „woli ogólnej” czy „duchu świata”. Wola ogólna to „wola wszystkich jednostek jako takich”, związana ze strukturą bytu społecznego. „Prawo ducha świata jest wyższe od wszelkich uprawnień jednostkowych”⁶². Wolność jednostek zanika więc na rzecz wolności ducha obiektywno-społecznego. Na tym to właśnie etapie „niepodzielona substancja wolności absolutnej wstępuje na tron świata i żadna

⁵⁶ *Fenomenologia ducha*, t. II, 180; *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, dz. cyt., t. XVI, 25—26.

⁵⁷ *Enzyklopädie*, § 386, 315.

⁵⁸ *Enzyklopädie*, § 485—487, 390—391.

⁵⁹ *Wykłady z filozofii dziejów*, t. II, 180.

⁶⁰ *Wykłady z filozofii dziejów*, t. I, 39.

⁶¹ *Tamże*, 51.

⁶² *Tamże*, 56.

siła nie może się jej przeciwstawić”⁶³. Hegel, uznając nieuchronność realizacji uniwersalnych celów historii, akceptował potrzebę całkowitego podporządkowania się im jednostek. Dlatego mówił o „bezlitosnej” konieczności, kolidującej z prawami serca, a nawet o „druzgotaniu” indywidualnych ludzi przez konieczne prawa historii⁶⁴. Ontologiczna konieczność wymaga akceptacji jej na terenie zarówno nauk szczegółowych jak filozofii. Skoro konieczność jest „rytmem” rzeczywistości, to zadaniem nauki jest odczytanie trendów konieczności dziejowej. Taką umiejętność w sposób szczególny posiadają czołowi aktorzy procesów historycznych. „Wielcy ludzie w historii to właśnie tacy ludzie, których cele partykularne zawierają treść substancjalną wyrażającą wolę ducha świata”⁶⁵. W ich działaniu nastąpiła identyfikacja woli indywidualnej i ogólnej. „Byli to ludzie myślący, orientujący się w tym, co jest konieczną potrzebą i nakazem epoki”⁶⁶. Determinizm historyczny Hegla łączy się z optymistyczną interpretacją ludzkich dziejów. Dlatego mówi się o ustawicznej zmianie „ku coraz lepszemu”⁶⁷, a historię ludzkości określa się „jako posuwający się od szczybla do szczybla rozwój zasady, której treścią jest świadomość wolności”⁶⁸. Tak więc wolność jednostek splata się u niego dialektycznie z koniecznością praw rządzących strukturami społecznymi i procesami historycznymi. Źródłem optymizmu niemieckiego myśliciela należy szukać niewątpliwie w jego przekonaniu, że dzieje świata to dzieje ducha absolutnego.

Wnioski końcowe

Niewątpliwy jest fakt decydującego wpływu heglowskiej antropologii na współczesne nurty filozoficzno-społeczne, zwłaszcza na marksizm. Zarówno twórcy materializmu dialektycznego, jak współczesna literatura w niewielkim stopniu uwzględniają fakt, że marksistowska koncepcja człowieka jest w znacznej mierze kontynuacją antropologii Hegla. Od niego zapożyczono zostały węzłowe tematy marksizmu: pracy, życia społecznego, wolności i konieczności, historii, autokreacji człowieka. Heglizm i marksizm łączy nie tylko wspólnota problemów, ale także częsta zbieżność sposobu ich rozwiązywania. To heglizm jest filozoficznym źródłem takich elementów marksistowskiej antropologii jak: dynamiczno-dialektyczne rozumienie „natury” ludzkiej, autokreacja człowieka przez pracę i życie społeczne, koegzystencja wolności i konieczności w działaniu bytu ludzkiego, racjonalizacja idei wolności, socjocentryzm ontolo-

⁶³ *Fenomenologia ducha*, t. II, 182.

⁶⁴ *Fenomenologia ducha*, t. I, 412—413; *Nauka logiki*, t. II, 302.

⁶⁵ *Wykłady z filozofii dziejów*, t. I, 45.

⁶⁶ *Tamże*, 46.

⁶⁷ *Tamże*, 81.

⁶⁸ *Tamże*, 85.

giczny i akcyjologiczny. Oczywiście wymienione teorie miały odmienny kontekst systemowy w heglizmie, mimo to niewątpliwie zostały od niego przejęte.

Heglizm jest niezwykle trudny w eksplikacji i interpretacji, dlatego również każda próba oceny jego jest ryzykowna. Szczegółowe twierdzenia z zakresu antropologii budzą najczęściej istotne zastrzeżenia, niemniej można w niej odnaleźć trafne intuicje. Należy do nich ukazanie potrzeby aktywno-dynamicznego rozumienia ludzkiej osoby. Godny zaakcentowania jest fakt, iż Hegel zainicjował dynamiczną koncepcję człowieka jeszcze przed pojawieniem się przyrodniczej teorii ewolucji K. Darwina. Słusznie on również sugerował, że człowiek — choć jest „obrazem Boga” — musi być wyjaśniany w łączności z otaczającym go światem nieożywionym i ożywionym. Trudno również kwestionować takie idee jak teleologizm, optymizm i progresywizm przy wyjaśnianiu fenomenu ludzkiego. Niewątpliwym pozytywem filozofii człowieka Hegla jest podkreślenie wagi problemu pracy, dotąd w nurcie filozofii klasycznej tematu marginalizowanego. Wiele cennych sugestii wypowiedział niemiecki myśliciel na temat relacji człowieka do szeroko rozumianego czynu. Arystoteles działanie (*actio*) zaliczył do drugorzędnych kategorii akcydentalnych, co było konsekwencją jego statycznej koncepcji człowieka. Tymczasem czyn, łącznie z pracą, jest ważnym czynnikiem w aktualizacji ludzkiej osoby.

Heglowaska koncepcja wolności również zawiera interesujące elementy, między innymi doskonale ukazuje aktywizującą funkcję wolności w życiu człowieka. Tradycyjny nurt filozofii zbyt jednostronnie ujmował wolność, akcentując przede wszystkim jej negatywny aspekt — brak przymusu oraz możliwość wyboru. Dopiero współczesna myśl chrześcijańska rewaloryzuje pozytywny aspekt wolności, tzw. wolność autonomii i wewnętrznej doskonałości⁶⁹. Hegel trafnie zauważył, że wolność jest nieustannym wysiłkiem wyzwiania się z presji czynników zewnętrznych i wewnętrznych. Wolność to ciągle decydowanie się na prawdę, przezwyciężanie poprzednich załamania i ograniczeń, ostatecznie więc jest pogłębieniem własnej egzystencji⁷⁰. Tradycyjne zwulgaryzowane rozumienie wolności jest nazbyt pasywne, ignorujące potrzebę wewnętrzno-moralnego trudu w rozwoju wolności bytowej. Hegel przypomniał (i zarazem przejawiał) fakt, że autentyczna wolność może zawierać etapy negatywne. Choć odrzucił on metafizyczną koncepcję wolności woli, to jednak dostrzegł funkcję psychologicz-

⁶⁹ Idea wolności autonomii występuje w Nowym Testamencie oraz omawiana jest przez św. Tomasza z Akwinu (*S. th.* I, q. 83, a. 2, ad 3), później jednak była pomijana. Por. S. Kowalczyk, *Wolność — naturą, powołaniem i prawem człowieka*, *Chrześcijańskie Światło* 10 (1978) nr 1, 47—62.

⁷⁰ *Enzyklopedie*, § 87, 108; § 244, 197, § 552, 438.

no-aksjologiczną wolności. Dlatego właśnie uznawał odpowiedzialność człowieka za jego czyny.

Sygnalizowane wyżej pozytywne rysy heglowskiej antropologii nie mogą jednak przesłonić licznych i zasadniczych zastrzeżeń, jakie ona budzi tak w zakresie oceny immanentnej, jak problemowo-przedmiotowej. Oceniając filozofię człowieka, należy stwierdzić, że niektóre jej elementy nie są względem siebie koherentne. Choć przyjmował on dialektykę sprzeczności, to jednak nie rozumiał jej jako absurdalność bytu czy gnozeologiczny relatywizm. Z tego względu ocena immanentna jest zasadna. Na tej płaszczyźnie można pod adresem niemieckiego panteisty zgłosić wiele zastrzeżeń. Ograniczymy się tylko do bardziej istotnych. Teoria panlogizmu zawiera dwie tezy: 1. duch absolutny inicjuje rozwój rzeczywistości i „daje” człowiekowi bytowość; 2. przyroda i człowiek urealnijają ideę absolutną. Obie tezy wzajemnie się podważają, co wydaje się nieuniknione w metafizyce panteizmu. Sugeruje ona bowiem, że absolutna idea tworzy człowieka i zarazem jest przez niego urealniana⁷¹. Kim więc jest właściwie człowiek: stworzeniem czy Stwórcą?

Hegel, analizując byt ludzki, faktycznie przyjmował dwie odmienne koncepcje indywiduum. Raz mówił o empirycznej jednostce ludzkiej, widząc w niej zespół uczuć, określony temperament, konkretne właściwości itp. Innym razem pisał o jednostce jako totalności, ujmując ją w aspekcie systemowo-ontologicznym⁷². Ludzka jednostka ujmowana była w różnych aspektach: bytowym, etycznym, religijnym, historycznym. Otóż poszczególne ujęcia nie korelują ze sobą znaczeniowo. Konsekwencją tego jest chwiejność Hegła odnośnie do problemu wolności: raz uznawał wolność człowieka, a innym razem sugerował determinizm historycznych procesów. Jest to poniekąd zrozumiałe: kiedy Hegel mówił o społecznej odpowiedzialności człowieka, to nie kwestionował jego wolności. Kiedy jednak ludzkie indywiduum było interpretowane jako „moment” autokreacji absolutnego ducha, to wola jednostkowa ginęła na rzecz historycznego determinizmu „woli ogólnej”.

Szczególne zastrzeżenia budzi heglowska koncepcja zła moralnego. Hegel, mając na uwadze płaszczyzny etyczną i psychologiczno-społeczną, dostrzegał potrzebę kwalifikacji moralnej czynów człowieka i uznawał jego odpowiedzialność. Kiedy jednak odwoływał się do ontologiczno-systemowych założeń panteizmu, to zło traktował jako nieuchronną negatywną fazę transformacji realnego świata⁷³. Zło jawiło się wówczas jako nieunikniona opozycja i dopełnienie bytu, tym samym więc traktowane było apersonalnie. Hegel

⁷¹ Por. *Nauka logiki*, t. I, 203; *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, t. XV, 210.

⁷² Zwraca na to uwagę J. Juszezak, *dz. cyt.*, 257.

⁷³ *Zasady filozofii prawa*, 143—144, 302.

jako panteista zdawał się zapominać, iż moralne zło pojawia się w sercu człowieka. Depersonalizacja zła podważa sens norm etycznych i postulaty pedagogiki, tym samym więc działa destrukcyjnie na życie społeczne.

Hegłowska antropologia jest kontrowersyjna również w aspekcie merytoryczno-przedmiotowym. Fundamentalnym jej brakiem jest podważanie indywidualno-osobowego wymiaru człowieka: jego autonomii działania, wolności woli, indywidualnej nieśmiertelności duszy. Łączy się z tym ewidentny ontologiczny kolektywizm⁷⁴, rezultatem którego jest między innymi bezkrytyczna gloryfikacja państwa, a nawet jego deifikacja. W marksizmie kontynuowany jest ten kult kolektywu, choć miejsce państwa zajęła klasa. Antropologia Hegla lansuje model „nowego człowieka”, kreowanego przez dialektykę przemian bytowo-społecznych, często walkę, pracę i historię. Człowiek taki wyrasta ponad „prywatną” moralność. Hegel, pomimo swej genialności, dogmatycznie uwierzył w pozytywną rolę historycznego determinizmu, będącego swoistym zniewoleniem człowieka. Takie stanowisko jest równoznaczne z aktem nieufności wobec człowieka jako wolnej osoby.

ELEMENTS OF HEGELIAN PHILOSOPHY OF MAN

The first part of paper proves a thesis that Hegel conceived anthropology as anthropogenesis. The auctor discusses the following problems: Hegelian concept of subjective Spirit (*Geist*), relation between a body and a soul in the human nature, hominisation as a resultat of action and socialisation. The second part of article explains a relation between freedom and necessity in the philosophical thought of Hegel. He rejected the classical sense of „free will” but accepted a freedom conceived as a spontaneity of action and necessity of existential expansion. Hegelian conception of freedom is rationalistic, pragmatist, connected with historical determinism and with a theory of pantheism. The last part of paper gives a critical estimation of Hegelian anthropology in two aspects: logico-immanent and objective.

⁷⁴ Ontologiczny kolektywizm łączył się u Hegla z akceptacją indywidualizmu ekonomicznego, konsekwencją czego była akceptacja szeroko rozumianego prawa własności.