

Jerzy Kosiewicz

Człowiek i Absolut w filozofii Hegla

Idō - Ruch dla Kultury : rocznik naukowy : [filozofia, nauka, tradycje wschodu, kultura, zdrowie, edukacja] 5, 157-165

2005

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.

ANTROPOLOGIA FILOZOFICZNA I AKSJOLOGICZNE ASPEKTY KULTURY FIZYCZNEJ / PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY AND AXIOLOGICAL ASPECTS OF PHYSICAL CULTURE

W tym dziale prezentujemy dwa artykuły profesora Jerzego Kosiewicza, niezwykle ważne zarówno dla holistycznej antropologii i filozofii kultury fizycznej, dla filozofii sztuk walki i ogólnej, humanistycznej teorii sztuk i sportów walki.

JERZY KOSIEWICZ
AWF Warszawa

Człowiek i Absolut w filozofii Hegla*

Słowa kluczowe: filozofia Hegla, antropologia, Absolut

WPROWADZENIE

W każdej pracy o charakterze naukowym, a także w tekstach pozanaukowych, tytuł odgrywa szczególnie istotną rolę. W tytule wypowiedzi pierwszego typu – niezależnie od innych właściwości, które należy w nim pomieścić – winien znaleźć się i zostać wyeksponowany problem badawczy, ściśle korespondujący z treścią wypowiedzi. Ponieważ – w pewnym zakresie słusznie – postuluje się, aby tytuł (na tyle, na ile jest to w sensie merytorycznym możliwe) był maksymalnie skondensowany, to często w sposób przesadny uwzględnia się owo zalecenie.

Z tego powodu pojawiają się w referatach, artykułach czy książkach tytuły nazbyt schematyczne, wprawdzie wskazujące, o czym będzie mowa w danej wypowiedzi, ale w sposób zanadto ogólny, powierzchowny i zdawkowy. Przykładem mogą być tytuły z zakresu antropologii filozoficznej, jak: „Kartezjańska koncepcja człowieka” lub „Człowiek w refleksji filozoficznej Platona”. Tymczasem w tytule wypowiedzi odnoszącej się do antropologii filozoficznej (czy też rozważań z zakresu ontologii, epistemologii, etyki, estetyki) danego myśliciela powinno znaleźć się – moim zdaniem – to, co najbardziej istotne dla rozważań antropologicznych przedstawionych w danej wypowiedzi.

Z tego względu – co zawsze zalecam studentom, doktorantom i innym osobom – należy w każdym (mniejszym lub większym) tekście wprowadzić do tytułu informację, która podkreśla specyfikę owej wypowiedzi, która wskazuje na centralne zagadnienie czy wyróżniający się aspekt właściwy danym rozważaniom, która jest pomocna, określa kierunek namysłu, sugeruje, na co szczególnie zwrócić uwagę przy lekturze prezentowanych rozważań, która to informacja – zwłaszcza po lekturze – nierozzerwalnie kojarzy się z ich treścią.

Powyższy wywód odnosi się do tytułu prezentowanego artykułu. Można byłoby go przedstawić w schematycznym i zarazem ogólnikowym ujęciu – np. „Hegłowska koncepcja człowieka”. Jednakże taki tytuł nie sugeruje nic ponad to, że w danym tekście mowa będzie o określonej części filozofii wskazanego myśliciela. Z owego tytułu trudno wywnioskować, co jest najbardziej charakterystyczne dla refleksji niemieckiego geniusza w przedstawionym zakresie.

Z tego względu swój tekst zatytułowałem jak wyżej, wskazując, że nie tyle chodzi o Hegłowską koncepcję człowieka w ogóle, ile zwrócenie uwagi na relacje, jakie zachodzą – zdaniem Hegla – między Absolutem i człowiekiem oraz jakie miejsce zajmuje podmiot zarówno w procesie samorealizacji Absolutu, jak i w systemie filozoficznym niemieckiego idealisty. Tak z tytułu, jak treści artykułu wynika daleko idące dowartościowanie jednostki ludzkiej, albowiem

* Pracę wykonano w ramach badań statutowych Ds-58 nt. „Wartości i wzory kulturowe w sporcie – badania komplementarne i porównawcze” finansowanych przez Ministerstwo Nauki i Informatyzacji.

bez niej, bez człowieczego ciała i świadomości Absolut nie może dokonać samopotwierdzenia. Można zatem przypuszczać, że u podstaw antropologii – a dalej ontologii, epistemologii, filozofii dziejów czy nawet logiki Heglowskiej leży aksjologia. Wprawdzie Hegel nie podkreśla tego *explicito*, niemniej jednak jego poglądy, których centrum – wedle samego filozofa i komentatorów – stanowi Absolut, są w gruncie rzeczy antropocentryczne.

We „Wprowadzeniu” pragnę też zwrócić uwagę, że przemyślenia zaprezentowane w artykule, nie są celem samym w sobie. Stanowią fragment większego zamysłu badawczego dotyczącego antropologicznych podstaw kultury fizycznej, sportu, wychowania fizycznego, turystyki i rekreacji. Pierwsza część owego przedsięwzięcia – związana z chrześcijańskimi koncepcjami człowieka i jego ciała – została już urzeczywistniona. Wyniki badań zostały przedstawione m.in. w czterech książkach: *Ranniechristianskaja Cerkow w otnoszenii czelowieczeskogo tiela* (Moskwa 1991), *Bóg, cielesność i przemoc* (Warszawa 1997), *Mysł wczesnochrześcijańska i katolicka wobec ciała* (Warszawa 1998) i *Bóg cielesność i miłość* (Warszawa 1998) oraz w „Rocznikach Naukowych Akademii Wychowania Fizycznego”, a także w pismach filozoficznych.

Obecnie zaś realizuję zamierzenie wybiegające poza filozofie chrześcijańskie, w kierunku filozofii od religii niezależnej, chociaż czasami do koncepcji religijnych nawiązujące, jak w przypadku Kanta czy też Sokratesa, Platona bądź Hegla, których poglądy dotyczące człowieka i jego ciała zostały już opracowane. Penetracja antropologii wybitnych filozofów jest niezbędna do określenia wartości i wzorów, archetypów cielesnych, higienicznych, utylitarnych, perfekcjonistycznych, hedonistycznych, ludycznych, erotycznych, militarnych, moralnych, religijnych rzutujących w mniej lub bardziej istotny sposób na kulturę fizyczną i związane z nią formy aktywności praktycznej i teoretycznej

W prezentowanym artykule wskazuję na antropologiczne, a także na aksjologiczne podstawy filozofii Hegla, w tym także na dowartościowanie ciała, stanowiącego niezbędną podstawę aktywności fizycznej człowieka, jego pracy zmierzającej do przeobrażania świata zewnętrznego, a także rywalizacji i walki wręcz. Owa aktywność stanowi warunek nieodzowny rozwoju psychicznego jednostki.

Wspomniane zamierzenia urzeczywistniałem w ramach kilkuletnich i zespołowych badań statutowych nt. „Cielesność i kultura fizyczna w perspektywie filozofii” (DS.30), a rezultaty przedstawiłem w książce pt. *Kultura fizyczna i sport w perspektywie filozofii* oraz w wielu publikacjach krajowych i zagranicznych. Ów zamysł realizuję aktualnie w ramach szeroko zakrojonych międzynarodowych badań pn. „Wartości i wzory kulturowe w sporcie” (DS. 58), o charakterze porównawczym i komplementarnym.

Antropologia jako podstawa metafizycznego sensu samospelniania się Absolutu

Heglowska koncepcja człowieka charakteryzuje się przewagą ducha nad ciałem. Wynika to stąd – ujmując sprawę w największym skrócie – że ów duch jest całą dostępną nam i niedostępną rzeczywistością. Stanowi i wypełnia cały świat – to, co jest kosmosem i to, co jest poza kosmosem, poza przyrodą. Jest jako całość nieskończonym życiem, procesem samorozwoju, w którym rozwój świadomości człowieka – i w sensie ontogenetycznym, i w sensie filogenetycznym – jest koniecznym etapem jego autokreacji i autoafirmacji.

Warunkiem zaistnienia oraz rozwoju ludzkiej i następnie – zbiorowej świadomości jest przyroda w ogóle, a zwłaszcza przyroda ożywiona, czyli człowiecze ciało. Absolut, mimo iż stanowi skończoną i doskonałą całość, odczuwa potrzebę autoafirmacji. Stanowi ją urzeczywistnianie własnych możliwości i samoroświetlanie się w ludzkim duchu w formie samoświadomości i poznającej samą siebie myśli.

Wykreowana w ten sposób ludzka świadomość jest powrotem ducha do samego siebie. Jest też zarazem kresem jego samopotwierdzającej się podmiotowo-przedmiotowej peregrynacji poprzez rozmaite formy wytworzonych przez siebie bytów materialnych i idealnych (abstrakcyjnych, psychicznych) oraz poprzez dzieje społeczne w postaci świadomości zbiorowej, kultury i cywilizacji.

W nich przejawia się filozoficzny rozum, wszechogarniający panlogizm Absolutu, który traktuje dzieje uniwersum i dzieje człowieka jako samoroświanie i samopoznanie. Absolut postrzega siebie w przyrodzie i w ludzkim cielesno-duchowym *compositum*, w którym obiektywizuje się i ogniskuje jego samoafirmacja jako suprakosmicznego (wykraczającego poza

kosmos) i kosmicznego (lokującego się w przyrodzie) rozumu w drodze do samospełniającej się syntetycznej skończoności. Wynika z tego, że u podstaw Heglowskiego metafizycznego sensu samospełnienia się Absolutu leży antropologia.

Hegel i Feuerbach wobec relacji: człowiek – Absolut

Wskazane powyżej założenie zostało nieco później wykorzystane przez młodoheglistę – Ludwika Feuerbacha przy konstrukcji założeń, opozycyjnej w stosunku do Hegla, filozofii religii. Twierdził on, biorąc pod uwagę religijne konteksty uzasadniania właściwości Absolutu, że w teologii chrześcijańskiej wyznawcy nasycają swego Boga właściwościami ludzkimi spotęgowanymi w nieograniczony sposób. To, co ludzkie zostaje wyidealizowane, wyolbrzymione i zmaksymalizowane. Możliwość zaspokojenia odwiecznych potrzeb i tęsknot, dążenie do zapewnienia sobie stałej opieki, miłości, zbawienia i nieśmiertelności uzależnia się od właściwości przypisanych Absolutowi. Staje się on w rzeczywistości konglomeratem i legitymizacją ściśle ludzkich projekcji. W związku z tym koncepcja Boga stanowi w istocie ekspozycję cech ludzkich. Teologia jest w gruncie rzeczy antropologią. Nie oznacza to oczywiście pełnego utożsamienia tych pojęć, lecz jedynie krzyżowanie ich zakresów, ponieważ teologia nie ogranicza się wyłącznie do rozważań o Bogu, a antropologia do zagadnień soteriologicznych i eschatologicznych.

W Heglowskiej teorii Absolutu (nie wdając się w inne różnice, dotyczące np. tego, że nie zajmuje się on, abstrahuje od genezy i funkcji Boga Staro- i Nowotestamentowego) układ relacji między człowiekiem i Absolutem zostaje odwrócony. Hegłowi obca jest, w sensie filozoficznym a nie chronologicznym, Feuerbachowska myśl, że człowiek jest rzeczywistym twórcą idei Boga (Absolutu chrześcijańskiego), że to od niego zależą jego właściwości. Że oddziałuje on na losy człowieka w sposób niejako wtórny, to znaczy wtedy, gdy idea Boga zerwie swą więź genetyczną, wyemancypuje się spod wpływów jej twórcy i zacznie żyć życiem samodzielnym. Prowadzi to do zmiany układu zależności, przyporządkowania i podporządkowania. Człowiek czyni Absolut chrześcijański swoim faktycznym twórcą i uzasadnia to za pomocą stosownej doktryny, teologii oraz filozofii o charakterze konfesyjnym¹.

W poglądach Hegla natomiast faktycznym twórcą wszystkiego jest transcendentalna (usytuowana poza przyrodą o proveniencji pozareligijnej) Absolutna Rzeczywistość, posiadająca swój własny, niezależny i idealny status ontologiczny. Jest przyczyną człowieka, jego cielesno-psychicznych i społecznych właściwości. Człowiek jest wyłącznie świadectwem właściwości kreacyjnych i teologicznych Absolutu, a nie legitymizacją swojej autonomii, teleologicznej tożsamości, świadomego dążenia i realizacji własnych potrzeb i celów. To Absolut jest faktycznym twórcą człowieka i wszystkiego, co jest z nim związane. To on właśnie myśli w nim swoją własną myśl (jest myślącą siebie myślą). Człowiek jest wprawdzie jedynie bezwolnym bytem realizującym teleologicznie zorientowaną wolę, panlogiczny zamysł Ducha. Jednakże człowiek jest niezbędny, by myśląca siebie myśl, mogła zaistnieć i mogła być przez siebie w podmiocie ludzkim zauważona, by mogła wypowiadać się w relacjach międzyludzkich na swój na temat, tj. na temat Absolutu i jego eksterioryzacji. Bez udziału człowieka filozofia Absolutu nie może zostać zobiektywizowana.

Człowiek a samozniewolenie i wolność wieczystej idei, przejawiającej się w kosmosie i samomyślącym duchu

W teorii religii Feuerbacha rola jednostki ludzkiej ma charakter fundamentalny i niezwykły, ponieważ bez człowieka nie zaistnieje ani religia, ani Absolut, ani teologia, ani filozofia Absolutu. Natomiast w poglądach Hegla nie może bez Absolutu zaistnieć ani człowiek, ani wszelka myśl (która jest zawsze myślą myślącą samą siebie). Człowiek wprawdzie w zamyśle logicznym Absolutu jest przedmiotem, czyli środkiem do realizacji jego podmiotowego planu, jednakże jest niezbędny do jego zobiektywizowania bądź w formie częściowej, bądź całościowej.

¹ Nawiasem mówiąc istnieje pogląd przyjmujący, iż w pojęciu „filozofia o charakterze konfesyjnym” czy też „filozofia konfesyjna” istnieje wewnętrzna merytoryczna i metodologiczna sprzeczność ze względu na to, że filozofia i konfesja (czyli wyznanie lub wiara), to różniące się od siebie zakresem merytorycznym dziedziny kultury. Jedną jest racjonalną dziedziną wiedzy, drugą zaś świadectwem przekonań o charakterze emocjonalnym, wartościującym. Z drugiej zaś strony można przyjąć, że skoro powszechnie akceptowane są w filozofii określenia takie jak „filozofia chrześcijańska”, „filozofia katolicka”, „filozofia protestancka”, „filozofia prawosławia” czy „filozofia żydowska”, zawierające połączenie w sobie pierwiastka filozoficznego i religijnego, to jednak nazwa „filozofia konfesyjna” nie powinna budzić zasadniczego sprzeciwu.

Człowiek jest zatem niezbędnym dla Absolutu ogniwiem do urzeczywistnienia filozofii Absolutu. W związku z tym, jak w poglądach Feuerbacha – religia i Absolut chrześcijański uniezależniają się od człowieka – swojego twórcy, tak w poglądach Hegla człowiek zyskuje w projekcie Absolutu status bytu wyjątkowego, niezbędnego, by mógł się on (to znaczy Absolut) w pełni zobiektywizować, m.in. w postaci filozofii absolutnej, czyli filozofii Absolutu. Uzależnia on paradoksalnie sam siebie od człowieka – bytu, który wykreował. Wynika z tego, że próba maksymalnego ograniczenia roli człowieka w procesie samospełniania się Absolutu, kończy się w projekcie Heglowskim niepowodzeniem.

Wątek ten podjął Feuerbach i zmodyfikował krytycznie teorię Absolutu w relacji do człowieka, akcentując w sensie źródłowym ludzką wolność i możliwości kreacyjne (które prowadzą później do podmiotowego samozniewolenia, uzależnienia się od religii i teologii). A zatem „wolność do” prowadzi w antropologii Feuerbacha do jej zaprzeczenia, do uzależnienia się człowieka od jego własnych wytworów. Z rozważań Feuerbacha wynika, że z „wolności do” bierze się porażka.

Natomiast w Heglowskiej filozofii człowieka sytuacja przedstawia się odmiennie. Myśliciel niemiecki wskazuje, że nie ograniczone niczym samospełnianie się Absolutu prowadzi do koniecznego zapośredniczenia się w sferze ludzkiego ducha, dzięki któremu może on przedstawić w zobiektywizowanej filozoficznej formie racjonalną, teleologiczną strukturę dynamiczną, obraz wieczystej idei, przejawiającej się w kosmosie i samomyślącym się duchu. Człowiek stanowi swoiste duchowe medium, w którym pojawia się punkt szczytowy owego filozoficznego dynamizmu. Filozofia bowiem opisuje i objaśnia życie Absolutu.

Utrata wolności jako konieczny etap w drodze do wolności

„Wolność do” jest nie tylko źródłem swoistego niepowodzenia Absolutu w drodze do pełnej autoafirmacji (chodzi o swoiste uzależnienie się od człowieka), jest też przyczyną porażki ludzkiej samowiedzy, dążącej do pełnego i autentycznego rozwoju. Z tego punktu widzenia Hegel poniekąd przestrzega przed uproszczonym pojmowaniem wolności. Nie może być ona realizowana w sposób bezpośredni. Musi być ona – zarówno wolność absolutna (tj. wolność Absolutu), jak i wolność ludzka – koniecznie zapośredniczona w innobycie. Myśląc siebie myśl musi zapośredniczyć się w swoim własnym wytworze, tj. w duchu ludzkim. Musi więc w drodze do pełnej samorealizacji doznać swoistej – bo ograniczającej jej wolność – porażki. W podobnej sytuacji znajdzie się (jak to zostanie przedstawione w dalszej części wywodu) w Heglowskim projekcie antropogenetycznym, zmierzająca do samospełnienia ludzka samowiedza.

W poglądach Feuerbacha, odnoszących się do religii i antropologii nie tylko pobrzmiwa, ale jest mocno uwypuklona owa myśl. To znaczy, że w drodze do pełnej samorealizacji, człowiek musi uzależnić się od własnego wytworu, aby wyzwolić się spod jego wpływu. W poglądach Hegla, samowiedza musi przegrać i uzależnić się jak niewolnik od Pana. Jedynie owa zniewolona samowiedza uzależniona od zwycięzcy, może w przyszłości wyzwolić się od zależności samowiedzy panującej. W przypadku Feuerbacha droga do wolności i pełnego samorozwoju człowieka prowadzi poprzez konieczne uzależnienie się od własnej wyalienowanej samoświadomości o charakterze religijnym, do emancypacji – do wyzwolenia spod jej – podporządkowujących instrumentalnie i aksjologicznie – wpływów. Droga do wolności prowadzi poprzez utratę wolności i przezwyłączenie sytuacji uzależnienia. Na tym założeniu opiera się (choć nie wyłącznie) koncepcja relacji zachodzących między jednostką ludzką a duchem (Bogiem) w filozofii Absolutu i filozofii człowieka Hegla oraz w filozofii religii i antropologii filozoficznej Feuerbacha. W związku z tym – jak sądzę – kluczową kategorią dla wskazanych wyżej relacji jest pojęcie wolności.

Nieskończony kosmiczny i pozakosmiczny świat w relacji do ograniczonego w czasie ludzkiego ciała i ducha

Jak do osiągnięcia pełnej wolności niezbędna jest czasowa jej utrata w duchu ludzkim, tak nieskończoność kompletnej konstrukcji życia Absolutu (zmierzająca do syntetycznej kulminacji panlogicznego pędu – do samozaspokojenia filozoficznego) wymaga zatopienia się w skończoności, w skończonym umyśle człowieka. Chodzi tutaj o relację całości – nieskończonego kosmicznego i pozakosmicznego świata – do ograniczonego w czasie ludzkiego ciała i ducha. „Nieskończo-

ność – pisze Frederick Copleston – istnieje w skończoności i poprzez nią, a nieskończony rozum czy duch poznaje siebie w skończonym duchu czy umyśle i poprzez niego” [Copleston 1995, s. 183–184]. Owa skończoność jest skończonością i niekompletnością jedynie w planie jednostkowym, konkretnego, indywidualnego umysłu, który stanowi jedynie moment w rozwoju samowiedzy nieskończonego Absolutu.

Podobnie sprawa wygląda przy realizacji idei państwa. Nie spełnia się ona do końca ani w państwowości wschodniej, ani greckiej czy rzymskiej. Stanowią one bowiem – wszystkie razem i każda z nich z osobna – jedynie niezbędny etap do zaistnienia i kulminacji ducha obiektywnego w państwowości germańskiej, stanowiącej szczyt rozwoju idei państwa. W tym sensie Absolut nie może się identyfikować z tym, co jednostkowe i ograniczone. Wykracza poza każdy skończony umysł, poza każdą wielość skończonych umysłów.

Każdy umysł rozwijający samowiedzę jednostkową i zbiorową jest kolejnym i niezbędnym etapem samorealizacji. Samopotwierdzenie się rozumu absolutnego wymaga uchwycenia i wyjaśnienia samospełniającej się rzeczywistości w poglądach wszystkich myślicieli (i związanych z nimi zwolenników, szkół lub kierunków), posuwających filozofię naprzód, takich jak Pitagoras, Sokrates, Platon, Arystoteles, Tomasz z Akwinu, Kartezjusz, Kant czy ostatecznie Hegel. Dokonuje się w ten sposób samopoznanie uzależnione od ludzkich skończonych umysłów, ale zarazem wykraczające poza indywidualną i zbiorową świadomość. Myśl Absolutu o sobie samym zapośrednicza się w człowieku; człowiek tworzy teorię Absolutu. A zatem ludzka wiedza o Absolutie i wiedza Absolutu o sobie samym to dwa punkty widzenia odnoszące się do tej samej rzeczywistości.

„Fenomenologia ducha” wobec refleksji nad człowiekiem

Utrata wolności jako konieczny etap w drodze do osiągnięcia pełnej wolności jest – zdaniem Hegla – elementem niezbędnym zarówno w procesie rozwoju filogenetycznego, jak i ontogenetycznego. Ten punkt widzenia przedstawia on w *Fenomenologii ducha*, która zawiera skrótowy opis tworzenia świadomości tak zbiorowej, jak indywidualnej. Owa *Fenomenologia*, której stosowny fragment o charakterze antropologicznym został przedstawiony poniżej, zajmuje odrębną pozasystemową pozycję pośród wszystkich systemowych dzieł dojrzałego Hegla. Wyrażała w niej bowiem krytyczny stosunek do konstruowania wiedzy jako systemu. Wskazywał także na istotne empiryczne uwarunkowania rozwoju świadomości jednostkowej i pozajednostkowej oraz podmiotu jako bytu o właściwościach biologicznych i psychicznych (co spróbuję uzasadnić w dalszej części wywodu).

Fenomenologia ducha nie mogła więc być wstępem do wykładu apriorycznego charakterystycznego dla *Logiki* czy *Encyklopedii nauk filozoficznych*, stanowiącej skrótowe ujęcie całego systemu filozofii Heglowskiej. Wynika to z tego, że prawdopodobnie po napisaniu *Fenomenologii*, a być może w trakcie tworzenia *Logiki*, Hegel zmienił zamysł i strukturę wykładu filozoficznego.

Logika jest – jak pisze Ryszard Panasiuk – opisem struktury bytu w jego wiecznej esencji, ekstrakcją tej esencji w jej postaci czystej, przed stworzeniem przyrody i skończonego ducha. W filozofii przyrody i filozofii ducha dokonuje się przejście czystej myśli w sferę „innobytu”, gdzie rozwija się ona aż do osiągnięcia pełnej samowiedzy, czyli wiedzy absolutnej. Człowiek obecny w tej konstrukcji jest kreatorem określonych sfer rzeczywistości swego przejawiania się, a całość tej rzeczywistości odtworzona jest z perspektywy pozaczasowej, z perspektywy Absolutu, który zakończył swoją pracę [Panasiuk 1979, s. 27–28]. A zatem – mówiąc innym językiem – Absolut obiektywizuje swoje możliwości stwarzając przyrodę oraz człowieka. Jego filogenetyczny i ontogenetyczny rozwój prowadzi do zaistnienia świadomości jednostkowej i zbiorowej, w których się przejawia. *Fenomenologia* przedstawia właśnie antropogenezę i rozwój człowieka, nazywając go samowiedzą.

Antropogeneza a innobyty i zapośredniczenie

Owa samowiedza, czyli inaczej mówiąc: podmiot, jednostka ludzka, człowiek jest na początku swojego istnienia bytem posiadającym jedynie wiedzę o samym sobie. Jest ona, jak pisze Hegel, przedstawiając „Konflikt przeciwstawnych sobie samowiedz”, prostym bytem dla siebie i równa się samej sobie, jest bytem bezpośrednim i jednostkowym.

Na początku samowiedza człowieka ogranicza się wyłącznie do stwierdzenia jego biologicznego istnienia. Z tego względu jest właśnie bytem bezpośrednim, gdyż określa siebie nie odnosząc się do innych bytów. Nie zapośrednicza się w nich, gdyż ich nie zauważa. W tym sensie jest sama jedna dla siebie, a więc jednostkowa. Wszystko, co inne jest dla niej nieistotne.

Rozwój samowiedzy i w sensie psychicznym, i cielesnym zaczyna się od zapośredniczenia – od zniesienia bezpośredniości, co prowadzi także do zniesienia jednostkowości. Następuje to wtedy, gdy samowiedza stwierdza istnienie innobytu, który nie jest nią, który jest czymś innym. Określa się – potwierdza swoją tożsamość – poprzez odrzucenie właściwości innego bytu. Rzeczony innobyty jest albo drugą samowiedzą, albo innym bytem organicznym lub nieorganicznym. Jest dla człowieka światem rzeczy, którego elementami są inni ludzie i inne byty materialne.

Postawa wobec nich zadecyduje o późniejszym rozwoju człowieka. Dotyczy to stosunku do innej samowiedzy, z którą wejdzie w nieunikniony dla obu konflikt. Dotyczy też konieczności zmiany zewnętrznego środowiska przyrodniczego. Konflikt oraz twórcza postawa wobec zastanego środowiska i samego siebie, stanowią dwa niezbędne etapy w drodze do optymalnej autokreacyjnej samoafirmacji.

Negacja i walka w zwierciadle „ruchu absolutnej abstrakcji” – kwestia tożsamości, godności i „zatopienia w bycie życia”

Wskazany typ negacji jest zarazem potwierdzeniem istnienia innobytu, czyli przyrody i własnej cielesnej natury. Prowadzi pierwotnie do określenia swojej tożsamości, a następnie do konfliktu i walki na śmierć i życie. Stwierdzenie innobytu jest wprawdzie zarazem potwierdzeniem swojej tożsamości, ale nie tworzy jeszcze świadomości swoiście ludzkiej. Pojawi się ona później w wyniku wspomnianej walki i sytuacji podporządkowania się innej samowiedzy oraz nowych kreatywnych relacji ze środowiskiem przyrodniczym.

W pierwszym etapie kształtowania się człowieka i jego samowiedzy mamy przede wszystkim do czynienia z jego zmysłowym, kierującym się popędami witalnymi animalnym istnieniem, „zatopionym w bycie życia”. Kształtująca się wtedy samowiedza nie tworzy jeszcze samowiedzy swoiście ludzkiej. Pojawi się ona w wyniku konfliktu między dwoma samowiedzami, gdy przeprowadzą w stosunku do siebie ruch absolutnej abstrakcji polegający na unicestwieniu wszelkiego bezpośredniego bytu.

Walka w perspektywie paradoksalnej sprzeczności – wolność i uzależnienie od witalnych, biologicznych determinantów

Efektom zapoczątkowania wskazanego wyżej ruchu jest walka, której pierwotnym celem jest dążenie do unicestwienia drugiej samowiedzy. Do tej walki – twierdzi Hegel – muszą one przystąpić, ponieważ własną pewność istnienia dla siebie muszą podnieść do godności prawdy, i to zarówno w tej innej samowiedzy, jak i własnej. I to właśnie dzięki narażeniu własnego życia można osiągnąć wolność. A jednostką, która nie narażała własnego życia, może wprawdzie być uznana za osobę, ale nie osiąga prawdy uznania za samoistną samowiedzę.

Hegel przyjął, że walka odgrywa najważniejszą rolę w antropogenezie, ponieważ inicjuje cały ewolucyjny proces antropologicznego rozwoju, że daje poczucie wolności od naturalnych determinantów, od właściwości witalnych i biologicznych, mimo iż opiera się ona przede wszystkim na umiejętnościach cielesnych i sprawności fizycznej. Píše, że „Aktywność antropogenna przybiera formę walki prestiżowej o uznanie siebie przez przeciwnika. Indywidualność ludzka jest abstrakcją od animalnej bezpośredniości i polega na negacji czystej swego rzeczowego sposobu bycia, na pokazaniu, że nie jestem związany z życiem” [Hegel 1963, s. 218].

Świadomość wolności i ludzkiej godności, jest zdaniem Wiesława Gromczyńskiego, wytworem sytuacji, w której wartości biologiczne zostają podporządkowane wartościom idealnym. Humanizacja istnienia zakłada świadome ryzyko utraty życia. Aby potwierdzić swą ludzką godność, człowiek gotów jest poświęcić to, co u każdej żywej istoty instynkt nakazuje uznać za rzecz najważniejszą – biologiczne istnienie [por.: Gromczyński 1969, s. 225–231].

Utrzymanie przy życiu dwóch „członów skrajnych” warunkiem kontynuacji „ruchu absolutnej abstrakcji”

Warunkiem dalszego rozwoju samowiedzy nie jest ani zwycięstwo, ani uśmiercenie przeciwnika, lecz własna przegrana i podporządkowanie się zwierzchności i panowaniu przeciwnika, tj. drugiej samowiedzy. Sama walka, jako walka na śmierć i życie, jest z tego względu ważna, że prowadzi do maksymalnego, sprzyjającego dalszemu rozwojowi, wysiłku psychicznego i cielesnego, do afirmacji sił witalnych. Z punktu widzenia zdrowego rozsądku wydaje się, że zwycięstwo w walce i śmierć drugiej samowiedzy jest sprawą najważniejszą, gdyż przynosi pełną afirmację sukcesu i wyższości samowiedzy zwycięskiej. Jednakże śmierć drugiej samowiedzy prowadzi do niesienia zapośredniczenia, czyli zniesienia drugiego członu skrajnego, w którym się zapośrednicza.

Wprawdzie dzięki śmierci powstaje pewność, że obie strony (oba skrajne człony) narażały życie i że pogardzały własnym i cudzym życiem, ale nie dla tych, którzy z walki tej wyszli zwycięsko. Zwycięzca uniemożliwia bowiem sobie osiągnięcie celu walki, jakim jest – na tym etapie ruchu absolutnej abstrakcji – uzyskanie uznania, czyli pewności samego siebie. Śmierć drugiej osoby znosi możliwość określania siebie na podstawie innobytu. W związku z tym samowiedza zwycięska staje się znowu prostym, bezpośrednim i jednostkowym bytem dla siebie.

Obie samowiedze – zarówno zwycięska, jak i pokonana – dążąc do realizacji „ruchu absolutnej abstrakcji” muszą koniecznie zachować istnienie dwóch „członów skrajnych”, pragnących być czymś dla siebie. Każda z samowiedz biorących udział w walce, dąży do podtrzymania zapośredniczenia z innych – istotnych dla siebie – powodów. Samowiedza zwycięska opanowuje dążenie do unicestwienia samowiedzy pokonanej, ponieważ nie chce powrotu do pierwotnej bezpośredniości opartej na subiektywnej pewności siebie, dlatego że oznacza to cofnięcie się w rozwoju do punktu wyjścia.

Natomiast samowiedza pokonana dochodzi do przekonania, że finalizacja walki poprzez śmierć wprawdzie daje jej w ostatnim życiowym doświadczeniu poczucie, że stała się absolutną negacją i czystym bytem dla siebie, to jednak ostatecznie dochodzi do przekonania, że życie jest dla niej czymś ważniejszym niż czysta samowiedza. Widząc, że dalszy opór grozi jej śmiercią, postawiona samotnie w obliczu wszechogarniającego ją strachu na skraju nicości, cofa się. Rezygnuje z walki i poddaje się zwycięzcy. Godzi się, zauważa Gromczyński, być niewolnikiem za cenę darowania mu życia. Od tej chwili istnienie niewolnika potwierdza supremację zwycięzcy. Afirmuje status pana całą swą działalnością. Bez niewolnika mediatyzującego samowiedzę zwycięzcy nie ma pana.

Pewność swej tożsamości pan zawdzięcza uznaniu niewolnika, a więc pośredniemu stosunkowi do własnego istnienia. Uznanie to nie jest jednak dobrowolne, lecz wymuszone na przeciwniku, który ulegając instyktowi samozachowania wolał wybrać niewolę niż śmierć [por.: Gromczyński 1969]. Owa decyzja staje się początkiem drugiego etapu ruchu absolutnej abstrakcji. Utrata wolności za cenę życia, jest niezbędnym etapem prowadzącym do uzyskania pełnej wolności. Koniecznością było również natężenie sił witalnych, właściwości cielesnych, sprawności fizycznej dla potrzeb walki. Będzie to kontynuowane celem dalszego przetrwania i przezwyższenia uzależnienia od pana.

Relacja nierówności – zwiastunem tragizmu pana i emancypacji niewolnika

Powstaje w związku z tym relacja nierówności. Z jednej strony usytuowany jest zwycięzca, czyli pan, z drugiej zaś niewolnik, czyli samowiedza zależna całkowicie w swym istnieniu od pana. Obie samowiedze są dla siebie niezbędne. Hegel mówi, że samowiedza osiąga swoje zaspokojenie tylko w innej samowiedzy [Hegel 1963, s. 211].

Pan potwierdza swą godność wymuszając na niewolniku pracę na jego rzecz. Korzysta z niej i rozkoszuje się nią. Stanowi to przyczynę tragizmu jego sytuacji. Po pierwsze, dlatego że podporządkowanie niewolnika wynika z pobudek animalnych, ze strachu przed śmiercią biologiczną; a po drugie, ponieważ jego przewagę uznaje byt o niższym statusie jednostkowym i społecznym. Pełne, prawdziwe zadowolenie mogłoby panu przynieść jedynie uznanie jego wartości przez osoby, które posiadają podobne jak on poczucie godności [Hegel 1963, s. 223–224]. Tragizm polega również na tym, że pan jest panem dopóki posiada niewolnika, że

musi z tego względu akceptować źródło własnego niedowartościowania, gdyż innego wyjścia nie ma. Utrzymywanie tej sytuacji prowadzi pana do dramatycznych dla niego skutków, tj. do utraty zapośredniczenia i cofnięcia się do poziomu pierwotnego, a więc do poziomu samowiedzy o charakterze jednostkowym i bepośrednim.

Natomiast sytuacja niewolnika jest zupełnie odmienna, ponieważ znajduje on sens swojego istnienia właśnie w danej sytuacji – to jest w pracy, w której zadawała się tylko realizowaniem sensu nadawanym przez kogoś innego. Zdaje też sobie sprawę dzięki pracy, że jest ona głównym czynnikiem przekształcania, samokształtowania się jego osoby, że ma charakter twórczy, że zmienia przyrodę, tworzy nowe rzeczy. Przyroda przetworzona w procesie pracy stanowi świadectwo wolności twórczej niewolnika. Zdobywa on i pogłębia dzięki temu własną człowieczą godność. Dzięki temu to on właśnie staje się panem przyrody i niezależnym od wpływów pana. Obiektywizuje swoje właściwości, kształtuje siebie i wznosi na poziom prawdziwej egzystencji. Pan natomiast władający rzeczami tylko za pośrednictwem cudzej pracy jest całkowicie od niej zależny. Gnuśnieje w dobrostanie niekreatywnej i jałowej egzystencji. Uzależnia się od niewolnika. Traci nad nim władzę.

Antropokreatywny sens ludzkiej pracy

Hegel wskazuje na antropokreatywny sens ludzkiej pracy. Kształtuje ona nowe właściwości psychiczne i fizyczne. Sens heglowskiej koncepcji pracy polega na tym – uważa Panasiuk – że to właśnie, w owym szczególnym akcie, za pośrednictwem którego rodzi się w istocie podmiot we właściwym sensie, jednoczy on – rozdzielone w dotychczasowej tradycji filozoficznej – rozum teoretyczny i praktyczny, pierwiastek kognitywny i pierwiastek wolicjonalny w podmiocie. Podmiot staje się tu jednością ducha i ciała, rozumu i woli, poznania i działania. Dopiero za pośrednictwem aktu pracy podmiot przezwycięża swoją separację od rzeczy jako „bytu w sobie” i nasyca ją w tym akcie swoimi właściwościami. Poza tym praca jako aktywność świadoma i celowa tworzy fundament dla świata ducha jako swoistej rzeczywistości, w której podmiot będzie odtań manifestować swoje istnienie [Panaszuk 1979, s. 43].

Ciało świątynią ducha – Heglowska pochwała cielesności

Zarówno walka, jak i praca rozwijają dwie strony osobowości człowieka. Warunkiem nieodzownym zmagania o życie i warunkiem przekształcania przyrody jest ludzkie ciało, zdolności i umiejętności fizyczne. Z tym wszystkim skorelowana jest świadomość, która rozwija się w trakcie realizacji kolejnych zadań. Owa świadomość usytuowana została w samowiedzy, czyli w człowieku, tj. w sferze biologicznej podmiotu, dlatego by Absolut mógł kontynuować i doprowadzić do syntetycznego zwieńczenia „ruchu absolutnej abstrakcji”. Do przeprowadzenia własnej peregrynacji poprzez świadomość podmiotową i świadomość zbiorową niezbędne jest ludzkie ciało oraz rozwój i udoskonalanie jego właściwości. Ciało uzyskuje poniekąd, tak jak w poglądach Pawła z Tarsu, status świątyni ducha, miejsca wyjątkowego o wyjątkowym sakralnym, w którym musi zamieszkać i rozwijać rozmaite formy swej aktywności Absolut w drodze do pełnej i ostatecznej samorealizacji i samoafirmacji. Jest ono traktowane w sposób autoteliczny-instrumentalny, podmiotowo-przedmiotowy, jest zarazem celem samym w sobie i koniecznym etapem owej drogi. W tym sensie jest to – biorąc pod uwagę, że Hegel uprawia krainicową formę filozofii idealistycznej – wielką pochwałą cielesności ludzkiej.

Aktywność twórcza warunkiem wolności nieskończonego ducha

Dzięki pracy, dzięki aktywności fizycznej i psychicznej, człowiek zmieniający przyrodę znosi przeciwieństwo między podmiotem i przedmiotem. Przyroda kształtowana twórczo przez pracę ludzką, jest w rzeczywistości obiektywizacją właściwości fizycznych i psychicznych świadomego siebie podmiotu. „Ta strona bytu samego w sobie, czyli rzeczy (der Dingheit), która w pracy otrzymuje formę, nie może być – pisze Hegel – żadną inną substancją, lecz tylko świadomością. W ten sposób powstaje nowa postać samowiedzy – świadomość, która myśli, że jest samowiedzą wolną” [Hegel 1963, s. 230]. Podmiot jako wolna samowiedza, jako rozumna świadomość, zwracająca uwagę na siebie jako na skończoną jaźń, postrzega siebie jako przedmiotowy wyraz nieskończonego ducha, z którym sam się jednoczy. Dzięki walce i pracy

myśl Absolutu – realizująca się i w cielesności, i psychice, i w przedmiocie – wyabstrahowuje się całkowicie i uzyskuje, zaprojektowaną w zamyśle panlogicznym, pełną wolność.

Ten punkt widzenia potwierdza (w swojej interpretacji Hegla) Copleston, orzekając, że skończony podmiot wyraźnie uświadamia sobie, że jego najgłębsze ja jest jedynie momentem w życiu nieskończonego i uniwersalnego ducha, momentem w absolutnej myśli. Wiedza na temat własnej sytuacji, miejsca w procesie samopotwierdzania się Absolutu, umożliwia człowiekowi ogląd przyrody z rozumnego, a więc obiektywnego dystansu, postrzeżenie jej jako postać swego własnego uprzedmiotowienia i warunek wstępny własnego życia jako aktualnie istniejącego ducha. Nie znaczy to – oczywiście – że skończony podmiot, ujmowany dokładnie jako taki, patrzy na przyrodę jako na swój własny wytwór. Chodzi bardziej o to, iż skończony podmiot, świadomy tego, że jest czymś więcej, że jest momentem w najgłębszym życiu ducha absolutnego, przyrodę rozumie jako konieczny etap w posuwaniu się ducha naprzód w procesie samourzeczywistniania. Można też powiedzieć, że absolutna wiedza jest szczyblem, na którym skończony podmiot uczestniczy w życiu myślącej siebie myśli, w życiu Absolutu. Czy też ujmując to jeszcze inaczej: jest to szczybel, na którym w skończonym umyśle filozofa i poprzez ten umysł Absolut, całość myśli siebie jako tożsamość w zróżnicowaniu [Copleston 1995, s. 189–190].

BIBLIOGRAFIA

1. Copleston F. (1995), *Historia filozofii*, Warszawa.
2. Hegel G.W.F. (1963), *Fenomenologia ducha*, Warszawa, t. 1.
3. Gromczyński W. (1969), *Hegłowska teoria Pana i Niewolnika i jej wpływ na Sartre'a* [w:] *Człowiek, świat rzeczy, Bóg w filozofii Sartre'a*, Warszawa.
4. Panasiuk R. (1979), *Koncepcja podmiotu poznania w Hegla „Fenomenologii ducha”* [w:] *Dziedzictwo heglowskie i marksizm*, Warszawa.

Man and the Absolute in Hegel's Philosophy

Key words: Hegel's philosophy, anthropology, axiology, the Absolute

In the presented article I indicate anthropological and also axiological foundations of Hegel's philosophy, including also appreciation of the body, constituting the indispensable basis for physical activity of man, his work tending to transformation of the external world, and also rivalry and hand-to-hand fight. This activity constitutes the indispensable condition of psychical development of an individual.

I indicate that it does not exactly concern here Hegel's conception of man in general, but paying the attention to relations which occur – in Hegel's opinion – between the Absolute and man and in what place the subject is both in the process of self-realization of the Absolute as well as in the philosophical system of the German idealist. Both from the title as well as from the contents of the article results far-reaching appreciation of the human individual, since without it, without the human body and consciousness, the Absolute cannot make self-confirmation. Thus, one may suppose that axiology underlies anthropology – and further, ontology, epistemology, philosophy of history or even Hegel's logic. It is true that Hegel does not emphasize it *explicitly*, however, his views, whose center – according to the philosopher himself and commentators – is the Absolute, are in fact anthropocentric.