

## Heglowskie źródła ergantropii

ŚWIATOSŁAW FLORIAN NOWICKI

Mojemu Tacie,  
Andrzejowi Nowickiemu,  
z okazji 90-ych urodzin

Filozofia Heglowaska pozwala zagadnienie istnienia człowieka w rzeczach ująć gruntownie jako jeden z aspektów fundamentalnego dla filozofii nowożytnej zagadnienia stosunku myślenia i bytu. Hegel ujmuje ten stosunek dynamicznie, najpierw jako proces wychodzenia idei poza siebie, jej wyzewnętrznianie się, przechodzenie w przyrodę, w sposób istnienia właściwy rzeczom, a następnie jako proces znoszenia tej zewnętrznej przedmiotowości poprzez jej przemianę w świat duchowy. Tego znoszenia dokonuje człowiek, co polega na kształtowaniu tego, co naturalne, na tworzeniu świata kultury jako świata rzeczy stanowiących specyficznie ludzki świat, a na najwyższym poziomie – jako kształtowanie świata myśli poprzez uczynienie płynnymi zakrzepłych pojęć, odpowiadających wyobrażeniu świata jako nagromadzenia odrębnych rzeczy, i rozpoznawanie następnie we wszystkim jednego absolutnego ducha, którego momentem – jako jego rzeczywista jednostkowa samowiedza – jest człowiek. Ergantropia Andrzeja Nowickiego koncentruje się na jednej z faz tego przedstawionego w filozofii Hegla procesu, mianowicie na tworzeniu przedmiotowego świata kultury, dzięki któremu człowiek nadaje sobie istnienie na zewnątrz siebie, w rzeczach będących jego dziełami. Według Hegla w świecie kultury znaczenie mają jedynie indywidualności, które same – podobnie jak ich dzieła – są rezultatem kształtowania, wytworem kultury, czymś o znaczeniu ogólnym. Człowiek staje się taką indywidualnością dopiero dzięki przyswojeniu sobie zastanego świata kultury i przetworzeniu go w swoją własną substancję. Dopiero dzięki temu staje się on zdolny do tworzenia własnych dzieł jako dzieł wzbogacających zastany świat kultury, tzn. takich, których wartość jest ogólna, które mają znaczenie również dla innych. Wspólnym mianownikiem ergantropii Andrzeja Nowickiego i filozofii Hegla jest pozytywny, a nawet entuzjastyczny stosunek do ludzkiej kultury, stawianie jej wyżej od świata przyrody.

Słowa kluczowe: Absolut, człowiek, duch, dzieło, eksterioryzacja, indywidualność, kultura

Na wstępie pragnę wyjaśnić, że artykuł pod takim właśnie tytułem zamówił u mnie na swój jubileusz mój ojciec. Nie musi z tego wcale wynikać, że ergantropia Andrzeja Nowickiego powstawała także pod bezpośrednim wpływem dzieł Hegla, ale jasne jest przynajmniej, że ojciec nie miał nic przeciwko takim odniesieniom. A skądinąd wiem, że potrafił gwałtownie protestować przeciwko sugerowaniu jakichkolwiek związków i podobieństw pomiędzy swoją własną filozofią a takimi myślicielami jak np. Blaise Pascal czy Carl Gustav Jung. Z drugiej strony przed stworzeniem swojej ergantropii z całą pewnością czytał on dzieła Hegla, niektóre nawet kilkakrotnie. Ale też wszystko na to wskazuje, że uznawał za

śluszną krytykę filozofii Hegla dokonaną przez Feuerbacha czy też Marksa, co z kolei sprawiło, że wątki Heglowskie, do których pozytywnie nawiązywał, podejmował w ich postaci Feuerbachowskiej albo Marksowskiej, i to zapewne z przeświadczeniem, że w takim przetworzeniu są one w istotny sposób różne od Heglowskiego pierwowzoru, a być może nawet „postawione z głowy na nogi”.

Ja natomiast raczej odrzucam obie wspomniane krytyki, a także Schellingańską. W szczególności Marksowski sposób ujmowania Hegla, obowiązujący i wywierający w Polsce silny wpływ w latach, kiedy panującą filozofią był marksizm, uważam za jednostronny i bałamutny, polegający z reguły na tym, że jakiś jeden aspekt filozofii Hegla przeciwstawiało się innemu jej aspektowi jako rzekomo całkiem jej przeciwny i będący jej przewyciężeniem. A chodziło zawsze o ten aspekt bardziej zrozumiały na gruncie zdrowego rozsądku i – w ramach ogólnego przeciwieństwa myślenia i bytu – związany właśnie z „bytem”, z materią, rzeczą, tym, co zmysłowe. Dla mnie taka redukcja do bardziej zrozumiałej postaci zdroworozsądkowej jest zasadniczo cofnięciem się na niższy poziom kultury filozoficznej, choć skądinąd ma swoje niewątpliwe uzasadnienie. Ale przy takim ustawieniu Hegla jego filozofia stawała się jeszcze bardziej niezrozumiała, niż jest w istocie.

W swoim artykule problematykę ergantropii, tzn. istnienia człowieka w rzeczach, przedstawię w taki sposób, w jaki ujęta jest ona przez Hegla. Zakładam, że ten ergantropijny wątek heglowski pośrednio, w szczególności poprzez Feuerbacha i Marksa jako ogniwa pośrednie, wywarł wpływ na ergantropię Andrzeja Nowickiego. Swoje zadanie rozumiem jako prezentację w bardziej przystępny sposób niż w dziełach samego Hegla jego myśli na ten temat tak, żeby czytelnik sam mógł dokonać ich porównania z filozofią Andrzeja Nowickiego.

Otóż filozofia Heglowska pozwala zagadnienie istnienia człowieka w rzeczach ująć gruntownie. Na poziomie najbardziej ogólnym stosunek człowieka i rzeczy wiąże się z zagadnieniem stosunku myślenia i bytu, będącym – zdaniem Hegla – centralnym zagadnieniem europejskiej filozofii nowożytnej<sup>1</sup>. W bardziej konkretnym sensie stosunek ten występuje jako przeciwstawność samowiedzy (bytu dla siebie) i rzeczy (bytu dla innego). Określając w *Fenomenologii ducha* pojęcie samowiedzy, Hegel zaczyna od trojakiiego określenia rzeczy w jej stosunku do samowiedzy<sup>2</sup>. Po pierwsze, rzecz jest przedmiotem pożądania (*Begierde*) i jako taka jest czymś pozbawionym własnej istotności, jest unicestwiana w akcie konsumpcji i zamieniana w rezultacie we własny byt samowiedzy. Po drugie, rzecz jest własnym bytem samowiedzy, żywym organizmem, którego zniszczenie jest zarazem śmiercią związaną z nim samowiedzy. Po trzecie, jest rzeczą kształtowaną przez pracę, czyli jedynie tworzywem, z którym działająca samowiedza robi, co zechce. Określenie rzeczy jako bytu dla innego wynika w *Fenomenologii z ducha* ze zniesienia wcześniejszej formy świadomości, dla której rzecz była bytem sa-

<sup>1</sup> G. W. F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, tłum. Ś. F. Nowicki, t. 3, Wyd. Nauk. PWN, Warszawa 2002, Skorowidz pojęć, hasło „Myślenie i byt”, s. 686–688.

<sup>2</sup> Tenże, *Fenomenologia ducha*, tłum. Ś. F. Nowicki, Aletheia, Warszawa 2002, s. 136–140.

mym w sobie<sup>3</sup>. Otóż rzecz nie jest bytem samym w sobie, gdyż nie jest bytem dla siebie. Byt dla siebie istnieje jako taki jedynie jako samowiedza, świadomość siebie – ta zaś nie jest rzeczą. Ogólnie biorąc, rzecz jest jedynie czymś, co zapośrednicza stosunek samowiedzy do siebie samej albo też do innej samowiedzy.

Jeżeli zagadnienie rzeczy chcemy ująć jeszcze gruntowniej, z perspektywy Absolutu, to rzecz, czy też istnienie w formie rzeczy (*Dingheit*), jest rezultatem wyzewnętrznienia się (*Entäußerung*) idei<sup>4</sup>. To wyzewnętrznienie ma znaczenie pozytywne i negatywne. W znaczeniu pozytywnym jest ujawnieniem głębszej treści zawartej w abstrakcji Absolutu jako myślącej siebie myśli, która jest czystym pojęciem, ale zarazem czystym pojęciem istniejącym. Inaczej mówiąc, głębią czystego pojęcia jest jego istnienie jako byt zarazem tożsamy z myśleniem, jak też od niego różny. W formie wyzewnętrznienia byt ten ukazuje się zrazu jedynie jako całkowicie różny od myślenia, co oznacza, że idea zagubiła się w nim, zatraciła. Wyzewnętrznienie idei nie przedstawia się więc jako własny byt idei, lecz jako jakiś inny, obcy byt – jako innobyt. I to jest negatywne znaczenie wyzewnętrznienia, które zamiast ukazywać ideę, ukrywa ją. Wynika z tego zadanie zniesienia wyzewnętrznienia jako rozpoznania w nim idei, która w ten sposób powraca do siebie i istnieje jako duch wypełniony całą, w pełni rozwiniętą treścią idei. To wielkie dzieło powierzone jest człowiekowi – to właśnie on ma zrobić to, co należy, ze światem rzeczy, czyli uczynić z niego świat ducha.

W systemie stworzonym przez Hegla i przedstawionym przez niego w jego „Encyklopedii nauk filozoficznych” pierwszą część stanowi nauka logiki, drugą filozofia przyrody, a trzecią – filozofia ducha. Cała sfera ducha dzieli się w ujęciu Hegla na trzy części: ducha subiektywnego (podmiotowego), ducha obiektywnego i ducha absolutnego. W tej pierwszej duch występuje jako świadomość siebie, czyli jako jednostkowy podmiot, zgodnie z jego tradycyjnym rozumieniem w filozofii europejskiej. Dalsze dwie części stanowią istotne rozwinięcie sposobu ujmowania podmiotu, mianowicie poprzez włączenie go w pewną szerszą rzeczywistość.

Sfera ducha obiektywnego to rzeczywistość społeczna, w której jednostki odnoszą się do siebie nawzajem i której istnieniem nie jest już jednostkowa świadomość siebie, powstająca na bazie życia biologicznego, ale wzajemne uznawanie się (*Anerkennung*) przez ludzkie jednostki, którego intersubiektywnym wyrazem są normy życia społecznego w postaci obyczajów oraz systemu prawnego wraz z instrumentami zapewniającymi jego przestrzeganie (państwo). W swojej *Fenomenologii ducha* Hegel daje spekulatywny wywód uwarunkowania ludzkiej jednostkowej samowiedzy w samym jej istnieniu przez relacje między jednostkami oparte na mniej lub bardziej rozwiniętych formach wzajemnego uznawania się<sup>5</sup>. Te jednostki są więc z natury rzeczy społeczne i zapośredniczone same ze sobą przez

<sup>3</sup> Tamże, s. 125.

<sup>4</sup> Tamże, s. 510; tenże, *Nauka logiki*, tłum. A. Landman, przekład skolacjonował i dokonał red. nauk. M. Pańków, t. 2, Wyd. Nauk. PWN, Warszawa 2011, s. 704–706; tenże, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Ś. F. Nowicki, PWN, Warszawa 1990, §§ 243–244 (s. 257–258), §§ 574–577 (s. 582–584).

<sup>5</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, wyd. cyt., s. 132 nn.

odniesienia do innych jednostek. Ten nowy punkt widzenia został następnie upowszechniony dzięki filozofii marksistowskiej.

Sfera ducha absolutnego stanowi ostateczne rozszerzenie pojęcia ducha, w wyniku którego staje się on czymś wszechogarniającym. Określenie „absolutny” oznacza tu zniesienie przeciwieństwa między tym, co subiektywne (podmiotowe), a tym, co obiektywne (przedmiotowe), przez co świadomość w całym swym zakresie okazuje się samowiedzą, przyroda zostaje rozpoznana jako duch, a jej zewnętrzność i nieprzejrzystość dla myślenia – jako pozór. Człowiek, który w wiedzy absolutnej osiąga taką świadomość, jest samowiedzą Absolutu albo też, mówiąc językiem religijnym, samowiedzą Boga<sup>6</sup>.

Ostateczne zniesienie przeciwieństwa podmiotu i przedmiotu dokonuje się u Hegla w myśleniu, w filozofii spekulatywnej, toteż najwyższą postacią ducha absolutnego jest dla niego filozofia. Punkt widzenia Hegla jest tu zbieżny z hinduistyczną tezą o tożsamości *brahmana* (byt) i *atmana* (jaźń), a także z doświadczeniem duchowym mistyków (na gruncie europejskim w szczególności Anioła Ślązaka)<sup>7</sup>. Charakterystyczne dla Hegla jest przy tym, że zniesienie przeciwieństwa podmiotu i przedmiotu, myślenia i bytu, nie dokonuje się u niego w sposób jednostronny, czyli jedynie poprzez zniesienie tego, co zewnętrzne i skończone, ale w sposób dwustronny, co polega na tym, że czysta idea musi zarówno wyjść poza siebie, przejść w przyrodę, jak też następnie powrócić do siebie jako duch, zachowując w idealnej postaci własne różnice, które ujawniły się w tym wyjściu poza siebie.

Absolutna treść, która w filozofii ujęta jest w myśleniu pojęciowym, występuje też w dwóch niższych formach – w sztuce w formie zmysłowej i w religii w formie wyobrażenia. Sfera ducha absolutnego była dla Hegla głównym przedmiotem zainteresowania, o czym świadczy liczba poświęconych jej tomów (3 tomy *Wykładów o estetyce*, 2 tomy *Wykładów z filozofii religii*, 3 tomy *Wykładów z historii filozofii*), w sytuacji gdy filozofia przyrody czy też filozofia ducha subiektywnego przedstawione są jedynie w ramach całościowego ujęcia systemu, jakim jest *Encyklopedia nauk filozoficznych*.

Trzy części filozofii ducha nie są u Hegla rozłączne. Na przykład historia filozofii należąca do sfery ducha absolutnego jest według Hegla najgłębszą istotą dziejów powszechnych<sup>8</sup>, które jako historia polityczna i gospodarcza należą do sfery ducha obiektywnego. A momentem rzeczywistego istnienia ducha jest jednostkowa samowiedza, która jest przedmiotem filozofii ducha subiektywnego. Bez działających żywych ludzkich jednostkowych podmiotów nie byłoby oczywiście

<sup>6</sup> Hegel daje do zrozumienia, jakie jest jego własne stanowisko w tej kwestii, odsyłając do C. F. Göschela, *Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen im Verhältnisse zur christlichen Glaubenserkenntnis. Ein Beitrag zum Verständnisse der Philosophie unserer Zeit*, Berlin 1829. Por. *Encyklopedia nauk filozoficznych*, wyd. cyt., s. 565.

<sup>7</sup> Na temat A. Ślązaka, por. G. W. F. Hegel, *Wykłady o estetyce*, tłum. J. Grabowski i A. Landman, t. 1, PWN, Warszawa 1964, s. 588. Na temat Mistrza Eckharta, por. tenże, *Wykłady z filozofii religii*, tłum. Ś. F. Nowicki, t. 1, Wyd. Nauk. PWN, Warszawa 2006, s. 216.

<sup>8</sup> Tenże, *Wykłady z historii filozofii*, t. 3, wyd. cyt., s. 650–651.

żadnej historii, a z kolei bez odpowiednio rozwiniętych w toku tej historii stosunków społecznych niemożliwa byłaby filozofia jako taka, a w szczególności absolutna filozofia, w której przeciwstawność podmiotu i przedmiotu zniesiona jest w pojęciu ducha.

Na etapie *Fenomenologii ducha* Hegel nie porządkował jeszcze całego treściowego obszaru swojej filozofii w taki sposób, jak potem w ramach systemu przedstawionego w *Encyklopedii*. A warto podkreślić, że wątek powierzonego człowiekowi wielkiego dzieła przemiany świata rzeczy w świat ducha jest rozwijany wielorako również a może nawet przede wszystkim w *Fenomenologii*, gdzie nie ma potrzeby rozstrzygania, do jakiej sfery ducha we wskazanym powyżej sensie należy go przydzielać, bo bezpośrednio biorąc rozważany jest w ramach pewnych konkretnych fenomenologicznych postaci świadomości.

Ergantropia jako filozofia mieści się w oczywisty sposób w tej Heglowskiej perspektywie, wyraża ten sam absolutny postulat skierowany do człowieka, choćby się wydawało, że jej perspektywa jest odwrotna, że występuje z postulatem, by duch ludzki uzyskał istnienie w formie świata rzeczy. Dla Hegła jest to bowiem w gruncie rzeczy jedno i to samo.

Gdyby pytać o źródło tej koncepcji Hegła, to najbardziej prawdopodobna odpowiedź jest taka, że jest to chrześcijańska idea religijna ujęta za pomocą narzędzi pojęciowych wypracowywanych sukcesywnie przez filozofów niemieckich – Kanta, Fichtego, Schellinga i wreszcie samego Hegła. W religii chrześcijańskiej Bóg stworzył świat jako coś różnego od siebie, ale następnie ten świat powraca do niego jako jego „chwała” (*δοξα*). Czym jest ta chwała w sensie religijnym, wiadomo mniej więcej w odniesieniu do Jezusa Chrystusa. Jako jego chwałę, którą widzieli jego uczniowie, zgodnie z tekstem Prologu Ewangelii wg św. Jana, należy rozumieć świetlistą duchową aurę wokół jego fizycznej postaci, a jego chwałę w postaci ostatecznej było ciało chwalebne jako ciało zmartwychwstania, w którym wstąpił do nieba. Być może też inspiracją była dla Hegła ezoteryczna filozofia hermetyzmu, zwłaszcza że w jej podstawowym tekście, *Tablicy Szmaragdowej*, pojawia się termin „chwała” w kontekście wielkiego dzieła dokonywanego poprzez oscylację – o wciąż zwiększającej się amplitudzie – pomiędzy niebem a ziemią, łącznie z tym, co jest głębią ziemi jako świat podziemny. Chwałą jest mianowicie niższy element przetworzony w postać, która może się wznieść w górne rejony nieba: „Ruch od ziemi ku niebu, a z nieba znów ku ziemi [...] zmienia Świat w światło chwały, wolne od mroku ziemi”. Po przełożeniu na język filozofii Hegła chwałą jest świat rzeczy przemienionych w ducha, świat rzeczy przetworzonych tak, że wyrażają ideę, zamiast ją ukrywać. W tej ogólnej formule, w której mieści się zarówno filozofia, jak i sztuka, a pewnie też znaczny obszar bardziej prozaicznych wytworów człowieka, mieści się również perspektywa właściwa ergantropii. Dzieło, sposób w jaki twórca istnieje w rzeczy, można – z uwzględnieniem całej wieloznaczności tego słowa – nazwać jego „chwałą”. Tym bardziej, że dalszy ciąg *Tablicy Szmaragdowej* brzmi: „Tak to jest w Wielkim Świecie, a wedle tego wzoru utworzony też został Mały Świat, czyli Człowiek.”

U Hegla człowiek też działa wedle ogólnego wzoru idei, która się wyzewnętrznia. Najpierw jednak musi zostać doprowadzony, czy też musi sam siebie doprowadzić do abstrakcyjnej postaci istniejącego czystego pojęcia. Ten pierwszy wariant opisany jest w *Fenomenologii ducha* jako samowiedza niewolnika. Wewnętrzny byt niewolnika jest abstrakcją, gdyż wszystko to, czym pierwotnie był jako istota naturalna, rozplynęło się w nim całkowicie w strachu przed panem jako uosobieniem śmierci<sup>9</sup>. Na tej abstrakcji oparte jest człowieczeństwo niewolnika, dzięki niej kształtowany jest on od podstaw jako istota ludzka. Jako istota ludzka niewolnik kształtuje rzecz, a ponieważ robi to jako istniejąca abstrakcja, więc w swoim dziele istnieje w zasadzie też tylko w abstrakcyjny, ogólny sposób. Rozpatrując rzecz jako kształtowaną przez pracę niewolnika, Hegel w ogóle abstrahuje od tego, jaką szczegółową formę niewolnik jej nadaje, zwłaszcza że i dla niewolnika nie ma to żadnego znaczenia, jego praca jest bowiem działaniem w ogóle, a to działanie jest jego istnieniem, jego własnym bytem dla siebie podporządkowanym zewnętrznemu celowi. Tę swoją formę nadaje on rzeczy, która dzięki temu jest istniejącą w formie rzeczy wartością, gdyż własny byt niewolnika jest istniejącą dla siebie wartością, która – z racji tego, że jego istnienie podporządkowane jest cudzej woli – zostaje mu odebrana i przeniesiona na rzecz<sup>10</sup>.

Człowiek w rzeczy istnieje więc jako wartość nadana tej rzeczy, jako wyeksterioryzowane w nią jego abstrakcyjne istnienie. A że ta rzecz poza tym komuś do czegoś może służyć i ma odpowiadającą temu formę, to już inna sprawa, to jest warunek sensowności pracy niewolnika z punktu widzenia pana, który określa jej cel, to jest eksterioryzacja użyteczności niewolnika, jaką ma on dla pana, a nie dla siebie samego. Ta użyteczność jest zapewne również ogólną formą niewolnika, ale nie jest nią raczej szczegółowa forma nadana rzeczy. Jeżeli, powiedzmy, niewolnik wyprodukował z drewna krzesło, to nie znaczy to przecież, że nadał mu swoją własną formę, którą jest forma krzesła. Dla zewnętrznego obserwatora rzecz ta jest krzesłem, a zawartego w niej bytu niewolnika gołym okiem nie widać, podobnie jak nie widać Boga w stworzeniu ani też idei w przyrodzie. Byt niewolnika w rzeczy rozpoznany zostaje dopiero dzięki refleksji, że ma ona pewną większą wartość niż przed ukształtowaniem. Istotą człowieka jest według Hegla działanie, czyn, a nie bezczynne istnienie. Działający niewolnik realizuje więc istotę człowieka, a wyraża się to w tym, że jego działanie ma skutek, coś urzeczywistnia, realizuje jakiś cel w ogóle.

Wspomniałem, że dzięki rozplynięciu się – pod wpływem strachu – całej pierwotnej, bezpośredniej określoności niewolnika o charakterze przyrodniczym może on zostać ukształtowany od podstaw na człowieka. Ukształtowany w taki sposób, nie jest już jako twórca dzieła abstrakcyjnym działającym podmiotem, lecz ma pewną konkretną określoność – stał się indywidualnością. Indywidualność jest rezultatem ukształtowania samego siebie, należy więc do świata kultury<sup>11</sup>. Jest

<sup>9</sup> *Fenomenologia ducha*, wyd. cyt., s. 138–139.

<sup>10</sup> Tamże, s. 140.

<sup>11</sup> Tamże, s. 318–319.

wartością dodaną do abstrakcyjnej podmiotowości, co sprawia, że jednostka również sama z siebie, bez zewnętrznego przymusu ze strony pana czy też wychowawcy, chce stać się indywidualnością i dzięki temu mieć większą wartość. Jeżeli więc rozpatrujemy sytuację, kiedy twórcą dzieła jest indywidualność, to musimy pamiętać, że on sam też jest swoim dziełem i dopiero jako taki jest zdolny do tworzenia prawdziwych, wartościowych dzieł, w których jako indywidualność uzyskuje zewnętrzne istnienie i których tworzenie ma dla niego sens, będący jego własnym sensem jako wolnego twórcy.

Wyjaśnić należy, że Hegel odróżnia indywidualność od osobowości, a podstawą tego odróżnienia są wskazane powyżej różne aspekty pojęcia rzeczy. Osoba jest samowiedzą jako żyjąca i posiadająca oprócz swego żywego ciała także inne rzeczy jako dobra konsumpcyjne<sup>12</sup>. We współczesnym społeczeństwie opartym na prawie uznane jest i chronione jej prawo do życia i posiadania – na równi z wszystkimi innymi osobami. Ale w świecie kultury liczą się tylko indywidualności. Osobą człowiek jest przez sam fakt, że się urodził w społeczeństwie jako człowiek w sensie biologicznym. Indywidualnością jest dopiero dzięki ukształtowaniu swojej pierwotnej natury zgodnie z tym, co stanowi wartość w świecie kultury. Jako osoba człowiek jest uznany w swej abstrakcyjnej jednostkowości. Jako indywidualność reprezentuje i współtworzy świat ogólnych wartości kulturowych. Człowiek staje się indywidualnością dzięki temu, że najpierw sobie przyswaja treść kultury, w której żyje, a potem staje się kimś, kto czerpiąc z siebie może również wnieść do niej własny wkład.

Indywidualność jest wytworzonym konkretem, który Hegel rozumie w sensie etymologicznym jako zrośnięcie się wielu różnych elementów w jedną całość. Wszystkie te elementy, jak i złożona z nich całość mają charakter ogólny – w sensie ogólnej wartości w świecie kultury. Kulturowy konkretny jest rezultatem kształtowania, tzn. zastępowania pierwotnej struktury strukturą nową. Proces materializowania formy jest od strony rzeczywistej procesem formowania materiału. W żaden inny sposób twórca nie wstępuje w rzecz niż poprzez kształtowanie rzeczy, które zawsze uwarunkowane jest tym, jaką własną naturę ma ta rzecz, choćbyśmy nawet zakładali, że jest ona dla nas tylko tworzywem bez właściwości, z którego robimy, co nam się podoba, co przede wszystkim stara się akcentować Hegel, postulując na przykład, by człowiek w całości stał się swoim własnym dziełem, czyli nie tworem przyrody, lecz wytworem ducha.

Kiedy człowiek kształtuje samego siebie w indywidualność, to występują w tym procesie trzy elementy: 1) jego pierwotna natura; 2) treści przyswojone z ogólnej kultury; 3) jego jaźń jako moc kształtująca, jako ogólna forma, którą nadaje przedmiotowej treści swojej indywidualności, dzięki czemu indywidualność ta stanowi jedność. Ten trzeci element ma charakter abstrakcyjny, podobnie jak pierwszy, o ile rzeczywistość jego określoność się rozplynęła. Jako konkretny indywidualność kształtuje się z ogólnych treści kultury duchowej.

<sup>12</sup> Tenże, *Zasady filozofii prawa*, tłum. A. Landman, PWN, Warszawa 1969, §§ 41–47, s. 62–67.

Jeżeli w taki sposób powstaje indywidualność, to czym się różni jedna indywidualność od drugiej? Dla Hegla różnią się one przede wszystkim energią, mocą<sup>13</sup>. Nie jest to bynajmniej różnica nieistotna. Ta energia jest energią jaźni, zdolnej do zapanowania nad szczegółowymi różnicami treści i do przeniknięcia ich sobą. Jaźń jest istniejącą prawdą i dlatego jako moc kształtująca przedmiotową treść nadaje tej treści prawdziwość. Jaźń o małej początkowej energii nie zdoła się ukształtować w indywidualność godną uwagi i z tego punktu widzenia nigdy tak naprawdę nie stanie się indywidualnością. A większa energia pozwala na przetworzenie we własną substancję znacznie większego zakresu treści, jaką niesie w sobie ogólny duch danej kultury, a tym samym pozwala indywidualności osiągnąć bardziej ogólną, bo pełniejszą, mniej jednostronną postać. Całkiem ogólna byłaby indywidualność, która zdołałaby w siebie wchłonąć i zasymilować całą treść ducha swojej kultury. Ta duchowa treść jako wspólna dla wszystkich substancja istnieje w formie zrazu surowej, wymagającej dalszego kształtowania, przetworzenia we własnym duchu jednostki. Tym większa siła ducha, powiada Hegel, im większe przeciwieństwo jest w stanie wytrzymać i rozwiązać. Tym większej mocy jest indywidualność, im więcej różnorodnej treści zaczerpniętej z ogólnej kultury jest w stanie wchłonąć i przetworzyć w samą siebie, a następnie w swoje dzieło, które wzbogaca świat kultury przez to, że ukazuje jej treść w postaci bardziej ukształtowanej.

Zdaniem Hegla, twórca nie wyraża w dziele siebie, lecz coś ogólnego. Fidiasz tworząc posąg Zeusa nie przedstawił Grekom swojego własnego wymysłu, lecz ich własne wyobrażenie boga, w którego wierzyli<sup>14</sup>, ale przedstawione w sposób znacznie wspanialszy, podniesiony na wyżyny wielkiej sztuki. Podobnie Homer nie wymyślił Grekom ich bogów, choć przecież czerpali o nich wiedzę z jego eposów. A już w żadnym razie twórca nie wyraża w dziele swojej jednostkowości, gdyż tego, co jednostkowe, w ogóle nie da się wyrazić. Taki środek wyrazu, jakim jest język, wyraża tylko to, co ogólne<sup>15</sup>. Imiona własne nic nie znaczą, wyrażają jednostkowość jako coś ogólnego – Piotrem może być dowolna jednostka, jeśli takie imię jej się nada. Indywidualność nie jest też zlepkiem partykularnych, przypadkowych cech, osobliwości i dziwactw – takie bezsensowne jej rozumienie zarzuca Hegel Anglikom. Zainteresowanie czymś dziełem nie koncentruje się na tym, co jest w nim osobliwością autora, lecz na tym, co własnego odnajduje, czy rozpoznaje w nim odbiorca jako coś, co jest wspólne dla szerszego kręgu ludzi, albo i ogólnoludzkie. Odbiorca ma się z dzieła dowiedzieć przede wszystkim czegoś o sobie i swoim świecie, a dopiero w drugiej kolejności o osobie twórcy. Jednostkowy byt autora nie może być utrwalony w jego dziele. Ale nosi ono piętno jego indywidualności jako oryginalnej całościowej struktury złożonej z istotnych elementów o znaczeniu ogólnym.

<sup>13</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, wyd. cyt., s. 318.

<sup>14</sup> Tenże, *Wykłady z filozofii religii*, tłum. Ś. F. Nowicki, t. 2, Wyd. Nauk. PWN, Warszawa 2007, s. 128.

<sup>15</sup> *Fenomenologia ducha*, wyd. cyt., s. 81–82.



Jak powstaje taka całościowa oryginalna struktura indywidualności? Zapamiętałem z dzieciństwa przyklejone do półki z książkami w pokoju taty hasło wypisane flamastrem na brystolu: Starannie dobierać lektury do czytania, „albowiem z tego jesteśmy, czym się żywimy – Vanini”. Myśl tę należałoby nieco zmodyfikować: „z tego jesteśmy, co zdołamy strawić”. I dodać, że żywienie się papką nie stworzy silnej indywidualności duchowej. Znamienne jest, że Hegel wypowiedział się gdzieś przeciwko picciu mleka przez dorosłych, uważając, że jest to pokarm właściwy jedynie dla osesków. Miało to zapewne taki sam sens, jak mit o Hermesie, który ledwie się narodził, nie chciał pić mleka, lecz ukradł Apollinowi woły, by upiec sobie z nich pieczeń. Żywienie się mięsem wymaga niewątpliwie większej siły trawienia, a ponieważ natura Hermesa bardziej kojarzy się z funkcjami umysłowymi niż z siłą soków trawiennych, więc narzuca się sama przez się taka interpretacja mitu, że chodzi w nim o pokarm duchowy i o siłę myśli, zdolnej do przyswojenia sobie solidniejszej, głębszej treści. W istocie Hermes jako pośrednik pomiędzy Olimpem, ziemią a Hadesem, do którego prowadził ludzkie dusze po śmierci, jest symbolem wielkiej potęgi ducha, zdolnego do ogarnięcia bardzo rozległego obszaru rzeczywistości w sensie rozciągłości w górę, wszerej i w głąb, i trudno się dziwić, że przypisano mu jako Hermesowi Trismegistosowi autorstwo *Tablicy Szmaragdowej*, do której powyżej nawiązałem.

Program intelektualny Hegla: „uczynić zakrzepłe myśli płynnymi” (skądinąd świetnie wyrażający sens koniunkcji Merkurego i Neptuna w znaku Panny w jego horoskopie) ma nie tylko znaczenie afirmacji dialektyki i spekulacji filozoficznej, ale również opisuje, co sam Hegel zrobił ze światem myśli i wyobrażeń, w których się wychował. Wchłonął go w siebie, strawił i zamienił we własną płynną substancję. Dał radę nawet takim skrzepom myślowym, takim niestrawnym grdułom, jak skostniałe kościelne dogmaty. W rezultacie w tej jego płynnej duchowej substancji rozpuściła się cała historia europejskiej starożytnej i nowożytnej filozofii i wiele innych treści religijnych i kulturowych, a następnie wykryształizowała się z tego jego własna duchowa indywidualność, której piętno nosi jego dzieło, bo po wchłonięciu w siebie całego wspomnianego bogactwa treści, wydobywał ją już potem z siebie samego, jako coś własnego, bez potrzeby sięgania do książek i przepisywania z nich, chyba że tylko dla orientacji czytelnika, żeby mógł on porównać sobie to, co w Hegla weszło, z tym, co z niego wyszło. W podobny sposób opisuje Hegel fenomen kultury greckiej, mówiąc, że Grecy przekształcili swoje wschodnie korzenie w coś własnego, swojskiego, dzięki czemu można ich zrozumieć bez odwoływania się do zewnętrznej genezy<sup>16</sup>.

Ale dzieło Hegla istnieje, oczywiście, znowu w formie skrzepu, czegoś, co wymaga strawienia, rozpuszczenia, by mogło być przyswojone przez inną indywidualność. Istniejąc w swych dziełach, stajemy się dla innych pokarmem i istniejemy już nie swoim, ale ich istnieniem, przetrawieni odpowiednio do ich możliwości i przyswojeni tylko w tym zakresie. Choć może być i tak, że cudze dzieło po prze-

<sup>16</sup> G. W. F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, tłum. Ś. F. Nowicki, t. 1, Wyd. Nauk. PWN, Warszawa 1994, s. 206–209.

trawieniu zamiast się skurczyć, rozszerza się. Taką zdolność miał sam Hegel, który trawił cudze myśli w taki sposób, że nadawał im więcej treści i sensu, niż ich było w umyśle autora.

Hegel miał poczucie wielkiej mocy zawartej w jego jaźni, której działaniem było myślenie. Myślenie to odczuwał jako potęgę, której żadna treść nie jest w stanie się oprzeć, wobec której się ona rozplywa i zamienia we własne określenia jego myśli. Na tym w istocie polega kształtowanie treści, że z treści obcej, zewnętrznej staje się ona własną treścią ducha, co oznacza, że sama ta treść staje się istnieniem ducha, że w niej ten duch się wyraża. W taki sposób twórca filozofii istnieje w swym dziele. Dla Hegla dzieło filozoficzne jest najwyższą postacią ludzkiego dzieła. Powód tego jest prosty. Idea filozoficzna nie jest tym, co człowiek ma, lecz tym, czym człowiek jest. W taki sposób wyraził to również Bronisław Ferdynand Trentowski, choć z pozycji pluralizmu, wyrażającego się w postulatcie – zresztą w znacznej mierze słusznym – by każdy człowiek miał własną filozofię.

W oryginalnym sformułowaniu Hegla chodzi o to, że człowiek jest czystym pojęciem, ale to na jedno wychodzi, ponieważ idea filozoficzna może być określona jako pełne rozwinięcie, czyli rozwinięcie w system, właśnie owego czystego pojęcia, które jest aktywną mocą rozumu filozofa. Z tego, co mi wiadomo ze źródeł pozafilozoficznych, przechodząc w zaświaty jesteśmy bytami myślowymi i całą naszą istotą jest nasz świat myślowy. W duchowych zaświatach obowiązuje zaś wolność i pluralizm. Poszczególne istoty duchowe istnieją tam co prawda w pewnej wspólnej przestrzeni, ale choć oglądają niby to samo, myślą po swojemu, a nie na jedno kopyto – i na tym polega ich wielkość. Plon przemyśleń całego życia i na temat tego życia, które jest życiem w materii, jest czymś, co zabieramy ze sobą w zaświaty – w odróżnieniu od dzieł mających postać materialną, które pozostają na ziemi. W takiej „chwale” opuszczamy więc ziemię, ile warte są te przemyślenia. Kto więc trzodzi się w swym życiu filozofią, nie na darmo się trzodzi, o ile, oczywiście, jest to dla niego autentycznie, osobiście istotne, o ile jego filozofia jest w swej najgłębszej istocie jego własną samowiedzą.

Dzieło filozoficzne jest dla Hegla najwyższą postacią ludzkiego dzieła, ale rzeczą jest głównie w tym sensie, że jest myślą w formie zobiektywizowanej, dostępnej dla innych. Traktowanie go jako rzeczy w sensie np. zadrukowanego papieru nie ma zbyt wiele sensu. Specyficznym elementem, w którym utrwalona zostaje myśl, jest język – rzeczywistość stworzona przez ludzkiego ducha w materiale dźwiękowym ukształtowanym w tym celu w system dźwięków artykułowanych, które zostały następnie oznaczone symbolami graficznymi – literami. Poszczególnym kombinacjom dźwięków przyporządkowane zostały znaczenia, w zasadzie w sposób arbitralny, co pozwala od razu uwolnić się od pozorów, że te znaczenia mają jakiś związek z fizycznymi dźwiękami. Substancja, w której myśliciel kształtuje swe dzieło, to w istocie substancja duchowa, skumulowane doświadczenie wielu ludzkich pokoleń, kształtujących swój obraz świata w swój język i za pomocą tego języka. Język jest dla Hegla wyższą postacią rzeczywistości niż ta, którą on oznacza, o ile jest to świat rzeczy w ich materialnym znaczeniu, zwłaszcza świat rzeczy

istniejących jako przyroda. Język jest bowiem rzeczywistością duchową – i już przez to samo stoi formalnie biorąc wyżej od przyrody, choćby nawet były za jego pomocą wypowiedzane same głupoty.

Tworzywem, w którym utrwała swoje myśli filozof, jest więc coś, co samo jest już bardzo przetworzoną przez ludzi substancją. Filozof taki jak Hegel prowadzi to dzieło przetwarzania dalej, odczuwając artykułowanie swoich myśli w ogólnie zrozumiałym języku jako zmaganie się z językiem, z jego gramatycznymi strukturami i utwalonymi w formie słów wyobrażeniami, jako tworzenie na użytek swych myśli swojego własnego języka. Hegel ma zarazem świadomość, że myślenie nie może się obejść bez języka, że nie jest tylko komunikowane za pomocą języka, ale samo dokonuje się w języku i bez niego nie ma możliwości zobiektywizowania się nawet dla samego myślącego podmiotu i nie może posunąć się naprzód. Ale zarazem to myślenie nie mieści się w języku, rozsadza jego ramy<sup>17</sup>, cierpi z powodu jego linearnej struktury, w wyniku której to, co współistnieje, może być wypowiedzane tylko jedno po drugim, bo nie da się powiedzieć wszystkiego naraz, choć bardzo by się chciało. Ostatecznie więc przyswojenie sobie tekstu ma polegać na tym, że najpierw czyta się go w sposób linearny, słowo po słowie, strona po stronie, a potem ma się go w głowie jako całość, o ile pamięć na to pozwala, i wtedy należałoby czytać go na nowo, żeby zrozumieć lepiej to, co się przeczytało, nie znając jeszcze całości.

Zawarty jest w tym zarówno czas, jak i zniesienie czasu – kiedy ma się już wszystko naraz w pamięci. A sam autor najpierw przez długi czas tworzy swe dzieło myślowe, a gdy wydaje mu się, że ma już je w swojej głowie w całości, czyli jako wszystko na raz, przystępuje do pisania, co znowu dokonuje się w czasie, i dopiero wtedy jego myśl w pełni się dookreśla. Tak pojmuje Hegel myślenie – jako pracę, zmaganie się z treścią i formą języka, jako dalsze kształtowanie tej rzeczywistości myślowej, jaką zastał. Od tej strony filozofia nie jest odbiciem żadnej rzeczywistości, ale kształtowaniem przez aktywną jaźń filozofa rzeczywistości myślowej do postaci, w której jaźń rozpoznaje w niej już samą siebie i ma przeświadczenie, że jest w dziele filozoficznym wyrażona zgodnie z prawdą, a więc istnieje w nim. W taki sposób Hegel istnieje w swym dziele.

Gdyby wyrazić to w języku religijnym, należałoby powiedzieć, że Hegel zaistniał w swym dziele jako Syn Boży, który zna Boga Ojca, tak jak Bóg Ojciec zna samego siebie, mianowicie w swym Synu. Gdyby zaś zmodyfikować tę teologię na sposób Heglowski, to zaistniałby on w swym dziele jako Duch Święty. Czyli tak czy owak jako osoba, jeżeli trzymać się formuły dogmatu. Wykracza to, oczywiście, poza perspektywę ergantropii, która nie ujmuje człowieka, indywidualności w tak absolutnym wymiarze. I trudno się dziwić, że sam Hegel nie traktował filozofii w swoim rozumieniu jako dzieła indywidualności – odmiennie niż w przypadku dzieła sztuki. Ale już Trentowski mógł zmienić znacząco tę perspektywę, zakładając najwyraźniej, że Bóg Ojciec może mieć wielu istotnie różnych od siebie

---

<sup>17</sup> *Fenomenologia ducha*, wyd. cyt., s. 50 nn.

nawzajem Synów. A kiedy nie widzi się sensu w odnoszeniu człowieka i filozofii do Boskiego Absolutu, człowiek jest po prostu człowiekiem, a w swej filozofii wyraża siebie jako indywidualność, jeśli ma taką ochotę i umiejętność.

Jeżeli uznać dzieło filozoficzne Hegla za rzecz, to jest to rzecz z racji swej treści zasadniczo przeciwstawna światowi rzeczy, jakim jest przyroda i całe stworzenie w jego bezpośredniej postaci. Jego filozofia jest bowiem zniesieniem świata rzeczy, wykazaniem ich nieistnienia w aspekcie ich skończoności i tego, w jaki sposób przedstawiają się bezpośrednio świadomości. Ale też w tym zniesieniu coś się z nich zachowuje, rozpoznane zostają jako momenty przejawiającej się w skończoności idei i w tej postaci są Światem zmienionym „w światło chwały, wolne od mroku ziemi”, zgodnie ze słowami *Tablicy Szmaragdowej*.

Tam jednak, gdzie dzieło indywidualności ma postać rzeczy w bardziej dosłownym sensie, własna treść tej rzeczy okazuje się zgoła nieistotna, a dzieło sztuki ma wskazywać na to, że właśnie nie jest tą rzeczą, którą fizycznie biorąc jest. Dzieło sztuki takie jak rzeźba lub obraz istnieje dla Hegla w elemencie pozoru zmysłowego a nie jako materialny konkret, czyli bryła marmuru lub płótno zabrudzone farbami. Rzeźbiarz, przynajmniej w sztuce klasycznej, nie chce otwierać nam oczu na to, czym jest w swojej najgłębszej istocie marmur, choć elementem jego sztuki jest uwzględnianie przy artystycznej obróbce ogólnej natury tworzywa, a nawet jego specyficznych cech jako np. tej oto bryły marmuru, w której widać już jakoby zarys przyszłej rzeźby – wystarczy tylko usunąć to, co zbędne, co przesłania jej właściwy kształt. Nadaje on więc swemu dziełu sens całkowicie różny od własnego sensu materialnego tworzywa, choć wyraża zasadniczo coś, co daje się w nim wyrazić. Pewne rzeczy lepiej wyrażają dzieła sztuki plastycznej, do wyrażenia innych lepiej nadają się słowa lub dźwięki muzyczne.

Gdyby jednak pytać, która ze sztuk pięknych najpełniej może wyrazić ludzką indywidualność swego twórcy, to z analiz Hegla wynika, że nie stawia on bynajmniej pod tym względem wszystkich sztuk na równi. Sztuki plastyczne z natury rzeczy przedstawiają jakieś bardziej lub mniej przetworzone elementy zewnętrznego świata, który oglądamy oczami. Malarz może się starać wyrazić coś, co jest przejawem duchowej strony ludzkiej postaci, którą maluje, ale w zasadzie główną treścią przedstawienia pozostawać będzie zewnętrzna postać. A z kolei muzyka ma wielki problem z przedstawieniem czegokolwiek zewnętrznego, może co najwyżej, jako „muzyka programowa”, naśladować odgłosy natury, sugerując w ten sposób jakieś wyobrażenia, ale z natury swojej jest przeznaczona do wyrażania tego, co gra we wnętrzu człowieka, a kompozytor ma bezpośredni dostęp jedynie do własnego wnętrza, do własnych uczuć i nastrojów – i te właśnie wyraża, jeśli potrafi. Ale jeśli potrafi, to jego muzyka, trafiając do wnętrza odbiorcy, wywołuje w nim podobne uczucia i nastroje, a to oznacza, że kompozytor jest na tyle obecny w swojej muzyce, że słuchający jej odbiorca czuje to samo, co czuł i chciał wyrazić jej twórca.

Z uwagi na to bardziej wybredni melomani nie mogą słuchać wszystkiego jak leci, bo nie jest przyjemne, ba, sprawia niemal fizyczny ból pławienie się w

cudzych emocjach, które są poniżej naszej godności duchowej, i wchodzenie w ten sposób w cudzą, obcą nam i niemiłą tożsamość. Dla kompozytora najlepsze jest więc, jeśli wyraża nie tyle własne uczucia – z całym dobrodziejstwem inwentarza – co raczej jakieś boskie stany duchowe, jeżeli potrafi się w nie wczuć, lub sam ich doznaje. Bo takie w żadnym razie nie mogą być poniżej godności słuchacza, co najwyżej – powyżej. Ba, ale wtedy kompozytor musi być Bachem lub Mozartem.

Uznając ciało człowieka za naturalną postać, w jakiej istnieje duch, Hegel uznał głęboką zasadność tego, że Grecy przedstawili swój ideał, swoich bogów, w postaci ludzkiej, tyle tylko, że piękniejszej, idealnej. Na tej samej zasadzie uznał, że głos ludzki jest ideałem i prototypem instrumentu muzycznego – jako naturalny środek, za pomocą którego duch się przejawia na zewnątrz i istnieje dla drugiego ducha. Jeżeli fizyczny dźwięk uznajemy za materialny nośnik muzyki, to dla Hegla jest on raczej czymś niematerialnym, znoszeniem materialności, najwyższą formą idealności, jaka istnieje w przyrodzie. Jest to w istocie tylko ruch, drganie, które rozchodzi się w przestrzeni i wywołuje rezonans w czymś innym niż źródło dźwięku. W przypadku muzyki – rezonans w naszym uchu, a w rezultacie w naszym wnętrzu, jako rezonans duchowy. To tworzywo muzyki, które już jako takie jest dla Hegla zniesioną materialnością, zostaje następnie zorganizowane przez ducha ludzkiego w taki sposób, by nadawało się jako środek do wyrażania ducha.

Człowiek konstruuje instrumenty, z których wydobywa dźwięki muzyczne jako dźwięki o określonej wysokości (rzadko występujące w przyrodzie, głównie jako śpiew ptaków) zgodnie ze skalami muzycznymi, których funkcją jest to, by oparta na nich muzyka miała centrum tonalne, które jest odpowiednikiem podmiotowego centrum, jakim jest jaźń człowieka. Inne dźwięki tonacji zbudowanej zgodnie ze skalą muzyczną stanowią konkretne różnice w stosunku do centrum tonalnego, a zatem w przebiegu muzyki pokazane jest życie ducha, polegające na tym, że pojawiają się w nim – jako centrum tożsamym z sobą samym – takie lub inne różnice, po których następuje powrót do tożsamości, zaznaczający się najwyraźniej wówczas, gdy muzyka oparta jest na harmonii, w której po dysonansie pojawia się jego rozwiązanie jako konsonansowe współbrzmienie oparte na dźwięku centralnym. System muzyczny jest dziełem ducha ludzkiego, który wyraził w nim siebie i swoje własne prawa. Jest czymś analogicznym do języka, z tą różnicą, że język w znacznie większej mierze opisuje zewnętrzny świat człowieka tak, jak istnieje on w formie idei wyzewnętrznionej i zagubionej w tym wyzewnętrznienu. W muzyce duch słyszy samego siebie, wyraża więc ona głębszą prawdę niż to, co opowiadają słowa o zewnętrznym świecie. Chyba że za pomocą tego języka i w znacznej mierze wbrew niemu jako utrwalającemu rzeczy tego świata w ich skończoności, tworzymy filozofię Heglowską, która unieważnia pospolity obraz świata i mówi o duchu jako najwyższej prawdzie.

Pomimo takiego właśnie negatywno-dialektycznego stosunku Hegla do rzeczy jako takich, nie ma w końcu aż tak wielkiej różnicy między nim a stanowiskiem ergantropii, ponieważ wspólnym mianownikiem obu filozofii jest pozytywny, ba, entuzjastyczny, stosunek do ludzkiej kultury w porównaniu ze światem

przyrody. Dla Hegła dzieło ludzkie jest czymś wyższej rangi od tworu natury, rzeźba przedstawiająca greckiego boga stoi zdecydowanie wyżej niż bryła marmuru, drzewo, czy też krowa, bo człowiek wyraża w niej siebie jako treść absolutną.

[Warszawa, 12–13 maja 2009]

## Summary

### The Hegelian Sources of Erganthropy

Hegelian philosophy enables one to approach thoroughly the issue of the human *Dasein* as one of the aspects of the question of the relationship of thinking and being, fundamental to modern philosophy. Hegel captures this relation dynamically, first as a process of the idea going beyond itself, its exteriorization and crossing into nature, into what is proper of things, and subsequently as a process of *Aufhebung* of this external thingness through its transformation into the spiritual world. The human being makes the *Aufhebung*, which consists in forming of what is natural, in creating the world of culture as a world of things making up the distinctly human world, and on the highest level, in forming the world of thoughts through making solidified notions liquid (the notions which correspond to the *Vorstellung* of the world as the accumulation of separate things), and subsequently in recognizing in all the absolute spirit whose moment – as its real isolated self-knowledge – is the human being. Andrzej Nowicki's erganthropy focuses on one of the phases of the process represented in the philosophy of Hegel: notably on the creation of the objective world of culture, owing to which human beings grant themselves an existence outside oneself in the things which are their works. According to Hegel, in the world of culture, of significance are individualities that themselves (just like their works) result from forming, are the product of the culture, something of general meaning. The human being becomes such an individuality only owing to assimilating the received world of culture and processing it into their own substance. Only then does the human being become capable of creating their own works as works enriching the received world of culture – works whose value is general and which are of significance to others. The common denominator of the erganthropy of Andrzej Nowicki and the philosophy of Hegel is their positive, even enthusiastic attitude to human culture which is placed higher than the world of nature.

Keywords: Absolute, human being, spirit, work, exteriorization, individuality, culture

**ŚWIATOSŁAW FLORIAN NOWICKI**, philosopher, translator and commentator of Hegel. President of the Gnosis Club (since 2000) and member of the editorial board of the journal *Gnosis*, Poland. E-mail: sonaru@gazeta.pl