

Andrzej Serafin: Droga krzyżowa ducha absolutnego – o religijności Hegla

Filozofia Hegla chce pełnić tę samą funkcję, którą tradycyjnie pełni kapłan jako pośrednik między człowiekiem a Bogiem; dla Hegla pośrednikiem jest myśl, Eucharystią – figura spekulatywna – pisze Andrzej Serafin w „Teologii Politycznej Co Tydzień”: „Hegel i koniec historii”.

Tytułowa fraza, wieńcząca *Fenomenologię ducha*, zawiera *in nuce* myśl Hegla. Droga krzyżowa, konkretne wyobrażenie zmysłowe, związane z cielesnością i cierpieniem, dotyczy czegoś abstrakcyjnego, od zmysłowości, zdawałoby się, najdalszego: ducha absolutnego, który dopiero na tej drodze wyobcowania i powrotu wciela się w świat, jest rzeczywistością i prawdą. Zarazem wyrażenie to pokazuje, jak Hegel w swej filozofii sprowadzającej Boga jako ducha do świata pozostaje zależny od języka chrześcijaństwa, od ewangelicznych obrazów i metafor.

Hegel jest niewątpliwie myślicielem chrześcijańskim, przynajmniej w swojej genezie, doprowadzającym chrześcijaństwo do radykalnych konsekwencji, wskutek których bywał on oskarżany o panteizm i ateizm (dla niektórych byłby to, oczywiście, komplement; stąd zresztą cała linia tzw. lewicy heglowskiej). Łatwo można jednak wykazać nie tylko chrześcijańską proweniencję Hegla, ale też głęboką obecność chrześcijaństwa w podstawowych figurach jego myśli:

dialektyki, spekulacji czy zniesienia. Spośród nich zniesienie, czyli zachowujące unicestwienie, najlepiej wyraża chrześcijańskość Hegła, szczególnie w niemieckim brzmieniu tego terminu, *Aufhebung*, które uwydatnia zarówno aspekt wyniesienia ku górze, jak i usunięcia, unicestwienia. Trudno nie dostrzec w tej dwoistości abstrakcyjnego ujęcia centralnego wydarzenia chrześcijaństwa, jakim jest misterium krzyża. Tyle że u Hegła nie jest ono przedmiotem odświętnej kontemplacji w formie liturgicznej, lecz figurą spekulatywną trwania poprzez unicestwienie swej partykularności, aby ukrzyżowany mógł być nie tylko sobą, lecz „wszystkim we wszystkim” (trwając jako duch). Tę paradoksalną figurę, stanowiącą podstawę dialektyki Hegła, znajdujemy już w najwcześniejszych jego pismach, zarówno w młodzieńczym *Żywocie Jezusa* (rzec można: Ewangelii według Hegła, choć w pewnym sensie raczej według Kanta, gdyż szczególnie wyeksponowana jest tutaj nauka moralna interpretowana w kluczu kantowskim), we wczesnych zapiskach na temat miłości (która jest ucieleśnioną, żywą postacią ruchu dialektycznego pojednania przeciwieństw), jak i w późniejszych pismach Hegła, gdzie stanowi ona podstawę ruchu historii i ruchu świadomości, będących ostatecznie tym samym ruchem powrotu wyobcowanego ducha do siebie.

Figura ta jako podstawa ruchu bytu w ogóle (a więc ruchu ducha) jest nie tylko interpretacją misterium krzyża, centralnego dla chrześcijaństwa wydarzenia historycznego, ale też czymś, co wydarzenie to jako historyczne musiało poprzedzać, właśnie jako warunek możliwości historii: zasada nieustannej przemiany istniejących postaci bytu, zasada negacji, czysta negatywność, będąc niejako w pozaczasowym początku, który manifestuje się w historycznym wydarzeniu krzyża tak samo, jak w każdorazowym jego powtórzeniu zarazem liturgicznym, jak i logicznym (myślowym, spekulatywnym), a przede wszystkim ontologicznym, jako zasada

zmiany, ruchu i trwania, skryty motor rzeczywistości, praca negatywności, ruch ducha. Za sprawą takiej interpretacji misterium krzyża filozofia Hegla spełnia kryterium religii prawdziwej św. Augustyna, wedle którego chrześcijaństwo istniało przed historycznym Jezusem Chrystusem i w tym sensie każda religia prawdziwa jest chrześcijaństwem, nawet jeśli nie nosi takiego miana. Nie musi, gdyż istotna nie jest zewnętrzna nazwa, zewnętrzne oblicze, lecz wewnętrzna prawda, która jest istotną treścią każdej religii prawdziwej. Dla Hegla jest nią wszechobecność Boga jako ducha w dziejach, obecność zakryta, dopóki wyobcowany duch nie wróci do siebie, to znaczy nie uświadomi sobie własnej tożsamości (sama myśl o duchu nie jest ostatecznie niczym innym niż myślą ducha o sobie). W takiej interpretacji misterium krzyża jest figurą drogi ducha absolutnego poprzez dzieje i zarazem poprzez jednostkową świadomość, drogi ukrytej przed poszczególnymi jednostkami na scenie historii do momentu uświadomienia sobie własnej z tym duchem tożsamości.

Tak pojmowana filozofia, mająca być spełnieniem Ewangelii, właściwym, to znaczy duchowym jej rozumieniem, stanowi zarazem odejście od jej tradycyjnej postaci ku mistyce wszechobecności wyrażonej w kategoriach myśli spekulatywnej. Prowadzi to do fundamentalnej aporii, którą najlepiej wyraża się w stosunku Hegla do katolicyzmu i Eucharystii, której cielesną, zmysłową postać odrzucał. Jego filozofia chce bowiem pełnić tę samą funkcję, którą tradycyjnie pełni kapłan jako pośrednik między człowiekiem a Bogiem; dla Hegla pośrednikiem jest myśl, Eucharystią — figura spekulatywna. W młodszych pismach religijnych odnosił się z nieskrywaną niechęcią do zmysłowych, zewnętrznych, pozytywnych wyobrażeń, przeciwstawiając je postaci uwewnętrznionej, duchowej, negatywnej. Sam duch jest tu figurą czystej negatywności. W języku zmysłowych wyobrażeń powiemy: duch jest niczym ziarno ziaren, najmniejszym z

wszystkich ziaren, z którego wszelako wyrasta wszystko. W języku Hegła: duch absolutny to czyste nic, czysta negatywność, która negując samą siebie, znosząc swą absolutność jest każdym czymś — znosząc, czyli zarazem pozostając sobą. Wydestylowaną w ten sposób treść religii chrześcijańskiej Hegel zachował w postaci tak czystej, że dla wielu niestrawnej.

Intencja Hegła jest wyraźna i szlachetna: z obawy przed tym, że religia osunie się w partykularność, w stronnicość, zadając kłam samej swej absolutnej istocie, chce ocalić ją przed bałwochwalstwem, kultem jakiegoś obrazu, takiej czy innej zmysłowej formy, wydobyć z nich właściwą treść, która już nie jest tylko tym czy innym znakiem, nawet najbardziej przez tradycję uświęconym. W pewnym sensie to samo grozić może Hegłowi, gdy jego myśl z nośnika prawdy absolutnej, filozoficznego ekwiwalentu Eucharystii, osunie się do przedmiotu bałwochwalczego kultu, opisywanego i badanego przez rozmaitych uczonych komentatorów, którzy u samego Hegła przecież przeczytali przecież, że Bóg jest duchem tylko dla ducha (czystego, czyli myśli), że poznanie ducha jest jego samopoznaniem, a właściwym stosunkiem do filozofii Hegła nie jest kult jej materialnego, tekstualnego korpusu, lecz powtórzenie ruchu powrotu świadomości do samej siebie, którego performatywnym zapisem jest *Fenomenologia ducha*.

W swej krytyce religii pozytywnej i wywiedzionym z niej projekcie filozofii ducha absolutnego Hegel pozostaje zależny od religii chrześcijańskiej, z której jego myślenie się wywodzi i której chce być spełnieniem. Jednak pewne jego przedzałożenia, by nie powiedzieć przesady, mimo zadeklarowanej totalności myśli absolutnej, uniemożliwiają mu pełną afirmację chrześcijaństwa, z którego się wywiódł, szczególnie w jego katolickiej postaci. Oprócz krytyki

zmysłowych wyobrażeń jest to przede wszystkim obsesyjne przywiązanie do słowa i rozumu (słynne *dictum* Hegla: „to, co rzeczywiste, jest rozumne”), wykluczające tajemnicę, irracjonalność, pozasłowność, cielesność. Stosunek Hegla do Eucharystii ujawnia wszystkie te jego przesady, prowadząc wręcz do prześmiewczego stwierdzenia podczas jednego z wykładów, że gdyby mysz zjadła hostię, katolik musiałby wielbić mysz jako świętą. Ten sam Hegel napisał pod jednym ze swoich portretów: „kto mnie zna, ten mnie pozna”. W domyśle: pozna we mnie ducha, rozpozna sam siebie. W zmysłowym wizerunku Hegla mamy więc rozpoznać Hegla, ale w Eucharystii — już nie.

W ten sposób sama filozofia Hegla staje się, by użyć jego własnego wyrażenia, światem na opak, *verkehrte Welt*, parodią chrześcijaństwa. Bóg jako duch staje się ruchem świadomości, ruchem historii, ruchem bytu, zasadą ruchu i zmiany, czystą negatywnością. Hegel, trzeba przyznać, jest tutaj konsekwentny. Wyklucza zaświaty, nadprzyrodzoność, cud, a także wszelką transcendencję. Tak pojmowany Bóg nie może działać poprzez symbol, metaforę, przypowieść, która dla Hegla jest co najwyżej nieadekwatną, bo nie dość racjonalnie i dyskursywnie ujętą formą świadomości absolutnej. Absolut dla Hegla jest tylko negatywnością lub nicością, a zadaniem filozofii jest „poznać nicość absolutną” i „zastąpić historyczny Wielki Piątek spekulatywnym w całej prawdzie i surowości jego bezbożności”. W tym jednym negatywnym punkcie Heglowi zabrakło dialektycznej syntezy. W przeciwnym razie doszedłby bowiem do wniosku, że zadaniem filozofii nie jest wznieść się do spekulatywnych wyżyn nicości absolutnej, surowej prawdy bezbożności, utożsamiającej ducha ze ruchem świata, lecz raczej dokonać aktu filozoficznej kenozy, unieść się do tego wszystkiego, nad czym się wywyższył, pojednać się z tym, co milcząco ucieleśnia Eucharystia.

Andrzej Serafin

[Nota: zapiski nt. miłości — *Werke in 20 Bänden*, t. 1, Frankfurt 1986, s. 239-250; “Bóg jest duchem tylko dla ducha” — *Duch chrześcijaństwa i jego los*, w: *Pisma wczesne z filozofii religii*, Kraków 1999, s. 376; “to, co rzeczywiste, jest rozumne” — *Zasady filozofii prawa*, Warszawa 1969, s. 17; “kto mnie zna...” — podpis pod rysunkiem Wilhelma Hensela z 1829 r. (Staatliche Museen zu Berlin); *verkehrte Welt — Fenomenologia ducha*, t. 1, Warszawa 1963, s. 181 i nast.; “poznać nicłość absolutną...”, “zastąpić historyczny Wielki Piątek...” — *Glauben und Wissen*, w: *Werke...*, t. 2, s. 410, 432; *Aufhebung — Nauka logiki*, Warszawa 1967, s. 133-5; “gdyby mysz...” — *Wykłady o historii filozofii*, t. 3, Warszawa 2002, s. 56; *Eucharystia — Über eine Anklage wegen öffentlicher Verunglimpfung der katholischen Religion*, w: *Werke...*, t. 11, s. 68-71]

Dr Andrzej Serafin – filozof, tłumacz, redaktor kwartalnika „Kronos”, adiunkt w IFiS UP. Tłumaczył Platona, Taubesa, Rilkego (Cézanne) oraz szereg rozpraw autorów takich jak Walter Benjamin, Hans-Georg Gadamer, Franz Rosenzweig, Peter Sloterdijk, György Lukács, W. H. Auden, Martin Buber, Gershom Scholem, Carl Schmitt, Joachim z Fiore, G. W. F. Hegel, Martin Heidegger, Alexandre Kojève, Jean-Luc Nancy, Hugo von Hofmannsthal, Allan Bloom, Leo Strauss, Mikołaj z Kuzy, Johann Wolfgang von Goethe, Giorgio Agamben, Friedrich Hölderlin.



Ministerstwo
Kultury
Dziedzictwa
Narodowego
i Sportu.



Sfinansowano przez Narodowy Instytut
Wolności - Centrum Rozwoju
Społeczeństwa Obywatelskiego
ze środków Programu Rozwoju
Organizacji Obywatelskich
na lata 2018 – 2030

