

## Światosław Florian Nowicki: Wpływ Jakoba Böhme na Hegla

W spekulatywnym wywodzie Heglowskim mamy właśnie ową głębię, o której mówi Hegel w związku z Böhmem. Możemy w nim rozpoznać ruch Heglowskiego czystego pojęcia –refleksyjne kierowanie się od tego, co inne, ku sobie, ruch „zakładania”, konstytuujący coś, czego bezpośrednio nie ma, to charakterystyczne dla Hegla narzędzia pojęciowe występujące już wyraźnie w spekulacji Böhme – pisze Światosław Florian Nowicki w „Teologii Politycznej Co Tydzień”: „Böhme. Bezdeń, Absolut i dialektyka”.

W czasach Hegla miał miejsce drugi renesans Böhme – pierwszym renesansem był osiemnastowieczny szwabski pietyzm, który reprezentował w szczególności Friedrich Christoph Oetinger, böhmista i kabalista chrześcijański. Zainteresowanie Böhmem miało charakter pokoleniowy: cała plejada niemieckich romantyków i filozofów idealistów odkrywała dla siebie Böhme mniej więcej w tym samym czasie, ok. roku 1800. Są to tak wybitne postacie jak Goethe, następnie romantycy Schlegel, Novalis, Tieck, filozofowie Schelling, Hegel, Schleiermacher, Schopenhauer, Feuerbach, być może też Fichte, czy wreszcie Franz von Baader, który uchodził za największego znawcę Böhme w swojej epoce. Ciekawe, że Baader początkowo zajmował się filozofią, ale po zapoznaniu się z teozofią Böhme i uznając jej wyższość nad ówczesną niemiecką filozofią, przeżywającą przecież wówczas swój najwyższy wzlot, odwrócił się od tej filozofii i wypowiadał się o niej jak najgorzej, choć ostatecznie z filozofów

zaakceptował Hegla i tylko Hegla, który zresztą także wyrażał się o inspirowanej Böhmem gnozie Baadera z uznaniem, sugerując nawet daleką idącą zbieżność własnego stanowiska z jego stanowiskiem. Wpływ Böhme'go na wymienionych myślicieli był dość rozmaity i niekiedy całkiem jawny jak w przypadku Schellinga, a innym razem bardziej ukryty, choć głębszy, jak w przypadku Hegla.

Hegel poświęcił Böhmemu obszerny rozdział w trzecim tomie swoich *Wykładów z historii filozofii*, co poniekąd nobilituje tego śląskiego mistyka, skądinąd prostego szewca. Nie musimy się go wstydzić, mówi Hegel do Niemców i włącza Böhme'go w znaczący sposób do historii filozofii nowożytnej – na samym jej początku. Dokładniej biorąc, umieszcza na jej początku dwie całkiem przeciwstawne postacie, Francisa Bacona i Jakoba Böhme, z których ten pierwszy reprezentuje duchową płyciznę, a ten drugi – głębię. Są to jakby dwa bieguny duchowe, zachodni i wschodni, odpowiadające, powiedzmy, lewej i prawej półkuli mózgowej, a cały historyczny rozwój europejskiej filozofii nowożytnej prowadzi do ich syntezy, która się dokona ostatecznie w filozofii Hegla. Chodzi tu w istocie o różnicę formy i treści. Treść była już poniekąd od początku gotowa w postaci teozofii Böhme'go, którą Hegel traktował jako rozszerzenie objawienia chrześcijańskiego.

Tej teozofii brakowało jednak filozoficznej formy, formy pojęciowej – i Hegel cokolwiek przesadnie akcentuje barbarzyństwo myślowe Böhme'go. Otóż żeby głębię Böhme'go można było ująć w sposób filozoficzny, potrzebne było wykształcenie odpowiedniej pojęciowej formy. I zachodnia linia rozwojowa filozofii nowożytnej jest właśnie procesem kształtowania tej formy. Widzimy w nim rozszczepienie na angielski empiryzm i kontynentalny racjonalizm, które na koniec łączą

się w filozofii krytycznej Kanta, wraz z którym pałeczkę w sztafecie filozofii europejskiej przejmują Niemcy. Po Kancie pojawiają się kolejno Fichte, Schelling oraz Hegel i dopiero ten klasyczny idealizm niemiecki doprowadził do wypracowania formy dialektyczno-spekulatywnego pojęcia, nadającej się do ujęcia absolutnej treści.

Wspomniany rozdział o Jakobie Böhme w *Wykładach z historii filozofii* Hegla zaczyna się tak: „Na drugim krańcu [w stosunku do Bacona] znajduje się *theosophus teutonicus* Böhme, jego stanowisko jest dokładnie przeciwstawne; *philosophia teutonica* – tak nazywał się już wcześniej mistycyzm.” A kończy się tak: „Nie sposób nie zauważyć, jak głęboka potrzeba tego, co spekulatywne, tkwiła w tym człowieku”.

Warto w związku z tym wyjaśnić, jak Hegel rozumie stosunek tego, co spekulatywne, do tego, co mistyczne. Otóż w *Uzupełnieniu* do § 82 jego *Encyklopedii nauk filozoficznych* czytamy: „Co się tyczy znaczenia tego, co spekulatywne, to należy tu jeszcze wspomnieć, że trzeba przez to rozumieć to samo, co wcześniej, zwłaszcza w odniesieniu do świadomości religijnej i jej treści, zwykło się określać mianem tego, co *mistyczne*. Jeśli w dzisiejszych czasach mówi się o tym, co mistyczne, to z reguły jest to znaczeniowo równoważne z tym, co tajemnicze i niepojęte, a to tajemnicze i niepojęte jest następnie [...] traktowane przez jednych jako coś właściwego i prawdziwego, przez innych zaś jako coś należącego do sfery zabobonu i ułudy. W związku z tym należy przede wszystkim zauważyć, że to, co mistyczne, jest zapewne czymś tajemniczym, ale tylko dla rozsądku, a to z tego prostego względu, że zasadą rozsądku jest abstrakcyjna tożsamość, zaś to, co mistyczne (jako równoznaczne z tym, co spekulatywne), jest konkretną jednością tych określeń, które dla rozsądku są prawdziwe tylko w swym rozdzieleniu i przeciwstawności.”

W ten sposób Böhme, jak też inni mistycy, zostaje wpisany w niezwykle istotny dla Hegla kontekst różnicy między myśleniem rozsądkowym a myśleniem rozumowym, które ze swej strony dzieli się na to, co negatywnie-rozumowe, czyli dialektyczne, i na to, co pozytywnie-rozumowe, czyli spekulatywne. Myślenie dialektyczne polega na obalaniu wszystkiego przez wykazywanie we wszystkim sprzeczności. Natomiast myślenie spekulatywne to łączenie w jedno sprzecznych ze sobą określeń. A dla wyjaśnienia znaczenia tego, co spekulatywne, Hegel odwołuje się do mistyki, czyli do czegoś formalnie spoza terenu filozofii. I być może wielkość Hegla wiąże się z tym, że jako filozof podziela w zasadzie stanowisko różnych duchowych mędrców – chrześcijańskich mistyków, islamskich sufich, judaistycznych kabalistów itp., przekraczających oczywiście ortodoksję religii stanowiących ich tradycję i, co najistotniejsze – zwykłą, standardową, „rozsądkową” logikę.

Otóż wpływ Böhme na Hegla dotyczy przede wszystkim tego, co jest najgłębszym jądrem filozofii Hegla, czyli specyficznie Heglowskiego sposobu myślenia – jego absolutnej, dialektyczo-spekulatywnej metody, która sama z siebie rozwija się w system absolutnego poznania. Punktem wyjścia metody jest tzw. czyste pojęcie, tzn. Ja myślące samo siebie. Jest to czysta ogólność myślenia i zarazem czysta jednostkowość myślącego siebie Ja. Coś absolutnie prostego, abstrakcyjnego, w czym jednak występuje cały szereg różnic, które ukonkretniają abstrakcyjną ogólność pojęcia: różnica między podmiotem a przedmiotem myślenia, które jednak są założone jako tożsame, różnica między myśleniem a istnieniem, choć istnieniem bezpośrednio biorąc, jest tu myślenie siebie itd. Rozwijanie się czystego pojęcia w sferze samego tylko myślenia konstytuuje ideę logiczną, naukę logiki.

Drugim punktem metody jest to, że idea logiczna *sich entschließt*, co ma podwójny sens, „decyduje się” i „otwiera”, na to mianowicie, żeby oglądać siebie jako zewnętrzną przyrodę, jako różnorakie zjawiska występujące obok siebie w przestrzeni i następujące jedne po drugich w czasie. Jest to zarazem przejście od wolności czystego pojęcia do konieczności rządzącej przyrodą. I, oczywiście, czyste pojęcie, myślące siebie Ja nie rozpoznaje zrazu siebie w oglądanej przez siebie jako to, co inne, zmysłowej przyrodzie. Ta przyroda jest w stosunku do Ja pierwszą, formalną negatywnością, zwykłą obojętną różnicą. Ale dalszy rozwój metody polega na tym, że pierwsza, formalna negatywność staje się drugą negatywnością, negatywnością absolutną, polegającą na tym, że owe dwie strony różnicy nie są już zewnętrzne i obojętne wobec siebie, ale zawarte są w czymś jednym jako domagająca się rozwiązania sprzeczność. Taką sprzecznością jest wyłaniający się z przyrody, ale zarazem zanurzony w niej duch skończony, człowiek. W ten sposób czyste Ja, które zdecydowało się oglądać zewnętrzną, zmysłowy świat przyrody, znajduje w nim coś, w czym może już w bardziej konkretny sposób rozpoznawać siebie.

Jest to punkt zwrotny metody, w którym zaczyna się powrót czystego pojęcia z przyrody do siebie, motorem napędowym tego ruchu powrotnego jest zaś dialektyka, ujawniające się sprzeczności i ich rozwiązywanie. Otóż czyste pojęcie, które powróciło do siebie, jest zarazem tym samym, co na początku, i czymś innym. Na początku było bowiem czymś bezpośrednim, a na końcu jest czymś wzbogaconym o całą drogę zapośredniczenia, którą przebyło. Ale abstrahując od tego zapośredniczenia i powracając do bezpośredniości, czyste pojęcie będzie już dokładnie tym samym, co na początku. Zaczynanie od bezpośredniości i posuwanie się naprzód jest zarazem ruchem cofania się ku podstawie – ku temu, co było przed początkiem, od którego się

wyszło. Metoda rozwija się w system, który jest kołem, a właściwie kołem kół, przede wszystkim zaś kołem trzech kół, którymi są nauka logiki, filozofia przyrody i filozofia ducha. Filozofia ducha kończy się zaś filozofią ducha absolutnego, której rezultatem jest rozpoznanie przez czyste pojęcie w całej rzeczywistości swojej własnej strony przedmiotowej. A z trzech wymienionych powyżej części systemu każdą można traktować jako początek, jako środek, albo jako koniec.

Żeby przetrząsnąć pomost pomiędzy tym opisem Heglowskiej metody a teozofią Böhmego, należy zaznaczyć, że dla Hegla jego własna filozofia była filozoficznym ujęciem idei chrześcijańskiej, w szczególności zaś – filozoficzną transpozycją chrześcijańskiej Trójcy Świętej. Idea logiczna zostaje przyporządkowana Bogu Ojcu, przyroda Synowi, a duch – Duchowi Świętemu. Należy jednak zaznaczyć, że zgodnie z opisem metody przyroda jest czymś podwojonym na przyrodę jako taką, czyli negatywność formalną, i przyrodę w syntezie z duchem, czyli negatywność absolutną, którą jest duch skończony, człowiek. A to znaczy, że jest dwóch Synów, czyli jakby pierwszy Adam i drugi Adam – Chrystus. Ten drugi Adam powstaje przez przeobrażenie pierwszego, polegające na przełamaniu barier skończoności, będącym czymś w rodzaju oświecenia przez Ducha Świętego, które jednak u Hegla dokonuje się na drodze filozoficznej, dzięki wiedzy absolutnej, rozpoznaniu przez ducha w całej rzeczywistości swojej własnej strony przedmiotowej, co jest przemianą nie tylko pojęcia rzeczywistości, ale też przemianą samego ducha – filozoficzną reinterpretacją Przemienienia Pańskiego (*Verklärung*). Jeżeli więc jednostkowa ludzka samowiedza stanowi u Hegla moment Absolutu, dzięki któremu Absolut dochodzi do rzeczywistej świadomości siebie, to nie chodzi tu przecież o zwykłe, „nieoświecone” ludzkie Ja.

Otóż godne podkreślenia jest to, że w swoim rozdziale o Böhmem Hegel wydobywa z niego, i to najwyraźniej z aprobatą, coś, co pokrywa się z jego metodą, w której Środek jest przepołowiony, rozpada się na dwie części. U Böhmeo pierwotnym Synem Boga jest bowiem Rozdzielacz całości stworzenia na wielość odrębnych bytów samych dla siebie, czyli Separator, którego nazywa on również Lucyferem, Synem, który odpadł od Stwórcy, mówiąc mu „Nie”. Ten Lucyfer, jak mówi Böhme, odpadł od Ojca. I dlatego na miejsce Lucyfera przyszedł drugi Syn Boga, Chrystus – punkt zwrotny, od którego zaczyna się powrót stworzenia do Stwórcy, tym powrotem jest zaś Duch Święty. W przeciwieństwie do Lucyfera Chrystus mówi Ojcu „Tak” i w związku z tym każdy stworzony byt ma w sobie dwa centra: Lucyferyczne „Nie” i Chrystusowe „Tak”, jest zarazem czymś samym dla siebie utrwalonym w swojej skończoności i czymś, co ulega zniesieniu w nieskończoności, w jedności Absolutu. Hegłowska dialektyka skończoności i nieskończoności polega właśnie na tym, że to, co skończone, ulega wprawdzie zniesieniu w nieskończoności, ale z drugiej strony nieskończoności poza sferą skończoności brakuje realności, przez co również ulega ona zniesieniu, w którym dla odmiany afirmowana jest skończoność. Dla Böhmeo bez tych dwóch centrów i napięcia między nimi nie byłoby życia, gdyż życie jest ze swej natury dynamiczne, napędzane sprzecznościami. Lucyferyczne „Nie” to zasklepiony w sobie byt osobny, zasada zła.

I to pojęcie zła podejmuje Hegel, uznając je za najgłębsze. A ponieważ Lucyferyczne ujednostkowanie jest koniecznym momentem w urzeczywistnianiu się Absolutu, więc nic dziwnego, że Hegel – podobnie jak Böhme, który odnajduje zło w samym Bogu – uznaje konieczność i pozytywną rolę zła, jako siły napędowej życia i dziejów ludzkich.

Również odpadnięcie (*Abfall*) Lucyfera od Stwórcy to wątek, który Hegel podejmuje, mówiąc, że idea logiczna „puszcza się wolno” czy też „wyzewnętrznia się” lub „wyzbywa się siebie”, bo oba te znaczenia zawierają się w Heglowskim terminie „Entäußerung”.

Terminem, który zwraca szczególną uwagę komentatorów Böhme, jest „Ungrund” – to, co pozbawione podstawy (*Grund*). Böhme rozwija w spekulatywny sposób dialektykę braku podstawy, czyli „Ungrundu”, który jest Niczym, i podstawy, jakiegoś Czegoś, ku czemu kieruje się to Nic. Ponieważ jednak nie ma niczego – ani tego, co byłoby podmiotem tego dążenia, ani tego, ku czemu to dążenie mogłoby się kierować – więc Nic znajduje ostatecznie to poszukiwane Coś w samym swoim dążeniu do Czegoś, a następnie kieruje się refleksyjnie od tego skierowanego na zewnątrz dążenia do czegoś założonego jako jego podmiot, by na koniec, jako ten podmiot, wyjść poza siebie i w ten sposób mieć to poszukiwane Coś jako objawienie siebie na zewnątrz. W ten sposób Böhme wywodzi z Niczego Boga jako Trójcę Świętą, w której dążenie Niczego ku Niczemu jest Ojcem, to, co zostaje założone jako podmiot dążenia, Synem, a objawienie Syna na zewnątrz – Duchem Świętym. Nietrudno się zorientować, że ten „Ungrund”, Nic, to nie jakieś statyczne, absolutne Nic, ale Nic dynamiczne, proces. To Nic jest w istocie wieczną wolnością poza naturą i stworzeniem, czystą świadomością, z której w dalszej spekulacji Böhme wyłania się natura w formie siedmiu postaci wiecznej natury, czy też siedmiu duchów Bożych znanych z *Apokalipsy*. A „natura” to już coś konkretnego, przeciwieństwo absolutnej wolności „Ungrundu”, sfera określoności i konieczności.

W przedstawionym powyżej w największym skrócie spekulatywnym wywodzie mamy właśnie ową głębię, o której mówi Hegel w związku z Böhmem. I możemy w nim rozpoznać ruch Hegłowskiego czystego pojęcia. Refleksyjne kierowanie się od tego, co inne, ku sobie (*Reflexion in sich*), ruch „zakładania” (*Setzen*), konstytuujący coś, czego bezpośrednio nie ma, to charakterystyczne Hegłowskie narzędzia pojęciowe występujące już wyraźnie w spekulacji Böhme. A także to, że czyste pojęcie w swej wolności wychodzi na koniec poza siebie, objawiając się sobie w sposób zewnętrzny, by następnie rozpoznać w tej zewnętrzności siebie i powrócić od niej do siebie, ma podstawę u śląskiego teozofa. Ten powrót do siebie oznacza zamykanie się okręgu i Böhme mówi to wprost, że duch jest kołem, że Trójca jest kołem, w którym każdy element opiera się na dwóch pozostałych i sam jest ze swej strony dla nich oparciem. Tę bliską Hegłowi myśl Böhme wspiera swoją, cokolwiek naciąganą, interpretacją Rydwanu Ezechiela, który jest, nawiasem mówiąc, głównym przedmiotem Kabały. Co się zaś tyczy zestawienia „Ungrundu” z podmiotowym czystym pojęciem, to na jego zasadność wskazuje para występujących u Böhmego przeciwstawnych terminów „Nichts” – „Ichts”, z których ten drugi jest utworzonym przez niego neologizmem, będącym według Hegła połączeniem w jedno „Nichts” (Nic) i „Ich” (Ja). Ta przeciwstawność jest przeciwstawnością Niczego i Czegoś, ale to Coś jest tu tylko Niczym ujętym jako Coś, to Nic jako Coś jest zaś Ja.

I nawet poprzestając na tym, co powyżej zostało powiedziane, można już uznać wielką i nader istotną zbieżność między teozofią Böhmego a filozofią Hegła. A czy był to rzeczywisty, bezpośredni wpływ, można się zapewne co do tego spierać. I oczywiście wspomniana zbieżność widoczna jest zwłaszcza wtedy, kiedy czyta się Hegła przez pryzmat

Böhme albo, jak ja, Böhme przez pryzmat Hegla, co przecież nie musi mieć miejsca, zwłaszcza gdy badacz Hegla w ogóle nie zna Böhme.

*Światosław Florian Nowicki*