

Światosław Florian Nowicki

Hegłowska filozoficzna ścieżka rozwoju duchowego

Miejsce filozofii w kulturze Zachodu, zdominowanej przez spektakularny rozwój nauki i techniki, jest niepewne, wątpliwe, dyskusyjne. Deprecjonuje się ją i kwestionuje jej sens nie tylko z zewnątrz, ale nawet na gruncie samej filozofii, zwłaszcza że w ramach wielości różnych filozofii występuje też wiele różnych podejść do niej, w tym również podejść z pozycji jawnie antyfilozoficznych.

Nie zamierzam tu zajmować się filozofią w ogóle w całej jej historycznej różnorodności i współczesnym zróżnicowaniu ani też bronić tezy o jej uniwersalnej sensowności. Ograniczę się do filozofii Hegla i do stwierdzenia, że są ludzie, dla których może się ona stać czymś bardzo ważnym, istotnym i pełnym sensu w wymiarze indywidualnym, osobistym.

Podejście takie nie musi się kłócić z podejściem samego Hegla, z tym mianowicie, że w swoim przeświadczeniu tworzył on filozofię w ogóle, która jako Nauka ma walor uniwersalny, ma ważność dla wszystkich mających Rozum. Hegel nie twierdził bowiem o tym rozumie, że jest równo podzielony pomiędzy ludzi, że wszyscy go mają pod dostatkiem i w całości, jak uważał Kartezjusz. Warunkiem dostępu do filozofii jest odpowiednia kultura filozoficzna, której osiągnięcie jest trudne i mozolne. Praktycznie więc filozofia jest dla nielicznych, natomiast dla ogółu, dla mas, dla ludu jest religia. W takim ujęciu również filozofia staje się poniekąd religią, religią szczególną, religią dla elity, religią, żeby tak rzec, ezoteryczną. Ale taka religia wyzbywa się pewnych cech charakterystycznych dla religii w zwykłym sensie, bo przestaje być wiarą, traci formę tajemnicy – jest wtajemniczeniem.

Proces zdobywania kultury filozoficznej, o którym wspomniałem, proces długi i mozolny, już sam przez się może być uznany za proces rozwoju duchowego, zwłaszcza gdy przez ducha (*Geist*) będziemy ro-

zumić to, co ma na myśli Niemiec, mówiąc *Geistesbildung* (kształcenie umysłu), czy też *Geisteswissenschaften* (nauki humanistyczne). Ale skoncentruję się przede wszystkim na tym, jak Hegel rozumie ten proces, i jak się on przedstawia wówczas, gdy polega na studiowaniu filozofii Hegla.

Terminem kluczowym jest tu niemiecki termin *Bildung* (czy ogólnej *bilden*), który w filozofii Hegla ma status terminu technicznego. Termin ten występuje jako nader istotny w bardzo ważnym dla całej filozofii Hegla wątku, jakim jest dialektyka panowania i niewoli z *Phenomenologii ducha*. Można powiedzieć, że w ujęciu Hegla człowieczeństwo jako takie jest rezultatem kształtowania, co ma ten konkretniejszy sens, że nie powstaje siłami natury, nie rodzi się spontanicznie na łonie przyrody tak, jak życie zwierzęce. Co więcej, jest właściwie zadaniem gwałtu zwierzęcej naturze.

W swojej *Nauce logiki* Hegel wprowadza ważne odróżnienie celowości zewnętrznej i celowości wewnętrznej i stawia wyżej w hierarchii tego, co prawdziwe, przedmiot, który ma swój cel w sobie samym, którego zasadą jest celowość wewnętrzna, od przedmiotu, który jest wytworzony zgodnie z celem zewnętrznym wobec niego, a zatem ma swój cel nie w sobie, lecz poza sobą. Celowość wewnętrzna jest zasadą życia zwierzęcego, które kręci się wokół samego siebie, a reprodukując się, zarówno w wymiarze jednostkowym, jak i gatunkowym, jedynie odzwierciedla to, co już uprzednio istniało, czyli wytwarza dalsze życie pewnej określonej żywej jednostki, albo dalsze życie gatunku w postaci nowych żywych jednostek.

W dialektyce panowania i niewoli mamy dwie odniesione do siebie żywe jednostki, które jako takie podpadają pod pojęcie celowości wewnętrznej, i jedną z nich, która kształtuje zewnętrzny przedmiot, a zatem działa zgodnie z zasadą celowości zewnętrznej. Sytuację komplikuje jednak okoliczność, że kształtowanie zewnętrznego przedmiotu przez żywą jednostkę okazuje się zarazem kształtowaniem przez nią samej siebie. Wprawdzie jest to zrazu tylko uboczny skutek działania, którego bezpośredni cel jest zupełnie inny, ale z punktu widzenia rezultatu właśnie w tym ubocznym skutku zawarty jest najistotniejszy sens całego tego działania, mianowicie kształtowanie własnego człowieczeństwa jako wznoszenie się ponad zwierzęcość określającą punkt wyjścia.

W ujęciu Hegla nie jest to bynajmniej jakiś proces powierzchowny, który tylko udoskonala, poprawia pewne elementy ogólnej struktury

człowieka, istniejącej od samego początku. Przeciwnie, jest to kształtowanie samego siebie od podstaw, od początkowej całkowitej nieokreśloności, czyli, jak to nazywa Hegel, abstrakcji. Czynnikiem wytwarzającym tę abstrakcję jest absolutny strach, który nie jest obawą o utratę tego czy tamtego, ale strachem przed śmiercią jako utratą – wraz z utratą życia – wszystkiego w ogóle. W tym absolutnym strachu jednostka redukuje się do abstrakcji samego tylko istnienia jako celu samego dla siebie, a następnie jako ta abstrakcja bierze w posiadanie samą siebie jako tę abstrakcję i czyni ją środkiem do zachowania siebie – zrazu przez podporządkowanie się panu, oddanie mu się w niewolę.

Jest to wielki paradoks – akt radykalnej wolności, który prowadzi do samozniewolenia, samozaparcia, zadania sobie gwałtu. Absolutny cel staje się tu bezpośrednio sam dla siebie absolutnym środkiem do celu – do samego siebie jako celu, a pośrednio do wszelkiego celu w ogóle. Niewolnik uniezależnia się w ten sposób od wszelkiej szczegółowej określoności przyrodniczej jako czegoś, co określa jego świadomość siebie, przestaje być we władzy swoich popędów, skłonności, upodobań, przyzwyczajęń, przestaje działać automatycznie pod ich wpływem, lecz o tym, co ma robić, decyduje sam jako czysta samowiedza, jako abstrakcyjny cel dla siebie, ograniczony w swej istotnej treści do samego tylko istnienia. Tylko w takiej sytuacji może wystąpić wobec tej swojej pierwotnej określonej natury jako czynnik sprawczy, kształtujący – kształtujący samego siebie w indywidualność, która jest urzeczywistnieniem samej siebie, swoim własnym dziełem, wytworem ducha a nie przyrody.

Czy traktując człowieczeństwo jako produkt kształtowania przez człowieka samego siebie Hegel popada w sprzeczność z koncepcją religijną, w myśl której Bóg utworzył człowieka na obraz i podobieństwo swoje, od razu w gotowej postaci? To zależy od interpretacji religijnego mitu. Można uznać, że opis stworzenia świata i człowieka zawarty w pierwszych dwóch rozdziałach *Księgi Rodzaju* nie wyczerpuje całości stworzenia, gdyż cała reszta Biblii opisuje dalszy ciąg tego procesu, w którym stworzony człowiek swym działaniem w świecie kontynuuje dzieło stwarzania, by doprowadzić je do końca, przedstawionego w *Apokalipsie* jako stworzenie nowego nieba, nowej ziemi i Nowej Jerozolimy. Albo też można, za kabalistami, zwrócić uwagę na odróżnienia emanacji, stwarzania, kształtowania i działania oraz odpowiadających tym pojęciom czterech światów (*acilut, berija, jecira, asija*) i stwier-

dzić, że w pierwszym rozdziale *Księgi Rodzaju* człowiek jest stwarzany, a w drugim kształtowany (z prochu ziemi), a kształtowanie to ma być kontynuowane, zgodnie z sensem 23. wersetu z 3. rozdziału *Księgi Rodzaju*: „Pan Bóg odprawił więc go [Adama] z ogrodu Eden, by uprawiał ziemię, z której został wzięty”. Imię Adam znaczy właśnie „ziemia”, „gleba”, co daje podstawę do filozoficznej interpretacji, w myśl której Adam ma uprawiać, tzn. kształtować, samego siebie, swoją pierwotną naturę.

Jeżeli zapytamy, co takiego właściwie jest kształtowane w procesie kształtowania człowieczeństwa, to odpowiedź Hegla jest jasna: kształtowana jest samowiedza, świadomość siebie, cały ten opisany powyżej proces zachodzący w niewolniku odbywa się w samowiedzy, w tym, co stanowi sam rdzeń jednostki ludzkiej. Samowiedza jest dla Hegla myślącą siebie myślą – podobnie jak Bóg w Arystotelesowskiej *Metafizyce*. Skoro zaś według Hegla wezwanie wyryte na frontonie świątyni Apollina w Delfach: *Poznaj samego siebie* jest dla człowieka absolutnym nakazem, więc czymś, co nie jest zrealizowane od razu przez sam fakt, że człowiek jest w ogóle świadomością siebie, więc można zasadnie założyć, że poznanie samego siebie jest równoznaczne z ukształtowaniem własnej samowiedzy, takim mianowicie, żeby wiedza człowieka o samym sobie była wiedzą prawdziwą, a taką jest dopiero jako wiedza absolutna. Zadanie osiągnięcia wiedzy absolutnej jest zadaniem filozoficznym, choć zakończenie *Fenomenologii ducha* wskazuje na to, że filozofia nie jest w tym względzie dziedziną całkiem autonomiczną, potrzebuje bowiem jako drugiego członu religii.

Żeby podołać absolutnemu zadaniu, jakim jest osiągnięcie wiedzy absolutnej, filozofia musi się najpierw sama odpowiednio ukształtować – historia filozofii nie jest w istocie niczym innym, jak właśnie procesem kształtowania się pewnego świata myślowego, jego rozwijaniem się z samej myśli. Proces ten uwikłany jest jednak w szerszy kontekst, zawierający mnóstwo elementów, które nie zrodziły się z samej myśli, lecz przyłgnęły do niej z zewnątrz. Kształtowanie świata myślowego, zdobywanie kultury filozoficznej dokonuje się poprzez walkę z tymi elementami, poprzez uniezależnianie się od nich. Inaczej mówiąc, myślenie filozoficzne zaczyna się od momentu, gdy myślenie ogłasza własną suwerenność opartą na istniejącej dla siebie czystej myśli jako podstawie.

Jest to sytuacja bardzo podobna do tej, którą opisałem jako uniezależnienie się samowiedzy – pod wpływem przeżytego absolutnego stra-

chu – od całej szczegółowej treści związanej z przyrodniczym aspektem życia. Chodzi tu jednak nie o nawyki życiowe, bezpośrednio związane z cielesnością, lecz o zawartość umysłu, o tysiące wyobrażeń będących mentalnymi kopiami przedmiotów ze świata fizycznego i o rozmaite formy myślowe, za pomocą których operuje się tymi wyobrażeniami w pospolitym, potocznym rozsądkowym myśleniu, a także w poznaniu naukowym o charakterze niefilozoficznym. Właściwa kultura filozoficzna kształtuje się w starciu z myśleniem rozsądkowym i potocznymi wyobrażeniami, a także w starciu ze strukturami języka, które mają przemożny wpływ na nasze myślenie. Z tego punktu widzenia filozofia, która schlebia potocznym wyobrażeniom i tzw. zdrowemu rozsądkowi, nie jest w ogóle filozofią.

Otóż filozofii Hegla nie sposób zarzucić takiego schlebienia szerokiej rzeczy zwykłych czytelników. Stawia ona wymagania, którym sprostać mogą jedynie nieliczni. Do zrozumienia jej języka przydałby się specjalny słownik Hegłowsko-Zwyczajny wraz ze specjalną gramatyką, gdyby tylko przekład na język zwyczajny nie zniekształcał z samego założenia sensu Hegłowskiego. Należy więc raczej zalecić czytelnikowi Hegla, żeby przynajmniej na terenie tej filozofii przestał myśleć zwyczajnie, tzn. zaparł się w jakiejś mierze samego siebie, o ile to zwyczajne myślenie stało się już częścią jego natury. A używając terminu z *Nowego Testamentu*, należałoby mu powiedzieć: μετανόησον – zmień myślenie!

Otóż Hegłowski rozum – czyli *Vernunft* w odróżnieniu od *Verstand* – to rozum przemieniony, a więc spotykany w świecie dość rzadko. Myślenie rozumowe ma zaś dwa aspekty: negatywno-rozumowy, czyli dialektyczny, i pozytywno rozumowy, czyli spekulatywny. Za pomocą tego odróżnienia łatwo można wyjaśnić, na czym polega kształtowanie świata myślowego, którego rezultatem jest filozofia. Przystępując do swego materiału, czyli do zbioru gotowych myśli operujących potocznymi wyobrażeniami, rozum występuje najpierw jako władza dialektyczna, tzn. unicestwia te wyobrażenia i myśli, wykazując ich sprzeczności, a że jego przedmiot wskutek tego nie znika całkowicie, lecz zamienia się w przedmiot określony inaczej, więc na koniec, jako władza spekulatywna, zbiera on w całość to wszystko, co pozostało po przejściu przez czyściciel dialektyczny, i jest to filozoficzna prawda, w której sprzeczność występuje jako jej podstawowa istotna struktura, a już nie jako coś, co jest dowodem jej nieprawdziwości.

Według Hegla ostateczna filozoficzna prawda jest prawdą o samym filozofującym, a zatem jest jego samowiedzą, realizacją imperatywu: *Poznaj samego siebie!* Zniesione jest w niej przeciwieństwo między przedmiotem a podmiotem, cały świat przedmiotowy okazuje się przedmiotowością podmiotu, a z kolei podmiot rozwija się w przedmiotową totalność. Kształtując swój świat myślowy filozoficzna samowiedza rozpoznała w nim samą siebie, a to znaczy ukształtowała samą siebie jako samowiedzę.

Jednak tak naprawdę dialektyczne rozprawienie się z całym uniwersum rozsądku, z wizją świata jako zewnętrznego przedmiotu, w którym panują stosunki właściwe temu, co skończone, nie prowadzi jeszcze do wiedzy absolutnej. Jest tylko wykonaniem połowy zadania, wykształceniem absolutnej formy, formy filozoficznego pojęcia. Ta połowa zadania należy do człowieka. Druga połowa należy do Boga, o ile zdecydujemy się na użycie wyobrażenia, które nie jest wprawdzie Heglowskim pojęciem filozoficznym, ale za to niesie z sobą jasny komunikat, o co tu mniej więcej chodzi.

Inaczej mówiąc, dialektyka jako ruch znoszenia tego, co skończone, jest poniekąd ruchem wychodzenia poza to, co skończone, ruchem wznoszenia się ku temu, co nieskończone. Do pełni szczęścia potrzebne jest jeszcze to, by i nieskończoność ze swej strony kierowała się ku temu, co skończone, jako czemuś, poprzez co urzeczywistnia samą siebie. Człowiekowi z najbardziej nawet rozwiniętą filozoficzną samowiedzą trudno jest rozpoznać w sobie stwórcę świata, który poprzez stworzenie realizuje samego siebie. O stworzeniu świata, mianowicie przez Boga, poucza go religia. Rzecz jednak w tym, że religia robi to w formie niefilozoficznej. Ta forma musi zostać zniesiona przez filozofię, a wówczas filozofia, o ile ukształtowała się już w absolutną formę, uzyska również absolutną treść i dzięki temu zakończy swój rozwój.

Heglowska wiedza absolutna może być co do swej treści porównana zasadnie ze świadomością „oświeconego”, do której dążą wschodnie systemy duchowe. Czy wyrazimy to w pojęciach zachodniej filozofii jako jedność substancji i podmiotu, czy też na sposób wschodni jako jedność *brahmana* i *atamana*, w obu przypadkach sprawą kluczową jest zniesienie różnicy między podmiotem a przedmiotem, rozciągnięcie podmiotowej świadomości na całość rzeczywistości przedmiotowej i rozpoznanie przez podmiot samego siebie jako istoty tej rzeczywistości. W obu przypadkach oświecona czy też przemieniona jednostkowa sa-

mowiedza jest bytem dla siebie samego boskiego Absolutu. W terminologii chrześcijańskiej ktoś taki nazywa się Synem Bożym, a tekst ewangelii sugeruje, że w Syna Bożego przemienia się człowiek żyjący na ziemi, bo określenie Syna wkładane jest w usta Boga Ojca z okazji tego, co się staje w trakcie Chrztu Jezusa i podczas jego Przemienienia.

Występuje jednak zasadnicza różnica w odniesieniu do formy tego oświecenia. „Oświecenie” filozoficzne jest rezultatem ruchu myślenia pojęciowego, które doszło do końca swej drogi. Zgodnie z rozpowszechnionym wyobrażeniem na temat wschodnich praktyk duchowych prowadzących do oświecenia, chodzi w nich zaś raczej o to, żeby powstrzymać wszelki ruch myśli, gdyż pojęcia wypełniające nasz umysł stanowią wielką przeszkodę w rozwoju duchowym. Zasadnicza forma medytacji polega właśnie na wprawianiu się w stan, w którym ustaje gonitwa myśli, strumień świadomości, a treścią świadomości staje się pustka. W buddyzmie zen podstawowym środkiem do odblokowania drogi do oświecenia są też koany, czyli absurdalne z punktu widzenia zwykłej logiki historie, pytania lub odpowiedzi.

Z punktu widzenia Hegłowskiej propozycji dojścia do wiedzy absolutnej na drodze filozoficznej wymienione powyżej wschodnie praktyki przedstawiają się poniekąd jako droga na skróty. Zamiast ruchu dialektycznego, w wyniku którego ulegają zniesieniu rozsądkowe wyobrażenia, formy i punkty widzenia, ale w taki sposób, że jest to konkretny ruch poznania prowadzący do konkretnego rezultatu poznawczego, proponuje się, poprzez pracę nad koanami, radykalne odrzucenie wszelkiej logiki dotyczącej stosunków skończonych. A w medytacji zamiast odróżniania w przejawionej rzeczywistości tego, co istotne, od tego, co jest pozorem, przechodzi się od razu do świadomości, w której wszelki przedmiot znika, a zarazem znika też właściwie i podmiot.

Sam Hegel uznaje zasadność wschodniego punktu widzenia, ale jedynie jako momentu całości. Stanowisko wschodnie jest jednostronne, uznaje jedynie ruch wznoszenia się ponad to, co skończone, oraz ob staje przy Absolutcie, w którym wszystko, co nieabsolutne, ginie, znika, rozplywa się. Hegel zaś dodaje do tego jeszcze drugi moment, to, że nieskończoność sama z siebie wstępuje w skończoność i przejawia się poprzez nią, to, że nie tylko wszystko ginie w Absolutcie, ale również coś z tego Absolutu się wyłania.

Gdyby chcieć to powiązać z dwoma rodzajami myślenia rozumowego, to oczywiście ruch dialektyczny ukazywałby ginięcie wszystkiego

w Absolucie, a spekulatywna dedukcja pokazywałaby ruch wypełniania się Absolutu konkretną treścią, a zatem ruch wyłaniania się z niego określonych różnic, ruch jego uszczegóławiania się.

Z perspektywy Absolutu całość jego ruchu obejmuje trzy fazy: najpierw jest on w sobie, potem wychodzi poza siebie, a następnie powraca do siebie. Schemat ten Hegel rozpoznał w późnym neoplatonizmie, u Proklosa. Plotynowi zarzucał zaś zbytne akcentowanie wspomnianej wyżej wschodniej jednostronności.

Z perspektywy jednostki ten ruch jest taki sam, tyle tylko, że jest ona w sobie tam, gdzie Absolut jest poza sobą, wychodząc poza siebie ginie w Absolucie istniejącym w sobie, a powraca do siebie dzięki temu, że Absolut wychodzi poza siebie. Absolut powraca zaś do siebie jedynie dzięki temu, że jednostka jako jednostkowe Ja wychodzi poza siebie. Człowiek, rozumiany ogólnie jako forma istnienia jednostkowego Ja, jest więc istotnym momentem w ruchu Absolutu. Przy takim ujęciu Absolutu jest raczej oczywiste, że opisany powyżej trójfazowy ruch dokonuje się wiecznie.

Problem relacji jednostkowego Ja do Absolutu jest czymś bardzo ważnym z perspektywy rozważanej kwestii oświecenia, a także jako coś, co zgodnie z powszechnym wyobrażeniem odróżnia koncepcję wschodnią od zachodniej, w szczególności chrześcijańskiej. Możliwe są tu różne nieporozumienia związane z odmiennością i niekompatybilnością kultur wschodniej i zachodniej, a także z różnicami sensu ezoterycznego i egzoterycznego. Czy wschodnia nirwana to całkowite rozplynięcie się jednostkowego Ja, czy też rozszerzenie jego granic? Czy chrześcijańska wiara w nieśmiertelność duszy oznacza utrwalenie jednostkowego Ja w całej jego skończoności, łącznie z cielesnością? Mniejsza z tym. Ograniczmy się w tym względzie do filozofii Hegla.

Ruch wychodzenia jednostkowego Ja poza siebie jest jednym z najważniejszych wątków Hegłowskiej filozofii ducha. Ma on w istocie dwa aspekty, związane z trójdzielną strukturą filozofii ducha, która dzieli się na filozofię ducha subiektywnego, obiektywnego i absolutnego. Z perspektywy ducha obiektywnego wychodzenie jednostkowego Ja poza siebie oznacza tylko tyle, że ma ono naturę społeczną, czyli, mówiąc słowami Marksa, człowiek nie jest abstrakcją tkwiącą w poszczególnej jednostce, lecz całokształtem stosunków społecznych. Według Hegla Ja zakłada odróżnienie od Ty i istnieje tak naprawdę jako moment struktury, którą określamy jako My. Jest to struktura czysto

duchowa. O ile jednostkowe Ja jest w swym istnieniu związane z życiem, z cielesnym organizmem, z przyrodą, o tyle jako moment w My istnieje jedynie dzięki temu, że jest uznawane przez jakieś inne Ja, które ze swej strony także musi uznawać, bo tylko dzięki temu to bycie uznawane przez nie ma dla niego realność i wartość.

My zaczyna się w filozofii Hegla od relacji pana i niewolnika, w ramach której to My tyleż istnieje, co jest negowane, bo akcent pada nie na równość, ale na nierówność obu stron, a kończy się na stosunku miłości, w której bliźniego kocha się tak jak siebie samego. Ideał ten urzeczywistniony zostaje w gminie chrześcijańskiej i to ona jest punktem, w którym sfera ducha obiektywnego styka się ze sferą ducha absolutnego. Mamy tu też pewien aspekt etyczny w Hegłowskim modelu realizacji Absolutu. Funkcją miłości jest zniesienie sztywnych barier pomiędzy jednostkowymi Ja, ich wzajemnej nieprzystępności. Dzięki temu, zamknięte zrazu w sobie (*in sich eingeschlossen*), decydują się one na otwarcie (*sich entschließen*) i wychodzą poza siebie pewne, że do siebie powrócą, dzięki temu, że inne Ja dokonują tego samego wobec nich.

Można to więc w istocie opisać tymi samymi słowami, którymi Hegel opisuje przechodzenie czystej idei logicznej w przyrodę¹, zwłaszcza że czyste Ja jest dla Hegla czystym pojęciem. Ten ruch wychodzenia jednostkowego Ja poza siebie, dzięki któremu staje się ono My, jest doprowadzonym do końca rozwojem pojęcia, jest formą pojęciową zdolną do tego, by przyjąć w siebie absolutną treść, Boga. Bóg istnieje jako duch w swojej gminie, Bóg pojawia się jako to, co trzecie, kiedy Ja i Ty zlewają się w My. Bóg jest więc poniekąd tym My: „Albowiem gdzie są dwaj lub trzej zgromadzeni w imię moje, tam jestem pośród nich” – powiada Jezus Chrystus w Ewangelii Mateusza (18, 20). A i jako Trójca Święta Bóg jest My, jest strukturą, w której miłość wzajemna między Ojcem i Synem znosi ich nieprzystępność jako odrębnych osób, tak że stanowią jedno.

Wychodzenie Ja poza siebie na poziomie ducha absolutnego polega jednak na tym, że absolutna forma, jaką jest Ja, które się otworzyło, przyjmuje w siebie absolutną treść, która zrazu jawi się mu jednak

¹ Por. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, PWN, Warszawa 1990, Przedmowa tłumacza, s. LVIII-LXI.

jako coś obcego, zewnętrznego. Treści tej dostarcza jednostce na ogół religia, a źródłem tej treści nie jest świat zewnętrzny, świat roztaczający się wokół człowieka, ale wewnątrz człowieka, przyrównywane przez Hegla do ciemnej studni. Wydobyć z tej studni jej zawartości na światło dnia, czyli ukazanie jej świadomości, nie jest zadaniem łatwym, dokonuje się ono zbiorowym wysiłkiem ludzkości, a ważną rolę mają tu do odegrania pewne szczególnie do tego predestynowane jednostki, którym się ta treść objawia – spontanicznie lub dzięki długotrwałym, metodycznym praktykom duchowym. Ta treść dana jest zrazu w formie surowej, topornej, ciemnej, niezrozumiałej. Potrzeba wielu stuleci, by wyłuskać z niej racjonalne jądro i ująć w formie filozoficznej, pojęciowej.

W odróżnieniu od przedmiotów zewnętrznego świata, które są dane każdemu człowiekowi za pośrednictwem zmysłów, tak że bezpośrednio wie on o nich, że są, może je oglądać, może ich dotknąć itd., realność treści religii nie ma zrazu dla większości ludzi takiego potwierdzenia. Treść ta podawana jest jako coś do wierzenia, a do tej wiary często wręcz się ludzi przymusza.

Wymaganie, by prawda absolutna mogła być potwierdzona przez własną świadomość, jest wymaganiem całkowicie uprawnionym, ale z drugiej strony stanowisko polegające na tym, że uznaje się za prawdę tylko to, co bezpośrednio może potwierdzić nasza własna świadomość, prowadzi do sytuacji, że z tej naszej prawdy ulatnia się wszelka absolutna treść, że mamy w posiadaniu jedynie prawdy trywialne, które nie mogą zadowolić głębszej potrzeby duchowej.

Tę formę prawdy, że nasza świadomość ją bezpośrednio potwierdza, Hegel nazywa *Einsicht*. Natomiast ograniczenie się do tego, co jest nam dane za pomocą *Einsicht*, wystąpiło historycznie w XVIII wieku jako zjawisko, które po niemiecku nazywa się *Aufklärung*, po polsku zaś – oświecenie. To oświecenie nie jest rzecz jasna oświeceniem przez Ducha Świętego, czy czymś tego rodzaju, ale wyzwoleniem się z przesądów, w tym również z przesądów religijnych.

Zjawiskiem zbieżnym z *Aufklärung* i z uznawaniem *Einsicht* za podstawową zasadę jest dla Hegla współczesny mu kierunek protestantyzmu, który subiektywizuje religię, postulując, by każdy wierzył tylko w to, co podsuwa mu jego własne uczucie religijne. Mimo że stanowisko takie jest, abstrakcyjnie biorąc, słuszne, pociąga jednak za sobą negatywny skutek w postaci strywializowania religii (odpowied-

nio do trywialności większości jednostek) i pozbawienia jej jakiegokolwiek solidniejszej, spekulatywnej treści. Hegel dostrzega tu pozytywną stronę katolicyzmu, w którym takie subiektywistyczne tendencje nie mają w zasadzie racji bytu.

Są zasadniczo dwie formy, w jakich świadomość może sama z siebie potwierdzić prawdziwość absolutnej treści – w szczególności takiej, jaką oferuje człowiekowi religia. Pierwszą z nich jest świadectwo ducha. Opiera się ono na tym, że absolutna treść nie jest wprawdzie świadomości bezpośrednio dana, ale tkwi w głębi podmiotu jako jego własna substancja. A podmiot jest sam dla siebie prawdą oraz podstawą i normą wszelkiej prawdy, zgodnie zresztą ze słowami Jezusa Chrystusa: „Ja jestem drogą i prawdą, i żywotem” (Jan 14, 6). Kiedy więc ktoś słyszy albo i czyta słowa, w których jest prawda, wówczas wnikają one w jego podmiotową głębię i wywołują tam rezonans, budzą oddźwięk, który jest płynącym z jego własnego wnętrza potwierdzeniem prawdziwości tych słów. O tego rodzaju świadectwie ducha (μαρτυρία) jako o potwierdzaniu wiarygodności Jezusa Chrystusa i jego nauki mówi *Nowy Testament*, choć kościelna interpretacja rozumie to świadectwo jako zaświadczenie o czymś męczeńską śmiercią, a nie wewnętrznym oddźwiękiem duchowym. Natomiast termin niemiecki, *zeugen*, nie łączy świadectwa z męczeństwem, lecz z płodzeniem, co zauważa Hegel, by w taki językowy sposób utwierdzić rodzenie się prawdy w nas samych w drodze rezonansu, który jest potwierdzeniem prawdy przychodzącej do nas z zewnątrz.

Można by zapytać, skąd podmiot ma w sobie tę wewnętrzną głębię? Odpowiedź Hegla antycypuje ustalenia Jungowskiej psychologii głębi z jej pojęciem nieświadomości zbiorowej. Głębia ta nie jest bynajmniej ciemną stroną przyrody, głębią materialności, ale nocą ducha, ogółem tego, co już przeminęło jako terazniejszość ducha, ale zachowało się w formie zapisów pamięciowych, wspomnień, które skumulowane w jedną wielką masę stanowią substancję duchową, z której każdorazowo wyłania się, rodzi się nowy, młody duch, żyjący w nowej terazniejszości, zaczynający na pozór od początku, ale mający w głębi siebie wszystko to, co już kiedyś przeżył, czego już kiedyś doświadczył. Ten nowy duch – a Hegel ma tu na myśli ducha zbiorowego, który tworzy określoną postać świata, a jego życie rozciąga się na całą epokę, z grubszą biorąc tysiącletnią – ma więc ten nowy duch większy potencjał od starego ducha, choćby zrazu przejawiał się w sposób naiwny i niepo-

radny w porównaniu z tym starym, który zszedł już lub właśnie schodzi z areny dziejów. Hegel ma na określenie wspomnianej substancji duchowej szczególnie termin niemiecki – *Erinnerung* – który ma obok zwykłego znaczenia „wspomnienie” znaczenie etymologiczne „uwewnętrzzenie”. Zewnętrzny świat stanowiący jako przedmiot terażniejszość ducha, znika, zachowując się jedynie jako wspomnienie – i w tej postaci jest wewnętrzną głębią ducha, która jest mroczna, gdyż w terażniejszym polu świadomości jest już nowy świat i nie ma miejsca na powracanie do tego, co przeminęło. Ale wszystko, co zawarte jest w tej głębi, w jakiś sposób przecież istnieje, działa i daje o sobie znać.

Drugą formą potwierdzania przez samą świadomość danej jej z zewnątrz absolutnej treści jest przemiana tej treści, polegająca na nadaniu jej innej formy, mianowicie formy pojęciowej, formy filozoficznej. Takie potwierdzenie zakłada, oczywiście, jako warunek to, że potwierdzającym podmiotem jest podmiot filozoficzny, bo tylko taki podmiot może dać świadectwo prawdziwości filozoficznego przedmiotu. Hegel znalazł w języku niemieckim szczególnie termin na określenie tej przemiany: *Verklärung*. Ma on znaczenie religijne, oznacza mianowicie Przemienienie, tzn. Przemienienie Pańskie, opisanie w trzech ewangeliach synoptycznych (Mat 17, 1-13; Mar 9, 2-13; Łuk. 9, 28-36).

Grecki czasownik, jakiego przy opisie tego zdarzenia używają ewangelie, μεταμορφώω, znaczy istotnie przemieniać się. Ale termin niemiecki w sensie etymologicznym znaczy rozpromienienie, opromienienie, rozświetlenie. Bo też w istocie przemiana Jezusa z punktu widzenia zewnętrznego obserwatora polegała na tym, że rozświetlił się, zaczął emitować światło. O ile Jan Chrzciciel zaświadczał, że Jezus jest światłością, żeby inni w to uwierzyli, o tyle dla apostołów obecnych przy Przemienieniu, światłość ta stała się widoczna dla oczu, mogli to potwierdzić na podstawie tego, co sami widzieli. Jeżeli więc absolutna treść też się w sensie metaforycznym rozświetla, rozpromienia, to dzięki temu właśnie otrzymuje potwierdzenie, poświadczenie od świadomości, która doświadcza takiej przemiany tej treści przez to, że jako świadomość filozoficzna uzyskuje w nią rozumiejący wgląd (*Einsicht*). Dla Hegla takiej przemiany, takiego rozświetlenia doznaje religia chrześcijańska, a znaczy to, że tak przemieniona staje się ona filozofią, mianowicie jego własną filozofią. Nawiasem mówiąc, Bronisław Ferdynand Trentowski utworzył termin, za pomocą którego oznaczał prawdę, której prawdziwość narzuca się sama przez się: „prawdoświeć”. Przemie-

nioną w filozofię i przez to rozświetloną religię chrześcijańską można by nazwać taką właśnie prawdoświecią, i to troistą, stanowiącą totalność trzech prawdoświeci.

Hegłowska wiedza absolutna przedstawia się więc jako całość składająca się z formy i treści, gdzie formą jest podmiotowe pojęcie jako *Einsicht*, a treścią przemieniona w filozofię religia chrześcijańska. Można by zapytać jeszcze o bliższe określenie sposobu, w jaki podmiot otrzymuje absolutną treść w jej pierwotnej, nieabsolutnej formie. Hegel również w tym wypadku znajduje słowo, w którym ważny i znaczący jest dla niego sens etymologiczny w zestawieniu ze zwykłym sensem. Chodzi tu o rzeczownik *Andacht*, oznaczający skupienie religijne. Hegel łączy ten termin z *gedacht*, imiesłowem biernym od *denken*, myśleć, i mówi, że *Andacht* tylko zmierza ku myśleniu (*geht an Denken hin*), jest myśleniem, które nie dochodzi do pojęcia, myśleniem niejasnym, niedomyślanym. Ale absolutna treść objawia się początkowo właśnie w tej niejasnej formie *Andacht*, co dla Hegla oznacza oczywiście, że na koniec musi się ona rozjaśnić, przemienić w myśl ujętą pojęciowo. Faktem jest jednak, że pierwsze objawienie absolutnej treści jest takie właśnie i inne być nie może, a zatem filozofia, choć sama jako taka stanowi domenę postaci myślenia, musi się skonfrontować z taką daną jej w niejasnej postaci prawdą, bo bez tego nie miałaby skąd wziąć swej absolutnej treści.

Okoliczność ta jest dla Hegla na tyle istotna, że warunkiem historycznego zaistnienia filozofii jest dla niego pojawienie się jednocześnie obu momentów, formy, czyli suwerennego myślenia samego dla siebie, i głębokiej, absolutnej treści objawionej w sposób nie dochodzący do pojęciowej klarowności. Przypuszcza, że Grecy, którzy stworzyli filozofię, mieli źródło absolutnej treści ukryte w swoich misteriach, a z drugiej strony, na bazie wolności obywatelskiej, jaką dawała im ich demokracja, wykształcili kulturę myślową, której cechą charakterystyczną było zajmowanie się myślą dla niej samej, poniekąd jako sztuka dla sztuki, co przejawilo się wyraźnie u sofistów, a następnie w trwale utrzymujących się tendencjach dialektyczno-sceptycznych.

Nadaje nawet całej tej sytuacji interpretację geograficzną, w której głębia treściowa stanowi Wschód, a forma myślenia – Zachód. Mistéria miały genezę wschodnią, a i jońska filozofia przyrody, której szczególną głębia ujawniła się w filozofii Heraklita, pojawiła się na Wschodzie Wielkiej Grecji. Oparta na czystym pojęciu filozofia eleatów

powstała na Zachodzie, w Italii. Natomiast połączenie jednego z drugim nastąpiło pośrodku, w Atenach. Pierwszą syntezą obu tych elementów była filozofia Platona, a ostateczną – filozofia Proklosa jako zwieńczenie tysiącletniej bez mała historii Akademii Platońskiej.

Podobnie było w przypadku filozofii nowożytnej, której zwieńczenie, filozofia Hegla, ma swoje źródło wschodnie i głębię treści u śląskiego teozofa Jakoba Böhmego, odpowiednika misteriów i Heraklita, a ową drugą zasadę, zachodnią, przyjmującą za punkt wyjścia, tak jak eleaci, samo tylko myślenie – w nurcie zapoczątkowanym przez Kartezjusza. Okoliczność, że Hegel jako filozof nastawiony jest przede wszystkim na treść absolutną, sprawia, iż w niewielkim tylko stopniu interesuje go poznanie mające za przedmiot zwykłą, skończoną, zmysłową treść – i w konsekwencji także cała linia filozoficznego empiryzmu, głównie angielskiego, który traktuje on z wyraźnym obrzydzeniem. Jeżeli zaś poznanie nastawione na ujęcie tego, co absolutne, ma w sobie jakiś istotny aspekt empiryczny, to dlatego, że szczególnym rodzajem empirii jest to, co wydobywa się na zewnątrz z głębi ducha i przybiera formę wyobrażeń religijnych itp.

Filozofia Hegla w żadnym razie nie jest jednostronna, co mu się często zarzuca, interpretując ją jako próbę apriorycznego rozwijania treści z samego tylko myślenia. A jeżeli nawet w pewnym sensie można tak ująć Heglowskie spekulatywne rozwijanie treści, to należy zauważyć, że w samej tej spekulacji jest rozdzielenie na dwie strony, odpowiadające ogólnie znanej różnicy myślenia i doświadczenia. Gdyby opisać Heglowskie filozofowanie z perspektywy Kantowskiej *Krytyki czystego rozumu*, to można by zaryzykować twierdzenie, że uznaje on możliwość sądów syntetycznych *a priori* właśnie w tej dziedzinie, w której Kant tę możliwość odrzucał – w dziedzinie rozumu i jego idei. Takimi sądami są twierdzenia spekulatywne. A dwoma warunkami możliwości takich sądów jest to, że duch, umysł ma dwie strony – powierzchnię, czyste i jasne myślenie, oraz głębię, która jest ciemna, ale zawiera treść. I jedno, i drugie jest w samym duchu, a zatem z jego własnej perspektywy jest *a priori*. Ale warunkiem możliwości myślenia spekulatywnego jest to, by obie te strony ze sobą współpracowały, by z głębi wychodziła w ogóle jakaś treść, a myśl była w stanie ją asymilować.

Podobnego rodzaju opis poznania znany jest z historii filozofii. Jest to mianowicie koncepcja sokratejsko-platońska, czyli teoria poznania jako przypominania sobie wiedzy z okresu przed narodzinami. Istot-

nie, Hegłowska ciemna głębia umysłu, noc ducha, jest głębią pamięci przechowującej przeszłe doświadczenia, ową substancją, z której rodzi się młody duch.

Współcześnie jednak rozpowszechnione jest inne wyobrażenie, do którego możemy nawiązać, wyobrażenie wiążące strukturę umysłu, strukturę ducha ludzkiego z budową mózgu, z tym, że ma on dwie półkule, lewą i prawą. Nie wdając się w szczegóły, można powiedzieć, że prawa półkula reprezentuje Wschód i głębię treści, a lewa – Zachód i powierzchnię ducha, jasne myślenie. Albo odwołując się do pojęć taoistycznych, lewa jest yang, a prawa yin.

Otóż pełne wykorzystanie możliwości umysłu wymaga współpracy obu półkul, ich koordynacji, synchronizacji. Hegłowska koncepcja filozofii zawiera ideę takiej koordynacji, a jej odbiciem jest nawet struktura Hegłowskiej Idei, która obejmuje Ideę subiektywną (Zachód, lewa półkula) i Ideę obiektywną (Wschód, prawa półkula) i stanowi jedność obu. I można również powiedzieć, że tworzenie i rozumienie twierdzeń spekulatywnych, owych Hegłowskich sądów syntetycznych *a priori*, zakłada jako warunek integrację obu półkul. Filozoficzna wybitność, genialność Hegla musiała mieć oparcie w takiej właśnie integracji u niego samego, jeżeli już odwołujemy się do owego wyobrażenia.

Na gruncie powyższego modelu łatwo jest też zdefiniować Hegłowski Rozum (*Vernunft*) w odróżnieniu od rozsądku (*Verstand*). Rozsądek byłby władzą myślenia opartego wyłącznie na lewej półkuli, myślenia pustego, które potrzebuje zewnętrznej treści i zajmuje się tylko tym, co skończone. Rozum natomiast byłby władzą myślenia opartego na integracji obu półkul, a zatem myślenia zasilanego strumieniem treści płynącej z głębi umysłu, czy też wspomaganego intuicją, jak to się również mówi.

Zasugerowałem powyżej, że rozumienie twierdzeń spekulatywnych, które zdaniem Hegla stanowią istotę i rdzeń wszelkiej filozofii godnej tego miana, wymaga zdolności do rozumowego myślenia, wymaga więc odpowiedniej integracji obu półkul. Jest to w szczególności warunek rozumienia tekstu Hegłowskiego. Sam Hegel wiedział, że zdolność do rozumowego myślenia jest czymś bardzo rzadkim, nawet wielki Arystoteles nie zawsze myślał spekulatywnie, a innym wielkim filozofom zdarzało się to sporadycznie. O historykach filozofii, a także autorach recenzji z dzieł filozoficznych miał Hegel pod tym względem jak najgorsze zdanie. Trudno zakładać, że obecnie sytuacja jest lepsza.

Ekskluzywny charakter zdolności do rozumowego myślenia wyjaśnia również, dlaczego zdaniem Hegła narody filozoficzne są tak nieliczne, że właściwie można mówić o dwóch tylko filozofiach – greckiej i germańskiej – a Wschód w ogóle nie wydał żadnej filozofii w ściślejszym tego słowa znaczeniu. Na Wschodzie, np. u Hindusów, filozofia zlewa się w jedno z religią, wskutek czego ich religia jest znacznie bardziej filozoficzna, a filozofia bardziej religijna niż w Europie, natomiast wytwory filozofii całkowicie świeckiej prezentują zdaniem Hegła niski poziom rozwoju kultury myślowej. Chociaż wschodnie praktyki duchowe kojarzą nam się raczej z ćwiczeniami w nie-myśleniu, to jednak jest u nich także coś takiego jak Jnana joga, czyli filozoficzna ścieżka rozwoju duchowego. Ale mniejsza z tym. Hegel przedstawił tylko ogólny schemat tego, jak widzi kwestię filozofii w wymiarze globalnym, a w szczegółach nie był kompetentny, podobnie jak i cała jego epoka.

Dla nas najbardziej interesujące jest pytanie o możliwość istnienia filozofii polskiej w kontekście przedstawionej powyżej Hegłowskiej teorii. Historycznie biorąc, Polska miała warunki do ukształtowania się w naród filozoficzny, ponieważ wskutek unii z Litwą powiększyła się o kresy wschodnie, a cywilizację otrzymała z Zachodu, głównie od Niemców i Włochów. Można było nawet stwierdzić istnienie dwóch zapładniających duchowo Polskę ośrodków na wschodzie, z których jednym była Wileńszczyzna, a drugim kresy ukraińskie.

Impulsem do powstania polskiej filozofii narodowej była filozofia niemiecka u szczytu swego rozwoju, w szczególności filozofia Hegłowska. To stąd filozofowie tacy, jak Trentowski, Cieszkowski i Libelt, przejęli, gotową już, wysokiej próby filozoficzną kulturę myślową, świadomi zarazem tego, że ich własna, polska substancja duchowa jest nie tylko odmienna od niemieckiej, ale też ma większy potencjał rozwojowy. Istotnie, jeśli tę polską substancję duchową wiązać z katolicyzmem, a niemiecką z duchem protestanckim, to nietrudno uznać, że filozoficznej kulturze myślowej łatwiej przełknąć, strawić i zasymilować ducha protestanckiego niż religijny kult katolicki. A tam, gdzie występuje głębsze przeciwieństwo, również i potencjał jest większy, zgodnie zresztą ze stanowiskiem samego Hegła.

Dla Trentowskiego była to różnica odpowiadająca mniej więcej stosunkowi pozbawionego własnej jaźni ogólnego ducha Hegłowskiego do osobowego, jednostkowego Boga religii katolickiej. Przełożyło to mu się na różnicę niemieckiego umysłu i polskiego myśłu, a zatem i on

widział klucz do głębszego poznania filozoficznego w lepiej zorganizowanej, wyższej władzy poznawczej, która ma charakter syntetyczny, bo łączy w sobie jednostronny francuski zmysł z równie jednostronnym niemieckim umysłem i zamiast poznawać tylko istnienie albo stnienie, potrafi poznać treść, która ma również syntetyczny charakter – istniostnienie. Z określeń myśłu, jakie podaje Trentowski, można wyciągnąć wniosek, że jest to władza myślenia oparta na integracji obu półkul mózgowych, czyli określona podobnie jak – w mojej interpretacji – *Vernunft* u Hegla.

Skoro rozumienie tekstu Hegłowskiego wymaga integracji obu półkul mózgowych – jak mówiłem, traktując to tylko jako hasło wywoławcze, bez pretensji do nadawania temu konkretnego sensu neurologicznego – to, rzecz jasna, studiowanie jego filozofii, przewyciężanie oporu, jaki ona stawia, przełamywanie własnych nawyków myślowych utrudniających jej zrozumienie itp. uruchamia proces owego integrowania, a zatem daje się z sensem podciągnąć pod pojęcie rozwoju duchowego, zwłaszcza że w trakcie tego procesu obcuje się z treścią o charakterze absolutnym.

Ponieważ zaś sam już mniej więcej czterdzieści lat zajmuję się mniej lub bardziej intensywnie Heglem – jako czytelnik, tłumacz, komentator i użytkownik jego arsenału myślowego – więc mogę na własnym przykładzie powiedzieć to i owo na temat tego, co się dzieje po wkroczeniu na tę filozoficzną ścieżkę rozwoju duchowego.

Powodem, dla którego w ogóle zająłem się Heglem, jest – żeby tak rzec – świadectwo ducha, czyli wewnętrzny oddźwięk, jaki budziły we mnie jego słowa, poniekąd niezależnie od tego, ile z nich rozumiałem i czy rozumiałem je słusznie. Szybko też stało się jasne, że spotkanie z Heglem nie może być przelotne, gdyż poznanie go jest zadaniem na lata. I nie ma co żałować tych lat i tego, że można by je było wykorzystać na inne studia, gdyż Hegel zaszedł tak daleko i wspiął się tak wysoko, iż trudno by było znaleźć na obszarze filozofii coś innego, co sytuowałoby się dalej albo wyżej.

To świadectwo ducha jako reakcja na tekst nie do końca zrozumiały oznaczało, że Hegel znalazł się w polu mojej świadomości po stronie „wschodniej”, po stronie prawej półkuli mózgowej, bardziej jako ciemna treść niż jako jasna, klarowna myśl służąca do rozświetlania treści. Po drugiej, „zachodniej” stronie, po stronie lewej półkuli mózgowej była moja myśl podmiotowa, ukształtowana na gruncie światopoglądu

naukowego, materialistycznego, ateistycznego, marksistowskiego, pełna wiary w przydatność narzędzi, jakich dostarcza współczesna logika. Dodam, że nie byłem typem humanisty, dla którego logika formalna czy też matematyka to jakieś niepojęte abrakadabra – radziłem sobie na tym terenie całkiem nieźle.

Pierwszym ogniwem po mojej „zachodniej” stronie, które zaczęło się kruszyć, był marksizm. Marksizm był dla mnie w sensie intelektualnym łatwizną, czymś, co nie stawiało oporu, a miało mimo to, a może właśnie dlatego, duży ładunek oczywistości, duży potencjał wyjaśniający. Jednak fakt, że marksizm i filozofia Hegla znajdowały się na tym samym terenie, na terenie filozofii, sprawiał, że przy wszelkiej próbie konfrontacji „jasny” marksizm nie wytrzymywał konkurencji z „ciemnym” Heglem i było jasne, że produkt, jaki daje Hegel, jest wyższej jakości, a to, co Marks z Engelsem mówią o Heglu – nierzetelne, nieuczciwe, zwłaszcza gdy brali sami z Hegla pół jakiejś myśli i przeciwstawiali to mu jako ich własne stanowisko.

Ponieważ zaś w tamtych czasach trudno było w Polsce nie odnosić się na terenie filozofii do marksizmu, więc moje pierwsze projekty filozoficzne dotyczyły konfrontacji filozofii Hegla z marksizmem, w szczególności zaś ujawnienia licznych przemilczanych zapożyczeń, oddaleń i bezzasadnych krytyk i wreszcie filozoficznego pogłębienia marksizmu za pomocą myśli Heglowskiej.

Drugim celem, jaki sobie stawiałem, było wyklarowanie Hegla, wyartykułowanie jego myśli zgodnie z zasadami poprawności logicznej, jednoznaczności i zrozumiałości, w szczególności poprzez próbę sformalizowania jego dialektyczno-spekulatywnej myśli. Sprzeniewierzyłem się w tym punkcie samemu Heglowi, który wyraźnie ostrzegwał, że to się nie uda. W końcu jednak uznałem ogólną słuszność Heglowskiej krytyki narzędzi pojęciowych, jakimi posługuje się zwykła rozsądkowa logika, ich nieprzydatność do ujmowania filozofii i zasadniczą niereformowalność, mimo powstawania różnych logik wielowartościowych itp.

W omawianym okresie podchodziłem do filozofii Hegla dość wybiórczo. Pewne wątki mnie nie interesowały. Stojąc wciąż na gruncie twardego racjonalizmu i materializmu, odsuwałem na bok wszystko, co dotyczyło Absolutu, czy też dawało podstawy do interpretacji zgodnej z wyobrażeniami bardziej religijnymi niż naukowymi. Uważałem, że u Hegla jest tyle bardzo interesującej szczegółowej treści na poziomie bliższym ludzkiemu doświadczeniu, że np. rozważanie kwestii,

jak ma się jego Idea Absolutna do Boga, można sobie po prostu darować, gdyż nie zmienia to niczego w odniesieniu do licznych wspomnianych bardziej konkretnych wątków.

Miało to jednak pewien aspekt, nad którym nie można było przejść tak łatwo do porządku dziennego. Jeżeli, powiedzmy, w swojej *Nauce logiki* pisze Hegel o przechodzeniu idei logicznej w przyrodę, co przeważnie nasuwa czytelnikowi wyobrażenie stwarzania świata, to choćby kogoś sama sprawa mało interesowała, musi sobie zadać pytanie, czy rozumie ten opis i czy sam Hegel wie, co mówi. Bo jeśli jest to zwykły bełkot, to czyż warto pochylać się z uwagą nad każdym jego słowem z ufnością, że za wszystkim, co mówi, kryje się pełna sensu myśl? Długie doświadczenie w zmaganiu się z tekstem doprowadziło mnie do przekonania, że do Hegla można mieć pełne zaufanie: on wie, co mówi, i należy to rozumieć literalnie, bo to, co napisał, trafia precyzyjnie w sedno.

Kiedy wreszcie zacząłem sam tłumaczyć Hegla, konieczność rozumienia jego tekstu znacznie się wzmogła, bo choć wprawdzie przy lekturze można sobie było pewne miejsca odpuścić, to przecież w przekładzie wszystko musiało się znaleźć, a trudno przekładać, jeśli się nie rozumie. Zresztą teksty, które sam przekładałem, od początku były dla mnie bardziej zrozumiałe od tych, które czytałem po polsku. Potem, gdy dokonałem nowego przekładu na polski *Fenomenologii ducha*, poznałem jedną z przyczyn tego faktu. Po prostu przekład odbiegał w prawie każdym zdaniu od litery oryginału, a te odstępstwa nie były oparte na dogłębnej egzegezie tekstu. Zdania brzmiały wprawdzie ładnie, ale zbyt często przekład utrudniał zrozumienie wywodu. Zmuszony jako tłumacz do precyzyjnego rozumienia tekstu, w naturalny sposób zacząłem poruszać na tym gruncie całkiem swobodnie, a praca nad kolejnymi przekładami stała się właściwie rutynowa, przestała stanowić jakiegokolwiek wyzwanie.

Oznaczało to w konsekwencji, że myśl Hegla przyswoiłem sobie na tyle, że stała się ona podstawą mojej własnej kultury myślowej, już nie tylko przedmiotem, ale i narzędziem – moim własnym podmiotowym jasnym myśleniem. Hegel przemieścił się więc w moim umyśle w stronę drugiego bieguna, stał się moim Zachodem sprzęgniętym z lewą półkulą mózgu. I trudno się dziwić, że na zwolniony po drugiej stronie obszar wtargnęła nowa przedmiotowa „ciemna” treść – treść spoza terenu filozofii, ezoteryka, wiedza tajemna.

W pierwszym rzucie była to astrologia. Przystąpiłem do niej też na zasadzie świadectwa ducha, żywego oddźwięku, jaki we mnie wzbudziła lektura książki na temat astrologii. Poszła od razu w ten kanał wielka energia umysłu i w rezultacie, zanim jeszcze postawiłem i zinterpretowałem jakikolwiek horoskop, zanim opanowałem jej warsztat i nabyłem niezbędne do jej uprawiania pomoce, napisałem rozprawę pt. *Hegłowski klucz do astrologii*. Okazało się, że teraz zadaniem, jakie sobie stawiałem, nie było już tylko wyjaśnianie Hegla, ale przeciwnie – wyjaśnianie za pomocą Hegla.

Zarazem jednak zmieniło się radykalnie moje podejście do filozofii Hegla jako przedmiotu. Skoro bowiem przemieścił się on w stronę mojej lewej półkuli mózgowej, to w naturalny sposób wyparł stamtąd to, co znajdowało się tam do tej pory, czyli twardy racjonalizm, materializm, niechęć do religii i dziedzin jej pokrewnych. Puściła więc blokada w moim umyśle, która kazała mi tak ustawiać Hegla, by przystawał on możliwie jak najbardziej do wspomnianego wyżej światopoglądu naukowego, i zacząłem dostrzegać, czym jest on tak naprawdę podszyty, zwłaszcza że sprzyjała temu sekwencja, w jakiej tłumaczyłem kolejne dzieła Hegla.

W rezultacie z drugiego tomu *Wykładów z historii filozofii* zajął się postać Proklosa jako kogoś, komu Hegel uznał za stosowne się pokłonić, Proklosa, który przyswoił sobie całą grecką mitologię i wszelkie dostępne jeszcze misteria i przetworzył to w filozofię bardzo wysokiego lotu. Następnie, z trzeciego tomu tego dzieła, wyłoniła się postać człowieka bożego, prostego szewca Jakoba Böhme, który przy całym swoim barbarzyństwie i braku wykształcenia, przy całej swej nieporadności językowej miał według Hegla znacznie głębszy wgląd w prawdę niż Kartezjusz, Spinoza, czy Kant razem wzięci i od tej strony trudno mu było cokolwiek zarzucić. Podobną opinię *expressis verbis* wypowiedział Hegel jeszcze tylko o ciemnym Heraklicie. I na koniec, po przełożeniu Hegłowskich *Wykładów z filozofii religii*, uznałem po prostu za prawdę to, że filozofia Hegla jest nie tylko syntezą całej europejskiej historii filozofii, ale przetwarza w istotny sposób ten surowy materiał, jaki niesie z sobą religia chrześcijańska – i ten aspekt jego myśli ma doprawdy niewiele wspólnego z ową główną linią rozwojową europejskiej filozofii nowożytnej, która prowadzi od Kartezjusza do Kanta i nadal jest tu i ówdzie kontynuowana. Pisząc zaś komentarze do swojego przekładu *Fenomenologii ducha* skoncentrowałem się

głównie na tym, co początkowo odsuwałem na dalszy plan jako mniej interesujące, mianowicie na jej ostatnim rozdziale na temat wiedzy absolutnej.

Z perspektywy tych przemian mojego własnego stosunku do filozofii Hegla nie dziwi mnie wcale, że inni badacze Hegla mogą go interpretować zupełnie odmiennie, koncentrując się np. na zagadnieniach społecznych, na filozofii dziejów, filozofii państwa i prawa, czyli na sferze ducha obiektywnego, ignorując zupełnie fakt kierowania się Hegla ku Absolutowi, albo też znajdując u niego – oczywiście z dezaprobatą – ten Absolut w państwie pruskim, zamiast w jego filozofii jako Wiedzy Absolutnej. Tak zawężony tematycznie Hegel funkcjonował w Polsce długo – m.in. dlatego, że Tadeusz Kroński napisał tekst na temat Hegłowskiej filozofii dziejów, a innych obszarów filozofii Hegla nie tknął. I nie może też dziwić, że ktoś ogranicza się do klasycznej filozofii niemieckiej, do Kanta, Fichtego i Schellinga, jako jedynego gruntu, z którego rozwinęła się filozofia Hegla.

Całemu temu procesowi transformacji, jakiej podlega w polu mojej świadomości filozofia Hegla, towarzyszy sekwencja przedmiotów zainteresowania, jakie pojawiają się po drugiej, „wschodniej” stronie, jako ciemna treść do obróbki za pomocą oręża Hegłowskiego. Kolejność chronologiczna, zgodnie z którą po gruntownej egzegezie gnostyckiego objawienia Junga, pt. *Septem Sermones ad Mortuos*, podjąłem studia nad *Apokalipsą*, a potem wykorzystałem te studia do opracowania własnej wersji 78 kart tarota – wersji *explicite* chrześcijańskiej, w której uwzględnione zostało zarówno chrześcijaństwo ezoteryczne, jak i zwykle, egzoteryczne – nasuwa przypuszczenie, że mam sukcesywnie do czynienia z coraz bardziej toporną i oporną treścią, co doprowadzi na koniec do konfrontacji z polskim katolicyzmem wraz z jego Matką Boską Częstochowską i do podjęcia na nowo, w nowej sytuacji historycznej, dzieła Trentowskiego i Cieszkowskiego – pod hasłem „Hegel a sprawa polska”.

Światosław Florian Nowicki, Warszawa, 25-27 sierpnia 2008 roku.