

Karol Bal
Wrocław

Z Heglowskiej historii filozofii: Jakub Böhme*

Fakt ponownego udostępnienia w Niemczech na początku XIX w. dzieła Jakuba Böhme – głównie za sprawą romantyków, a przede wszystkim Franza von Baadera – jest w literaturze fachowej często określany jako swoisty renesans poglądów mistyka z Görlitz. Wszyscy niemal niemieccy filozofowie tego okresu z zainteresowaniem odnosili się do przemyśleń autora *Aurory*, przy czym jedni przejawiali nieskrywany entuzjazm dla twórczego żywiołu oryginalnego twórcy – wręcz utożsamiając się z głoszonymi przezeń ideami¹, inni natomiast starali się oddać należną cześć niekonwencjonalnym poczynaniom literackim filozofa, lecz czynili to z profesjonalnego dystansu historyka filozofii. Ani Hegel, ani też Feuerbach – autorzy najpoważniejszych w początkach XIX w. kompendiów z historii filozofii – nie utożsamiali się z poglądami Böhme. Obaj też wyrażali swą dezaprobatę wobec bezkrytycznego powielania mistycznych formuł filozoficznego samouka, doceniając natomiast głębię zawartych w nich przemyśleń.

Pozostańmy w niniejszym tekście przy Heglowskich jedynie ocenach. Ale najpierw kilka słów przypomnienia o charakterze Böhmeowskiej filozofii. Zastanawiając się nad sposobem syntetycznego przedstawienia poglądów Jakuba Böhme, mogących stanowić punkt wyjścia dla Heglowskich ocen, uznałem za poręczne skorzystanie z zawartości hasła „Jakub Böhme” zamiesz-

* Tekst ten stanowi fragment pracy, w której przeprowadzona zostaje konfrontacja warsztatu historyka filozofii Hegla i Feuerbacha.

¹ Zob. opinię Schellinga wyrażoną w *Philosophie der Offenbarung*. Vorlesung 7. W: G. Wehr, *Jacob Böhme in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Reinbeck bei Hamburg 1971, s. 130.

czonogo w 2 tomie *Encyklopedii Katolickiej*, gdyż w sposób lapidarny i jednocześnie pełny streszcza ono istotę i zasięg myślenia zgorzeleckiego mistyka: „Doktryna Böhme stanowi rodzaj wizji filozoficzno-kosmogenicznej, zrodzonej ze spotkania myśli reformacyjnej z astrologią i alchemią okresu Odrodzenia. Tkwią w niej elementy neoplatonско-chrześcijańskie, racjonalistyczno-mistyczne, monistyczno-emanacyjne, wszystkie stopione w oryginalnej syntezie wyrażonej stylem zawiłym, pełnym niejasności i zaskakujących porównań”, i w dodatku przy „użyciu terminologii zapożyczony od alchemików”². Jakub Böhme sięga do sedna fundamentalnych kwestii filozoficznych, takich jak: człowiek i Bóg, dobro i zło, wola i wolność, absolut i jednostkowość, emanacja, kreacja, całość i część, jedność i przeciwieństwa, miłość i gniew, itp. Nie są to u Böhme zagadnienia rozważane z akademickim spokojem. Przeciwnie, w jego dziełach mamy do czynienia z dynamicznym, żywiołowym, bezpośrednim sposobem przenoszenia kotłujących się w umyśle idei i uczuć targających duszą na formę pojęcia, dyskursu. Jego pojęcia żyją, rozwijają się, nawzajem się przenikają, stapiają ze sobą i ponownie ulegają rozdzieleniu, bądź też wielostopniowemu rozszczepieniu. Przy czym nie jest tu zakładany jakikolwiek dystans pomiędzy aspektem filozoficznym a teologicznym rozważanej kategorii lub sprawy, lecz obydwaj aspekty zanurzone zostają w gęstwinie alchemicznej i przyrodoznawczej terminologii.

Hegel, znany z ostrej selekcji historycznych pomysłów filozoficznych, dzieląc dorobek intelektualny przeszłości na doktryny zasługujące na trwałą obecność w honorowym pocście wielkich systemów filozoficznych oraz na doktryny skazane wyłącznie na migotanie w obrębie mniemań, nienaukowych, przypadkowo sformułowanych sądów, potocznej popolitości, uznał jednak tę kipiącą jak kocioł alchemiczny „masę” nieskoordynowanych myśli Böhmeowskich za godną dostąpienia szczytu znalezienia się w epokowym areopagu wielkiej filozofii, tzn. w jego własnym Systemie Historii Filozofii.

Przedstawiając Heglowską opinię o Böhmem zwracamy najpierw uwagę na pewien aspekt, by tak rzec, zewnętrzny. W swoich *Wykładach z historii filozofii*, omawiając pierwszą fazę rozwoju filozofii nowożytnej, Hegel rozważa poglądy dwóch tylko myślicieli: Bacona i Böhme. Przy czym szewcowi z Görlitz poświęca znacznie więcej niż Baconowi uwagi, i tylko nieco mniej aniżeli Kartezjuszowi i Spinozie³. Hegel zdawał sobie bowiem sprawę, iż wiele zawdzięcza dorobkowi twórcemu Böhme. Już w swej pierwszej publikacji książkowej kreślącej zarys wielkiego systemu, tj. w *Fenomenologii ducha*, Hegel w części odnoszącej się do fenomenologicznej analizy świadomości szczebla

² *Encyklopedia Katolicka*, t. 2. Lublin 1985, s. 732–733.

³ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Leipzig 1982, III. Band (dalej cyt.: *Vorlesungen*): Bacon, s. 150–163, Böhme, s. 164–186, Descartes, s. 190–217; Spinoza, s. 217–249.

ducha absolutnego – nie wymieniając, co prawda, z nazwiska Jakuba Böhme – korzysta z materiału treściowego i częściowo ze słownictwa autora *Morgenrote im Aufgang*⁴. We wszystkich głównych swoich dziełach: w *Encyklopedii nauk filozoficznych*, w *Nauczaniu logiki* oraz w wyżej wspomnianych dziełach Hegel odnotowuje dokonania „głębokiego” – jak to określa – myśliciela. Wykorzystuje on Böhmeowską dialektykę pojęć (w szczególności mutację *Qual-Quelle-Qualität*) przy konstruowaniu rusztowania kategorialnego swej *Logiki*⁵, filozofii religii⁶ oraz krystalizowania się własnej filozofii. Formułując również swoje oceny dotyczące filozofii Kartezjusza, Spinozy, Newtona, Leibniza, Schellinga i von Baadera, Hegel stale sięga po „argument Böhme”⁷. Na przykład, Kartezjuszowi wytyka wprowadzenie do filozofii wątków myślenia potocznego i stawia mu za wzór Jakuba Böhme, całkowicie, wedle Hegla, pochłoniętego „spekulatywnością myślenia”⁸. Newtonowi z kolei ma za złe, iż ten nie potrafi odróżnić sfery myśli i sfery przyrody. Postępowanie Newtona było kontrastowo odmienne od postępowania Böhme: ten ostatni całą siłą swego myślenia dążył do zapanowania nad rzeczami zmysłowymi⁹. Schematycznemu pojęciu substancji Spinozy Hegel przeciwstawia Böhmeowską „płynność substancji”¹⁰. Wymienione przykłady ocen poszczególnych filozofów w kontekście myśli Böhmego zaświadczały nie tylko o żywym doń stosunku Hegla, lecz uwypuklają także istotną rolę filozoficznej spuścizny zgorzeleckiego w formowaniu się myśli Hegłowskiej: metody jej artykulacji oraz sposobu kształtowania naczelných pojęć rozbudowanego Systemu. Zresztą wpływ Böhmego na filozofię niemiecką nie sprowadzał się do oddziaływania jedynie na jej fragment Hegłowski. Rację ma Ernst Benz, gdy stwierdza, iż można właściwie całą filozofię niemieckiego idealizmu określić mianem *Böhme-Renaissance*, gdyż jednocześnie filozof ów został „odkryty” przez Schellinga, von Baadera, Tiecka, Novalisa, Hegla i wielu innych¹¹. Umieszczenie na jednej linii odpowiedzialnych za ów „renesans” nazwisk Hegla i romantyków nie powinno prowadzić do wniosku, iż mamy do czynienia ze zgodną oceną dorobku lużyckiego myśliciela. Hegla i romantyków łączy jedynie krytyka powierzchownego oświeceniowego racjonalizmu traktującego w sposób pogardliwy spuściznę Jakuba Böhmego jako rodzaj „pietystycznego marzycielstwa”. Jednocześnie

⁴ Por. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg 1988, s. 500–506.

⁵ G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Erster Teil*. Hamburg 1975, s. 101; tegoż, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Hamburg 1989, s. 347.

⁶ G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie*, op. cit., s. 16; tegoż, *Phänomenologie*, op. cit., s. 500–506.

⁷ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen*, op. cit., s. 237, 249, 278, 279, 452; tegoż – *Enzyklopädie*, op. cit., s. 25.

⁸ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen*, op. cit., s. 186.

⁹ *Ibidem*, s. 278.

¹⁰ *Ibidem*, s. 249.

¹¹ Zob. G. Wehr, *Jacob Böhme*. Hamburg 1971, s. 128.

jednak w swoich wykładach z historii filozofii Hegel przestrzega przed romantycznym z kolei przesadnym gloryfikowaniem mistycznych wynurzeń „niemieckiego teozofa”¹².

Heglowi w ogóle trudno jest się zdecydować, w jaki sposób ma być przedstawiany Böhme. Postać ta w żaden sposób nie daje mu się zamknąć w ramki stereotypu. Wyreca się więc cytowaniem obszernych fragmentów z dzieł szesnastowiecznego myśliciela, opatrując je lakonicznym komentarzem. Ale nie jest to komentarz kostyczny. Böhme fascynuje Hegla. Pojawiają się raz po raz zwroty zabarwione emocjonalnie. Powtarza się wciąż słowo „głębia”, za którego pomocą Hegel pragnie wyrazić swój podziw dla myśli szewca z Görlitz. Temu określeniu towarzyszą stwierdzenia o spekulatywności umysłu Böhme, co w słowniku Hegla zawiera ocenę najwyższą filozofa. Ów dociekliwy umysł spekulatywny w połączeniu z „konkretnym, głębokim sercem” (*ein konkretes, tiefes Herz besitzt*)¹³ umożliwia dogłębną, przenikliwą penetrację tajemnego obszaru spraw kosmicznych, boskich i ludzkich. Böhme wspina się na szczybel idei (*er steht im tiefsten Interesse der Idee, kämpft sich damit herum*). W ustach oszczędnego co do pochwał Hegla są to słowa znaczące. Sympatia Hegla do Böhme wynika z faktu bliskości orientacji filozoficznej obu filozofów: holizm, uniwersalizm, a także – intelektualizm. O ile więc treść Böhmeowskich spekulacji myślowych jest przez Hegla akceptowana, o tyle też razi go forma, w jakiej są te treści artykułowane. Hegel zgadza się, że ogląd i wewnętrzne odczuwanie, obrazowość i alegoryczność myśli należą poniekąd do formalnego wyposażenia filozofii¹⁴, ma wszak wątpliwości, czy forma ta jest czymś wystarczającym dla prezentacji treści filozoficznych. Wedle Hegla, Böhme przesada w stosowaniu myślowych form mających artykułować rozwijane przezeń idee. Brak tu „jasności i porządku”, a pozbawiona systematyczności wywód myśli błąka się pośród przypadkowych zgoła egzemplifikacji. Zostaje ona przytłoczona warstwami zmysłowych skojarzeń. Ową niekonsekwencję miotania się pomiędzy zmysłowymi i pojęciowymi formami przedstawiania myśli określa Hegel mianem barbarzyństwa. Hegel jest przekonany, że idee jako takie nie mogą być „więzione” przez zmysłowe skojarzenia i wyobrażenia¹⁵. Wytykając Böhmemu przyjęcie niefilozoficznego sposobu wykładu treści *par excellence* filozoficznych, Hegel celuje we współczesnego ideowego przeciwnika, jakim był romantyzm. Zresztą, autor *Logiki* na przestrzeni całej swojej twórczości korzystał z każdej nadarzającej się okazji do polemiki z obcą jego racjonalizmowi filozofią.

¹² Por. G.W.G. Hegel, *Vorlesungen, op. cit.*, s. 164.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ „Anschauung und inneres Fühlen, Beten und Sehnen und die Bildlichkeit der Gedanken, die Allegorien und dergleichen sind zum Teil für die wesentliche Form der Philosophie gehalten”. *Ibidem*.

¹⁵ „Das Denken, worin die Philosophie ihre Wahrheit hat, worin das Absolut ausgesprochen werden kann und auch ist, wie es an sich ist”. *Ibidem*.

W Heglowskim schemacie dziejów filozofii każdy system teoretyczny miał wyrażać jakąś jedną ideę ze ścisłego repertuaru filozofii „ducha absolutnego”. Jakob Böhme, wyróżniony przez Hegla faktem uwzględniania jego twórczości w Systemie Historii Filozofii, wypracował ideę intelektualizacji świata (*Intellektenwelt*)¹⁶. Ta idea intelektualizacji przybiera panteistyczną postać, co gwarantuje zachowanie wszystkiego, co jest w absolutnej jedności. Hegel z lubością podkreśla, iż „idea absolutnej boskiej jedności”¹⁷ stale znajduje się w procesie wewnętrznej transformacji, a zasadą uruchamiającą dyferencjacje i ponowne jednoczenie się przeciwieństw jest idea troistości przyjmująca kształt trójjedności¹⁸. Zrozumienie przez Jakuba Böhme „spekulatywnej prawdy” o jedności przeciwieństw, o triadyczności rzeczywistości, oraz myśl o istnieniu idei absolutnej wynoszą doktrynę tego myśliciela na szczyty najwyższe filozofii. Nie powinna dziwić ta wysoka ocena dokonań Böhme przez twórcę nowoczesnej metody dialektycznej. Z najgłębszym podziwem odnosi się Hegel do ustaleń szewca-samouka „mozolnie” wprowadzającego tę metodę do filozofii.

Hegel wyróżnia dwie Böhmeowskie „zasady” – zasadę triadyczności i zasadę *Qual* jako podstawowe elementy organizujące całość ideowego wysiłku filozofa z Görlitz¹⁹. Autor *Wykładów z historii filozofii* koncentruje uwagę na rozważaniach Böhme dotyczących ścisłego powiązania przeciwieństw i konsensu sprzeczności; akceptuje programowe ustawienie toku myślenia Böhme na poszukiwanie w każdym zjawisku jego własnej kreatywnej wewnętrznej mocy, sił nim poruszających, dokonujących rozwarstwiania się całości na pojedyncze elementy i ponownie je scalających w nową jakościowo całość. Tę fundamentalną, destrukcyjno-kreatywną zasadę dialektyki ilustruje Hegel w oparciu o rozwijany przez Böhme schemat kontradycyjności dobra i zła. Całościowy kształt zaś przemyśleń Böhme określa mianem „najwyższej dialektyki”²⁰.

Pomijając dalsze odnotowywanie Heglowskich fascynacji twórczością Jakuba Böhme, na jedną kwestię koniecznie należy zwrócić uwagę. W tekście *Wykładów z historii filozofii* kilkakrotnie spotykamy się z określaniem stanowiska teoretycznego Böhme jako *philosophia teutonica*. Zwrot ten ma charakteryzować nie tyle przekonanie o wyjątkowości, specyfice niemieckiej myśli na tle filozofii europejskiej – myśli skłonnej do mistycyzmu, odrywania się od

¹⁶ „Er steht im tiefsten Interesse der Idee, Kämpft sich damit herum”. *Ibidem*, s. 167.

¹⁷ *Ibidem*, s. 170.

¹⁸ „Sein Haupt, ja man kann sagen, sein einziger Gedanke, der durch alles hindurchgeht, ist im Allgemeinen die Heilige Dreifaltigkeit – in Allem die göttliche Dreieinigkeit aufzufassen, alle Dinge als ihre Enthüllung und Darstellung; so dass sie das allgemeine Prinzip ist, in welchem und durch welches Alles ist: und zwar so, dass alle Dinge nur diese Dreieinigkeit in sich haben, nicht als eine Dreieinigkeit der Vorstellung, sondern als reale – die absolute Idee”. *Ibidem*, s. 170.

¹⁹ Por. *ibidem*, s. 175.

²⁰ *Ibidem*, s. 174–176, 186.

rzeczywistości – lecz stwierdzenie faktu, iż wraz z Böhmem w ogóle pojawia się filozofia w Niemczech, filozofia z prawdziwego zdarzenia²¹. Historycznie rzecz biorąc musiała to być filozofia ożywiona protestancką ideą wnikania myśli w „intymność” świata, rozsadzania przez myśl, samowiedzę sztywnych ram zewnętrzności i nadawania w ten sposób rzeczywistości subiektywnego kształtu²². W Heglowskiej terminologii te zwroty oznaczają jednoznaczną treść, a mianowicie dążenie do intelektualizacji, a tym samym subiektywizacji świata, to jest – zwrócenie go człowiekowi. W wielu swoich dziełach Hegel akcentuje ów humanistyczny program protestantyzmu, opozycyjny wobec średniowieczno-katolickiego pojmowania człowieka, świata i Boga. Nie inaczej przedstawia się stanowisko Hegla w *Wykładach z filozofii dziejów* przy okazji referowania poglądów Böhme. Filozof ten kierujący się „niemiecką”, tj. protestancką zasadą antropologizacji rzeczywistości nadaje filozofii humanistyczny kierunek.

Zwrot *philosophia teutonica* użyty przez Hegla dla określenia poglądów Jakuba Böhme może być potraktowany jako hasło wywoławcze ważnego problemu. Historyków zajmujących się myślą niemiecką nurtuje sprawa specyficznych dróg rozwoju tej narodowej filozofii. Rzecz w tym, że w Niemczech Renesans (jeśli chodzi o filozofię) nie zaznaczył swojej głębszej obecności, a to, co przedzieliło Średniowiecze i czasy nowożytne, nosiło nazwę Reformacji. Relacje między tym, co renesansowe, a tym, co reformacyjne w Niemczech XVI i XVII w., nie znalazły wystarczającego oświetlenia w literaturze fachowej. Sądzę – i Hegel umożliwił nam tę konstatację – że w osobie Jakuba Böhme daje się odnaleźć ogniwo łączące obie formacje ideowe. Böhme – to ów stale poszukiwany w Heglowskiej periodyzacji dziejów „punkt węzłowy” (*Knotenpunkt*), w którym zbiegają się Średniowiecze, Renesans i Reformacja. Głębokie idee, nowatorskie pomysły przeplatają się u Böhme z relikwiami (wątki alchemii i astrologii) zacofanej „kultury myślowej”²³. Zrzucanie werbalnej otoczki „barbarzyńskiego” języka, krystalizacja myśli, tj. nadawanie jej adekwatnego dla niej pojęciowego kształtu – oto droga rozwoju niemieckiej filozofii od zasady trójjedności ducha sformułowanej w *Aurorze* do zasady ducha absolutnego rozwijanej w *Nauce Logiki*. Hegel, co u niego jest rzadkością, z całą szczerością przyznaje, że korzenie jego własnej filozofii tkwią w twórczej, żywej dynamicznej myśli Jakuba Böhme.

²¹ *Ibidem*, s. 166.

²² *Ibidem*, s. 166–167.

²³ *Ibidem*, s. 168–169.