

Duch

Od zarania dokumentowanej kultury, ale, jak wolno zakładać, jeszcze wcześniej, czyli od niepamiętnych czasów, warunkowanych – w relacjach człowiek-przyroda – naturalnymi bodźcami i wyznaczanych tylko na poły kulturowymi zachowaniami, funkcjonuje w ludzkich społecznościach przeświadczenie o istnieniu niematerialnego bytu. Inna sprawa, że człowiek postrzegał od zawsze otaczającą go zewsząd materię, uznając ją bardzo często za jedyną rzeczywistość, czego dowodem są systemy materialistyczne i realistyczne, wplatanie gęsto w dzieje kultury. Z drugiej wszakże strony obserwujemy nieustanną potrzebę wybiegania ponad materię w sferę ducha. Powstaje i kształtuje się ontologiczny idealizm, bądź to zakładający prymat ducha nad materią, bądź też, w łagodniejszych wersjach, głoszący równorzędność obu tych sfer. Istnieje również idealistyczna wersja utożsamiająca ducha z materią w ramach panteistycznego „uniwersum”.

Nieprzebrany źródłem wiedzy na temat ontologicznej pierwotności ducha, jego sprawczości i wyższości nad materią, jest *Pismo Święte* obu Testamentów. Już w pierwszych zdaniach Księgi Rodzajów czytamy: „Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię. A ziemia była zupełnym pustkowiem, ciemność zalegała głębie wód, a Duch Boży unosił się nad powierzchnią wód”. Podobnie przedstawia Stary Testament narodziny człowieka, którego Bóg (Duch) ukształtował z „prochu ziemi” i którego duchowy Stwórca wkrótce ożywił, tchnąwszy w „jego nozdrza oddech życia”. Przeświadczenie o aktywnym, stwórczym charakterze ducha powtarzane jest wielokrotnie, często też z jednoczesną sugestią o nieustannym czuwaniu tegoż ducha i jego ingerencji w sferę materii. „Tyś wszystko mądrze uczynił” – wielbi Boga Psalm 104; a kilka wierszy dalej: „Na tchnienie Twego ducha są one stworzone, i odnawiasz oblicze ziemi”.

W Nowym Testamencie, pisany już w I wieku naszej ery, następuje dalsza specyfikacja egzystencji Boga – znany jest już Chrystus, Jego Syn, zasiadający po Boskiej prawicy, jak również wyodrębniony zostaje jeszcze bardziej wyraźnie Duch Święty, umiejscawiany po lewej stronie Boga. Święty Jan w swej Ewangelii obiecuje, ustami

Chrystusa, zesłanie Ducha Świętego: „Obrońca zaś Duch Święty, którego Ojciec pośle w moim imieniu, nauczy was wszystkiego i przypomni wam wszystko, co wam powiedziałem”.

Początki greckiego antyku były wytyczane przez materialistów jońskich. Wszakże i wówczas Heraklit (540 – 480 p.n.e.) sięgał po kategorię „logosu”, stanowiącego wszechobecną siłę, niewidzialną (a więc duchową), nade wszystko warunkującą wszelkie dokonujące się w przyrodzie zmiany. Mistrzem duchowości był nieco później Platon (427 – 347 p.n.e.), według którego materialne przedmioty nie posiadają statusu realnej egzystencji. Istnieją one w charakterze cieni rzucanych przez inną, niematerialną, a zatem duchową rzeczywistość. Ta jest wieczna, niezmienna i wzorcowa wobec owych „nierealnych” bytów, nacechowanych przemijalnością i ułomnością.

Średniowiecze europejskie podążało za poglądami wytyczonymi przez Biblię, zwłaszcza zaś – z uwagi na jego chrześcijański wymiar – kontynuowało myśli nowo testamentowe. W konstruowaniu systemu chrześcijańskiego widoczne są też nawiązania do idealizmu Platona. Na początku drugiego tysiąclecia dają się co prawda dostrzec pewne modyfikacje, zwane mistyką i dotyczące w szczególności wiary w możliwość bezpośredniego kontaktu z duchowym Stwórcą (Bogiem). Tym niemniej dominuje wciąż przekonanie o szczególnym ontologicznym statusie i etycznym posłannictwie Ducha Świętego, wkomponowanego w wizerunek Trójcy Świętej. Zachodzi nieustanna ingerencja (*creatio continua*) Boga – Ducha w podległą Mu rzeczywistość materialną.

Wobec tej ostatniej, a więc wobec koncepcji ontologizacji Ducha Świętego podnoszone bywały zarzuty, zgłaszające wątpliwość odnośnie do interpretacji biblijnych zapisów. Romantyzujący i głęboko wierzący myśliciel oświecenia, Emanuel Swedenborg (1688 – 1772) jest przeciwnikiem dzielenia Boga na trzy Osoby, w którym to pomyśle upatruje on jedynie biblijnej symboliki, nade wszystko wszakże doszukuje się w tym zabiegu niebezpieczeństwa osłabienia boskiego autorytetu. Nie chcąc jednak zmieniać ewangelicznej retoryki proponuje jej interpretację „istotnościową”, polegającą na przypisaniu Bogu, Jego Synowi oraz Duchowi Świętemu określonych funkcji, analogicznie do funkcjonowania osoby ludzkiej. Tak jak w życiu człowieka trudno jest wyizolować jego duszę, jego ciało i jego czyny, tak też nierozzerwalną jednię tworzą w Bogu trzy składniki Trójcy Świętej. Syn i Duch Święty nie są osobami siedzącymi „po prawicy” i „po lewicy” Boga Ojca – stanowią oni tylko określone cechy Boga i sposób istnienia Jego nieskończonej i niepodzielnej istoty. Pod pojęciem Boga, jak twierdzi Swedenborg, kryje się to, co najbardziej pierwotne i „praboskie”,

pod pojęciem Boga-Syna to, co w Bogu jest cielesne, pod pojęciem Ducha Świętego zaś należy rozumieć to, co wypływa z tamtych, czyli czyny Boga.

Ogólnie jednak czasy nowożytne przyniosły próbę ateizacji ducha, zmierzając do jego ufilozoficznienia i naukowej kategoryzacji.

Odrodzenie europejskiej, trwające mniej więcej między wiekiem XIV i XVI, sięgnęło do wielu ideałów starożytności. Przypomniało między innymi postać Arystotelesa, apologety materii i gorącego zwolennika empirii, ale także logicznego myślenia. Burzliwy rozwój przeżywają nauki przyrodnicze. Tym niemniej, i to trzeba podkreślić, odrodzeniowi przyrodoznawcy nie rezygnują z kategorii „ducha”, wplatając go w swoje naukowe teorie. Przykładem może być tu Johannes Kepler (1571 – 1630), doszukujący się we wszechświecie odwiecznego życia. Zakłada on mianowicie istnienie „duszy ziemi”, warunkującej obroty planety. Ziemska materia sama w sobie jest martwa i zimna, dopiero dzięki wspomnianej duszy nagrzewa się w swym wnętrzu i podlega formowaniu. To samo dotyczy całego kosmosu, wyposażonego w duszę, „która wyznacza ruchy gwiazd, ma pieczę nad żywymi istotami oraz ich gatunkami, ustala wzajemne relacje między wyższymi i niższymi siłami świat” (*Harmonices mundi*, 1619).

O realnym (samodzielnym) istnieniu duchowej substancji przekonany jest René Descartes (Kartezjusz, 1596 – 1650), poszukujący w swym metodycznym sceptycyzmie niezłomnie pewnej zasady poznania. Nie był nią byt zewnętrzny, a jedynie myśl, która – jak czytamy w *Rozprawie o metodzie* – „aby istnieć, nie potrzebuje żadnego miejsca, ani nie zależy od żadnej rzeczy materialnej”. Nie mogę być pewien niczego, nawet realności mojego ciała; pewne jest tylko wątplenie i myślenie („myślę więc jestem”). Kartezjański dualizm dotyczy zarówno egzystencji człowieka jak i sfery kosmicznej – tak jak (myśląca) dusza istnieje w (przestrzennym) ciele, choć od niego nie zależy, tak też w makrokosmosie bytują obok siebie dwie niezależne, odwiecznie odrębne i wobec siebie równorzędne substancje: materia i duch. Wyzbyta ducha materia (*res extensa*), w tym i ludzkie ciało, rządzi się prawami mechaniki; unosi się nad nią wyposażony w świadomość duch (*res cogitans*), który w szczególnych przypadkach przeciska się poprzez szczynekę do wnętrza człowieka i daje zaczyn myślowym operacjom. Powyższy zabieg metodyczny, ale i ontologiczny, może uchodzić za próbę udowodnienia istnienia Boga, istoty doskonalszej od człowieka i warunkującej ludzkie *cogito*.

Ontologią i fenomenologią ducha przesyciona jest filozofia niemiecka.

Gottfried Wilhelm Leibniz (1646 – 1716), w dużym stopniu spadkobierca Kartezjańskiego racjonalizmu, docieka istoty bytu, zasady jego ontologicznej podstawy oraz sposobów jego poznania. W swych poszukiwaniach wykracza poza materię i odchodzi od metody empirycznej, odnajdując bardzo wcześnie odpowiedź w sferze ducha. W nawiązaniu do atomizmu uznaje istnienie najmniejszych bytów, które nazywa „monadami”. Materia jest podzielna, co musi dotyczyć także materialnych atomów. Chcąc przewyciężyć powyższą sprzeczność, tkwiącą w systemie atomistycznym, Leibniz już w 1695 roku (*Nowy system przyrody*) „ucieka się do formalnego atomu”. W poszukiwaniu podstawowej struktury bytu „cofa się” i dociera do jego niepodzielnych, a zatem niematerialnych elementów. W *Monadologii* (1714) opisuje szczegółowo duchowe monady, egzystujące realnie, choć zgłębialne jedynie w sposób formalno – logiczny. Są one różnorodne, a przy tym szczelnie zamknięte i od siebie oddzielone. Posiadają wewnętrzną dynamikę i są wyposażone we wszelkie predyspozycje i umiejętności, generowane i doskonalone bez udziału zewnętrznego materiału (bodźce zewnętrzne mogą jedynie powyższym procesom sprzyjać i pełnić funkcję swoistego katalizatora). Z uwagi na wielość duchowych monad oraz na ich jakościową różnorodność (właściwie: hierarchię) koncepcja Leibniza określana jest mianem idealistycznego pluralizmu.

Tropem Leibniza podążył Immanuel Kant (1724 – 1804), który wszakże przesunął akcent z monadycznej ontologii ducha na metodologię opartą na duchu ludzkim, kulturotwórczym i aktywnym poznawczo. Kant poszukiwał wiedzy pewnej w rozumie, traktując go jako siłę niezależną od materii oraz od płynących z jej strony wrażeń zmysłowych. Te ostatnie są w procesie poznania niezbędne, aczkolwiek aprioryczne kategorie oraz także formy oglądu (przestrzeń i czas) kształtują je zgonie z umysłową architektoniką.

Mistrz Królewiecki zamykał się wewnątrz rozumu, jego uczniowie natomiast – podtrzymując metodologię aprioryzmu – „podkładali” pod Kantowski rozum kategorię ducha. Podjęli skuteczną próbę rozszerzenia spektrum funkcjonowania apriorycznych sił podmiotu z teorii poznania na inne zakresy kultury. Wilhelm von Humboldt (1767 – 1835), podnosząc problem istoty i genezy języka, powiada, że ten „nie jest wytworem (Ergon), lecz czynnością (Energiea)... Jest on wciąż powtarzającą się **pracą ducha**, pragnącą artykułowany dźwięk uczynić zdolnym do wyrażenia myśli”. Podobny kierunek przyjmą później wysiłki Ernsta Cassirera (1874 – 1945), neokantysty, zmierzającego do wypracowania oblicza XX. wiecznej kultury. Cała kultura ma genezę aprioryczną, nie tylko poznanie, bazujące na rozumie, ale również wszystkie inne „formy symboliczne”, takie jak mit, religia, język, sztuka czy historia.

„Krytyka rozumu” staje się „krytyką kultury”, zaś aprioryzm zostaje rozpostarty na całego ludzkiego ducha.

Zdeklarowanym „filozofem ducha” jest Gottfried Wilhelm Friedrich Hegel (1770 – 1831), którego system nazywamy idealizmem absolutnym. Hegłowska koncepcja bytu oparta jest na ontologicznej pierwotności myśli, którą jest „absolutny duch, istniejący zarówno wiecznie sam w sobie jak i powracający do siebie”. Absolut bytuje, w pewnym sensie na wzór Platowski, zarówno przed wszelkimi przedmiotami jak i przed poznawczym uaktywnieniem się podmiotu. Jest on nieustannie aktywny i dąży do „stawania się”. W swej tendencji do „wyobcowania” (*alienacji*) stanowi on tedy punkt wyjścia dla wszelkiego istnienia poza nim (dla *innobytu*). Cała przyroda wypływa w sposób logiczny z bytu myślowego, jest wobec niego czymś nowym, a zarazem czymś z nim tożsamym – tkwi w nim przecież od zawsze. To, co staje się uzewnętrznionym duchem nie jest czymś jemu przeciwstawnym, inaczej mówiąc – stanowi ono jedynie wzbogacenie pierwotnej idei w kolejnych etapach jej stawania się i rozwoju. W Hegłowskiej dialektyce nikną wszelkie przeciwieństwa, znajdujące w sprawczym duchu swój prapoczątek oraz, w kolejnych fazach, poznawcze i „absolutne” zwieńczenie w subiektywnym, ludzkim powrocie do tegoż ducha.

Kategoria „ducha” zawładnęła epoką romantyzmu. Twórca tego nurtu, Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775 – 1854) przełamał na długie lata scjentyścizm, nacechowaną racjonalizmem, ale i empiryzmem, materializmem i ateizmem metodologię oświeceniową. Efektem trendu do naukowej precyzji była tendencja do przeróżnych klasyfikacji i do dzielenia świata na odmienne obszary, łącznie z przeciwstawianiem człowieka przyrodzie. Już w 1795 roku dwudziestoletni Schelling opowiadał się za egzystencjalną „jednią”. Pisał, że pojednanie świata umożliwi to, czego nie udało się poprzedniej epoce, mianowicie pozwoli na zrozumienie świata i na wniknięcie w jego najgłębsze tajniki. Nośnikiem romantycznej metodologii, opartej na zasadzie „identyczności” miał być właśnie duch, stanowiący równoprawny składnik rzeczywistości. Ta ostatnia składała się z materii – w jej wszelakich stopniach i odcieniach, ponadto wszakże z ducha. Programowego charakteru nabiera w tym względzie stwierdzenie Schellinga: „przyroda jest widzialnym duchem, zaś duch niewidzialną przyrodą”. Wszystko mieści się we wszechogarniającym „uniwersum”, odwiecznie żywym i organicznym, materialnym ale i jednocześnie duchowo – boskim. W taki ujęciu wszelkie istnienie i cała historia „jest postępującym, stopniowo się odsłaniającym objawieniem absolutu”. Organiczne pojmowanie uduchowionego uniwersum pociąga za sobą daleko idące konsekwencje, w pierwszym

rzędzie natury ontologicznej, ale także w sferze etycznej i komunikacyjnej. Otóż poszczególne zakresy uniwersum komunikują się i wiodą ze sobą dialog. W owej uniwersalnej komunikacji uczestniczył kiedyś także człowiek, który dziś, w swym zbytnim samo-ograniczeniu do materii i w przesadnym zaufaniu rozumowi, pogłębia swoje osamotnienie i ulega alienacji wobec otaczającej go przyrody. Nostalgicznie brzmią w *Henryku z Ofterdingen* słowa czołowego przedstawiciela niemieckiego romantyzmu, Novalisa (1772 – 1801): „słyszałem kiedyś o starych czasach, kiedy zwierzęta i skały porozumiewały się z człowiekiem”. Symbolem wręcz uniwersalnej, duchowej jedni staje się „hiacynt” (roślina czy człowiek? Rozstrzygnięcie to nie jest zresztą w romantycznej narracji konieczne), który w słynnej metaforze „zaczął biec ile sił w nogach przez doliny i pustkowia, przez góry i strumyki..., pytał dookoła ludzi i zwierzęta, skały i drzewa o świętą boginię...” (*Uczniowie z Sais*).

Powszechne (po)rozumienie jest możliwe dzięki duchowym siłom przyrody (uniwersum), i to tym najbardziej pierwotnym i głębokim. Idzie o uaktywnienie wspólnej, duchowej płaszczyzny egzystencjalnej sympatii, a ta znajduje się poniżej pułapu materialnego, a nawet rozumowego, odpowiedzialnego, jak głoszą romantycy, za „niechlubne” ludzkie wyobcowanie ze świata. Wkraczamy w dziedzinę etyki i głębokiej ekologii, wyraźnej w romantycznej „filozofii ducha”. W głębiach uniwersalnego ducha i tylko tam, na płaszczyźnie tegoż ducha wszystkie byty spotykają się ze sobą i tworzą jedność. W kontekście romantycznej metodologii i teorii uniwersum człowiek przewyższa niewątpliwie pozostałe części świata pod względem ilości zgromadzonego w nim ducha. Jakościowo wszakże, właśnie z uwagi na duchowo – materialną konstrukcję bytu, nie różni się w sposób zasadniczy od skały, „kiedy do niej przemówi”, czy też od strumienia, „kiedy gubi myśli w jego toni” (Novalis).

Chociaż, jak już zostało zaznaczone, powyższe tezy stanowiły przede wszystkim przejaw buntu wobec oświeceniowego scjentyzmu, za prekursora dla romantycznej duchowości uchodzi także Baruch Spinoza (1632 – 1677). Ten, w gruncie rzeczy preoświeceniowy racjonalista i kontynuator kartezjanizmu, zakłada realność bytu niepoznawalnego – Boga, istoty stanowiącej przyczynę samej siebie. W swej *Etyce* Spinoza przypisuje Bogu cechę doskonałości, polegającą na posiadaniu nieskończonej ilości atrybutów. W swej doskonałości Bóg obejmuje również przyrodę, stanowiącą tedy z nim egzystencjalną jedność. Spinozjański panteizm znalazł uznanie u romantyków, zaś młody Schelling powie wręcz: „pierwszym, który w pełni świadomie potraktował **ducha** (podkr. B.

A.) i materię jako jedność, myśl i rozciągłość jako modyfikację tejże zasady, był Spinoza. Jego system był pierwszym odważnym projektem twórczej wyobraźni...”.

Wiek XX stanowił w dużej mierze kontynuację filozofii ducha, sprowadzanego najczęściej do wewnętrznej sfery człowieka i do badawczej metodologii. Duchowy aspekt kultury jest podkreślany szczególnie w myśli niemieckiej, nawiązującej do tradycji Hegłowskiej i Schellingiańskiej (romantycznej). Podział nauk znajduje tu językowy wyraz w „naukach o przyrodzie” oraz „naukach o duchu” (*Geisteswissenschaften*). Według Wilhelma Dilthey’a (1833 – 1911) przyrodę możemy „wyjaśnić”, ducha natomiast „rozumieć”, czyli interpretować (w procedurach hermeneutycznych) jego „dziejowość”. Max Scheler (1874 – 1928) poszukuje ducha nie tylko w człowieku. Z niepokojem odbiera scjentyistyczny proces „odwitalniania” i „odpsychiczniania” przyrody, postulując w to miejsce pielęgnowanie wszelkich „form sympatii” oraz, w nawiązaniu do romantyków, „ponowną naukę patrzenia na przyrodę jako na pierś przyjaciela...”. Duchowością przesycone są stanowiska Martina Heideggera (1889 – 1976) oraz Hansa-Georga Gadamera (1900 – 2002). Obaj traktują człowieka, ale także jego otoczenie jako uduchowioną rzeczywistość. Stanowisko takie warunkuje z kolei naszą postawę w stosunku do świata, wobec którego winniśmy przyjąć postawę wyciszenia i „nasłuchiwanie głosu przyjaciela, który tkwi w każdym istnieniu” (Heidegger, *Bycie i czas*). Albo – jak powie Gadamer w swej *Prawdzie i metodzie* – to co dostarcza nam wiedzy i dochodzi w nas do głosu jest czymś, „co zyskuje w słowie określoność samego siebie”.

Opracowanie

Prof. Bolesław Andrzejewski
Instytut Filozofii UAM