

Stanisław Pieróg

Pojęcie ducha w „filozofii genezyjskiej” Juliusza Słowackiego

Sztuka i Filozofia 8, 181-208

1994

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Stanisław Pieróg

POJĘCIE DUCHA W „FILOZOFII GENEZYJSKIEJ” JULIUSZA SŁOWACKIEGO

„Dopóki nie pojmiemy, co to jest duch,
(...) dopóty nie pojmiemy świata...”
„Wszystko przez ducha i dla ducha, a
nic dla celów cielesnych nie istnieje”
(J. Słowacki)

I

W wydanym w 1845 roku dziele Karola Libelta pt. *Kwestia żywotna filozofii. O samowładztwie rozumu*, taką znajdujemy charakterystykę najnowszej filozofii polskiej: „Różnica tej nowej filozofii od niemieckiej głównie na tym polega — czytamy — że ta tu pojmuje Boga, jako rozum, jako ideę nie dającą się ująć w żadną indywidualność i negującą wszelką przypadkowość i materialność; — tamta pojmuje Boga jako ducha, jako indywidualność żywą, twórczą, działającą, nie neguje materii, ale uważa ją za konieczność manifestacji ducha. (...) Naród polski nigdy nie był przystępny dla abstrakcji, dla tych bezkształtów samego rozumu, którymi zajmował się z taką lubością geniusz kontemplacyjny Niemców. W narodzie naszym górowało zawsze poczucie niewidomego świata i było tak silne, tak zrosłe z duchem narodowym, że do refleksji nie przyszło”¹. W wielu autocharakterystykach podejmowanych przez polskich myślicieli lat czterdziestych XIX wieku ten wątek jest nieodmiennie obecny: własne wysiłki filozoficzne przedstawiane są jako część przedsięwzięcia zbiorowego, zmierzającego do stworzenia oryginalnej, polskiej filozofii, a próby bliższego określenia, na czym polega ta oryginalność, korzystają z reguły z kontrastowego tła, jakim jest idealizm niemiecki, a w szczególności filozofia Hegla. Filozofia polska

¹ Cytowana praca stanowi tom pierwszy głównego filozoficznego dzieła Libelta: *Filozofia i krytyka* (t. 1–4, Poznań 1845-1850). W drugim wydaniu tom ów ukazał się pod zmienionym tytułem: *Samowładztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej* (Poznań 1874). Cytuję według wydania: K. Libelt: *Samowładztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej*... Opracował i wstępem opatrzył Andrzej Walicki. Warszawa 1967, s. 240.

— utrzymują zgodnie Cieszkowski, Libelt czy Tarnowski — nie zatraciła (w odróżnieniu od filozofii niemieckiej) pojęć osobowości Boga i indywidualnej nieśmiertelności duszy, ponieważ dysponuje zasadniczo inną, niż idealizm niemiecki, metafizyką — zasadniczo inaczej pojmując byt, czyli „to, co naprawdę istnieje”. Na określenie tej prawdziwej rzeczywistości filozofowie polscy mają jedno słowo: „duch”. Czym jest duch? Najczęściej znów słyszemy najpierw charakterystyki „negatywne”. Duch z całą pewnością nie jest ideą ani „czystą myślą”: „...wyraz duch oznaczał zawsze moc wyższą, bezpośrednią, moc boską, działającą w obłoczy materialnej; (...) to więc nigdy nie była idea, jako jest niemieckie *Geist*; w czym nie ma żadnej materialności, ani twórczości przez bezpośrednie działanie...”². Duch jest siłą twórczą, wytwarzającą materialne kształty, „formy” lub „obłocza”, i bez tych „form” realnie nie istniejąca, ma zaś naturę psychiczną lub do psychicznej podobną. Można charakteryzować go więc jako „myśl”, gdyż w myśleniu ludzkim się przejawia, ale jest też „wola”, gdyż dąży do czegoś i wyraża się w „czynach”, trzeba mu przypisać jednak również i „wyobrażenie” (Libelt wolał tę metafizyczną władzę nazywać „obrażnię”), gdyż jest on „siłą kształtującą”, siłą wytwarzającą „formy” i „kształty” materialne. Zasadnicze stanowisko metafizyczne filozofii polskiej lat czterdziestych ubiegłego wieku można nazwać — jeśli zadowolimy się charakterystyką podaną przez Libelta — spirytualizmem (lub psychosomatyzmem, jako że mający psychiczną naturę duch zawsze „wyraża się” w materialnych formach), a jest to spirytualizm zdecydowanie dynamistyczny i aktywistyczny.

Przedstawiona właśnie ogólnikowa charakterystyka „polskiego spirytualizmu” daje się odnieść — jak sądzę — bez istotnych zastrzeżeń do tzw. filozofii genezyjskiej Juliusza Słowackiego. I dla Słowackiego — tak jak dla innych myślicieli polskich tamtego czasu — centralnym pojęciem filozoficznym jest pojęcie ducha. I jego zdaniem duch istnieje realnie wyłącznie w widzialnych, tj. materialnych formach. I on ducha pojmując jako psychiczną siłę lub energię twórczą, i przeciwstawia się idealizmowi, zgodnie z którym duch jest myślą tylko albo „czystą ideą”. („Podług nas ten sam duch jest w kamieniu, w roślinie, zwierzęciu — człowieku — podług Hegla ta sama idea czysta jest wszędzie w swym

² Tamże, s. 250.

innobyście”³). I on też skłonny jest uważać swą filozofię za objaw narodowej mądrości i zgodziłby się bez trudu z Mickiewiczem i z Libeltem na to, że „filozofia słowiańska”, a polska w szczególności, „wyływa z (...) wiary w bezpośredni związek widomego i niewidomego świata, i co tu jest wiarą, filozofia powinna rozjaśnić i podnieść do przekonania; zrobić tę wiedzę ludu wiedzą narodu, pełną siły działania”⁴. Choć Słowacki miał mocne — może nawet zbyt mocne — poczucie oryginalności swych pomysłów filozoficznych, to jednak uświadamiał sobie ich związek z pomysłami innych filozofów polskich: „Tę samą ideę, lecz w częściach tylko — pisał w jednej z wersji przedmowy do *Genezis z Ducha* — reprezentują inne duchy już objawione: — Mickiewicz — autor *Nieboskiej* — Bukaty — Królikowski — Towiański — Libelt...”. Znaczenie wymienionego na końcu Libelta zostało zdecydowanie wyeksponowane: „Libelt, ostatni — nie tworzyciel w niej (tj. w filozofii genezyjskiej — S. P.), ale już pracownik”⁵. „Filozofię genezyjską” można więc uważać za efekt świadomego wysiłku, zmierzającego do stworzenia zgodnej z „duchem narodowym” filozofii, filozofii mającej dostarczyć rozstrzygnięć nie tylko wielu żywotnych — z punktu widzenia polskiego narodu — kwestii historyzoficznych, politycznych i moralnych, lecz także i przede wszystkim rozstrzygnięcia podstawowego zagadnienia metafizycznego — pytania o byt albo o „to, co naprawdę istnieje”.

Zaproponowane przez Słowackiego rozstrzygnięcie tego pytania jest wprawdzie zasadniczo zgodne — jak już wiemy — ze stanowiskiem „spirytualizmu polskiego”, ma też jednak wiele cech osobliwych i swoistych. Spirytualizm „filozofii genezyjskiej” jest przede wszystkim spirytualizmem radykalnym: Słowacki znacznie śmieiej, niż np. Cieszkowski, Trentowski a nawet Libelt, nadaje bytowi („duchowi”) cechy psychiczne, znacznie bardziej go więc zarazem antropomorfizuje. Prowadzi to m. in. do odrzucenia dialektycznej koncepcji rozwoju ducha i zastąpienia jej koncepcją — będzie o niej jeszcze mowa dalej —

³ J. Słowacki: *Dzieła*, t. XII. Wrocław 1952, s. 255.

⁴ K. Libelt: *Samowładztwo rozumu...*, wyd. cyt., s. 239–240.

⁵ J. Słowacki: *Dzieła*, t. XII, wyd. cyt., s. 36. Również Libelt wymieniał Mickiewicza, Krasińskiego, Bukatego, Królikowskiego i Towiańskiego — obok wielu innych — jako pisarzy, którzy „stanowią przejście do filozofii słowiańskiej” (por. K. Libelt: *Samowładztwo rozumu...*, wyd. cyt., rozdz. IV i V).

„ewolucji” ducha, ewolucji sterowanej nie przez mechanizmy dialektyki (negacja i negacja negacji), lecz przez złożone procesy psychiczne i zarazem moralne⁶. Podobnie jak inni filozofowie polscy tamtego czasu Słowacki sakralizuje ducha, mówi o jego boskim pochodzeniu i boskim przeznaczeniu, chętniej od innych jednak przyznaje się do sympatii do panteizmu⁷ i — co najważniejsze — śmiały użytek robi ze starożytnych idei metempsychozy i anamnezy, które w „systemie” filozofii genezyjskiej odgrywają pierwszoplanową, konstrukcyjną rolę. Idee te Słowacki wykorzystuje — zjawisko w polskiej myśli romantycznego okresu rzadkie, a nawet odosobnione — w pełnej rozmachu spekulacji przyrodniczej i kosmogonicznej. Przy wszystkich osobliwościach i różnorodności zaczerpniętych z rozmaitych źródeł pomysłów⁸, przy wielkim bogactwie form wyrazu (poemat i dialog filozoficzny, list filozoficzny, „list apostołski”, dramat mistyczny i in.), „filozofia genezyjska” prezentuje łatwo rozpoznawalny styl myślenia. Jest ona spirytualistyczną wersją „fenomenologii ducha”, tj. metafizycznej spekulacji, której celem jest wnosić na podstawie obserwacji fenomenów czy też „przejawów” bytu (ducha) o jego ukrytej, prawdziwej naturze. („Tak jak mogłem — widzialnością świata — wytłumaczyłem świat niewidzialny ducha — o którym marzył Platon — a dla niepełnej wiedzy ... wstąpić weń nie mógł”⁹).

Ta „fenomenologia ducha” ma zdecydowanie genetyczny charakter: jest wyrazem przekonania, że odkrycie prawdziwej natury ducha będzie możliwe tylko wtedy, gdy odtworzy się jego genezę. Genetyzm ów jest

⁶ Słowacki pod tym względem jest znacznie radykalniejszy od polskich filozofów spekulatywnych (Cieszkowskiego, Trentowskiego i Libelta), którzy mimo zgodnej krytyki Hegłowskiego „panlogizmu” zachowali deklaratywne przynajmniej uznanie dla Hegłowskiej dialektyki.

⁷ J. Słowacki: *Dzieła*, t. XII, wyd. cyt., s. 88 (“...oto świat dawno już jedynie na głos panteizmu i metempsychozy czuły... miał je pierwiastkiem wszelkiej wiary i rewelatorstwa, którego przy omdleniu kościoła odbywała poezja... Dziś te prawdy dwie początkowe są w duchach ludzi... gotowe wstać jako poddanki Chrystusa...”).

⁸ Najważniejsze — z punktu widzenia badacza metafizycznych treści doktryny genezyjskiej — są zapewne wpływy platonizmu i neoplatonizmu, również w ich wczesnochrześcijańskich postaciach (zwłaszcza Orygenes), a z nurtów myśli współczesnych Słowackiemu — przede wszystkim wpływy „naturfilozofii” (typu schellingiańskiego) i towarzyszącego mu — najpełniej związki myśli genezyjskiej z tradycją filozoficzną przedstawił Jan Gwałbert Pawlikowski w pracy: *Studiów nad „Królem Duchem” część pierwsza: Mistyka Słowackiego*. Lwów 1909.

⁹ J. Słowacki: *Dzieła*, t. XII, wyd. cyt., s. 247.

konsekwencją dwu doniosłych poglądów wywodzących się niewątpliwie z platonizmu: poglądu, wedle którego proces przekształceń ducha jest jego dekadencją — oddalaniem się od jego pierwotnej, „prawdziwej” i doskonałej natury (z czego wynika, że poznanie istoty ducha jest poznaniem tej jego postaci, w jakiej był „na samym początku”), oraz poglądu, wedle którego poznanie jest anamnezą — „przypominaniem sobie” przez duszę tego, co „ogłądała” w swych poprzednich wciele- niach (z czego wynika, że możliwe jest — przy założeniu istnienia szeroko rozumianej metempsychozy — poznanie genezy ducha, czyli „przypomnienie sobie” przez duszę nawet tych swych przeszłych stan- ów, w których istniała ona jako pierwotna „duchowa jednia”).

Genezyjskiej „fenomenologii ducha” nie należy jednak uważać za produkt zwykłej reinterpretacji platonizmu. Jest ona tworem złożonym i skomplikowanym, powstałym w efekcie połączenia idei pochodzących z całkiem różnych myślowych kontekstów. Wbrew Platonowi, Słowacki utrzymuje, że proces przekształceń ducha jest nie tylko dekadencją, lecz także ewolucją i postępem, nie tylko oddalaniem się od tego stanu, w jakim duch był na samym początku, lecz także powrotem do niego, powrotem do swej pierwotnej i „prawdziwej” natury. Nie jest oczywiście jednym i drugim jednocześnie: genezyjska historia ukazuje najpierw oddalenie się ducha od jego stanu pierwotnego (co kończy się jego dramatycznym „upadkiem”), a potem pokazuje dźwiganie się ducha i jego powrót do stanu pierwotnej doskonałości. Idea „upadku” jest dla całej konstrukcji powszechnych dziejów ducha ideą centralną. Stanowi ona ogniwo łączące dwie wielkie epoki tych dziejów — tę, w której do swej pierwotnej natury powraca. Jeśli ideę „upadku” wprowadzimy — jako ogniwo łączące te dwie epoki — do dziejów przeobrażeń ducha, to dostrzeżemy bez trudu, że dzieje te można wpisać w dobrze znany schemat: oddalenie się od Boga — upadek (grzech) — odkupienie winy. Osobliwością filozofii genezyjskiej jest uniwersalizowanie i w pewnym sensie „znaturalizowanie” chrześcijańskiej nauki o grzechu pierworodnym i odkupieniu, przy zachowaniu jej moralnego, a nawet religijnego charakteru. Wystarczy powiedzieć, że zgodnie z tą filozofią kosmiczny „upadek” ducha (tzw. grzech globalny) zdarzył się nie tylko przed pojawieniem się na Ziemi człowieka, lecz także przed pojawie- niem się samej Ziemi („grzech globalny” dopiero umożliwił jej powsta- nie) i był zdarzeniem przyrodniczym, w pewnym sensie zdarzeniem

„naturalnym”. A jednak przecież był również zdarzeniem duchowym (a nie naturalnym) i to zdarzeniem nienaturalnym (niezgodnym z naturą czy też istotą ducha), miał więc charakter moralny i pociągnął za sobą następstwa moralne na niewyobrażalną skalę. Nie tylko człowiek, lecz cała ziemiska przyroda musi ponieść karę za ten „grzech” — musi cierpieć, doskonalić się i „przeanielać”, musi wytrwale dążyć do zbawienia. Filozofia genezyjska włącza człowieka w porządek natury, a ludzkie dzieje traktuje jak przedłużenie pozaludzkiej przyrodniczej ewolucji — co należało do obiegowych wątków dziewiętnastowiecznej myśli — ale zarazem czyni porządek natury porządkiem moralnym, a ewolucję przyrody traktuje jak wymagający wysiłku oraz pełen załamania i wzlotów proces moralnego doskonalenia — co nigdy chyba nie należało do myśli banalnych i powszednich.

II

Jakiej charakterystyki ducha dostarcza nam „genezyjska” prezentacja jego dziejów? Świadczy niewątpliwie przede wszystkim o jego czynnej naturze. Duch nie miałby dziejów, gdyby był bezczynny. Nieustanna aktywność należy do jego istoty. Aktywność tę charakteryzuje Słowacki jako swego rodzaju pracę czy też twórczość, a sposób, w jaki o niej mówi, zdradza wpływ dwu różnych koncepcji twórczości — emanacjonistycznej i kreacjonistycznej — wywodzących się z dwu różnych tradycji — neoplatońskiej i chrześcijańskiej.

Wpływ neoplatońskiego emanacjonizmu widoczny jest zwłaszcza w genezyjskiej wizji stworzenia świata. Świat został stworzony przez Boga, ale Bożego aktu stwórczego nie należy pojmować ani jako *creatio ex nihilo*, ani jako uformowania odwiecznie istniejącej materii. Stworzenie jest raczej wyłonieniem się świata z Boga, przy czym proces ten (gdyż jest to proces, a nie jednorazowe zdarzenie) ma charakter emanacyjny i zapośredniczony. Bóg nie stworzył bezpośrednio świata, wyemanował go raczej przy pomocy pośredników. Z Boga, którego nazywa Słowacki imieniem pierwszej osoby Trójcy Świętej, wyłonił się Syn Boży, czyli Słowo, a ze Słowa znów wyłonił się Duch Święty. Dopiero od Słowa (Syna Bożego), a właściwie od Ducha Świętego, rozpoczyna się stwarzanie świata w znaczeniu bliższym kreacjonisty-

cznego znaczenia słowa. Wprawdzie i Duch Święty nie tyle tworzy, ile emanuje¹⁰, ale ta jego aktywność ma już charakter celowy i umotywowany (działa on bowiem „w miłości przez wolę”), a jej efektem są „widzialne” formy ducha: „ruch”, „magnetyzm”, „elektryczność”, „cieplik”, wreszcie „światło” (słowa te mają z pewnością dla autora *Genezis z Ducha* znaczenie nie tylko obrazowe i przenośne, lecz także fizykalne, tj. oznaczają różne, odkryte właśnie przez przyrodników, rodzaje energii).

Pierwotną, a zarazem najdoskonalszą, najwyższą formą aktywności ducha jest więc emanacja w różnych swoich odmianach (również tych dostępnych zmysłom — „widzialnych” i „energetycznych”). Jest to forma aktywności Boga, w każdym razie dwu dalszych postaci Boskiej Trójcy — Słowa i Ducha Świętego — jest to również forma aktywności różnych duchów pochodnych. O samym Bogu Ojcu czytelnik pism „genezyjskich” niczego się nie dowie. Autor ich nazywa Go wprawdzie „Natchnicielem Ducha Świętego” i sugeruje, że jest On jedynym źródłem wszelkiej twórczości. Samo źródło twórczości i ruchu pozostaje jednak „w spoczynku i nieobjawieniu”¹¹. Bóg bezpośrednio nie stwarza żadnych „form widzialnych” i „według świadectwa Chrystusa Pana przez nikogo jeszcze na ziemi nie (był) widziany”¹². Bóg jest niewidzialny i niepoznawalny. Filozofia genezyjska nie zawiera więc żadnej teologii w węższym i „pozytywnym” znaczeniu. O Bogu milczy lub mówi za pomocą symboli, mających wyłącznie „negatywne” czy też „zaprzeczne” znaczenia¹³. Ale filozofia genezyjska nie zawiera również Historii Świętej, rozumianej jako historia Boskich Objawień i czynów opatrnościowych (choć w innym znaczeniu słowa „sakralizuje” całe dzieje świata). Przedstawione w pismach genezyjskich dzieje ducha nie są dziejami boskiego Absolutu — który jako niepoznawalny byt

¹⁰ Prawdziwym źródłem tej emanacji twórczej jest jednak zawsze Bóg: „Duch który jest trzecią Świętej Trójcy osobą, ile razy odłączy się od Stworcy i Natchnicia, przestaje być twórczym... a bóstwa nie tracąc przemienia się w niewolnika formy...” (J. Słowacki: *Dzieła*, t. XII, wyd. cyt., s. 48).

¹¹ Tamże, s. 188.

¹² Tamże, s. 31.

¹³ W opisie doświadczenia mistycznego — zaprezentowanym w *Liście do Rembowskię* — Bóg symbolizowany jest przez pusty środek pajęczyny, którą poeta ujrzał w kącie swego pokoju, oświetloną promieniami zachodzącego słońca. Interpretację tego doświadczenia w duchu „negatywnej teologii” przedstawił J. G. Pawlikowski (zob. pracę wymienioną w przyp. 8, s. 350 i nast.).

„sam w sobie” nie ma dziejów — są tylko dziejami ducha w różnych jego formach pochodnych i „widzialnych”.

Jeśli teraz powrócimy do owych dziejów i będziemy śledzić różne formy aktywności ducha — poczynając od momentu, gdy przybrał on ostatnią formę, pochodzącą pośrednio z boskiego źródła, formę „światła” — to przekonamy się, że dalsza praca ducha nie przebiega już zgodnie z emanacjonistycznym wzorcem neoplatońskim. Duch już nie emanuje „form widzialnych”. Raczej z wysiłkiem wytwarza rzeczy — te rzeczy, z których składa się ziemska przyroda — kształtując je zrazu z najgrubszej, nieorganicznej materii, potem z materii delikatniejszej i organicznej. Wprawdzie nadal tę żmudną pracę ducha pojmuje Słowacki jako pewien rodzaj ekspresji czy eksterioryzacji, przypisuje jej jednak co najmniej dwie własności, odróżniające ją zdecydowanie od emanacyjnej aktywności ducha pierwotnego. Pierwsza: w pracy ducha wytwarzającego rzeczy fizycznej przyrody istnieje ogromny dystans — pod względem doskonałości — między „prawdziwą” naturą ducha tworzącego, a naturą wytwarzanych przez niego „form materialnych”, co sprawia, że duch w wytwarzanych przez siebie formach nie czuje się dobrze. Formy te są dla niego niewygodne. Choć są jego wytworem, duch odczuwa je jako sobie obce. Rodzi to w nim pragnienie wytwarzania nowych, lepszych, wygodniejszych form. Druga własność: wytworzone formy materialne mają indywidualizujący charakter¹⁴. Forma materialna indywidualizuje ducha, róższcza jego pierwotnie w zasadzie niezróżnicowaną, jedną i jednorodną naturę¹⁵ na wielość zróżnicowanych duchowych indywidualiów czy też dusz. Formując materię, duch się jakoś osobiwie pomnaża i atomizuje, każda wytworzona przez niego materialna forma „wypożycza sobie” jakby część jego natury. Toteż duch-twórca ziemskiej przyrody („duch globowy”), nie jest duchowym monolitem, jest raczej „organizmem” — podobnym do monadycznej har-

¹⁴ „Forma materialna” spełnia więc w filozofii genezyjskiej tę funkcję, którą w filozofii Arystotelesa spełnia „materia” — indywidualizuje ducha, podobnie jak w filozofii perypatetyckiej „materia” indywidualizuje „formę”.

¹⁵ Duch pierwotny, „przedglobowy” w rozmaitych swoich „formach widzialnych” nie jest bytem zupełnie niezróżnicowanym. Jest zróżnicowany, ale „wewnętrznie” jedynie. Jego zróżnicowanie ma charakter wewnętrznych „napięć” między różnie skierowanymi duchowymi „skłonnościami” lub „siłami”. Obszerniej na ten temat dalej w tekście.

monii Leibniza — jest całością zorganizowaną ze współdziałających ze sobą duchów indywidualnych albo dusz. Od momentu podjęcia pracy nad ziemską przyrodą duch przyjmuje nazwy w liczbie mnogiej — „duch globowy” jest właściwie wielością „duchów (albo dusz) globowych”.

Przyznamy teraz — jak sędzę bez trudu, że między przeobrażeniami ducha pierwotnego (Duch Święty i jego emanacje), a ciężką pracą wytwórczą „ducha globowego” nie ma łatwego logicznego przejścia. Nie tylko dlatego, że produkcja „form materialnych” jest — jak widzieliśmy — zasadniczo innym rodzajem czynności, niż czynności wytwarzania rzeczy materialnych. Emanacja — bierzemy tu pod uwagę wzorzec pojęciowy, który stworzyli neoplatonicy — jest procesem ciągłym, a do jego istoty należy to, że im bardziej „postępuje”, tym bardziej „zstępuje”, im bardziej się rozwija, tym bardziej zanika i słabnie (podobnie jak światło lub ciepło, które tym słabsze, im bardziej oddalamy się od ich źródeł). Zgodnie z metafizycznym emanacjonizmem byt trzeba rozumieć jako twórczy proces, który „rozwija się” czy też „postępuje” od absolutu, źródła istnienia i doskonałości, poprzez formę bytu („hipostazy”) coraz słabsze i gorsze, tj. mające coraz mniej istnienia i doskonałości, aż do granicy wyznaczonej przez „niebyt” i „materię”. W filozofii genezyjskiej duch przebywa podobną drogę. Słowacki pozwala mu iść wprawdzie, jak jeszcze zobaczymy, nieco „na skrót”, co dla ducha kończy się fatalnie — „upadkiem” — dla autora *Genezis z Ducha* jest jednak fortunne, gdyż pozwala mu szybko osiągnąć zamierzony cel, pozwala mu dostarczyć duchowi tworzywo jego dalszej pracy — materię. Teraz można już ducha zaprząć do roboty, do wytwarzania „form materialnych”. Ale tej pracy „globowej” nie należy w żadnym wypadku uważać za zwykłe przedłużenie przedświatowej czy „przedglobowej” twórczości ducha. Duch nadal pracuje, ale słowo „praca” ma w odniesieniu do niego zupełnie inne znaczenie, niż miało w odniesieniu do ducha pierwotnego, przedglobowego. Praca wytwarzania rozmaitych form materialnych, podjęta z e s p ł o w o przez niezliczone duchy (dusze) indywidualne, przynosi rozmaite, coraz lepsze, coraz bardziej skomplikowane wytwory. „Praca globowa”, czyli zespołowa produkcja rzeczy ziemskiej przyrody, przebiega więc w przeciwnym kierunku, niż praca (emanacja) ducha przedglobowego.

Praca przedglobowa była emanacją, a więc i dekadencją ducha, który wyłoniwszy się z boskiego Absolutu zaczął przyjmować coraz mniej doskonałe „formy widzialne”, aż skończył jako „ogień”, zamknięty w ciemnej i prymitywnej materii. Praca globowa jest — przeciwnie — procesem ewolucji i doskonalenia form materialnej przyrody, jest wznoszeniem się tworzącego ducha po ewolucyjnej drabinie form materii nieożywionej i form (rodzajów, gatunków) materii żywej. Prowadzi do najbardziej złożonych organizmów, ale i tu wcale się nie kończy.

Możemy teraz ogarnąć myślą całe przeciwieństwo między przedglobowymi i globowymi dziejami ducha, przedglobową i globową jego pracą. Praca ducha doskonałego (przedglobowego) prowadzi do jego degradacji, praca duchów niedoskonałych (globowych) prowadzi do ich doskonalenia. Nie ma w tym paradoksu. Praca ducha doskonałego jest bowiem emanacją, z własnej natury wytwarza więc formy coraz mniej doskonałe. Praca duchów niedoskonałych (globowych) jest zmaganiem się ze znacznie jeszcze mniej doskonałym materialnym tworzywem i dlatego może mieć progresywny i kształcący charakter. Duch, wytwarzając coraz doskonalsze formy, sam się doskonali.

Stajemy teraz wobec zasadniczego pytania: jak na gruncie filozofii genezyjskiej wytłumaczyć to niezrozumiałe — na pierwszy rzut oka — przejście od emanacyjnej do nieemanacyjnej aktywności ducha, od dekadencji do ewolucji w ciągu jego przemian? Odpowiedź będzie łatwiejsza, jeśli uświadomimy sobie, dzięki jakiemu zdarzeniu przejście to stało się możliwe. Stało się ono możliwe, ponieważ duch został zmuszony do wytwarzania form materialnych, to zaś nastąpiło znów wskutek katastrofalnej przemiany, która zaszła w duchu samym, wskutek „grzechu zaleniwienia”. Przełom w dziejach ducha miał więc przyczynę wewnętrzną. Był nią upadek ducha, „grzech globalny”.

Pora przyjrzeć się bliżej temu kluczowemu dla metafizycznej konstrukcji dziejów ducha pojęciu *grzechu globalnego*. Uwagę zwróćmy najpierw na to, w jaki sposób została rozstrzygnięta w filozofii genezyjskiej kwestia pochodzenia materii. Rozstrzygnięcie to różni zasadniczo myśl Słowackiego od bliskiej mu skądinąd filozofii neoplatonickiej. Wedle tej ostatniej materia jest rezultatem końcowym procesu emanacji, lub jest raczej tego procesu odwiecznie istniejącą „granicą”

(materia bowiem nie jest już „hipotezą” emanacyjnie pojmowanego bytu; jest raczej „niebytem”). Wedle filozofii genezyjskiej natomiast materia ani nie jest odwieczna (co różni stanowisko Słowackiego od antycznej myśli greckiej), ani nie została stworzona przez Boga *ex nihilo* (co różni to stanowisko od tradycyjnej myśli chrześcijańskiej). Materia nie jest jednak również dziełem jakiejś wiecznej, wrogiej Bogu potęgi, ani nie tkwi w boskim Absolucie jako jego „ciemna” i obca mu zawartość, co znów różni stanowisko autora *Genezis z Ducha* od rozmaitych doktryn gnostycznych i mistycznych¹⁶. Materia ziemską jest następstwem upadku ducha, jest owocem jego „grzechu”. Dlatego pojawia się nieoczekiwanie w którymś momencie jego dziejów — jako nieprzewidziany skutek jego postępowania.

Łatwo zrozumieć, jakie korzyści przyniosło Słowackiemu wprowadzenie do swej filozofii genezyjskiej pojęcia globowego. Dzięki niemu mógł uniknąć trudności, przed którą stanąć musiał chrześcijańsko-neoplatoński emanacjonizm, trudności wytłumaczenia pochodzenia materii. Jeśli bowiem materia nie jest bytem odwiecznym — gdyż nie zgadza się to z chrystianizmem — ale też nie została stworzona przez Boga „z niczego” — gdyż nie zgadza się to z założeniami emanacjonistycznej teorii bytu — przeto musiała wyłonić się, choćby pośrednio, z Boga. Prowadzi to jednak do nieprzyjemnego wniosku, że materia — źródło ograniczenia stworzeń i metafizyczna przyczyna zła panującego w świecie — tkwi jakoś w naturze Boga, stanowi jego „ciemną” stronę czy treść. Pojęcie grzechu globowego pozwala uniknąć tej trudności: materia wyłoniła się wszak nie z Boga, lecz z ducha upadłego, jest następstwem jego „grzechu”, a więc skutkiem wolnego wyboru.

Pojęcie materii („formy materialnej”) — wprowadzone do „systemu genezyjskiego” za pośrednictwem pojęcia grzechu globowego — przy-

¹⁶ Śladu nie przewyżczonego do końca gnostycyzmu można dopatrzeć się w tych fragmentach (zwłaszcza *Genezis z Ducha*), w których mowa jest o dwu rodzajach duchów, wyłonionych pierwotnie z Boga. Te duchy, „które wybrały za formę światło” Bóg oddzielił od tych, „które obrały objawienie się w ciemności” i „tamte na słońcach i gwiazdach, a te na ziemiach i księżycach rozpoczęły pracę form...” (J. Słowacki: *Dzieła*, t. XII, wyd. cyt., s. 9). Gdyby przyjąć zgodną z gnostycyzmem interpretację tego fragmentu, to trzeba byłoby odrzucić proponowaną tu monistyczną interpretację filozofii genezyjskiej i uznać, że jest ona pewną wersją (ukrytego) manichejskiego dualizmu.

nosi twórcy tego systemu dalsze, znane nam już korzyści. Pozwala wytłumaczyć, dlaczego emanacyjna twórczość ducha pierwotnego musiała przeobrazić się w produkcyjną pracę duchów globowych. A także wyjaśnić, dlaczego dekadencja ducha przedglobowego przekształcić się musiała w ewolucję i postęp, w doskonalenie się moralne ducha globowego. A tym samym pozwala genezyjską naukę o bycie uczynić zarazem nauką o powinnościach, pozwala metafizykę przekształcić w etykę. Trudno zaprzeczyć, że pojęcie grzechu globowego jest pojęciem osobliwym. Słowa „grzech” używamy tylko w odniesieniu do istot świadomych i zdolnych do swobodnego wyboru. Pojęcie grzechu globowego zakłada więc, że o czynnościach ducha — w jego formach przedludzkich i przedglobowych — wolno mówić tak, jak mówimy o czynach osób ludzkich, istot psychicznych mających samoświadomość i wolną wolę. Jakkolwiekby mogło się to wydawać dziwne, jednak takie właśnie jest założenie spirytualistycznej filozofii Słowackiego: byt, czyli duch, ma naturę psychiczną lub do psychicznej podobną. Choć więc mówienie o psychicznej i moralnej naturze „światła” nie jest zgodne z językowym obyczajem, to jednak pamiętać trzeba, że „światłem” nazywa Słowacki pewną postać ducha, pewną emanacyjną formę pochodną Ducha Świętego, działającego „w miłości przez wolę”. Duch działa tak jak ludzka dusza — pod wpływem pragnień i moralnych pobudek. Zapominanie o czynnej naturze własnej, zaniedbanie swego moralnego powołania, bezczynność czy „zaleniwienie” — to niewątpliwie grzech. I taki grzech właśnie zainicjował zupełnie nową epokę w dziejach stworzenia. Duch, który był „światłem”, z powodu grzechu lenistwa przemienił się w „ogień”, a ten „za karę” musiał rozpocząć żmudną i długotrwałą pracę wytwarzania od podstaw materialnej przyrody. Przerwanie emanacyjnego ciągu przeobrażeń bytu z powodu najzwyczajniejszego lenistwa, to prawdziwy skandal. Ale ten kosmiczny skandal umożliwił powstanie materii i dał początek naszemu Światu. Przyniósł też pożytek autorowi *Genezis z Ducha*. Pozwolił mu — usprawiedliwionemu niejako karygodnym zachowaniem ducha samego — przenieść się jednym skokiem z emanacjonistycznej kosmologii (typu neoplatońskiego) do ewolucjonistycznej filozofii przyrody, w której korzystać już mógł swobodnie z wyników współczesnego mu przyrodoznawstwa. Trzeba dodać, że grzech globowy nie był ostatnim grzechem lenistwa, jaki

przydarzył się duchowi. Zdarzyło mu się jeszcze nieraz „zaleniwień”. Przypadkiem działo to się zawsze wtedy, gdy Słowacki napotykał w swym konstruowaniu dziejów świata na jakąś trudność, gdy w ewolucyjnym rozwoju natrafiał na jakąś nieciągłość¹⁷. Żadne zresztą z owych mniejszych „zaleniwień” nie odegrało w genezyjskich dziejach ducha takiej roli, jaką odegrał w niej grzech globowy, żadne nie zmieniło tak zasadniczo losów wszechświata.

Przy całej swej osobliwości pomysł grzechu globalnego przypomina nieco — znane z historii myśli — koncepcje wielkich, niewytłumaczalnych katastrof, odmieniających nagle bieg dziejów świata. W odróżnieniu od nich idea grzechu globalnego jest ideą moralną, a nie przyrodniczą, należy do historii i biografii wewnętrznej ducha, a nie do historii naturalnej¹⁸.

Idea ta dobrze ilustruje tezę ogólniejszą, dotyczącą całej genezyjskiej filozofii. Mimo naturalistycznego sztafażu nie jest ta filozofia przyrodniczo-ewolucjonistyczną metafizyką. Nie objaśnia ona zjawisk moralnych za pomocą naturalnych przyczyn, lecz na odwrót, zjawiska naturalne tłumaczy przyczynami moralnymi. Owych „przyczyn moralnych” nie należy pojmować jako „przyczyn celowych” w rozumieniu tradycyjnej teleologicznej metafizyki. Zachowania ducha są celowe, celowość tę należy rozumieć jednak jako psychiczne i moralne umotywowanie, nie zaś jako zdeterminowanie przez celowo ukierunkowane metafizyczne „siły” wewnętrzne, entelechie, czy też dialektyczny „mechanizm” sterujący procesem „zdobywania samowiedzy”. Teleologizm genezyjskiej nauki ma więc charakter antropomorficzny i psychologiczno-moralny, różny od teleologicznego determinizmu substancjalistycznych, witalistycznych czy idealistycznych doktryn. Wszystkie zdarzenia kosmicznych dziejów należą „w istocie” do sfery moralnych i psychicznych zdarzeń wewnętrznej biografii ducha.

¹⁷ Słowacki sądzi np., że życie zwierzęce w morzach zaczęło się wcześniej, niż życie roślinne na lądach. „Regres genezyjski” polegający na przekształceniu się pewnych form życia zwierzęcego (morskiego) w pewne formy życia roślinnego (lądowego) tłumaczy „grzechem zaleniwienia” (por. J. Słowacki: *Dzieła*, t. XII, dz. cyt., s. 14).

¹⁸ Pod tym względem przypomina — odgrywającą znaczną rolę we wczesnochrześcijańskiej spekulacji kosmogonicznej (Orygenes) — naukę o „upadku” pierwszych duchów (lub aniołów) spowodowanym ich wolnym (ale złym) wyborem.

III

Duch jest nieustannie aktywny. I duch ma naturę psychiczną. Jakie więc motywy kierują jego niestrudzoną aktywnością? Genezyjska psychologia spirytualistyczna — jeśli wolno tak nazwać rozproszone w pismach genezyjskich uwagi o psychice i mentalności ducha — pozwala na to pytanie udzielić przynajmniej ogólnej odpowiedzi. Już pierwsze zdania *Genezis z Ducha* (a także *List do Rembowskiemu* i inne teksty) zawierają taką odpowiedź: duch pragnie „widzialnych kształtów”, ma przyrodzoną skłonność do „widzialnej formy”. Czytelnikowi filozoficznie wykształconemu trzeba tu przypomnieć, że charakterystycznych dla nauki genezyjskiej określeń w rodzaju „forma”, „kształt”, „pragnienie kształtu”, „dążenie do formy” nie należy rozumieć w sensie perypatetyckiego teleologizmu. Proces przemian ducha genezyjskiego nie jest procesem „kształtowania się” materii, zmierzającym do stworzenia „uformowanego” hierarchicznie świata substancji, a genezyjski Absolut nie jest Arystotelesowską Czystą Formą. Ale duchowi nie należy też przypisywać cech Hegłowskiego *Geist*, a właściwego dla ducha dążenia do formy nie należy rozumieć jako dążenia do samowiedzy, do uzyskania adekwatnego pojęcia swej własnej istoty. Nie jest on czystą myślą ani Rozumem, nie zależy mu więc na samym myśleniu o sobie, na dyskursywnym poznaniu siebie samego. Owszem, duch chce „samopoznania”, ale „samopoznania” w zgoła innym (niż heglowski) sensie. On pragnie „widzieć” samego siebie, pragnie „ogłądać” siebie w „formach widzialnych”, a więc chce siebie samego sobie nieustannie wyobrażać, naocznie przedstawiać¹⁹. Duch genezyjski jest pięknoduchem. Nieco zmysłowy, wielce uczuciowy, bardzo kapryśny i zmienny, ma naturę narcystyczną lub — by tak rzec — kobiecą.

Lepiej poznamy tę jego niespokojną naturę, gdy poznamy odpowiedź na następujące pytanie: dlaczego samoogląd ducha jest długim (kosmicznym) procesem? Jeśli duch pragnie formy, by się móc oglądać, to jest oczywiste, że forma, której pragnie, musi być „widzialna”. Nie jest jednak od razu jasne, dlaczego pierwsza wytworzona przez niego forma nie zaspokoiła jego pragnienia. Duch stworzył nowe formy widzialne

¹⁹ Wątek ten najmocniej łączy filozofię genezyjską z „filozofią wyobraźni” Libelta.

i jeszcze nowe, a nie znalazłszy zadowolenia, wytwarzał wciąż formy następne. Samoogład stał się długim i męczącym procesem, a historia genezyjska zamiast skończyć się na samym początku — po „rozbyśnięciu” ducha w formie, powiedzmy, „światła” — trwała nadal przybierając coraz bardziej burzliwy i dramatyczny charakter. Dlaczego duch nie znajduje satysfakcji w oglądaniu form, które wytwarza? Najwidoczniej formy te nie oddają dobrze jego natury, nie „odzwierciedlają” jej należycie. Duch wytwarza je, bo pragnie się w nich przeglądać, ale nie znajduje w nich upodobania, bo jako formy widzialne właśnie ograniczają one, zniekształcają jego nieskończoną i niewidzialną istotę. Ta „gra”, jaką duch prowadzi z własnymi formami — kolejne wytwarzanie i „przełamywanie” form — jest więc przejawem wewnętrznego dysonansu, czy — używając innego określenia — „dialektycznego napięcia”, istniejącego we wnętrzu ducha. Owo napięcie uczynił Słowacki „motorem” wszelkiego ruchu i przemian, wszelkiego stawania się. Jakkolwiek bowiem autor *Genezis...* krytycznie odnosił się do heglizmu i idealistycznie rozumianej dialektyki, to jednak niewątpliwie miał skłonność do takiego sposobu ujmowania rzeczywistości, który pod niejednym względem zasługuje na miano „dialektycznego”, w innym niż heglowski znaczeniu słowa. Był przekonany, że „motorem” wszelkiego ruchu jest konflikt między różnymi, różnie ukierunkowanymi dążeniami, siłami lub emocjami, i zrodzone z tego konfliktu „napięcie”.

Wewnętrznym zróżnicowaniem i „napięciem” zarażony jest już duch pierwotny, przedgłobowy, któremu emanacyjne pochodzenie od Absolutu gwarantować powinno — mogłoby się здаwać — zachowanie wewnętrznej jedności i jednorodności. Ale absolutną jedność i jednorodność przypuścić możemy jedynie w stosunku do samego Absolutu, ducha pozostającego „w spoczynku i nieobjawieniu”. Duch „objawiony” traci te atrybuty boskiej doskonałości. Wszelkie jego formy widzialne to postaci ducha — choćby w niewielkim tylko stopniu — niedoskonałego, ograniczonego formą i, co najważniejsze, wewnątrz zróżnicowanego, a co za tym idzie, ogarniętego niepokojem i napięciem twórczym, ducha wprawionego w ruch i czynność. Żadne formy widzialne, które przybiera duch pierwotny, nie niszczą jednak zasadniczej tożsamości, a żadne wewnętrzne zróżnicowania nie pozbawiają go zasadniczej jedności i integralności — cech jego

boskiego pochodzenia. Tę tajemniczą naturę ducha, który jest polimorficzny, a jednak w istocie jednolity, wewnątrznie różnicujący się, a jednak w istocie integralny i „całkowity” — symbolizuje w pismach genezyjskich „trójca”. Emanacyjne formy widzialne, jakie przyjmuje duch w procesie ciągłego samorozwoju, każe nam Słowacki sobie wyobrazić jako „trójce” — trójskładnikowe formuły słowne²⁰ — sam zaś proces jako ciąg takich „trójc”, przybierający kształt kolumny. („Wyobraź sobie i napisz niby w duchu kolumnę trójc... która aż do piątej przemiany podobna jest świętym objawionym aniołom... lecz w ostateczną trójcę zamiast światła wpuściła pierwiastek fałszywy — rozkładający formę — ogień...”²¹). Trójcą-archetypem dla tych wszystkich troistych upostaciowań ducha jest Trójca Święta.

Sposób wykorzystywania w filozofii genezyjskiej symboliki Trójcy Świętej zdradza niewątpliwie wpływy tradycji gnostyckiej. Trójca Święta symbolizuje tu — po pierwsze — niepoznawalność natury boskiego Absolutu — wymykającą się rozumowi ludzkiemu tajemnicę boskości. Sens symboliczny ma w Trójcy przede wszystkim paradoksalne połączenie jedności i wielości (troistości). Bóg jest jeden, lecz objawia się w wielości, jest nieskończony i niewidzialny, a manifestuje się w formach widzialnych. Jest „w bezruchu i nieobjawieniu”, a objawia się w świecie zmiennym i „ruchomym”. Jest nieuwarunkowany, a wyobrazić możemy Go sobie tylko jako byt jakoś uwarunkowany. O atrybutach Boga możemy mówić jedynie w formie „zaprzecznej”, przeczenie jednak relatywizuje nieznaną własności Boga do znanych nam cech świata empirycznego. To stwarza wrażenie, że zdobywamy w ten sposób przecież — w formie negatywnej — jakąś pozytywną wiedzę o boskiej istocie. Ale Bóg nie jest „jeden” w tym znaczeniu, w jakim używamy słowa „jeden”, gdy mówimy o postrzeganych przedmiotach, a jego „spoczynek” czy „bezruch” nie może być rozumiany w tym sensie, w jakim mówimy o stanie spoczynku rzeczy empirycznych. O Bogu nie możemy zatem mówić ani że jest jeden, ani że nie jest jeden, ani że jest w ruchu, ani że nie jest w ruchu, jeśli słów „jeden”, „ruch” używamy w zwykłym znaczeniu. Boska Natura jest rozumowo niepoznawalna, a gdy przypisujemy Jej — używając określeń

²⁰ Pierwszą trójcą tego ciągu jest trójca zapisana (w *Liście do Rembowskiemu*) w sposób następujący: MIŁOŚĆ DUCH WOLA (por. J. Słowacki: *Dzieła*, t. XII, dz. cyt., s. 188).

²¹ Tamże, s. 191.

paradoksalnych — zarazem jedność jak i wielość, zarazem ruch jak i bezruch, to w istocie wcale Jej nie określamy, a jedynie wskazujemy na Jej niepoznawalność lub Ją „symbolizujemy”.

Trójca Święta spełnia zatem w filozofii genezyjskiej również drugą funkcję — funkcję symbolizowania nie dającego się pojąć aktu stworzenia. Jest on aktem „objawiania się” Jednego w wielości, Niewidzialnego w formach widzialnych, Nieskończonego i Nieuwarunkowanego w tym, co skończone i uwarunkowane.

Najważniejszą jednak funkcją, jaką Trójca Święta spełnia w genezyjskich pismach Słowackiego, jest funkcja symbolizowania dialektycznej natury samego ducha „objawionego”, mającego widzialną formę (chodzi tu zwłaszcza o ducha w jego formach pierwotnych, przedglobowych) — ducha, który nieustannie się zmieniając zachowuje jednak tożsamość, który różnicując się wewnętrznie zachowuje jednak przyrodzoną integralność, który — krótko mówiąc — ma charakter procesualny i zarazem „sam w sobie” jest bytem wiecznym i ze sobą tożsamym. Tę jedność w wielości form, tożsamość w zmienności, integralność mimo ciągłego różnicowania, symbolizuje w pismach genezyjskich „trójca” — już nie tylko Święta Trójca Boga objawionego, lecz „trójca” rozumiana jako swoista struktura wewnętrzna ducha we wszystkich jego zmiennych postaciach.

Przemiany ducha globalnego mają bardziej skomplikowany charakter. I ten duch ogarnięty jest nieprzepartym dążeniem do formy, ale materialne formy, które wytwarza, trwale go indywidualizują, a nawet dezintegrują. Powstaje ogromny dysonans między pożądaną godną kondycją ducha ucieleśnionego i zindywidualizowanego, a świetnym statusem, który duch pragnie uzyskać, a właściwie odzyskać (nawet w najlichszych duchach globalnych tkwi jakiś „boski pierwiastek”, jakiego mgliste wspomnienie o ich boskim pochodzeniu). „Gdyby nie ciało, między żądaniem ducha — a spełnieniem woli wewnętrznej nie byłoby żadnej przeszkody”²². Przeszkoda taka jednak istnieje i rodzi napięcie, a napięcie zmusza ducha do ciągłej pracy wytwarzania form i do ciągłego „przełamywania” niedoskonałych form, które wytworzył — czyni z niego „wiecznego rewolucjonistę”.

Napięcia powstają jednak również na zewnątrz poszczególnych duchów jednostkowych — w obrębie całych gromad i społeczności du-

²² Tamże, s. 204.

chów. Ich źródłem są również różnice, różnice stopnia osiągniętej przez duchy jednostkowe doskonałości, a tym samym różnice miejsca, jakie zajęły one na „drabinie” ewolucji powszechnej. Źródłem nowych napięć są wreszcie różnice ewolucyjnego zaawansowania, powstające między całymi gromadami i społecznościami duchów. Te ostatnie różnice, a także te o charakterze intersubiektywnym i społecznym, odgrywają ważną rolę stymulującą rozwój ducha globowego w ogólności, a w szczególności rozwój ludzkich dziejów.

Jednakże rozwój ducha globowego, jakkolwiek by nie był skomplikowany i długi, nie może być przecież nieskończony. Proces ewolucji ducha globowego przebiega bowiem w przeciwnym kierunku, niż ten, w którym przebiega proces emanacyjnych przemian ducha przedglobowego. Początkowo ogromna różnica (pod względem doskonałości) między prawdziwą naturą ducha tworzącego a naturą jego wytworów, stopniowo coraz bardziej maleje — duch wytwarza formy coraz doskonalsze, coraz lepiej oddające jego istotę. W formach tych znajduje coraz większe zadowolenie. Dzięki nim ostatecznie ma powrócić „do siebie samego”, ma zobaczyć siebie w adekwatnej, już nie zniekształconej formie.

Duch genezyjski opanowany jest pragnieniem samooglądu. Istotą tego pragnienia jest miłość własna. W pismach genezyjskich wielokrotnie czytamy, że wewnętrznym motywem działań ducha jest „miłość i wola”. Miłość do czego lub kogo? Wola zrobienia czego? Czy można powiedzieć o nim — jak czasem mówi sam autor *Genesis*... — że duch (będący przejawem lub emanacją Boga) kocha swe stworzenie, kocha świat form, który wytworzył? Zapewne, duch kocha swe wytwory, ale kocha je dlatego, że są one formami jego własnej natury i o tyle tylko, o ile naturę tę dobrze „odbijają” i wyrażają.

Uczucia jego mają jednak zapewne ambiwalentny charakter. Duch kocha swe wytwory, ale ich również nie lubi. Miłością darzy w nich to jedynie, co rozpoznaje jako swój „przejaw”, w czym dostrzega odbicie swej istoty. Ale wytwory te właśnie dlatego, że są przejawami — widzialnymi, indywidualizującymi, cielesnymi formami — nigdy nie wyrażają dobrze prawdziwej, tj. nieskończonej, integralnej, „pełnej” natury ducha. Widzialnych i cielesnych form pragnie więc duch, gdyż dzięki nim spodziewa się zaspokoić miłość własną, ale każdorazowo wytworzone formy przynoszą mu rozczarowanie, gdyż żadna cielesna

forma nie może adekwatnie wyrazić prawdziwej natury ducha. We wnętrzu ducha, podobnie jak w duszy artysty-narcyza, walczą ze sobą dwa przeciwne uczucia — miłość własna i odraza do tego, co tej miłości zadość uczynić nie może, pragnienie formy doskonałej i niechęć do każdej już stworzonej formy. Ten właśnie charakter i ta właśnie sprzeczność uczuć zmuszają go do nieustannego tworzenia i nieustannego destruowania swych wytworów, do ciągłego eksterioryzowania się w formach i ciągłego pochłaniania i niszczenia swych form. Nieustanne napięcie między biegunowo różnymi uczuciami, które nim kierują — między miłością i odrazą, pragnieniem doskonałości i upokorzeniem, marzeniem o idealnej formie i rozczarowaniem — skłania go do nieustannej pracy twórczej. Taki jest najgłębszy, psychiczny motyw jego działania. Taka jest istotna, „psychologiczna” treść prawa wszechświatowej ewolucji.

Wizerunek ducha, jak został przedstawiony w filozofii genezyjskiej, pod niejednym względem bardziej przypomina obraz absolutu boskiego, znany z antycznej filozofii, niż wizerunek chrześcijańskiego Boga. Duch „sam w sobie” (boski Absolut) istnieje „w spoczynku i nieobjawieniu”. Jest doskonały, niczego więc nie pragnie i do niczego nie dąży. Ale poruszony — z nieznanых powodów — pragnieniem samopoznania, chęcią oglądania siebie i kierowany miłością do siebie, emanuje rozmaite „formy widzialne”, a potem niezliczone formy materialne, których pożąda, bo chce się w nich oglądać, ale których też nie lubi, bo się w nich nie rozpoznaje — i tak tworzy coraz nowsze, coraz doskonalsze, coraz lepiej wyrażające jego naturę formy: globy niebieskie, ziemską przyrodę i ludzką kulturę. Na koniec osiągnie cel i zadowolony powróci do siebie wchłaniając wszystko, co był wcześniej stworzył. (Duch „po pracy wiekowej — formy z siebie urodzone i materię całą wchłonie — przeanieli — i z nią całą wejdzie do niebios...”²³).

Cała ta fantasmagoria, stworzona przez ducha dążącego do samoglądu, dzieje się dzięki wytężonej pracy duchów jednostkowych, duchów globowych, uwięzionych w materialnych formach. Praca tych duchów mało przypomina pracę ducha-artysty. Nie jest ona swobodną i twórczą ekspresją. Zaprzężnięte do niewolniczej pracy, zmagające się z inercją materialnego tworzywa, zdolne są tylko do rutynowego wytwarzania form gatunkowych, do ciągłego powielania ciągłe tych sa-

²³ Tamże, s. 41.

mych wzorów. Stokrotki wytwarzają wciąż podobne do siebie stokrotki, mrówki reprodukują wciąż podobne do siebie mrówki, ludzie kreują wciąż podobne formy ludzkie. Jakikolwiek postęp w ewolucji form gatunkowych odbywa się dzięki dodatkowemu, ponadprogramowemu niejako wysiłkowi milionów jednostkowych duchów kosztem ich cierpień i poświęceń. Natomiast wszelkie „zaleniwienie się”, wszelkie zaniedbanie w seryjnym produkowaniu form gatunkowych, zostaje ukarane bytową degradacją — zepchnięciem leniwego bądź opieszałego ducha do świata niższych form gatunkowych. Nie znaczy to, że duchy nadzwyczaj pracowite i twórcze mogą spodziewać się jakiejś specjalnej nagrody. Czeka je wprawdzie nowy, ale nie mniej pracowity żywot, albo — co dotyczy zwłaszcza najwyższych, ludzkich duchów — pauzowanie, przerwa w realnym (cielesnym) istnieniu, oczekiwanie na formę, stosowaną do osiągniętej doskonałości.

Warto tu zwrócić uwagę na pewną — dotąd nie analizowaną — konsekwencję genezyjskiej koncepcji ducha. Jest nią — charakterystyczna dla różnych rodzajów panteizmu — likwidacja transcendencji, sprowadzenie świata transcendentnego do świata immanentnego, zaświata do świata „widzialnego”. Twórca filozofii genezyjskiej, w której idea metempsychozy zajmuje poczesne miejsce, godzi się na tę konsekwencję. W jego wizji rzeczywistości nie ma miejsca na prawdziwą lub — używając bardziej obrazowego określenia — na „głębką” transcendencję. Nie ma w niej miejsca na wyobrażenie „prawdziwego” zaświata. Duchy jednostkowe istnieją tylko w „widzialnej”, tj. przede wszystkim materialnej formie. Istnieją zawsze w „tym”, nie w „tamym” świecie.

Słowacki uznaje co prawda istnienie jakiejś małej, jakiejś „płytkiej” transcendencji. Jest ona czymś w rodzaju ciasnej komórki mieszczącej się tuż za przepierzeniem widzialnego, zjawiskowego świata i służącej autorowi *Genezis...* do przechowywania w niej biednych, udręczonych mar — duchów w ich stanie, by tak rzec, „intermedialnym” lub międzywcieleniowym. Siedzą w tym zaświatku duchy, które po śmierci jednego ciała nie otrzymały jeszcze ciała nowego, stosownego do ich duchowej natury. (Słowacki pozwala zresztą zbyt niecierpliwym duchom wypełzać z zaświatowej komórki i wciskać się gdzieś w kąty widzialnego świata — tkwić pod małżeńskimi łóżami albo tłoczyć się u kołysek nowo narodzonych dzieci). Paradoksalnie ten godny polito-

wania los spotyka duchy najpracowitsze, te, które w dążeniu do samodoskonalenia, prześcignęły inne. Tylko te cierpią z powodu niedostatecznej podaży odpowiednich form cielesnych; produkcja form gatunkowych jest bowiem seryjna i nastawiona na tzw. przeciętnego odbiorcę.

Etyka genezyjska podnosi wartość solidarnego wysiłku zbiorowego. Ale z wartością tą wartość indywidualnego samodoskonalenia nie bardzo daje się uzgodnić. Toteż w świecie genezyjskim cierpią najbardziej ci, których cnota winna być nagrodzona — można byłoby się spodziewać — największą porcją szczęścia.

IV

Przedsięwzięcie określenia zasadniczego charakteru etyki genezyjskiej ściśle związane jest z rozstrzygnięciem kwestii ogólniejszej (tej, której poświęciliśmy dotąd całą naszą uwagę): jak należy rozumieć spirytualizm Słowackiego? A w szczególności: w jaki sposób — monistyczny czy pluralistyczny — należy rozumieć pojęcie ducha w genezyjskiej filozofii? Kwestię tę rozstrzygnęliśmy na korzyść monizmu, a uzasadnieniem tego rozstrzygnięcia jest cała przedstawiona wyżej interpretacja pojęcia ducha. Istnieją jednak zwolennicy rozstrzygnięcia przeciwnego²⁴ i ci powołują się zwykle na indywidualistyczny i pluralistyczny jakoby charakter genezyjskiej filozofii człowieka i genezyjskiej etyki.

Trudno zaprzeczyć, że genezyjska antropologia, będąca wszak tylko ogólniejszej doktryny o „formach materialnych” (i ich indywidualizującym charakterze), a nawet genezyjska kosmogonia i nauka o „formach widzialnych” (formach przyjmowanych przez rozmaite emanacyjne postaci ducha), mają niejaki „pluralistyczny” zabarwienie. Ale już sam fakt, że wszelkie zindywidualizowane postaci bytu traktuje Słowacki jako „formy” jednego w istocie ducha (przypomnijmy: „Podług nas ten sam duch jest w kamieniu, w roślinie, zwierzęciu — człowieku...”), a

²⁴ Por. np. A. Dziembowska: *Zagadnienie zła u Słowackiego na tle historycznego zarysu problemu*. Poznań 1929, s. 63; N. O. Lossky: *Three Chapters from the History of Polish Messianism*. Prague 1936, s. 30; B. J. Gawęcki: *Polscy myśliciele romantyczni*. Warszawa 1972, s. 75.

nie jako autonomiczne monady²⁵ czy byty samoistne, świadczy o monistycznym charakterze jego filozofii ducha. Tylko na gruncie zasadniczo monistycznej koncepcji ducha rozumiała jest konstrukcja dziejów genezyjskich — dziejów pomyślanych jako oddalanie się ducha od pierwotnej „jedni” i jako powrót do niej.

Bez wątpienia i etyka genezyjska ma pewne indywidualistyczne i pluralistyczne zabarwienie. Jest ona jednak w istocie tylko „rewersem” genezyjskiej metafizyki i kosmogonii, a zatem ma — tak jak i one — zasadniczo monistyczny (może w tym wypadku należałoby powiedzieć: totalistyczny) charakter. Centralne pojęcie kosmogonii Słowackiego, pojęcie „globowego grzechu”, jest — jak pamiętamy — tyleż pojęciem metafizycznym, co etycznym. Wprowadzenie go pozwoliło wprowadzić do doktryny genezyjskiej pojęcie materii; ale wraz z nim wcisnęło się do niej również inne pojęcie — pojęcie wolności. „Zaleniwienie” jest bowiem przejawem wolności ducha, wolności w tzw. negatywnym znaczeniu słowa — jest manifestacją niezależności wobec nakazu pracy genezyjskiej. Ale nie należy mniemać, że twórca *Genesis...* — niezależnie od tego, jakie korzyści artystyczne mógł czerpać z wprowadzenia do swej wizji świata żywiołu „wolności negatywnej” — był skłonny pojawienie się tego żywiołu powitać z aprobatą. „Wolność negatywna” została w filozofii genezyjskiej nazwana „grzechem”, ponieważ Słowacki wiedział dobrze, iż jest ona w monistycznej wizji świata potęgą obcą i niszczyielską. Duchom jednostkowym zabrania się z zasady robić użytku z tak rozumianej wolności. Im nie wolno robić, co się im żywnie podoba (nawet w jakimś wąskim, „prymitywnym” zakresie), nie wolno im zwłaszcza nic nie robić. Mają wprawdzie wolność, ale wyłącznie wolność do samorealizacji, do samodoskonalenia, do pracy nad formą, wolność dążenia do Absolutu. Jest to więc wolność w zupełnie innym znaczeniu słowa niż to, zgodnie z którym moglibyśmy powiedzieć, że grzech lenistwa jest manifestacją wolności ducha. Jest to — posłużmy się znów utartym żargonem filozoficznym — wolność „w pozytywnym znaczeniu”. Korzystanie z „wolności pozytywnej” jest nie tylko przywilejem, lecz także obowiązkiem każdego ducha jednostkowego. Ma on obowiązek uczestniczyć w genezyjskiej pracy, w zbiorowym wysiłku, którego celem jest osiągnięcie zbawienia. Zbawie-

²⁵ Na podobieństwa rzekomego pluralizmu filozofii genezyjskiej do monadyzmu Leibniza zwracają uwagę Lossky (dz. cyt., s. 26) a także Gawecki (dz. cyt., s. 64).

nia nie indywidualnego przecież, lecz totalnego, gdyż „zbawienie (...) nasze nie jest w ucieczce z formy — ale w zbawieniu całego świata”²⁶.

Negatywne pojęcie wolności (“zaleniwienie ducha”) jest w filozofii genezyjskiej jedynie kontrastowym tłem, na którym wyrazistości nabiera pozytywne rozumienie wolności — wolności samorealizacji i samodoskonalenia. Każde z tych dwu pojęć wolności posłużyć może do ufundowania różnych, a nawet przeciwstawnych systemów etycznych²⁷. Łatwo więc dostrzeżemy, że systemowi etycznemu zbudowanemu na pozytywnym pojęciu wolności i przyjmującemu za wartości naczelne wartości perfekcjonistyczne (takie właśnie jak „samorealizacja” i samodoskonalenie), można przeciwstawić system etyczny zbudowany na negatywnym pojęciu wolności i za wartości naczelne przyjmujący wartości hedonistyczne (rozmaicie pojmowane przyjemności). Jeśli pierwszy z tych systemów nazwiemy „etyką obowiązku”, drugi zaś „etyką egoizmu”, to zgodzimy się zapewne, że etyka genezyjska jest dobrym, „modelowym” wręcz przykładem „etyki obowiązku”. Pojęciu obowiązku nadaje się w niej zresztą tak szczególne znaczenie, obowiązek pracy nad samodoskonaleniem traktuje się w tak wymagający sposób, że nazywać ją również można „etyką poświęcenia”. Łatwo już teraz zauważyć, że etyka poświęcenia nie jest zapewne „pluralistyczna i indywidualistyczna”, jest bowiem krańcowym przeciwieństwem niewątpliwie pluralistycznej i indywidualistycznej etyki egoizmu. Czy jednak etyka genezyjska na pewno jest etyką poświęcenia? Czy jej naczelne wartości (samodoskonalenie, samorealizacja) nie mają charakteru jeśli już nie egoistycznego, to przynajmniej w jakimś sensie „indywidualistycznego”? By rozwiązać tę wątpliwość, wystarczy przypomnieć (o czym nie pamiętają chyba zwolennicy pluralistycznej i indywidualistycznej interpretacji myśli autora *Genezis...*), że na gruncie tej myśli „prawdziwym” podmiotem wszelkiego działania, a więc i działania moralnego, jest duch i tylko duch. Duch j e d e n w istocie, choć „objawiający się” w wielu indywidualnych, cielesnych formach. Zindywidualizowanie i cielesność są świadectwami niedoskonałości ducha, przeto jego samodoskonalenie polega w samej rzeczy na wyzwaniu się z cielesnych i indywidualizujących go form. Dla duchów nazywanych w pis-

²⁶ J. Słowacki: *Dziela*, t. XII, wyd. cyt., s. 47.

²⁷ Pokazał to dobrze I. Berlin w eseju *Dwie koncepcje wolności*. (Zob. I. Berlin: *Dwie koncepcje wolności i inne eseje*. Wybór i oprac. J. Jedlicki. Warszawa 1991).

mach genezyjskich „jednostkowymi” (czyli dla zindywidualizowanych i cielesnych „przejawów” ducha samego) oznacza to, że winny one pracować nad doskonaleniem cielesnej formy, a więc pracować nad jej „uduchowieniem”, „przeanieleniem”, a ostatecznie — anihilacją. Anihilacja cielesnej formy to utrata jednostkowości, indywidualności. Tego właśnie wymaga od „duchów jednostkowych” etyka genezyjska. Wymaga bezwarunkowego poświęcenia. Genezyjski kodeks moralny żąda, by jednostki dobrowolnie poświęcały to, co mają najcenniejszego — swą jednostkowość, swą cielesną formę („zasadę” ich ujednostkowania), swą indywidualną egzystencję. Żąda, by się jako jednostki dobrowolnie samounicestwiały.

Tylko duch „jako taki” korzysta więc z (pozytywnej) wolności samodoskonalenia. Natomiast cielesność i popędy cielesne (to, co w jednostkach jest jednostkowe) nie mają żadnej wolności. Nie mogą „się samorealizować”, mogą jedynie utrudniać samorealizację duchowi, sprzyjać jego „zaleniwieniom”. I taka jest istotnie ich rola: służą temu, by duch miał na czym ćwiczyć swą cnotę, by miał co poświęcać.

Etyka genezyjska nie jest pluralistyczną ani indywidualistyczną, bo zna jedno tylko prawdziwe indywiduum — ducha samego. Jednostki w zwykłym znaczeniu słowa („duchy jednostkowe”) zostają mu poświęcone, stają się ofiarami jego moralnego postępu. Nie wszystkie wprawdzie poświęcają się równie chętnie, nie wszystkie ponoszą takie same koszty owego postępu ducha. Duch doskonalący się („duch globowy”) jest zorganizowaną wielością duchów jednostkowych, czyli kolektywem duchów, a w kolektywie „powodzi się” najlepiej — jak wiadomo — jednostkom przeciętnym. Znacznie gorzej dzieje się odbiegającym od normy — zarówno maruderom jak i awangardzistom moralnego postępu. Na tych ostatnich spoczywa cały ciężar kosmicznej ewolucji. Oni pracują najwięcej, poświęcają się najbardziej, oni „wloką za sobą” inne, bardziej opieszale duchy. A jednak nie otrzymają za to żadnej nagrody. I nie będą nawet pierwsi w niebie, gdyż — powtórzmy za Słowackim — „zbawienie (...) nasze nie jest w ucieczce z formy — ale w zbawieniu całego świata”.

Odrzucenie twierdzenia (B. J. Gaweckiego) o pluralistycznym i indywidualistycznym charakterze myśli Słowackiego nie pociąga za sobą konieczności odrzucenia innej (wygłoszonej przez tego samego autora²⁸) tezy, wedle której filozofia genezyjska w ogóle, a etyka genezyjska

²⁸ Zob. B. J. Gawecki: *Polscy myśliciele...*, wyd. cyt., s. 65.

w szczególności, są pod pewnymi względami typowe dla polskiej myśli romantycznej. Gdyby tezę tę wziąć za dobrą monetę — a nic nie stoi na przeszkodzie, by tak na próbę uczynić — to można byłoby rozejrzeć się za taką, współczesną Słowackiemu, doktryną filozoficzną, która odpowiada dobrze — przeciwnemu genezyjskiemu „etyce poświęcenia” — modelowi „etyki egoizmu”, a przy tym charakterystyczna jest również w jakimś stopniu dla zachodnioeuropejskiej tradycji filozoficznej. Wzięcie za przykład doktryny moralnej angielskich liberałów i utylitarystów nie wywoła — mam nadzieję — zasadniczych sprzeciwów, natomiast pozwoli nam być może lepiej zobaczyć pewne istotne cechy myśli Słowackiego.

Liberałowie i utylitaryści na ogół nie próbują nakłaniać jednostek do realizowania jakichś wyższych, niż ich prywatne, celów i wartości, nie zachęcają ich na ogół do poświęceń i samodoskonalenia. Przeciwnie, w ich doktrynach moralnych do rangi cnoty urasta postawa „rozumnego egoizmu” — godną moralnej pochwały staje się już ta jednostka, która dąży wyłącznie do zapewnienia pomyślności sobie samej, do pomnożenia swego własnego (hedonistycznie pojmowanego) szczęścia, pod warunkiem jednak, że jej dążenie nie przeszkadza innym jednostkom realizować ich partykularnych celów. Liberałowie nie zakładali, że między interesami poszczególnych, egoistycznie działających jednostek istnieć muszą jakieś obiektywne sprzeczności. Byli przekonani raczej, że interes zbiorowy nie wymaga poświęcenia interesów jednostkowych, że dążąc do swych partykularnych celów „rozumny egoista” może się przyczynić do realizacji celów społecznych, że pomnażając własne szczęście może pomnażać też „ilość” szczęścia powszechnego. W pewnym zakresie jednostka może korzystać z całkowitej wolności (w „negatywnym” znaczeniu słowa). Może robić, co się jej żywnie podoba, może również nic nie robić. Nie powinna jedynie chcieć za wszelką cenę zbawiać świata ani wtykać nosa w cudze sprawy. W zamian może żądać, by inni stosowali się do podobnych zaleceń.

Nie wszyscy liberałowie i utylitaryści akceptowali bez zastrzeżeń tak rozumianą etykę egoizmu. Niektórzy próbowali ją nieco poprawić i uwznioślić, usiłowali np. zaszczerpieć „rozumnemu egoiście” pragnienie doskonalenia się: „Lepiej być niezadowolonym człowiekiem niż zadowoloną świnia; lepiej być niezadowolonym Sokratesem niż zadowolono-

nym głupcem” — powiada John Stuart Mill²⁹. Jest jednak wątpliwe, czy ulepszając egoistę ulepszył Mill utylitarystyczną etykę. Przeciwnie, można raczej utrzymywać, że zrobił w niej niebezpieczny wyłom, gdyż do jednolitej, hedonistycznej i „ilościowej” teorii szczęścia wprowadził rozróżnienia jakościowe, że nadweryzył jej spójność, gdyż doktrynie opartej na negatywnym pojęciu wolności zaszczerpił obcą jej koncepcję wolności pozytywnej. Zapewne, gdyby w etyce utylitarystycznej „egoizm” zastąpić „pędem do doskonalenia się”, gdyby „niezadowolonego Sokratesa” uczynić w niej wzorcem moralnym, to etyka ta uległaby destrukcji lub przekształciła się w swe przeciwieństwo — w etykę obowiązku, podobną być może pod niejednym względem do tej, którą zaprojektował Słowacki.

Co by się jednak stało, gdyby podjąć działanie przeciwne — gdyby do genezyjskiej etyki wprowadzić utylitarystyczną koncepcję wolności, a genezyjski perfekcjonizm moralny zastąpić hedonistyczną koncepcją szczęścia? Co by się stało, gdyby przypuścić, że to, co Słowacki traktował tylko jako przypadek, wybryk i grzech — „zaleniwienie ducha” — upowszechnia się lub nawet zostaje przyjęte za normę postępowania? Można wszak sobie wyobrazić — sam Słowacki o tym myślał ze wstrętem — że egoistyczne postawy biorą górę nad postawami perfekcjonistycznymi, że ekstatyczny ideał dążenia do Absolutu traci absolutnie swą moc atrakcyjną i nikt nie chce się już poświęcać i „przeanielać”, a wszyscy pragną tylko „głupiego” i „świńskiego” szczęścia. Co by się wówczas stało?

Nie interesują nas tutaj konsekwencje moralne naszego przypuszczenia, choć refleksja nad nimi dałaby być może powód do ciekawych i daleko idących rozważań na temat stosunku „polskich” idei moralnych do tych, które zdobyły uznanie w Europie zachodniej XIX wieku. Zwróćmy tylko uwagę na konsekwencje metafizyczne — te najistotniejsze dla konstrukcji genezyjskiej wizji świata. Nie ulega chyba wątpliwości, że w wyniku totalnego „zaleniwienia ducha” nastąpiłoby trwałe zatrzymanie globalnego postępu (a pośrednio zatrzymanie postępu kosmicznego). Utrwaliłby się taki stan zindywidualizowania ducha, który zasługiwałby może właśnie na miano „pluralistycznego”. Gdyby zwykłych zjadaczy chleba nie dało się nigdy na aniołów przerobić, to

²⁹ J. S. Mill: *Utylitaryzm. O wolności*. Warszawa 1959, s. 18.

ewolucja wszechświata zatrzymałaby się — zapanowałby stan trwałej dezintegracji i duch nigdy nie osiągnąłby swego celu, nie powróciłby do upragnionej „jedni”.

Widać teraz dobrze pewne konsekwencje genezyjskiej konstrukcji pojęcia ducha. Filozofia Słowackiego jest niewątpliwie spirytualistycznym monizmem, ale takim monizmem, który nie jest logicznie „zabezpieczony” przed przekształceniem się w pluralizm. Brak tego zabezpieczenia jest następstwem znanej nam już konstrukcji pojęcia ducha, osobliwego charakteru genezyjskiego spirytualizmu. Jest to spirytualizm zasługujący całkowicie na miana *panpsychizmu* i *panetycyzmu*: byt pojmowany jest na gruncie filozofii genezyjskiej jako byt psychiczny i moralny zarazem. Następstwem takiego pojmowania bytu jest właśnie m. in. rozważana przez nas możliwość zatrzymania wszechświatowego postępu wskutek powszechnego „zaleniwienia ducha”. Jeśli prawa rządzące rozwojem rzeczywistości pojmowane są jako prawa rozwoju bytu psychicznego i moralnego, logiczną możliwością pojawienia się i utrwalenia się anomalii psychicznej i moralnej trzeba traktować jako realną możliwość, przed którą stoi wszechświat. Psychiczna i moralna katastrofa może mieć skutki nieodwracalne. Tam bowiem, gdzie zło i walka ze złem pojmowane są jako zjawiska metafizyczne (a więc kosmiczne i uniwersalne, a nie charakterystyczne tylko dla rzeczywistości specyficznie ludzkiej), możliwą zawsze porażkę dobra traktować trzeba jako kosmiczną katastrofę. Panpsychizm genezyjskiej filozofii uniemożliwia wbudowanie w przedstawioną rzeczywistość jakiegos „mechanizmu logicznego”, gwarantującego konieczność i ciągłość światowego postępu, gwarantującego osiągnięcie przez ducha „celów finalnych”. Metafizyczny cel wszechświata został wystawiony na hazard; jego osiągnięcie zależy od tego na przykład, jak ludzie będą pojmować swą wolność, jaki nadto zrobią z niej użytek.

Pod tym względem spirytualistyczna i monistyczna doktryna Słowackiego różni się bardzo od innych, współczesnych jej monistycznych doktryn — różni się diametralnie od idealistycznego monizmu filozofii Hegla. W Hegłowskiej teorii rozwoju świata obecny jest pewien logiczny (dialektyczny) „mechanizm” — nazywa się on „jedność i walka przeciwieństw” — którego działanie zapewnia postęp dziejów i wymusza ich ciągłość. Sprawia, że pozytywna wolność Rozumu dziejów nie jest narażona na szwank, a rzeczywistość musi być „rozumna”, bo nie ma innego wyjścia.

Największą cnotą Słowackiego jako filozofa jest — moim zdaniem — śmiałość, z jaką rozwijał spirytualistyczną koncepcję bytu. Przyjąwszy, podobnie jak Cieszkowski czy Libelt, że byt jest duchem (czyli substancją psychiczną), Słowacki z większą niż inni odwagą wyprowadzał wnioski z tego założenia. Wiedział, że duch-psychika nie może rozwijać się podług tych samych praw, które rządzą rozwojem Hegłowskiego ducha-idei. Nie może — poruszany logicznym mechanizmem negacji i negacji negacji — maszerować monotonnym krokiem w takt tezy, antytezy i syntezy. Genezyjski duch ma mentalność poety, nie pruskiego żołnierza, słucha serca i głosu sumienia, a nie komend „dialektycznej logiki”. Słowacki dał mu nie filozoficzny „rozum”, lecz wyobraźnię, uczucia i sumienie moralne. Wszczepił mu pragnienie doskonałości, kazał mu dążyć do niej „przez miłość i wolę”, pozwolił jednak też „zalenić się” czasem i upaść. Jest jasne, że psychicznej natury tak pojętego ducha nie możemy poznać sposobem spekulatywnym, np. drogą „dialektycznych dedukcji”. Słowacki każe więc nam posłużyć się empatią, intuicją, pamięcią, wreszcie poetycką wyobraźnią. „Prawdziwą” rzeczywistość (stany genezyjskiego ducha) mamy intuicyjnie odgadywać, wzuwać się w nie, mamy je sobie również systematycznie „przypominać”.

Myśl genezyjska — dojrzały owoc romantycznego ekstatycznego kwiatyzmu — wydać się może naiwna, dziwaczna, z pewnością mocno antropocentryczna. Ale jest konsekwentna. „Matematyka wiary nie zaś mistycyzm” — powiada Słowacki³⁰. Właśnie to tylko próbowałem pokazać: wiara Słowackiego ma swoją logikę. Nie wynika z tego, że logiczną jest rzeczą w nią wierzyć.

³⁰ J. Słowacki: *Dzieła*, t. XI, wyd. cyt., s. 250.