

Wprowadzenie

1. Zmierzch filozofii absolutu

Od dłuższego czasu w filozofii można zaobserwować odchodzenie od jej dotychczasowych form. Zmiany budzą niepokój o losy filozofii, choć są i tacy, którzy witają je z nadzieją na wyzwolenie się od wielu złudzeń. Niezależnie od tych różnic prawie powszechny jest dziś dystans wobec dokonań wielkich filozofów minionych epok, wyrażający się w tym, iż ich dzieła nie przemawiają do tak, jak miało to miejsce jeszcze niedawno. Zmieniły się oczekiwania związane z uprawianiem filozofii, wzorce filozoficznego myślenia, a nawet same przesłanki aktywności filozoficznej. Zmiany te są różnie oceniane, ale nie ulega wątpliwości, iż filozofia pojmowana w sposób klasyczny jest ostatnio w odwrocie i trudno byłoby wskazać na możliwość zmiany tej sytuacji.

Zachodzącą we współczesnym filozofowaniu zmianę określa się jako „zmierzch metafizyki” czy też metafizycznego sposobu myślenia. Sformułowano ideę myślenia pometafizycznego czy też postmetafizycznego¹, odpowiednio do tendencji ujmowania za pomocą terminu „metafizyka” całej dotychczasowej filozofii. Granica dzieląca oba typy filozofowania charakteryzowana bywa na wiele sposobów (na przykład dla Heideggera metafizyka skończyła się na Nietzschem, dla Derridy metafizykiem jest również Heidegger), odpowiednio do nieostrości sensu terminu „metafizyka”.

¹ „Współcześni filozofowie uważają samych siebie za postmetafizyków. Celowo unikają uzasadnień, kiedy objaśniają świat i zachodzące w nim zjawiska w kategoriach lub wedle pojęć czy zasad, które można by rozumieć jako »transcendentne wobec świata«, czyli metafizyczne. Programowo zrywają z procedurą wyjaśniającą, która od samego początku stanowiła podstawę poszukiwań w ramach głębokiego nurtu dociekań filozofii zachodniej”, B. O'Connor, *Transcendencja immanentna? Adorno i jego nowy projekt metafizyki*, przeł. J. Giebułtowski, „Kronos”, 3/2012, s. 126.

Nie próbując rozstrzygać tego zagadnienia (różnorodność opinii odnoszących się do poruszonej kwestii nie pozwala na dokonanie jednoznacznych ustaleń), zamierzam rozważyć jedną z konkretnych charakterystyk konsekwencji zerwania ze sposobem uprawiania filozofii w minionych epokach. Wyraża się ona w odejściu od wiązania filozofii z ideą absolutu oraz od skłonności do absolutyzowania przedmiotu zajmującego filozofów bądź samego filozoficznego myślenia. Analiza wspomnianej zmiany pokaże, taką przynajmniej mam nadzieję, że we współczesnym filozofowaniu mamy do czynienia z przełomem stawiającym pod znakiem zapytania dokonania wielkich filozofów przeszłości i oznaczającym przejście do odmiennego rozumienia statusu filozofii oraz jej relacji do innych dziedzin wiedzy. Chodzi tu także o przekształcenie pozycji filozofii w całej kulturze duchowej. Występowanie w imieniu absolutu, jako odpowiednik występowania w imieniu Boga, nadawało filozofowi nadzwyczajną pozycję przysługującą wcześniej kapłanom. Filozofia taka na swój sposób powieliała funkcje religijne, choć koniecznym jej momentem było zainteresowanie światem danym nam w doświadczeniu.

O ile jeszcze Heglowi wydawało się, że religia w sposób wyobraźniowy wyraża tę samą prawdę, którą filozofia wyraża w sposób pojęciowy, o tyle po Heglu, przynajmniej w ujęciach wielu wybitnych jej przedstawicieli, przestaje się wiązać z religią i mitem. Dlatego nie nadaje się już do tego, by stanowić ekwiwalent religii.

Odchodzenie od poszukiwania absolutu zainicjowane zostało już w filozofii nowożytnej. Począwszy od renesansu, pojawiały się koncepcje filozoficzne sytuujące się jeszcze w projekcie poszukiwania absolutnej jedności, ale prowadziły one w istocie do stopniowej eliminacji absolutu jako celu poszukiwań filozoficznych. Moim zamierzeniem jest przeanalizowanie tej sytuacji wyłącznie w nawiązaniu do poglądów filozoficznych rozwijanych po Heglu.

Warto przypomnieć, iż zagadnienie absolutu zajmuje centralną pozycję w myśli metafizycznej. Wielu filozofów podkreśla, że „pojęcie Absolutu (...) jest nieuniknione w refleksji metafizycznej”², gdyż „dla metafizyki właśnie rzeczywistość »sfery absolutnej« jest pewnością zasadniczą. Absolut jest Tym-co-rzeczywiste *par excellence*”³. Podejmując namysł nad problemem absolutu, nawiązujemy więc do centralnego zagadnienia myśli metafizycznej.

Dawna filozofia miała ogromne aspiracje teoretyczne (chciała objąć cały byt, poznać ostateczną przyczynę rzeczy, poznać ich całość na sposób zbliżający się do tego typu poznania, który jest w posiadaniu Boga), a zarazem chciała być dyscypliną w pełni autonomiczną. Autonomię tę, zgodnie z opiniami wielu filozofów, zapewniało założenie istnienia absolutu, gdyż jedynie filozofia okazywała się sposobem myślenia mogącym doprowadzić do wiedzy na jego temat. Dla-

² K. Tarnowski, *Usłyszeć niewidzialne. Zarys filozofii wiary*, Kraków 2005, s. 330.

³ Tamże, s. 332.

tęgo uprawnione wydaje się pytanie, „czy filozofia jako wiedza autonomiczna może istnieć tylko wtedy, gdy jej ostatecznym celem jest poszukiwanie absolutu?”⁴. Łączy się z nim drugie pytanie stawiane przez cytowanego filozofa: „Czy (...) wspieranie się na absolutie jest koniecznym warunkiem odnalezienia sensu świata i sensu ludzkiego istnienia?”⁵.

Odmiennosc rozwijanego po Heglu sposobu filozofowania dostrzegana jest przez większość reprezentantów współczesnego życia filozoficznego. Filozofia przestaje bowiem być dyscypliną, która przynosi, czy też obiecuje, nieodległe rozwiązanie problemów najważniejszych dla człowieka. Jak zauważa Rorty, zanika tradycyjna, profetyczna funkcja filozofa pozwalająca zaliczać go do intelektualnej awangardy ludzkości, a także sytuować w funkcji obrońcy ludzkości przed przesadami. Rozluźnienie związku z całością idzie w parze z indywidualizmem przeżywania swego istnienia, co sprzyja zanikowi zmysłu metafizycznego. Powoduje to istotne zmiany w uprawianiu filozofii. Na pierwszy plan wysuwają się zagadnienia bardziej konkretne, co odpowiada powszechnemu dziś poczuciu sensowności podejmowania działań nieprowadzących do relacji z całością bytu. Filozofia rezygnuje ze swej dawnej misji umożliwiania relacji z absolutem, ale otwierają się przed nią dużo bardziej skromne możliwości (z punktu widzenia jej dawnych aspiracji). Może ograniczać się do podejmowania cząstkowych problemów, być mniej poważna niż kiedyś, a więc zbliżać się na przykład do literatury czy też dostarczać wzniosłych przeżyć, ale tylko niektórym ze swych odbiorców.

Jej pozycja okazuje się mało stabilna i skromna, z samym zaś filozofowaniem zdaje się łączyć pewne ryzyko, o czym jako pierwszy wspominał Nietzsche. Mówiąc krótko, nowa filozofia staje się czymś problematycznym z punktu widzenia jej dawnych kryteriów i norm. Filozofie rozwijające ten nowy sposób myślenia cechuje często nieprzejrzystość, gdyż są dalekie od myślenia systemowego. Brak autonomii takiego sposobu filozofowania pociąga za sobą związek myślenia filozoficznego z dokonaniem innych dziedzin, co prowadzi do wrażenia przypadkowości jej inspiracji.

Powyższe różnice w stosunku do tradycyjnej filozofii stają się czasem przesłanką dostrzegania jej zasadniczego kryzysu. Kiedyś filozofia starała się poznać ostateczną przyczynę rzeczy, a zarazem ująć je w całość na sposób poznania, pozostającego w gestii Boga. Natomiast przedstawiciele nowej filozofii zawężają jej aspiracje i rezygnują z idei autonomii filozofii względem innych dziedzin kultury. Dlatego również jej przedstawicielom nie jest łatwo przestawić się na uprawianie filozofii odwołujące się jedynie do skończoności i sami

⁴ S. Sarnowski, *Zmierzch absolutu. Z problemów filozofii chrześcijańskiej i egzystencjalistycznej*, Warszawa 1974, s. 15.

⁵ Tamże, s. 307.

wspominają czasem o poczuciu kryzysu filozofowania. Mówią oni, jak Ricoeur, o „żałobie po utracie wiedzy absolutnej” i wiedzą, że nie są w stanie zapewnić mocnego ugruntowania swojej wiedzy (niektórzy z nich w ogóle rezygnują z dążenia do wiedzy i wybierają inne pole zainteresowań, próbując uwodzić swym pisarstwem). Ich wspólnym motywem jest postawa poznawczej skromności, choć bywa ona wyrażana różnymi środkami. Wyływa ona z poczucia własnej omylności (ze świadomości fallibilistycznej, jak to wyraża Habermas) i świadomości, że wiedza filozoficzna jest tylko wiedzą ludzką. Właśnie z tego przekonania wyływa wspomniana postawa skromności i równe uprawnienie różnych koncepcji filozofowania.

2. Przesłanki znaczenia idei absolutu w klasycznym pojmowaniu filozofii

Analizując genezę filozoficznej skłonności do poszukiwania czegoś absolutnego, która doprowadziła do związania filozofii z ideą absolutu (idea ta była w jakiejś mierze obecna już u Arystotelesa i Plotyna, niektórzy zaś dopatrują się jej nawet u Platona⁶), pragnę wyrazić przekonanie, iż skłonność ta wyływa z powiązania filozofii z formami myślenia ją poprzedzającymi, to znaczy z mitem i religią⁷. Specyfiką filozofii było od początku dążenie do argumentowania i dowodzenia dokonujące się w odwołaniu do tego, co jest nam dane, czyli dostępnego nam świata. Cechowało ją zatem zainteresowanie tą sferą. Odwoływała się do postawy zdziwienia (u presokratyków) i niepokoju związanego z ukierunkowaniem naszego życia (u Sokratesa). Samo zdziwienie wiedzie do nauki, troska o siebie prowadzi zaś do mądrości. Filozofia od początku nie chciała być wyłącznie tą pierwszą dziedziną lub tylko tą drugą. Jej zamierzeniem było ich łączenie. Z kolei w odróżnieniu od religii, która koncentrowała się na

⁶ Status materii u Platona wskazuje, iż najwyższa idea nie obejmowała wcale wszystkiego. Z kolei ujęcie materii w poglądach Arystotelesa pozwala na wyrażenie przekonania, iż obaj w trakcie poszukiwania najwyższej rzeczywistości nie doszli jeszcze do idei absolutu, lecz poprzestali na dostrzeżeniu czegoś absolutnego.

⁷ Nawiązuję w tym miejscu do słów Hegla ze *Wstępu do Wykładów z historii filozofii*. Pisał tam, że „filozofia stoi z religią na wspólnym gruncie, ma ten sam przedmiot: ogólny, istniejący sam w sobie i dla siebie rozum”, G. W. F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, przeł. Ś. F. Nowicki, t. 1, Warszawa 1994, s. 100–101. Różnica pomiędzy nimi polega na tym, że „filozofia myśli, pojmuje to, co religia przedstawia jako przedmiot świadomości” (s. 197), i dlatego można powiedzieć, że „religia ma treść wspólną z filozofią, a jedynie ich formy są różne” (s. 121). W filozofii, według Hegla, chodzi o takie „wydoskonalenie formy pojęcia, żeby mogło ono ująć treści religijne” (tamże).

człowieku, filozofia zazwyczaj okazywała zainteresowanie pełnią danego nam świata.

Intencją moich rozważań nie jest jednak ukazywanie specyfiki filozofii na tle innych form myślenia. Pragnę raczej zwrócić uwagę na konsekwencje płynące z faktu, iż dotąd nie oderwała się ona w pełni od tego, co ją poprzedzało. W jakiejś mierze – jako metafizyka – podtrzymywała ona kategorie teologiczne, dzięki przekuciu wyobrażeń teologicznych na kategorie rozumu⁸. Jeden z uznanych historyków filozofii – Giovanni Reale – twierdzi w swej *Historii filozofii starożytnej*, iż w samych początkach filozofii „zasada *arche*, czyli *physis* wszystkiego, woda czy bezkres skupiają w sobie te cechy charakterystyczne, które Homer i tradycja uznawały za istotne prerogatywy bogów”⁹. Píše on, iż tym, co przygotowało powstanie filozofii, było ujęcie życia wewnętrznego i życia we wspólnocie jako wydarzeń związanych z bogami. Zrozumiały jest zatem fakt wielkiego oddziaływania myśli pierwszych filozofów¹⁰.

Powszechnie znana przypowieść o gościach odwiedzających Heraklita i odpowiedzi, jakiej im udzielił, widząc ich zawiedzione miny (brzmiała ona: tu także obecni są bogowie), świadczy, iż filozofia w swych początkach nie miała statusu wąsko teoretycznego. Zasada, o której mówili presokratycy, miała bowiem charakter nieskończony, była rozumna i mądra¹¹, a tym samym poznawczy z nią kontakt nabierał charakteru sakralnego. Z tego powodu używany nawet bywa termin „teologia naturalna” (związany z tym, że bóstwa poszukują oni w świecie), mający oddawać specyfikę myślenia pierwszych filozofów¹². Filozofia była zatem w sposób szczególnie powiązana z całokształtem ludzkiego życia. Poznawanie rzeczywistości było zarazem wchodzeniem z nią w szczególnie związek.

W jakimś stopniu odpowiada to charakterystykom myślenia archaicznego. Już Husserl w *Kryzysie...* zauważył, iż wiedza spekulatywna z początku stawiała sobie za cel słuzenie człowiekowi w jego życiowych problemach. Pisał on, że człowiek pierwotny egzystował w horyzoncie związku z siłami sakralnymi i zwracał się do nich o pomoc za pomocą swoich zabiegów i ofiar. Od współczesnych antropologów kultury (mam tu na myśli na przykład Lévy-Bruhla) wiemy, iż człowiek pierwotny antropomorfizował byty dostępne w jego doświadczeniach, widząc

⁸ Por. T. W. Adorno, *Ateny i Auschwitz* (fragment z T. W. Adorno, *Metaphysik. Begriff und Probleme*), przeł. P. Graczyk, „Kronos”, 3/2012, s. 5.

⁹ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, przeł. E. I. Zieliński, t. 1, Lublin 1994, s. 83.

¹⁰ Gilles Deleuze i Félix Guattari piszą o tym następująco: „Możliwe, że pierwsi filozofowie (...) oddziaływali jeszcze niczym kapłani lub nawet królowie”, G. Deleuze, F. Guattari, *Co to jest filozofia?*, przeł. P. Pieniążek, Gdańsk 2000, s. 52–53.

¹¹ Por. tamże, s. 186.

¹² Por. W. Jaeger, *Teologia wczesnych filozofów greckich*, przeł. J. Wocial, Kraków 2007, s. 47.

w przedmiotach tych doświadczeń pierwiastki osobowe i duchowe, co pozwalało mu na wchodzenie w bezpośredni, osobowy stosunek z otaczającą rzeczywistością.

Współcześnie dysponujemy rozwiniętymi próbami rekonstrukcji myślenia ludzi w epokach poprzedzających filozofowanie¹³. Tak zwany fizjonomiczny ogląd rzeczy, stanowiący formę myślenia ludzi bardzo odległych w sensie czasowym, polegał na dostrzeganiu w rzeczach „dyspozycji” ludzkich¹⁴. Dyskusyjne jest, co prawda, ujmowanie tego sposobu myślenia jako postaci antropomorfizacji¹⁵ (antropomorfizacja oznacza bowiem wtórne projektowanie cech przysługujących człowiekowi na obiekty przyrodnicze, w tamtych zaś czasach nie dysponowano jeszcze ujęciem tego, co istotne dla człowieka, co pozwala mówić zarówno o antropomorfizacji, jak i o urzeczowianiu człowieka), ale patrząc z naszej perspektywy, użycie określenia „antropomorfizacja” wydaje się jak najbardziej uprawnione. Antropomorficzne ujęcie otaczającej nas rzeczywistości pozwalało, co najbardziej istotne, na wchodzenie z nią w bezpośredni związek. Z tendencją taką mieliśmy też do czynienia zarówno na gruncie magii, jak i religii, a wywodzi się ona jeszcze z myślenia archaicznego.

Wydaje się, iż tak było od początku na gruncie filozofii. Ujmując całość (przypominam, w nawiązaniu do słów Platona, iż filozofem jest ten, kto może zobaczyć całość i potrafi sprowadzić wielość do jedności¹⁶), wchodziło z nią w bezpośredni związek wskazujący, iż nasze istnienie jest w pewien sposób wyróżnione i ważne. Całość ta okazywała się w jakimś sensie podobna do nas. Czymś oczywistym było przekonanie, że posiadamy względem niej jakieś zobowiązanie. Poznanie filozoficzne oznaczało wyznaczenie nam pewnego miejsca i zadań życiowych, niezależnie od tego, czy na danym etapie filozofowania widziano w problematyce człowieka jakiś problem domagający się osobnego przemyślenia, czy też nie. Istotą myślenia filozoficznego było bowiem czynienie wszelkich wewnątrzświatowych rzeczy i procesów czymś dookreślonym w jednej całości¹⁷.

Z uprawiania filozofii płynęło pewnego rodzaju „ciepło” (niewykluczające wcale potrzeby grzania się przez filozofa „przy piecu chlebowym”, jak było to w przypadku Heraklita) i otucha. Będąc związani z całością, okazywaliśmy się, co prawda, wyraźnie od niej „gorsi”, ale filozofia skłaniała do podejmowania prób dorównania jej, na tyle, na ile to możliwe. Z filozofowaniem łączyło się zatem pewne zobowiązanie, któremu trudno było sprostać, ale które nie pozostawiało

¹³ Odwołuję się tu na przykład do książki Andrzeja P. Kowalskiego *Myślenie przedfilozoficzne. Studia z filozofii kultury i historii idei* (Poznań 2001), w której zestawione są wyniki namysłu nad tym myśleniem.

¹⁴ Por. tamże, s. 52.

¹⁵ Odwołuję się tu do zastrzeżeń sformułowanych w książce Andrzeja P. Kowalskiego, tamże.

¹⁶ Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, przeł. E. I. Zieliński, t. 2, Lublin 1996, s. 103.

¹⁷ Po. J. Habermas, *Postmetaphysical Thinking. Philosophical Essays*, Oxford 1992, s. 30.

nas w pustce dowolności i przypadkowości subiektywnego istnienia. Uznanie umysłu (*nous*) za coś boskiego sugerowało, na czym winniśmy się skupić i czemu poświęcić. Z kolei potraktowanie przez Platona boskiego umysłu jako władzy porządkującej wszechświat było kolejnym krokiem konkretyzującym obraz naszego istnienia i naszych zadań.

Ujęcie Hegla, twierdzącego, że punktem wyjścia filozofii było „ujęcie Boga jako bezpośredniej, nie rozwiniętej jeszcze ogólności...”¹⁸ i że „filozofia w sensie właściwym zaczyna się tam, gdzie Absolut nie istnieje już jako wyobrażenie, lecz staje się przedmiotem dla wolnej myśli”¹⁹, wydaje się dobrym ujęciem jej dawnego pojmowania. Zupełnie inną kwestią jest natomiast to, czy myślenie filozoficzne rozpoznaje w pozytywnej treści religii swą własną treść i czy pojęcie filozofii z religią jest celem, do którego zmierza ona w toku swych dziejów. Te ostatnie stwierdzenia stanowią wyraz przekonań samego Hegla, pragnącego doprowadzić, za pomocą środków filozoficznych, do odsłonięcia Boga, będącego Bogiem religii chrześcijańskiej. Hegel ma natomiast rację, gdy twierdzi, iż z uprawianiem filozofii łączyło się pewne wtajemniczenie²⁰. Wydaje się, iż o takim właśnie charakterze filozofowania świadczy odbiór myśli pierwszych filozofów ze strony ich uczniów. Wyrazem uświadomienia sobie tego faktu były poglądy Platona, który ujął proces poznawczy filozofii jako pewne nawrócenie, do którego dochodzi się wyłącznie dzięki miłości.

Można zatem powiedzieć, w nawiązaniu do opinii Rorty’ego, iż „dla intelektualistów »filozofia« stała się substytutem religii”²¹. Pośród polskich filozofów z opinią tą w pełni solidaryzuje się Stefan Morawski: „Zgadzam się z Rortym, że filozofia była i ciągle jest przede wszystkim surogatem teologii, która zawsze próbowała i próbuje racjonalizować doświadczenie religijne”²². Bliskość filozofii względem podejścia religijno-teologicznego nie przeczy, według niego, pewnej odległości obu zakresów myśli. Morawski pisze, że „za filozofem kryje się pokusa boskiego punktu widzenia”, ale zarazem „filozof nie ma potrzeby odwoływania się do transcendencji”²³. Hannah Arendt wyraża to przekonanie w sposób na-

¹⁸ G. W. F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, t. 1, s. 149.

¹⁹ Tamże, s. 139.

²⁰ Tłumacz *Wykładów...* Światosław Florian Nowicki ujmuję tę kwestię w sposób następujący: „Skoro (...) przedmiotem filozofii jest Tajemnica, to sama filozofia jest Wtajemniczeniem, uczestnicząc w niej uczestniczymy w misterium”, S. F. Nowicki, *Przedmowa tłumacza*, w: G. W. F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, t. 1, s. XXII.

²¹ R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, przeł. M. Szczubiałka, Warszawa 1994, s. 10.

²² S. Morawski, *List do profesora Richarda Rorty’ego*, w: A. Szahaj (red.), *Między pragmatyzmem a postmodernizmem. Wokół filozofii Richarda Rorty’ego*, Toruń 1995, s. 138.

²³ S. Morawski, *Niewdzięczne rysowanie mapy. O postmodernie(izmie) i kryzysie kultury*, Toruń 1999, s. 242.

stępujący: „Jak byt zastąpił bogów Olimpu, tak filozofia zastąpiła religię. Filozofowanie stało się jedynie możliwym sposobem pobożności”²⁴.

Na podstawie powyższych przykładów można wnioskować, iż poszukiwanie czegoś absolutnego prowadziło do wielu odmiennych rezultatów. Absolutny charakter posiadała grecka *physis*, gdyż jak można przypuszczać, łączyła w sobie element „podmiotowy” z elementem „siły”, co wskazywało na pewną zbieżność z pojmowaniem bogów. Ten boski moment ujęty był co prawda w sposób abstrakcyjny, ale cechy przypisywane *physis* nie pozostawiają wątpliwości, iż miała ona charakter absolutny (jako absolutne źródło wszystkiego oraz podstawa tego, co jest, i tego, co się w świecie dokonuje, a jednocześnie pozostająca ciągle taka sama). Absolutne okazywały się, w pewnym sensie, atomy Demokryta, z uwagi na swą niezniszczalność. Absolutne, z powodu swej wieczności, były idee Platona, a ponadto mówił on o boskim umyśle stanowiącym pierwotną przyczynę całej rzeczywistości. W oczywisty sposób absolutna była też czysta forma Arystotelesa, gdyż ujmował on ją jako boga będącego pierwszym poruszycielem. W czasach nowożytnych absolutne stało się niemożliwe nie istnieć kartezjańskie *cogito*, pełniące funkcję ostatecznej podstawy do uznania istnienia innych istnień²⁵. Absolutny okazywał się też kantowski rozum, z uwagi na swą ostateczność i niezależność od jakichkolwiek zmian zachodzących w czasie i w przestrzeni, nawet jeśli pozostawał on związany z istotami istniejącymi w formie czasowej i przestrzennej, czyli ludźmi. Z uwagi na to, że rozum ten był czymś boskim w człowieku, życie zgodne z nim okazywało się najbardziej wskazane. Odpowiadało to przekonaniu filozofii metafizycznej, iż w życiu kontemplacyjnym wchodzimy w kontakt z bóstwem. Absolutna była nawet materia nowożytnych filozofów materialistycznych, gdyż jak to już wielokrotnie wykazywano, cechowały ją własności przypisywane wcześniej istocie boskiej. Początki, do których odwoływała się filozofia metafizyczna, jak zauważa Habermas, były zawsze usytuowane ponad światem skończoności, stanowiąc jego bazę²⁶.

Z kolei u Hegla rozum jest nie tyle absolutny, ile staje się wręcz absolutem, gdyż zawiera w sobie również myślące go myślenie, odpowiednio do tezy Hegla, iż myślenie jest również bytem. Hegel spogląda na całą poprzedzającą go filozofię jako drogę prowadzącą do idei absolutu, będącego wręcz absolutem boskim. Píše on, że punktem wyjścia historii filozofii było „ujęcie Boga jako

²⁴ H. Arendt, *Myślenie*, przeł. H. Buczyńska-Garewicz, Warszawa 1991, s. 191.

²⁵ Leszek Kołakowski píše o tym w sposób następujący: „Kartezjańskie *ego* jest w tym sensie absolutem, że będąc jedynym i wyjątkowym, nieprzeniknieniem i wsobnie moim, może zawsze powiedzieć, jak biblijny stwórca, »jestem, który jestem«”, L. Kołakowski, *Horror metaphysicus*, przeł. M. Panufnik, Warszawa 1990, s. 83.

²⁶ Por. J. Habermas, *Postmetaphysical Thinking...*, s. 30.

bezpośredniej, nie rozwiniętej jeszcze ogólności, a jej celem (...) jest pojęcie Absolutu jako ducha²⁷. W jego filozofii następuje zrównanie filozofii i religii. Filozofia góruje nad religią pod względem formy, natomiast pozostaje za nią w tyle pod względem treści. Dogmaty religijne zostają wyrażone środkami filozoficznymi.

3. Wyjątkowość pozycji Hegla w dziejach filozofii

Hegel, podobnie do poprzedzających go reprezentantów klasycznej filozofii niemieckiej, wiąże filozofowanie z ideą absolutu. Jak zauważają badacze jego twórczości, skończoność kojarzy mu się z zależnością, ograniczonością, szczególnością, przypadkowością, przypisaniem (*Fixierbarkeit*) i zmysłowością, podczas gdy z nieskończonością łączył on wolność, bezgraniczność, ogólność, konieczność, wieczność, ruch, uduchowienie²⁸. Niemiecki filozof określanemu czasem bywa jako „największy myśliciel nieskończoności”²⁹ i na tym właśnie polega jego wyjątkowość w dziejach filozofii, choć wyjątkowość ta ujawnia się też w niespotykanej rozległości i głębi zainteresowania tym, co skończone, czym z kolei zapoczątkowuje on kierunek myślenia obrany przez filozofię współczesną.

Pierwszą ze wspomnianych myśli można, jak sądzę, uprawomocnić, pokazując, że wyciąga on ostateczne konsekwencje z treści samej idei absolutu i tym samym w pełni urzeczywistnia tę ideę. Zgodnie z tą ideą, absolut jest bezgraniczny w tym sensie, iż obejmuje wszystko. Dotąd idea ta była zazwyczaj w filozofii rozumiana w sensie przedmiotowym, to znaczy absolut obejmował wszystkie istniejące byty. U Hegla, który w sposób bezpośredni korzysta z inspiracji płynących od Fichtego, natomiast pośrednio nawiązuje do nowożytnego odkrycia substancjalności myślenia, absolut obejmuje też myślące go myślenie. Okazuje się ono czymś, co zawiera się wewnątrz samego absolutu (stanowi to odpowiednik chrześcijańskiej idei głoszącej, iż wszystko zawiera się w Bogu). Hegel, podobnie do teologów starających się myśleć z punktu widzenia Boga, próbuje przejść do punktu widzenia absolutu, gdyż traktuje wiedzę jako wyraz procesu rozgrywającego się w jego ramach. Tak ujęte myślenie staje się oczywiście czymś nadnaturalnym, w czym człowiek może mieć tylko swój udział, ale nad czym nie sprawuje pełnej kontroli.

²⁷ G. W. F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, t. 1, s. 149.

²⁸ Por. R. Ch. Feitosa de Oliveira, *Das Denken der Endlichkeit und die Endlichkeit des Denkens. Untersuchungen zu Hegel und Heidegger*, Berlin 1999, s. 22.

²⁹ Por. tamże, s. 96.

Dlatego, jak dostrzegają badacze jego poglądów, czytelnik Hegla, o ile zwykle, codzienne myślenie stało się częścią jego natury, musi się w pewnym sensie zaprzeczyć samego siebie, jeśli zamierza podążać za jego myślą³⁰. Musi mianowicie zdać się na zupełnie inny rozum niż ten, którym kierujemy się w życiu codziennym, a mianowicie rozum zatracający wszelki krytycyzm, wiedzący z góry, czym jest wiedza, czym jest prawda, dysponujący niepowątpiewalną wiedzą na temat własnej istoty i całkowicie ufający swym możliwościom³¹.

Ujmując myślenie jako rozgrywające się we wnętrzu absolutu, nie możemy oczywiście zapominać, że jest ono – jako czynność – czymś procesualnym, w wyniku czego absolut heglowski okazuje się czymś, co pozostaje w drodze do samego siebie, drodze nieskończonej, niepodważającej jednak w żaden sposób jego absolutności.

Analogiczne treści obecne są w chrześcijaństwie. Chrześcijański Bóg potrzebuje człowieka i właściwego pokierowania sprawami rozgrywającymi się w świecie, i nawet jeśli sprawy te nie toczą się w oczekiwanym przezeń kierunku, to w żaden sposób nie podważa to jego boskości. Zarazem samo powstanie świata i człowieka traktowane jest przez chrześcijan jako wyraz dobroci Boga, stanowiącej jego naturę. W tym sensie istotny okazuje się też proces rozgrywający się w świecie, choć zarazem istotności tej jako istoty skończone i ograniczone nie jesteśmy w stanie w pełni rozpoznać. Heglowi udaje się zatem nadać konkretną treść ogólnym ideom obecnym w chrześcijaństwie, w wyniku czego zostają one logicznie powiązane i ujęte w sposób precyzyjny. Rozdzielone w początkach filozofowania typu myślenia – religijnego i filozoficznego – doznają zjednoczenia.

Hegel decyduje się na ujęcie rozgrywającego się we wnętrzu absolutu poznawania siebie jako wyrazu rozwoju absolutu, prowadzącego do tego, że staje się on sobą samym. Wyrazem tego stawania się sobą jest zaś uzyskiwanie przez absolut pełnej samowiedzy, do czego dochodzi dzięki pracy absolutnego rozumu umożliwiającego mu ujęcie siebie. W tym stawaniu się przez absolut w pełni sobą ma więc udział filozofowanie będące skończoną postacią myślenia nieskończonego.

Jedną z istotnych konsekwencji zarysowanej tu pokrótce idei filozofii Hegla jest możliwość przewyżczenia pewnych ograniczeń i trudności zarówno

³⁰ Por. Ś. F. Nowicki, *Hegłowska filozoficzna ścieżka rozwoju duchowego*, „Principia”, LI-LII/2009, s. 15.

³¹ Pojawia się w tym miejscu sformułowane od dawna pytanie, czy tak ujęty rozum jest w ogóle rozumem. Z ideą rozumu przekazaną nam przez Greków łączył się bowiem zawsze samokrytycyzm i świadomość ograniczonej jego kompetencji. Wydaje się nawet, iż to ujęcie rozumu jako przynależnego absolutowi i w związku z tym zatracającego wszelki krytyczny dystans względem siebie samego można potraktować jako odpowiednik objawionych treści chrześcijaństwa, które – właśnie jako objawione – nie mogą podlegać żadnej krytyce i w ich przypadku chrześcijaninowi pozostaje zdać się na wiarę.