

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 powielala funkcje religijne, choć koniecznym jej momentem było zainteresowanie światem danym nam w doświadczeniu.

O ile jeszcze Hegłowi wydawało się, że religia w sposób wyobrazeniowy 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.

tego 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.

Odmienność 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 częściowych 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, pojmując 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. Pisze 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 szczególny powiązana z całokształtem ludzkiego życia. Poznawanie rzeczywistości było zarazem wchodzeniem z nią w szczególny 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 (przy-
pominam, w nawiązaniu do słów Platona, iż filozofem jest ten, kto może zobaczyć całość i potrafi sprowadzić wielość do jedności¹⁶), wchodzono 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 ujmuje 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 niemogące 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 pisze 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 ducha”²⁷. 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 określane 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. Hegłowi 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 typy myślenia – religijny i filozoficzny – 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 przewyciężenia 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 formułowane 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 ograniczoności 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.

dotychczasowego chrześcijaństwa, jak i dotychczasowej myśli filozoficznej. Nie traktuje on sfery skończoności jako wykluczonej z absolutu, lecz jako w pełni weń włączoną. Jego system objawia coś, co dotąd było niepojmowalne. Ukazuje na przykład bytowy sens aktywności filozofa, który o ile przyjmuje perspektywę zaproponowaną przez Hegla, będzie mógł – interpretując jego słowa w duchu chrześcijańskim – swą jaźnią współtworzyć jaźń Boga³², co uwolni go od zgubnego – w mniemaniu zarówno Hegla, jak i chrześcijaństwa – przekonania o samoistnej realności świata (przekonanie to wiąże Hegel ze świadomością niewolniczą³³).

Nie jest zatem niczym zaskakującym ściśle łączenie filozofii Hegla z myślą chrześcijańską. Światosław Florian Nowicki kojarzy na przykład jego idee z zawartym w Nowym Testamencie postulatem zmiany myślenia³⁴. W sposób całkowicie słuszny zauważa on, iż człowiekowi bardzo trudno rozpoznać w sobie „stworcę świata, który poprzez stworzenie realizuje samego siebie”³⁵ i decyduje się on nawet na porównanie wiedzy absolutnej ze świadomością „oświeconego” w myśli Wschodu. Nie idąc jednak tak daleko, pewne jest, iż u Hegla człowiek – o ile myśli i filozofuje – staje się istotnym momentem ruchu zachodzącego w absolutie. Nasza osobowość i odczuwane potrzeby nie są zatem czymś najważniejszym, gdyż sfera ta nie wyznacza naszej istoty.

Jak trafnie zauważa jedna z badaczek poglądów Hegla, „podmiotowość subiektywna to tylko moment człowieczeństwa”³⁶. Czytamy w przywoływanej pracy, że Hegel stawia swym odbiorcom wysokie wymagania i w związku z tym jest myślicielem elitarnym, który oczekuje, byśmy w pełni doświadczyli siebie³⁷. Hegel na swój sposób w pełni podtrzymuje chrześcijańską ideę godności człowieka, który jest istotą jedynie skończoną i ograniczoną. Jako myślące i filozofujące istoty możemy mieć jednak udział w drodze do siebie samego absolutu. Duch absolutny nie istnieje przecież poza człowiekiem, choć „jego pełne doświadczenie dokonuje się na poziomie, na którym indywidualny duch ludzki nie jest umysłem skończonym, zamkniętym w osobistych myślach, uczuciach, interesach i ograniczeniach”³⁸. Dlatego zaleceniem płynącym z jego filozofii jest to, byśmy się skupili na pracy rozumu ukierunkowanej na poznanie absolutu na tyle, na ile jest to możliwe dla istot skończonych, jakimi jesteśmy. I ta idea okazuje się więc pewnym dookreśleniem chrześcijańskiego zalecenia skupienia

³² Por. M. Żelazny, *Hegłowska filozofia ducha*, Warszawa 2000, s. 180.

³³ Por. tamże, s. 324.

³⁴ Por. Ś. F. Nowicki, *Hegłowska filozoficzna ścieżka...*, s. 15.

³⁵ Tamże, s. 16.

³⁶ K. Guzcalska, *Tragizm i nadzieja. Paradoks Hegla*, „Principia”, LI–LII/2009, s. 234.

³⁷ Por. tamże, s. 235.

³⁸ Tamże, s. 234.

się na Bogu i dążenia doń, znajdującego wyraz w odpowiednim życiu i postępowaniu.

Interesującym pomysłem Hegla, oznaczającym przekroczenie ram myśli chrześcijańskiej lub też wyzwolenie się z jej naiwności, jest próba ukazywania absolutu w treściach dostępnego nam świata, a więc pewnego rodzaju konstruowanie absolutu dla naszej świadomości. W gruncie rzeczy na tym właśnie polega, według niego, zadanie filozofii. Dzięki temu sfera skończoności nie jest wykluczona z obszaru zainteresowań filozoficznego myślenia czy też zepchnięta na dalszy plan, co różni jego propozycję od dominującej formy dotychczasowego filozofowania. Jak się okazuje, a wbrew temu, co może podpowiadać rozsądek, pomiędzy tym, co skończone, a tym, co nieskończone, nie panuje absolutne przeciwieństwo, lecz – przeciwnie – sfery te stanowią jedność i nawet jeśli myślenie ostatecznie pozostaje ukierunkowane na nieskończoność, to znajduje się też w nim miejsce na zainteresowanie tym, co skończone, co więcej, zainteresowanie to okazuje się czymś koniecznym. Samo zaś konstruowanie absolutu dla świadomości polega u Hegla na uwalnianiu świadomości od jej ograniczeń, w wyniku czego absolut staje się dla niej czymś pewnym.

Nie oznacza to oczywiście ustanowienia absolutu w świadomości, gdyż ustanowienie łączy się z ograniczeniem, absolut zaś jest nieskończony. Realizacja zadania filozofii polega natomiast na stworzeniu pojęcia absolutu. Filozofowanie jest więc ustanawianiem tego, co skończone, w tym, co nieskończone. Dzięki temu absolut pozostaje dla świadomości czymś zarazem świadomym i nieświadomym. Skończona świadomość nie jest przecież w stanie wyczerpać zawartości absolutu. Może jedynie doprowadzić do pojęciowego odniesienia całokształtu sfery skończoności do absolutu, to znaczy nasz rozum jest w stanie swymi środkami wyprodukować absolut w postaci totalnego związku pojęć, ale nie jest w stanie przeniknąć do końca relacji panujących pomiędzy poszczególnymi pojęciami a ich odpowiednikami. Może on bez końca kontynuować swą pracę (ukazało to rozwinięcie przez Hegla problematyki filozofii prawa i filozofii dziejów), ale i tak nigdy nie jest w stanie w pełni udostępnić absolutu naszej świadomości, uczynić go czymś w pełni świadomym. Jak wyrażają to na sposób religijny niektórzy badacze, Hegel stara się dojrzeć Boga w zjawiskach świata zewnętrznego³⁹, ale nie jest w stanie ujrzeć tego oblicza w sposób wyrazisty.

Zasadnicze *novum* polega na tym, że filozofia przestaje u niego podejmować bezpośrednie próby uchwycenia nieskończoności absolutu (polemizuje on w tym miejscu z Schellingiem, ale polemika ta odnosi się także do dominującej części tradycji metafizycznej), co nadawało jej wysiłkom odcień wzniosłości, lecz działało się kosztem poniżenia tego wszystkiego, co skończone i nieabsolutne. Hegel ze

³⁹ Por. A. Landmann, przytaczam jego pogląd za: M. Żelazny, *Hegłowska filozofia ducha*, s. 182.

swej strony kojarzy takie próby ujmowania absolutu z postawą pesymistyczną. On sam dostrzega związek tego, co skończone, z tym, co nieskończone, w wyniku czego skończoność ukazuje mu się, wbrew Schellingowi, w pozytywnym świetle⁴⁰. Jest ona bowiem w stanie przejść w coś nieskończonego, pozwala na określenie tego, co nieskończone, przynajmniej takie, jakie jest możliwe dla skończonych istot.

Wyjątkowość filozofii Hegla polega zatem na zdolności włączenia całej sfery skończoności, zarówno tej odnoszącej się do zjawisk przyrodniczych, jak i tej związanej z procesami społecznymi i kulturowymi, w absolut. Udaje się jej bardzo głęboko wniknąć w te wymiary (głównie odnosi się to do drugiej ze wspomnianych postaci skończoności), co pozwala na inspirowanie się jego poglądami tym, którzy przede wszystkim zainteresowani są badaniami zjawisk społeczno-kulturowych i całkowicie abstrahują od jego systemowych rozstrzygnięć (pokazuje to historia dwudziestowiecznej recepcji jego dzieła⁴¹). Ukazuje on na przykład zasadnicze ograniczenie możliwości pracy filozofa, któremu dotąd wydawało się, iż będzie w stanie wypowiedzieć w swych poglądach prawdy ostateczne, a więc pozahistoryczne, w odniesieniu do całości świata.

Będąc istotami skończonymi, nie możemy całkowicie poświęcić się myśleniu, gdyż nie jest ono naszą jedyną aktywnością, a ponadto odwołuje się ono do pewnych przesłanek wykraczających poza jego ramy i związanych z usytuowaniem filozofii w całokształcie kultury. Co do treściowego bogactwa tej myśli, Hegel ukazuje to w swej filozofii w sposób nieporównywalny z żadnym z poprzedzających go filozofów.

Jego filozofia posiada jednak także wiele istotnych ograniczeń. Pomijając wspomniane już powiązanie z chrześcijaństwem, świadczące o religijnym charakterze jego poglądów, jak też dogmatyzm ujęcia rozumu i prawdy, jego filozofia w żaden sposób nie pomaga nam, jak się często zauważa, w podejmowaniu praktycznych decyzji życiowych. Filozofowanie ogranicza on bowiem do sfery ogólności i nie widzi możliwości czynienia zeń bezpośrednio praktycznego użytku. Rozpoznaje on rozumność istniejących form rzeczywistości społecznej, ale poprzestaje na skłonności do ich utwierdzenia, a nie widzi potrzeb ich zasadniczej modyfikacji. Postawę tę można bronić jedynie przy założeniu, iż rozpoznaje on mechanizmy epoki, która nadal pozostaje ostatnim słowem historii (czyli

⁴⁰ Por. C. I. Gulian, *Hegel czyli filozofia kryzysu*, przeł. M. Ochab, S. Cichowicz, Warszawa 1974, s. 460–462. Pogląd ten jeszcze silniej wyraził Alexandre Kojève we *Wstępie do wykładów o Heglu*. Twierdzi on, że Hegel w pełni akceptuje ludzką skończoność i postawa ta stanowi zasadniczą przesłankę jego myśli, por. A. Kojève, *Wstęp do wykładów o Heglu*, przeł. Ś. F. Nowicki, Warszawa 1999, s. 557.

⁴¹ Dla najbardziej obecnie znaczącej tendencji odczytywania jego poglądów, jest on filozofem społecznym.

nowoczesności). Tendencja taka zaznaczyła się w recepcji jego dzieła w ostatnich dziesięcioleciach.

Sfera skończoności pozbawiona odniesienia do absolutu nie staje się u niego obiektem filozoficznego namysłu. Dlatego niektórzy twierdzą, że podlega uciskowi i jest pozbawiona ważności, w wyniku czego heglizm dopiero wymaga stworzenia filozofii skończoności⁴², zajmującej się tym, co się nam jawi, i czego doświadczamy w swym empirycznym byciu. Jako istoty skończone nie jesteśmy przecież w stanie poprzestawać na odnajdywaniu ogólnych struktur rozumności. Nasze życie rozgrywa się w sferze konkretności, w którym struktury te nie są bezpośrednio widoczne. Nowoczesny człowiek, uzyskawszy poczucie swej autonomii, pragnie ją urzeczywistnić i realizować siebie, a nie służyć pełnemu urzeczywistnieniu owych ogólnych struktur. Jego poczucie sensu istnienia nie płynie już wyłącznie z postawy służebności. Wynika ono także z podejmowania konkretnych decyzji odnoszących się do skali jego istnienia jako istoty skończonej.

Natomiast filozofia Hegla okazuje się w sposób wręcz zadziwiający pozbawiona jakiegokolwiek ukierunkowania w przyszłość sfery skończoności (jej horyzontem pozostaje bowiem wyłącznie teraźniejszość), w wyniku czego jest ona prawie całkowicie nieużyteczna w sensie praktycznym (z perspektywy autonomicznego podmiotu). Nie jest w stanie przewidywać przyszłości (przyszłością ma być jedynie pełne urzeczywistnienie już istniejących form) ani przyczyniać się do określonego jej kształtu, zarówno w wymiarze życia jednostkowego, jak i społecznego (poza wspomnianym utwierdzeniem istniejących struktur rozumu). Usytuowanie filozofii wyłącznie w sferze uniwersalnej ogólności sprawia, że jest ona oderwana od konkretnych zdarzeń zachodzących w sferze skończoności, nawet jeśli niektórym spośród nich (np. rewolucji francuskiej) nadawał on filozoficzną rangę. Dlatego, jak to niektórzy wyrażają, jego stosunek względem tej sfery jest ambiwalentny. Oferuje on jedynie pojednanie z tym, co jest, nie wskazując na żadne cele ludzkich działań wykraczające poza udział w procesie absolutnym, co oznacza oderwanie rozumu od jego funkcji praktyczno-życiowych. Lękając się indywidualizmu związanego z poczuciem autonomii, ucieka on przed nim jedynie w sposób abstrakcyjny, a więc nieskuteczny. Człowiek nie jest bowiem jedynie duchem, dla człowieka współczesnego zaś konstatacja ta jest czymś wręcz ewidentnym.

Troska Hegla o człowieka⁴³, wyrażająca się w chęci pojednania z rzeczywistością i uczestnictwa we wspólnej prawdzie przekraczającej wymiar pojedynczego indywidualium, oferuje nam nadzieję fałszywą z tego względu, że abstrahuje

⁴² Por. S. Barnett, *Hegel after Derrida*, London–New York 1998, s. 3.

⁴³ Niektórzy z badaczy sądzą nawet, że jego filozofia wyrasta w sposób bezpośredni z podjęcia problematyki człowieka. Por. C. I. Gulian, *Hegel...*, s. 13.

ona od konkretnych realiów naszego istnienia i nie dostrzega, że rozdzielenia człowieka na wymiar zewnętrzny i wewnętrzny nie da się przewyciężyć w sposób wyłącznie myślowy, czyli drogą kontemplacji. Hegel zatracą ponadto wiarę w moc jednostki, stając w tym względzie w opozycji względem Schellinga. Włączając ją w zbiorowość i dając zbiorowości prawo do władzy nad sferą etyczną, zapomina on, że niektóre z jednostek dysponują siłą pozwalającą im na twórcze funkcjonowanie poza zbiorowością czy też raczej na jej marginesie. Hegel oczekuje zaś od jednostki wyłącznie wyrzeczeń na rzecz ogólności (państwa). Mówiąc zwięźle, nie zważa on na nowoczesną różnorodność sfery jednostkowego istnienia, co prowadzi go do przykrawania sfery istnienia jednostek do roli obywateli państwa. Ostatecznym sensem istnienia okazuje się zaś związek z absolutem, co w pełni odpowiada ujęciu chrześcijańskiemu, z tym że w przypadku chrześcijaństwa chodzi o związek z Bogiem.

Zadanie, jakie zostaje postawione przed człowiekiem, nigdy nie może zostać w pełni zrealizowane (konstruowanie absolutu dla świadomości nie doprowadza przecież nigdy do ostatecznego zrealizowania tego celu), podobnie jak w chrześcijaństwie zjednoczenie z Bogiem tu, na Ziemi, nie może zostać w pełni urzeczywistnione. Dlatego Hegel jest jak najdalszy od przypisywania sobie zasługi odnalezienia absolutnej prawdy⁴⁴ i jak twierdzą jego biografowie nie był nadzwyczaj dumny ze swych filozoficznych osiągnięć. Z punktu widzenia Hegla istotne jest, byśmy czynili to, na co nas realnie stać, czyli to, co jest w naszej mocy. Podobnie jak myśliciele chrześcijańscy zdaje sobie sprawę, iż nie wszyscy są w stanie przyjąć jego propozycję, analogicznie do chrześcijańskiego przekonania, iż nie każdy jest w stanie osiągnąć stan świętości. Wspomniani biografowie zaznaczają obecność u Hegla stanu pogody i łagodnej rezygnacji⁴⁵. Nie buntuje się on przeciwko ograniczeniom ludzkiej egzystencji, lecz w znacznym stopniu akceptuje jej uwarunkowania. Umie się cieszyć tym, co ona oferuje (świadczą o tym ostatnie lata jego życia), a zarazem na pewnym etapie życia dochodzi on do wniosku, iż dokonał w filozofii tego, co do niego należało, i może pograć się w swej prywatności. Pod tym względem znajduje się w opozycji do przekonań chrześcijańskich i prezentuje raczej postawę klasycznego humanisty. Przeceniając znaczenie dotychczasowych form rzeczywistości i stopień jej poznania, popada on w postawę konserwatywną, a ponadto w niezgodę z najnowszymi tendencjami kultury jego czasów. Potępia poczucie autonomii nowożytnego człowieka, wyrażające się w ukierunkowaniu na sprawy doczesne i bezpośrednio praktyczne, choć dostrzega przesłanki jego pojawienia się. Wiąże je z mentalnością burżuazyjną, niebędącą jeszcze postawą prawdziwie ludzką. Lękając się

⁴⁴ Por. A. Gulyga, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, Leipzig 1974, s. 249.

⁴⁵ Por. C. I. Gulian, *Hegel...*, s. 11.

subiektywizmu i dowolności ludzkich wyborów, popada on w sprzeczność z nowoczesną duchowością. Uczynienie z treści świata (czyli ze sfery skończoności) głównego przedmiotu jego myślowej pracy nie sprawiło, że stał się prawdziwym filozofem skończoności. Zakładał on bowiem, iż nasze istnienie toczy się w istocie w odniesieniu do tego, co nieskończone, czyli absolutu, i to z odniesienia tego winniśmy czerpać jedynie godne człowieka poczucie sensu.

4. Filozofie skończoności w miejsce filozofii absolutu

Jak wiadomo, po Heglu nastąpiło powszechne odejście od filozofii absolutu. W pierwszym momencie mogło się wydawać, iż wiązało się to z kryzysem chrześcijaństwa (mogły to sugerować poglądy Feuerbacha) czy też problematycznością spekulatywnej teologii (na to z kolei mogły wskazywać poglądy Kierkegaarda). Kwestia ta okazuje się jednak bardziej złożona. Przekonanie Feuerbacha, iż apogeum pewnej tendencji prowadzi w sposób bezpośredni do zniesienia tego, co podległo absolutyzowaniu, okazuje się wyrazem przejęcia poglądów krytykowanego przezeń Hegla. Z kolei historia chrześcijaństwa ostatnich stu pięćdziesięciu lat obrazuje, iż zachodzące przemiany nie niweczą go, lecz zmieniają jedynie pewne jego dawne formy i treści. Zajęcie krytycznej postawy wobec chrześcijaństwa nie musi więc oznaczać odejścia od tendencji do absolutyzowania. Przykład filozofii samego Feuerbacha wskazuje, iż wspomnianej tendencji nie oparł się on sam – zgodnie z humanizmem renesansowym na miejscu Boga ustawił on człowieka, któremu przypisał własności absolutne. Z kolei u Kierkegaarda zabsolutyzowana została sama egzystencja.

Dość powszechny w filozofii współczesnej zmierzch filozofii absolutu (jej zwolennicy sytuują się obecnie na obrzeżach filozofowania) nie oznacza zatem sam przez się jakiejś filozoficznej rewolucji. Jest raczej cofnięciem się do sytuacji filozofii poprzedzającej Hegla – do poszukiwania czegoś absolutnego, nieprowadzącego do obecnej w jego myśli idei absolutu. Skłonności do absolutyzowania doszukać się można nawet u filozofów na pozór jak najdalszych od filozofii absolutu. Jej ślady obecne są na przykład u Marksa (a jeszcze wyraźniej u Lukácsa), gdyż potraktowanie rewolucji jako jedynej drogi rozwiązania aktualnych problemów okazało się wyrazem zarówno absolutyzowania jej skutków, jak i potrzeby jej przeprowadzenia. Marks (podobnie jak później Lukács) nie rozważa przecież wiążących się z nią niebezpieczeństw, nie bada sytuacji rzeczywistych ludzi, przynależących do określonych narodów i tradycji kulturowych, lecz mówi jedynie o wyidealizowanych proletariuszach. Doświadczenia historyczne ostatnich stu pięćdziesięciu lat nie pozostawiają żadnych

wątpliwości, że dokonał on absolutyzacji jednej z perspektyw. Analogiczna sytuacja wiąże się z filozofią pozytywistyczną. „Albowiem pozytywizm zachował Boga w pojęciu Nauki (i w pojęciu »filozofii naukowej«), w pojęciu części kultury, gdzie dotknęliśmy czegoś, co nie jest nami, gdzie znaleźliśmy obnażoną Prawdę niezależną od wszelkich opisów”⁴⁶.

Dyskusyjne pozostaje natomiast, czy na wspomniany zmierzch filozofii absolutu należy spoglądać jak na wyraz nagłego zwrotu dokonującego się w myśleniu (sugerowały to ujęcia Feuerbacha i Marksa), czy też wynik długiej tendencji rozwoju filozofii. Ten ostatni sposób ujęcia wspomnianego zmierzchu proponuje Stefan Sarnowski w pochodzącej sprzed ponad trzydziestu lat książce *Zmierzch absolutu?* (znak zapytania w tytule wspomnianej książki sugerował, iż zmierzch ten nie jest wcale pewny): „Dekonstrukcja filozofii, której podstawowym projektem jest poszukiwanie absolutu – jeśli weźmiemy pod uwagę filozofię nowożytną – daje się odnaleźć także wewnątrz niej samej. Począwszy od Renesansu, tworzył się łańcuch koncepcji filozoficznych, które aczkolwiek sytuowały się w projekcie filozofii poszukującej absolutnej jedności, zarazem prowadziły do stopniowej eliminacji absolutu”⁴⁷. Pisząc o stopniowej destrukcji „filozofii zaprojektowanej jako teoria absolutu”, twierdzi on, że „filozoficzna destrukcja absolutu jest [w wieku XVII – W. L.] utwierdzeniem antropocentryzmu – ideałów renesansowego humanizmu skupiających się wokół autonomii człowieka”⁴⁸.

Pozostawiając na uboczu wspomnianą kwestię historycznych początków odrotu od poszukiwań absolutu, można powiedzieć, za Richardem Rortym, iż mamy dziś w filozofii do czynienia z końcem poszukiwania absolutu, a ponadto wszyscy chcą odejść od wiedzy absolutnej, gdyż kultura liberalizmu obywa się bez „śladów boskości”. Mówiąc „wszyscy”, Rorty popada co prawda w pewną przesadę, ale z całą pewnością ma rację, kiedy bierze pod uwagę najbardziej znaczące i wpływowe postacie filozofowania ostatnich dziesięcioleci. Jego stanowisko podzielają zresztą także współcześni przeciwnicy jego filozofii, czego przykładem są poglądy Habermasa. Także on zauważa, iż współcześnie uprawiana filozofia nie jest w stanie sprostać roszczeniom religii. Twierdzi, za Adornem, iż filozofia już nie „władą absolutem” i nie wyzwala nas ze skończoności (Adorno zakładał, że spór pomiędzy filozofią absolutu a filozofią skończoności został rozstrzygnięty). Zauważa, że coraz bardziej przekonujące są wymiary naszej skończoności, gdyż przygodności historyczne zyskały filozoficzną istotność⁴⁹. Pod tym względem jego poglądy pozostają zatem

⁴⁶ R. Rorty, *Konsekwencje pragmatyzmu. Eseje z lat 1972–1980*, przeł. C. Karkowski, Warszawa 1998, s. 42.

⁴⁷ S. Sarnowski, *Zmierzch absolutu?*, s. 16.

⁴⁸ Tamże, s. 18.

⁴⁹ Hannah Arendt mówi w tym miejscu o „wartości powierzchni”, jako że dla znacznej części współczesnych ludzi naszej kultury „ważne i pełne znaczenia w naszym świecie jest to, co znajduje

w całkowitej zgodzie z dość odległym mu Foucaultem, który w *Słowach i rzeczach* (z 1966 roku) pisał, że próg nowoczesności ma miejsce, „gdy skończoność zaczęła być myślna w niekończącym się odwoływaniu do samej siebie”⁵⁰. We wspomnianej książce czytamy: „Kultura współczesna myśli o tym, co skończone, wychodząc od tego, co skończone”⁵¹. Odpowiednio do tego Odo Marquard nazywa filozofię współczesną „filozofią skończoności”⁵².

Szukając przyczyn wyjaśniających tę zasadniczą zmianę (wręcz rewolucyjną!) w ramach współczesnego filozofowania, można doszukiwać się ich w dwojakim uwarunkowaniu myśli filozoficznej po Heglu.

Po pierwsze, nowoczesność przyniosła autonomię ludzkiego istnienia ujawniającą się w wyzwoleniu ze zrutynizowanych form realizowania swej egzystencji. Nastąpiło wyraźne rozluźnienie poczucia związku jednostkowego istnienia z całością tego, co nas otacza, czego wynikiem stało się odczucie problematyczności jednostkowego istnienia, na które filozofia zmuszona była odpowiedzieć. Mówiąc skrótowo, o ile dotąd na gruncie filozofii problemy polityki zdecydowanie dominowały nad problemami pedagogiki, o tyle już w filozofii drugiej połowy wieku XIX można mówić o pewnej ich równowadze. Jednostkowe

się na powierzchni”, H. Arendt, *Myślenie*, s. 61). Używając pojęcia „powierzchnia”, przeciwstawianego pojęciu „głębina”, zajmuje ona stanowisko zdecydowanie krytyczne względem zaznaczającej się zmiany i dlatego jej propozycja pojęciowa niezbyt dobrze nadaje się dla neutralnego opisu nowej postaci myślenia filozofii.

⁵⁰ M. Foucault, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, przeł. T. Komendant, t. 2, Gdańsk 2005, s. 134.

⁵¹ Tamże.

⁵² Mówiąc precyzyjnie, filozofią skończoności nazywa on zredefiniowany sceptycyzm, będący wyrazem rozstania się z filozofią pierwszych zasad. „Filozofia pierwszych zasad chce pryncypialnie znać to, co pryncypialne, pyta o najbardziej pryncypialną z zasad. Ta absolutna zasada wszakże przemienia całą faktyczną rzeczywistość w coś, co nie jest zrozumiałe samo przez się, co jest kontyngentne i nieprawomocne oraz co należy wybawić z tego niepryncypialnego statusu przede wszystkim dzięki pryncypialnemu uprawomocnieniu”, O. Marquard, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad. Studia filozoficzne*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994, s. 11. Zgodnie z Marquardem, z filozofią taką już się rozstaliśmy i dlatego termin „filozofia skończoności” dobrze oddaje charakter aktualnego filozofowania. Potwierdzenie tej opinii odnajduję w odczytaniu jego intencji przez Wolfganga Welscha, który twierdzi, że „dla Marquarda rozstanie z filozofią pierwszych zasad oznacza uwolnienie człowieka od absolutnych kontrowersji co do absolutu, a tym samym odcięcie od tego, co absolutne”, W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*, przeł. R. Kubicki, A. Zeidler-Janiszewska, Warszawa 1998, s. 272. Warto jednocześnie zaznaczyć, że Marquard dokonuje rozróżnienia trojkiego sensu określenia „skończoność”, por. O. Marquard, *Rozstanie z...*, s. 125–126). Kwestia ta winna być uwzględniona w trakcie omawiania poszczególnych postaci filozofii skończoności. Warto przypomnieć, że określeniem „filozofia skończoności” posłużył się także Reiner Wiehl w odniesieniu do filozofii hermeneutycznej, a także do poglądów A. N. Whiteheada, por. G. Boehm, *Einleitung. Die Hermeneutik und die Wissenschaften. Zur Bestimmung des Verhältnisses*, w: tegoż (Hg.), *Seminar: Die Hermeneutik und die Wissenschaften*, Frankfurt am Main 1978, s. 25, co wskazuje na szerokie możliwości posługiwania się tym pojęciem.

istnienie człowieka stało się jednym z centralnych tematów myśli filozoficznej (na gruncie filozofii życia, a później w myśli egzystencjalnej). Zmiana ta oczywiście pociągała za sobą nowe rozumienie całości.

Warto jeszcze raz przypomnieć, iż zgodnie z opinią wielu historyków filozofii, filozofia pojawiła się jako wyraz wykształcenia się problematyki całości. Niektórzy sądzą nawet, iż filozofia pozostaje sobą tak długo, jak długo mierzy się z całością i próbuje zarysowywać jej sens. Nawiązując do tych poglądów, można powiedzieć, że dawna idea całości ostatnio uległa rozluźnieniu. Nasz związek z całością nie może być już traktowany jako bezpośredni, jak było to na gruncie filozofii absolutu, gdyż przeczyłoby to niekwestionowalnemu poczuciu autonomii, niedającym się sprowadzić jedynie do charakterystycznego dla nowożytności poczucia autonomii względem Boga (zgodnie z Gilsonem, to „Odrodzenie zapoczątkowało epokę, w której człowiek oświadczył, iż jest zadowolony ze stanu upadłej natury”⁵³). W tym sensie odkrycie skończoności człowieka prowadzi do kresu metafizyki.

Po drugie zaś, impulsem do zmian filozofowania okazała się nauka. Również na jej gruncie doszło do rozluźnienia idei całości, a ponadto sposób uprawiania nauki, sprzeciwiając się antropocentryzmowi (współcześnie na gruncie nauk humanistycznych doszło wręcz do sformułowania propozycji „myślenia nieludzkiego”), sprzeciwia się także wszelkiemu absolutyzowaniu⁵⁴. Ta ostatnia sprawa nie była wcale oczywista w momencie ukonstytuowania się nauki. Nauka klasyczna operowała bowiem ideą absolutnych własności (na przykład masy), a ponadto posługiwała się pojęciami absolutnego czasu (absolutnie ciągłego i jednostajnego) i absolutnej przestrzeni (nieskończonej i niezależnej od tego, co zawiera). Często odwoływała się też do idei pochodzących z dawnej filozofii, będących wyrazem absolutyzowania pewnych własności empirycznych (nierozkładalności atomu, wieczności ruchu itp.). Dopiero w nauce XX wieku zrezygnowano z tych koncepcji i stworzono wzorzec naukowego postępowania obywateli się bez absolutyzowania własności bytów badanych na sposób empiryczny. Same

⁵³ E. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, przeł. J. Rybalt, Warszawa 1958, s. 30.

⁵⁴ W pracy znanego interpretatora wiedzy naukowej Johna Horgana czytamy: „sama nauka głosi, że my, ludzie, musimy zawsze zadowolić się prawdami cząstkowymi”, J. Horgan, *Koniec nauki, czyli o granicach wiedzy u schyłku ery naukowej*, przeł. M. Tempczyk, Warszawa 1999, s. 20. Filozofowie nauki twierdzą, iż eliminację z obszaru nauki pozostałości jakiegось absolutu zawdzięczamy Einsteinowi, por. R. P. Crease, *Productive objectivity: The hermeneutics of performance in experimental inquiry*, w: M. Fehér, O. Kiss, L. Ropolyi (ed.), *Proceedings of the First Conference of the International Society for Hermeneutics and Science*, Dordrecht–Boston–London 1999, s. 61. Dziś wydaje się jednak, iż skłonność do absolutyzowania nie została wcale wyrugowana z nauki. U wielu współczesnych kosmologów pojawia się bowiem skłonność do nadawania absolutnych własności podstawie, z której wyłonił się nasz wszechświat. Laikowi trudno przesądzać, czy staje się to wyrazem przejścia do dziedziny spekulacji, czy też idea ta okazuje się płodna na gruncie nauki.

znane nam prawa przyrody nie są dziś ujmowane jako wieczne, gdyż odnoszą się jedynie do pewnego okresu obecnie istniejącego wszechświata (nie dotyczą okresu bardzo bliskiego jego stanowi początkowemu, określanemu jako „wielki wybuch”). Gdy w równaniach fizycznych zaczynają się pojawiać wielkości nieskończone, fizyka uznaje granice swych kompetencji⁵⁵. Nie znaczy to, iż czasem fizycy nie próbują granic tych przekraczać. Wtedy jednak stają się filozofami i zaczynają dokonywać pewnych absolutyzacji, tak jak czynili to dotąd filozofowie. Sytuują się wtedy poza głównym nurtem współczesnego filozofowania, które z absolutyzacji takich stara się zazwyczaj rezygnować. Warto jednak odwołać się do przekonania Leszka Kołakowskiego, iż pojawienie się nowych „zjaw absolutu” nie jest niemożliwe, podobnie jak powrót metafizyki i teologii.

Nauka współczesna, wbrew dążeniom niektórych filozofujących naukowców, nie jest w stanie przewyżać poczucia metafizycznego osamotnienia związanego z utratą bezpośredniego związku z absolutem. Jak zauważył to już Karl Popper, nauka nie może odpowiadać na pytania o znaczenie i cel wszechświata. Na jej gruncie nie jesteśmy w stanie sprecyzować całokształtu stających przed nami zadań, rozjaśnić zobowiązań względem innych i względem bytu jako takiego. Nie zarysowuje ona bowiem obrazu absolutnej całości, lecz posuwa się naprzód jedynie w poznaniu całości relatywnych. Jej sukcesem jest rozpoznanie wielu wymiarów naszego powiązania z wszechświatem, z historią życia na Ziemi, jak też z historią naszego własnego gatunku.

Zarazem jednak na jej gruncie okazuje się, iż jako jednostka i jako gatunek jesteśmy efektem serii przypadków wskazujących na zasadniczą przypadkowość naszego istnienia. Nauka umożliwiła rozwiązanie wielu problemów praktycznych, niemożliwych do rozwiązania na etapie przednaukowym, pozwoliła na uprzyjemnienie i uatrakcyjnienie życia, a nawet na stworzenie poczucia bezpieczeństwa związanego z budową nowego typu relacji z innymi (Husserl rozpoznał, iż z projektem wkroczenia na drogę nauki łączy się nowy typ stosunków międzyludzkich, nowa postać wspólnoty, ale jest to wspólnota nie wszystkich ludzi, gdyż niełatwo sprostać warunkom umożliwiającym wkroczenie w nią). Wszystko to nie rekompensuje jednak dawnego poczucia związku z absolutem. Sytuacji tej nie zmieni nawet sformułowanie tak zwanej teorii wszystkiego, gdyż jak to zaznaczają sami fizycy, również i ona nie byłaby w stanie uzasadnić „moralności i wartości”⁵⁶.

⁵⁵ Jeden z najwybitniejszych współczesnych fizyków Roger Penrose wyraża to, mówiąc, iż pojawienie się w równaniach fizycznych nieskończoności nie prowadzi do wyjaśnienia rozważanego problemu, por. R. Penrose, *Nowy umysł cesarza. O komputerach, umyśle i prawach fizyki*, przeł. P. Amsterdamski, Warszawa 1996, s. 383. Unikanie takich nieskończoności, dodaje Steven Weinberg, jest więc kryterium oceny istniejących w fizyce teorii.

⁵⁶ S. Weinberg, *Sen o teorii ostatecznej*, przeł. P. Amsterdamski, Warszawa 1994, s. 315.

Ukonkretnienie zasady „coś z czegoś”, znajdującej zastosowanie na gruncie nauki, umożliwia uzyskiwanie wielu informacji szczegółowych, ale wyklucza próbę uchwycenia związku z całością bytu. Początek wszechświata, o którym mówi nauka, nie daje się przecież ująć jako „coś” w sensie, w jakim dawna filozofia mówiła o absolutie czy Bogu. Możemy się posuwać naprzód w mówieniu o tym „czymś” (świadczą o tym sukcesy nauki), ale jak można sądzić na podstawie opinii jednego z wybitnych fizyków Hoimara von Ditfurtha w fizyce pojawiają się oznaki zbliżania się do obszarów, gdzie przyroda będzie dla nas zdecydowanie niezrozumiała⁵⁷. Jak to już bowiem zauważył Carl Friedrich von Weizsäcker, postulowanie innego postrzegania rzeczywistości niż to, które jest nam dane, wydaje się postulowaniem czegoś niemożliwego⁵⁸.

Nasz zdrowy rozsądek okazuje się ograniczony, podobnie jak ograniczone są możliwości naszego języka, i dlatego ujęcie matematyczne nie zawsze może prowadzić do zrozumiałości tego, co w ten sposób badamy⁵⁹. U filozofujących fizyków – Einsteina czy Hawkinga – pojawiają się wprawdzie oczekiwania zrozumienia, dzięki fizyce i matematyce, myśli Bożych czy też umysłu Bożego⁶⁰. Ten drugi wierzy nawet, że jesteśmy zdolni do całkowitego zrozumienia zdarzeń wokół nas i naszego istnienia⁶¹, zrozumienia obywatelującego się bez odwoływania się do jakichkolwiek treści o charakterze religijnym, ale trudny do uchwycenia jest sens tej wiary (nie wykluczam, iż potrzebne są do tego znacznie lepsze kompetencje matematyczne niż te, które znajdują się w sferze możliwości zwykłego człowieka). Pozostaje zatem przypuszczenie, że pewne wymiary rzeczywistości przekraczają granice naszej zdolności wyobrażania.

Zajmowanie się nimi może natomiast nadawać pracy fizyka wzniosły wymiar (wspomina o tym Steven Weinberg⁶²). Niektórzy fizycy, którym nieobce jest myślenie spekulatywne, decydują się na przykład na wprowadzenie idei nieskończonego wszechświata, którego nasz wszechświat jest jedynie drobną cząstką, czego rezultatem stają się ich spekulatywne teorie stające się przesłanką parareligijnych przeżyć ich twórców. Píše o tym Steven Weinberg: „Niektórzy

⁵⁷ Por. H. von Ditfurth, *Na początku był wodór*, przeł. A. D. Tauszyński, Warszawa 1978, s. 49.

⁵⁸ Por. C. F. von Weizsäcker, *Jedność przyrody*, przeł. K. Napiórkowski, Warszawa 1978, s. 268.

⁵⁹ Por. M. Heller, *Filozofia świata. Wybrane zagadnienia i kierunki filozofii przyrody*, Kraków 1992, s. 107.

⁶⁰ Warto podkreślić, za Stevenem Weinbergiem, iż chodzi tu o mówienie o Bogu Spinozy, który „przejawia się w uporządkowanej harmonii istnienia” (por. S. Weinberg, *Sen o...*, s. 307), a nie o Boga „zaangażowanym w sprawy tego świata” (por. s. 315), a więc Bogu poszczególnych wyznań religijnych.

⁶¹ Por. S. Hawking, *Czarne dziury i wszechświaty niemowlęce*, przeł. A. Minczewska-Przeczek, Warszawa 1993, s. 7 i 50.

⁶² Por. S. Weinberg, *Pierwsze trzy minuty. Współczesny obraz początku wszechświata*, przeł. A. Blum, Warszawa 1980, s. 179.

z moich kolegów twierdzą, że kontemplacja praw przyrody daje im taką samą duchową satysfakcję, jaką inni tradycyjnie znajdują w wierze w zaangażowanego Boga”⁶³. Wskazuje to, iż nauka nie wyklucza w sposób ostateczny możliwości absolutyzowania. Jak zauważył to już kiedyś Paul Tillich, fizycy, i obecnie tylko oni, są w stanie używać słowa „Bóg”, nie wpadając w zakłopotanie.

Można natomiast zapytać, czy zakładanie istnienia absolutu nie jest wyrazem absolutyzowania naszych potrzeb poznawczych, wpływającego z przekonania, iż zadaniem filozofii jest zastępowanie religii. Dyskusyjne jest też, czy filozofia winna za wszelką cenę dążyć do absolutnej autonomii, gdyż być może przekonanie o potrzebie takiej autonomii jest jedynie wyrazem przyzwyczajenia do jej dawnych wzorców i intelektualnej wygody jej twórców.

Przedstawiciele filozofii skończoności zdają sobie sprawę, iż ich dziedzina nie posiada charakteru autonomicznego. O ile jednak zgodni są w uznaniu tego faktu, o tyle różni ich nastrój związany z uświadomieniem sobie tej sytuacji. Przykładowo Rorty, przyznając się do braku autonomii swej dziedziny, śmiało zaznacza, iż staje się ona jednym z gatunków literackich, peryferyjną dyscypliną akademicką. Nie widzi on potrzeby zdecydowanego odgraniczania filozofii od niefilozofii, wyznaczania granic dzielących ją od nauki, sztuki czy religii i aprobejuje również postaci filozofowania mające charakter prywatny, związane z jednostkowym wymiarem istnienia i nastawione na prywatne doskonalenie się. Zarzuca on nawet Habermasowi, który również jest świadom, że myślenie filozoficzne przestaje być samowystarczalne, iż zaznaczając ten fakt, wyraża on pewnego rodzaju ubolewanie związane z końcem filozofii.

O ile Rorty głosi w tym względzie stanowisko zbieżne z Derridą, o tyle opinia Habermasa łączy go na przykład z Ricoeurem, który w pełni opowiada się za filozofią skończoności, ale jednocześnie dostrzega, że żyjemy w krytycznym okresie filozofii. Jest on bowiem głęboko związany z tradycją dawnej filozofii, nawiązuje do dorobku wielkich postaci jej historii, w związku z czym niełatwo jest mu się przestawić na filozofowanie w ramach skończoności. Pisząc o „żałobie po utracie wiedzy absolutnej”, nie jest wcale pewny dalszego istnienia filozofii. Zbliżona sytuacja panuje w poglądach Gadamera, który mocno zaznacza istnienie dystansu, jaki dzieli nas od klasycznych wzorców filozofowania, a zarazem korzysta z inspiracji filozofów odległych od filozofii skończoności. Zdaje on sobie sprawę, iż pozycja filozofa nie jest już pozycją absolutną i że nie istnieją wystarczające przesłanki do przyjmowania istnienia rzeczywistości absolutnej, ale sytuacji tej nie traktuje on jako wyzwolenia z dawnych złudzeń i nieuprawnionych nadziei, jak czynią to Rorty i Derrida.

⁶³ Tamże, s. 323.

5. Zamierzenia badawcze

Moim podstawowym zamierzeniem badawczym jest rozważenie sytuacji związanej z wyłonieniem się nowej postaci filozofowania, określanej jako filozofia skończoności. Filozofię tę charakteryzuje daleko idący pluralizm, gdyż to, co skończone, występuje zawsze w wielu postaciach. Jak wyraził Odo Marquard, filozofia skończoności nie czyni ze skończoności czegoś absolutnego. Trudno będzie zatem wskazać na wspólny mianownik jej poszukiwań. Dlatego oczekiwanie wstępnego sformułowania „modelu filozofii skończoności” wydaje się nieporozumieniem. Coś takiego byłoby możliwe jedynie z punktu widzenia filozoficznej wszechwiedzy, czyli z perspektywy absolutnej, albo musiałoby się odwołać do dowolnych, subiektywnych oczekiwań względem filozofii. Termin „skończoność” nie jest terminem ścisłym, gdyż stanowi przede wszystkim przeciwieństwo nieskończoności, czyli czegoś, co jest w jakimś sensie absolutne. Absolut, o którym mówiła dawna filozofia, był czymś nieskończonym w różnych znaczeniach tego słowa i podobnie, mówiąc o skończoności, możemy mieć na myśli różne postaci tego, co skończone. Filozofia skończoności pragnie zajmować się tym, co nie jest ani absolutem, ani czymś absolutnym, możliwości zaś takich jest nieograniczona ilość. Z tym, co skończone, obcujemy w życiu potocznym. Sferą skończoności zajmuje się również nauka. Filozofia czyniąca przedmiotem zainteresowania to, co skończone, ukierunkowuje się na inne wymiary skończoności, niż jest to we wspomnianych przed chwilą dziedzinach, gdyż inaczej prowadziłyby to do zanegowania odrębności filozofii względem myślenia potocznego czy nauki. O ile absolut był jeden, o tyle skończoności mogących być przedmiotem zainteresowania filozofii jest wiele i różnią się one od siebie w sposób zasadniczy, co pokazane zostanie w toku badań.

O ile początkowo głównym tematem u Feuerbacha, Kierkegaarda i Jamesa stawał się człowiek, dzięki czemu filozofia doznawała swoistego ucłowieczenia, o tyle później okazało się, że bezpośrednie występowanie w imieniu człowieka wcale nie prowadzi do zbudowania rzeczywiście nowej filozofii. Droga doprowadzająca do jego problemów okazała się bardziej okrężna i musiała się wiązać z podjęciem wielu innych tematów.

Jednym z zamiarów badawczych stanie się ukazanie drogi prowadzącej do wyłonienia się filozofii skończoności i wskazanie na specyfikę tego nowego sposobu filozofowania, a zarazem na jego istotne ograniczenia. Pewnym wyzwaniem będą poglądy Deleuze'a i Derridy, gdyż zdają się oni podważać ideę podziału na to, co skończone, i to, co nieskończone. Dlatego przemyśleniu ich dokonań poświęcone zostaną osobne fragmenty rozważań, choć twórczości żadnego z nich nie da się w pełni włączyć do obszaru filozofii skończoności.

Przeanalizowanie relacji pomiędzy filozofiami skończoności a dawnym rozumieniem filozofii, określanym przeze mnie jako filozofia absolutu, podjęte zostanie dopiero w *Zakończeniu*. Filozofii absolutu czy też filozofii postępującej się jego ideą w żadnym razie nie można potraktować jako ostatecznie przezwyciężonej, gdyż ciągle pojawiają się jej nowe postacie. Dlatego w ostatnim fragmencie rozważań pojawi się zagadnienie wykraczające poza same filozofie skończoności, odnoszące się do ich miejsca w całości współczesnego życia filozoficznego.

Mówiąc precyzyjnie i nawiązując do powszechnie przyjętego podziału filozofii współczesnej, moje zamierzenia ograniczają się do próby przeanalizowania propozycji formułowanych w ramach filozofii nieanalitycznej, gdyż to przede wszystkim w niej filozofie skończoności stały się ostatnio dominującym sposobem uprawiania filozofii. Sytuacja w filozofii analitycznej domaga się osobnego opracowania. Filozofia ta w sposób radykalny odcina się od dorobku dotychczasowej filozofii i ograniczając się do kwestii związanych z językiem, poprzestaje na krytyce jej dokonań. Opozycja pomiędzy skończonością a absolutem ulega tu całkowitemu unieważnieniu z uwagi na odejście od kwestii interesujących metafizykę. Sam język może być jednak potraktowany jako pewna struktura absolutna, górująca nad mówiącymi ze sobą ludźmi, albo jako struktura realizująca się w mówieniu ludzi ze sobą i nieodsyłająca do niczego poza ich rozmową. Dlatego spór pomiędzy filozofiami absolutu a filozofiami skończoności mógłby zostać odnaleziony również na gruncie filozofii analitycznej, choć wyglądałby on odmiennie od sporu prowadzonego pośród filozofów nieanalitycznych. Dlatego opracowanie tego zagadnienia pozostawiam reprezentantom filozofii analitycznej i ograniczam zakres własnych zainteresowań do tego nurtu filozofii współczesnej, którego czuję się reprezentantem.

Struktura książki obywa się bez podziału na części, choć jej porządek sugeruje istnienie pewnych działów. W pierwszych rozdziałach rozważane jest kształtowanie się samej idei skończoności (u Kierkegaarda, Feuerbacha, Jamesa i Deweya), a dopiero potem rozważone zostają próby tworzenia tej nowej filozofii. Próby te rozważane są w pewnym porządku: najpierw omówione zostaną idee filozofii hermeneutycznej (Dilthey, Heidegger, Gadamer), potem szkoły frankfurckiej (Horkheimer, Adorno, Habermas), a jeszcze później z obszaru poststrukturalizmu i postmodernizmu (Foucault, Derrida, Deleuze, Rorty, Marquard). Książkę dałoby się zatem podzielić na poszczególne części, ale płynące stąd zalety nie przewyższyłyby wiążących się z tym kosztów polegających na konieczności uprawomocnienia zaproponowanego podziału i podsumowywania każdej z części. Dlatego też zdecydowałem się na zaprezentowanie swych badań w porządku odpowiadającym prostemu podziałowi na poszczególne rozdziały.

Przekładając te ogólne zamiary badawcze na konkretny plan badań, zamierzam ukazać proces wyłaniania się po Heglu nowej formy uprawiania filozofii. Proces ten zaprezentowany zostanie, na ile będzie to możliwe, w porządku historycznym dzięki odwołaniu do dokonań wielu wybitnych filozofów po Heglu. Porządek rozważań będzie odzwierciedlał związki poszczególnych propozycji, co niestety będzie nieco zaburzało porządek historyczny, ale pozwoli na powiązanie ze sobą poszczególnych propozycji. Zamiarem rozważań nie będzie podsumowywanie dokonań poszczególnych filozofów. Zadanie takie daleko wykracza poza możliwości podejmowanych badań. Poglądy omawianych filozofów ukazane zostaną wyłącznie w perspektywie rozważanego w książce zagadnienia (za każdym razem będzie to poprzedzane ogólną charakterystyką ich filozoficznych stanowisk). W niektórych przypadkach będzie to prowadziło do rezultatów zdecydowanie różnych od obiegowych ocen ich dokonań.

Z natury rzeczy nie będzie możliwe uwzględnienie rezultatów pracy myślowej wszystkich filozofów przyczyniających się do wyłonienia się interesującej mnie postaci filozofii, choć zarazem wybór filozofów wskazuje, że chodzi o czołowe postaci życia filozoficznego ostatnich stu pięćdziesięciu lat. Przykładowo, będę analizował poglądy Feuerbacha, nie zatrzymam się zaś przy dokonaniach Marksa. Rozważę poglądy Diltheya, pominię zaś myśl Nietzschego. Wybór ten wynika nie tyle z subiektywnych preferencji, ile trudności zaprezentowania myśli obu wspomnianych filozofów związanych z niejednoznacznością rezultatów ich dokonań. Ponadto, o ile nie podlega wątpliwości, że zarówno Marks, jak i Nietzsche w znacznym stopniu oddziałali na filozofię, o tyle jest dyskusyjne, czy byli przede wszystkim filozofami, czy rzeczywiście zaproponowali nowy sposób istnienia tej dziedziny, czy też może określenie pozytywnej części ich dokonań mianem filozofii byłoby nadużyciem. Nie mogąc angażować się w podjęcie tego problemu, rezygnuję z szerszego omówienia ich dokonań, choć ich poglądy będą w sposób okazjonalny przywoływane w trakcie omawiania innych propozycji filozoficznych (np. idee Marksa pojawią się przy okazji omówienia poglądów Feuerbacha, Deweya, Horkheimera czy Habermasa).

Podobna sytuacja będzie miała miejsce w odniesieniu do niektórych filozofów dwudziestego wieku. Nie będę na przykład rozważał fenomenologii Husserla, omówię natomiast propozycje z niej wyrastające. Jedną z podstawowych trudności, jak się okaże, będzie stwierdzenie, który z filozofów jest w istocie filozofem skończoności. W pewnych przypadkach kwestia ta jest niejednoznaczna, gdyż część poglądów danego filozofa bywa powiązana z tym typem rozumienia filozofii, inna zaś nie. Z przejściem ku tej formie filozoficznego myślenia wiążą się swoiste trudności, co staje się powodem pojawienia się śladów filozofii absolutu u filozofów, którzy pozornie od niej odchodzili. Z filozofowaniem ukierunkowanym na skończoność nieprzypadkowo wiążą się liczne nieporozu-

mienia i niejasności. Nie można przecież z góry przesądzać, czy filozofię tę można urzeczywistnić w sposób konsekwentny.

Wyłonienie się samowiedzy tej filozofii następowało stopniowo. Jej pojęciowe wyrazy okazywały się ponadto odmienne, czego przykłady odnajdziemy w twórczości Gadamera, Adorna czy Foucaulta. Idei absolutu nie sposób przecież zanegować, opowiedzenie się zaś za filozofią skończoności może się wiązać z postacią subiektywizmu. Z filozofią skończoności łączą się ponadto liczne ograniczenia w porównaniu z aspiracjami dawnej filozofii. Inny okazuje się status filozofowania, inna jego ranga (znacznie skromniejsza) i inny stosunek względem pozostałych form myślenia (brakuje mu pełnej autonomii). Filozofom przyzwyczajonym do uprawiania filozofii na sposób klasyczny filozofia skończoności ma więc prawo jawić się jako pozbawiona głębi, spójności i teoretycznych osiągnięć. Zarazem jednak posiada ona atuty czyniące ją nadzwyczaj interesującą postacią filozoficznego myślenia, gdyż znacznie lepiej odpowiada na współczesne oczekiwania wobec filozofii.