

Bogusław Paż

Uniwersytet Wrocławski

Niemiecki idealizm: od panlogizmu do ateizmu i irracjonalizmu (Hegel, Heidegger)

Wprowadzenie

Teza główna. W niniejszym tekście twierdzą coś, co aktualnie jest albo przemilczane albo kontestowane przez środowiska marksistowskie, a mianowicie, że cały ogromny system Gottfrieda Wilhelma Friedricha Hegla (1770-1831) wyrasta z inspiracji teologicznej. Myśliciel ten, podobnie jak współczesny mu Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854), swoją uniwersytecką edukację rozpoczynał od studiów teologicznych, które były w obu przypadkach poprzedzone bardzo gruntownym wykształceniem klasycznym w postaci biegłej znajomości greki¹, łaciny, historii powszechnej i filozofii. Za punkt wyjścia całego systemu Hegla, jego *Kernsatz* można przyjąć słowa pierwszego *Listu do Koryntian*: „Nam zaś objawił to Bóg przez Ducha. *Duch przenika wszystko, nawet głębokości Boga samego* [podr. B.P.]. Kto zaś z ludzi zna to, co ludzkie, jeżeli nie duch, który jest w człowieku? Podobnie i tego, co Boskie, nie zna nikt, tylko Duch Boży.” (1 Kor 2, 10-12).

¹ Młody Hegel przetłumaczył m.in. *Antygonę* oraz *Edypa w Kolonos* Sofoklesa, zob. Klaus Vieweg, *Hegel. Der Philosoph der Freiheit. Biographie*, C.H. Beck, München 2019 zwł. s. 44-46.

Dlatego filozofia ta jest filozofią ducha, a dokładniej: to poszukiwanie i opis manifestacji Ducha w dziejach. To wszystko zostało opisane na stronach jego *Fenomenologia ducha*². Innymi słowy: system filozofii Hegla genetycznie wyrasta z teologii objawionej, jednak w swej dojrzałej postaci wykracza poza nią, czyniąc Boga-Absolut za naczelną metafizyczną i epistemologiczną zasadę filozoficzną tego systemu.

I. Panteizm i początki dialektyki

Już w pierwszych latach studiów najważniejszymi lekturami Hegla i Schellinga, obu przyszłych klasyków niemieckiego idealizmu, była *Krytyka czystego rozumu* Kanta i *Etyka* Spinozy. W przyszłości będzie to skutkowało obecnością transcendentalizmu i panteizmu w systemach obu myślicieli. Z perspektywy niniejszego tematu szczególnie ważny jest element panteizmu, przejęty bezpośrednio od Spinozy. W rezultacie tego zapożyczenia napisze Hegel: „Albo spinozizm, albo żadna filozofia”³. Jeśli chodzi o wspomnianego Schellinga, to jego panteizm nabrał charakteru irracjonalnego, opartego na intuicyjnym oglądzie intelektualnym (*die intellektuelle Anschauung*), zaś w przypadku Hegla – panlogistycznego, opartego na rozumie (*die Vernunft*) jako metafizycznej zasadzie, w myśl którego cała rzeczywistość jest całkowicie inteligibilna oraz izomorficzna względem struktur myślenia.

1. Ontoteologia. Jeśli chodzi o panlogistyczny panteizm, to droga do niego wiodła poprzez – absolutnie kluczowa kategoria

² Korzystam z oryginału: G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Hrsg. Johannes Hoffmeister, Hamburg Felix Meiner Verlag 1952 (cyt. PhG).

³ G.W.F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, tłum. Ś.F. Nowicki, Warszawa 2002 t. III s. 310.

w Heglowskiej dialektyce – zniesienie⁴ (*die Aufhebung*) antynomii Kanta. Osiągnął on to już we wczesnej rozprawie pt. *O różnicy między systemami filozofii Fichtego i Schellinga* (1801)⁵ poprzez przekroczenie perspektywy skończonego intelektu (*der Verstand*), który jest źródłem owych antynomii, na rzecz rozumu. Ten ostatni już na początku drogi myślowej Hegla jawi się nie jako władza poznawcza, przez Kanta interpretowana jako władza spekulatywna, tj. pozbawiona empirycznego osadzenia, a przez to poznawczo jałowa, ale jako metafizyczna siła: ponadjednostkowa i absolutna, która znosi skończone (kategorialnych) określoności rzeczy celem dotarcia do tego, co absolutne (*das Absolute*). W charakterystyce filozofii podanej przez Hegla Absolut jest jedną z dwóch jej przesłanek (drugą jest byt świadomości).

Wyróżniona pozycja Absolutu w jego systemie miała dwa źródła: po pierwsze, sięgające do historyczno-filozoficznego kontekstu w postaci tradycji tzw. ontologizmu, któremu patronowali chrześcijańscy neoplatonicy (m.in. Augustyn) i wszyscy racjoniści XVII wieku, od Kartezjusza po Wolffa. Ontologizm przyjmował, że Bóg jako Byt nieskończony ma bezwzględny prymat poznawczy i bytowy względem innych bytów. Innymi słowy: nieskończoność poznajemy „przed” wszystkim innym, zaś byt skończony tylko o tyle, o ile już – nawet jeśli całkowicie niewyraźnie i przedrefleksyjnie – poznaliśmy *a priori* ów Byt nieskończony. Po drugie, prymat Absolutu brał się z takiej, mającej swe źródło w romantyzmie wizji, iż dzięki niemu miały zostać zniesione wszelkie zdwojenia,

⁴ Kategoria znoszenia (łac. *tollerantia*) w dialektycznej ontologii Hegla posiadała trzy znaczenia: 1) znieść/unicestwić (*negare*); 2) zachować (*conservare*) oraz, najczęściej pomijany w literaturze przedmiotu, ale równie ważny co poprzednie: 3) wznieść się na wyższy poziom (*elevare*) np. samoświadomości. Zob. M. Heidegger, *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1997, s. 198-199.

⁵ G.W.F. Hegel, *Die Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*. Rezensionen, Maximen des Journals der Deutschen Literatur. Neu herausgegeben Hans Brockard und Hartmut Buchner, Felix Meiner Verlag Hamburg 1979 (cyt. DS).

tym zdwojenie na byt i niebyt, światło i ciemność, skończoność i nieskończoność. Było tak, gdyż Absolut jest ontologicznie wcześniejszy niż owe przeciwstawne sobie pary.

„Absolut jest nocą, a światło jest wcześniejsze niż ona, zaś różnica obu, tak jak wyłanianie się światła z nocy, jest różnicą absolutną; – Nic jest tym pierwszym, z czego wyłonił się wszelki byt (*Sein*), wszelka różnorodność tego, co skończone.” (DS,15).

Przytoczony fragment pracy Hegla można by określić pochodzącym od Kanta mianem formuły ontoteologii⁶, która określa genezę i podstawę przedmiotowej jedności teologii i metafizyki. Absolut jest tu bezwzględny *prius* względem wszelkich opozycji. Przy okazji warto zaznaczyć, że metafizyka Hegla była próbą konceptualizacji i racjonalizacji procesu stworzenia *ex nihilo*. Wskazuje na to wyrażenie: „Nic jako to, co pierwsze, z czego wyłonił się wszelki byt”. Hegel tym sposobem wspomniane „Nic” uczynił *arché* swojej metafizyki i w ten sposób zniósł zastany gmach racjonalistycznej metafizyki (Malebranche, Leibniz). W nawiązaniu do słynnego pytania Leibniza: „Dlaczego jest raczej coś niż nic, skoro nic jest o wiele prostsze”, w wydaniu autora *Fenomenologii ducha* jest raczej nic aniżeli coś, właśnie z tego względu, że jest prostsze, pierwotne i zarazem źródłowe, gdyż jest tym, z czego wywodzi się wszelkie „coś” czyli byt.

2. Zadanie i program filozofii. W tym kontekście określił Hegel to, co nazwał on zadaniem filozofii, które brzmi: „ustanowić byt w niebycie – jako stawanie się, rozdwojenie w absolicie – jako jego zjawisko, [zaś] to, co skończone w nieskończonym – jako życie” (tamże).

⁶ Termin upowszechniony w XX w. przez Martina Heideggera, został wprowadzony przez I. Kanta w *Krytyce czystego rozumu*, B 660. Pojmował przez nią dziedzinę filozofii, która „wierzy, że przy pomocy samych pojęć, bez najmniejszego użytku doświadczenia, pozna istnienie Boga”, tamże, tłum. własne. Heidegger nadał mu inne znaczenie, które dotyczyło, ujmując rzecz w skrócie, istotowego powiązania dotychczasowych rozważań o charakterze ontologicznym z ich teologicznym (w sensie *theologia naturalis*) odniesieniem, którego modelowym przykładem była teoria bytu Arystotelesa.

Tak zdefiniowane zadanie zawiera zarazem metodę jego filozofii, która nazywana jest dialektyczną. Jest to metoda poznania, opisu i zarazem wyjaśniania rzeczywistości w takiej perspektywie, w której naczelną zasadą bytu i myślenia, tj. zasadą niesprzeczności zostaje zniesiona. Wraz z nią zostaje zniesiona absolutna różnica między bytem a nicością, prawdą i fałszem etc. Poza tym mamy w tym krótkim cytacie swoisty program Heglowskiej dialektycznej ontologii.

Po pierwsze, w postulacie: „ustanowić byt w niebycie jako stawanie się” Berlińczyk używa kluczowego w całej jego filozofii kategorii, jaką jest ustanawianie, *die Setzung*. Przed nim używał jej także Kant, ale kategoria ta jako *positio* występowała również w pracach XVII-wiecznych racjonalistów (Kartezjusz, Leibniz, Wolff). W jej historycznej genealogii kluczowe są ustalenia dokonane przez Kanta w pracy *Jedyna możliwa podstawa dowodu na istnienie Boga*⁷, w której pisał m.in. „Pojęcie pozycji lub ustanowienia jest całkowicie proste i tożsame z pojęciem bytu.” (PD, 50; „Der Begriff der Position und Setzung ist völlig einfach und mit dem vom Sein überhaupt einerlei.” BG, 16). Od czasu Kanta w filozofii porządek odkrycia został całkowicie zastąpiony porządkiem ustanawiania, *Setzung*. Inaczej niż w realistycznym modelu, w którym człowiek-podmiot był pojmowany jak ten, który absorbuje byt (*Vernehmer des Seienden*)⁸ dany w jego bezpośredniości; poznanie w pokartezjańskim modelu pozbawione było elementu bezpośredniości, gdyż wszystko było zapośredniczone przez struktury świadomości. W rezultacie

⁷ I. Kant, *Jedyna możliwa podstawa dowodu na istnienie Boga*, tłum. zb. Wstęp i redakcja naukowa Tomasz Kupś, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2004 (cyt. PD). Korzystam też z niemieckiego oryginału *Der einzige mögliche Bewiesgrund zu einer Demonstration des Dasein des Gottes*. Historisch-kritische Edition. Mit einer Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von Lothar Kreimandahl und Michael Oberhausen, Felix Meiner Verlag, Marburg 2011 (cyt. BG).

⁸ M. Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes* (1938) w tegoż: Holzwege, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1977, s. 93.

przedmiotem poznania stało się samo przedstawienie pojęte jako reprezentacja tegoż bytu⁹.

Kiedy mowa o bycie, to należy przywołać ważne terminologiczne rozróżnienie, które odgrywa bardzo znaczącą rolę zarówno w systemie Hegla, jak w filozofii Heideggera. W niemieckiej terminologii filozoficznej występują dwa różne terminy, które zwykło się tłumaczyć tym samym słowem: byt. Jest to: *das Sein*, dosłownie: bycie, odpowiednik łacińskiego *tō esse*, zaś w terminologii scholastycznej jest to odpowiednik *ens ut nomen* – całkowicie abstrakcyjnie pojęty byt jako coś nieokreślonego i wewnątrznie niesprzecznego, lub *entitas* – bytowość w ogóle. Zaś *das Seiende*, czyli: byt jako odpowiednik łacińskiego *ens*, który w terminologii scholastycznej był ujmowany jako *ens ut participium*. Ten drugi jest zawsze czymś jednostkowym i konkretnym, dającym się wskazać palcem. W dalszej części tekstu dla semantyczno-terminologicznego ujednoznacznia będę podawał w nawiasie niemieckie odpowiedniki używanego przeze mnie słowa „byt”. Różnica pomiędzy tak pojętym byciem a bytem później zostanie nazwana przez Heideggera różnicą ontologiczną¹⁰ i będzie w centrum jego rozważań.

Wróćmy do toku rozważań Kanta, który obok ustanowienia jako bytu (*das Sein*), wyróżnił jeszcze jedną postać ustanowienia, nazywane przez niego ustanowieniem absolutnym (*absolute Setzung*), poprzez które zostało definiowane percypowane ze wspomnianej perspektywy istnienie (*Dasein*)¹¹. Natomiast Hegel w swojej nauce o Rozumie i jego relacji do

⁹ Odtąd podstawą tak pojętego przedmiotu stał się sam podmiot, gdyż to on, tj. podmiot, stał się koniecznym warunkiem przedstawienia. Ale nie tylko samego aktu przedstawienia, lecz także wszystkiego, co stanowi jego treścią zawartość.

¹⁰ Historyczny i systematyczny wykład różnicy zawarł Heidegger m.in. w swoich wykładach *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Vittorio Klostermann Frankfurt am Main 1987 s. 22. Zob. tamże s. 322-469.

¹¹ „Das Dasein ist die absolute Position eines Dinges.“ I. Kant, BG, 17.

intelektu przekroczył podmiotowe ograniczenia tak pojętego ustanowienia.

W *Nauce logiki*¹², nazwanej skrótowo *Logiką*, już na jej początkowych stronach odkrywa nicość jako „drugą” stronę bycia radykalnie pojętego jako nieokreślona określoność, coś w ogóle. W podobny sposób pojęty byt, tj. jako przedmiot ontologii (*ens in genere seu quatenus est*) był definiowany przez Ch. Wolffa, dla którego synonimem była nieokreśloność (*indeterminatum*)¹³. Jednak różnica pomiędzy obydwooma określeniami bytu była taka, że w przypadku Wolffa byt był definiowany po pierwsze, jako coś wewnętrzne niesprzecznego (absolutny prymat zasady niesprzeczności) i po drugie, byt ten – na mocy zasady wyłączonego środka – był absolutnie oddzielony od niczego (łac. *nihil*), *resp.* niebytu. Hegel zaś niejako na wejściu zniósł zasadę niesprzeczności¹⁴, traktowaną od wieków, a zwłaszcza przez Leibniza i Wolffa, jako zasadę absolutną: pierwszą, ogólną i konieczną¹⁵. Dokonał tego w ten sposób, że byt (*Sein*) jako dotychczasowy przedmiot metafizyki zdefiniował jako dosłownie: „nieokreślone bezpośrednio” (*das unbestimmte Unmittelbare*; WL, I, 66). Tak pojęty byt był: całkowicie nieokreślony, i najbardziej spotentjalizowany. W rezultacie: byt (*das Sein*), o którym pisał w *Logice*, stanowił jedność z nicością, która pierwotnie: całkowicie nieokreślonemu bytowi nadawała pierwszą cechę – stawanie się. Ten wspomniany wyżej element programu zainicjowany w *Differenzschrift* program filozofii zrealizował Hegel w całej pełni w swojej *Logice*.

¹² Korzystam z *Wissenschaft der Logik*, Hrsg. G. Lasson Bd. I- II Berlin 1975.

¹³ Zob. Ch. Wolff, *Philosophia prima, sive Ontologia, methodo scientifica pertractata, qua omnis cognitiones humanae principia continentur*, Frankfurt und Leipzig 1736. (reprint) Hildesheim 2001, §105, 111.

¹⁴ Por. słynną tezę z habilitacji Hegla: „Contradictio est regula veri, non contradictio falsi”.

¹⁵ „Principium contradictionis est principium primum, quo plus nec datur, nec dari potest.” Friedrich Ch. Baumeister, *Institutiones metaphysicae/ Ontologiam, cosmologiam, psychologiam, theologiam denique naturalem complexae / Methodo Wolffii adornatae*, Wittenberg und Zerbst 1736¹, §36.

Po wtóre, Hegel – w wyraźnej opozycji do Schellinga – postulował, aby traktować wszelkie zdwojenia: duch – materia (przyroda), wolność – konieczność, nieskończoność – skończoność etc. jako „zjawiska” Absolutu, który był przez niego pojmowany jako ich pierwotna jedność i substancjalne podłoże. Innymi słowy: owe zjawiska jako „rozdwojenie tego, co proste” (*Entzweiung des Einfachen*) – podobnie jako u Spinozy atrybuty w odniesieniu do absolutnej substancji – były zjawiskami/wyrazami Absolutu. Wszelkie zaś dualizmy, by użyć określenia samego Hegla: były „zainfekowane” jednością Absolutu. Najgłębszym wymiarem tej jedności była jedność świadomości, która pierwotnie jako apercpcja (Leibniz), następnie transcendentalna apercpcja (Kant), a następnie w przypadku autora *Fenomenologii ducha* przyjmuje postać jedności rozumu – Logosu, który swoim zasięgiem obejmuje całą rzeczywistość (panlogizm). W czasach Hegla Duch osiągnął samowiedzę, o którym czytamy: „Rozum jest pewnością świadomości, że jest on całą realnością.”¹⁶ Nawiązując do Anaksagorasa metafizycznej koncepcji rozumu (ἡ νοῦς), niemiecki myśliciel zniósł już w *Differenzschrift* jednostronność i – jak pisał – „dogmatyzm” zastanych, współczesnych mu dwóch wielkich systemów metafizyki: subiektywistycznej Fichtego oraz realistycznej, będącej kontynuacją myśli Arystotelesa. Pierwsza zakładała całą rzeczywistość jako produkt kreatywności absolutnej świadomości podmiotu, który staje się – i zarazem jednostronną – roszcującą sobie posiadanie absolutnego statusu zasadą. Realizm zaś zakładał obiektywny świat, dla którego podmiotowa perspektywa jego poznania była czymś przypadkowym i niekoniecznym. Rozum w obu przypadkach: 1) „jedna” obie przeciwstawne perspektywy ogarniając w polu jednej świadomości, 2) „zakłada” względem

¹⁶ „Die Vernunft ist die Gewissheit des Bewusstseins [...] alle Realität zu sein; so spricht der Idealismus ihren Begriff aus.“ G.W.F. Hegel, PhG, s. 176.

siebie (*Gesetzsein*) oraz zarazem 3) w trzech znaczeniach słowa „znosi” je w ich jednostronności.

Po trzecie, ustanowić „to, co skończone w nieskończonym jako życie”. – Przez życie należało rozumieć taką charakterystykę substancjalnego podłoża, które było definiowane jako wyraz dynamicznego podmiotu, spontanicznie dokonującego samookreślenia, *Selbstbestimmung*. Przy czym w tym ujęciu chodzi o podmiot absolutny, a dokładniej o jego *essentiale*, którym jest Rozum¹⁷. – Ten znosił wszelkie dualizmy i rozdzielenia, jakie generował skończony intelekt. Z perspektywy Rozumu wszelkie więc opozycje, w tym: duch – przyroda, wolność – konieczność etc, o ile zostają przezeń ujęte, są traktowane z jego pozycji jako przezeń ustanowione (*gesetzt*) i w ten sposób w swojej pozornie absolutnej różnicy – zniesione. W kwestii natury samego życia dla omawianego myśliciela punktem odniesienia w jego rozumieniu życia była koncepcja Arystotelesa, ale nie ta z pism przyrodniczych, lecz z księdze lambda *Metafizyki*, tj. odniesiona do Boga¹⁸, gdzie w *Metafizyce* czytamy „I życie jest jego udziałem, ponieważ akt intelektu jest życiem, Bóg jest tym aktem”¹⁹.

Podsumowując, trzeba zauważyć, że w przypadku autora *Fenomenologii ducha* systemowe ustanowienie życia polega na relacji między absolutnym Rozumem a przygodnym intelektem, który generuje antynomie ogólnych twierdzeń i opozycyjne pary przezeń ustanowionych skończonych pojęć. Rozum zaś ujmując je w jedność – znosi je. Życie rozumu, jako najwyższa

¹⁷ Zob. G.W.F. Hegel, PhG, s. 19-20.

¹⁸ Hegel na samym końcu tekstu *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* przytoczył fragment księgi L *Metafizyki* (1072b 18-30) Arystotelesa. Kluczowy termin w greckim tekście Θ noāj oddawał jako: „myśl” (*Gedanke*), „myślenie” (*Denken*) oraz „myślący rozum” (*denkende Vernunft*). Zob. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* Hrsg. Friedhelm Nicolini und Otto Pöggeler, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2011 (cyt. E.) oraz Hegla przekład tekstu Arystotelesa tamże, s. 496.

¹⁹ *Metafizyka*, tekst grecko-łacińsko-polski, przekł. T. Żeleźnik oprac. M.A. Krapiec i A. Maryniarczyk t. I-II Lublin 1996.

i najdoskonalsza forma życia, przejawia się właśnie w akcie znoszenia i dlatego może być nazwany „faktorem życia”²⁰. Sam Rozum jest tu zarazem jednością i wszystkim, co „jest” – w myśl formuły o proveniencji Heraklityjskiej: “Ev καὶ Πᾶν” (Jeden i wszystko)²¹.

II. Charakterystyka Boga jako Absolutu

Jak wiemy, system metafizyki Hegla to system panteistyczny. Wszystko w nim albo jest Bogiem²², albo jego przejawem (zjawiskiem). Należy to podkreślić w opozycji do bardzo rozpowszechnionych, zwłaszcza w Polsce, interpretacji (post)marksistowskich, które zgodnie albo przemilczają teologiczny kontekst genetyczny systemu Hegla, albo – wbrew oczywistych danych faktograficznych – wręcz mu zaprzeczają. Trzeba jednoznacznie dodać, że w tym systemie Bóg nie ma nic wspólnego z ujęciem teistycznym, w myśl którego jest On: bytem osobowym, wolnym i transcendentnym względem świata. Wręcz przeciwnie: Bóg w filozofii Hegla to tyle, co metafizyczny Absolut, immanentna światu i wewnętrznie zdeterminowana zasada metafizyki, analogiczna do tej, którą w swoim systemie przyjął i wyłożył w księdze lambda *Metafizyki* Arystoteles. To pewne bezosobowe coś, a nie ktoś. Sam Hegel powoływał się na Arystotelesa określenie Boga jako samo myślącej się myśli (E. 463), czyli struktury refleksyjnej. Gdyż to już w jego, tj. Arystotelesa, wykładni refleksja przestała być już tylko instrumentem filozofowania, stając się strukturą samej poznawanej rzeczywistości²³. Dokładniej: tworzyła wewnętrzną

²⁰ M. Heidegger, *Der deutsche Idealismus* ..., s. 198.

²¹ Zob. G.W.F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, przeł. Ś.F. Nowicki, t. III. Warszawa 2002 (cyt. *Wykłady*), s. 344.

²² Zob. Stanisław Kowalczyk, *Koncepcja Absolutu w pismach Hegla*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1991.

²³ Zob. Wojciech Chudy, *Rozwój filozofowania a „pułapka refleksji”*. *Filozofia refleksji i próby jej przewyżczenia*, Lublin, 1995², zwł. s. 257-262.

ontologiczną strukturę bezosobowego Absolutu. Hegel w tym aspekcie podążył drogą autora *Metafizyki*.

1. Intuicyjny ogląd, *Anschauung* czy refleksja?

Filozofia Hegla jest rezultatem swoistej racjonalizacji Objawienia i przełożenia go na język pojęć. Stąd w jego pismach zjawisko m.in. zastąpienia słowa „Bóg” słowem: „Absolut”, choć – trzeba przyznać – to pierwsze również, choć sporadycznie, w jego pismach filozoficznych występowało. Tego rodzaju zabieg, choć zdaniem Hegla niekonsekwentnie, stosował w jego czasach Schelling w ramach tzw. filozofii identityczności. Jest to o tyle ważne, że właśnie w opozycji wobec tamtej filozofii swoje stanowisko artykułował Hegel. Szczególnie silnym punktem krytyki Hegla w przypadku koncepcji Schellinga była teza tego ostatniego, że Absolut jest jednością ducha i przyrody²⁴, którą – całkowicie intuicyjnie – poznajemy w akcie oglądu intelektualnego, *intellektuelle Anschauung*. Sam ów ogląd znosi dualność owych heterogenicznych elementów, pozwalając wniknąć w ich pierwotną jedność, która jest jednością Absolutu. Poznanie to przez swoją całkowitą intuicyjność jest: zupełnie mętne i treściowo puste, nie daje się intersubiektywnie wyartykułować (zobiektywizować), ma znamiona irracjonalne oraz jest statyczne. Dlatego Hegel niejednokrotnie nie tylko krytykował, ale wręcz szydził z tego ujęcia twierdząc, iż przypomina ono „noc, w której wszystkie krowy są czarne” (PhG, 19). W terminologii Hegla treść owego oglądu i sam aktowy moment ujęcia nazywany był bezpośredniością (*Unmittelbarkeit*), względnie wiedzą bezpośrednią.

2. Byt w pespektywie bezpośredniości i negacji. O ile tak pojęta bezpośredniość w ujęciu Schellinga była punktem dojścia, o tyle w przypadku Berlińczyka była punktem wyjścia,

²⁴ „Die Natur soll der sichtbare Geist, der Geist die unsichtbare Natur sein. Hier also, in der absoluten Identität des Geistes in uns und der Natur außer uns, muß sich das Problem, wie eine Natur außer uns möglich sei, auflösen“ Ideen zu einer Philosophie der Natur in: tegoż *Werke*. Hrsg. Manfred Schröter, München 1927, Bd. I, s. 706.

który miał zostać zniesiony poprzez refleksję celem nadania mu pojęciowej określoności (*Bestimmtheit*), czyli określoności po prostu²⁵. W skrajnie esencjalistycznej ontologii omawianego myśliciela („Die Realität ist Qualität [...]” WL I, 99) to właśnie określoność, nawet – a może zwłaszcza – ta całkowicie abstrakcyjna określoność, wyznacza logikę rozwoju rzeczywistości, tworząc swoistą nić przewodnią jego systemu. Rudyment tej logiki wyznacza przyjęta od Spinozy formuła: czyli „każda określoność jest [zarazem] negacją” (*omnis determinatio est negatio*)²⁶ w domyśle: innej określoności. Kiedy w odpowiedzi na pytanie w restauracji: „Który jest nasz stolik?”, odpowiada nam kelner: „To ten – oto stolik!”, znaczy to, że to „ten” właśnie i żaden inny. Te „inne” stoliki w określaniu naszego stolika są wpisane w jego określoność przez ich negowanie: nie-ten stojący obok, nie-tamten po lewej, ani tamten po prawej i nie ten przy oknie etc. Proces dookreślania się zachodzi samoistnie²⁷, jednak potrzeba jedynie pierwszego czynnika – bezpośredniości w oglądzie bytu (*Sein*), który go uruchamia, zaś refleksja rozwija jego określoność do jego „prawdy”, czyli pełni (*die Völle*). Ta bezpośredniość oglądu jest znamiem bytu przygodnego (WL I, 117-119), i jest zarazem wpisana w jego początkową charakterystykę jako wspomniane wcześniej „nieokreślone bezpośrednie”. Przeciwnym biegunem tak pojętego jest Bóg, który „jest określony jako pełnia (*Inbegriff*) wszelkich realności i

²⁵ Trzeba mieć na uwadze, że w ontologii Hegla określoność (*die Bestimmtheit*) to każdorazowo określoność pojęciowa.

²⁶ W pierwotnej formule zawartej w liście Spinozy z 2 lipca 1674 do jego przyjaciela Jariga Jellesa brzmiało to „Quia ergo figura non aliud, quam determinatio, et determinatio negatio est”. Zob. Y. Melamed, „Omnis determinatio est negatio”. Determination, negation, and self-negation in Spinoza, Kant, and Hegel, w: E. Förster & Y. Melamed (Eds.), *Spinoza and German Idealism*, Cambridge: Cambridge University Press 2012, s. 175-196.

²⁷ Na poziomie Heglowskiej metafizyki, nazywanej przez nie niego „logiką” przyjmie to postać słynnej formuły: „Istota musi się przejawiać.” („Das Wesen muss erscheinen” WL II,101), co znaczy tyle, co: się dookreślać. Zob. Dietmar H. Heidemann, „Das Wesen muß erscheinen”. *Die Erscheinung in Hegels Wissenschaft der Logik*, Hegel-Jahrbuch, Sonderband 2016, s. 95-107.

o tej pełni mówi się, że nie zawiera w sobie żadnej sprzeczności, że żadna z realności [nie] znosi innej.” (WL I, 99). Tak pojęty Bóg jest przyjmowany *implicite* w słynnym dowodzie ontologicznym w *Proslogionie* Anzelma, sama zaś perspektywa filozofowania w kontekście jakiej presupozycji, iż rzeczywistość to pierwotnie rzeczywistość Boga, która poznawczo nam jest dana – w sposób przedrefleksyjny – przed tym, co przygodne jest nazywana ontologizmem.

3. Duch jako samoistny i jedyny podmiot dziejów.

W ujęciu Hegla cała rzeczywistość jest refleksją, której jedynym realnym podmiotem jest rozwijający się wprawdzie w czasie, ale bytujący jako ten sam i poza czasem („ewig ein und dasselbe” DS, 8) Absolut, czyli Duch. Ten ostatni przejawia się (*erscheint*) w dziejach, będąc ich jedynym podłożem substancjalnym (przyczyny: materialna i formalna)²⁸, ale także siłą sprawczą i celową. W tej perspektywie – jak możemy o tym przeczytać na stronach *Fenomenologii Ducha* – religia, interpretowana jako fenomen Ducha absolutnego, jest jedną z faz w rozwoju Ducha w dziejach. Dokładnie rzecz biorąc, jest to – w perspektywie rozwoju dziejów – przedostatnia faza w jego rozwoju, która następuje po sztuce, a następnie zostaje zniesiona na rzecz filozofii przez to, że w tej ostatniej, a nie w religii, Duch osiąga pełnię samoświadomości. Wskazany zaś moment zniesienia już w niedalekiej przyszłości studentowi Hegla – Ludwikowi Feuerbachowi (1804-1872) da asumpt do budowy radykalnej, z gruntu antyheglowskiej, bo materialistycznej i ateistycznej metafizyki dziejów i człowieka.

²⁸ Z tego względu jednostka ludzka w dziejach nie pełni żadnej samodzielnej roli, a jedynie – jest bowiem traktowana całkowicie instrumentalnie – realizuje cele, jakie zostały jej przypisane.

III. Następstwa Hegłowskiego systemu. Krytycyzm Feuerbacha

Jednym z najważniejszych następstw systemu Hegla był radykalny historyzm²⁹. Berlińczyk bowiem powiązał w swojej metafizyce panteistyczną przesłankę z tezą, iż obecny we wszystkim absolutny podmiot ma naturę ducha. Duch ten samorzutnie zmierza do rozwoju, który ma naturę refleksji i rozwija się w czasie na planie dziejów. Dzieje są manifestacją ducha, on zaś – podobnie jak ujmuje to *Biblia* – jest „wszystkim we wszystkim”. Przy czym to, co wyłoni się na danym etapie rozwoju dziejów, który jest – jak powiedziano – zarazem etapem rozwoju samoświadomości Ducha, jest czymś całkowicie dziejowo uwarunkowanym i zostaje „zniesione” w rezultacie dalszego rozwoju procesów dziejowych. Tak więc wszystko: poznanie, dana postać moralności, prawo, estetyka etc. i wszelkie inne fenomeny Ducha są dziejowo uwarunkowane, a ich moc wygasza się wraz z nastaniem nowych faz rozwoju. Bardzo wcześniej były dość powszechnie interpretowane i krytykowane jako wyraz radykalnego epistemologicznego i aksjologicznego relatywizmu.

Najbardziej znaczącym przykładem tej krytyki są prace Feuerbacha, który w swoim głównym dziele *Istota chrześcijaństwa* wypowiedział słynne słowa „das Geheimnis der Theologie [ist] nichts anderes als Anthropologie”³⁰ („Tajemnicą teologii jest nic innego niż antropologia”). W interesującym nas kontekście, tj. panteizmu, oznaczało to całkowitą dekonstrukcję Hegłowskiego skrajnie idealistycznego modelu metafizyki na rzecz modelu skoncentrowanego na jednostce, a przez to – subiektywnego, ponadto materialistycznego, a nade wszystko: ateistycznego. Feuerbach dokonał tego, jak sam pisał w innym

²⁹ Zob. B. Wiśniewska-Paź, B. Paż, *Historyzm*, t. IV 2003 s. 508-519

³⁰ L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, w: tegoż, *Gesammelte Werke*, Hrsg. v. Werner Schuffenhauer Berlin 1973, Bd. 5, s. 352.

dziele, w rezultacie „zniesienia teologii przez antropologię” („Lösung der Theologie in der Anthropologie”)³¹. Wprawdzie przeprowadzona przez Feuerbacha krytyka filozoficznej wizji świata i człowieka zaprezentowana przez Hegla dokonana została z perspektywy obcych Berlińczykowi założeń materialistycznych, to jednak ta właśnie wykładnia wyznaczyła kierunek dalszych dziejów filozofii, prowadząc nie tylko do skrajnie materialistycznej i ateistycznej ontologii Karola Marksa, ale także witalistycznej i równie skrajnie ateistycznej filozofii Friedricha Nietzschego.

IV. Ateizm i irracjonalizm Heideggera

Spośród postheglowskich myślicieli jednym z najbardziej wpływowych jest Martin Heidegger. Od autora *Fenomenologii ducha* przejął on jego historyzm, który został przez niego radykalizowany przez to, że dzieje, w które rzucony (*die Geworfenheit*) jest świadomy i przygodny podmiot, nazywany przez niego *Dasein*, są w jego wykładni – i zarazem w jaskrawej opozycji do wykładni Hegla – całkowicie przygodne i niemające żadnego obiektywnego ani sensu, ani celu. Heidegger doszedł do takiego widzenia świata w perspektywie przyjętej dość restrykcyjnej fenomenologicznej metody opisu świata, która ogranicza pole opisu i wyjaśniania do tego, co jest bezpośrednio dane, a mianowicie: „To, co się jawi tak, jak się [ono] z siebie samego jawi, z niego samego pozwalając zobaczyć”³². Stąd w tym ujęciu sfera danych ograniczona została do *stricte* podmiotowej perspektywy i skorelowanej z nią sfery przygodnego i czasowego bytu, którą Wolff nazywał oglądem relatywnym (*relative*

³¹ Tegoż. *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, w: tegoż, *Gesammelte Werke*, Berlin 1970, Bd. 9, s. 335.

³² „Das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen”. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main (cyt. SZ) s. 46.

spectari), a Kant – rozważaniem rzeczy jako zjawiska³³. Rozważanie świata z tej perspektywy wszystko, co jest dane, jest: przygodne i czasowe. Dotyczy to także wszelkich prawd, które od czasów Platona były traktowane jako niezienne i wieczne: „To, że istnieją »prawdy wieczne«, zostanie wystarczająco dowiedzione, gdyby się powiodło wykazanie, że *Dasein* był i będzie w całej wieczności” (SZ, 300). Na nieodzowność owych prawd w percepcji czasu wskazywał wielki klasyk problematyki czasu – św. Augustyn w słynnej XI księdze *Wyznań*, argumentując, iż warunkiem percepcji tego, co zmienne w jego zmienności (tu: czasowości) jest obecność elementu niezmiennego, czyli: wiecznego, który jest nie tylko warunkiem tej percepcji, ale i miarą samego czasu. Dla biskupa Hippony tą ostateczną miarą było *Verbum aeternum* – słowo Boże (a wtórnie ludzki umysł), w którym odkrywamy współwieczne poszczególne *veritates et rationes aeternae* i które jest punktem odniesienia, gdy błądzimy³⁴. Heidegger pominął milczeniem tę zasadniczą kwestię w podejmowanej przez niego problematyce czasu³⁵. W rezultacie taki właśnie, tj. temporalno-kontyngenty, punkt wyjścia w połączeniu z fenomenologiczną perspektywą nie tyle wyjaśniania, co opisu świata przesądziły o jego ateistycznym punkcie dojścia. Ateizm ten, trzeba to podkreślić, w odróżnieniu do ateizmu Karola Marksa czy Jean-Paul Sartre’a nie miał charakteru negacji Boga, ale w przypadku autora *Sein und Zeit* wyrażał się sceptycko-fenomenologiczną poc», czyli konsekwentnie stosowanym zawieszeniem sądu na temat Boga

³³ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hrsg. Jens Timmermann, Felix Meiner, Hamburg 1998 B XXVII.

³⁴ „Et ideo Principium, quia, nisi maneret, cum erraremus, non esset quo rediremus. cum autem redimus ab errore, cognoscendo utique redimus; ut autem cognoscamus, docet nos, quia principium est et loquitur nobis.” *Sancti Augustini Confessionum libri tredecim*. Auf der Grundlage der Oxforder Edition hrsg. v. Karl von Raumer, Gütersloh 1876 XI, 10 s. 301-302 (cyt. Conf. XI, 301-302).

³⁵ On doskonałe znał ten tekst, gdyż prowadził seminarium o X i XI Księdze *Wyznań*. Zob. M. Heidegger, *Seminare: Platon – Aristoteles – Augustinus*, Vittoria Klostermann, Frankfurt am Main 2012, s. 41-82.

wyrażającym się w milczeniu o Nim³⁶. Heidegger podzielał przeświadczenie Feuerbacha, iż tajemnica teologii leży w obszarze antropologii, dlatego wyjaśnienie statusu Boga w myśli niemieckiego fenomenologa wymaga uprzedniej prezentacji jego antropologii.

1. **Nicość ujawnia się w trwodze *Dasein*.** Jedną z najważniejszych kategorii filozofii Heideggera jest kategoria podmiotu i w tym sensie jest on kontynuatorem myśli kartezjańskiej. W stosunku do samego Kartezjusza podmiot ten stracił swoją istotę pojętą jako stała niezmienna struktura ontologiczna i zamiast niej Heidegger wprowadził proces refleksyjnego samo-dookreślenia się. W ujęciu istoty wprost nawiązał do koncepcji Hegla, który pisał „Byt (*Sein*) jest tylko jako ruch, [ruch] Nicości do Nicości, i tym jest istota” (WL II, 14)³⁷. Tak pojęta istota jest samym ruchem, a dokładniej: jest „czystą negatywnością”, która jest niemającym niczego poza sobą, ruchem negowania swej negacji. To refleksja, którą Heidegger nazywał „myśleniem” – identycznym z Heglowskim „ruchem od nicości do nicości” (tamże).

Wspomniany podmiot – *Dasein* jest ufundowany na podstawie, którą stanowi nie tyle określony aktualny byt, ale: bycie, *Sein*, które – dokładnie tak samo jak w ujęciu Hegla – jest tożsame z nicością. Za Hegla słynnym stwierdzeniem: „Czyste bycie i czysta Nicość są tym samym” (WL I, 67) Heidegger w byciu jako nicości będzie upatrywał „podstawy” *Dasein*. To, co było u Berlińczyka wykładem realizującej się *sub specie aternitatis* logiki, w wydaniu autora *Sein und Zeit* zostaje

³⁶ Wyjątkiem przełamującym to milczenie Heideggera o Bogu jest jedyny udzielony przez niego wywiad „Nur noch ein Gott kann uns retten” („Tylko jeszcze Bóg mógłby nas uratować”) *Der Spiegel* 30 (Maj, 1976), s. 193-219, który został opublikowany dziesięć lat później od daty wywiadu i zarazem sześć lat po jego śmierci.

³⁷ Heidegger wprost wskazuje na to odniesienie do Hegla w pracy *Was ist die Metaphysik?* w: tegoż, Wegmarken, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1976 (cyt. WM) s. 120.

odnalezione w głębi ludzkiego podmiotu, jego strukturach i dynamice. Szczególna rola tu przypada temu, co nazywał „ontologią nastrojów”. A jeśli chodziło o te nastroje, to szczególną pozycję wśród nich odgrywała trwoga (*Angst*). To w niej bowiem ujawnia się nam Nicość. Sam podmiot, czyli *Dasein* był definiowany poprzez odniesienie do Nicości, taki mianowicie stan, iż się popadło w Nicość i w niej zatrzymało³⁸. W Nicość, którą przed nami odsłania trwoga.

2. Wieloraka przygodność podmiotu *Dasein*. W ujęciu Heideggera ludzki podmiot i jego percepcja świata odznaczały się wielowymiarową przygodnością. Po pierwsze, podmiot ten był całkowicie przeniknięty czasowością – interpretowaną przez niego jako jeden z podstawowych modusów jego bycia w świecie, który wyznacza jego ostateczny kres (śmierć). Po drugie, jako taki właśnie: czasowy i przygodny podmiot jest *Dasein* rzucony w dzieje, które go określają, nadając mu walorów indywidualności i niepowtarzalności, ale i przypadkowości. Po trzecie, ludzki podmiot jest kontyngenty przez to, że z jednej strony w sobie nie posiada klasycznie pojętej ontycznej podstawy, którą w klasycznej metafizyce identyfikowano z aktem istnienia lub istotą, gdyż w ujęciu autora *Sein und Zeit* podmiot *Dasein* jest rzeczywistością radykalnie procesualną, którego pojęta po Heglowsku istota – jak mawiał – „się istoczy” („das Wesen west”), tj. nieustannie się dookreśla w czasie i jako taka nie jest niczym stałym. Nade wszystko, po czwarte, kontyngencja ludzkiego podmiotu ma swoje źródło w takiej jego wykładni, w której ostateczną podstawą *Dasein* jest odrębne od sfery ontycznej – w scholastyce nazywanej *ens ut participium* – bycie (*das Sein*), które zostało przez niego utożsamione z Nicością. Człowiek więc jako byt racjonalny jest bytem, w którego naturę niejako wpisana jest metafizyka jako sposób odnoszenia się do

³⁸ „Da-sein heißt: Hineingehaltenheit in das Nichts”, M. Heidegger, *Was ist die Metaphysik?* w: WM, s. 115.

bytu, który polega na szukaniu dlań racji (*rationem reddere*), jednak taka – naturalna postawa pozostawia przed nim w stanie skrytości jego własne bycie, jak również bycie poszczególnych elementów świata.

3. Metafizyka i zasada racji. Zofia Zdybicka (USJK), pisząc w swoim *opus magnum* o roli zasady racji w obszarze poznania istnienia Boga, nazwała tę zasadę racji „motorem” wszelkiej argumentacji w tym obszarze. Stwierdza tam ponadto: „Zasada racji bytu jako bytu pozwala przekroczyć granice świata empirycznego i zasadnie podać uzasadnienia ostateczne. [...] usprawiedliwia wyjaśnienie wertykalne, skoro horyzontalne nie tłumaczy wszystkiego, a przede wszystkim samego faktu zaistnienia (tłumaczy tylko treści bytowe)”³⁹.

Ta wypowiedź, która nawiązuje do zasadniczych intuicji klasycznej myśli i myśli racjonalistycznej ujawnia prawdziwą intelektualną „otchłań” dzielącą reprezentowaną przez nią tradycję od ujęcia Heideggera, który zakwestionował podstawę obowiązywalności tej zasady, a przez to sprowadził wszelkie formy opisu i wyjaśniania do wspomnianej, skoncentrowanej na wymiarze esencjalnym, horyzontalnej perspektywy, która oznacza intelektualne odcięcie od transcendentnego Boga (Absolutu).

Pomimo że poglądy Heideggera na temat metafizyki ulegały ewolucji od aprobatywnego, kiedy sam planował zrealizować projekt metafizyki, po „apofatyczny”, kiedy ją ostatecznie przezwyciężył⁴⁰ i przekroczył, zmierzając do filozofii języka poezji źródłowej postaci wydarzenia się (*das Ereignis*) i wyrazu bycia. Ważne z perspektywy naszych rozważań są poczynione przez niego uwagi we *Wprowadzeniu do „Czym jest metafizyka”*, w którym zestawia swoją wizję docierania do jawności bycia jako prawdy bycia (w ramach specyficznie

³⁹ Z. Zdybicka, *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Lublin 1993, s. 327.

⁴⁰ Zob. tegoż zapiski *Überwindung der Metaphysik (1936-1946)*, w: M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2000, s. 67-79.

pojętego myślenia) z zastaną metafizyką. O tej ostatniej pisze: „Nie osiąga ona tego, co jest pierwsze w myśleniu. Ta metafizyka jest przewyższona w myśleniu o prawdzie bycia. Roszczenie metafizyki, aby panować nad nośnym odniesieniem do » bycia« i wszelkie stosunki do bytu jako takiego miarodajnie określać, staje się bezprzedmiotowe. Jednakże to » przewyżczenie metafizyki« nie usuwa metafizyki. Jak długo człowiek pozostaje *animal rationale*, jest on *animal metaphysicum*”⁴¹. Niemiecki myśliciel wiązał naszą rozumność (racjonalność) z metafizyczną perspektywą rozumienia i wyjaśniania świata. Językowym wyrazem tej perspektywy jest wprowadzona do obiegu filozoficznego przez Gottfrieda W. Leibniza zasada racji, brzmiąca: *Nihil sine ratione*, czyli: „Nic bez racji”⁴². W brzmieniu pozytywnym zasada ta głosi: „Wszystko ma swoją rację” (*Omne ens habet rationem*). Zasada ta była radykalnym rozszerzeniem zakresu tradycyjnej zasady przyczynowości w tym sensie, że o ile zasada przyczynowości obowiązywała w obszarze przyczyn, pojętych jako istniejące w akcie bytu, o tyle zasada racji radykalnie rozszerzała zakres tamtej do sfery wszelkiego bytu – w tym: do sfery bytów i światów możliwych, struktur: matematycznych, logicznych i wszystkiego, co w najszerszym słowa znaczeniu „jest” oraz jest w jakikolwiek sposób.

4. Dekonstrukcja zasady racji. Jedną z najważniejszych podstaw Heideggerowskiego irracjonalizmu była dokonana przez niego dekonstrukcja naczelnej zasady klasycznego racjonalizmu (Leibniz), czyli zasady racji. W powojennych wykładach zatytułowanych po prostu *Zasada racji*⁴³, wydobyl z prostej

⁴¹ M. Heidegger, *Einleitung zu „Was ist die Metaphysik?“*, w: tegoż, WM s. 367.

⁴² Historyczny i systematyczny wykład tej zasady w: Bogusław Paź, *Naczelna zasada racjonalizmu. Od Kartezjusza do wczesnego Kanta*, Wydawnictwo Aureus, Kraków 2007.

⁴³ M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1997 cyt. SG.

formuły tej zasady *nihil est sine ratione* (dosł. Nic jest bez racji) dwie równoległe perspektywy fonetyczne (*Tonarten*) i interpretacyjne, które wybrzmiewają w podanej, podstawowej formule tej zasady – w zależności od tego jak będziemy akcentować brzmienie tej zasady. W pierwszym przypadku, gdy akcentując wyróżnimy dwa wyróżnione kursywą słowa: „*Nic jest bez racji*” (*Nihil est sine ratione*). Wtedy odsłonięty zostaje pozytywny wymiar analizowanej zasady, w którym egzystencjalnie pojęte „jest” (*est*) jest wiązane z racją jak podstawą (*ratio*). To „jest” związał on ze sferą bycia, *Sein*⁴⁴, które w owej zasadzie procesualnie i dziejowo „istoczy się jako tworzące podstawę” (SG, 73). Cała zaś zasada według niego jest „mówieniem o byciu”, choć – zastrzega on – czynionym nie wprost, w sposób skryty (*verborgenweise*; tamże).

Druga zaś wskazywała na wymiar negatywny, a ściśle rzecz ujmując: nihilistyczny (od łac. *nihil* – nic) wymiar formuły wspomnianej zasady, a mianowicie w tym sensie, że polegała na przeniesieniu akcentu z „jest” (*est*) na „nic” (*nihil*) oraz „racja/ podstawa” (*ratio*) na „bez” (*sine*): „*Nic jest bez racji*” (*Nihil est sine ratione*).

Zmiana fonetyczna w akcentowaniu składowych zasady racji w tej wykładni – zaznaczał Heidegger – jest czymś więcej niż tylko prostą zmianą akcentów, gdyż przez tę zmianę wybrzmiewa „skryte” dotychczas bycie bytu, które w epoce racjonalizmu przesłoniła zasłona przedstawieniowych i ideatywnych reprezentacji. Dlatego ta zmiana to zarazem prawdziwy przeskok (*Sprung*) w myśleniu⁴⁵. Jest tak, gdyż w tej drugiej wersji odtąd idziemy w zupełnie inną stronę, którą nie podążała dotychczasowa metafizyka. Odtąd nie idziemy

⁴⁴ Ma to nie swoje ontologiczne, ale – podkreślał to Heidegger – także językowe uzasadnienie, gdyż w języku niemieckim, jak i polskim, rzeczownik *bycie*, *Sein*, jest pochodną od bezokolicznika *być*, *Sein*, którego forma osobowa wyraża się jako *jest*, *ist*. Zob. tegoż, SG, 77.

⁴⁵ „Hinter dem Wechsel der Tonart verbirgt sich ein Sprung des Denkens”, M. Heidegger, SG, 79.

w kierunku przygodnego bytu, który jest ugruntowany w Byciu absolutnym, nadającym istnienie temu, co przygodne, który przez Leibniza był nazywany *Existificans* (dosł. nadający istnienie). Ale w stronę nieugruntowanego, całkowicie nieokreślonego w sobie bycia, które samo żadnej racji już nie posiada i samo pełni „funkcję” racji wszystkiego. To bycie jednak – dokładnie tak samo jak w *Logice* Hegla – jest tym samym co Nic. Zasada racji przestaje być zasadą tego, co ugruntowujące i wehikułem pozwalającym na transcendencję wiodącą nas „wzwyż”: od bytu przygodnego do Absolutu, kierując nas „w dół” ku immanencji radykalnie przygodnego i uczasowionego bycia, które ostatecznie jest byciem-ku-śmierci (*das Sein-zum-Tode*).

Najważniejsze w tych rozważaniach jest wydobycie na jaw – jak pisał Heidegger – skrytej obecności bycia zinterpretowanego jako Nicość, która ma funkcjonalny status podstawy sfery ontycznej, czyli bytu. To zaś w świetle nauki o różnicy ontologicznej pomiędzy byciem a bytem w poszczególnej rzeczy daje skutek taki, iż nicość jest racją poszczególnej rzeczy i każdego ludzkiego podmiotu, *Dasein*.

5. O Bogu: milczeć lub pisać wiersze. Wraz z dekonstrukcją czy też zniesieniem zasady racji zostało utracone intelektualne odniesienie do tego, co Leibniz nazywał *Ultima ratio*, czyli Boga. Wraz z przewycięzeniem racjonalistycznej metafizyki, które osiągnął przez destrukcję zasady racji, nazywanej przez Leibniza *principium grande* metafizyki, przeszedł Heidegger do poszukiwania nowego doświadczenia i języka, w którym i poprzez który mógłby wyrazić i skutecznie przekazać przedrefleksyjne i zarazem nieskażone zastanym słownikiem pojęć metafizyki doświadczenie świata i Boga. W tym względzie jego analizy doświadczenia nawiązywały do scholastycznej koncepcji *reflexio in actu exercito*. Język ten znalazł w barokowej mistyce śląskiego poety wrocławskiego Johanna Schefflera (1624-1677) znanego powszechnie jako

Angelus Silesius. W słynnym poemacie *Cherubinowy wędrowiec*⁴⁶ zawarł w pierwszym rozdziale wers oznaczony cyfrą 289: „Róża kwitnie bez *dla czego*/ kwitnie ponieważ kwitnie” („Die Ros ist ohn warum; sie blühet, weil sie blühet.”).

Sam Silesius ten wers zatytułował „Ohne Warum”, czyli: „Bez dla czego”. Dla Heideggera było to wskazówką na to, że mamy do czynienia z przedmetafizycznym doświadczeniem rzeczywistości, które obywa się bez pytania o dla czego, czyli o przyczyny/racje i na to pytanie nie udziela odpowiedzi, widząc ją w samej faktyczności, tj. w samym fakcie „tego, że” dziania się. Ta faktyczność, a dokładniej jej doświadczenie była tym, do czego zmierzał: odślonieniem przed-refleksyjnego i przedprzedstawieniowego, w znaczeniu przedstawienia jako wtórnej reprezentacji rzeczywistości, bycia bytu. To jest jednak doświadczenie nie metafizyka, ale poety i nie jest spetryfikowany przez wieki tradycji język pojęć metafizyki, ale język przeżyć i doznań poezji. W rezultacie tego doświadczenia – twierdził – język odzyskuje zatracony walor źródłowości i nie tyle opisuje, co wyraża *in actu exercito* dane nam bezpośrednio niepowtarzalne i dziejowo uwarunkowane bycie świata, w którym Bóg jest nieobecny, gdyż w przeciwnym razie sam musiałby być dziejowy i czasowy. To pchnęło późnego Heideggera w kierunku zainteresowania poezją i pisania komentarzy do takich poetów, jak współczesny Hegłowi F. Hölderlin, ale także R.M. Rilke. Istnienie oraz Bóg stały się wyrazem przedmetafizycznego doświadczenia⁴⁷. W kwestii samego Boga ów myśliciel przeniósł się w swoim przekonaniu do czasów przed-metafizycznego

⁴⁶ Korzystam z drugiego wydania tego dzieła, którego pełny tytuł i podtytuł brzmi: *Cherubinischer Wandersmann oder Geist-Reiche Sinn- und Schluß-Reime zur Göttlichen beschauligkeit anleitende. Von dem Urheber a[u]fs neue übersehn/ und mit dem Sechsten Buche vermehrt/ den Liebhabern der geheimen Theologie und beschaulichen Lebens zur Geistlichen Ergötzlichkeit zum andernmahl herauß gegeben*, Schubarth Verlag, Glatz 1675² (1657).

⁴⁷ „Das dichtende Sagen ist »Dasein«. Dieses Wort »Dasein« wird hier im überlieferten Sinne der Metaphysik gebraucht. Es bedeutet: Anwesenheit” M. Heidegger, WM, s. 78.

myślenia takich poetów jak Pindar i Homer, co skutkowało tym, że teologię zastąpił mitologią i myśleniem realizowanym w jej poetyce. Niewiele w tym kontekście zmienia deklarowany przez niego indyferentyzm (WM, 351) w kwestii Boga, na którego w takiej samej mierze jak na świat w swej otwartości prawdy bycia jest *Dasein*, gdyż przywoływane przez niego słowa bogów mitologii od przemilczanego słowa Objawienia oddziela nieprzebyta otchłań, *Abgrund*.

Osobną kwestią jest to, czy Heideggerowskie analizy, a tym samym ich konkluzje są do końca uprawnione? – Odpowiedź na to zasadne pytanie zapewne wymagałaby osobnej monografii. Moim zdaniem, po pierwsze, efekt tych analiz wyznacza fenomenologiczna metoda, którą przyjął w punkcie wyjścia. Po drugie, diagnozy i interpretacje poczynione przez Heideggera tylko częściowo są uprawnione zarówno na planie czysto teoretycznym, a nade wszystko historyczno-filozoficznym. Jeśli chodzi o to drugie, to w diagnozie Heideggera zgadza się głównie to, że metafizyka Leibniza przez swój radykalny esencjalizm zatraciła zdolność tematyzacji realnie różnego względem istoty (*essentia*) – istnienia (*esse*). Zdecydowanie chybione są natomiast interpretacje przytoczonej frazy Silesiusa, który w tym samym poemacie, pisząc o tematyzowanej przez Heideggera nicości, wprost twierdzi, że nią jest Bóg: „Bóg jest czystym Niczym, nie dotyka Go żadne teraz ani tu” (I, 25). Więcej, gdzie indziej Silesius dopowiada coś, co jest całkowicie sprzeczne z późniejszą interpretacją jego rodaka, a mianowicie: w dystychu nr 111 pt. „Bóg jest Niczym” czytamy: „Krucza Boskość jest Niczym i Ponadniczym (ein Nichts und Übernichts) Kto Nic we wszystkim widzi, ufam, ten [Go] dostrzega”. Dalej, w wykładni Silesiusa to wieczny Bóg „Sam się uzasadnia bez żadnej zasady („Gott gründt sich ohne Grund” I, 42) a nie: uczasowione, radykalnie przygodne i dziejowe bycie. – To tylko przykłady kwestionujące zasadność odwołania się Heideggera do

pism śląskiego mistyka, w którym rzekomo miałyby być obecne nihilistyczne doświadczenie bez-bożnego (ateistycznego) czy jak on mówił: metafizycznie „indyferentnego” doświadczenia bycia jako nicości. Jeśli idzie zaś o wspomnianą różę, to ona kwitnie, bo zakwitła w wieczności w Bogu. Aby oddać to dokonane beczasowe trwanie, Silesius użył czasu *presens perfect* („Die Rose, welche hier dein äußres Auge sieht, Die hat von Ewigkeit in Gott also geblüht” I, 108). Pierwotnie jej kwitnięcie jest czymś *idealiter*, co w świecie czasowym, czyli: „dla nas” znajduje swoją procesualną konkretyzację w postaci kwitnięcia konkretnej róży.

German idealism: from pantheism to atheism and irrationalism

Summary

"The main thesis of the article is: the philosophy of German idealism (G. W. F. Hegel), whose main feature was panlogism, found its conclusion in Martin Heidegger's atheistic and anti-rationalist philosophy. In the system of Hegel's philosophy a synthesis between classical metaphysics and natural theology or ontotheology took place. God as the Absolute was the first subject of this ontotheology and at the same time its supreme principle. The historical development of Heglism led to its negation in the materialistic and atheistic philosophy of Ludwig Feuerbach. Heidegger's phenomenological method of philosophy, which focused on the temporal dimension of perception of being, led to the destruction of Hegel's metaphysics (logic) and Leibniz's principle of reason. As a result, not only metaphysics was abolished, but also the rationality of their questions, including the question of the existence of God."

Keywords: panlogism, metaphysics, ontology, reflexion, consciousness, (natural) theology, rationalism, irrationalism, principle of ground, poetry.

Bibliografia:

Arystoteles, *Metafizyka*, tekst grecko-łaciński-polski, przekł. T. Żeleźnik oprac. M.A. Krąpiec i A. Maryniarczyk t. I-II Lublin 1996.

Augustini Confessionum libri tredecim. Auf der Grundlage der Oxforder Edition hrsg. v. Karl von Raumer, Gütersloh 1876 .

Baumeister Friedrich Ch., *Institutiones metaphysicae/Ontologiam, cosmologiam, psychologiam, theologicam denique naturalem complexae / Methodo Wolffii adornatae* , Wittenberg und Zerbst 1736¹.

Feuerbach L., *Das Wesen des Christentums*, w: tegoż, *Gesammelte Werke*, Hrsg. W. Schuffenhauer Berlin 1973, Bd. 5

Feuerbach L., *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, w: tegoż, *Gesammelte Werke*, Berlin 1970, Bd. 9

Hegel G.W.F., *Die Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*. Rezensionen, Maximen des Journals der Deutschen Literatur. Neu herausgegeben Hans Brockard und Hartmut Buchner, Felix Meiner Verlag Hamburg 1979.

Hegel G.W.F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* Hrsg. Friedhelm Nicolin und Otto Pöggeler, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2011.

Hegel G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, Hrsg. Johannes Hoffmeister, Hamburg Felix Meiner Verlag 1952

Hegel G.W.F., *Wykłady z historii filozofii*, przekł. Ś.F. Nowicki, t. III. Warszawa 2002.

Heidegger M., „Nur noch ein Gott kann uns retten.” *Der Spiegel* 30 (Mai, 1976), s. 193-219.

Heidegger M., *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1997.

Heidegger M., *Der Satz vom Grund*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1997.

Heidegger M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Vittorio Klostermann Frankfurt am Main 1987.

Heidegger M., *Die Zeit des Weltbildes*, w tegoż: Holzwege, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1977 s. 75-113.

Heidegger M., *Einleitung zu „Was ist die Metaphysik?“*, w: tegoż, Wegmarken, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1976, s.365-383.

Heidegger M., *Sein und Zeit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1997.

Heidegger M., *Seminare: Platon – Aristoteles – Augustinus*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2012.

Heidegger M., *Was ist die Metaphysik?* w: Wegmarken, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1976 s. 103-122.

Heidemann D. H., „*Das Wesen muß erscheinen*“. *Die Erscheinung in Hegels Wissenschaft der Logik*, Hegel-Jahrbuch, Sonderband 2016, s. 95-107.

Kant I., *Der einzige mögliche Bewiesgrund zu einer Demonstration des Dasein des Gottes*. Historisch-kritische Edition. Mit einer Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von Lothar Kreimandahl und Michael Oberhausen, Felix Meiner Verlag, Marburg 2011.

Kant I., *Jedyna możliwa podstawa dowodu na istnienie Boga*, tłum. zb. Wstęp i redakcja naukowa Tomasz Kupś, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2004.

Kant I., *Kritik der reinen Vernunft*, Hrsg. Jens Timmermann, Felix Meiner, Hamburg 1998.

Melamed Y., “*Omnis determinatio est negatio*”. Determination, negation, and self-negation in Spinoza, Kant, and Hegel, w: E. Förster & Y. Melamed (Eds.), *Spinoza and German Idealism*, Cambridge: Cambridge University Press 2012, s.175-196.

Paż B., *Naczelna zasada racjonalizmu. Od Kartezjusza do wczesnego Kanta*, Wydawnictwo Aureus, Kraków 2007.

Paż B., Wiśniewska-Paź B., *Historyzm*, Powszechna Encyklopedia Filozofii, red. A. Maryniarczyk t. IV 2003 s. 508-519.

Schelling, *Ideen zu einer Philosophie der Natur* in: tegoż *Werke*. Hrsg. Manfred Schröter, München 1927, Bd. I.

Stanisław Kowalczyk, *Koncepcja Absolutu w pismach Hegla*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1991.

Überwindung der Metaphysik (1936-1946), w: Heidegger M., *Vorträge und Aufsätze*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2000, s. 67-79.

Vieweg K., *Hegel. Der Philosoph der Freiheit. Biographie*, C.H. Beck, München 2019.

Wissenschaft der Logik, Hrsg. G. Lasson Bd. I- II Berlin 1975.

Wojciech Chudy, *Rozwój filozofowania a „pułapka refleksji”*. *Filozofia refleksji i próby jej przewycięzania*, Lublin, 1995².

Wolff Ch., *Philosophia prima, sive Ontologia, methodo scientifica pertractata, qua omnis cognitiones humanae principia continentur*, Frankfurt und Leipzig 1736. (reprint) Hildesheim 2001

Zdybicka Z., *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Lublin 1993.