

Krystian Pawlaczyk

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Między ideą absolutną a osobowością bezwzględną. Polska recepcja heglizmu w myśli Józefa Kremera

Filozofia Hegla bez wątpienia stanowiła jeden z głównych punktów odniesienia dla myśli polskiej w okresie międzypowstaniowym. Podstawowe założenia i twierdzenia heglizmu przez wiele środowisk były często odczytywane jako czynnik przeciwstawiający się polskiemu duchowi narodowemu lub zagrożenie dla tradycyjnych katolickich wartości. Inni dostrzegali w idealizmie absolutnym szansę na stworzenie nowej, swoiście polskiej filozofii. Totalizujący charakter systemu Heglowskiego dawał podstawy do wypracowania koncepcji, które nie tylko wiązały się z losem zniewolonego i podbitego narodu, lecz zarazem miały ogólnoludzkie, uniwersalne aspiracje. Inaczej niż w przypadku antymetafizycznego Oświecenia, nowa filozofia stawiała przed sobą najwyższe cele – jej zadaniem było odkrycie absolutu. Zjawisko to, określone przez Andrzeja Walickiego mianem maksymalizmu filozoficznego¹, w znacznym stopniu skorelowane było z intelektualnym fermentem, jaki w Polsce wywołała recepcja dzieł Hegla. Skalę wpływu heglizmu na myśl polską unaocznia szczególnie twórczość najznamienitszych filozofów tego okresu. Autorzy tacy jak Trentowski, Libelt, Dembowski czy Cieszkowski nie tylko odwołują się do dokonań Hegla, ale często wprost określają je mianem inspiracji i punktu wyjścia dla swoich projektów

¹ A. Walicki, *Polska myśl filozoficzna epoki międzypowstaniowej*, w: idem (red.), *700 lat myśli polskiej. Filozofia i myśl społeczna w latach 1831-1864*, Warszawa 1977, s. 13-23.

myślowych. Przeważnie ich dążeniem jest próba przewyciężenia idealistycznych założeń i ograniczeń heglizmu oraz rezygnacja z jego pasywno-intelektualistycznego wydźwięku.

Niniejszy artykuł stanowi próbę przybliżenia postaci Józefa Kremera, polskiego filozofa, historyka sztuki, estetyka, prawnika i pedagoga, którego stanowisko sytuuje się najbliżej poglądów samego Hegla. Podstawą jego rozważań był dojrzały system idealizmu absolutnego, który został zaprezentowany przez niemieckiego myśliciela w *Encyklopedii nauk filozoficznych*². Koncepcja stworzona przez Kremera miała w jego zamyśle podejmować osiągnięcia szkoły heglowskiej i zarazem korygować jej niedostatki. W niniejszej pracy skoncentruję się na podstawowej rozbieżności pomiędzy heglizmem a jego adaptacją dokonaną przez Kremera. W opinii polskiego filozofa propozycja Hegla wymaga uzupełnienia, którego efektem będzie ujęcie absolutu nie jako abstrakcyjnej i ogólnej „idei absolutnej”, lecz jako „osobowości bezwzględnej”³, czyli chrześcijańskiego i transcendentnego Boga. Kremerowska rewizja heglizmu przejawia się, w mojej opinii, na kilku osobnych płaszczyznach i w ostateczności, pomimo deklarowanego zamiaru kontynuacji dorobku Hegla, prowadzi do relatywizacji jego panlogicznych założeń.

Życie i dzieło

Kremer urodził się 22 lutego 1806 roku w Krakowie. Początkowo studiował na Wydziale Prawa Uniwersytetu Jagiellońskiego. W 1829 roku wyjechał do Berlina, aby podjąć edukację filozoficzną. Uczęszczał na wykłady Schleiermachera, Gansa, Rittera, Savigny’ego, a przede

² G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, przeł. Ś.F. Nowicki, Warszawa 1990.

³ Ze względu na to, że pisma Kremera powstały na długo przed jakimkolwiek przekładem dzieł Hegla na język polski, ich terminologia często różni się od tej, jaka jest szeroko rozpowszechniona w Polsce za sprawą prac Adama Landmana. Przykładem może być oddanie przez Kremera niemieckiego przymiotnika *absolut* jako *bezwzględny*, zamiast, jak w propozycji translatorskiej Landmana, *absolutny*.

wszystkim samego Hegla. Następnie studiował w Heidelbergu i Paryżu. Na wieść o wybuchu powstania listopadowego Kremer wrócił do Polski i uczestniczył w walkach jako artylerzysta – został ranny w bitwie o Olszynkę Grochowską. Po ustaniu walk na stałe osiedlił się w rodzinnym Krakowie. W owym czasie zaczął aktywnie współtworzyć intelektualne środowisko stolicy Małopolski, między innymi działając w Towarzystwie Naukowym Krakowskim. W 1847 roku został powołany na stanowisko zastępcy profesora filozofii na Uniwersytecie Jagiellońskim. Po dwóch latach ostatecznie objął katedrę filozofii, którą kierował do końca życia. W swojej późniejszej twórczości, pod wpływem szerzących się tendencji pozytywistycznych i materialistycznych, Kremer wyraźnie zdystansował się względem heglizmu – początkowo w kwestiach ogólnofilozoficznych, a następnie także estetycznych. Pod koniec życia utożsamiał się z poglądami niemieckich ideorealistów, silnie inspirując się między innymi pracami Immanuela Fichtego. Zmarł w Krakowie 2 czerwca 1875 roku.

Życiorys i twórczość Kremera wskazują na jego osobliwą pozycję w gronie filozofów i zwolenników Hegla okresu międzypowstaniowego. Jak zauważa Andrzej Walicki, niemożliwe jest włączenie go do głównego nurtu polskiego heglizmu⁴. W swoich pracach Kremer nigdy nie optował za aktywistyczną interpretacją dorobku niemieckiego myśliciela w kategoriach „filozofii czynu”. Sam uważał siebie jedynie za popularyzatora założeń szkoły heglowskiej na gruncie polskim. Obce było mu także utożsamianie się z „filozofią narodową” – nie akcentował szczególnej roli narodu polskiego w dziedzinie filozofii czy historii powszechnej; jego zainteresowania dotyczyły wyłącznie uniwersalnego aspektu filozofii. Inny jest także jego stosunek do religii – nie chciał rewidować jej tak, aby była zgodna z założeniami heglizmu, lecz w swojej dojrzałej twórczości dążył do uzgodnienia refleksji filozoficznej z dogmatyką katolicką. Nie bez znaczenia

⁴ A. Walicki, *Polska myśl filozoficzna epoki międzypowstaniowej*, op. cit., s. 24-25.

pozostaje także kontekst pracy intelektualnej Kremera. W przeciwieństwie do innych znamienitych polskich myślicieli tego okresu był on filozofem akademickim. Biorąc pod uwagę ten fakt, można pokusić się o dostrzeżenie pewnej analogii między postacią Kremera a prawym skrzydłem szkoły heglowskiej w Niemczech. Polski filozof, podobnie jak powiązani z pruską strukturą uniwersytecką staroheglisci, akcentował raczej intelektualistyczny aspekt rozważań Hegla i nie wyprowadzał z nich żadnego społecznie radykalnego przesłania. Na drugim biegunie znajdowali się w Polsce myśliciele tacy jak Libelt, Trentowski i przede wszystkim Dembowski, a w Niemczech – przedstawiciele rewolucyjnej i antyreligijnej lewicy heglowskiej.

Przystępując do określenia specyfiki Kremerowskiej recepcji heglizmu, pojawia się problem wyboru dzieł, które oddawałyby najpełniej wpływ idealizmu absolutnego. Z tego punktu widzenia należy wyłączyć późne prace filozofa, które stanowią raczej świadectwo porzucenia myślenia w kategoriach Heglowskich. Kremer jest także autorem licznych pism, których tematyka dotyczy nauk szczegółowych lub cząstkowych dyscyplin filozoficznych⁵. Pierwszą rozprawą podejmującą w całościowy sposób zagadnienia ogólnofilozoficzne w duchu heglizmu jest *Rys filozoficzny umiejętności*, opublikowany w 1835 roku na łamach krakowskiego „Kwartalnika Naukowego”. Dzieło to jest niezwykle interesujące ze względów historycznych, ponieważ stanowi pierwszy w Polsce uporządkowany wykład koncepcji Hegla. Niemniej jednak *Rys* to przede wszystkim praca popularyzatorska i w swojej treści nie odbiegająca od poglądów niemieckiego myśliciela.

Tekstem, który najpełniej oddaje heglizm Kremera, a jednocześnie nie ma wyłącznie odtwórczego charakteru, jest *Wykład systematyczny filozofii obejmujący wszystkie jej części w zarysie* (pierwsze wydanie: t. 1, Kraków 1849; t. 2, Wilno 1852)⁶. Pierwszy tom pracy stanowił

⁵ Przykładem mogą być *Listy z Krakowa* (t. 1, Kraków 1843; t. 2-3, Wilno 1855), obszerne dzieło z zakresu estetyki, silnie inspirowane Heglowską koncepcją sztuki.

⁶ W niniejszej pracy korzystam z drugiego wydania *Wykładu* (J. Kremer *Wykład systematyczny filozofii obejmujący wszystkie jej części w zarysie*.

podstawę dla objęcia przez Kremera Katedry Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego w 1849 roku. Głównym zamierzeniem *Wykładu* jest systematyzacja i popularyzacja filozofii na gruncie polskim. Jak zaznacza sam autor w przedmowie, podstawą do napisania dzieła była *Encyklopedia nauk filozoficznych* Hegla – Kremer podjął się przedstawienia jej zasadniczych wątków, przeistaczając je zgodnie z własnym stanowiskiem i poglądami.

Inspiracje heglizmem są widoczne w samej strukturze *Wykładu*. Pierwszą częścią pracy jest *Fenomenologia*, która opisuje rozwój jednostkowej świadomości od bezpośredniego stadium postrzeżenia zmysłowego do poziomu wiedzy bezwzględnej. Nauka ta w opinii Kremera ma pełnić rolę propedeutyczną i uczynić myślenie właściwie filozoficznym poprzez oczyszczenie go z zewnętrznych naleciałości. Zamierzenie to koresponduje z pierwotnym przeznaczeniem Heglowskiej *Fenomenologii ducha*, która początkowo miała być wstępem do całego systemu niemieckiego filozofa. Kremer w jawny sposób zaczerpnął z *Encyklopedii* Hegla schemat drugiej części swojego *Wykładu* – dzieli się ona na *Logikę*, *Filozofię natury* i *Filozofię ducha ludzkiego*. Nieprzypadkowo *Logika* zostaje umieszczona jednak wraz z *Fenomenologią* w ramach pierwszego wydanego tomu pracy. Kremer zaznacza, że stanowi ona metodologiczny i abstrakcyjny wątek przewodni (jak sam to określa – „osnowę”) dla konkretnych nauk filozoficznych, które zostały przedstawione w drugim tomie. Tym samym *Logika* okazuje się także pełnić swoistą rolę przygotowawczą. Kremer uważa, że jest ona względem *Fenomenologii* „nauką odwrotną” – posuwa się od abstrakcyjnego ogółu do jednostkowości, podczas gdy *Fenomenologia* opisuje rozwój świadomości od jednostkowości do ogólności. Należy nadmienić, że także w tym punkcie intuicje polskiego filozofa zdają się korespondować z zamierzeniami

Dla miłośników tej umiejętności pragnących dokładniej się z nią obeznacć, t. 1: Fenomenologia. Logika; t. 2: Filozofia natury i ducha ludzkiego, Warszawa 1877).

Nauki logiki, pracy, która bezpośrednio poprzedza późną i systematyczną fazę twórczości Hegla.

Mimo tych zbieżności Kremer w istotny sposób modyfikuje architekturę systemu idealizmu absolutnego. Odejściem od intencji dojrzałego Hegla jest już oczywiście samo wyeksponowanie szczególnej roli *Fenomenologii*, stanowiącej w *Encyklopedii nauk filozoficznych* zaledwie część filozofii ducha subiektywnego⁷. Radykalniejszą zmianą konstrukcyjną jest jednak uwzględnienie trzeciej części *Wykładu* – w pierwotnym zamierzeniu Kremera ukoronowaniem całości dzieła miała być *Teozofia*, której zadaniem byłoby jednoczenie części fenomenologicznej i systematycznej oraz spekulatywno-dialektyczna kontemplacja absolutu rozumianego jako osobowość bezwzględna. Chociaż ostatecznie syntezująca *Teozofia* nie została napisana, jej zamysł widoczny jest we wcześniejszych partiach pracy i decyduje o różnicy między stanowiskiem polskiego filozofa a tym zaproponowanym przez Hegla. Zdaniem Kremera, ujęcie absolutu za pomocą kategorii personalistycznych ma zagwarantować z jednej strony zgodność namysłu filozoficznego z prawdami wiary chrześcijańskiej, z drugiej zaś – eliminować niedostatki i nieścisłości heglizmu. W tekście dwóch napisanych tomów *Wykładów* można odnaleźć przynajmniej trzy punkty krytyki idealizmu absolutnego, które przemawiają według Kremera za koniecznością rewizji stanowiska Hegla w duchu personalistycznym.

Krytyka panteizmu

Polski filozof przede wszystkim krytykuje tendencje panteistyczne, które szerzyły się w ramach szkoły heglowskiej w latach czterdziestych dziewiętnastego wieku, a których głównym rzecznikiem był bezpośredni uczeń Hegla, Karl Ludwig Michelet. Zdaniem Kremera poglądy takie stanowią jedną z możliwych konsekwencji uznania

⁷ Por. G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, op. cit., s. 406-494, gdzie *Fenomenologia ducha* występuje po *Antropologii* i przed *Psychologią*. Kremer modyfikuje ten układ – jego rozdział *Duch uważany sam w sobie* składa się kolejno z *Pneumatologii*, *Antropologii* i *Psychologii*.

w heglizmie centralnej roli rozumu. Jeżeli świat określa zasada logiczna, która użycza mu jakiegokolwiek realności, to pojawia się przekonanie, że rzeczywistość ostatecznie może zostać sprowadzona do rozumu, który uobecnia się w każdym jej aspekcie. W ten sposób każda rzecz, fenomen bądź podmiot jawi się jako część boskiej całości. Nieuwzględnienie osobowego Boga jako naczelnego określenia absolutu, które stanowi efekt uznania prymatu namysłu filozoficznego nad myśleniem religijnym w heglizmie, otwiera drogę do stanowiska panteistycznego. Tym samym, według Kremera, filozofia jego czasów osiąga w sposób systematyczny i konceptualny to, co wcześniej jedynie intuicyjnie manifestowało się w wierzeniach dawnych Indii, poezji perskiej czy rozważaniach pierwszych filozofów greckich, a mianowicie ujęcie duszy świata jako zasady przenikającej wszystko, co jest. Kremer uważa jednak, że pogląd taki nie jest wystarczający, gdyż przeoczona zostaje w nim szczególna rola ducha ludzkiego, która z jednej strony stanowi dziedzictwo religii chrześcijańskiej, z drugiej zaś – ostateczny punkt dojścia systemu Hegla:

(...) filozofie wszelkie i logiki, zatrzymujące się już na idei bezwzględnej, nieosobowej, na bezosobowym rozumie bezwzględnym, nie są zadowolniające, nie są ukończone w sobie; a jak ścisają serce mrozem i głuchotą, tak dla rozumu i myśli nie są całością, są ułomkiem, nie są systematem zamkniętym w sobie – brakuje im ostatniego słowa; filozofie takowe są przybytkiem mądrości ludzkiej niedobudowanym – brakuje im kopuły, – promienia z góry. – Niechaj więc te filozofie same sobie przypiszą winę, że na nie spada zarzut, jakoby były panteistyczne – jakoby były podobne do owej poezji panteizmu mistycznego Persów, przeczącej osobowość wszelką, roztwarzającej wszelką jaźń, w której duch rozplywa w oceanie wszechistnienia. (...) Dopiero wiara chrześcijańska, z całą głębią swoją przejmując serce rodu ludzkiego – wychowała myśl do poznania mądrości rozumowej, bo go nauczyła, że prawda wiekuista, przebywa we własnych toniach ducha człowieka (...)⁸.

⁸ J. Kremer, *Wykład systematyczny filozofii*, t. 1, op. cit., s. 308-309, § 204.

Kremer uważa szerzące się w jego czasach tendencje panteizujące za niekonsekwencję w myśleniu filozoficznym, która może skutkować regresem do poziomu, jaki osiągnęła szeroko pojęta kultura orientu. Podobnie jak Hegel, polski myśliciel dostrzega w tradycji Wschodu przejawiającą się prawdę o dialektycznej strukturze rzeczywistości. Niemniej jednak przez swój depersonalizujący charakter podejście to nie jest w stanie dać punktu oparcia oraz zadowolić ludzką potrzebę wiedzy i wolności, którą zaszczerpia chrześcijaństwo. Zdaniem Kremera, dopiero uznanie osobowego charakteru absolutu, a co za tym idzie transcendentności Boga, pozwala na utrzymanie wolnościowego i moralnego wydzwiku filozofii. Tym samym w ramach *Wykładu* niemożliwe staje się pełne utożsamienie Boga jako zasady panującej nad rzeczywistością ze skończonym światem.

Kremerowska krytyka panteizmu przyjmuje także inną postać. Według polskiego filozofa pogląd, zgodnie z którym postacią absolutu jest ogólna idea, stanowi sprzeniewierzenie się podstawowym zasadom metody dialektyczno-spekulatywnej. Kremer pod koniec drugiego tomu *Wykładu* podsumowuje swoje zastrzeżenia względem dominujących nurtów heglizmu i stwierdza, że dominacja ogólności nad tym, co szczegółowe i jednostkowe, jest nieuprawniona, gdy weźmie się pod uwagę przedstawioną przez Hegla w *Nauce logiki* dialektykę pojęcia⁹.

Otóż filozofie, o których mowa, stanęły wprost w niekonsekwencji do własnych zasad logicznych. Bo z jednej strony uważają za zasadę trzy pierwiastki pojęcia, powiadając, że każde prawdziwe pojęcie logiczne powinno być *pojedynczością*, dalej *szczegółowością*, na koniec *ogółem*; lecz z drugiej strony, gdy przyjdzie do zastosowania, one, wbrew założeniom swoim, dają przewagę pierwiastkowi ogólnemu, ogółowi nad szczegółowościami, nad pojedynczością. Ogół staje się przeto abstrakcją, negacją głuchą, chłonącą wszelką pojedynczość, wszelkie jestestwo pojedyncze wszelkie szczególności,

⁹ Por. G.W.F. Hegel, *Nauka logiki*, t. 2, przeł. A. Landman, oprac. M. Pańków, Warszawa 2011, s. 331-366.

odróżniające się od siebie; jestestwa pojedyncze nie mają wobec tej abstrakcji żadnej wartości, a różnice wszelkie jako odwrotności znikają bez śladu¹⁰.

Akcentujący ogólność panteizm, stosując logikę Heglowską, znosi barierę dzielącą świat i Boga. Jednakże poprzestając na takim wyniku petryfikuje ruch dialektyczny i wyłącza z niego pojęcie absolutu. Według Kremera, dopiero gdy pojmie się Boga jako obejmującą wszystko ogólność i zarazem jako osobę (pierwiastek jednostkowy), możliwe jest zachowanie konsekwencji w myśleniu dialektyczno-spekulatywnym. Perspektywa taka zakłada nieprzekraczalną różnicę między absolutem a rzeczywistością stworzoną, czy między człowiekiem a Bogiem. W ten sposób koncepcja boskiej transcendencji nie jest, zdaniem polskiego filozofa, przesłanką zewnętrzną względem jego systemu myślowego, lecz stanowi implikację rzetelnej refleksji w duchu Heglowskim¹¹.

Problem relacji *Logiki i Filozofii i natury*

W ramach *Wykładu systematycznego filozofii* można zaobserwować również inny sposób argumentacji, który przemawia za ujęciem absolutu jako osobowości bezwzględnej. Argumentacja ta nie ma już bezpośrednio charakteru treściowego, jak w przypadku krytyki panteizmu, lecz odnosi się do formalnej struktury Kremerowskiej adaptacji systemu Heglowskiego. Według polskiego filozofa, problematyczna jest relacja zachodząca między logiczną a dalszą, konkretną częścią koncepcji Hegla. Przedmiotem *Logiki* jest rozwój czystej myśli, który rozpoczyna się od abstrakcyjnego pojęcia bytu i przechodzi poprzez kolejne dialektycznie powiązane kategorie aż do idei absolutnej, wyrażającej totalność w sposób oderwany od przyrody czy skończonego ducha. Poszczególne logiczne stopnie są zarazem idealnym wzorem dla konkretnych bytów analizowanych w kolejnych

¹⁰ J. Kremer, *Wykład systematyczny filozofii*, t. 2, op. cit., s. 453.

¹¹ *Ibidem*, t. 2, s. 452.

naukach filozoficznych. Tak rozumiana *Logika* nie jest jedynie opisem wyabstrahowanego myślenia, lecz także pełni w systemie Heglowskim rolę swoistej ontologii. Jak podkreśla Hegel, aby *Logika* była nauką kompletną, musi ona mieć charakter kolisty – w ten sposób wybór pierwszej w porządku jej wykładu kategorii, czystego i abstrakcyjnego bytu, jest do pewnego stopnia arbitralny, gdyż właściwie stanowi ona jedynie dalszy ruch samookreślenia się idei absolutnej, czyli ostatniej z analizowanych form. Nie jest zatem jasne to, w jaki sposób ten cykliczny ruch przechodzi w to, co zewnętrzne – sferę skończonych bytów. Zarówno w *Nauce logiki*, jak i w *Encyklopedii nauk filozoficznych* Hegel mówi o „otwarciu się” i „puszczeniu siebie wolno” idei absolutnej, aby wyjść ze sfery abstrakcyjnej ogólności w swój innybyty, którym jest przyroda¹².

Zdaniem Kremera przejście od wyłącznie myślowej idei do natury jest nieczytelne i wymaga skorygowania poprzez modyfikację końcowych partii *Logiki*. Punktem dojścia rozwoju logicznego nie może być wyłącznie idea, lecz osobowość bezwzględna, której doskonałość przejawia się w wolnym akcie stworzenia świata jako rzeczywistości skończonej. Jak w pozostałych partiach *Wykładu systematycznego filozofii*, osobowość bezwzględna utożsamiana jest z transcendentnym, chrześcijańskim Bogiem. Na końcowych stronach pierwszego tomu swojego dzieła Kremer nie określa szczegółowo tego, czym miałyby być tak rozumiany absolut, i stwierdza, że zagadnienie to stanowić będzie dopiero przedmiot *Teozofii*¹³. Niemniej polski filozof szczególnie podkreśla konieczność takiej rewizji Heglowskiej *Logiki*, gdyż bez uwzględnienia kategorii absolutnej osobowości pozostawałaby ona zamkniętą i kolistą nauką, która nie byłaby w stanie określać sfery skończonych bytów. Strategia odwołania się do boskiego aktu stworczego przejawia się także w drugim tomie *Wykładu*, gdzie problem

¹² Por. G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, op. cit., § 244, s. 258; idem, *Nauka logiki*, t. 2, op. cit., s. 705-707.

¹³ J. Kremer, *Wykład systematyczny filozofii*, t. 1, op. cit., §§ 205-207, s. 310-313.

ten powiązany jest z ogólnym podejściem do filozofii przyrody. „Naprzód przejście z logiki do filozofii natury, przerzucenie się idei bezwzględnej w materią jest wymuszone, niedostateczne, bo przejście prawdziwe mogłoby jedynie wypłynąć z bytności bożej, z bytności Boga jako stwórcy świata; następnie, gdy idea bezwzględna była uważana za absolutną prawdę a przemieszkującą w myśli człowieka, więc też narażała się na słuszne zarzuty konstruowania natury a priori. Metoda choćby najdoskonalsza, sama przez się nie wystarczy na polu doświadczenia; bo choć może być doskonałą metodą, zkażdę pewnością, że była również dobrze zastosowaną?”¹⁴ Nieczytelne przejście od *Logiki* do filozofii natury rzutuje zdaniem Kremera na treść i podejście do tej drugiej. Rezygnacja z personalistycznego pojmowania absolutu, a co za tym idzie – z koncepcji *creatio ex nihilo*, potęguje dystans pomiędzy myślącym podmiotem a przyrodą i wystawia każdą inspirowaną Heglem filozofię natury na zarzut aprioryzmu i idealizmu. Stając w opozycji do głównych tendencji Heglowskiej filozofii przyrody, Kremer stara się zrehabilitować rolę doświadczenia i przywrócić mu rolę weryfikującą teorię.

Na gruncie szkoły heglowskiej odwoływanie się do boskiego aktu stwórczego może uchodzić za regres myślenia filozoficznego do form, które zarezerwowane są dla kategorii i wyobrażeń *stricte* religijnych. Hegel stwierdza, że filozofia i religia chrześcijańska nie różnią się pod względem treści, jednak są różne, gdy weźmie się pod uwagę formę. Religia pozostaje w sferze wyobrażeń i wierzeń, filozofia zaś opiera się wyłącznie na pojęciu. Dla Hegla dowodzi to niewątpliwiej przewagi myślenia filozoficznego. Dopiero ono wypełnia zadanie, które religia jedynie przeczuwa – desubstancjalizuje rzeczywistość i konsekwentnie ujmuje ją jako podmiot. Kremerowska próba dookreślenia przejścia pomiędzy sferą logiczną a przyrodą dokonywana jest za pomocą koncepcji aktu stwórczego, który, co oczywiste, ma biblijny rodowód. W perspektywie ortodoksji heglowskiej krok ten z całą

¹⁴ *Ibidem*, t. 2, s. 454.

pewnością stanowi kapitulację myślenia pojęciowego i nieuprawnione ustępstwo filozofii na rzecz religii. Z punktu widzenia Kremera jest to uzasadniony zabieg, który prowadzi do uznania zakładanej w *Wykładzie* transcendencji boskiej oraz do wykazania ograniczeń poznawczych człowieka.

Rozdzielność podmiotu i przedmiotu

Proponowana przez Kremera rewizja systemu Hegłowskiego przejawia się przynajmniej w jeszcze jednym punkcie, który, jak się wydaje, jest ściśle powiązany z pojmowaniem absolutu w kategoriach osobowych. Modyfikacja dotyczy kwestii metodologicznych i polega na odmiennym względem klasycznego heglizmu rozumieniu procesu dialektycznego. Centralnym założeniem filozofii idealizmu absolutnego jest przeświadczenie o dialektycznym i syntetycznym charakterze rzeczywistości – wszelkie zjawiska i przedmioty nie są oddzielnymi, bezpośrednimi bytami, lecz tworzą całościową strukturę, którą opiera się na relacji negatywnej jedności przeciwstawnych sobie elementów. Poszczególne fenomeny i byty nie są czymś izolowanym, gdyż ich określenie zawsze zakłada swoje odnoszenie się do tego, co inne. Celem dorobku Hegla jest uchwycenie tego faktu i stworzenie filozofii umożliwiającej percepcję rzeczywistości w kategoriach, które opisują ją jako ruch wzajemnego przenikania i jednoczenia się przeciwieństw. W rezultacie przyjęcia takiego stanowiska negowany jest między innymi absolutny charakter dystynkcji podmiotowo-przedmiotowej. Hegel stara się wykazać, że różnica pomiędzy człowiekiem a rzeczywistością ma charakter dialektyczny, a samo poznanie stanowi jej negację i stopniowe przewyciężenie. Zniesienie przepaści między podmiotem a przedmiotem nie dokonuje się jedynie na drodze epistemicznej – inną jego formą jest proces wytwórczej pracy. Dla Hegla ostatecznym punktem rozwoju podmiotu ludzkiego, ujętym w końcowych partiach *Fenomenologii*, jest wiedza absolutna, która rezygnuje z postrzegania przedmiotu przez pryzmat jego zewnętrżności, substancjalności i niezależności od ducha. Dochodząc do tego poziomu

człowiek może pozwolić sobie na całościowe, spekulatywno-dialektyczne poznanie rzeczywistości, czego świadectwem jest według Hegla jego system idealistyczny, przedstawiony w ogólnym zarysie w *Encyklopedii nauk filozoficznych*.

Kremer zgadza się z poglądem głoszącym, że rzeczywistość ma charakter dialektyczny. Podobnie jak Hegel uważa *Fenomenologię* za opis wyswobodzenia się człowieka z jednostronności form jego myślenia i dojścia do poziomu dialektycznej świadomości bezwzględnej. Krytykuje on jednak idealizm absolutny za nadmierne akcentowanie ogólności, która upłynnia poszczególne momenty dialektycznych relacji. W opinii Kremera niemożliwe jest pełne utożsamienie myślącego podmiotu i zewnętrznego przedmiotu:

Stanowisko przeto takowe, topiąc wszystko w abstrakcyjnej ogólności, negacyjnej, zacierając wszelkie ślady różnic, stosuje głównie to zapatrywanie swoje do jedności myśli i istnienia; więc znika w jego oczach wszelka różnica między istnieniem a myślą, między podmiotem a przedmiotem; zamiast np. orzec, iż myślą człowiek poznając przedmiot dany przelewa treść jego w swoją własną treść, a tak staje z nim wprawdzie w jedności, lecz, że mimo tej jedności ta myśl, ten człowiek, jako podmiot, jest przecież czeminem, niż przedmiot sam, że przeto mimo tej jedności jest zarazem i różnica; ta, mówię, filozofia zamiast takiego pojmowania rzeczy twierdzi, iż myśl a przedmiot jest jedno i toż samo (...) ¹⁵.

O ile stanowisko polskiego filozofa odpowiada intuicjom *Fenomenologii ducha*, w której człowiek dopiero dociera do adekwatnego rozumienia rzeczywistości, o tyle nie zgadza się ono z systematyczną częścią dorobku Hegla, ponieważ neguje absolutność jej twierdzeń.

Nie sposób przeoczyć, że zabieg podkreślania różnicy pomiędzy poszczególnymi momentami procesu dialektycznego jest powiązany z interpretacją absolutu w kategoriach osobowych. Oddzielenie podmiotu i przedmiotu pozwala na utrzymanie założenia transcendencji

¹⁵ *Ibidem*, t. 2, s. 453.

Boga, który, pomimo swojego związku ze światem, przekracza go i nie może zostać z nim utożsamiony. Kremer argumentuje za swoim poglądem, odwołując się do aktu stworzenia i instancji Opatrzności¹⁶. Kwestia ta rzuca także światło na miejsce i możliwości człowieka. Pomimo tego, że ludzki duch jest przeniknięty boskością¹⁷, pozostaje on bytem stworzonym, a zatem niedoskonałym i względnym. Proces poznania nie może więc osiągnąć poziomu absolutnego, którego wyrazem byłaby kompletna jedność podmiotu i przedmiotu, i jako taki jest postępowaniem w nieskończoność¹⁸. Konsekwencją tego jest konieczność zrelatywizowania wiedzy omawianej w *Wykładzie*: „Ile razy tedy mówimy w wykładzie o bezwzględnej prawdzie, będącej wypływem filozofii, toć rozumiemy bezwzględną prawdę o ile jej osiągnąć zdołała myśl człowieka”¹⁹. Kremer staje tym samym w jawnej opozycji do aspiracji idealizmu absolutnego i wyznacza nieprzekraczalną barierę między tym, co ludzkie, a tym, co boskie. W *Wykładzie* jest bowiem zakładane istnienie bezwzględnej wiedzy, która nigdy nie może stać się udziałem człowieka na ziemi.

Wyrazem poglądów Kremera jest chociażby drugi tom jego dzieła. Inaczej niż w przypadku *Encyklopedii* Hegla, nauka o duchu, określającym siebie w sferze jednostkowej i społecznej, pozostaje jedynie wiedzą o duchu wyłącznie ludzkim, a zatem stworzonym. Jedną z poważniejszych konsekwencji tej modyfikacji jest rozumienie historii powszechnej jako nieskończonego postępu ku nigdy nieosiągalnej doskonałości, co jawnie przeciwstawia się finistycznemu pogładowi Hegla na dzieje. Jak pisze Kremer:

(...) gdy rozwój idei odbywa się w jestestwie stworzonym, zatem też ten rozwój jest jedynie progressem in infinitum. Celem dziejów ludzkich jest coraz wyższe udoskonalenie, coraz silniejsze parcie, by się

¹⁶ *Ibidem*, t. 2, s. 457.

¹⁷ *Ibidem*, § 340, s. 146.

¹⁸ *Ibidem*, t. 2, s. 457.

¹⁹ *Ibidem*.

zbliżyć przed stopy Bożej stolicy, by coraz potężniej wydobyć z siebie pierwiastek, włożony od Boga w ród ludzki, by człowiek coraz bardziej dopełniał woli Jego świętej na ziemi²⁰.

Historia nie stanowi zatem dla Kremiera żadnej wyjątkowej instancji, która miałaby dopełniać absolut. Inaczej niż w Heglowskich *Wykładach z filozofii dziejów* nie jest ona realizacją celu świata²¹, lecz wyrazem niedoskonałego ludzkiego dążenia do Boga. Warto zauważyć, że tym samym proponowana przez Kremiera rewizja heglizmu pozwala uniknąć oskarżenia o uhistorycznienie absolutu i uzależnienie go od rozwoju ducha ludzkiego, często wysuwane przez ortodoksyjną teologię chrześcijańską przeciwko szkole heglowskiej.

Podsumowanie

Zakładanym przeznaczeniem *Wykładu* miało być systematyczne przedstawienie idealizmu absolutnego i jego popularyzacja na gruncie polskim. Kremer uważał siebie za kontynuatora myśli Hegla i nie rościł sobie prawa do stworzenia samodzielnej koncepcji. Jego jedynym zastrzeżeniem względem dorobku mistrza była rewizja pojęcia absolutu w kategoriach osobowych, która umożliwiałaby pogodzenie filozofii z podstawowymi dogmatami chrześcijaństwa. Pogląd taki pociągał za sobą pozornie drobne odstępstwa od ortodoksyjnego heglizmu w kwestiach takich jak struktura systemu czy interpretacja procesu dialektycznego. Paradoksalnie jednak modyfikacje dokonane przez Kremiera doprowadziły do powstania projektu filozoficznego, który w znacznym stopniu odbiega od swojego pierwowzoru, a niekiedy nawet staje względem niego w jawnej opozycji. Skromne aspiracje polskiego myśliciela przekształciły się w pracę podważającą podstawowe założenia i implikacje idealizmu absolutnego oraz w ostateczności odwracającą jego intelektualistyczny i immanentystyczny wydźwięk.

²⁰ *Ibidem*, t. 2, § 643, s. 449.

²¹ Por. G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 1, przeł. J. Grabowski, A. Landman, Warszawa 1958, s. 25-31.

Kremerowska próba pogodzenia perspektywy filozoficznej z religijną okazuje się strategią, która przy dokładniejszym spojrzeniu odsłania wiele newralgicznych punktów systemu Hegla. Chodzi o relacje, jakie zachodzą między tym, co logiczne, a tym, co bytowo-realne, a w dalszej perspektywie – o związek jednostkowości i ogólności, stworzonego i niestworzonego, czy też immanencji i transcendencji. Inną anonsowaną przez pracę Kremera niejasnością jest charakter Heglowskiego absolutu – czy jest on wyłącznie bytem intelektualistycznym i pasywnym, czy też może zostać zdefiniowany za pomocą woluntarystycznych kategorii? Zdaje się, że odwołując się do wyobrażeń aktu stwórczego oraz do pojęcia osobowości, polski filozof optowałby raczej za drugim określeniem.

Warto także zwrócić uwagę na szczególne miejsce dorobku Kremera w międzypowstaniowej recepcji heglizmu w Polsce. Jego twórczość wymyka się wszelkim próbom jednoznacznego określenia przez pryzmat głównych tendencji i formacji myślowych. Kremer bez wątpienia należy do grona zdeklarowanych zwolenników idealizmu absolutnego, jednak jego propozycja nie wpisuje się w dominujący nurt polskiej adaptacji filozofii Hegla, który kładł szczególny nacisk na kwestie emancypacji społecznej i narodowej. Z drugiej strony, pomimo silnego komponentu chrześcijańskiego, jego koncepcja nie może zostać zaliczona do obozu katolickiego, gdyż ten przejawiał w dziewiętnastym wieku silną awersję do filozofii niemieckiej w ogóle, a szczególnie do heglizmu. Wydaje się zatem, że poglądy Kremera mogą zostać uznane za stanowisko umiarkowane, które starało się mediować pomiędzy ścierającymi się w Polsce stronnictwami intelektualnymi.