

ALEXANDRE UCHAN

O HEGLIZMIE „NEOHEGLISTÓW”: EDWARD CAIRD I FRANCIS HERBERT BRADLEY

Przez dłuższy czas filozofia brytyjskiego idealizmu, reprezentowana przez takich myślicieli, jak Thomas Hill Green, Francis Herbert Bradley czy Bernard Bosanquet, pozostawała szerzej nieznana. W powszechnej filozoficznej świadomości funkcjonowała ona jako jedynie pewna ciekawostka historyczna, przypis, jaki możemy odnaleźć w pracach poświęconych takim myślicielom, jak George Edward Moore czy Bertrand Russell. Pośród wielu mitów, jakie narosły wokół tej filozofii, jednym z najbardziej powszechnych jest przekonanie o tym, że nurt ten jako całość był w istocie pewną kontynuacją idealizmu Hegla. Mit ten podważyli już ci badacze, którzy nie poprzestając na pracach krytyków tego ruchu (a zwłaszcza Russella), dokonali głębszej analizy prac brytyjskich idealistów¹.

Można by więc sądzić, że nie ma sensu podejmować po raz kolejny tego wątku. Niemniej, ów mit, jak sądzę, jest wciąż żywy wśród tych, którzy nie

Mgr ALEXANDRE UCHAN – Uniwersytet Warszawski, Szkoła Doktorska Nauk Humanistycznych; adres do korespondencji: ul. Dobra 56/66, lok. 0.108, 00-312 Warszawa; e-mail: a.uchan@uw.edu.pl; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4205-6796>.

¹ Interesujące, że kwestionowanie heglizmu neoheglistów – a w szczególności Bradleya – nie jest czymś nowym i sięga w istocie czasów tychże myślicieli. Jak zobaczymy niżej, Robin George Collingwood w swej autobiografii opublikowanej w roku 1939 wprost stwierdza o Bradleyu, że w żadnej mierze nie był on heglistą, a owo miano przypisano mu w dużej mierze po to, by go zdyskredytować. Również John Passmore, w swej pracy *A Hundred Years of Philosophy*, będącej niejako przeglądem współczesnych mu nurtów filozofii brytyjskiej, wyraźnie poddaje w wątpliwość to, że możemy o brytyjskich idealistach mówić zbiorczo jako o „neoheglistach” (Zob. PASSMORE 1917, 56; 59). Dziwi zatem, że wciąż we współczesnych pracach poświęconych idealistom brytyjskim – a w szczególności Bradleyowi – bez większej dozy ostrożności, określa się ich tym mianem.

zaliczają się do wąskiego grona osób zainteresowanych myślą brytyjskich idealistów. Co więcej, nawet w gronie tych, którzy z myślą ruchu są zaznajomieni, znajdziemy badaczy (jak chociażby wspomniani niżej Robert Stern czy Michael Della Rocca), którzy są skłonni myśleć o nim właśnie jako heglizmie. Szczególnie problematyczny jest fakt, że Bradleyowi – uważanemu za głównego przedstawiciela ruchu – wciąż przypisuje się heglizm (a czynią to również i badacze zaznajomieni z jego myślą), a sama jego myśl nie jest szerzej znana w równym stopniu, co myśl jego oponentów, takich jak Russell i Moore. Jak zauważa w swej wydanej w 2007 roku pracy Candlish: „Bradley jest w dużej mierze nieznany szerszej publiczności [...] i, jeśli nie został całkowicie zapomniany, jest w większości ignorowany przez profesjonalnych filozofów akademickich” (CANDLISH 2007, 2)². Znamienne jest również, że w wydanej w 2009 roku pracy Sterna *Hegelian Metaphysics* myśl brytyjskiego idealizmu jest określana nie inaczej jak mianem *brytyjskiego heglizmu* (STERN 2009)³; Della Rocca (2017) z kolei w swej pracy poświęconej tzw. regresowi Bradleya stwierdza, że Bradley był „przywiązany do jakiejś heglizmu”⁴ (120)⁵. Co więcej, w istocie problem heglizmu neoheglistów często jest omawiany niejako przy okazji innych zagadnień związanych z myślą brytyjskich idealistów i nieczęsto jest rozważany jako problem sam w sobie.

W niniejszej pracy omówię dwóch przedstawicieli brytyjskiego idealizmu: Edwarda Cairda i Francisa Herberta Bradleya. Wybrałem tych dwóch myślicieli nieprzypadkowo. Jak będę starał się pokazać, problemem jest nie tyle to, że wśród brytyjskich idealistów nie było apologetów, czy wręcz kontynuatorów Hegla, lecz że istniała pewna ciekawa, wewnętrzna dynamika sporu między rzeczywistymi heglistami – np. Caird – a Bradleyem, który wobec myśli Hegla był krytyczny. Owa dynamika wskazuje nie tylko – jak sądzę – że etykieta „neoheglizmu” jest często używana na wyrost wobec całego ruchu, lecz przede wszystkim, że proste stwierdzenia, iż brytyjscy idealisci byli heglistami, tudzież nimi nie byli, są więcej niż wątpliwe. Niniejszą pracą chcę więc poprzeć tych, którzy dostrzegli, że określenie „neoheglizm” nie do końca

² Wszystkie tłumaczenia, o ile nie wskazano inaczej, pochodzą od autora artykułu.

³ Jednocześnie trzeba zaznaczyć, że zdaniem Sterna kwestia heglizmu neoheglistów nie jest jasna. Niemniej wciąż wskazuje to – jak sądzę – na fakt, że kwestia ta nie została obecnie ostatecznie rozstrzygnięta.

⁴ Co ciekawe, Della Rocca jednocześnie zauważa, że Bradley jest wyjątkowo bliski Parmenidesowi; i to, jak sądzę, jest więcej niż trafną opinią. Więcej o relacji filozofii Bradleya do myśli Parmenidesa piszę w innej mojej pracy (UCHAN 2023a).

⁵ Praca ta została opublikowana w pracy zbiorowej o znamienym tytule *Ten Neglected Classics of Philosophy*.

przystaje do całego ruchu brytyjskich idealistów, oraz wskazać, że problem stosunku do Hegla w ramach tegoż nurtu nie jest prosty. Niniejszy artykuł ma zatem w dużej mierze charakter rekonstrukcyjny i nie roszczę sobie prawa do tego, że wykazuję w nim jako pierwszy, iż nie można po prostu zbiorczo mówić o brytyjskich idealistach jako neoheglistach. Zamierzam pokazać, że stosunek do Hegla był w ramach ruchu niejednoznaczny: od apologetyki Hegla przez Cairda, po nieomal antyheglizm Bradleya, który ostatecznie sytuował go nieomal poza tym nurtem⁶.

1. OGÓLNY OBRAZ

Koniec XIX i początek XX wieku był w brytyjskiej filozofii momentem wyjątkowym. W Anglii dominowała empiryczna filozofia (mająca swe źródło w rozważaniach takich myślicieli, jak Francis Bacon czy John Locke), której naczelnym bohaterem w XIX wieku stał się John Stuart Mill wraz ze swymi pracami, np. *System logiki* oraz *Utylitaryzm*. Dla wielu to właśnie dzieła Milla wyznaczały ostateczny filozoficzny horyzont, którego próby przekroczenia wydawały się z samej swej istoty błędne. Na uniwersytetach Szkocji rozwijana była filozofia zdrowego rozsądku (*Common Sense*) mająca swe źródło w filozofii Thomasa Reida i jego polemice ze sceptycyzmem Hume’a. Filozofie te, choć dominowały na katedrach i wśród wyższych kadr brytyjskich uczelni, to nie potrafiły jednak – co pokazała historia – sprostać wymaganiom, jakie stawiały jej zmieniające się umysły epoki. Jak zauważa Mander w odniesieniu do angielskiego empiryzmu ówczesnych czasów: „Chociaż inni, tacy jak Alexander Bain, kontynuowali tradycję psychologisticzną, to po Millu nie dokonał się w niej rozwój” (MANDER 2011, 14). Tym jednak, co zaskakujące w kontekście brytyjskiej filozofii, jest fakt, że to filozofia idealizmu, która już wtedy gasła i ustępowała miejsca w Niemczech⁷ (które przecież przez wiele lat były jej ojczyzną), znalazła swą nową ojczyznę tam, gdzie przez większą część historii nie mogliśmy odnaleźć wielu filozofii innych niż te spod znaku

⁶ Znamienne, że sam Bradley nie tylko nie poczuwał się do miana *heglisty*, ale również sam sugerował że jego filozofia nie wpisuje się w paradygmat myśli idealistycznej. Jak stwierdza pod koniec swego *Appearance and Reality*: „The conclusion which we have reached, I trust, the outcome of no mere compromise, makes a claim to reconcile extremes. Whether it is to be called Realism or Idealism I do not know, and I have not cared to enquire. It neither puts ideas and thought first, nor again does it permit us to assert that anything else by itself is more real” (BRADLEY 1916, 547).

⁷ Interesujące, że wśród niektórych ówczesnych panowało przekonanie o tym, że: „Bad German philosophies, when they die, go to Oxford” (WEBB 1933, 97).

empiryzmu⁸. Filozofia ta, dziś znana jako idealizm brytyjski, nigdy nie była ruchem liczebnie dominującym na brytyjskich uniwersytetach, a mimo to jej znaczenie na przełomie wieków jest trudne do podważenia. Ów ruch, który wyłonił się w opozycji do zastanej filozofii Milla i Reida, określony został przez niektórych mianem „neoheglizmu”, które zrobiło wielką karierę⁹ głównie wśród filozofów nieprzychylnych temu ruchowi. Jak zauważa Collingwood:

Wspólne dla tej szkoły tendencje filozoficzne były określane przez jej współczesnych przeciwników jako heglizm. Tytuł ten został odrzucony przez samą szkołę i słusznie. Ich filozofia, o ile mieli jedną filozofię, była kontynuacją i krytyką rdzennej filozofii angielskiej i szkockiej z połowy XIX wieku. Prawdą jest, że w przeciwieństwie do większości swoich rodaków mieli pewną wiedzę o Heglu, a znacznie większą o Kancie. Fakt posiadania tej wiedzy został wykorzystany przez przeciwników, bardziej przez ignorancję niż przez umyślną nieuczciwość, aby zdyskredytować ich w oczach zawsze pogardzającej obcokrajowcami opinii publicznej (COLLINGWOOD 1939, 15).

Jak zauważa Candlish¹⁰, owo patrzeć na brytyjskich idealistów jako pewien monolit w dużej mierze zawdzięczamy Russellowi¹¹. To również jemu zawdzięczamy obraz Bradleya jako najbardziej reprezentatywnego przedstawiciela ruchu, co jest o tyle zastanawiające, że był on bodaj najczęściej atakowanym filozofem przez innych przedstawicieli tegoż nurtu: „Faktem jest

⁸ Pewnym wartym wspomnienia wyjątkiem w empirycznej tradycji brytyjskiej filozofii są tzw. platonicy z Cambridge, tacy jak: Benjamin Whichcote, Henry More, Peter Sterry, John Smith oraz Nathaniel Culverwell. Myśliciele ci, żyjący i tworzący w XVII wieku, rozwijali swe poglądy w opozycji do kalwinowskiej scholastyki. Ruch ten w swej istocie nigdy nie był zorganizowany, a samo określenie „platonicy z Cambridge” zostało ukute dopiero w XVIII wieku. Filozofowie ci w swych rozważaniach nawiązywali nie tylko do Platona i neoplatonizmu, lecz również do Arystotelesa czy stoicyzmu. Interesujące, że, podobnie jak poprzedzający ich renesansowi humaniści (którzy sami odwoływali się do tradycji filozofii starożytnej), tworzyli w duchu idei filozofii odwiecznej (*philosophia perennis*). Z ważniejszych prac platoników z Cambridge warto wspomnieć o *An Elegant and Learned Discourse of the Light of Nature* Nathaniela Culverwell’a (2001), które było pierwszym dziełem opublikowanym przez jakiegokolwiek z platoników, oraz *Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy* autorstwa Anne Conway (1996), jednej z pierwszych kobiet filozofów (HUTTON 2004).

⁹ Przykładem tego może być praca o znaczącym tytule *The British Hegelians* Petera Robbinsa (1982).

¹⁰ Candlish w swej pracy *The Russell/Bradley Dispute and its Significance for Twentieth Century Philosophy* słusznie – jak sądzę – zauważa, że Russell w istocie nie zrozumiał w pełni filozofii, którą tak zdecydowanie krytykował (CANDLISH 2007). Podobne stanowisko w tej kwestii przyjmował Jerzy Szymura (1990).

¹¹ Jak słusznie zauważa Passmore (1969): „Like a great many creative thinkers, Russell has never been particularly good at understanding other philosophers” (21).

bowiem, że Russell – jakkolwiek niesprawiedliwie, czy to w stosunku do Bradleya, czy monistycznego idealizmu – uznał Bradleya za przedstawiciela ruchu jako całości, a inni od tamtej pory pośrednio zaakceptowali ten sąd” (CANDLISH 2007, 4). Ponadto Russel rozpropagował przekonania o heglizmie brytyjskich idealistów. A skoro jeden z ojców tak prominentnej w XX wieku filozofii analitycznej, określił brytyjski idealizm mianem „heglizmu”, to niewielu przedstawicieli tej dążącej do naukowości szkoły filozofii zadało sobie trud wyjścia poza relacje samego Russella i rzeczywistego poznania myśli brytyjskich idealistów¹². Nie sposób nie odnieść wrażenia po lekturze takich oponentów idealistów, jak wspomniany wyżej Russell czy Moore¹³, że ów termin „neoheglizm” używany był zbyt swobodnie i – co najważniejsze (na co wskazywał cytowany wyżej Collingwood) – często w sposób deprecjonujący. Warto wspomnieć, że idealizm w różnych swych formach i przejawach nie miał nigdy na gruncie brytyjskim łatwego życia. George Berkeley przez większą część swej filozoficznej aktywności musiał mierzyć się z krytyką, która najczęściej była wyrazem jedynie tego, jak bardzo myśl idealistyczna pozostaje zazwyczaj szerzej niezrozumiana¹⁴ wśród tych, którzy za bardzo polegają na *naturalnym nastawieniu* czy też *zdrowym rozsądku*¹⁵. Również i klasyczna filozofia niemiecka, z ducha idealistyczna, długo musiała czekać, by

¹² Warto zauważyć, że w filozofii brytyjskiej posądzanie idealistów o heglizm było obecne zanim w ogóle wykształcił się brytyjski idealizm jako odrębna szkoła filozofii. Przykładem tego może być James Frederick Ferrier, zapomniany XIX-wieczny idealista, który w swej filozofii bazował na idealizmie Berkeleya i próbował w niego tchnąć niejako nowego ducha. Niektórzy mu współcześni widzieli w tej próbie nic innego, jak przejaw jego heglizmu. Jak jednak stwierdził sam Ferrier: „Some of my critics assert that my philosophy is nothing but an echo of Hegel’s; others have doubted whether I know anything at all about that philosopher. The exact truth of the matter is this: I have read most of Hegel’s works again and again, but I cannot say that I am acquainted with his philosophy. I am able to understand only a few short passages here and there in his writings; and these I greatly admire for the depth of their insight, the breadth of their wisdom, and the loftiness of their tone. More than this I cannot say. If others understand him better, and to a larger extent, they have the advantage of me, and I confess that I envy them the privilege. But, for myself, I must declare that I have not found one word or one thought in Hegel which was available for my system, even if I had been disposed to use it” (FERRIER 1866, 486).

¹³ Szczególnie ważne w tym kontekście są prace Russella, takie jak „A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz” (1900) (tę pracę można uznać za początek sporu Bradley – Russell), „The Principles of Mathematics” (1903) oraz sławna praca Moore’a „Refutation of Idealism” (1903).

¹⁴ W kontekście myśli Berkeleya i mitów, jakie wokół niej narosły, wartościową pracą jest książka *Istnienie i umysł* Piotra Szałka (2016).

¹⁵ Jak stwierdza Bradley, ostatecznie każda poważna filozofia musi wykraczać poza ów „zdrowy rozsądek”. Co więcej, owo wykroczenie poza „naturalne nastawienie” samo w sobie może w pewnym stopniu być probierzem słuszności naszych rozważań: „Any serious theory must in some points collide with common sense; and, if we are to look at the matter from this side, our view surely is, in this way, superior to others” (BRADLEY 1916, 279).

w końcu została należycie wprowadzona do brytyjskiego dyskursu filozoficznego. Pierwszym, który szeroko wprowadził myśl niemieckiego idealizmu do brytyjskiego dyskursu filozoficznego był James Hutchison Stirling. Wydając w roku 1865 monumentalną pracę *The Secret of Hegel* zainaugurował on nowy etap w historii filozofii brytyjskiej. W tej właśnie pracy dobrze przedstawił on stosunek dużej części ówczesnych brytyjskich myślicieli do filozofii niemieckiego idealizmu:

Duża klasa [ludzi] mówi: „nie chcemy wchodzić w sedno tych rzeczy, chcemy tylko mieć o nich ogólne pojęcie, chcemy tylko być dobrze poinformowanymi ludźmi”. Ogólnie rzecz biorąc, nie wydaje się to nierozsądne, a istnieją działy wiedzy, w których można podać ogólne idee i gdzie można je bardzo zasadnie wykorzystać w ogólnych omówieniach. Ale takie ogólne idee są całkowicie niepraktyczne w odniesieniu do nowoczesnych systemów filozoficznych [...]. Powiedzieć, że Kant jest Transcendentalnym czy też krytycznym idealistą, Fichte subiektywnym, Schelling obiektywnym, a Hegel absolutnym, to prawie jak nie powiedzieć nic! A jednak ludzie wiedzący tylko tyle i nic więcej będą debatować, perorować i wyrokować w tej kwestii (STIRLING 1898, 83).

Słowa Stirlinga – czego nie mógł przewidzieć – mimo że straciły (w pewnej mierze) na aktualności w stosunku do tego, jak odbierany jest dziś niemiecki idealizm, to jednocześnie mogą bez dużej przesady być użyte, by adekwatnie opisać to, jak brytyjski idealizm był i – jak sądzę – wciąż jest odbierany przez dużą część filozofów. Zamiast zagłębić się w pisma samych idealistycznych myślicieli, które dość szybko zdradzają, że ruch idealizmu brytyjskiego był wybitnie niejednorodny i że określanie go mianem „neoheglizmu” jest dalece mylące, wciąż pokutuje przekonanie o wspólnym tym myślicielom heglizmie. A z kolei owo przekonanie pozwala niektórym uznać myśl całej szkoły za pozbawioną większej wartości. W końcu po co czytać obszerne i niełatwe dzieła brytyjskich idealistów, skoro w ostateczności mogę zajrzeć do prac samego Hegla? A ostatecznie po co czytać Hegla, skoro Russell w swych pismach dał już nam obraz niemieckiego filozofa i jego kontynuatorów?

Sam nurt brytyjskiego idealizmu nigdy nie był monolitem. Do idealizmu brytyjskiego zalicza się z jednej strony takich myślicieli, jak John (1820–1898) i Edward Caird (1835–1908), którzy jak najbardziej zdają się zasługiwać (pod pewnym względem) na miano heglistów i to właśnie z pozycji heglowskich atakowali oni poglądy Bradleya¹⁶. Z drugiej strony mamy między innymi

¹⁶ Jak stwierdza w jednym ze swych listów Edward Caird, dialektyka Bradleya to „odwrócona dialektyka Hegla” (JONES i MUIRHEAD 1921, 189).

właśnie Bradleya czy Thomasa Hill Greena, którzy, doceniając samego autora *Fenomenologii Ducha*, czuli się w obowiązku przewyciężyć jego myśl tam, gdzie (jak sądzili) wykraczała ona poza granice prawdziwego i uzasadnionego mniemania. Dlatego też omawiając domniemany heglizm neoheglistów warto przyjrzeć się poszczególnym przedstawicielom brytyjskiego idealizmu, by ocenić, na ile ich myśl w rzeczywistości odpowiada filozofii Hegla. Nim jednak przejdę dalej, chciałbym na chwilę zatrzymać się nad problemem tego, o czym piszę w niniejszej pracy, gdy używam terminu „neoheglizm”. Problem tego, czym był neoheglizm w kontekście brytyjskiego idealizmu, i jak go definiować, nie jest kwestią oczywistą. Często bowiem pewne neofilozofie nie są po prostu kopią, czy też prostą kontynuacją myśli danego filozofa. Dlatego też, postaram się pokrótce naszkicować to, czym dla brytyjskich idealistów był heglizm. Wprost trzeba zaznaczyć, że z perspektywy brytyjskich idealistów niejako fundamentami heglizmu jest dynamiczna koncepcja rzeczywistości i – co ważniejsze – panlogizm (w tym wyprowadzana z niego, np. przez Bosanqueta, koncepcja konkretnych uniwersaliów). Jak zobaczymy, to właśnie te dwie koncepcje, a zwłaszcza panlogizm, były tym, co wskazywało brytyjskim idealistom to, czy ktoś heglistą (tudzież neoheglistą) był, czy też nie. Tym samym spór o wartość myśli Hegla w ramach ruchu brytyjskiego idealizmu był w dużej mierze sporem o wartość panlogizmu. Jak zobaczymy, sam Bradley uznawał się za *nie-heglistę* (w czym wtórowali mu Caird oraz Joachim), ponieważ odrzucał właśnie koncepcję tożsamości myśli i rzeczywistości.

2. EDWARD CAIRD

2.1. ZJEDNOCZENIE NAUKI I WIARY

Do tych przedstawicieli brytyjskiego idealizmu, którzy najbliżej trzymali się myśli samego Hegla, z pewnością można zaliczyć braci Caird, Johna i Edwarda. Obok McTaggarta¹⁷ Edward Caird wyrasta na głównego heglistę, spośród wszystkich brytyjskich idealistów. W swej opublikowanej w roku 1883 pracy o tytule *Hegel* (który nie pozostawia wiele wątpliwości co do treści dzieła) przedstawia on niemieckiego idealistę przede wszystkim jako teologa. Dla Cairda myśl Hegla była tym, co mogło tchnąć nowego ducha w religijne

¹⁷ Znamienny jest już sam fakt, ile swych prac McTaggart poświęcił Heglowi i analizie jego myśli.

życie mu współczesnych. Widział on bowiem w Heglu przede wszystkim myśliciela religijnego, którego myśl mogłaby być odpowiedzią na wiktoriański kryzys wiary. Jak stwierdza o filozofii Hegla:

Jego spekulacja [...] podobnie jak Platona, przynajmniej tam, gdzie wykracza poza sferę abstrakcyjnej metafizyki, kierowała się przede wszystkim praktycznymi instynktami wyższego życia człowieka, chęcią przywrócenia moralnych i religijnych podstaw ludzkiej egzystencji, które zniszczył rewolucyjny sceptycyzm (CAIRD 1883, 202).

Naczelną myślą Cairda, jako filozofa, była idea odnowienia religii, jej siły, żywotności poprzez pogodzenie jej z rozumem. Próbował on wykazać, że wiara i rozum – czy wręcz nauka – nie są czymś sobie przeciwnym. Do realizacji tego właśnie zadania, jak uznał, najlepszą była myśl autora *Fenomenologii Ducha*. Jak zauważa Passmore:

Caird stara się pokazać, że konflikt między tradycyjną religią a materialistyczną nauką może zostać przezwyciężony w teologii, która zgadza się z nauką w utrzymywaniu, że prawa naukowe nie dopuszczają wyjątków, a z religią w głoszeniu wyższości tego, co duchowe lub Idealne, łącząc te dwie pozornie antagonistyczne zasady w doktrynie, że prawo naukowe samo w sobie jest duchowe (PASSMORE 1917, 53).

Pojmował on myśl Hegla jako najwyższy wyraz filozofii absolutnego idealizmu, jako system, w którym Bóg jest niczym innym jak pewną podstawą wszelkiej podmiotowości i przedmiotowości. Bóg jest – jak pisze Caird – „najwyższą jednością” (*ultimate unity*), „duchową zasadą” (*spiritual principle*) rzeczywistości (CAIRD 1883, 185), która przejawia się tak samo w świecie przyrody, jak i w samym człowieku. Nie jest nieskończonością zewnętrzną wobec świata, lecz taką, która jest względem niego immanentna. Dlatego też rzeczywistość podlega rozumowym prawom odkrywanym przez naukę. Bóg, będący niczym innym jak pewnym umysłem, niejako gwarantuje rzeczywistości stałość jej praw i rozumny rozwój¹⁸. Caird w heglowskiej idei panlogizmu i dynamicznej koncepcji rozwijającej się rzeczywistości odnalazł idee, które – jak sądził – pozwalają nam zjednoczyć świat nauki z naszymi ideami religijnymi. Ideami, dodajmy, które najpełniej przejawiają się w chrześcijaństwie

¹⁸ Jak stwierdza Caird o Heglu: „(...) He can only be the last writer who has made a vitally important addition to the proof, that those ideas, which are at the root of poetry and religion, are also principles of science” (CAIRD 1883, 223).

(CAIRD 1883, 218; CAIRD 1892, 534–537). W myśli Hegla odnajdujemy kamień węgielny pod ideę spójności ludzkiego ducha i jego doświadczenia. Wskazuje ona bowiem na wewnętrzną jedność rzeczywistości, która jednocześnie jest jednością zawierającą w sobie wewnętrzne zróżnicowanie, które nie znosi jej koherencji, lecz przeciwnie – nadaje jej konkretności (CAIRD 1892, 437). Jak stwierdza:

Filozofia Hegla [...] uczy, że tylko poprzez wyczerpanie różnicy można urzeczywistnić jedność nauki, której pewność zawiera w sobie umysł. Albowiem umysł lub duch, postrzegany sam w sobie, jest pojmowany jako samoróżnicująca się jedność, jedność, która istnieje tylko poprzez przeciwstawienie siebie samej sobie (CAIRD 1892, 436–437).

A tym samym:

Wpływ tego poglądu na relację metafizyki do nauki [...] jest zauważalny. Nie zastępuje ona, jak się często sądzi, nauki przez aprioryczną konstrukcję wszechświata, ani też nie pozostawia wyników nauki bez zmian i po prostu zapewnia jej głębszy fundament. To ostatnie było punktem, w którym zatrzymali się Kant i Fichte, ponieważ, chociaż wykazali względność doświadczenia wobec zasady samoświadomości, uważali, że funkcja metafizyki jest zakończona w ukazaniu fenomenalnego charakteru przedmiotów nauki i zarezerwowaniu wolnej przestrzeni poza światem fenomenalnym dla „Boga, wolności i nieśmiertelności” (CAIRD 1892, 437–438).

Nauka w istocie pracując na surowym materiale zmysłowego doświadczenia, formuje na jego bazie pewną uniwersalność, która jednak jest czymś dalece nieostatecznym i niekompletnym, ponieważ: „Nauka nie ujmuje swoich przedmiotów jako zasadniczo związanych z umysłem, nie jest w stanie wznieść się do tego, co Hegel nazywa punktem widzenia rozumu lub «Begriff»” (CAIRD 1892, 441–442). Rolą filozofii jest nie tyle zastąpienie nauki, co raczej opracowanie jej wyników i wzniesienie ich na wyższy poziom uniwersalności. Opracowuje więc ona wyniki nauk, jej celem jest: „Reinterpretacja doświadczenia w świetle jedności, która jest w nim założona, ale która nie może być uświadomiona ani wyraźna, dopóki nie zostanie dostrzeżony związek doświadczenia z myślącą jaźnią, jedność wszystkich rzeczy ze sobą i z umysłem, który je zna” (CAIRD 1892, 442).

Dlatego też Caird nie miał problemu i nie widział go w akceptacji osiągnięć współczesnej mu nauki w postaci choćby teorii Darwina¹⁹, która była niczym innym jak przejawem rozwoju Absolutu. A zatem nie ma potrzeby, ani tym bardziej konieczności, akceptacji cudów, które są niczym innym jak wykroczeniem poza rozumowe, a tym samym o boskiej sankcji, prawa przyrody (PASSMORE 1957, 54). Co więcej, ów cud, jako naruszenie praw boskich, jest czymś ze swej istoty niemożliwym. Lecz, co najważniejsze, na co wskazuje Caird, to to, że jeśli świat nauki staje się światem religii, to nie ma już przepaści między faktami nauki a moralnością, gdyż: „Wartości są [...] w *faktach*” (PASSMORE 1917, 54). Filozofia zatem nie może abstrahować od tego, co dane w zmysłowości. Każda poważna filozofia, podobnie jak nauka, musi ostatecznie opierać się na doświadczeniu: „Prawdziwy i wartościowy idealizm można osiągnąć jedynie poprzez interpretację danych doświadczenia przez nauki szczegółowe i reinterpretację ich wyników przez filozofię” (CAIRD 1901, 170).

2.2. HEGLOWSKI ABSOLUT JAKO PODSTAWA WSPÓLNOTY

Dzięki heglowskiej koncepcji rzeczywistości, rozumnej i dynamicznej – co jest wedle Cairda zasługą Hegla – Bóg staje się nam dostępny, działamy w nim, poprzez niego i razem z nim. Filozofia Hegla, według Cairda, ma pewien ściśle pragmatyczny wymiar. Nie tylko uzgadnia ona prawdy religii i nauki, lecz również uzmysławia nam naszą wspólnotę z Bogiem i innymi ludźmi. Wskazuje nam ona, że cel naszych dążeń nie jest w innym świecie, poza naszym zasięgiem. Wedle Cairda to właśnie Hegel uchwycił istotę chrześcijaństwa²⁰: „Doktryna Hegla wydawała się zatem filozoficznym odzwierciedleniem podstawowej zasady chrześcijaństwa, zjednoczenia lub tożsamości tego, co ludzkie i boskie” (WATSON 1909, 160). W tym właśnie – tj. w braku wspólnoty tego, co ludzkie i boskie – upatrywał on zagrożenie, jakie może nieść źle pojmowana religia. Jeżeli bowiem przyjmujemy skrajny, abstrakcyjny (jak sam

¹⁹ Można w tym miejscu twierdzić, że pewna idea rozwoju, tak charakterystyczna dla systemu Hegla, była Cairdowi bliższa aniżeli samemu autorowi *Fenomenologii Ducha*. Jak zauważa John Watson: „Hegel, it is true, was not altogether successful in his attempt to apply the ideas of his Logic to nature, or even to the different provinces of the spiritual life, mainly because the scientific interpretation of them had not been carried far enough to prepare for the final interpretation of philosophy. Thus, he refused to apply the idea of development, even in its Lamarckian form, in interpretation of the succession in time of the various forms of life, while Caird at once accepted the Darwinian theory as the only tenable explanation of the facts” (WATSON 1909, 160–161).

²⁰ Trzeba zaznaczyć, że stosunek brytyjskich idealistów do chrześcijaństwa nie był jednolity.

go określa) monoteizm, w ramach którego Bóg jest moralnym prawodawcą i zewnętrznym względem nas i świata wszechmocnym Stwórcą, to:

Jest to niewątpliwie religia, która do pewnego stopnia zadowala świadomość moralną i podtrzymuje sprawiedliwość Boga i odpowiedzialność człowieka. Czyni to jednak kosztem tak całkowitego zerwania ze wszystkimi faktami doświadczenia, że jego największy współczesny zwolennik był zmuszony utrzymywać, że zewnętrzny i fenomenalny pogląd na człowieka oraz jego wewnętrzny, czyli noumenalny pogląd, są w zasadzie nie do pogodzenia. Religia taka izoluje pojedynczego człowieka od świata i innych ludzi, aby obdarzyć go absolutną i nieograniczoną odpowiedzialnością za wszystko, czym jest i co robi [...], niszczy ową najwcześniejszą formę moralności religijnej, w której poczucie intymnej wspólnoty między ludźmi opierało się na ich wspólnym stosunku do boskości. Obraża naukę poprzez zapewnienie pewnego rodzaju wolności jednostek, co zdaje się być zaprzeczeniem wszelkich praw przyczynowości; i obraża filozofię, zaprzeczając, że istnieje jakikolwiek punkt widzenia, z którego można przywieść różnice rzeczy do racjonalnej jedności (CAIRD 1894, 23–25).

Co ciekawe, równie dużym błędem jest bezkrytyczny panteizm w duchu Spinozy, w ramach którego – w zależności od perspektywy – albo świat rozmywa się w Bogu, tracąc swą substancjalność, albo Bóg jest niczym innym jak po prostu światem, czy raczej – by sprawę ująć jaśniej – świat staje się Bogiem. Zdaniem Cairda obydwa te punkty widzenia, tj. zarówno monoteizm, który podkreśla różnicę między Bogiem a jego stworzeniem, jak i panteizm, który jednoczy Boga ze stworzeniem, są w swej istocie równie fałszywe, co prawdziwe²¹. W myśli Hegla, wedle Cairda, odnajdujemy syntezę tych dwóch skrajnych ujęć Boga, a co za tym idzie, religii. Hegłowski Absolut, zdaniem brytyjskiego idealisty, z jednej strony nie jest czymś zewnętrznym wobec świata, Panem nad stworzeniem, lecz jednocześnie nie jest po prostu światem, tym samym co swoje stworzenie²². Dzięki takiej wizji rzeczywistości-Absolutu filozofia Hegla daje nam teoretyczną podbudowę pod odnowienie idei

²¹ Caird podkreśla: „If, as Hegel said, a true tragedy must be based, not on the conflict of right with wrong but on the conflict of right with right, it may fairly be asserted that this is the deepest of all those oppositions of truth to truth which give rise to the great tragic conflicts of history. In such a struggle no complete victory is possible; because there is no possible victory of idea over idea, except by their common absorption in one which is higher and more comprehensive than either” (CAIRD 1894, 25–26).

²² Jak stwierdza Caird, problemu, jakim jest popadnięcie w pewien abstrakcyjny i nazbyt radykalny monizm, który ma trudność ze znalezieniem w rzeczywistości miejsca zarówno dla świadomości, jak i przedmiotowości, nie uniknęli Fichte i Schelling: „The error that clings to Fichte’s speculations is (...) that he treats consciousness merely as a necessary illusion which exists simply

wspólnoty. Jak stwierdza w heglowskim duchu Caird, państwo nie jest bowiem po prostu agregatem jednostek:

Naród nie jest zwykłą zbiorowością ludzi, ani nawet zbiorowością połączoną naturalnymi więzami i wspólną historią: jest to jedność jednocześnie rzeczywista i idealna, duchowe ciało, którego zasada połączenia leży w pewnym wspólnym kierunku działania, pewnych wspólnych celach dążenia, które często mogą być poszukiwane prawie nieświadomie, ale których staje się coraz bardziej świadomy w miarę upływu czasu. Naród ma, używając często nadużywanego wyrażenia, misję, pracę wyznaczoną mu do wykonania ze względu na jego szczególną zdolność do jej wykonania, w wykonywaniu której staje się wielki i silny [...]. Cała zewnętrzna moc i bezsilność na dłuższą metę wynika z wierności lub niewierności takiemu powołaniu, tak że możemy słusznie powiedzieć, że naród nie jest silny lub wpływowy z powodu swoich zewnętrznych zasobów, ale że posiada te zasoby, ponieważ był wierny samemu sobie (CAIRD 1907, 101–102)

Heglizm Cairda przejawia się więc w jego idei państwa i społeczeństwa, jako pewnej organicznej całości, która, znajduje swe oparcie w religii²³, czy raczej – jak stwierdza cytując Hegla – w świadomości religijnej, w której każda nacja „posiada prawdę”, która nadaje jej „godność i uświęconą radość jej życiu” (CAIRD 1885, 169). Jak zauważa Mander, również podstawę społeczeństwa, jaką jest rodzina, Caird rozumiał, podobnie jak Hegel, tj. jako pewien mikrokosmos państwa (MANDER 2011, 243). Istotne z perspektywy celów niniejszego artykułu jest wskazanie, że Caird w rzeczywistości podzielał wiele z poglądów Hegla (choć daleko idącym niedomówieniem jest stwierdzić, że nie wszystkie), a przede wszystkim to, co uważał za istotę systemu Hegla (tj. koncepcje Absolutu jako dynamicznej myśli tożsamej ze światem). Jednakże

with a view to self-consciousness, and hence is led to regard self-consciousness itself because it is essentially related to this necessary illusion as a schema or image of an unknowable absolute. In fact, in the end Fichte falls back upon the abstract identity in which Kant had found his noumenon, and his philosophy seems to lose itself in mysticism. Even Schelling, though he saw that the absolute unity must be one that transcends the difference of self and not-self, did not finally escape the tendency to merge all difference in absolute oneness. On the other hand, it was the endeavour of Hegel to proceed in the opposite way, not to lose selfconsciousness or subjectivity in a mere unity of substance, but rather to show that the absolute substance can be truly defined only as a selfconscious subject. And just because he did this, he was prepared to take a further step, and to regard the external world, not as Fichte regarded it, as merely the opposite of spirit, nor as Schelling regarded it, as merely the repetition and co-equal of spirit, but rather as its necessary manifestation, or as that in and through which alone it can realise itself” (CAIRD 1892, 435–436).

²³ Warto zaznaczyć, że Caird krytykował idee religii ludzkości Comta, stwierdzając, że „There can be no religion of Humanity which is not also a religion of God” (CAIRD 1885, xvii).

z pozycji właśnie bliskich Heglowi jednocześnie atakował on tego, kto miał być rzeczywistym i najważniejszym reprezentantem neoheglizmu – Bradleya.

2.3. HEGLOWSKA KRYTYKA BRADLEYA

Zdaniem Cairda jednym z istotowych problemów filozofii jest ten, na który wskazywał również Bradley, tj. problem opozycji między rzeczywistością a zjawiskiem. Filozofia – ale też nauka, z czego zdawał sobie sprawę Whitehead (1920, 29–30), o ile ma być poważną refleksją, musi umieć wytłumaczyć zjawiska w sposób inny niż po prostu zignorowanie ich i uznanie za pośledni rodzaj bycia. Zjednoczenie zjawiska i rzeczywistości jest w istocie przywróceniem samej rzeczywistości całego jej bogactwa, które zostało od niej w filozofii oddzielone. Tym, co było dla Cairda lekarstwem i sposobem na ponowne ich zjednoczenie, była idea ewolucji. Jak słusznie zauważa Mander:

Ewolucja jest tak ważną i wszechobecną koncepcją w ogólnej filozofii Cairda, że ważne jest, abyśmy zrozumieli rolę, jaką odgrywa w jego systemie; co skłania go do wysunięcia jej na pierwszy plan. Ewolucja jest dla Cairda nieuniknionym dopełnieniem jego wiary w leżącą u podstaw wszystkich rzeczy jedność; jedność samoświadomości, jedność skończoności i nieskończoności. W umyśle Cairda są one tak bliskie, że można je nawet uznać za dwie strony jednej zasady. Chodzi o to, że afirmacja nieskończonej tożsamości w różnicy leżącej u podstaw wielu różnorodności skończonego świata pozostawia nam dwie bardzo różne sfery – ostateczną rzeczywistość i jej zjawiska – a dla Cairda kluczową zaletą ewolucji było to, że pozwoliła mu połączyć te dwie sfery razem. Niezdolność do tego była, jego zdaniem, największą słabością poprzednich idealizmów (MANDER 2011, 161–162).

Według Cairda poprzednie idealistyczne filozofie, poczynając od Eleatów (CAIRD 1892, 393–395), potrafiły dokonać zjednoczenia zjawiska z rzeczywistością – tego, co skończone, z tym, co nieskończone – jedynie poprzez zanegowanie wielości i rozpuszczenie wszystkiego w amorficznej całości. Wynikiem tego jest to, co Caird określał mianem „panteizmu”. Oczywistym przykładem takiej redukcji jest filozofia Spinozy wyrażona w formule *Deus sive natura* (Bóg, czyli natura). Lecz to, co ciekawe w kontekście brytyjskiego idealizmu, to fakt, że zdaniem Cairda ów błąd panteizmu odnajdujemy również – a może przede wszystkim – w myśli Bradleya. Jak stwierdza Caird o *Appearance and Reality*: „Jego [tj. Bradleya] ostateczną trudnością jest najwyraźniej dopusz-

czenie «procesu» w absolicie i nie sędę, by uniknął abstrakcji zwykłej negacji procesu. Trudno jednak dostrzec wszystkie jego zakręty i zawijasy» (JONES i MUIRHEAD 1921, 195). I dalej:

Książka Bradleya jest zupełnie innego porządku, pełna sugestii i krytyki, chociaż zawsze wydaje mi się, że jest dwóch Bradleyów, jeden idealista, a drugi sceptyk, którego nigdy nie można zadowolić; którego intelekt to „same ostrze i brak rękojeści”. Zakończenie książki jest swego rodzaju powrotem do Spinozy i, moim zdaniem, ewidentną sprzecznością samą w sobie. Wydaje się bowiem, że sama idea, która ma być sprawdzianem prawdy, ostatecznie rozplynęła się w absolicie, który podobnie jak u Spinozy jest przedstawiany jako rzeczywistość kompletna, a jednak jako negatyw wszystkich znanych nam „realności” (JONES i MUIRHEAD 1921, 206).

Caird określił filozofię Bradleya mianem „odwróconej dialektyki Hegla”. Dla Cairda bradleyowski sceptycyzm był przejawem zbyt daleko idącego zwątpienia w możliwości ludzkiego rozumu. Był przejawem pewnego araracjonalizmu, czy też *nieracjonalizmu*, który wręcz ma tendencję do cofania się ku temu, co przedracjonalne. Jak stwierdza w prywatnym liście:

Bradley jest bardziej subtelny [aniżeli McTaggart] i wymaga większej ostrożności w obchodzeniu się z nim, a jego praca jest pełna sugestii. Ale kończy w tej samej negatywnej jedności – jako schronieniu przed, jak mi się przynajmniej wydaje, samorodną sprzecznością. Myślę, że masz rację, odnosząc tendencję do gloryfikowania podświadomości do tego samego źródła. Jest to zwodniczo łatwa ucieczka od trudności, aby iść wstecz, a nie do przodu, ale kończy się, jak sędę, nicością lub bolesnym wysiłkiem, aby wydobyć to, co najwyższe z tego, co najniższe, zamiast interpretować to drugie przez to pierwsze. Bez wątpienia wielu dobrych ludzi obrało tę drogę, ale o ile cokolwiek osiągnęli, to poprzez *wprowadzanie* znaczeń, które myśleli, że *wydobyli* (Jones i MUIRHEAD 1921, 197).

Owo przekonanie Cairda, że Bradley próbuje „wydobyć to, co najwyższe z tego, co najniższe” wynika z faktu, że Bradley uznawał, iż myśl – to, co hegliści uważali za tożsame z rzeczywistością – jest jedynie pewnym częściowy i niedoskonałym elementem tego, co utożsamiał on z Absolutem tj. „odczuwającego doświadczenia” (BRADLEY 1996, 140). Tym samym, nie w świadomości widział on to, co najwyższe, lecz w pewnym ponadrelacyjnym

doświadczeniu (które Caird określa mianem „podświadomości”²⁴), w którym nasza świadomość i podmiotowość jest przekraczana. Jak stwierdza, sam Absolut jest czymś „ponad-osobowym” (BRADLEY 1916, 531). Szczególnie ciekawa uwaga, jaką wysunął Caird względem myśli zawartej w bradleyowskim *Appearance and Reality*, jest wyraźnie wyprowadzona z pozycji pojęć i kategorii heglowskich. Poddaje on bowiem krytyce fakt, że Bradley zdaje się powracać i opierać w swych rozważaniach na podstawach logicznych, które – jak sędzę – wskazują, iż Bradley w istocie powraca do dialektyki eleackiej. Jak stwierdza Caird w prywatnym liście:

W pierwszej części [*Appearance and Reality* – AU], którą sam uważnie przestudiowałem, istnieje tendencja do myślenia, że różnica identyczności jest jej różnicą – tak jakbyśmy zaczęli od *Wesen*, nie widząc, jak wyszło ono z *Seyn* – co sprawia, że sprzeczność wydaje się bardziej śmiertelna niż jest w rzeczywistości, widząc, że w rzeczywistości wracamy do nagej identyczności samozrozumiałości jako naszego standardu (JONES i MUIRHEAD 1921, 189–190).

W podstawach logiki idealistycznej, takiej jaką odnajdujemy u Hegla i jego kontynuatorów, prawa logiki nie są w istocie pewnymi *absolutnymi* ponadzjawiskowymi regułami rzeczywistości. Są one raczej czymś, co składa się na samą rzeczywistość, czy raczej wyznacza jej pewną dialektykę. Są czymś, co tłumaczy rozwój rzeczywistości i stanowi niejako jej istotę, która sama jednak jest zapośredniczona w tym, co determinuje. Tym samym nie mogą one pozostać w tym sensie absolutne, że miałyby być czymś ponad rzeczywistością, w czymś na kształt platońskiego nieba, z którego to wyżyn wiążą świat. Krytykowany przez Cairda Bradley w pierwszej księdze swego *Appearance and Reality* staje niejako na pozycjach w tym sensie eleackich, że opiera się na *absolutnych* prawach logiki, takich jak zasada tożsamości, niesprzeczności czy wyłączonego środka, które ze swej istoty wydają się być niejako ponad tym, co zjawiskowe. Nie są one i ostatecznie nie mogą wyjaśniać świata zjawisk: jego rozwoju, zmian czy treści. Logika taka – którą roboczo określiam tu jako *eleacką* – i oparta na niej metafizyka ścisłego monizmu numerycznego, w istocie wskazywała na rozdzźwięk między tym, jak rzeczywistość nam się jawi (tj. jako wielość), a tym, jaka okazuje się być wtedy, gdy (wedle eleatów)

²⁴ Nie jest to pozbawione dobrych podstaw. Bowiem Bradley mówiąc o pewnym *ponadrealcyjnym* doświadczeniu jakie utożsamiał z rzeczywistością stwierdza, że nasze *przedrealcyjne* doświadczenie – w którym nie istnieje jeszcze podmiot ani przedmiot poznania – jest czymś mu pokrewnym: „From (...) an experience of unity below relations we can rise to the idea of a superior unity above them” (BRADLEY 1916, 522).

pozwolimy czystemu rozumowi podążać drogą swoich czystych zasad tam, gdzie go prowadzą. Wydaje się, że właśnie te prawa (które niektórzy komentatorzy uznają za po raz pierwszy sformułowane przez Parmenidesa w jego *Περὶ Φύσεως*²⁵) przyjmuje Bradley jako prawa tego, co absolutne. Jednocześnie, na co wskazuje druga część metafizycznego traktatu Bradleya (jak i jego *The Principles of Logic*), pozostaje on wierny logice, być może nie do końca heglowskiej, ale przynajmniej odheglowskiej, wtedy gdy mówi o zjawisku. Znamienny w tym kontekście jest fakt, że w *Appearance and Reality*, dziele *stricte* metafizycznym, fundamentalna dla heglowskiej i odheglowskiej logiki brytyjskich idealistów (a tym samym metafizyki²⁶) koncepcja konkretnego uniwersale w ogóle się nie pojawia, a sam termin „konkretna ogólność” pojawia się tylko raz. Z kolei w *The Principles of Logic* owa koncepcja jest szeroko omawiana²⁷. Rzecz w tym, że logiczne dzieło Bradleya w istocie jest pewną wariacją (lecz tylko do pewnego stopnia) i rozwinięciem logiki, którą rzeczywiście możemy nazwać odheglowską. W *The Principles of Logic* Bradley stara się opisać logikę taką, jaką można by określić mianem materialnej w tym sensie, że jest ona logiką zapośredniczoną w pewnej żywej tkance doświadczenia, logiką, która nie pozostaje ślepa na to, że jako nauka o myśli musi ostatecznie być świadoma tego, iż myśl nigdy nie jest pozbawioną treści abstrakcyjną ideą. Ostatecznie można nie bez racji twierdzić, że spośród brytyjskich idealistów Caird był jednym z tych, którzy pozostali najbliżej myśli *Fenomenologii Ducha*. Należy jednak pamiętać, że nie był on po prostu neoheglistą w tym sensie, że był bezkrytycznym kontynuatorem Hegla. Myśl Hegla Caird postrzegał – podobnie jak Green – jako pewien punkt wyjścia, narzędzie, by rozważać problematykę, która była problematyką czasów Cairda. Dla niego myśl Hegla miała być tym, co będzie punktem wyjścia dla odnowienia współczesnej mu moralności, życia społecznego i religijnego, jak i również przekroczenia granicy między wiarą a nauką. I z tych właśnie pozycji, jak widzieliśmy wyżej, poddawał krytyce myśl innego (rzekomego) heglisty, Bradleya.

²⁵ W kwestii logiki Parmenidesa zob. STANNARD 1960, 526–533.

²⁶ Przynajmniej wedle brytyjskich idealistów. To właśnie koncepcja konkretnego uniwersale miała być zdaniem Stirlinga „sekretem Hegla”.

²⁷ Choć zaznaczyć trzeba, że nawet co do kwestii *konkretnych uniwersaliów* Bradley szedł własną drogą.

3. FRANCIS HERBERT BRADLEY

3.1. NIEHEGLOWSKI „NEOHEGLIZM”

Bradley z całą pewnością neoheglistą, czy tym bardziej heglistą, nie był. Jego dzieła, uważnie przeczytane, szybko zdradzają fakt, że brytyjski idealista jest filozofem traktującym poprzedzające go filozofie jako punkt wyjścia, który ostatecznie trzeba przewyciężyć (BRADLEY 1996, 6). Istotą jego myśli jest przekonanie, że filozofia nie jest czymś statycznym, raz na zawsze ustanowionym. Człowiek jako skończona istota nigdy nie może ostatecznie spełnić swych poznawczych dążeń. Jesteśmy na wieki skazani na dążenie do absolutnej prawdy, lecz jednocześnie jest ona niczym horyzont, który wyznacza nam drogę, lecz nigdy nie może zostać osiągnięty. Można wręcz stwierdzić, bez wielkiej przesady, że dla Bradleya naprawdę nieliczni filozofowie są pozytywnym punktem wyjścia. Przede wszystkim bowiem myśl swoją buduje on na zgłiszczach i ruinach. Jak stwierdził Collingwood:

Bradley [...] znał Hegla na tyle, by mieć pewność, że nie zgadza się z jego kardynalnymi doktrynami, i tak powiedziawszy opublikował serię książek, których cel jest wyraźnie określony: jest to krytyka logiki Milla, psychologii Baina i metafizyki Mansela przez człowieka, którego umysł był najbardziej krytyczny, jaki europejska filozofia stworzyła od czasów Hume’a i którego intencją, podobnie jak Locke’a, było rozpalenie ogniska ze śmieci (COLLINGWOOD 1939, 16).

Filozofia jest (lecz nie Absolut) – zdaniem Bradleya – w ciągłym ruchu. Ten kto się jej oddaje musi zdawać sobie sprawę, że o ile wiele możemy zawdzięczać temu czy też innemu filozofowi, to ostatecznie i tak ich myśl musi zostać o ile nie przekroczona, to co najmniej oczyszczona i rozwinięta. Bradley w swych pracach maluje swój własny obraz jako filozofa, który wiele zawdzięcza (nielicznym) innym, obraz (posługując się tu metaforą Bernarda z Chartes) karła stojącego na ramionach olbrzymów. I tak, czy to na pierwszych stronach *Appearance and Reality*, czy też wcześniejszego *The Principles of Logic*, wspomina i wymienia tych nielicznych filozofów, którym – jak sam uważa – najwięcej zawdzięcza. W tym gronie znajduje się oczywiście autor *Fenomenologii Ducha*. Jednak stosunek Bradleya do Hegla jest tak samo pełen szacunku, jak i krytyczny. Jak stwierdza w przedmowie do *The Principles of Logic*:

Obawiam się, że aby uniknąć gorszych nieporozumień, muszę powiedzieć coś o tym, co nazywa się „heglizmem”. Samego Hegla z pewnością uważam za wielkiego filozofa; ale nigdy nie mógłbym nazwać siebie heglistą, częściowo dlatego, że nie mogę powiedzieć, że opanowałem jego system, a częściowo dlatego, że nie mogłem zaakceptować tego, co wydaje się jego główną zasadą, a przynajmniej częścią tej zasady. Nie chcę ukrywać, ile zawdzięczam jego pismom; ale pozostawię to tym, którzy potrafią osądzać lepiej niż ja, aby ustalić granice, w których podążałem za nim (BRADLEY 1922, x).

I rzeczywiście, owo ustalenie granic dokonało się w dwojaki sposób: z jednej strony ustami tych, którzy dobrze znali zarówno myśl samego Bradleya, jak i Hegla, tj. samych brytyjskich idealistów; z drugiej strony, poprzez pisma i myśl tych, którzy ani poglądów Bradleya, ani Hegla nie znali w dostatecznym, stopniu, tj. Russella, Moore’a i ich kontynuatorów. Ci pierwsi byli świadomi, że filozofia Bradleya, chociaż w pewnych punktach zbieżna z poglądami Hegla, to w jeszcze większym stopniu była filozofią jeżeli nie antyheglowską, to przynajmniej nieheglowską. Fundamentalne idee systemu Hegla – z perspektywy interpretacji Hegla przez brytyjskich idealistów, takich jak Caird, Bosanquet, Green, czy Joachim – czyli teza o intelektualnym charakterze rzeczywistości (tj. jej tożsamości z myślą), jak również jej dynamizm były tym, co Bradley odrzucał w sposób bardziej niż zdecydowany. Jak słusznie wskazywali współcześni Bradleyowi Muirhead i Jones, Caird krytykował Bradleya ponieważ:

Przy całym swoim wielkim podziwie dla metafizycznego geniuszu pana F. H. Bradleya, znalazł się on w konflikcie z jego głównym twierdzeniem. Wychodząc od koncepcji całkowitej harmonii treści jako ideału wiedzy oraz testu prawdy i rzeczywistości, Bradley znajduje w antytezie podmiotu lub jaźni, która stara się być jednością ze swoim przedmiotem, i przedmiotu który utrzymuje się w niezależności od niego, fatalną przeszkodę dla takiej harmonii na płaszczyźnie samoświadomej inteligencji. Dopiero na wyższym poziomie, na którym antyteza zniknęła w wyniku jakiegoś nieznanego i dla nas niezrozumiałego procesu transformacji, osiąga się ostateczną lub absolutną jedność. Z takiego punktu widzenia jasne jest, że nie jest możliwe znalezienie typów całej rzeczywistości w umyśle i woli, tak jak ujawniają się one w ludzkim doświadczeniu; i to nie dlatego, że nasze samoświadome doświadczenie jest doświadczeniem skończonych umysłów czerpiących swoją istotę z ich komunii z nieskończonym umysłem, ale tylko dlatego, że jest to samoświadome doświadczenie (JONES i MUIRHEAD 1921, 286).

Filozofia Bradleya – zarówno w swej metafizycznej, jak i logicznej części – była w dużej mierze niczym innym jak próbą zmierzenia się i wykroczenia ponad perspektywę Hegla. Dostrzegali to ci, którzy rzeczywiście o ile nie byli heglistami, to często w swych rozważaniach opierali się na Heglu. Znamienym jest fakt, o którym wspomniałem wyżej, że zdaniem Cairda, myśl Bradleya bliższa jest Spinozie, aniżeli filozofii autora *Fenomenologii Ducha*. Caird stwierdził w swych prywatnych listach o Bradleyu: „Możemy być może powiedzieć, że jego teoria jest nowym spinozjanizmem” (JONES i MUIRHEAD 1921, 198). To właśnie przekroczenie dynamicznej koncepcji Rzeczywistości–Absolutu i to, co określam mianem „powrotu do Parmenidesa”, było tym, co, jak sądzę, ostatecznie zadecydowało o tym, że Bradley wykroczył na pozycje – pod pewnymi względami – antyheglowskie. To właśnie zamrożenie w bezruchu rzeczywistości – na wzór parmenidejskiego Bytu, oraz wskazanie, że myśl ma w sobie zawsze wielość i relacyjność, której nie może być w Absolutcie, spowodowało, że Bradley był atakowany przez tych, którzy byli myślicielami bliskimi Heglowi. Oprócz wspomnianego już wyżej Cairda, również łączeni z oksfordzkim filozofem myśliciele, jak Bosanquet czy Joachim²⁸ (uważany przez niektórych za ucznia i kontynuatora Bradleya²⁹), krytykowali Bradleya z pozycji właśnie heglowskich. Jak wspomniałem, fundamentalnymi dla Bradleya tezami Hegla, z którymi nie mógł się zgodzić, było utożsamienie Absolutu i Rzeczywistości z myślą, jak i przekonanie o tym, że Absolut jest czymś, co podlega zmianom i rozwojowi.

3.2. KRYTYKA PANLOGIZMU

Jak sądzę, zestawienie myśli Bradleya z poglądami innych brytyjskich idealistów – tych rzeczywiście bliskich Heglowi – rysuje nam rzeczywisty obraz filozofii autora *Appearance and Reality*. Wydaje się, że owo porównanie będzie najwięcej mówiące, gdy zestawimy poglądy Bradleya z myślą omawianego wyżej Cairda, czy też Bosanqueta. Jak zauważa Manser, porównując Bradleya do Bosanqueta, Bosanquet w istocie pozostał myślicielem, który swe

²⁸ Również Joachim nie mógł zgodzić się z bradleyowską wizją tego, czym jest myśl i w konsekwencji z jego koncepcją Absolutu. Uważał, że ostatecznie filozofia Bradleya prowadzi nas tam, gdzie kończy się jakakolwiek możliwa filozofia, tam, gdzie ostatecznie już nic nie da się powiedzieć. Taka konsekwencja filozofii Bradleya wydawała się Joachimowi nie do przejścia (JOACHIM 1948, 284–292).

²⁹ Joachim zredagował po śmierci Bradleya jego eseje wydane ostatecznie w dwu tomowym zbiorze *Collected Essays* (1935).

rozważania (zwłaszcza logiczne) uprawiał w ramach paradygmatu wyznaczonego przez Hegla, podczas gdy dla Bradleya był on pewnym punktem wyjścia, który ostatecznie przekracza i: „Rozwija niezależną linię” (MANSER 1983, 200).

Dla Bradleya myśl jest pewną formą rzeczywistości, jej koniecznym elementem, lecz elementem niewystarczającym. Tym samym, porzuca on heglowskie utożsamienie myśli z rzeczywistością jako ostatecznie nieadekwatne. Myśl jest zawsze relacyjna i jako taka nigdy nie może być tym samym co nie relacyjna, czy raczej ponad relacyjna (wedle Bradleya), rzeczywistość; jest zawsze idealna, bo jej istota polega na wprowadzaniu w rzeczywistość abstrakcyjnego podziału na *to* (*that*) i *co* (*what*), tj. bycie i treść³⁰. Jak stwierdza sam Bradley, rzeczywistość jako „odczuwające doświadczenie” zawiera w sobie każdą formę odczuwania – tak myśl, jak i uczucie estetyczne, doświadczenie dobra (etyczne) czy najprostsze czucie (*feeling*). Rzeczywistość jest czymś odczuwającym i jednocześnie czymś odczuwanym i jako taka musi zawierać każdą formę odczuwania. Ograniczenie się jedynie do myśli – jak jego zdaniem czyni to Hegel i hegliści – jest wynaturzeniem natury rzeczywistości, ograniczeniem całości odczucia tylko do jednego jej aspektu. Nawet jeśli myśl próbowałaby objąć całość w swych ramach, to ostatecznie oznaczałoby to zatracenie jej natury – jak stwierdza oksfordzki filozof – jej samobójstwo. Jak czytamy w *Appearance and Reality*:

Żałujemy, że istnienie nie różni się już od prawdy i zobaczmy, dokąd nas to zaprowadzi. Prowadzi nas to prosto do samobójstwa myśli [...]. Myśl jest relacyjna i dyskursywna, a jeśli przestaje nią być, popełnia samobójstwo (BRADLEY 1916, 170).

Rzeczywistość, będąca sama *doświadczeniem*, jest czymś ponad relacyjnym, ponad dyskursywnym. Myśl zatem, która ze swej istoty jest czymś relacyjnym i dyskursywnym, nie może być z nią tożsama. A jeśli próbuje taką być, to przestaje być myślą:

³⁰ Bradley uznaje, że we wszystkim, co odnajdujemy w rzeczywistości, możemy wyróżnić dwa aspekty: *To* (*that*) i *Co* (*what*), tj. Bycie i treść. Jak zauważa Ralph W. Church: „Te dwa aspekty czegokolwiek są różne [distinct] i są rozróżnialne [distinguishable], ale nie są od siebie odseparowane i odseparowyalne. Nagie istnienie: takie, które nie miałoby charakteru ani treści: *byłoby* [be] niczym. Znowu treść, która nie miałaby żadnego charakteru, *byłaby* niczym. Ponownie, treść, która nie byłaby *tamtą* [that], lub *tą* [this] treścią, nie byłaby niczym innym niż cokolwiek innego, a więc nie byłaby w ogóle czymkolwiek” (Church 1942, 81). Myśl, zdaniem Bradleya, ze swej istoty polega na oddzieleniu treści od istnienia, dlatego też jest „idealna”, ponieważ: „Idealność polega na rozłączaniu jakości od bycia” (Bradley 1916: 163) i na ponownej ich syntezie. Więcej o bradleyowskiej koncepcji myśli piszę gdzie indziej (UCHAN 2023b).

Musi przestać orzekać, musi wyjść poza same relacje, musi osiągnąć coś innego niż prawdę. Myśl, jednym słowem, musi zostać wchłonięta w pełniejsze doświadczenie. Takie doświadczenie może być nazwane myślą, jeśli zdecydujesz się użyć tego słowa. Ale jeśli ktoś inny woli inny termin, taki jak uczucie lub wola, będzie on równie uzasadniony. Rezultatem jest bowiem cały stan, który zarówno obejmuje, jak i wykracza poza każdy element; a mówienie o nim jako o jednym z nich wydaje się zabawą z frazesami. Gdy bowiem [...] myśl zaczyna być czymś więcej niż relacyjną, przestaje być zwykłym myśleniem (BRADLEY 1916, 171).

Nie tylko w *Appearance and Reality*, ale również w *The Principles of Logic* odnajdujemy polemikę z panlogizmem. Ostatnie strony logicznego dzieła Bradleya są w istocie analizą i krytyką heglowskiej logiki i metafizyki (tak jak ją oksfordzki filozof rozumiał), którą Bradley określa wręcz mianem „taniego monizmu”³¹ (BRADLEY 1922, 591). Znaczenie pracy Bradleya w tym kontekście dostrzegł James: „Zarówno empirycy, jak i panracjoniści muszą się z nią zmierzyć. Rozbija ona wszystkie tradycyjne linie” (JAMES 120, 258). Wedle brytyjskiego idealisty, utożsamienie myśli z byciem – jakie jego zdaniem odnajdujemy w filozofii autora *Fenomenologii Ducha* (choć nazwisko Hegla wprost się nie pojawia) – jest czymś, co ostatecznie wypacza naturę rzeczywistości. Panlogizm jest ostatecznie lustrzanym błędem, jaki odnajdujemy w materializmie. Tak bowiem jak materializm usiłuje wmówić nam, że cały nasz świat jest tylko złudzeniem, za którym kryją się ruchy jedynie rzeczywistych atomów, tak panlogizm zmienia całe bogactwo naszego doświadczenia w ułudę i fałsz, za którym dokonuje się rzeczywisty „balet bezkrwawych kategorii”. Jak stwierdza oksfordzki filozof:

O ile myśl nie oznacza czegoś, co wykracza poza zwykłą inteligencję, „myślenie” nie jest używane z jakąś dziwną implikacją, która nigdy nie była częścią znaczenia tego słowa, utrzymujący się skrupuł wciąż zabrania nam wierzyć, że rzeczywistość może być kiedykolwiek czysto racjonalna. Być może wynika to z porażki w mojej metafizyce lub ze słabości ciała, która wciąż mnie zaślepia, ale pogląd, że istnienie może być tym samym, co rozumienie, jest tak zimny i podobny do zjawy, jak najbardziej ponury materializm. To, że chwałą tego świata ostatecznie jest zjawisko, czyni świat bardziej chwalebnym, jeśli czujemy, że jest to pokaz jakiegoś pełniejszego blasku; ale zmysłowa zasłona jest zwodnicza i oszukańcza, jeśli ukrywa jakiś bezbarwny ruch atomów, jakiś widmowy wątek nieprzeniknionych abstrakcji lub

³¹ Jak zauważa Ferreira: „This was the phrase that Bradley used to describe those idealist systems that never confronted the difficulties entailed by the fact that all thought even the categorial thought of a «transcendental subject» must remain abstract while its object is utterly concrete. This Bradley felt to be the great weakness of most idealist systems” (FERREIRA 1999, 244).

nieziemski balet bezkrwawych kategorii. Nie możemy przyjąć takich wniosków, choć nas do nich ciągnie. Nasze prawa [logiczne] mogą być prawdziwe, ale nie są rzeczywistością. Nie tworzą one Całości, która nakazuje nam oddanie, tak jak jakaś poszatkowana sekcja ludzkich strzępów nie jest ciepłym i oddychającym pięknem ciała, które nasze serca uznają za zachwycające (BRADLEY 1922, 590–591).

Taka krytyka panlogizmu, a co za tym idzie Hegla, nie mogła przejść niezauważona. Zdaniem Bosanqueta – który za określenie go mianem „heglisty” by się nie obraził (SWEET 1995, 39) – w tym miejscu myśl Bradleya w sposób niebezpiecznie bliski rozdziela świat na dwie części i zmierza w stronę dualizmu. Jak stwierdza w *Knowledge and Reality*:

Pan Bradley rzeczywiście wierzy, że wszystko, czy to w przestrzeni, czy w czasie, co znamy, nie postrzegając tego w danej chwili, jest nam znane wyłącznie jako idealna konstrukcja oparta na wnioskowaniu. Doktryna ta naturalnie prowadzi do jakiejś formy monizmu, nie zaprzeczam też, że koncepcja monistyczna może okazać się odległym celem jego dociekań. Ale najbardziej uderzającą cechą tych dyskusji jest – nie zaryzykuję stwierdzenia, że przyznany dualizm, ale – gniewna pogarda dla „taniego i łatwego monizmu”. Moim zdaniem dobrze zrobiono, nadając percepcji pierwszorzędne znaczenie bycia jedynym punktem, w którym mamy bezpośredni kontakt z rzeczywistością i nadając temu kontaktowi z rzeczywistością decydującą pozycję w aktywności sądu. Jedną rzeczą jest jednak rozpoznanie faktycznych różnic elementów w całości; inną jest ustanowienie dwóch centrów dla świata rzeczywistości. Nie można jednocześnie traktować rzeczywistości jako idealnej konstrukcji i wymagać od niej cech zbliżonych do tych, które są obecne w serii zmysłowej (BOSANQUET 1885, 17).

Wedle Bosanqueta – który nie krył swego pozytywnego stosunku do heglizmu – brak zjednoczenia myśli z rzeczywistością jest ostatecznie czymś błędnym, ponieważ rozrywa rzeczywistość na dwie osobne rzeczywistości, co samo w sobie generuje ontologiczny chaos. Nie jest bowiem rzeczą problematyczną rozróżnianie w ramach jednej rzeczywistości różnych jej aspektów, lecz to, że – wedle Bosanqueta – Bradley rozdziela pewną jedność na dwie nieprzystające do siebie części. Jak słusznie zauważa Muirhead, Bosanquet był przekonany, że ów quasi-dualizm Bradleya wynikał z faktu, że był on pod zbyt dużym wpływem Lotzego i tego, co sam nazywał „niemiecką reakcją” (MUIRHEAD 1935, 49–50). Niemniej, jak słusznie zauważa Mander, spór o tożsamość myśli i rzeczywistości między brytyjskimi idealistami może mieć

swe źródło w terminologii, jakiej używali obaj myśliciele³² (MANDER 2011, 309). Jak zresztą uważał sam Bradley – co możemy odczytać z listów Bosanqueta – różnica między nimi rzeczywiście była w dużej mierze na poziomie terminologicznym³³. Owa terminologia jednak była, jak sądzę, ostatecznie przejawem fundamentalnej różnicy. Bradley wyraźnie wykraczał poza paradygmat myślenia, jaki zarysował Hegel.

3.3. KRYTYKA DYNAMIZMU HEGLA

Tym, co w heglowskim idealizmie wydaje się być najbardziej heglowskie, jest idea Ducha, Rzeczywistości jako rozwijającego się poprzez ludzkie dzieje. Taki obraz Absolutu, z perspektywy oksfordzkiego filozofa, był ostatecznie czymś, co jest nie do pogodzenia z samą ideą Absolutu. Jak stwierdza Bradley:

Czy ostatecznie i ogólnie istnieje jakikolwiek postęp we wszechświecie? Czy Absolut jest lepszy lub gorszy w jednym czasie niż w innym? Oczywiście jest, że musimy odpowiedzieć przecząco, ponieważ postęp i upadek są nie do pogodzenia z doskonałością. Oczywiście na świecie istnieje postęp, a także regres, ale nie możemy myśleć, że Całość porusza się do przodu lub do tyłu (BRADLEY 1916, 499).

Rzeczywistości, jako pewna całość, nie jest czymś, w czym może dokonywać się rzeczywista zmiana. Jak stwierdza Bradley: „Absolut nie ma własnej historii, choć zawiera ich bez liku” (BRADLEY 1916, 499). Zmiany, które obserwujemy w świecie, np. rozwój człowieka poprzez dzieje, jest dla brytyjskiego idealisty ostatecznie jedynie pewnym względnym zjawiskiem. Rzeczywistość wydaje się nam zmieniać, lecz owa zmiana nie może być niczym innym jak abstrakcyjnym zjawiskiem, które postrzegamy jako takie poprzez fakt, iż nasze umysły dokonują na tkance naszego doświadczenia pewnej abstrakcji.

³² Jak zauważa również Allard, Bosanquet „myśl” rozumiał dość szeroko: „«Thought,» however, has a wider meaning than usual here. Instead of being contrasted with feeling and will as it sometimes is (by Bradley, for example), Bosanquet takes it to have an intuitive element and so to be present in all developed experiences, whether sentient conative, emotional, or cognitive” (ALLARD 2007, 77).

³³ Bosanquet w jednym z listów podaje: „I have heard from Bradley with some notes on my book. He seems to think we are pretty much agreed; probably he is rather clearer in his views than I have succeeded in becoming. He does not think we need ultimately differ about the “more glorious reality” passage. He does not wish to go outside the «intellectual world» as a whole; but wishes for a reality or totality in which the discursive intellectual world «should be suppressed as such». I do not quite know what he means, indeed he professes to be only seeking; but he clearly does not mean the ordinary Paradise, wh. on my honour for a moment I thought he did” (MUIRHEAD 1935, 55).

Zdaniem Bradleya bowiem, w naszym doświadczeniu nie możemy nigdy całościowo objąć Absolutu. Wynikiem tego jest to, że nasz umysł w procesie abstrakcji tworzy pewną intelektualno-zmysłową konstrukcję, którą nazywamy „światem”. Tym samym możemy mówić, że świat jest czymś, co się zmienia, lecz jednocześnie Absolut, to co bezwzględne, nie podlega żadnemu rozwojowi ani regresowi. Świat bowiem jest jedynie częściowym, abstrakcyjnym ujęciem pewnej części Absolutu. Błąd Hegla leży zatem w tym, że bierze on za Absolut, rzeczywistość, to co jest jedynie jego częścią, coś co ostatecznie nie jest dziełem skończonych umysłów. Zmiany które postrzegamy w rzeczywistości są ostatecznie zmianami nie Absolutu, lecz właśnie świata. Dlatego też historii naszego świata, jak pisze Bradley:

Są [...] jedynie częściowymi aspektami w obszarze doczesnego zjawiska. Ich prawda i rzeczywistość mogą się znacznie różnić pod względem zakresu i znaczenia, ale ostatecznie nigdy nie mogą być bardziej niż względne. A pytanie, czy historia człowieka lub świata idzie naprzód czy wstecz, nie należy do metafizyki. Nic doskonałego, nic prawdziwie rzeczywistego nie może się zmieniać. Absolut nie ma pór roku, lecz naraz rodzi liście, owoce i kwiaty (BRADLEY 1916, 499–500).

W perspektywie brytyjskiego idealisty pytanie o rozwój świata na gruncie metafizyki nie ma sensu. Hegłowska idea, że: „Rozum panuje nad światem, że przeto i bieg dziejów powszechnych był rozumny” (HEGEL 1958, 14), jak i przekonanie, że: „Dzieje powszechne to postęp w uświadomieniu wolności” (HEGEL 1958, 29), wskazują na fakt, że Hegel wykroczył poza granice filozofii. Przedmiotem bowiem metafizyki nie jest to co względne i częściowe, a tym jest nasz świat, lecz całość jaką jest Absolut.

Rzeczywistość–Absolut, o ile w ogóle ma być absolutem, musi być tym, co wykracza poza względność, poza to, co częściowe, zmienne, nietrwałe – słowem – poza to, co niedoskonałe. Hegłowska idea Ducha była dla Bradleya niczym więcej jak nieporozumieniem. Była dziwaczną chimerą, owocem tego, że metafizyka poczęła przekraczać swe własne granice, a co ważniejsze – granice logiki. Próba tłumaczenia zmienności świata zjawisk rozwojem Ducha jest niczym więcej jak próbą pogodzenia zmienności ze stałością; tego, co wybrakowane, z doskonałością. Próba, która ostatecznie – przez swój panlogizm – wynaturza rzeczywistość. I chociaż – jak stwierdza Bradley – pogodzenie tych przeciwieństw dokonuje się w Absolutcie, to fakt jak ono się dokonuje pozostaje dla nas ostatecznie nigdy niepoznawalny.

3.4. TEORETYCZNOŚĆ MYŚL BRADLEYA

Jak sądzę, tym, co w rzeczywistości niedostrzegalnie wyróżnia filozofię Bradleya względem innych idealistów brytyjskich, jest fakt, że mimo swego głębokiego zaangażowania w problematykę metafizyczną, epistemologiczną i logiczną (która – można nie bez racji twierdzić – zbijała się w ich myśli w jedno), to myśl Cairda, Greena, czy Bosanqueta miała w istocie pewien fundamentalnie praktyczny wymiar. Rozważania w ramach teoretycznych dziedzin filozofii miały mieć ostatecznie znaczenie dla jej dziedzin *stricte* praktycznych, a tym samym, dla naszego życia. Jak zauważają Jones i Muirhead w kontekście myśli Cairda: „Wydawał się [Caird] czuć, że pilniejszą pracą filozofii w jego czasach było podkreślanie centralnej zasady idealizmu, tak jak ją rozumiał, i zastosowanie jej do reinterpretacji moralnego, społecznego i religijnego życia człowieka” (JONES i MUIRHEAD 1921, 297–298). Z tego też powodu, choć prace Bradleya (a także McTaggarta) uważał Caird z jednej strony za wartościowe, to z drugiej stwierdzał, że nie spełniają one tego ostatecznego i nadrzędnego celu filozofii³⁴. Green również był myślicielem na wskroś praktycznym, którego myśl metafizyczna była punktem wyjścia dla refleksji społeczno-politycznej. Tytuł jedynej wydanej dotąd w języku polskim monografii poświęconej Greenowi, Janusza Grygieńcia *Thomas Hill Green: Od epistemologii do filozofii politycznej*, trafnie obrazuje kierunek i cel filozofii Greena. Również rzut oka na prace Bosanqueta nie pozostawia wątpliwości, że jego filozofia jest w istocie filozofią w duchu platońską w tym sensie, że rozważania metafizyczne i epistemologiczne mają ostatecznie na celu danie ontologicznej podbudowy pod gmach filozofii polityki. Siłą rzeczy w tak rozumianą filozofię myśl Bradleya nie wpisywała się dobrze. Filozofia Bradleya bowiem nie jest filozofią, która może dać ostateczny fundament filozofii politycznej. Trudno w niej szukać tego, co mogłoby stanowić fundament dla „reinterpretacji” naszego życia społecznego i religijnego. Jest ona zbyt skupiona na tym, co absolutne, zbyt przesiąknięta wątpliwościami, które zdaniem Bradleya są ostatecznie wątpliwościami, których ludzki umysł przekroczyć nie może. Jak pisał Caird, czytając prace Bradleya, niejako odnajdujemy dwóch Bradleyów: idealistę i sceptyka: „(...) którego intelekt to «same ostrze i brak rękojeści»” (JONES i MUIRHEAD 1921, 206). I to właśnie ów

³⁴ Choć trzeba zauważyć, że Bradley prowadził również rozważania z zakresu filozofii praktycznej czego przykładem jest jego *Ethical Studies*. Niemniej w perspektywie myśli Cairda, Bradley ostatecznie pozostał skrajnym metafizykiem, którego refleksja etyczno-społeczna znajdowała się na marginesie jego filozofii.

sceptycyzm, przemożne pragnienie pewności było tym, co powstrzymywało Bradleya przed podążaniem tam, gdzie być może ciągnie nas nasz własny intelekt, lecz gdzie ostatecznej pewności znaleźć nie możemy. Myśl Bradleya zatem jest ostatecznie myślą *stricte* metafizyczną, jest ściśle teoretyczna i jej celem jest nic innego jak samo poznanie. Jak sam stwierdza wyraźnie we wstępie do *Appearance and Reality*, w którym broni zasadności uprawiania metafizyki jako najbardziej fundamentalnej ludzkiej dążności:

Z różnych powodów, nawet przeciętny człowiek musi dziwić się i zastanawiać. Świat i los, jaki mu przypadł w udziale w świecie, jest naturalnym przedmiotem jego myśli i wydaje się prawdopodobne, że nim pozostanie. A jeśli tak, to kiedy poezja, sztuka i religia przestaną ludzi zupełnie interesować, lub gdy okaże się, że nie są one już skłonne zmagać się z ostatecznymi problemami, by coś dzięki temu zrozumieć; kiedy poczucie tajemnicy, jej czar, nie będzie już przyciągał[o] umysłu, by błądził myślą bez celu i darzył miłością nie wiedzieć co; gdy, krótko mówiąc, brzask i zmierzch nie będą już miały uroku – dopiero wówczas metafizyka będzie bezwartościowa (BRADLEY 1996, 3).

Bradley był metafizykiem w najpełniejszym tego słowa znaczeniu. Przedmiotem jego badań czy raczej dziedziną jest to, co starożytni określali mianem *θεωρία*, które uproszczeniem byłoby po prostu przetłumaczyć jako „teoria”. Greckie *theoria* bowiem nie zasadza się na pewnej pasywności, zaniechaniu tego, co praktyczne. Życie teoretyczne, *βίος θεωρητικός*, nie jest po prostu życiem w zaniechaniu działania. Przeciwnie, jest ono oparte w aktywności, która jest najwyższą stroną człowieka. Owo *βίος θεωρητικός*, obecne od zarania filozofii³⁵, odnajdujemy właśnie u Bradleya. Znamienne są słowa Colingwooda:

Bradley, choć mieszkał w Oksfordzie aż do swojej śmierci w 1924 roku, nigdy tam nie nauczał i nigdy nie starał się w żaden sposób propagować swojej filozofii poprzez osobiste kontakty. Prowadził życie wycofane; chociaż mieszkałem w odległości kilkuset metrów od niego przez szesnaście lat, nigdy go nie widziałem (COLLINGWOOD 1939, 16).

³⁵ Znamienna jest anegdota dotycząca Anaksagorasa, jaką odnajdujemy u Diogenesa Laertiosa: „Anaksagoras pochodził z dobrego rodu. Był bardzo bogaty, ale też bardzo hojny; cały odziedziczony majątek oddał w końcu krewniakom. Kiedy bowiem robili mu wyrzuty, że nie dba o swój majątek, odpowiedział: «Dlaczego wy nie mielibyście się tym zająć?». Na koniec zupełnie się odsunął od rodziny i od życia publicznego i całkowicie poświęcił się badaniu przyrody. Na pytanie, czy nic go nie obchodzi ojczyzna, odpowiedział: «Jakżeby? Bardzo mię obchodzi moja ojczyzna!» – i wskazał na niebo.” (DIOGENES LAERTIOS 1984, 80).

Słowa Collingwooda wydają się być zastanawiająco bliskie platońskiemu opisowi życia filozoficznego:

Oni tam [tj. filozofowie] już od młodych lat nie wiedzą, którą drogą na rynek, ani gdzie sąd stoi, ani gdzie gmach Wielkiej Rady, ani gdzie się jakiegokolwiek inne zbiorowe obrady w państwie odbywają. Praw i uchwał ustnych i pisanych nie widują i nie słuchają. Na zabiegi partyjne o urzędy, na polityczne schadзки, uczty i włóczenia się z flegistkami nawet w snach sobie nie pozwalają. A czy kto w mieście jest zły, czy dobry, jaką kto plamę po przodkach dziedziczy, czy tam po mieczu, czy po kądzieli, o tym taki jeszcze mniej wie niż o liczbie kropel w morzu. On tego wszystkiego nawet nie wie, że nie wie. On się od tego wszystkiego trzyma z daleka. Nie, żeby dbał o dobrą sławę, ale naprawdę tylko ciało jego w mieście tkwi, jak by tu w gościnie bawił, a jego dusza wszystko to ma za drobiazgi i po prostu za nic; gardzi tym i lata sobie którąś bądź, jak Pindar powiada, i to, co pod ziemią ukryte, i to, co na ziemi, mierzy sobie i bada, gwiazdom na niebie prawa wyznacza, natury każdego bytu dochodzi, a nie wdaje się zgoła w to, co najbliższe (PLATON 2002, 139).

Owo wspomnienie Collingwooda nie jest czymś przypadkowym. Jeżeli bowiem był jakiś filozof ówczesnych czasów, który rzeczywiście pozostał wierny greckiej koncepcji *βίος θεωρητικός*, to był nim właśnie Bradley. Stroniący od ludzi i od świata, od tego wszystkiego, co mogłoby stać się przeszkodą na drodze poznania Rzeczywistości³⁶. Można by rzec, że sam Bradley był wierniejszy platońskiemu obrazowi filozofa aniżeli sam Platon, którego myśl obarczona jest zamięłowaniem ku życiu politycznemu.

*

Jak starałem się pokazać, pośród wielu mitów, jakie narosły wokół ruchu brytyjskiego idealizmu, również i ten głoszący, iż jego przedstawiciele byli neoheglistami, jest co najmniej wątpliwy. Jasne jest oczywiście, że myśl Hegla miała znaczący wpływ na brytyjskich idealistów. Rzecz jednak w tym, że przecenianie owego wpływu – jak sądzę – nie dość, że zaciera prawdę historyczną, to nie służy zrozumieniu ani brytyjskiego idealizmu, ani też nie oddaje

³⁶ Aura mistycyzmu i tajemniczości, jaka otaczała Bradleya i wypływała z jego dzieł, miała dużą siłę oddziaływania na jemu współczesnych. Jak miał stwierdzić McTaggart, gdy Bradley wchodził do pomieszczenia, miało się wrażenie, jakby platońska idea zstąpiła na ziemię (LEVY 1989, 108–109).

dobrze znaczenia myśli Hegla³⁷. Jak chciałem pokazać, kwestia neoheglizmu brytyjskich idealistów nie była prosta i nie można jednoznacznie orzec o całym ruchu, iż był po prostu neoheglowski czy też nieheglowski. Z jednej strony Caird może być, bez dużej dozy wątpliwości, określany mianem „neoheglisty”, który świadomie przyjmuje heglowski panlogizm i dynamiczną koncepcję rzeczywistości i, co więcej, na tej podstawie próbuje stawić opór kryzysowi wiary, który trawił wiktoriańską Wielką Brytanię, zjednoczyć wiarę z nauką; z kolei Bradley wprost stara się przekroczyć perspektywę Hegla, właśnie jego panlogizm i dynamiczną koncepcję rzeczywistość, co sytuuje go na pozycjach nieomal antyheglowskich i czyni go filozofem, który reprezentował zgoła inny paradygmat myślenia, któremu bliżej do skrajnego monizmu eleatów niż heglizmu – co nie uszło uwadze rzeczywistych heglistów takich jak Caird czy Bosanquet. Ostatecznie więc kwestia heglizmu tzw. neoheglistów brytyjskich nie jest w istocie jasna. W ramach samego nurtu bowiem istniała pewna wewnętrzna dynamika, która w istocie rzeczy nie pozwalała nam zbiorczo mówić, że brytyjscy idealisci byli w istocie heglistami, tudzież nimi nie byli. Chciałem w niniejszej pracy pokazać, że w istocie rzeczy ruch ten był wewnętrznie zróżnicowany, niełatwy do zaklasyfikowania i że istniał w ramach niego spór co do wartości myśli Hegla. Jak starałem się wskazać, myśl Bradleya – o której Caird mówił, iż jest nowym spinozjanizmem – jest w swej istocie bliżej eleatyzmu niż heglizmu.

Kończąc, chcę zauważyć – co wydaje się szerzej pomijane – że brytyjscy idealisci zaznajomieni byli nie tylko z Heglem, lecz również z takim myślicielem, jak Schelling, Fichte, czy przede wszystkim Kant. Jak sądzę, to właśnie wpływ królewieckiego myśliciela na brytyjskich idealistów – a zwłaszcza Bradleya – jest obecnie nie dość wyraźnie dostrzegany i o ile nazywanie jego myśli mianem „neokantyzmu” nie jest ostatecznie właściwe, to jednak, jak sądzę, byłoby ono mniej błędne niż zaliczanie jej do neoheglizmu. Bradley bowiem (jak sądzę) podobnie jak Kant, był w swych poglądach powodowany

³⁷ Jak słusznie zauważa Stern – który (co trzeba zaznaczyć) sam określa brytyjski idealizm mianem „brytyjskiego heglizmu” – czytanie Hegla poprzez pisma brytyjskich idealistów (jak czytnił to wspomniany już Russell) zasadniczo wykrzywia jego myśl: „Given what is generally known of the British Hegelians’ metaphysical views – Bradley’s monism, McTaggart’s conception of reality as a community of selves, Green’s spiritualism, Bosanquet’s infinite Absolute—they seem rooted in a form of idealism that from the current perspective seems too extravagantly speculative, and which many of Hegel’s more sympathetic interpreters would now dismiss as a crude simplification of his position, understood in a very limited way. In its essential outlines, this crudely simplified position is the one attributed to Hegel by Bertrand Russell in his *History of Western Philosophy*, but which today can be seen as something of a caricature, marked by the influence of Bradley, McTaggart et al. on Hegel’s reception in British thought” (STERN 2009, 118).

tą przejmującą ideą, że umysł ludzki ostatecznie musi w swym pragnieniu metafizycznego poznania (które – podobnie jak Kant – uważał za immanentne człowiekowi) przede wszystkim odnaleźć swoje granice. W niniejszym artykule nie mogłem szerzej podjąć tego zagadnienia, dlatego też problemem relacji między filozofią krytyczną Kanta a filozofią Bradleya zajmuję się w innej pracy³⁸.

BIBLIOGRAFIA

- ALLARD, James. 2007. *Bosanquet and the Problem of Inference*. W: *Bernard Bosanquet and the Legacy of British Idealism*, red. William Sweet, s. 73–89. Toronto: University Toronto Press.
- BOSANQUET, Bernard. 1885. *Knowledge and Reality*. London: Kegan Paul, Trench & co.
- BRADLEY, Francis H. 1916. *Appearance and Reality*. Wyd. 2. London: George Allen & Unwin Ltd.
- BRADLEY, Francis H. 1922. *The Principles of Logic*. London: Oxford University Press.
- BRADLEY, Francis H. 1935. *Collected Essays*. T. 1, 2. Oxford: Clarendon Press.
- CAIRD, Edward. 1883. *Hegel*. Edinburgh: Blackwood and Sons.
- CAIRD, Edward. 1885. *The Social Philosophy and Religion of Comte*. Glasgow: James Maclehose & Sons.
- CAIRD, Edward. 1892. *Essays on Literature and Philosophy*. T. 2. Glasgow: James Maclehose & Sons.
- CAIRD, Edward. 1894. *The Evolution of Religion*. T. 2. Wyd. 2. Glasgow: James Maclehose.
- CAIRD, Edward. 1901. *Philosophy*. W: *The Progress of the Century*, red. Alfred R. Wallace i in., 145–172. New York, Harper & Brothers.
- CAIRD, Edward. 1907. *Lay Sermons and Adresses*. Glasgow: James Maclehose & Sons.
- CANDLISH, Stewart. 2007. *The Russell/Bradley Dispute and its Significance for Twentieth Century Philosophy*. New York: Palgrave Macmillan.
- CHURCH, Ralph W. 1942. *Bradley's Dialectic*. London: George Allen & Unwin Ltd.
- COLLINGWOOD, Robin G. 1939. *An Autobiography*. Oxford University Press.
- CONWAY, Anne. 1996. *The Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy*, red. Allison P. Coudert, Taylor. Corse. Cambridge: Cambridge University Press.
- CULVERWELL, Nathanael. 2001. *An Elegant and Learned Discourse of the Light of Nature*, red. Robert A. Greene, Hugh MacCallum. Indianapolis, IN: Liberty Fund.
- DELLA ROCCA, Michael. 2017. *Bradley's Appearance and Reality*. W: *Ten Neglected Classics of Philosophy*, red. Eric Schliesser, 120–147. New York: Oxford University Press.
- DIOGENES LAERTIOS. 1984. *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*. Tłum. Irena Krońska. Warszawa: PWN.

³⁸ W momencie pisania niniejszych słów, kończę redagować pracę dotyczącą właśnie relacji Bradleya do myśli krytycznej Kanta. Zainteresowanego więc tą kwestią czytelnika odsyłam w przyszłości do tejże pracy.

- FERREIRA, Phillip. 1999. *Bradley and the Structure of Knowledge*. Albany: State University of New York Press.
- FERRIER, James F. 1866. *Lectures on Greek Philosophy and Other Philosophical Remains*. T. 1, red. Alexander Grant, Edmund L. Lushington. Edinburgh: William Blackwood & Sons.
- HEGEL, Georg W. F. 1958. *Wykłady z filozofii dziejów*. T. 1. Tłum. Janusz Grabowski, Adam Landman. Warszawa: PWN.
- HUTTON, Sarah. 2004. *Anne Conway. A Woman Philosopher*. Cambridge: Cambridge University Press.
- JAMES, William. 1920. *The Letters of William James*. T. 1, red. Henry James. Boston: The Atlantic Monthly Press.
- JOACHIM, Harold H. 1948. *Logical Studies*. Oxford: Clarendon Press.
- JONES Henry, i John H. MUIRHEAD. 1921. *The Life and Philosophy of Edward Caird*. Glasgow: Maclehose, Jackson & Co.
- LEVY, Paul. 1989. *Moore: G. E. Moore and the Cambridge Apostles*. London: Papermac.
- MANDER, William. J. 2011. *British Idealism: A History*. New York: Oxford University Press.
- MANSER, Anthony. 1983. *Bradley's Logic*. Oxford: Blackwell.
- MOORE, George E. 1903. „Refutation of Idealism”. *Mind: New Series* 12 (48): 433–453.
- MUIRHEAD, John H. 1935. *Bernard Bosanquet and His Friends*. London: George Allen & Unwin Ltd.
- PASSMORE, John. 1969. „Russell and Bradley”. W: *Contemporary Philosophy in Australia*, red. Robert Brown, C. D. Rollins, 21–30. London: George Allen & Unwins.
- PASSMORE, John. 1917. *A Hundred Years of Philosophy*. London: Duckworth & Co.
- PLATON. 2002. *Teajtet*. Tłum. Władysław Witwicki. Kęty: Antyk.
- ROBBINS, Peter. 1982. *The British Hegelians: 1875-1925*. New York: Garland.
- RUSSELL, Bertrand. 1900. *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*. Cambridge: Cambridge University Press.
- RUSSELL, Bertrand. 1903. *The Principles of Mathematics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- STANNARD, Jerry. 1960. „Parmenidean Logic”. *The Philosophical Review* 69 (4): 526–533. <https://doi.org/10.2307/2183487>
- STERN, Rober. 2009. *Hegelian Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press.
- STIRLING, James H. 1898. *The Secret of Hegel*. Edinburgh: Oliver & Boyd.
- SWEET, William. 1995. „Was Bosanquet a Hegelian?”. *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain* 16 (1): 39–60.
- SZALEK, Piotr K. 2016. *Istnienie i umysł. Studium podstaw filozofii Georgea Berkeleya*. Kraków: Universitas.
- SZYMURA, Jerzy. 1990. „O tym, jak Bertrand Russell rozprawił się z absolutnym monizmem”. *Studia Filozoficzne* 2-3: 265-280.
- UCHAN, Alexandre. 2023a. „Francisa Herberta Bradleya powrót do Parmenidesa”. *Edukacja Filozoficzna* 76: 7–40. <https://doi.org/10.14394/edufil.2023.0010>.
- UCHAN, Alexandre. 2023b. „Myśl i prawda. Bradleyowska koncepcja prawdy i jej teoretyczne podstawy”. *Filozofia Nauki* 31 (1): 69–100. doi: <https://doi.org/10.14394/filnau.2023.0005>.
- WATSON, John. 1909. „Idealism of Edward Caird I”. *The Philosophical Review* 18 (2): 147–163. <https://doi.org/10.2307/2177813>.

WEBB, Clement C. J. 1933. *A Study of Religious Thought in England from 1850*. Oxford: Clarendon Press.

WHITEHEAD, Alfred N. 1920. *The Concept of Nature*. Cambridge: Cambridge University Press.

O HEGLIZMIE „NEOHEGLISTÓW”:
EDWARD CAIRD I FRANCIS HERBERT BRADLEY

Streszczenie

Celem niniejszego artykułu jest zbadanie szeroko rozpowszechnionego przekonania o tym, że ruch tzw. brytyjskich idealistów był w istocie rzeczy kontynuacją idealizmu heglowskiego. Jak staram się wykazać, kwestia heglizmu brytyjskich idealistów nie jest prosta, bowiem sam ruch brytyjskiego idealizmu nie był filozoficznie jednorodny. W celu ukazania owej niejednorodności zestawie ze sobą poglądy dwóch brytyjskich idealistów którzy wydają się zajmować skrajne pozycje jeżeli chodzi o stosunek do Hegla: Edwarda Cairda i Francis Herberta Bradleya. Jak wskazuję, Caird wyraźnie odwoływał się do myśli niemieckiego idealisty, rozwijając na jej bazie własną filozofię, której naczelną problematyką była problematyka społeczno-polityczna. Natomiast Bradley – często uważany za głównego przedstawiciela ruchu – wprost odżegnywał się od filozofii Hegla (jednocześnie podkreślając jej wartość), wskazując na jej teoretyczne ograniczenia. To, na co nie mógł przystać Bradley, to przede wszystkim heglowski panlogizm i dynamiczną koncepcję Absolutu.

Słowa kluczowe: Bradley; Caird; idealizm; heglizm; monizm; neoheglizm

ON THE HEGELIANISM OF THE “NEO-HEGELIANS”:
EDWARD CAIRD AND FRANCIS HERBERT BRADLEY

Summary

The purpose of this paper is to examine the widely held belief that the so-called British Idealist movement was in fact a continuation of Hegelian idealism. As I try to show in the paper, the question of the Hegelianism of the British Idealists is not straightforward, for the British Idealist movement itself was not philosophically homogeneous. In order to demonstrate this heterogeneity, I will juxtapose the views of two British idealists who seem to occupy extreme positions when it comes to their attitude towards Hegel: Edward Caird and Francis Herbert Bradley. As I point out, Caird explicitly referred to the thought of the German idealist, developing on its basis his own philosophy whose chief problematic was social and political. On the other hand, Bradley – often regarded as the main representative of the movement – explicitly dissociated himself from Hegel’s philosophy (while emphasising its value), pointing to its theoretical limitations. What Bradley could not agree to was, above all, Hegelian panlogism and the dynamic conception of the Absolute.

Keywords: Bradley; Caird; Idealism; Hegelianism; Monism; Neo-Hegelianism