

Historia filozofii

59 Hegel o duchu absolutnym

Dr Arthur Holmes z Wheaton College

Wróciliśmy do Hegla i chciałbym dziś podsumować naszą dyskusję na jego temat, a może nawet przejść do kilku kwestii, które pojawiły się bezpośrednio po tym, ze względu na sposób, w jaki był interpretowany. Jednak rozmowa przed zajęciami skłania mnie do wskazania dwóch różnych interpretacji Hegla, które, jak sądzę, mają wpływ na to, jak łatwo go zrozumieć. Myślę, że przez wiele lat w świecie anglojęzycznym istniała interpretacja, która próbowała postrzegać go praktycznie jako XVIII-wiecznego oświeceniowego racjonalistę, próbującego dedukcyjnie opracować spekulatywną metafizykę.

Innymi słowy, próbował robić na swój sposób to, co próbowali robić na swój sposób tacy ludzie jak Kartezjusz czy Leibniz. To znaczy, był metafizykiem spekulatywnym. Jednak wraz z rosnącym wpływem fenomenologii w Europie w XX wieku, rozwinęła się alternatywna interpretacja, która moim zdaniem jest znacznie bardziej zgodna z samym Heglem, od którego wywodzi się fenomenologia, i którą starałem się Państwu zasugerować w toku naszych rozważań.

Mianowicie, że tytuł jego głównego dzieła, „Fenomenologia umysłu”, musimy potraktować poważnie. Chodzi o to, by nie próbował niczego udowadniać ani rozwijać dobrze uargumentowanego systemu racjonalistycznego. Kiedy mówi, że to, co rzeczywiste, jest racjonalne, a to, co racjonalne, jest realne, nie używa tego jako argumentu dla kolejnej spekulatywnej metafizyki.

Ale zamiast traktować fenomenologię poważnie, tak jak ją pojmowano w XX wieku, próbuje on opisać, rozumiecie, zjawisko, świadomość bytu. Na poziomie świadomości indywidualnej, to jest twoja, moja świadomość bytu. Na poziomie społecznym, świadomość bytu narodu.

A w przypadku absolutu, tego, co wszechogarniające, absolutnej świadomości swojego bytu. Myślę, że to ostatnie sformułowanie może być trudne. Twoja własna świadomość bytu nie jest taka trudna.

I oczywiście, właśnie na to kładziono nacisk w fenomenologii XX wieku. O to właśnie chodziło Jeanowi-Paulowi Sartre'owi, egzystencjalistom. Ale Hegelowi chodziło o opisanie uniwersalnego zjawiska samoświadomości jaźni, świadomości bytu, w miarę jak się ona rozwija.

Jak na przykład w czymś takim jak relacja pan-sługa, w relacjach międzyludzkich. I w tym błędzeniu przez stany stoicyzmu, sceptycyzmu, nieszczęśliwej świadomości i tak dalej. Takie ruchy refleksji w obrębie własnej świadomej istoty.

Mówiąc o duchu obiektywnym, ma na myśli sposób, w jaki narodowa samoświadomość rodzi się w świetle koncepcji prawa i rządów konstytucyjnych. Tożsamość narodowa zaczyna się wyłaniać, rozumiecie. No cóż, kiedy dochodzi do ducha absolutnego, do dzisiejszej sekcji, to przechodzimy do trzeciego zwrotu.

Widzisz, świadomość bytu absolutu. Najbliżej do tego w języku teologicznym judaizmu czy chrześcijaństwa byłoby mówić o wiedzy samego Boga. I od Augustyna i Tomasza z Akwinu teologowie rzeczywiście mówili o wiedzy Boga, nie tylko w naszym rozumieniu naszego poznania Boga, ale w Bożym rozumieniu wiedzy Boga.

A Bóg poznaje samego siebie. Boża samowiedza. Otóż, skoro Hegel jest metafizykiem procesowym, rozumiecie, że myśli o samowiedzy Boga, nie o Bogu jako o Bogu ewoluującym, lecz o Bożej samowiedzy jako o zobiektywizowanej w świecie, który On stwarza, widzicie, w toku rozwijającej się historii wszechświata.

I postrzega on samoświadomość Boga jako rozwijającą się w naszej samoświadomości, przede wszystkim w duchu subiektywnym, rozumiecie. A za chwilę, kiedy zaczniemy mówić o jego religii i teologii, usłyszymy, że mówi, że nasza samoświadomość jest w istocie samoświadomością Boga. Bóg jest świadomy siebie poprzez naszą samoświadomość, rozumiecie.

Bo jeśli Bóg jest wszechogarniającą istotą, to moja świadomość jest skończonym momentem Bożej świadomości. A moja samoświadomość jest skończonym momentem Bożej samoświadomości. Zatem Boska wiedza o sobie jest wiedzą o sobie w i poprzez naszą wiedzę o sobie, naszą samoświadomość, nasz świadomy byt.

Widzisz. Ale wtedy samoświadomość Boga zostaje zobiektywizowana w, powiedzmy, Jego myśleniu o świecie natury, który stworzył, rozumiesz. I z pewnością w tradycji średniowiecznej, jeśli cała natura w jakiś sposób odzwierciedlała wieloraką doskonałość bóstwa, jeśli my, kontemplując naturę, jesteśmy pociągani do kontemplowania doskonałości Boga, to z pewnością Bóg, kontemplując swoje dzieło, kontempluje samego siebie.

Widzisz. Ale najpełniejszy wyraz, rozwój, manifestacja samowiedzy Boga, wiedzy o jego bycie, następuje wtedy, gdy forma myśli, logika, zostaje zsyntetyzowana z materią natury, rozumiesz. Dzięki twórczej wyobraźni ducha subiektywnego, jako części świadomości bytu ducha narodowego, sprawiasz, że mówi on o sztuce różnych kultur, religii różnych kultur i filozofii różnych narodów, rozumiesz.

Kiedy subiektywność, kreatywność, wyobraźnia ducha jednostki, w kontekście tej narodowej świadomości swojego bytu, tworzy sztukę, religię i filozofię. Te twórcze ekspresje są nie tylko twórczymi ekspresjami ducha ludzkiego, ponieważ duch ludzki jest momentem boskości. Twórczym wyrazem ducha boskiego, rozumiesz.

Istnieje więc pewna fenomenologia opisująca świadomość bytu, rozumiecie, fenomenologia, fenomenologia świadomości bytu, opisuje ją w sposób, w jaki najpełniej ujawnia się ona w tych manifestacjach absolutnego ducha. Jeśli samoświadomość Boga jest w naszej samoświadomości i poprzez nią, a twórczość Boga jest realizowana w naszej twórczości i poprzez nią, to boska świadomość własnego bytu jest w świecie sztuki kolejnym twórczym wyrazem ludzkiego ducha. Myślę, że jeśli czyta się Hegla z takim nastawieniem, to dokonuje on opisu fenomenologicznego, opisuje zjawiska.

Dokonuję opisu fenomenologicznego. Rosnącej świadomości bytu. Nie oczekuj, że będę dowodził rzeczy w staromodny sposób.

Nie traktuj tego jako spekulatywnego systemu bez poparcia w obserwacjach. To obserwacja introspektywna lub historyczna. Od początku do końca.

A ponieważ historia jest działaniem ducha boskiego, jego rozważania o sztuce, religii i filozofii są historyczne. Widzisz. Bo to w historii tych twórczych przejawów ruch absolutu staje się najbardziej widoczny.

Dobrze, czy to jest jasne? Dla mnie tak, ale zastanawiam się, czy dla ciebie też? Dobrze. Mówiłem, że co drugi dzień rozmawialiśmy o Heglu. Ale czasami mówienie o tym na różne sposoby pomaga.

Cale? Czy Bóg ma jakąś samoświadomość poza nami? Poza nami? Czy Bóg ma samoświadomość poza nami? Nie wiem, co Hegel by na to powiedział. Ponieważ jego nacisk w... Fenomenologia w dużej mierze opiera się na jego samoświadomości w nas i przez nas. A to może zależeć od tego, jak odczytujemy jego teologię.

On twierdzi, widzicie, że uważa się za luterkańskiego chrześcijanina. Wyraźnie jednak odrzuca stworzenie z niczego. I ta część jest ważna.

Widzisz, to właśnie czyni go panenteistą. Wszystko jest w Bogu. Ale jeśli jest panenteistą, a nie panteistą, możesz śmiało zapytać: Cale, skoro wszystko jest w Bogu, ale Bóg jest czymś więcej niż wszystko, to czy ma jakąś pozostałą samoświadomość, która nie jest naszą samoświadomością, indywidualną czy zbiorową? Widzisz.

A może stworzenie, że tak powiem, wyczerpuje świadomość istoty boskiej? Cóż, z pewnością wydaje mi się, że powinien odpowiedzieć na to drugie. Jednak nie sądzę, żeby tak było. I być może jego odpowiedź na pozostałe pytanie brzmiałaby: cóż, historia jeszcze się nie skończyła.

Zatem na każdym etapie historii Bóg będzie miał jeszcze więcej samoświadomości. To dziwne, że tak to ująć – Bóg będzie miał więcej samoświadomości. Chodzi jednak o to, że jeśli świadomość jest procesem, jeśli zgadza się z Kantem, że czas jest formą świadomości, to tak długo, jak istnieje boska istota i boska świadomość, w historii będzie się działo więcej świadomości.

Ale czy ta boska świadomość zawsze jest obecna w stworzeniu i poprzez nie? I nie sądzę, żeby twierdził, że nie. Ale nie chcę tego przesądzać. Jedyny inny komentarz, jaki mogę poczynić, to taki, że jeśli mamy cokolwiek wiedzieć o boskiej świadomości, możemy to zrobić tylko poprzez stworzenie.

A jeśli może to nastąpić jedynie poprzez stworzenie, to czym jest pozostała resztką świadomości, której nie możemy poznać? Co, jak sądzę, wynika z tego. Przyjrzyjmy się temu bliżej.

Triada teza-antyteza-synteza w historycznym rozwoju ducha absolutnego występuje w sztuce, religii i filozofii. I początkowo interesujące jest to, jak rozróżnia on te trzy. Niektórzy z was, zajmujący się literaturą lub sztuką, mogli zadać sobie pytanie: jaka jest różnica między tym, co robi literatura, a tym, co robi filozofia, kiedy ludzie literatury zaczynają filozofować? A Hegel powiedziałby, że chodzi o sposób, w jaki ekspresja znajduje artykulację.

Sztuka posługuje się obrazami, obrazami artystycznymi. Jasne, i do dziś słyszy się w literaturze ludzi mówiących o obrazach, których używał jako pisarz. Słyszy się Joela Sheasleya z wydziału sztuki, który w malarstwie mówi o obrazach.

Niedawno miał wystawę w Chicago, którą odwiedziliśmy, w jednej z galerii w dzielnicy River North. I mnóstwo zdjęć przedmieść, które wydają się być okrojone i pocięte. A jeśli znasz Joela Sheasleya, wiesz, co chciał przekazać tymi wizualnymi obrazami.

Mianowicie, niekompletność, ubóstwo życia na przedmieściach, które jest mniej niż cała historia. Jego ostatnia wystawa to seria obrazów o ubóstwie w Ameryce Łacińskiej. Porównaj te dwa.

Widać, co robi. Ale poprzez użycie obrazów. A poeta użyje obrazów słownych.

Słowa są warte tyle żonkili. Błąkają się samotnie jak chmura unosząca się nad wyższym wzgórzem i doliną. Obrazy opowiadają o romantycznej wizji życia.

I taka jest natura sztuki. Niemieckie określenie Bild. Obraz.

Oczywiście, termin „obraz” jest pokrewny słowu „wyobraźnia”. Na czym polega charakterystyczna działalność artysty? Nie chodzi tu o kunszt nakładania pigmentów.

Jako wyobrażenia w tworzeniu obrazów. Myślenie wyobraźniowe , czyli obrazowe. I to jest, oczywiście, romantyczna wizja sztuki.

Wyraz ludzkiego ducha. Wyobraź sobie w wyobraźni. I zgodnie z tym, śledząc rozwój historii sztuki.

Można znaleźć takie rzeczy w danym wyrażeniu. On nawiązuje na przykład do sztuki egipskiej, która była bardziej religijna i symboliczna.

Sztuka klasyczna kładzie większy nacisk na racjonalną harmonię i porządek. Do sztuki romantycznej, która w swojej wyobraźni przekracza granice porządku. Rozwija się ona, gdy sztuka odnajduje swoje własne rozumienie.

Istota świadoma. A potem religia, która przemawia symbolicznie. Dla Stelluma – reprezentacja.

To było słowo Kanta oznaczające reprezentację. Ale reprezentacja nie jest rzeczywistością. Reprezentacja jest ideą, która reprezentuje rzeczywistość .

A w sposobie, w jaki Hegel go używa, termin symbol nabiera znaczenia. Reprezentacja symboliczna, reprezentacja obrazowa. I tak język religijny jest językiem symbolicznej opowieści.

Niekoniecznie przypowieść. Historia historyczna. Mit i tak dalej.

Termin „mit” nie rozstrzyga kwestii, czy ma on charakter historyczny, czy nie. Mit to opowieść o znaczeniu religijnym. Zatem religijną formą wyrazu jest właśnie ta reprezentacja obrazowa.

Symbol i tak dalej. I tak właśnie rozumie religię. Symboliczna reprezentacja.

I śledzi historię ekspresji religijnej od religii orientalnej, która była w dużej mierze panteistyczna – wszystko jest jednością. W religii greckiej, która jest politeistyczna, istnieje antyteza. Istnieje wiele bóstw, bóstwa skończone.

Do religii chrześcijańskiej, która jest trynitarna. Trzy w jednym i jeden w trzech. Łączy nieskończoność Boga ze skończonym wyrazem bóstwa.

Nieskończony duch wcielony w całą historię. To właśnie oznacza wcielenie. Historia wcielenia jest symbolem tego, jak Bóg jest obecny we wszystkim, co dzieje się w historii.

Ta historia jest tego obrazem. Uważa więc chrześcijaństwo trynitarne za najwyższy wyraz religii. Teologia chrześcijańska jako jej symbole są stosowne.

Zauważ jednak, że kwestia prawdy historycznej jest tam kwestią zbędną. Ale to właśnie w filozofii znajdujemy czyste pojęcie jako formę wyrazu. Filozof, analizując pojęcia, stara się unikać metafor, obrazowania i narracji, a konceptualizować je jasnym i wyraźnym myśleniem.

To jest funkcja filozofii, zajmowanie się problemem, koncepcją bytu. Nie opowieściami obrazkowymi o czymś, nie wizerunkami czegoś, ale konceptualizacją w sposób pozazmysłowy. Otrzymujemy więc te trzy formy wyrażania świadomości bytu.

Należy jednak pamiętać, że choć na pewnym poziomie może to być ekspresja jednostki, to ostatecznie jest to wyraz boskiej świadomości, która ujawnia się poprzez jednostkę w kontekście kulturowym. Cóż, to, co widzimy w heglowskim spojrzeniu na religię, jest dość wyraźne. Po pierwsze, wyznaje on immanentystyczny rodzaj teologii.

Innymi słowy, Bóg jest obecny we wszystkim innym. Transcendencja Boga jest obecna w tradycyjnej myśli judeochrześcijańskiej. Transcendencja Boga to liczbowa odrębność od stworzenia.

To już stracone. Bóg jest nieuchronny. W konsekwencji, każde pojęcie aktu nadprzyrodzonego jest postrzegane jako symbol religijny, obraz, a nie jako historycznie prawdziwe.

Nie ma aktu boskiego objawienia, ponieważ wszystko, co dzieje się w ludzkim duchu, jest samomanifestacją Boga. Całe zrozumienie jest zawarte w tej wewnętrznej samoekspresji. Jest to związane z koncepcją śmierci Boga, sformułowaniem, którego używa On sam, a które później podchwytyją pisarze.

To znaczy, śmierć obrazu transcendentnego bóstwa. To koncepcja Boga, która umiera w toczącej się historii myśli religijnej. Po drugie, mamy jego krytykę niektórych innych poglądów na religię.

Nazwijmy to zatem jego krytyką Schleiermachera w jego bezpośrednim kontekście i Kanta w kwestiach religii. Kant, oczywiście, miał tendencję do redukcji religii do etyki, a Schleiermacher go za to krytykował. Schleiermacher jednak definiował religię w kategoriach poczucia zależności od wszechogarniającego absolutu.

Na co Hegel odpowiada, że jeśli poczucie zależności stanowi sedno religii, to najbardziej religijnym ze wszystkich stworzeń jest pies. Nawet Hegel miał poczucie humoru. Jego zdaniem w tym opisie religii ewidentnie jest coś fenomenologicznie nie tak.

Ponad poczuciem zależności mamy wyobraźnię związaną ze sztuką. Mamy symboliczną aktywność związaną z historiami religijnymi. Bóg jest synem.

Bóg zrodził. Bóg stwarza. On stwarza.

On jest stwórcą. Widzisz, symbolika religii znacznie wykracza poza potężne akty Boga w historii. Chodzi jednak o to, że schleiermacherowskie spojrzenie na religię jest zdecydowanie zbyt ograniczone.

I pomija fakt, że symbole religijne można i można, w filozofii i teologii, przełożyć na pojęcia. Zatem filozofia próbuje konceptualizować to, co symbolizuje religia. Dlatego historia filozofii znajduje swój punkt kulminacyjny w heglowskim idealizmie z bytem panenteistycznym.

Ponieważ jest to najprawdziwsza konceptualizacja tego, co symbolizuje religia. Zatem jego myślenie teologiczne ujawnia się w ten sposób, kładąc nacisk na symbolikę i jej filozoficzną konceptualizację. Innymi słowy, symbole, których pierwotne znaczenie jest racjonalne, są koncepcjami.

Koncepcje racjonalne. I to właśnie przemawia do niego w religii chrześcijańskiej. Chodzi o to, że jedność i wielość łączą się ze sobą, a w tej racjonalnej koncepcji znajduje się szczyt wczesnej myśli greckiej, wykraczającej poza atomizm i monizm, w stronę wielości w jednym i jednego w trzech.

panenteizm Hegla bardziej przypomina panteizm.

Istnieje jednak historia chrześcijańskich teologów, a przynajmniej osób piszących o teologii, którzy byli nieco panenteistyczni. Dotyczyło to pewnej części chrześcijańskiego platonizmu, który rozwijał się historycznie. Pamiętacie pytanie w dyskusji o Platonie: Czy jest dualistą, czy idealistą? Otóż, jeśli jest idealistą, materia jest po prostu niebytem, nie istnieje.

Zatem detale fizyczne są po prostu manifestacjami formy z cechami fizycznymi, ale bez materialnego podłoża. Przekładając to na neoplatonizm, te manifestacje formy są emanacjami Jedności. I mamy panenteizm.

Kiedy jednak przyjrzymy się niektórym platonikom z Cambridge z XVII wieku, późnego renesansu, okaże się, że niektórzy z nich nie są po prostu platonikami chrześcijańskimi, ale wprost mówią o emanacji. Widzicie, są idealistami w tym neoplatońskim sensie. Wydaje mi się, że wpływ na nich wywarł John Milton, którego prace na temat teologii chrześcijańskiej mówią o emanacji, a nie o stworzeniu z niczego.

Co ciekawe. A jednak, oczywiście, Milton w swoim „Raju utraconym” postrzegany jest jako uosobienie osoby zajmującej się teologią prawosławną. Cóż, wpływ Hegla w XIX wieku był tak duży, że pojawiło się sporo chrześcijańskiego heglizmu, chrześcijańskiego idealizmu, o czym za chwilę wspomnę, który również miał tendencję do panenteizmu.

Myślę, że to trafne uogólnienie, że gdy chrześcijaństwo, teologia chrześcijańska, łączy się z idealistyczną metafizyką monistyczną, a nie pluralistyczną, jak u Berkeleygo, w rezultacie powstaje panenteizm. Czy w tym sensie nazwiesz jego teologię chrześcijańską, czy panenteistyczną? Wspomniałem ci w zeszłym tygodniu, że nasz stary kolega, Stu Hackett, będzie prowadził seminarium o Kancie o tej samej porze w przyszłym roku. Pamiętam, jak kiedyś, gdy o tym dyskutowaliśmy, powiedział: „Cóż, wydaje się, że są inni, których logicznie można sprowadzić do teistów, ale samo w sobie jest to niestabilne stanowisko”.

No więc, wiesz, jaka jest odpowiedź na twoje pytanie? Może i tak, i nie. Hegel uważał się za teologa chrześcijańskiego. Przypuszczam, że miałby trudności z potraktowaniem poważnie chalcedońskiej formuły doktryny o Trójcy Świętej w jej zamierzonej formie.

Tak, Spinoza wydaje się być ewidentnym panteistą. Jednak widać wyraźnie, że ci niemieccy idealiści darzą Spinozę wielkim szacunkiem. Widać, że o nim mówią.

Ale jednocześnie próbują oderwać się od jego panteizmu. Na czym polega różnica koncepcyjna, teoretyczna? Myślę, że odpowiedź brzmi: Spinoza ma statyczny wszechświat i statyczne bóstwo. W konsekwencji nie ma miejsca na twierdzenie Kehla, że Bóg jest ważniejszy niż kosmos.

Natura czy Bóg, współrozległe. W przypadku Hegla, na mocy procesu, Bóg zawsze jest czymś więcej niż na jakimkolwiek etapie historii kosmosu. Widzisz, stąd bierze się panteizm.

Bogu przypisuje się pewien stopień inicjatywy, transcendencji i wolności, szczególnie wolności w sensie ducha twórczego. Tymczasem pojęcie wolności nie jest zbyt popularnym terminem u Spinozy. Niektóre rzeczy, zwłaszcza stwierdzenie takie jak nasza samoświadomość, są w rzeczywistości samoświadomością Boga.

Powiedział, że to stwierdzenie bardzo przypomina mi mistycyzm, tradycję mistyków. Tak, tak. I zastanawiam się, czy to nie jest trochę przesada.

Tak, widzisz, myślę, że mistycy średniowiecza, nie wszyscy, ale myślę, że można śmiało powiedzieć, że większość z nich, była neoplatonikami. Chrześcijańskimi neoplatonikami. Albo żydowskimi neoplatonikami, zależnie od przypadku.

W pewnym sensie islamskie. W konsekwencji ich wyraz religijnego oddania mówił o zjednoczeniu z boskością. Widzisz, nie tylko o kontemplacji Boga, jak ująłby to Akwinata, ale o jakiejś mistycznej jedności z boskością.

Owszem, istnieje podobieństwo między nimi z tego powodu. Platońskie, monistyczne, idealistyczne korzenie. Karl? Cóż, powiedziałby, że każda historia o boskiej interwencji jest symboliczna.

Pytanie brzmi: co w tym schemacie pojęciowym to symbolizuje? Widzicie. Jeśli więc postrzegamy wcielenie jako interwencję, albo jakiś cudowny czyn jako interwencję, exodus z Egiptu jako interwencję, rozumiecie. Teraz zauważcie, jak ogromną symboliką kryją się te historie.

Przeczytaj, co psalmiści mówią o exodusie. Widzisz, to historia o wielkim symbolicznym znaczeniu dla ich wiary. Pomyśl też o tym, co chrześcijańska hymnologia mówi o wcieleniu i ukrzyżowaniu.

Pytanie brzmi, co to symbolizuje? Widzisz tu, Karlu, sposób, w jaki rozwija się podział między historią a wiarą. Widzisz, dla wiary ważny jest symbol. Widzisz, symbole są wyrazem wiary.

Zamiast historii, która jest fundamentem wiary, do której wiara się odwołuje. Tak więc historyczność opowieści nie jest istotna. Teraz, gdy dotrzemy do Kierkegaarda, przekonamy się, że Kierkegaard jest tego bardzo świadomy.

Znajdujemy odniesienie do tzw. rowu Lessinga. Niemiec Lessing wskazywał, że między stwierdzeniem historycznym a stwierdzeniem wiary istnieje logiczna luka, rów. Jezus Chrystus umarł.

Umarł za nasze grzechy. Jak przejść od jednego do drugiego? Zmartwychwstał. Zmartwychwstał dla naszego usprawiedliwienia.

Jak przejść od jednego do drugiego? Widzisz, i to stało się jednym z dominujących tematów napięć i konfliktów między teologią liberalną a tradycyjną pod koniec XIX wieku i w pierwszej połowie XX wieku. Nadal jest. Kluczowe.

Moim zdaniem, kwestia nieomyślności to po prostu próba wzmocnienia nacisku na historyczność historii. Dlatego jest ważna. Ale nie, to jest kluczowe.

Bardzo ważne. Właściwie, jeden z naszych absolwentów, Steve Evans, kiedyś tu uczył i w zeszłym roku otrzymał jeden z tych dużych grantów Fundacji Pew, o które ubiega się Bob Roberts, jeden z tych grantów o wartości 100 000 dolarów, który umożliwia mu realizację trzyletniego projektu badawczego na temat tego problemu, historii i wiary. Więc to wciąż poważny problem.

Hm. Czy w schemacie sztuki, religii i filozofii zbudowana jest jakaś hierarchia ? Czy to, powiedzmy, jak sztuka, religia i filozofia? Cóż, nie. Widzisz, jaki jest związek między tezą, antytezą i syntezą? Widzisz, to nie jest do końca hierarchia.

Nie chodzi o biznes seryjny, gdzie drugi zastępuje pierwszy, a trzeci zastępuje drugi. Nie. Związek między tezą a antytezą jest taki, że w dialektyce teza logicznie pociąga za sobą antytezę.

Teza i antyteza razem tworzą syntezę, która jednocześnie zachowuje i anuluje to, co było wcześniej. A jeśli chcesz to zobaczyć bliżej, spójrz na to w kontekście normalnego procesu rozwoju. Widzisz.

Gdzie teza dziecka jest negowana przez antytezę osoby dorosłej, rozumiesz, a te dwie rzeczy spotykają się na późniejszym etapie. Co powinniśmy powiedzieć? Senior. Tak.

Nie powiedziałem „drugie dzieciństwo”. Starszy człowiek. Albo użyj botanicznego przykładu.

Widziałem krokusy w porze lunchu na moim podwórku. A może to croci? Chyba to łacińska liczba mnoga. Croci.

Teza, cebulka, pozornie martwa w ziemi. Antyteza, mały pęd, dający kwiat. Ale wkrótce nadejdzie synteza.

Wymrą za kilka tygodni. A ta synteza stanie się tezą nowej antytezy w przyszłym roku. Z jednej wyrasta druga.

To model organiczny. Pierwsze krokusy, one zawsze wyglądają najlepiej w roku. Takie chuderlawe maleństwa.

Dobrze, coś jeszcze? David? Jaka jest antyteza do jego filozofii? Och, no cóż, tam śledzi historię filozofii od myśli greckiej, przez średniowieczną, oświeceniową, aż po wielką syntezę filozofii heglowskiej. Filozofię niemiecką jego czasów. Czy będzie jakaś antyteza? Pamiętam, że rozmawialiśmy o tym ostatnio.

Nie, kiedy już uzyskasz pełną syntezę, pełną koncepcję bytu, jedyne, co teraz robisz, to rozwijasz ją w szczegółach. To znaczy, drobne ruchy dialektyczne w ramach syntezy. Reszta historii filozofii będzie więc serią przypisów do Hegla.

jest zatem swego rodzaju hierarchią? Czy tak właśnie ma być? Widzisz, chodzi o to, że jeśli rozrysujesz to całkowicie historycznie, to masz historię sztuki równoległą do historii religii równoległą do historii filozofii. Sztuka, religia, filozofia. Widzisz.

I wszędzie można znaleźć podobieństwa. Znasz moją historię, wystarczy odwrócić ją na bok i masz. Masz więc grecką sztukę, grecką religię, grecką filozofię i są te paralele.

Można więc prześledzić tezę, antytezę, syntezę w ten sposób. Ale można to również prześledzić historycznie w ten sposób. Gdziekolwiek spojrzeć, widać dialektykę.

Mówię to tak, jak mi się wydaje, że religia jest być może syntezą sztuki i filozofii. Tak, oczywiście, o to właśnie jest skłonny prosić wierzący. Ale zauważ, że nie mówi, że teologia jest antytezą.

Religia jest antytezą . Istnieje różnica między językiem religijnym , czyli językiem kultu, językiem pobożności, a językiem teologicznym, który dąży do precyzyjnego pojmowania.

Rozumiesz różnicę? Weźmy na przykład język hymnów. O, bezpieczny na skale, która jest wyższa niż ja. Skale. I tam masz obrazy .

Często podchwytyją je kaznodzieje, opowiadając historie o ludziach, którzy ukryli odłamek skały podczas wielkiej burzy. Widzisz. Skała, która jest wyższa.

Przestrzenny. To nie jest do końca trafne określenie. Nie, ponieważ język pobożności to często język artystyczny z obrazami.

To język narracji. Natomiast język teologii to język schematu pojęciowego. Schematu pojęciowego interpretującego teologiczne znaczenie narracji.

Widzisz, zrozum różnicę między językiem religijnym a teologicznym. Różnicę, jeśli wolisz, między językiem formuły chalcedońskiej a językiem kazań w Dziejach Apostolskich. Widzisz.

Bóg, który posłał swego Syna, którego wy ukrzyżowaliście, którego Bóg wskrzesił z martwych. To jest przepowiadanie Dziejów Apostolskich. Widzicie, podczas gdy język Chalcedonu jest dość ostrożny – a powiedziałem Chalcedon, a nie Nicea – jest raczej ostrożną koncepcją trzech Osób Trójcy Świętej.

Widzisz. Teraz słychać w nim echa tej historii, tym bardziej w Nicei. I oczywiście, Skład Apostolski to wciąż historia religii, historia religijna, Skład Apostolski.

Wierzę w Boga Ojca Wszechmogącego, Stworzyciela nieba i ziemi, historia. Jezusa Chrystusa, Jego Jednorodzonego Syna, naszego Pana, narodzonego z Maryi Dziewicy, historia. Ukrzyżowanego pod Poncjuszem Piłatem.

Ukrzyżowany, umarł i pogrzebany, trzeciego dnia zmartwychwstał. Stamtąd przyjdzie sądzić żywych i umarłych. Historia, historia, historia.

Ale on pracuje nad tym rozróżnieniem między językiem pobożności religijnej, który jest bardzo bliski językowi sztuki, obrazem. Widzisz. A obrazami, które teraz stają się symbolami.

Ale on chce zrozumieć tę koncepcję. Możliwe więc, że w ramach tego, co on nazywa filozofią, trzeba mówić również o konceptualizacji teologicznej. Konceptualizacji teologicznej.

Czy to jest wielka synteza? Konceptualizacja teologiczna. Wtedy trzeba zadać pytania dotyczące całego założenia. Czy termin „wielka synteza” ma naprawdę znaczenie, jeśli nie wierzy się w to rozwijanie się boskiej świadomości w toku historii? Nie, to inna sprawa.

To inna sprawa. Ale wydaje mi się, że istnieje swego rodzaju dialektyka między ekspresją religijną a teologiczną. Widzisz, teolog pracuje nad konceptualizacją .

Potem wraca do swojej modlitwy i śpiewa hymny z całą symboliką i obrazami religii popularnej. Tak. I słuchaj modlitwy teologa.

Widzisz, jego modlitwy często zawierają elementy religijne, oddzielone od konceptualizacji. I myślę, że jest to nieuniknione, jeśli pojmujemy religię chrześcijańską jako coś związanego z relacjami osobistymi. Ponieważ sposób, w jaki mówi się o relacjach i osobach , opiera się na narracji, a nie tylko na konceptualizacji.

Dlatego skłaniam się ku przekonaniu, że w mówieniu o Bogu osobowym i relacji z Bogiem osobowym konieczny jest wymiar fabularny. Zwłaszcza gdy jest on znany ze względu na sposób, w jaki postępował. Nie da się tego uniknąć.

Dobrze, teraz, jeśli można, zatrzymajmy się na chwilę, żeby rzucić okiem na to, co nastąpiło po Heglu. Przejście. Cóż, są dwa sposoby mówienia o bezpośrednim wpływie Hegla.

Jedno z nich dotyczy lewego i prawego skrzydła religii. Lewica kładzie nacisk na ewolucję religii, jej historię i symboliczny charakter. I to lewe skrzydło, jak można wywnioskować z nazwy, naprawdę stymuluje rozwój teologii liberalnej.

Zauważysz, że Stumpf na stronie 430 wspomina o dwóch osobach, Davidzie Strausie i Bruno Bauerze, dwóch niemieckich biblistach. Strauss napisał „Życie Jezusa”, który był bardzo silnie związany z tą tradycją. Ich nacisk na utożsamianie Boga z duchem ludzkim, tak aby nasza wiara w Boga była projekcją naszej samoświadomości.

A przecież, jeśli Hegel mówi nam, że nasza świadomość Boga jest Bożą samoświadomością w nas i przez nas, to ktoś się odwróci i powie: możemy myśleć o Bogu w kategoriach naszej własnej samoświadomości. A samoświadomość, spójrzcie na to jeszcze raz, staje się soczewką do myślenia o Bogu. Ten ruch staje się teraz wyraźny w twórczości Ludwiga Feuerbacha, który jest jedną z osób, których fragmenty poprosiłem o przeczytanie w tym tygodniu.

Bardzo wyraziste. Feuerbach był jednym z głównych autorytetów, którzy ukształtowali myśl Karola Marksa. Innymi słowy, Feuerbach był materialistą.

Materialista, który połączył heglowską dialektykę samoświadomości z materialistyczną interpretacją historii. A marksizm z tego korzysta i rozwija to dalej. Masz więc kilka fragmentów Feuerbacha, w których mówi, i zwróć na to uwagę, o boskiej świadomości człowieka.

Hegel powiedział, że ludzka świadomość Boga jest samoświadomością Boga. Feuerbach twierdzi, że ludzka świadomość Boga jest samoświadomością człowieka. A ludzka świadomość Boga jest samoświadomością człowieka.

I tak idea Boga, koncepcja Boga, jest czymś, co projektujemy jako przedłużenie naszej własnej samoświadomości. I przypisujemy Bogu atrybuty, które symbolizują to, kim sami się postrzegamy. Tak więc teologia staje się po prostu zawołanym ćwiczeniem z psychologii i antropologii.

Po prostu. Istotą religii jest relacja między człowiekiem a człowiekiem. I to właśnie u Feuerbacha stanowi jedno z głównych źródeł humanizmu religijnego, który rozwinął się w XIX wieku i na początku XX wieku.

To znaczy, religia humanistyczna, taka, jaką często spotyka się w Kościele Unity. Gdzie religia sprowadza się do dążenia do ludzkich ideałów. Otóż, stwierdzenie tego rodzaju rzeczy u Feuerbacha jest bardzo jednoznaczne.

Posłuchajcie tego, czytam od 239. wersetu w antologii. Religia, przynajmniej chrześcijańska, to relacja człowieka do samego siebie, do jego własnej natury. To, co boskie, to nic innego jak istota ludzka.

Człowiek zostaje uwolniony od ograniczeń jednostki i uprzedmiotowiony. Rozważany i czczony jako odrębna, odrębna istota. Wszystkie atrybuty natury boskiej są zatem atrybutami natury ludzkiej.

I zobaczmy. Dopiero gdy porzucimy teologię, to jest 250. Dopiero gdy porzucimy teologię odrębną od psychologii i antropologii.

I uznajmy antropologię za samą teologię. Czy osiągamy prawdziwie satysfakcjonującą tożsamość boskości i człowieka ? Tożsamość człowieka z samym sobą.

Przeczytajcie więc, dajcie Feuerbachowi krótką lekturę . To fragment jego pracy o istocie chrześcijaństwa. Niezwykle wpływowe dzieło na tamten okres historyczny.

I taki, który leży u podstaw rozwoju religii w ramach filozofii naturalistycznej w XX wieku. Religia w ramach filozofii naturalistycznej. Kiedy Karol Marks mówi, że religia jest opium dla mas, to powołuje się na to, co mówi Feuerbach.

Odwołuje się do idei, że religia jest formą sublimacji naszych własnych ideałów, pragnień wobec siebie. Że projektujemy je na hipotetyczną istotę mityczną. Zatem symboliki religijnej nie da się przełożyć na język o Bogu.

To po prostu język opisujący kondycję i potrzeby człowieka. A miejsce na poruszenie tych kwestii znajduje się nie w religii, lecz w historii marksizmu. To jest więc lewe skrzydło heglowskiej myśli religijnej.

Prawica, jak można się spodziewać po tej etykiecie, jest zasadniczo bardziej ortodoksyjna pod względem teologicznym, zachowując heglowski idealizm i panenteizm, ale zachowując dość tradycyjny pogląd na chrześcijaństwo. I zobaczymy to więcej u niektórych późniejszych idealistów. Istnieje również kolejne rozróżnienie między starymi a młodymi heglistami.

Podczas gdy dawni hegliści są bardziej konserwatywni w swojej interpretacji, zgadzają się, że Hegel doprowadził filozofię do jej szczytu . Widzicie, dziewiętnastowieczny idealizm ewolucyjny. Ta filozofia heglowska jest prawdopodobnie systemem, który położy kres wszystkim systemom.

I tak narodził się rozległy ruch neoheglowski. W całej Europie , a na pewno w Wielkiej Brytanii, opanował on Oksford. W tym kraju jego centrum znajdowało się w Saint Louis i stało się znane jako Szkoła Saint Louis.

I będziemy mieli powód, żeby do tego wrócić później . Następnym razem, tak naprawdę. To jest przeciwne młodym heglistom.

Kto chciał pozostawić Heglowi teoretyczną, filozoficzną conceptualizację, budowanie systemów, pracę teoretyczną , a zwrócić się ku działaniu, które jest implikowane w myśleniu Hegla? Innymi słowy, chcieli zwrócić się bardziej ku praktyce, by użyć terminu, który jest dziś powszechnie używany, ku praktyce implikowanej w myśleniu Hegla. Gdzie celem nie jest kontemplacja świata, lecz jego zmiana.

Nie kontemplować świat, lecz go zmieniać. To znaczy być czynnikiem w dialektycznym ruchu historii. I jak można się domyślić, Marks i Engels byli jednymi z tych młodych heglistów.

A zatem mamy do czynienia z pojawieniem się filozofii marksistowskiej w latach 40. XIX wieku. Filozofia marksistowska, znana jako materializm dialektyczny. Widzicie, materializm ten wywodzi się od Feuerbacha, który, by użyć jego ulubionego określenia, postawił Hegla na głowie.

Feuerbach postawił Hegla na głowie. Jak? Twierdząc, że nasza świadomość Boga nie jest świadomością Boga, lecz naszą własną samoświadomością. Otrzymujesz więc materializm Feuerbacha i logikę Hegla, dialektykę Hegla.

Mamy więc materializm dialektyczny, znany również jako – i to jest ważny akcent – materializm historyczny. Zwróćcie uwagę, co to oznacza. Nie oznacza to materializmu, jaki istniał w całej historii.

Marksista nie myśli o powrocie do wcześniejszej filozofii, z wcześniejszego etapu historii. Nie. Materializm historyczny to materialistyczna interpretacja historii.

Materialistyczna interpretacja historii. Widzisz, historia to sfera praktyki, działania. A zatem potrzebna jest materialistyczna interpretacja historii, aby móc czerpać z działania historii, z praktyki.

A materialistyczna interpretacja historii, oczywiście, jest interpretacją dialektyczną. Dlatego nazywa się to materializmem dialektycznym. Dialektyka to teza, antyteza, ruch syntezy historii.

Ale, widzicie, to materialne uwarunkowania historii są siłą napędową, a nie duch absolutny. Zamiast więc, by historia była manifestacją ducha absolutnego, jak w idealistycznej interpretacji historii, gdzie można powiedzieć, że historię tworzą koncepcje.

W materialistycznej interpretacji historii to warunki materialne tworzą historię. Co to znaczy ? Siły i środki produkcji. Innymi słowy, warunki ekonomiczne tworzą historię.

I tak powstaje determinizm ekonomiczny, walka klas, która jest dynamiczną siłą historii. To zmiana w historii, walka klas, teza i antyteza. I tak właśnie rozwijał się marksizm.

Czy to ma dla ciebie jakieś znaczenie? Dobrze, następnym razem skupimy się na XIX-wiecznych idealistach innych niż Hegel. I dam ci listę zakupów z około 50 pozycjami.