

Paweł SIKORA

RACJONALNOŚĆ I TRANSCENDENCJA

Z perspektywy filozofii religii problem relacji rozumu do wiary od wieków stanowi sedno teoretycznych rozważań dotyczących możliwości dotarcia podmiotu do tego, co transcendentne, sposobów myślowego docierania do sacrum czy granic ludzkiej racjonalności wobec tajemnicy wszelkiego istnienia. Próby rozwiązania tego problemu często sprowadzały się do redukcji lub wręcz destruowania jednego z elementów tej pary na rzecz drugiego. Wydaje się, że istotą ich stosunku jest nieusuwalna różnica, dotycząca nie tylko przedmiotu obu aktów (myślenia i prazaufania), lecz także ich odmienności w samym odniesieniu do transcendencji. Ostatecznie zagadnienie to, którego osią są przeciwstawne pojęcia tożsamości i różnicy, okazuje się jednym z „metafizycznych horrorów” filozoficznej refleksji.

Antoni Szwed jest znanym w polskim środowisku filozoficznym autorem licznych prac dotyczących Sørensa Kierkegaarda, zagadnienia wolności czy problemów egzystencjalnych obecnych w myśli chrześcijańskiej. W swojej obszernej monografii – *Rozum wobec chrześcijańskiego Objawienia. Kant, Hegel, Kierkegaard*¹ – bada kluczowe w filozofii nowożytnej

stanowiska dotyczące problemu racjonalności wiary czy stosunku immanencji myślenia do transcendentnej tajemnicy istnienia. Głównym problemem nakreślonym w książce jest kwestia, czy w filozofii Georga Wilhelma Friedricha Hegla jest w ogóle miejsce na istnienie Boga, a więc czy na jej gruncie można utrzymać transcendencję Boga i jak transcendencja ta odnosi się do immanentnej wiedzy o Nim (por. s. 8). Wyróżnioną postacią tej monografii jest więc autor *Nauki logiki* – jego filozofii poświęcona została większość rozważań i to Hegel jest tutaj bohaterem licznych modeli interpretacyjnych i krytyk. Z drugiej strony, zasadniczy punkt odniesienia stanowi dla Antoniego Szweda perspektywa myśli Kierkegaarda, która pozwala mu wyraźnie postawić tezę, iż Kierkegaard dokonuje właściwej oceny filozofii Hegla, zarzucając mu zafałszowanie ducha chrześcijaństwa (por. s. 20). Rozważania Szweda ostatecznie ogniskują się na kwestii możliwości ludzkiego rozumu wobec istnienia Boga, a więc także dotyczą ewentualnego „zagarnięcia” przez filozofię heglowską tych obszarów, które dotychczas dostępne były tylko wierze.

Autor monografii słusznie zauważa, że wczesna filozofia Hegla była inspirowana teologią chrześcijańską w wersji luteranckiej (por. s. 4) i jej treść odnosiła się do szerokiego spektrum koncepcji poszukujących rozwiązania problemu wzajemnych

¹ Antoni Szwed, *Rozum wobec chrześcijańskiego Objawienia. Kant, Hegel, Kierkegaard*, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2011, ss. 583.

relacji między wiarą a myśleniem. Młody Hegel formułuje więc swoją myśl w teoretyczno-dziejowych ramach sporu z różnymi stanowiskami w tej kwestii: od negacji rozumu (Luter), poprzez próby racjonalizacji wiary (socynianie i deizm), ideę religii rozumu (oświecenie niemieckie), aż do tezy o religii z punktu widzenia autonomicznego rozumu praktycznego (Kant). Zwłaszcza różnorakie nawiązania do autora *Krytyki czystego rozumu* będą ostatecznie prowadzić Hegla do rozstrzygnięć tak odmiennych od późniejszych tez filozofii Kierkegaarda. U Immanuela Kanta bowiem idea Boga pojawia się w filozofii praktycznej przy postulatycznym określaniu summum bonum, które jako pożądane staje się przedmiotem wolności „do” – i w ten sposób zgodne jest z naczelnym prawem moralnym (por. s. 85). Bóg Kanta okazuje się więc „tylko” konstruktem rozumu praktycznego, nie może więc być tożsamy z Bogiem Starego i Nowego Testamentu i nie jest ugruntowany na objawieniu (por. s. 99). Można zatem powiedzieć, że Kant stanowi absolutne przeciwieństwo Lutera, ale odwrotność ta realizuje się tylko na niwie praktycznej, gdzie moralność znosi religię (w heglowskim sensie), a więc jednocześnie zawiera jej rdzeń w postaci summum bonum. Antoni Szwed podkreśla, że kantowską filozofię trudno pogodzić z teologią chrześcijańską, ponieważ religia jako zjawisko historyczne jest ważna o tyle, o ile objawia moralność (por. s. 112). Stąd też Bóg występuje jako przedmiot czystej praktycznej wiary rozumowej (por. s. 90). Kant co prawda dopuszcza możliwość objawienia, ale nie jest ono konieczne dla zaistnienia moralności (por. s. 107). Lakoniczna wzmianka Kanta o możliwości istnienia Boga jako przyczyny noumenów (w *Krytyce praktycznego rozumu*) również niewiele rozwiązuje. Tak pojmowane istnienie Boga nie kłóci się z jego niedostępnością (jako noumenu), albowiem wiedza o Nim ma jedynie cha-

rakter prawdopodobny. W ten sposób sedno chrześcijaństwa, czyli bosko-ludzka rzeczywistość Chrystusa, jest jedynie moralnym wzorem idei człowieczeństwa (por. s. 128) i nie może występować jako realna jedność nieskończoności i skończoności w postaci Boga-człowieka.

Ta ogólna uwaga sformułowana przez autora książki wydaje się wskazywać, że interpretuje on Kanta (i później Hegla) z perspektywy filozofii, która programowo odrzuca sprowadzanie religii do moralności, za właściwy sposób racjonalnego ujęcia relacji treści wiary do objawienia musi zaś uznawać szeroką autonomię wiary wobec rozumu i tym samym wskazuje na głęboką ograniczoność tego ostatniego. Do takiego ostatecznego wniosku skłania się Kierkegaard i tym tropem podąża w swoich analizach Antoni Szwed. Filozofia jednak – zwłaszcza po przełomie kartezjańskim – wydaje się łamać tę autonomię i manifestuje się właśnie jako filozoficzna refleksja nad religią; można zatem uznać, iż taka perspektywa również może doprowadzić do zafałszowania treści religii. Można by więc postawić pytania z perspektywy metafizologii, które nie padają w tej monografii, choć pozostają aktualne: Czy możliwość zafałszowania treści wiary przez filozofię uzasadnia jej odrzucenie na rzecz wiary? Jeśli nie, to czy filozofia nie zajmuje przegranej pozycji, skoro uznaje się jej ograniczony zasięg i nieadekwatność myślenia względem prawd wiary?

W rozdziale poświęconym Heglowi autor monografii pokazuje, w jaki sposób różnorakie sposoby manifestowania się i rozumienia fenomenu religii były dla późniejszego autora *Nauki logiki* istotnym punktem wyjścia do kształtowania się jego filozofii. Podział na religię subiektywną i obiektywną oraz koncepcja religii pozytywnej pozwoliły Heglowi na ujęcie tego fenomenu z perspektywy filozofii spekulatywnej. Subiektywny charakter treści doświadczenia religijnego wyrasta z indywi-

dualnej potrzeby (por. s. 144), jest realizacją – jak u Kanta – miłości do obowiązku (por. s. 149) i występuje niejako „obok” zobiektywizowanych treści wiary (dogmatów) w historii. Oba te momenty są rozdzielone ze względu na pozytywny charakter religii, który polega na bezrefleksyjnym akceptowaniu gotowych, posiadających zewnętrzny autorytet moralny form religijnych, bez racjonalnego ujęcia treści wiary. Powoduje to pogłębienie rozdziewu między wiarą w autorytet a racjonalnym ustanawianiem moralnego kanonu. Pozytywność religii jest więc zafałszowaną obiektywnością, a skoro chrześcijaństwo wyrasta z judaizmu, to i ono nosi w sobie owo zafałszowanie (por. s. 164-168). Dlatego też – jak pisze Antoni Szwed – kluczowym aspektem filozofii religii Hegla jest pojęcie mediacji (zapośredniczenia) tego, co skończone i nieskończone, boskie i ludzkie, indywidualne i ponadindywidualne. Jeśli zaś mediacja jest heglowską syntezą, to ostatecznie zmierza ona do przewyciężenia pozytywności religii i uznania moralności jako wewnętrznej autodeterminacji, a nie tylko jako zewnętrznego obowiązku (por. s. 176). Tezy te, choć nawiązują do filozofii Kanta, pozwalają Heglowi na krytykę tej filozofii: jeśli bowiem intelekt ma ograniczone możliwości poznania, a rozum nie powinien wykroczać poza ramy możliwego doświadczenia, to pozostaje miejsce dla wiary – także w jej pozytywnym, nieracjonalnym wymiarze. Dlatego też przewyciężenie ograniczeń Kantowskiej filozofii religii i przywrócenie jej prawdziwego ducha polegać ma na odrzuceniu tego, co obiektywne (por. s. 203), jako nieracjonalnego, zaś właściwa religia rozumu odnosić się ma do krzewienia cnoty (por. s. 152). Odrzucenie zobiektywizowanych treści religii jako niepoznawalnych dla intelektu (niem. *Verstand*) skutkuje pojmowaniem idei Boga nie tylko jako elementu wspomagającego moralność (postulatu rozumu praktycznego), lecz okazuje

się istotnym elementem samego myślenia. Boskość Chrystusa – jako przeciwstawienie boskości zewnętrznej i obcego Boga Starego Testamentu – ujawnia się w cielesnej i konkretnej postaci. Absolut ukazuje się jako skończoność, lecz także pozostaje sobą w swej zewnętrznej postaci (por. s. 185). Nie ma między nimi różnicy, lecz także nie występuje tu absolutna tożsamość. Intelekt nie może zostać pogodzony z wiarą, lecz dzięki rozumowi i jego mediacji ujawnia się świadomość boskiego Ducha w człowieku i poprzez niego (por. s. 187n.). Fenomenalna strona tego ujawniania przyjmuje postać miłości, która realizuje się w świadomości wspólnoty chrześcijańskiej (por. s. 191-193) i nadaje właściwy sens pojęciu królestwa Bożego (por. s. 194). Duch chrześcijaństwa – według Hegla – potrzebuje jednak wstrząsu (reformacji i oświecenia), bo brakuje mu samopoznania poprzez mediację. Bez tego pozostanie na poziomie świadomości nieszczęśliwej – rozdziewu tego i tamtego świata.

Antoni Szwed wydaje się tutaj interpretować Hegla z perspektywy panenteizmu – boskość nie jest zupełnie transcendentna i funkcjonuje jednocześnie immanentnie w doświadczeniu religijnym (por. s. 200n.). Tak jak nie istnieje wiedza bezpośrednia dla podmiotowości Ducha czy podmiotów skończonych, tak doświadczenie tego, co absolutne, zawsze jest mediacyjne (zapośredniczone). Transcendencja nie jest tutaj określeniem stosunku do czegoś radykalnie odmiennego, lecz określeniem ekwiwalentnym dla ruchu odniesienia się podmiotu skończonego do Ducha, ten ruch zaś jest jedynie powrotnym procesem samoodniesienia się Ducha poprzez to, co skończone. Autor trafnie zauważa, że Hegel w późniejszej filozofii radykalizuje swój pogląd na rolę religii wobec filozofii, podkreślając konieczność rozumiejącego wglądu w treść wiary i zrozumienie tej treści w Pojęciu (por. s. 293). Rozum znosi wiarę w sensie *Aufhebung*, to znaczy wchłania ją i zacho-

wuje jej formy (prostotę uczuć, bezpośrednią pewność, zaufanie).

Zafalszowanie chrześcijaństwa polega zatem (między innymi) na mechanizmie zamiany prauzafiania na takie myślenie o Bogu, które okazuje się myśleniem o samym myśleniu (por. s. 325). Niebezpośrednia, niezmysłowa i ogólna postać Boga jako przedmiotu refleksji jest co prawda podtrzymywana relacją bezpośredniego uczucia zawartego immanentnie w konkretnym „ja” (por. s. 327), jednakże ostatecznie myślenie o Bogu, najpełniej wyrażane w filozofii religii, zastępuje sam akt wiary i ujawnia się jako powracająca świadomość stosunku Boga do „ja”. Dzięki niemu Bóg rozpoznaje siebie poprzez skończone „ja” (por. s. 333), zatem jego absolutność wynika z koniecznego dopełnienia w postaci kreacji skończonego świata (por. s. 345) i samego człowieka (por. s. 357). Skoro akt stworzenia jest tylko jedną stroną procesualnej relacji samowiedzy, a poznanie ma zawsze charakter zapośredniczony, to istnienie Absolutu polega na byciu w innym (por. s. 348n.), rozpoznawaniu siebie wyłącznie poprzez świadomość skończonego „ja” (por. s. 351). Akt transcendencji nie odnosi się więc do jakiejś realnej rzeczywistości poza skończonym podmiotem, lecz okazuje się powracającym aktem wiedzy, absolutnego podmiotu. Postać Chrystusa jako *das Andere* (skończoność i negatywność) wobec Ojca i prawda tej relacji w postaci Ducha Świętego są jedynie innym wyrażeniem świadomości heglowskiego Ducha jako ludzkiego ducha. Autor monografii, analizując te aspekty filozofii Hegla, odrzuca jego interpretację świadomości religijnej z punktu widzenia rozumu, albowiem z akceptacją tej interpretacji wiąże się niebezpieczeństwo zafalszowania istoty chrześcijaństwa. Zdaniem Antoniego Szweda Hegel nie zauważa „niepokonywalnej różnicy pomiędzy Bogiem i człowiekiem” (s. 438). Autor zatem wydaje się zgadzać z tezą Cornelio Fabro, że Heglowska filozofia religii jest „krypto-ate-

izmem” (s. 439). Kłopot w tym, że dla Hegla przekonanie o różnicy między Bogiem a człowiekiem oparte wyłącznie na wierze i wyobrażeniach zawsze będzie towarzyszyć religii pozytywnej. Ta zaś nie może zostać zaakceptowana, jeśli chcemy nadać relacji do transcendencji zarówno poznawczy, jak i moralno-duchowy wymiar.

Autor książki, prezentując możliwe tropy interpretacyjne, celnie wskazuje, iż poza transcendencją ku światu zewnętrznemu (typ pierwszy) czy ku wnętrzu podmiotu (typ drugi) najistotniejsza dla religii i filozofii jest transcendencja typu trzeciego, odnosząca się do czegoś istniejącego całkowicie poza dostępną podmiotowi zewnętrżnością i wewnętrżnością. Na tym tle filozofia Kierkegaarda powraca do problemu pozytywności religii i stara się rozwiązać problem religijności człowieka poprzez powrót do sytuacji rozdwojenia i paradoksu. Jednocześnie jednak egzystujące tu-oto religijne „ja” ma ustanowić na nowo moralność, wbrew powierzchownej religijności typu pierwszego. Postawa Chrystusa jest jednakże wzorem moralnym, a więc zewnętrżnym autorytetem. Jeśli zatem religijność typu drugiego ma prowadzić do realizacji dobra w każdym działaniu (i ostatecznie w całym ludzkim duchu), to nie transcendencja, lecz mediacja właśnie określa kształt właściwie pojmowanej religii. Jednak Kierkegaard odrzuca mediację na rzecz powrotu do rozdwojenia i różnicy: „ja”–Bóg, bo to umożliwia podkreślanie świadomości grzechu i przeciwieństwa w postaci świętości. Wybór projektujący skok (przemianę) ku właściwemu stadium jest czymś więcej niż samo racjonalne ugruntowanie etyczności, bo bazuje na tym pierwotnym rozdwojeniu. Jeśli dla Hegla judaizm stanowi czystą postać zafalszowanej świadomości religijnej (jej pozytywność), to dla Kierkegaarda wystarczającym autorytetem moralnym jest Bóg przemawiający do Abrahama. Tutaj również można zauważyć, że Antoni Szwed, podążając za myślą Kierkegaarda, nie wy-

tyka mu nieścisłości czy przyjęcia założeń, które trudno postawić przed arbitrazem rozumu. Właściwa transcendencja jest bowiem możliwa na gruncie rozdwojenia wtedy, gdy filozoficzny rozum uzna po prostu jej faktyczność i nie będzie pytał o podstawy takiego rozziwku, albowiem rozdwojenie to jest oparte na pierwotnym uznaniu przez wiarę. Tylko dzięki wierze można przyjąć, iż jedyną możliwą mediacją jest ta oparta na miłości Boga do świata i człowieka, rozdwojenie zaś między skończonością a nieskończonością musi pozostawić człowieka w sytuacji „albo-albo”.

Istotną cechą omawianej książki jest to, że autor nie czyni w ogóle krytycznych uwag wobec Kierkegaarda. Jeśli właściwa religijność (typu drugiego) podtrzymuje paradoks i nieprzewycięzalny hiatus, a bogo-człowieczeństwo Jezusa okazuje się paradoksem absolutnym, to łatwo całkowicie zdyskredytować myślenie – na rzecz wiary. Z jednej strony, poznanie intelektualne odrzuca paradoksy, z drugiej zaś – filozoficzny rozum u Hegla zastępuje Boga przedmiotem spekulacji. W tak nakreślonej sytuacji samo specyficzne myślenie filozoficzne zostaje uznane za odpowiedzialne za niwelowanie wiary i jej „zafalszowanie”. Po drugie, jeśli religijność typu drugiego jako z konieczności niestabilna sytuuje się na antypodach myślenia, to ukazuje się ono jako zadufane i pewne swoich racji w takim samym stopniu, jak religijność typu pierwszego(!). Takie konsekwencje wynikają ostatecznie z filozofii Kierkegaarda, jego własne myślenie filozoficzne zaś dokonuje symbolicznej autonegacji na rzecz etyczno-religijnej i bezpośredniej relacji do niepoznawalnej transcendencji. Antoni Szwed nie rozwiewa wątpliwości wynikających z argumentacji Kierkegaarda. Deprecjonowanie rozumu w sytuacji radykalnego rozdwojenia („albo-albo”) wynika z presupozycji o obiektywnej treści świadomości religijnej, owe założenia zaś są tak usytuowane,

by racjonalny arbitraż nie mógł już niczego ocenić. Kiedy jednak dochodzi do głosu refleksja filozoficzna umożliwiająca manifestowanie się religii rozumu (etyka Kanta, heglowski Duch w momencie moralności), to Kierkegaard ma ułatwione zadanie – odrzuca te rozwiązania, bo prowadzą one do racjonalizacji prawd wiary, co skutkuje przekształceniem dotychczasowej świadomości religijnej w formę moralnej kondycji ludzkiego ducha.

Chociaż książka Antoniego Szweda stanowi niezwykle ważną analizę krytyczną dotyczącą statusu racjonalności wobec transcendencji, to jednak pewne wrażenie niedosytu pozostawia – jakże krótkie – zakończenie. Jest ono bowiem jedynie rekapitulacją i nie zamyka dotychczasowych refleksji jakąś syntetyzującą klamrą, która dawałaby odpowiedź na pytanie, czy w ogóle możliwe jest (a jeśli tak, to na czym by polegało) „odfalszowanie” heglowskiego pojmowania roli objawienia i transcendencji Boga z punktu widzenia filozofii, a nie wiary, skoro Kierkegaard powraca do przedheglowskich modeli myślenia w ramach różnicy (skończoność–nieskończoność). Inaczej mówiąc, jeśli nowożytna filozofia moralna znosi (w sensie *Aufhebung*) wiarę, to Kanta religia rozumu i Hegla filozofia Ducha byłyby właśnie formami jednostkowej i ponadjednostkowej realizacji religijności nowego typu, która przekracza dotychczasowe. Z jej perspektywy dokonuje się mediacja tego, co transcendentne i immanentne. Dlatego też – wbrew sugestiom autora książki (por. s. 5, 309) – Bóg n i e m o ż e być utożsamiany z Duchem absolutnym, bo ten ostatni jest rezultatem myślowego przekształcenia dawnego sposobu myślenia o transcendentnym przedmiocie. Jeśli bowiem zaciera się różnice w rozumieniu ontycznego statusu przedmiotu filozofii i religii (a nie tylko myślenia o nim), to rzeczywiście problem objawienia będzie dla refleksji filozoficznej mglisty, a próby

racjonalizacji wiary skutkować będą zafałszowaniem. Wspólnym przedmiotem religii i filozofii jest nie tyle Bóg, ile prawda, jeśli zaś Bóg filozofów nie jest tym samym, co Bóg świadomości religijnej, to właśnie dlatego, że jest dostępny naszej racjonalności i występuje w filozofii pod różnymi postaciami (jako konieczna zasada całości istnienia, absolutna substancja, monada monad czy Duch absolutny).

Antoni Szwed, oddając Kierkegaardowi ostatni głos w dyskusji, wydaje się potwierdzać za autorem *Pojęcia lęku*, że Hegłowska filozofia zafałszowała istotę chrześcijaństwa. Jednak już samo postawienie takiej tezy jest problematyczne, choćby ze względu na to, że Hegel odnosi się do zupełnie innego przedmiotu refleksji, niż czyni to Kierkegaard (por. s. 19). Ten ostatni powraca do metafizycznego modelu różnicy i decyduje się na filozoficzny model paradoksu. Łatwo w tym momencie zarzucić Kierkegaardowi, że wybór tego paradoksu jest także aktem działania rozumu praktycznego (woli), a więc jego decyzja jest także racjonalna. Kierkegaard może więc krytykować filozofię jej własnym, racjonalnym orzędem, jakiegokolwiek zaś „przekraczanie rozumu” jest zawsze karkołomne, bo albo wracamy do tezy Tertuliana, albo godzimy się na jakiś poziom racjonalizacji wiary, a sama tajemnica przestaje nią być w swej totalności, bo ujawnia nam jakiś swój poziom. Wtedy jednak możliwe (czy też dopuszczalne) jest uznanie, iż treści wiary zostają rozpoznane i zniesione (w sensie *Aufhebung*). W innym przypadku wiara pozostaje względem rozumu odrębnym magisterium i albo nadal pozostajemy w sytuacji paradoksu, albo odniesienie filozofii do religii ma mieć charakter służebny. Jeśli zatem Hegel zafałszował ducha chrześcijaństwa, to można powiedzieć, że jego filozofia była wręcz na to skazana. Hegel bowiem wyluskał z chrześcijaństwa filozoficzny rdzeń i wykazał, że tajemnica istnienia jest dostępna rozumowi, a model

rzeczywistości może mieć horyzontalny, a nie wertykalny charakter. Wtedy jednak religia jest elementem zniesionym, zaś to, co zostaje zachowane, okazuje się ujęciem prawdy poprzez konieczne zapośredniczenie w czystym elemencie myślenia. W tym sensie już filozofia praktyczna Kanta znosi religię. Hegłowska filozofia Ducha idzie dalej, bo przekształca dotychczasową metafizykę poszukującą zasady zasad i stanowi rozumowe właśnie odkrywanie tajemnicy istnienia. W ten sposób, dzięki dialektycznej koncepcji bytu, świadomość religijna okazuje się momentem procesu rozwijania się świadomości intelektualnej ducha ludzkiego w ogóle.

W moim przekonaniu autor monografii nie uwypukla dostatecznie wyraźnie, iż sednem sporu między Heglem a Kierkegaardem pozostaną przede wszystkim zasadnicze różnice w rozumieniu pojęć takich, jak: rzeczywistość, podmiotowość, poznanie, tożsamość czy absolutność, które ostatecznie stanowią o metafizycznej konstrukcji poszczególnych stanowisk. O ile Hegel obszernie tłumaczy, jak rozumie te pojęcia i dlaczego rozumie je właśnie w ten sposób, to Kierkegaard nie zadaje sobie już tego trudu. Jeśli Kierkegaard odrzuca Hegla, bo ogarnia on całą rzeczywistość w ramach jednego modelu (por. s. 443), to z punktu widzenia filozoficznego rozumu zarzut Kierkegarda jest co najmniej dziwaczny. Gdyby go uznać, to okazałoby się, że zadaniem filozofii jest jedynie szukanie odpowiedzi, a nie proponowanie rozstrzygnięć, które tłumaczą całość istnienia. W takiej perspektywie autonomiczny rozum poszukujący jedności i odpowiadający na pytanie, jak jest naprawdę, stanowi łatwy cel licznych, choć nie zawsze trafnych krytyk.

Przedstawione powyżej uwagi polemiczne, wynikające prawdopodobnie z odmiennego traktowania filozofii Hegla, w niczym nie umniejszają wartości książki Antoniego Szweda. Warto szczególnie

podkreślić jej rozmach i niezwykle gruntowne potraktowanie zagadnienia. Mimo że metoda ujęcia myśli Hegla, jaką prezentuje autor, może budzić zastrzeżenia, to

niewątpliwie monografia ta stanowi doniosłe studium problemu i świetnie uzupełnia stan badań nad heglowską filozofią religii w polskiej literaturze filozoficznej.