

**UNIWERSYTET ŚLĄSKI
WYDZIAŁ NAUK SPOŁECZNYCH
INSTYTUT FILOZOFII**

Andrzej Krysa

**CAŁOŚĆ I ABSOLUT W KONCEPCJACH
PLOTYNA I G. W. F. HEGLA**

Praca doktorska napisana pod kierunkiem:
Prof. zw. dra hab. Józefa Bańki

KATOWICE 2007

Spis treści

WSTĘP	4
--------------------	----------

I. ROZDZIAŁ PIERWSZY

<i>Jednia Plotyna w perspektywie pierwszej hipostazy</i>	18
---	-----------

I. 1 Wprowadzenie do pojawienia się pierwszej hipostazy	27
I. 1. a) <i>problem możliwości emanacyjnej Jedni</i>	32
I. 1. b) <i>zagadnienie inteligibilności Jedni</i>	39
I. 1. c) <i>problem samowiedzy Absolutu</i>	45
I. 2. Pierwsza emanacja – Umysł	49
I. 2. a) <i>wprowadzenie do zagadnienia działania Jedni</i>	54
I. 2. b) <i>teleologia trwania Jedni</i>	60
I. 2. c) <i>kreacja pierwszej hipostazy jako poznanie Absolutu Plotyńskiego</i>	62

II. ROZDZIAŁ DRUGI

<i>Koncepcja idei absolutnej G. W. F. Hegla</i>	68
--	-----------

II. 1 Wprowadzenie do zagadnienia idei absolutnej	68
II. 1. a) <i>stawanie się idei</i>	76
II. 1. b) <i>inteligibilność idei</i>	84
II. 1. c) <i>transformacja idei</i>	87
II. 2. Teleologia idei absolutnej	94
II. 2. a) <i>duch absolutny</i>	100
II. 2. b) <i>Absolut Hegla jako ostateczna synteza idei absolutnej i ducha absolutnego</i>	109

III. ROZDZIAŁ TRZECI

<i>Analiza koncepcji Jedni Plotyna przez G. W. F. Hegla</i>	116
--	------------

IV. ROZDZIAŁ CZWARTY

<i>Pojęcie Absolutu Plotyńskiego oraz Heglowskiego jako próba określenia ostatecznej zasady felicytologicznej</i>	126
--	------------

IV. 1. Analiza poszczególnych koncepcji poheglowskich w świetle zagadnienia felicytologii	133
---	-----

IV. 2. Pojęcie wolności jako koniecznej determinacji w filozofiach Plotyna oraz Hegla.....	156
IV. 3. Utożsamienie człowieka z istotą pojęcia Absolutu, czyli jego trwaniem jako doskonałość i szczęście tego pierwszego.....	164

ZAKOŃCZENIE.....	170
-------------------------	------------

BIBLIOGRAFIA.....	179
--------------------------	------------

TEKSTY ŹRÓDŁOWE.....	179
PRZEKŁADY.....	181
OPRACOWANIA.....	184

WSTĘP

Pytaniem, które natychmiast nasuwa się umysłowi poznającemu fakty historii filozofii jest to, jak próby zrozumienia czegokolwiek z niej, tj. filozofii, stawiają go w konieczności zostania jej badaczem, jednakże nieraz wbrew niemu samemu badaczem – idealistą. Idealistą przede wszystkim dlatego, iż świat, w którym będzie badacz przebywać, próbując dokonać syntezy poszczególnych faktualiów, jak też chociażby tych dwóch wielkich idealizmów, a mianowicie Plotyna i Georga Wilhelma Friedricha Hegla, zdaje się naturalnie usytuowany być w modelu, którego podstawową miarą jest myśl oparta na strukturze pojęciowej. Uświadamiając sobie tę konieczność można zwrócić uwagę już chociażby na to, iż przecież sama historia jest niczym innym, jak tylko myślą ujmującą zdarzenia tudzież fakty, które połączone logiką przyczynowo – skutkową objawiają swój wtedy pojawiający się sens. Sens, który przybiera charakter naukowości. Jakże blisko umieszczeni są zatem obydwaj filozofowie? Czyż bowiem Plotynizm i Heglizm nie są w istocie nauczaniem, drogą życia wręcz, pozwalającym zrozumieć tą materię historyczną w głębszy, zaiste filozoficzny sposób, tworząc zeń historiozofię? Cechą ich nauki, a przez to ogromną wartością jest niezaprzeczalnie ta właśnie abstrakcja, w której odnalazłszy się ludzki umysł, odrzuca narzędzia cechujące fizyczną, a przez to sensualną, podmiotową postać, na rzecz spekulacji, która staje się wtedy jego prawdziwym, gdyż pewnym poprzez oczywistość samopotwierdzania *organonem*. Raz zatem przybiera on tj. ów *organon* postać spekulacji hipostatycznej, a drugim razem dialektycznej (choć ta wcześniejsza także

oczywiście nią jest, niemniej nie rozumiana obecnie jako metoda myślenia, ale jako konieczny proces powstały z podstaw ontologicznych), które w wyjątkowy sposób się dopełniają, „Nawet wówczas gdy w ramach czysto racjonalnej filozofii formułujemy aprioryczną wiedzę o świecie, przedmiotem jej musi być świat rzeczywisty, a nie sama myśl. W związku z tym filozofia czysto racjonalna musi mieć formę apriorycznej teorii przyrody czy też apriorycznej teorii ducha, bez sensu jest natomiast budowanie poprzedzającej jej apriorycznej logiki. Jeśli zaś buduje się taką dyscyplinę, to miejsce jej w systemie powinno się znajdować u końca filozofii przyrody i na wstępie filozofii ducha, gdzie występuje myślący podmiot operujący pojęciami.”¹ Tak więc niejako z istoty należy przyjąć, iż w swym postępowaniu ujmie jedynie takie rozumowanie, w którym odrzucone zostanie zagadnienie możliwości poznania, a zastąpione zostanie ono nim samym, bowiem korzysta z apriorycznego dla idealizmu heglowskiego jego umocowania, które znajduje się w bezpośredniości swych przedstawień, ich bytu, czyli historyczności, które to przedstawienia obiektywnie tak istniejąc, ukazują swą prawdę oraz wówczas Prawdę w ogóle, jako odnalezienie tożsamości pomiędzy myślą a swym przedmiotem, pojęciem a bytem. I w ten właśnie pierwszy i zarazem naturalny dla obydwu filozofów sposób należy rozpatrywać temat, który został przyjęty pod rozwagę w tejże rozprawie.

Następną kwestią wynikającą z przyjętego powyżej ustalenia jest zagadnienie kontaminacji, ujętej jako perspektywa działań syntetyzujących obydwie koncepcje filozoficzne, które będą zarazem wyznaczały zakres jej tj. rozprawy zainteresowań, gdyż samo porównanie filozofów, skądinąd na pewno bardzo interesujące, nie wyczerpuje treści tematu, który jest

¹ *Polskie spory o Hegla 1830 – 1860*, Warszawa 1966, s. 75

odmiennym celem tej dysertacji od samego porównawczego charakteru. Kontaminacja ta ponadto narzuca się zwrotnie, odbijając od myśli Plotyna i Hegla to, co narzuciło jej postać wyjątkowego podobieństwa oraz intuicji konceptualnej, powodując wzajemne przenikanie się w tak daleki sposób, że rozpoznanie treści każdej z ich form osobno, tj. czy to Jedni, czy też idei absolutnej może stać się niemożliwe. Dzieje się tak dlatego, iż gdy spoglądamy chociażby na pierwszą koncepcję, nie sposób nie uniknąć takiego oto przekonania, że mamy do czynienia z systemem, gdzie brak jakichkolwiek z możliwych do uchwycenia elementów rzeczywistości, oznaczałby zwyczajną falsyfikację tego projektu. Parafrazując tu Hegla eufemizm można powiedzieć, iż to tym lepiej dla tejże koncepcji, że znalazł się kontrprzykład ją obalający, jednakże należy traktować te słowa przede wszystkim w sensie niemożności istnienia czegokolwiek poza tymi systemami nauki. System ze swej istoty jest determinujący i założenie jego atotalności mija się z celem: raz - z konieczności pojęcia jego potęgi objawiającej się w jego "nieomyślności", która to cecha przysługiwać może jedynie umysłowi odnajdującemu się w myśli o nim, a dwa - z niemożności określenia i przez to zrozumienia w sensie uchwycenia istnienia jakiegokolwiek rzeczy, faktu, myśli bez jego obecności. Takie bytowanie jedynie posiada pewność naukowości, zaś szczątkowa, fragmentaryczna, czy też częściowa wiedza nie jest żadną wiedzą, gdyż jej sens nie jest jeszcze podówczas określony poprzez to, co każdy system posiada immanentnie, czyli teleologię, która wyznaczy dopiero wartość takiej założonej wiedzy; a ta może być osiągnięta dopiero wtedy, gdy system zamknie w swym poznaniu całość rzeczywistości. Nie znaczy to oczywiście, że cele (w sensie teleologicznym), które wyznaczali sobie w swych rozumowaniach tacy filozofowie, jak chociażby Parmenides, Platon, czy też Arystoteles, zasadniczo różniły się od tych, które przyświecały

Plotynowi i że Plotyn używał takich instrumentów rozumowych, które oddawałyby palmę pierwszeństwa jego systemowi (choć należy niezmiennie pamiętać o uwadze poczynionej przez współczesnego badacza myśli Plotyńskiej – prof. Bańkę, gdzie pisze on: „Prymat „widzenia” nad dyskursem – jeśli chodzi o ludzką spekulatywność w postawie metafizycznej – w szczególny sposób podkreśla Plotyn. Można nawet powiedzieć, że z tego punktu widzenia właściwa metafizyka zaczyna swój żywot dopiero od Plotyna. To właśnie jego Absolut jest *μετά* w sensie przekroczenia naturalnej rzeczywistości.”²); nie – ich osiągnięcia także wyraźnie miały określony ów cel, jednakże ich tok myślowy, „system” właśnie jakim dysponowali, ujmował jedynie modusy zachodzące pomiędzy elementami ich zbiorów, które wyrazistość jego samego nie potrafiły objąć w sensie całości nie wymagającej *deus ex machina* jako końca regresu *ad infinitum*. „Przypominają się tutaj dziwne wiersze Ksenofanesa o „jednym bogu, najwyższym wśród bogów ludzi, niepodobnym do śmiertelnych ani z wyglądu, ani z myślenia, który „cały widzi, cały jest umysłem (*oulos noei*) i cały słyszy” i który „bez trudu sprawia wszystko potęgą swego umysłu, nie poruszając się zgoła”, lub wiersze Empedoklesa, że bóg (najwyższy) nie ma głowy ani innych członków cielesnych, lecz jest „tylko myślą (*phren*) świętą i niewypowiedzianą, przenikającą świat cały szybkimi i dbałymi troskami.”³ To poczucie, intuicja jakiejś całości, która musi być ujednostkowieniem, staje się wytłumaczeniem przedstawiania się rzeczywistości przez się - jak nauka właśnie, gdy ukazuje każdy ze swych elementów w odniesieniu do zasady przekraczającej tą ich rzeczowość szczegółowości. Takie pojmowanie świata było nieosiągalne dla wcześniejszych filozofów, kiedy

² J. Bańka, *Plotyn i odwieczne pytania metafizyki*, t. 1 – 2, Katowice 1995, s. 28

³ A. Krokiewicz, *Studia orfickie*, s. 46 - 47

odnajdując pojęcie *logosu* (ujmuje tą kwestię wyjątkowo początek księgi A z *Metafizyki* Arystotelesa: „Badanie (*νεωρία*) jest w pewnym sensie trudne, w innym sensie łatwe. Dowodzi tego fakt, że nikt nie potrafi osiągnąć jej w całym zakresie ani też z drugiej strony, nikt nie może błędzić zupełnie, lecz każdy filozof próbuje powiedzieć coś prawdziwego o naturze rzeczy i podczas gdy indywidualnie nie wnosimy niczego albo niewiele do prawdy, razem dochodzimy do znacznych rezultatów.”⁴), będącego systemem właśnie nie rozpoznawali jako ostatecznej racji. Taka treść ogarnięcia rzeczywistości stała się dopiero osiągalna dla Plotyna, a przez to bliska tak, że konieczność odrzucenia wcześniejszych teorii nie tylko o charakterze hylozoistycznym, ale i chociażby idealizmu Parmenidesa i Platona, była dla niego bezwarunkowa, co przekształciło się w jego umyśle w rozważania finitystyczne. „Dlatego formuła Plotyna na wyrażenie poznania właściwego brzmi: *ὁρᾶς*. Plotyńskie Jedno oświecla *vous* powodując, że staje się widzialny.”⁵ A te tylko pozwalały na nieobarczone błędami poprzedników, zbudowanie nowego systemu – koncepcji Jedni. Boecjusz wręcz mówi, zrozumiawszy ten kamień milowy myśli filozoficznej dzięki Plotynowi: „Jakżeż to być może, ażebyś znając początek, nie wiedział, jaki jest koniec rzeczy?”⁶ Finityzm, który określa kausalność wszechrzeczy w ten sposób, że sam siebie zawiera w tejże postaci następstw, tworząc pojęcie nieskończoności, i wreszcie stając się możliwym do objęcia intelektualnego – tak możliwy jest wówczas dyskurs o Całości w filozoficznym rozumieniu, czyli metafizyki bytu najwyższego, a więc Absolutu. Z tego głównie powodu Plotyna uważać należy za ostatniego z

⁴ Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, tłum. K. Leśniak, A. Paciorek, L. Regner, P. Siwek, *Metafizyka*, t. 2, s. 644 – 645

⁵ J. Bańka, *Plotyn i odwieczne pytania metafizyki*, t. 1 – 2, Katowice 1995, s. 28

⁶ A.M.S. Boethius, *O pocieszeniu jakie daje filozofia*, tłum. W. Olszewski, s.20

wielkich antycznego świata myśli, co w tej pracy będzie miało także swój wyraz.

Synteza, która zamknęłaby swoimi granicami całość dokonań poprzedników jest o tyle znamienna, że w kilkanaście stuleci później napotykamy na firmamencie historii filozofii identyczną sytuację. Podobnie nagromadzenie i przepełnienie się jej czary, musiało doprowadzić do próby objęcia tak powstałej treści w sposób całkowity, a przez to systemowy. Rzeczywistość można by powiedzieć, ponownie stała się zbyt „wąska” dla myśli, aby ta mogła się „swobodnie” w niej odnaleźć, przez co poniekąd zmusiła człowieka do wzniesienia się ponad tzw. oczywistość sensualną. Na podobieństwo Plotyna, stanęło przed Heglem także pytanie: Jak to możliwe, aby treść filozofii zwracała się przeciwko niej, powierzchownie nakazując upatrywać w wielości swej postaci sprzeczności? Czy ten historyczny fakt należałoby zrzucić na karb jakiegoś przypadku? Przypadku, który wiedzie ku miazmatom oniryzmu, dającym upust niesamowitym i karkołomnym świadectwom swych też paradoksalnie w poheglowskim pozytywizmie, czy też psychologizmie? Tak postawiona sprawa domaga się głębszego rozpoznania, gdyż niemożliwym jest, ażeby o konieczności przejawiania się rzeczywistości, a w tym przypadku historii filozofii, decydowało coś niepoznawalnego. Hegel, uważając się za ostatniego z filozofów, wspaniale przewidział takie konsekwencje w swym systemie poprzez samopoznawanie i samoodnajdywanie się ducha, którego świadectwa są aż nadto dla idealistycznie nastawionego umysłu widoczne. Innymi słowy - nie ma innej drogi, która wytłumaczyłaby i pozwalała zrozumieć oraz odnaleźć się w *de facto* przecież abstrakcyjnym świecie filozofii, a w szczególności zaś jej historii. I ta postać zmusza do szukania w idealizmie właśnie sposobu,

który pozwoli dać umysłowi poznającemu pewność swego wysiłku, nadając przekonanie o prawdziwości swego poznania.

Powróćmy jednak ku przewodniej myśli tegoż wstępu, a mianowicie: Czy synteza obydwu koncepcji ukaże nam wnioski, które wzniosą ją samą ponad czysto akademicką postać zwyczajnej dysertacji? Nie rozchodzi się bowiem w istocie o to, czy siła i potęga myśli Plotyna poprowadziła innych od apofatyizmu po scholastykę, a zapośredniczenie tychże z antropologizmem Renesansu i Oświecenia, doprowadziło do antynomii rozumu Kanta, poczym znalazła ujście w idealizmie drugiej próby – wpieryw subiektywnym Fichtego, a następnie obiektywnym Hegla. Ani też o to, że heglizm we współczesnej filozofii objawia się w stwierdzeniu, iż wszyscy jesteśmy heglistami, a jedynie niektórzy nie zdali sobie jeszcze z tego sprawy. Ale rozchodzi się o to, dlaczego człowiek miałby być w ogóle w jakikolwiek sposób zdeterminowany. Beierwaltes zauważa: „Wedle chrześcijańskiej refleksji nad tym, co absolutnie pierwsze – od Orygenesusa przez Augustyna aż po Hegla – myśli się ją jako Boga, o tyle, o ile można Go w ogóle pomyśleć pojęciowo. Myślenie samego Jednego – o tyle, o ile można je w ogóle pomyśleć – w plotyńskiej, porfiriuszowej i proklosowskiej formie pozostało nie mniej ważne dla samoodniesienia ludzkiej świadomości, dla powrotu skończonego, doczesnego myślenia do siebie samego, po to, by uzyskać własną, beczasową i nieskończoną podstawę.”⁷ Tak więc ten, kto pozna systemy obydwu filozofów, będzie musiał oprócz zasadniczego pytania filozofii, czy rzeczywistość jest realna, czy też idealna, zapytać się o jej Prawdę ukazywania się i wówczas *a priori* zmuszony jest przyjąć metodykę spekulatywnego myślenia, opartą na realnych dla siebie samych abstraktach. Zaś idealizm obu koncepcji

⁷ W. Beierwaltes, *Platonizm w chrześcijaństwie*, tłum. P. Domański, s. 161

pcha je nieuchronnie w dialektyczną postać, ułatwiając niezmiernie dalsze postępowanie – i o tą postać musi zapytać każdy, komu dane było zapoznać się z filozofią Plotyna oraz Hegla.

Następstwo oczekiwania rozpoznania Prawdy wszechświata, o jego podmiocie –Absolucie, gdzie w obliczu Jego dualnej manifestacji – raz, gdy Plotyn widzi go emanującego poprzez swe hipostazy i dwa, gdy u Hegla poprzez bezpośrednią postać bytu i Niczego, który rozwija swą treść dochodząc do doskonałości, musi dopiero odnaleźć chociażby próbę takiegoż rozwiązania, które odpowie na istotne dla nas pytanie o jego in- lub deterministyczny charakter. Jednia i idea absolutna immanentnie posiadają treść, w której naczelnie potwierdza się przekonanie będące zasadniczym dla zrozumienia tejże rozprawy, gdzie niemożliwość pominięcia nie tylko już samej teleologii kosmosu i wszechświata jest niewskazana, ale także obezwładnia umysł ludzki problematyką postawioną przed nim. Problematyką zarzuconą wskutek niemożności osiągnięcia oparcia się na czymś stałym dla zrelatywizowanego, zdeterminowanego poznania podmiotu, który obecnie stanąwszy w tejże pustce w obliczu osiągnięć dzisiejszej filozofii, zostaje ostatecznie przekonany o irracjonalnym pędzie bytu, co powoduje zwierzęce wręcz poczucie strachu wobec tego, czemu zaprzeczenie wydaje się w takim trybie być niemożliwe. Nie sposób w takiej sytuacji nie poddać się czeluściom epistemologicznego zniechęcenia egzystencjalizmu, czy też wręcz nihilizmu, prowadzącym ostatecznie ku postmodernizmowi. A zatem podjęcie fundamentalnych dla objęcia i przeciwstawienia się temu stanowi rzeczy kwestii oraz zagadnień ujętych w powyższy sposób jest w tejże pracy postawione w jaskrawym trybie antytetycznym do powyższych dokonań współczesnej filozofii. Myśl Plotyna i Hegla tutaj właśnie objawia swą największą wartość oraz potęgę. Ufundowała ona

nieprzekraczalne dla umysłu ludzkiego bariery, związane z zagadnieniem logiki zdarzeń i z ich wynikłej wówczas genetycznej wobec niej logiki, tj. jako metafizyki oraz ontologii. „Filozofia pragnąca być metafizyką zwracała i zwraca swe wysiłki ku uchwyceniu w pojęciach zróżnicowanej wewnętrznie wszechjedności jako określenia rzeczywistości łącznie, poprzez jedno *principium*.”⁸ Te filozofie zatem Plotyna oraz Hegla na niespotykaną skalę nadały powagę problemowi trwania oraz stawania się w ściśle naukowym, filozoficznym sensie, który przekracza antynomie fizycznej a przez to zjawiskowej formy bytu, podniesione wspaniale przez Kanta („Jeżeli stosujemy nasz rozum nie wyłącznie do przedmiotów doświadczenia dla posługiwania się zasadami intelektu, lecz odważymy się je rozciągnąć poza granice doświadczenia, to powstają twierdzenia mędrkujące, które nie mogą oczekiwać sprawdzenia w doświadczeniu, ani też obawiać się obalenia przez nie, a których każde nie tylko jest samo w sobie wolne od sprzeczności, lecz nawet znajduje warunki swej konieczności w naturze rozumu spekulatywnego, z tą tylko różnicą, że niestety i zdanie wręcz przeciwne ma za sobą racje równie ważne i konieczne dla jego przyjęcia.”⁹). W świetle tych słów królewieckiego filozofa, te dwa projekty systemów obejmujących całość zagadnień są właśnie doskonałym potwierdzeniem spekulatywności idealizmu i jego wyższości nad klasycznym teoriopoznawstwem empirycznym. Owe „mędrkowanie” staje się właściwie jedyną szansą „wyjścia” poza antynomie samego rozumu. Ostatecznie przekonuje o tym analiza Husserla, chcącego rozwiązać problem antynomii Kanta, z których wynika niemożność znalezienia jakiegokolwiek „pomostu” pomiędzy rozumem a

⁸ Tamże

⁹ I Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R Ingarden, Wyd. Antyk Kęty 2001, s.378

przedmiotem jego myśli. Husserl po dekadzie od wydania swych *Badań logicznych* i zawartych tam ustaleń teoriopoznawczych, opartych na metodzie redukcji eidetycznej pisze: „To, co jednostkowe, może być w swojej immanencji uznane tylko jako to oto!”¹⁰ Czyli niczym *haecceitas* Dunska Szkota, którego poznanie jest w istocie niemożliwe, a jedynie dostępne intelektowi boskiemu... I dalej: „Indywidualium bowiem wprawdzie nie jest istotą, ale „ma” istotę, którą z oczywistą prawomocnością można o nim orzec. Ażeby jednak określić je jako indywidualium, przydzielić mu pozycję w „świecie” istnienia indywidualnego, do tego sama taka subsumpcja najwyraźniej nie wystarcza. To, co jednostkowe, stanowi dla niej zawsze *apeiron*.”¹¹ Zatem nie zmieni tego stanu rzeczy, gdzie sam przedmiot poznania antropomorficznie przekształcimy, czy to w arystotelesowskie abstrahowanie umysłu od przedmiotu, czy to w kantowski transcendentalizm, ani nawet w fichteński dualizm Ja – Nie Ja, ani też wreszcie w husserlowską subsumpcję, która przygotowana poprzez redukcję poznawczą musi uznać swą każdorazową eksterioryzację wobec przedmiotu swej analizy. Nie ma takiej możliwości podmiot, czy to w charakterze „podniesienia”, lub „przyłączenia” myśli do rzeczy inaczej, niż drogą skrajnego realizmu pojęciowego. A on zawsze *apriori* posiada ową wewnętrzną moc poznawczą, wypływającą ze zjednoczenia tego, co różne. Wówczas możemy mówić dopiero o istocie w ogóle czegokolwiek, jako naczelnej kategorii metafizycznej, będącej logiką w ten sposób rzeczywistości samej.

Permanentność tejże przeciwstawności jako takiej, wynikać może zatem jedynie ze stałości zawartej w tejże jej doskonałości – bytu i systemu, który ją rozpozna - tą wspólną cechą oraz pewien nerw

¹⁰ E. Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka*, tłum. W. Galewicz, s. 48

¹¹ Tamże

rozumowania posiadają jedynie koncepcje idealistyczne, a w szczególności myśl Plotyna i Hegla. Opierają się one głównie na ontologicznej zasadzie jedności, z której jasno wynika to, iż treść wielości może być widziana bądź „od przodu”, bądź też „od tyłu”, niemniej w istocie odnieść należy wrażenie przy głębszej analizie, że jest to, tj. Jedni Plotyna, lub idei absolutnej Hegla... obojętne! I tym zajmować się ma właściwie ta rozprawa – pozorną obojętnością Absolutu, który w takim swym przedstawieniu, stając się dialektyczną pustką, ciszą w tym momencie, okazuje się metafizyką, która unosi się sama przez się, powyżej swych wyszczególnianych przez siebie modusów określających szcątkowe trwanie rzeczy materialnych, wykraczających poza swą teleologię tak wówczas - takie jest bytowanie Jedni i idei absolutnej, które swą prawdziwością sensu istnienia właśnie w swej dla nas spekulatywnej konieczności, zaczyna odsłaniać Prawdę w ogóle. Takiej treści Absolutu praca ta oczekuje – determinacji, która nadejdzie w momencie spojrzenia na to, co Absolut stworzył, uczynił, a co wreszcie może zostać nazwane j e s t. T a C a ł o ś ć przeto wówczas i tylko wówczas staje się czymś więcej niż prostą sumą wszystkiego, albo inaczej mówiąc – sumą wszystkich każdorazowości.

Dysertacja ta ma wreszcie, ujmując rzecz po imieniu, przeciwstawić, lub też podjąć ponowną próbę przeciwstawienia się, chociażby tym słowom, światopoglądowi filozoficznemu obecnych czasów – „[...] formułowanie pytań o charakterze źródłowym jest na gruncie nauki niemożliwe, a są to pytania, które zdają się wynikać z samej natury filozofii, według wielu filozofów dla niej wręcz kluczowe.”¹² Oczywiście pobieżne zapoznanie się z obecnym stanem zpluralizowania pojęcia nauki i

¹² W. Lorenc, *Hegel i Derrida*, s. 20

niejako jego dewaluacji, jeśli nie wręcz degeneracji (kuriozalny kult tzw. „ekspertów”) sprowadza się do tego, że ten argument nie może być traktowany poważnie; szczególnie zaś w świetle i perspektywie tych dwóch systemów wiedzy, które do czasów nowożytnych spełniały kryteria naukowości – być może właśnie dlatego, iż formułowały „pytania o charakterze źródłowym”, czyli posiadały metafizykę. I wreszcie praca ta chciałaby na nowo podjąć próbę niejako zrehabilitowania heglizmu w świetle ponownego dotarcia do jego źródeł, które zdaniem autora w niesamowicie odległy sposób są umiejscowione wobec hierarchii, w której heglizm powinien w polskiej świadomości społeczności akademicko - naukowej jako filozofia się znajdować. „Zacząć zaś trzeba od ostatecznego zerwania z szeroko u nas rozpowszechnionymi mitami i dyletanckimi stereotypami o „ukąszeniu Heglowskim” i rzekomo bezpośredniej odpowiedzialności intelektualno – moralnej Hegla za ekscesy komunizmu w Polsce i na świecie.”¹³ A zatem tak, po pobieżnym rozeznaniu podstawowych zagadnień, którymi należy się zająć w następstwie podjętego tematu, powinna wyglądać konkluzja oraz kwintesencja wcześniejszych rozważań.

W tym momencie należy napisać parę słów dotyczących samej metodyki i planu tegoż doktoratu. Otóż zasadniczą kwestią, która zostanie podjęta w rozpoczynającym rozdziale będzie ta, gdzie analiza Jedni Plotyna skierowana by być musiała na fakt kreacji przez nią Umysłu, jako pierwszego pierścienia, opasującego i obejmującego w najbliższy, a zatem i najdoskonalszy sposób Jej istotę. Fundamentalną sprawą, w szczególności poddaną badaniu, będzie dotycząca tego, jak Plotyński Absolut tworzy, działa, determinuje. Identyczną formę przybierze następną

¹³ M. J. Siemek, *Filozofia spełnionej nowoczesności – Hegel*, s. 12

część, poświęcona heglizmowi tak, aby analogia pomiędzy systemami została w jak najdalszy sposób uprawomocniona. Gdy zaś zostanie już tak osiągnięta dydaktyczna postać inkryminowanej syntezy filozofii Plotyna oraz Hegla, to wzorem tego ostatniego i bazując oczywiście na jego uwagach, nastąpi próba zrozumienia konieczności tak dziejącej się rzeczywistości, która w tymże momencie sprzęgnie się w zależność tego, co wolne, czyli ducha i tego, co konieczne, czyli idei – Absolutu („Otóż w metafizyce, a przez to samo w całej filozofii (*pars potior pro toto*), istnieje właściwie tylko o j e d e n p r o b l e m, wokół którego krąży cała myśl filozoficzna wieków starożytnych, średnich i nowożytnych, a jest to problem czy też <<skandal>> JEDNOŚCI i WIELOŚCI bytów. W tym też problemie są zamknięte zagadnienia teoriopoznawcze.”¹⁴). Dalej zainteresowania tej pracy obejmą zagadnienia stawania się w perspektywie faktów podniesionych w powyższych rozdziałach, czyli: Jak przebiega determinacja tego, co ustalone i stworzone z tym, czego jeszcze nie ma? Który moment jest Prawdą i objawieniem się Jego tj. Absolutu doskonałości – czy ten, który jest, czy też ten, który nie będąc musi być jako idea bytu już będącego? Analiza tych związków i zależności stanie się zasadniczym celem, który jako ostatnie ogniwo połączy zarazem wyjściowe uwagi i zagadnienia w możliwość odpowiedzi na pytanie, czy to, co się dzieje jest konieczne skoro jest, a jeżeli można to rozpoznać, wiedząc jaki jest tego cel, to w takim bądź razie, czy i my możemy dostąpić potęgi Absolutu i razem z Nim dzielić wszechświat? A być może wówczas przekroczyć jako Jego stworzenie Niego samego, tzn. Nim się stać i w tej Jego tak ukazanej konieczności zrozumieć zarazem naszą powinność, czyli zaznać wówczas szczęścia człowieka? Odpowiedź na te

¹⁴ M. A. Krapiec, *Dzieła, Realizm ludzkiego poznania*, t. 2, Lublin 1995, s. 10

pytania pozwoli przezwyciężyć większość problemów związanych z nieodpowiednim, według autora podejściem do zarzuconych poniekąd przez obecną filozofię kwestii, a co za tym idzie – do zadowalającego rozstrzygnięcia zagadnienia tzw. sensu życia jednostki ludzkiej - człowieka.

Na zakończenie wstępu należy zwrócić jeszcze raz uwagę na przeświecający w tle tej pracy temat wolności, który zresztą zostanie poddany osobnej analizie w końcowych podrozdziałach. Będzie ona dokonywana jedynie w odniesieniu wobec koncepcji obydwu filozofów, a przez to sprowadzona do odpowiedzi na pytanie: Czy występuje w ogóle wolność we wszechświecie, a przez to także wobec tego i to, co on sam zdaje się ukazywać, iż są oboje ustanowieni jedynie dla siebie (a jeżeli tak, to przez kogo?), stając się wówczas obcymi wobec człowieka bytnościami, czy też istnieje jakiś element we wszechświecie, który by umożliwił założenie koherencji pomiędzy nimi, tj. istotą ludzką a *universum*, lub też wreszcie udzielić odpowiedzi na pytanie, czy człowiek tak naprawdę jest *sam*? I dalej, na podstawie tej analizy, spróbować określić pojęcie dobra, które w świetle dokonań Heglowskich wydaje się nierozzerwalnie być połączonym z kwestią wolności. Wolności, która staje się naczelną kategorią metafizyczno - logiczną systemu, rzeczywistości...

I. ROZDZIAŁ PIERWSZY

Jednia Plotyna w perspektywie pierwszej hipostazy

Antropomorfizacja rzeczywistości otaczającej filozofa jest niejednokrotnie największym błędem logicznym, jaki popełnia on zazwyczaj w swoich badaniach. Popełnia nawet wtedy, gdy wie i zna jego oblicze, niejednokrotnie robiąc to wbrew sobie – Plotyn także starał się być jednym z tych, którzy w wyjątkowy sposób chcieli go uniknąć. „Człowiek nie może dochodzić Absolutu przez dyskursywne zgłębienie Jego właściwości, do tego potrzebne jest „widzenie”, będące rodzajem daru niebios.”¹⁵ Niemniej rozpatrując, zwłaszcza dziś jego koncepcję Jedni, ciężką niezmiernie rzeczą jest nie odnoszenie się ku tej, wstępnie założonej nadrzeczywistości, temu nadbytowi w inny sposób, jak nie właśnie w obliczu tego swoistego *pars pro toto*. Niemniej idąc za Troulliard’em możemy powiedzieć, iż potrzebna nam jest jakaś nowa forma nastawienia do tego, aby w ogóle rozpocząć rozważania zagadnienia Jedni; jakieś swoiste oczyszczenie. „La κάθαρσις est retranchement, mais pour qu’il s’opere un processus positif, parce qu’il est déjà commencé.”¹⁶

¹⁵ J. Bańka, *Plotyn i odwieczne pytania metafizyki*, t. 1 – 2, Katowice 1995, s. 28

¹⁶ J. Troulliard, *La purification plotinienne*, s.205

Należy tu zrozumieć ową konieczność poddawania człowieka pewnemu wyższemu bytowi, z którą nie sposób wręcz polemizować – konieczność procesu życia. Czyż właśnie studia nad taką filozofią, mogą zakładać jakikolwiek błąd? „La purification est donc la démarche par laquelle l'âme, cédant à une illumination et à une motion supérieurs, écoute tout ce qui l'empêche d'accueillir sa vérité la plus intérieure. Ce n'est pas simple négation.”¹⁷ Z drugiej strony, determinacja wynikająca z obiektywnego przecież naszego obecnego usytuowania tu, a nie gdziekolwiek indziej w hierarchii, harmonii Jedni samej siebie stanowiącej (*hypostasis*), czyli hipostazowania właśnie, każe nam zwracać się ku Niej s t ą d, od nas, tzn. od kartezjańskiej pewności swej samoświadomości, którą implikatywnie w tego rodzaju twierdzeniach nie sposób ominąć. Wobec czego nasze pierwsze pytania o Nią formułowane są póki co ludzką, antropomorficzną drogą. Niemniej można całe zagadnienie wypowiedzieć i przekształcić właśnie na podobieństwo słów Inge'go: „The One in Plotinus is not unconscious, but superconscious. It possesses a higher form of consciousness than the discursive reason, or even than the intuitive perception of spirit. Plotinus calls it immediate apprehension [...]”¹⁸ A zatem tak usytuować ową pewność, co do prawdziwości przesłanki o swej prawdzie istnienia, ażeby mogła się ona oprzeć na swej abstrakcji, czyli

(„Katharsis jest uszczupleniem, obcięciem ale realizuje się ono jako proces pozytywny, ponieważ ten proces już się rozpoczął.” – tłum. autora)

¹⁷ Tamże

(„Oczyszczenie jest więc krokiem (zabiegiem) poprzez który dusza ustępuje, uznaje swoją niższość (cedant) przed objawieniem (illumination) i we wniosku wyższym słucha wszystkiego, co przeszkadza jej przyjąć prawdę wewnętrzną. To nie jest prostą negacją.” – tłum. autora)

¹⁸ W. R. Inge, *The Philosophy of Plotinus*, t. 2, s. 113

(„Jedno Plotyna jest nie nieświadome, lecz superświadome. Ono posiada wyższą formę świadomości, niż dyskursywny rozsądek, albo nawet od intuicyjnej percepcji duszy. Plotyn nazywa ją bezpośrednim zrozumieniem.” – tłum. autora)

bezpośrednim wniosku zeń wyływającym, a więc jako zakładająca zawsze coś innego, które równocześnie musi być równie pewne, jak sama samoświadomość. Dlatego fundamentalnym zagadnieniem filozofii Plotyna musi być teleologia, czyli „p o c o” Jej to wszystko? Skąd taka Jej wobec siebie negacja? Dlaczego ustala dajmy na to wpierw Umysł, a nie zupełnie cokolwiek innego? W jaki wreszcie sposób powstaje z Niej coś, niż raczej nic? Należy się poważnie ponownie nad tymi zagadnieniami zastanowić, zwłaszcza, iż wydawać by się mogły one z Jej „perspektywy” bezprzedmiotowe, niemniej skoro ustaliła będącą przeciw treść rzeczywistości w takiej, rozpoznawalnej (tzn. ujmującej jako możliwe zrozumienie, czyli logiczność) jakkolwiek formie, to z tego należy wnosić, że niemożliwym jest, aby „nie obchodziłoby” Ją, co się „dzieje” z Jej tworam. Pamiętny jest tu dramat Frankensteina porzucającego swoje dzieło, gdyż sam nie był przygotowany na jego powstanie! Tym bardziej wobec tego powinniśmy wykazać zainteresowanie, dlaczego tak m u s i już być. Należy pamiętać o tym, że jeżeli coś, lub ktoś ustala cokolwiek, to ukazuje s w ą wolność! „Nevertheless the One is free. Freedom, according to Plotinus, is the absence of determining externa. Our freedom is never absolute, because we are always under the determining influence of an environment, and therefore freedom, when applied to the One, would be a totally different matter.”¹⁹ Te zewnętrzne wpływy zaś, to nic innego z kolei, jak my sami, zwielokrotnieni a przez to ograniczeni. Absolutny zaś znaczy całkowicie wolny. „L’Un plotinien est, en effet <<liberte absolute>> est cette liberte se realise en chacun des Holmes par une

¹⁹ P. V. Pistorius, *Plotinus and Neoplatonism*, s. 13

(„Niemniej jednak Jedno jest wolnością. Wolność według Plotyna jest brakiem determinacji zewnętrznej. Nasza wolność nie jest nigdy absolutna, ponieważ jesteśmy zawsze zdeterminowani wpływami otoczenia i prze to wolność odniesiona do Jednego będzie całkowicie inną rzeczą.” – tłum. autora)

<<communion de plus en plus intime avec la vie de l'universe>>. Lorsque Plotin attribue au <<Premier>> la puissance de toutes choses [...].”²⁰ Oczywiście Plotyn umiejscawiając Ją ponad rzeczywistością, bytem przenosi poznanie Jej poza dyskursywność dostępną człowiekowi, jednakże w tak rozpoznanych możliwościach epistemologicznych, dostrzega intuicyjność, która przez swój bezpośredni charakter umożliwia nam wgląd w Jej postać. „Pas d'êtres nouveaux, mais un nouvel ordre d'êtres, car il n'y pas d'être, dans le neoplatonisme, qui ne se fonde dans le voûç par un principe singulier. C'est pourquoi nous avons dit qu'à ce degré la procession est *immanente*.”²¹ Właśnie jako immanentny! Ale immanentny nie tylko dla samej Jedni, dla Jej procesu bytowania wobec nas w literalnym wręcz sensie, czyli tworzenia rzeczywistości, jako wielości bytów Ją określających. Immanentny jednak przede wszystkim dla filozofującego umysłu, który odnosząc zapewne zrozumienie Jej postaci staje się Umysłem, bądź bogiem. „Najwyższy rodzaj bytu nazywa Plotyn nawet bogami (*aliae quidem dii sunt*), czyli intuicjami, niższe – rozumnymi, czyli dyskursami, a najniższe – nierozumnymi, czyli instynktami.”²² Ten charakter mistycyzmu się tu objawiający można właściwie odnaleźć w finalnych możliwościach intelektualnych człowieka, przypisanych mu przez Plotyna. Niemniej rozchodzi się tu ciągle o tą samą, końcową z naszego punktu widzenia sytuację – jaka jest Ona, On,

²⁰ M. de Gandillac, *La sagesse de Plotin*, s.18

(„Plotyńskie Jedno (Un) jest w efekcie <<wolnością absolutną >> i ta wolność realizuje się w każdym człowieku poprzez <<komunię coraz bardziej intymną z życiem we wszechświecie>>. Skoro Plotyn przypisuje <<Pierwszemu>> władzę nad i moc wszystkich rzeczy [...].” – tłum. autora)

²¹ J. Trouillard, *La procession plotinienne*, s. 64

(„Nie ma bytu nowego, ale nowy porządek bytu, ponieważ nie ma w neoplatonizmie bytu, który opierałby się na voûç (Umysle – przyp. autora) dzięki jego pojedynczemu początkowi. To dlatego mówiliśmy, że ten stopień (etap) procesu jest immanentny.” – tłum. autora)

²² J. Bańka, *Plotyn i odwieczne pytania metafizyki*, t. 1, s. 213

Samotnik *etc.*? Czy wysławiając Jej treść i określając przez to formę Jej istnienia nie tylko, że zubażamy to, czym jest, ale wręcz mylimy się, będąc z istoty nieprzygotowani poprzez ograniczenia pojęciowe odpowiadające naszemu światu? „Jedno nie może być tożsame z sumą poszczególnych rzeczy, gdyż to te poszczególne rzeczy potrzebują jakiegoś Źródła czy Zasady, a ta Zasada musi być odmienna od nich, logicznie pierwsza przed nimi.”²³ W największym stopniu powinno się skupić zainteresowanie na zagadnieniu pierwszego Jej czynu, czyli tego, co na pewno powinniśmy pojąć, gdyż wynika z niego tj. z tegoż Jej zadziałania powstanie Umysłu, *Logosu* świata, a ten dostępny nam jest sam przez się, czyli poprzez myśl, pojęcie ludzkiej istocie tak przysługujące. Powstaje tu pewna „[...] identité qu’il faut seulement éprouver et reconnaitre, et qui n’est pas à réaliser puisque ‘elle est éternellement actuelle et réelle.’”²⁴ Są to jedne z najważniejszych słów, które ukazują nam podstawowy, zasadniczy problem teoriopoznawczy Jedni, gdyż jakże można wytłumaczyć coś, co nie posiada żadnego punktu zaczepienia, bowiem ciągle jest „w ruchu”? Ciągle „żyje” jako podstawa życia przecież... „Ἐπει γὰρ τὸ μὲν ἔστι πεφορεμένον, καὶ παντοίας, καὶ εἰς πάντα τόπον διειλεμμένον, ὁ δὲ γένεσιν ἂν προσήκοι ὀνομάζειν, ἀλλ’ οὐκ οὕσιν. (En VI,5,2)”²⁵ Z czym zapośredniczyć coś, co stale jest ponad elementem zapośredniczającym – jego podstawą? Jakiegoż rodzaju kontaminacji wymaga przejście

²³ F. Copleston, *Historia Filozofii*, tłum. H. Bednarek, t. 1, s. 522

²⁴ M. de Gandillac, *La sagesse de Plotin*, s. 27

(„[...] tożsamość, którą trzeba tylko udowodnić i rozpoznać, a która nie jest do zrealizowania, ponieważ jest wiecznie aktualna i realna.” – tłum. autora)

²⁵ *Plotini Enneades cum Marsili Ficini interpretatione castigata*, F. Creuzer et Georg, H. Moser, Parisii 1855, [w]: J. Bańka, *Plotyn i odwieczne pytania metafizyki*, t. 1 – 2, Katowice 1995, s. 218

(„Jeśli tedy coś [...] co pozostaje w nieustannym pędzie, podlega wszelkim zmianom i jest zróżnicowane w każdym miejscu swoim, co by należało nazwać <<nurtem stawania się>>, ale nie <<substancją>>.” - tłum. za J. Bańka)

między tymi abstrakcjami, aby mogło nastąpić rozwiązanie tejże kwestii? W tym momencie nie sposób przekroczyć i rozwiązać te trudności, zatem należy powrócić ku pewności, wywołanej powstaniem pierwszej hipostazy. Ów „ruch” zaś, pomimo wielokrotnych sugestii samego Plotyna („On nie potrzebował potomstwa z Siebie, lecz wydał potomstwo wszelkie i całe dlatego, że Mu nie było zgoła potrzebne, lecz jest Ten tam, jak i był, zanim je zrodził”²⁶ i dalej: „Atoli On Sam nie był tymi wszystkimi rzeczami, bo wtedy by ich potrzebował, lecz ponieważ przekracza te rzeczy wszystkie, więc mógł je <<sprawiać>> i dopuścić do samodzielnego bytu, górując nad nimi.”²⁷) oraz wielu innych, czy to neoplatoników, czy Ojców Kościoła, scholastyków aż po mistyków - „Tak więc stworzenia mówią o Bogu – ale dlaczego nie wymieniają Boskości? Ponieważ w Boskości jest tylko jedność, a więc nie ma o czym mówić. Bóg działa. Boskość: nie. Nie ma nic do zrobienia i nic się w niej nie dzieje.”²⁸ – posiada ciężar gatunkowy katafazy. Owszem powoduje takie rozumowanie pewne aporie, ale służą nam one raczej niż szkodzą, ostatecznie nie uniemożliwiają jakiegokolwiek rozpoznania kwestii Absolutu, bowiem rodzi ono takie oto pytania: Czy trwanie Jedni, nie jest absolutnym tylko dlatego, ażeby trwać właśnie w rozróżnianiu swych części? „Owo każdorazowo różnie – w wymiarze ontologicznym i stopniu świadomości myślenia – działające Jedno, nie jest w nich za każdym razem to samo, przejawia się raczej jako różna forma, czy ukształtowanie bytu i myśli czy świadomości, wychodząca jednakże od tego samego i na tym samym oparta: na absolutnym SAMYM JEDNYM.”²⁹ Nie jest Ona tymi rzeczami, ale jednak jakoś ich „potrzebuje”...? Potrzebuje w ten sposób, że

²⁶ Plotyn, *Enneady*, tłum. A. Krokiewicz, s. 286

²⁷ Tamże

²⁸ Mistrz Eckhart, *Kazania*, tłum. W. Szymona, s. 225 – 226

²⁹ W. Beierwaltes, *Platonizm w chrześcijaństwie*, tłum. P. Domański, s. 161

w każdym momencie może pozbawić je istnienia, ale wówczas miałyby tylko samą siebie? Oczywiście, ktoś to wie, czy może właściwie to nie jest Jej celem, ale w takim bądź razie, kto wystawiłby Ją na takie cierpienia samowiedzy samozagłady Jej tworców? Na taką próbę? I dalej: Jeśli stać twardo na stanowisku, iż nic nie może Ją filiować, to po cóż sama się stała w innych Swych postaciach? Cóż oznacza zatem owe Jej pierwsze posunięcie? Otwarcie podobne do szachowego debiutu, który tworzy jakiś transcendentalny gambit Jej trwania? „A sa fine pointe, le beau est à cime de l’intelligible ce qui recueille l’infinie liberté et l’infinite générosité de l’Un: quique du Noŭç, il se détermine en sa suréminence lorsque le mouvement de transcendance du multiple se soude an dé ploiment de l’Un.”³⁰ Można by powiedzieć po tych słowach Abouta, że to jej piękno jest okupione cierpieniem nieskończonego zwielokrotnienia, które Ona odbija i przegląda się nadając właściwy męczeństwu blask, a mianowicie taki, który bólem obłożonemu tylko tak może ukazać prawdziwą wartość i sens szczęścia. Ale należałoby wówczas twierdzić, iż sama Jednia byłaby podówczas sama czystym cierpieniem. I czystym szczęściem wobec tego też. Trouillard wskazuje na pewnego rodzaju wrażliwość mogącą zrozumieć ów stan: „Pour ces raisons (continité et discontinuité du sensible vis – à – vie de l’intelligible), la procession du sensible â partir de l’inteligible se présente sous un aspect original. Elle est tres différente de celle du voŭç à partir de l’Un. Elle est *immanente* aux âmes, at elle implique une *decheance* des âmes singulieres. Car il n’y a pas production d’essences nouvelles, mais déroulement et désintégration de celles de

³⁰ P.J. About, *Plotin et la quête de l’Un*, s. 38

(„W tej subtelnej puencie, piękno jest wierzchołkiem rozpoznania, tym co skupia się na nieskończonej wolności i nieskończonej hojności Jednego: chociaż Noŭç determinuje się w swojej wyższości, kiedy ruch transcendentalny spaja zwielokrotnienie wynikłe z rozwinięcia Jednego.” – tłum. autora)

l'esprit."³¹ Jest to już jak gdyby coś więcej, niż samo zrozumienie – mielibyśmy obecnie do czynienia ze zrozumieniem Jedni samej dla siebie; powstaniem Jej „ducha”! „,αλλ' εἰ τι μετ' αὐτὸ γίγνεται, ἐπιστραφέντος αἰεὶ ἐχείον πρὸς αὐτὸ, ἀναγκαῖόν ἐστι γεγονέναι.” (En V,I,6) ”³² W tym momencie, neoheglowsko wręcz należałoby stwierdzić, iż dopiero na tym poziomie i konsekwentnie tylko dzięki niemu człowiek, jego dusza jest paralelna noetycznie wobec Jedni, umożliwiając mu jednocześnie kognitywność Jej istoty. Zresztą cały dyskurs wokół Plotyna odbywa się w zasadzie w oparciu o ową granicę poznawalności.

Wobec powyższego, nieodzownym wydaje się ponowne rozstrzygnięcie tych spraw i poddanie ich powtórnej analizie, albowiem pamiętając o ustaleniach tego wstępu, należy przejść do zasadniczej kwestii, czyli kreacji pierwszej hipostazy. Jeżeli mamy zatem wyprowadzić Plotyna poza obręb gnostycyzmu, albo też w konsekwencji mistycyzmu, to należy koniecznie zdać sobie sprawę z tego, iż nie da się uniknąć Heglowskiego „zapośredniczenia”, epistemologicznej triady tezy – syntezy – antytezy; bez względu na to na jakim poziomie intelektualnym byśmy się nie znajdowali. Bowiem wiedza o Absolucie, jeśli miałby pozostać on niepoznawalny jest zwyczajnie bezużyteczna, co dla samej

³¹ J. Troulliard, *La procession plotinienne*, s. 12

(„Z tych powodów (ciągłość i przerwanie (nieciągłość) wrażliwości naprzeciwko rozpoznania (zrozumienia)) proces wrażliwości bierze początek w zrozumieniu, który przedstawia się jako aspekt pierwotny. Ona (tj. wrażliwość – przyp. autora) bardzo różni się od *voûs* pochodzącego od Jednego. Ona jest *immanentna* w duszach i implikuje nową *esencję* z duszy pojedynczej. Ponieważ nie ma wytworzenia istoty rzeczy nowej, ale rozwijanie i rozbicie tej z ducha.” – tłum. autora)

³² *Plotini Enneades cum Marsili Ficini interpretatione castigata*, F. Creuzer et Georg, H. Moser, Parisii 1855, [w]: J. Bańka, *Plotyn i odwieczne pytania metafizyki*, t. 1 – 2, Katowice 1995, s. 47

(„Lecz jeśli coś po Nim powstaje, to mimo Jego wieczystego zwrócenia się do Siebie powstać musiało.” – tłum. za J. Bańka)

istoty ludzkiej jest nie do przyjęcia – i właśnie z tego tytułu analiza Plotyńskiej Jedni musi zacząć się od „najbliższego” Niej bytu, a nie od niej samej, czyli od Umysłu.

I. 1 Wprowadzenie do pojawienia się pierwszej hipostazy

Kiedy zaczynamy rozważać istotę Jedni, główną trudnością okazuje się być Jej pierwsze dzieło, gdyż zmienia ono, a w tym przypadku – Umysł, całkowicie, diametralnie można by rzec nastawienie do Niej (niejako w fenomenologicznym „zawieszeniu” pozostają wówczas wszystkie twierdzenia podobnego typu, gdyż są zwyczajnie póki co dogmatyczne – „*Ταύτη γὰρ πάντα ἐξ ἐκείνου, ὅτι μή τιμι μορφῆ~ κατείχετο ἐκεῖνος μόνον γὰρ ἐ ἴν ἐκεῖνο, καὶ ο μὲν πάντα ἐν τοῖς οὐ~σιν ἄν ᾿ην. (En V,1,7)*”³³; lub też: „*οὐ γὰρ ἀρχὴ τὰ πάντα, ἀλλ’ ἐξ ἀρχῆς τὰ πάντα. (En III,8,8)*”³⁴ - dopóki nie nastąpi ich falsyfikacja w nowożytnym, krytycznym, kantowskim sensie). Dzieje się tak w przypadku uświadomienia sobie przez umysł poznający oczywistości powstania tzw. nieokreślonej wielości (*aoristas dyas*)³⁵. „Multiplicity cannot be first”; for very number is engendered through the action of the One upon the indefinite dyad.”³⁶ I dalej: “It is easy to see what must be understood by this sort of theogony. The indeterminate thing which arises

³³ *Plotini Enneades cum Marsili Ficini interpretatione castigata*, F. Creuzer et Georg. H. Moser, Parisiis 1855, [w]: J. Bańka, *Plotyn i odwieczne pytania metafizyki*, t. 1 – 2, Katowice 1995, s. 49

(„Przecież dlatego wszystkie rzeczy z Niego pochodzą, że nie dzierżyły Go karby żadnej postaci: oto jest tylko Jedno, a gdyby było wszystkimi rzeczami, to by było w dziedzinie bytów.” – tłum. za J. Bańka)

³⁴ Tamże, s. 50

(„Jednakże nie początek wszystkiego, lecz On początkiem wszystkiego.” - tłum. autor)

³⁵ Zob. następny podrozdział i J. M. Rist, *The Indefinite Dyad and Intelligible Matter in Plotinus*, „Classical Quarterly” 12, 1962

³⁶ E. Brehier, *The Philosophy of Plotinus*, tłum. J. Thomas, s. 137

(„Wielość nie może być pierwsza”; w każdej postaci jest tego samego rodzaju poprzez akcję Jednego na podstawie nieokreślonej diady (wielości).” - tłum. autor)

from the One is the other, also called the indefinite dyad or ideal matter. It constitutes the first moment. In turning back upon the One, that is to say, in letting itself be determinate by the One (and this is the second moment), it recognizes within itself fixed limits and, in that way, it knows itself.”³⁷ Ta najczystsza abstrakcja Jedna w Umyśle tworzy o Nim wyobrażenie Jedna, które w istocie jest już nieokreśloną wielością właśnie. „[...] często przypisywano Nieokreślonej Diadzie czysto nominalne znaczenie i traktowano ją jako kolejny eklektyczny element, jaki Plotyn usiłował włączyć do swojego systemu, któremu nie udało się jednak na gruncie *Ennead* nadać spójnej postaci, podobnie jak wielu innym koncepcjom, a który w późnym neoplatonizmie doczekał się artykulacji w postaci opozycyjnej pary pryncypiów *peras* – *apeiron* wydzielonych w ramach pierwszej hipostazy.”³⁸ Pojawia się ta kwestia jako pewien pewnik i konsekwencja Plotyńskiej myśli, gdzie przyjmuje się, mówiąc o Absolucie, jako o zasadzie jedności wszechrzeczy, tą oto zależność, iż odróżnienie od Niej cegokolwiek wprowadza *a priori* podstawową kategorię, czyli wielość. Rozstrzygnięcie prymarności pomiędzy tymi dwoma momentami rzeczywistości, tzn. gdy w samym *hen* odnajdywać by się musiała w jakiś nieokreślony właśnie sposób zasada wielości jest podstawowym problemem, jeśli idzie o zbadanie samej koncepcji Absolutu Plotyna (w całej rozciągłości zawarty jest tu problem „trzeciego człowieka”, który nie

³⁷ Tamże, s. 138

(„To jest łatwe do zobaczenia, co musi zostać zrozumiane w tego rodzaju teogonii. Niezdeteminowana rzecz, która wzrasta z Jednego jest innym, nazywanym nieokreśloną diadą lub idealną materią. To konstytuuje pierwszy moment. W powrotnym obrocie z podstawy Jednego, trzeba powiedzieć w pozwoleniu sobie na bycie zdeterminowanym przez Jedno (i to jest drugi moment), to rozpoznaje się wewnątrz tych swoich niezmiennych kresów i w ten sposób zna siebie.” – tłum. autora)

³⁸ A. Woszczyk, *Problem związków neoplatonizmu z Platońskimi agrapha dogmata*, [w]: *Przegląd Filozoficzny, Rocznik 14 nr 2 (54)*, s. 54

może z perspektywy Plotyńskiej zostać rozwiązany, gdyż idea łącząca treść bytów sama nie może być bytem – „Jest oczywiste, że skoro tylko wyobrazimy sobie jakiś przedmiot w porównaniu z innym, to bierze on *ipso facto* od tego innego swoją miarę. [...] Wskutek tego, że na rzecz jakąś patrzymy umysłem, jednoczymy się z tą rzeczą, tym bowiem, co nas z nią jednoczy, jest idea, która ma siedzibę w Umyśle. Dlatego – jak mówi Plotyn – tym, co następuje „po Nim”, jest Umysł ($\nu\omicron\upsilon\tilde{\zeta}$).”³⁹ – a więc idea jest czymś „pomiędzy” Jednią a Umysłem, bo ani nie jest Nią ani tym bardziej Nim, gdyż jeśli idea była Umysłem, to człowiek mógłby bezpośrednio obcować z Absolutem; dlatego Umysł może być co najwyżej ideą Absolutu, zaś poznanie samej idei jest kluczem do odkrycia bytu Umysłu, a następnie nadbytu Jedni). Nie sposób sobie wyobrazić takiej oto sytuacji, gdyby będąc jednym nie był i drugim zarazem członem bytu, a przez to i wcześniej istotą swego jestestwa. A z kolei imputowanie mu niemożności istnienia w takiej postaci, powiedzmy „zjednoczonej ambiwalencji”, ujmowałoby Jego doskonałości zasadniczą treść, a mianowicie – wszechmoc. Dalej idąc natrafiamy na problem zrozumienia samego ruchu, działania wywołanego przez Jednię. Zakładając bowiem zmianę, natrafiamy na jego matematyczno – fizyczną reminiscencję w postaci konieczności ustalenia przynajmniej dwóch stałych momentów dla oparcia owego pojęcia zmiany. Zwraca uwagę na tę zależność Emilsson: „To the One pertain two kinds of activities or acts (*energeiai*) that are not mentioned by that name here; an internal activity and an external one. The external act is usually described with the aid of emanative metaphores as some kind of efflux or illumination from the One itself (“overflow” here). The One’s external activity, or procession as it also is called, is the first

³⁹ J. Bańka, *Plotyn i odwieczne pytania metafizyki*, t. 1 – 2, Katowice 1995, s. 48

step in the generation of Intellect. It is sometimes identified as potential Intellect or pre – intellect and likened to “vision not yet seeing”. The fully fledged Intellect comes about by conversion (*epistrophê*) of the inchoate Intellect towards the One as a result of which the former becomes informed. [...] The potential Intellect is then no longer merely potential, and by this stage we have an actual Intellect identifiable as the sphere of being.”⁴⁰ Taka postawa jest na dłuższy dystans zgubna o tyle, iż gdyby w istocie przypuścić taką możliwość interpretacji koncepcji Plotyna, to naturalną konsekwencją będzie popadnięcie w zwyczajną scholastykę, która bez swej brzytwy nie doprowadzi do żadnych konkretnych wniosków. Dowodem tego niech będą objaśnienia najbliższych uczniów – Porfiriusza i szczególnie Jamblicha, który popadł wręcz w teozofię wspartą jakąś formą angelologii.⁴¹ Występuje w tych dwóch zaprezentowanych przypadkach nowego sposobu rozpoznania idei Plotyna jeden z najważniejszych paradoksów, który musi i rzuca na całe rozumienie jego systemu. Raz jego egzemplifikacją jest niemożność literalnego odczytu jego myśli, a dwa że rysuje się w nim pewna zasadnicza, immanentna wręcz konieczność, iż Plotyn stworzył jakiś omnipotentny twór, którego

⁴⁰ E. K. Emilsson, *Remarks on the Relation Between the One and Intellect in Plotinus*, [w]: *Traditions of Platonism (Essays in Honour of John Dillon)*, Edited by J. J. Cleary, s. 271 – 272

(„Do Jednego należą dwa rodzaje aktywności lub aktów (*energeiai*), które nie były tu wzmiankowane tą nazwą. wewnętrzna aktywność i zewnętrzna. Zewnętrzny akt jest zazwyczaj opisywany przy pomocy emanatywnych metafor, jako pewien rodzaj wpływu albo iluminacji z samego Jednego („przelanie” tutaj). Zewnętrzna aktywność Jednego, lub proces, jak jest także nazywany jest pierwszym krokiem (stopniem) w powstaniu Rozumu. Jest on czasem identyfikowany jako potencjalny Intelkt, albo pre – Intelkt i podobny do „widzenia jeszcze nie widzącego”. W pełni uformowany Intelkt przechodzi przekształcenie w nowo powstały Intelkt wobec Jednego jako rezultat formy, która stała się świadomą („poinformowaną”). [...] Potencjalny Intelkt nie jest wówczas już nim i na tym etapie mamy aktualny Intelkt identyfikujący się jako sfera bytu.” – tłum. autora)

⁴¹ Zob. przypis 130 i 131

dalsza analiza może nie mieć właściwie sensu; jeśli bowiem zawrzemy w nim wszystko w tenże ontologiczny sposób, to będzie można wówczas przypisać mu nieodgadniony poziom labiryntów epistemologicznych panenteizmu. Do jakich konsekwencji zaś doprowadza trwale utrzymanie takiego stanowiska w mocy, nietrudno sobie wyobrazić. Dlatego też należałoby przypuścić, a ostatecznie i uznać za aksjomatyczne twierdzenie w tym przypadku, iż to jedność musi i wobec braku innej logicznej możliwości – że jest prymarna i w zasadzie ostateczna, czyli nie istnieje żadna wielość, a parafrazując Parmenidesa – wielość to zwyczajnie niebyt. Wspaniale ukazuje także tą zależność Proklos w swej dialektycznej próbie przezwyciężenia tego problemu: „Now if it be nothing else but its own unity, it is a bare ‘one’ and so cannot participate unity but must be pure unity. But if it has some character other than oneness, in virtue of that character it is not – one, and so not unity unqualified. Thus being one, and get (as participating unity) in itself not – one, it is both one and not – one. It is in fact unity with something added, and is in virtue of the addition not – one, at though one as affected by unity. Everything, therefore, which participies unity is both one and no – one.”⁴² Czyż trzeba większej egzemplifikacji dla familiarności i genetycznej wręcz koincydencji w stosunku do dialektyki Hegla? „But God is not only the One. [...] He is One – in – Many. We must think of Hegel and the very clear resemblace

⁴² Proclus, *The Elements of Theology*, tłum. E. R. Dodds, s. 3
(„I teraz jeśli miałoby by być niczym innym, jak tylko własną jednością, to jest nagim ‘Jednym’ i nie może uczestniczyć w jedności, ale musi być czystą jednością. Ale jeśli to ma jakiś charakter inny niż jedyności, zaletą jego jest nie – jedno, to ta nie - jedność jest nieokreślona. A zatem być jednym i otrzymać (jako partycypująca jedność) w samym sobie nie – jedno, to są razem jedno i nie – jedno. To jest w istocie jedność z czymś dodanym i jest zaletą tego dodanego nie – jedna, wszelako jedno jest zaafektowane jednością. Wszystko w takim bądź razie uczestniczące w jedności jest obydwoma – jednym i nie – jednym.” – tłum. autora)

between him and Plotinus. God and His creation cannot be thought of separately.”⁴³ A zatem z tej jedności jako jedyności pierwszego i prymarnego rodzaju może li tylko wynikać w jakikolwiek logiczny sposób możliwość dalszego rozwoju, a w zasadzie to regresu rzeczywistości, w klasycznym rozwinięciu i rozumieniu myśli Plotyna.

I. 1. a) problem możliwości emanacyjnej Jedni

Po powyższych paru słowach wprowadzenia, odnośnie próby metodologicznej pojęcia Absolutu Plotyna należało by przyznać, iż zagadnienie emanacyjności Jedni, zdaje się być samo w sobie ostateczne i w ogóle prymarne dla jakiegokolwiek sensownego rozważania całości koncepcji Plotyńskiej. Nieodzownym stało się więc pytanie, czy możliwe jest wobec powyższych możliwości interpretacyjnych to, ażeby Jednia w ogóle cokolwiek „uczyniła”?

Oddajmy głos samemu Plotynowi zatem: „To zaś, co następuje po początku, jest, bo tak jakoś <<zaważyło>> owo Jedno”⁴⁴ oraz „Πάντα δὲ ταῦτα ἑκεῖνος, καὶ οὐκ ἑκεῖνος. (En V,2,2)”⁴⁵. A więc wszystko

⁴³ P. V. Pistorius, *Plotinus and Neoplatonism*, s. 26

(„Ale Bóg nie jest tylko Jednym. [...] On jest Jednym – w – Wielu. Musimy myśleć o Heglu przy tym i jego bardzo czystym odniesieniu pomiędzy nim a Plotynem. Bóg i Jego stworzenie nie może być pomyślany oddzielnie.” – tłum. autora)

⁴⁴ Plotyn, *Enneady*, tłum. A. Krokiewicz, s. 257

⁴⁵ *Plotini Enneades cum Marsili Ficini interpretatione castigata*, F. Creuzer et Georg, H. Moser, Parisiis 1855, [w]: J. Bańka, *Plotyn i odwieczne pytania metafizyki*, t. 1 – 2, Katowice 1995, s. 71

wychodząc od Niej musi także i zawierać się z powrotem, niemniej mając możliwość przebywania poza Nią, na pewno nie są już Jej w żaden sposób podobne, a w konsekwencji każdorazowo inne. Najważniejszym pytaniem wobec tego jest te, że skoro Ona nie potrzebuje niczego oprócz siebie oczywiście, to czy to inne Jej potrzebuje, bo przecież Ono się nimi nie „interesuje”...? „Plotynowy Absolut pragnie siebie samego, podoba się samemu sobie i kocha samego siebie – w tej sytuacji to, co obcuje jest jednym i tym samym; jest to właśnie Absolut.”⁴⁶ Czyli należałoby wnioskować, że raczej zbędne mu są jakiegokolwiek inne twory, oprócz Niego samego, bowiem miłość do samego siebie jest czymś tak dalece naturalnym, że dopiero w zaprzeczeniu jej możemy odnaleźć sens takich pojęć, jak szlachetność, wyrozumiałość, honor i wiele innych, dostępnych przez zhipostazowanie Absolutu do cech ludzkiej egzystencji. Aczkolwiek samemu z siebie nie można zwyczajnie osiągnąć treści tychże pojęć. Wielki Samotnik może przebywać w odosobnieniu, lecz oczywistym musi zarazem być i to, że pozostaje Mu jedynie wiedza o tychże zależnościach, wynikających dopiero realnie, tzn. w negacji tychże relacji we wzajemności tegoż uczucia, czyli miłowaniu czegoś innego – neoheglowsko znowuż można by powiedzieć: zapośredniczeniu się z innym. Oczywiście sama ta wiedza jako Jej tak przyswojona mądrość zeń wypływająca, ale możliwa do stwierdzenia dopiero po jej, tj. tej wiedzy ukazaniu się „nastaniu”, nakazywałaby ją Jej nieodzownie użyć w obliczu konieczności wynikłej z objawienia się niezależnego, odmiennego obiektu, który swym dobrem zmusza, zawartym chociażby w swym istnieniu, pojawieniu się w ogóle do odniesienia się ku niemu. „*Będziesz miłował*

(„Wszystkie jestestwa w całości (w Nim – przyp. autora) nie są (wówczas – przyp. autora) jestestwami.” – tłum. autora)

⁴⁶ *Antynomie wolności*, (red.) M. Drużkowski i K. Sokół, s.78

swego bliźniego jak siebie samego”⁴⁷ – oto właściwe rozumienie tejże konieczności wypływającej z zaistnienia życia. Lub to odniesienie do samej kultury antycznej Greków, gdzie: „Grecy kładli nacisk na to, że prawdziwa miłość musi jednoczyć, musi być wzajemna i musi być silniejsza od trwogi przed śmiercią.”⁴⁸ Ale czy tak naprawdę cokolwiek to może zmienić wobec samej Jedni, która stworzyła już przecież Umysł i musiała stanąć w obliczu takich, koniecznych dla kreacji konsekwencji tegoż swojego poruszenia, jakie bezpośrednio wpłynęłyby na Nią przecież? „Wyobrażając sobie, iż Absolutem targa wola czynienia czegoś, popadamy w fatalny antropomorfizm i chcenie nasze czynimy wzorem chcenia istoty wieczystej. Bo popatrzymy, jeśli chcenie implikuje wybór, to jaki wybór zakłada chcenie Absolutu? Co jest przedmiotem tego chcenia, jeśli nie On sam?”⁴⁹ Czy właśnie nie należałoby raczej traktować całej teodycealnej próby Plotyna, opisującej „dzieła” Absolutu jako przyczynek do najwyższych lotów dialektyki spekulatywnej? „Wszyscy muszą się zgodzić, że to Jedno prawdziwie nie podtrzymuje swej wielości z zewnątrz, lecz ma ją od siebie i z siebie (*penes se ipsum, atque ex se ipso*), co oznacza to, że jest Ono Jednem ze swej istoty, z tym tylko, że w owym Jednie zawiera się nieskończoność i wielość.”⁵⁰ Bo tylko w ten sposób można by zacząć próbować rozumieć ten paradoks istnienia bytów wraz z Nim i w Jego obliczu pomimo ostentacyjnej, esencjalnej deprecjacji całej reszty poza Nim. „Wszystko jest zatem podwójne i <<jedno>> jest <<dwoma>> i znowu <<dwa>> wychodzą na <<jedno>>.”⁵¹ Lub też: „τὸ

⁴⁷ *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, tłum. Zespół Biblistów Polskich, Wydawnictwo Pallotinum, Poznań – Warszawa 1980, s. 1149

⁴⁸ A. Krokiewicz, *Studia orfickie*, s. 52

⁴⁹ J. Bańka, *Plotyn i odwieczne pytania metafizyki*, t. 1 s. 49

⁵⁰ Tamże s. 95

⁵¹ Plotyn, *Enneady*, tłum. A. Krokiewicz, s.295

δὲ μὴ ἐξῶζεν αὐτὸ πληζοσ τουτο ἔχει, ἀλλὰ παρ' αὐτου καὶ ἐξ αυ του ἐν ὄντως εἶναι καὶ ἐν τῷ ἐνὶ ἔχειν τὸ εἶναι, ἀπειρόν τε καὶ πληζοσ. (*En VI,5,9*)”⁵² Tu filozof wprowadza nas w meandry dialektyki rzeczywistości poprzez kategorię dialektyczną Dyady, czyli próby rozwiązania problemu jedno – wiele z poziomu logiki. Logiki, która wręcz staje się panlogizmem jako jedynie możliwą treścią odniesienia się spekulującego tak Umysłu wobec Jedni. Oznaczałaby ona ponadto pewien dialektyczny nerw swej treści, niesamowicie wysubtelniony akson twierdzący, że w pojęciu Umysłu o Jednym m u s i być apriorycznie zawarta dwoistość – dwa, czyli wielość, a więc cała nasza szczegółowa wiedza o wszechświecie – jednym słowem: matematyka. O’Meara proponuje tutaj takie jeszcze rozumowanie: „Les idées (niveau supérieur de l’être) ont par rapport aux autres êtres un statut causal, qui toutefois s’avère postérieur d’après la causalité exprimée par la relation d’antériorité – posteriorité; en effet les Idées supposent elles – mêmes des <<elements>> antérieurs: ce sont l’Un et la Dyade, tennes ultimes, et fondement causal de toutes choses.”⁵³ Czyż można pokusić się o mniejszy dowód dla postulatu idealnej genezy wszechrzeczy? W tym momencie Plotyńskiej filozofii, upatrywać należy całego zrozumienia dla statusu

⁵² *Plotini Enneades cum Marsili Ficini interpretatione castigata*, F. Creuzer et Georg, H. Moser, Parisiis 1855, [w]: J. Bańka, *Plotyn i odwieczne pytania metafizyki*, t. 1 – 2, Katowice 1995, s. 95

(„Ponieważ zaś ową wielość ma znowu nie z zewnątrz, lecz od siebie i z siebie, więc musi być istotnie <<Jednym>> i mieć w tym Jednie to, że jest nieskończone i że jest równocześnie wielością.” – tłum. za J. Bańka)

⁵³ D. J. O’Meara, *Structures hiérarchiques dans la pensée de Plotin*, s.14

(„Idee (poziom wyższy bytu) mają w odniesieniu do innych bytów statut przyczynowy, który sprawdza się później po przyczynowości wyrażonej poprzez stosunek pierwszeństwa – następstwa; w efekcie Idee przyjmują samoczynnie <<elementy>> pierwszeństwa; to znaczy Jednego i Dyady, terminów ostatecznych i fundamentów (zasad) przyczynowości wobec wszystkich rzeczy.” – tłum. autora)

ontologicznego świata, niemniej te słowa wskazują na powagę złożoności zagadnienia dalej poruszanego, czyli kwestii niepoznawalności Absolutu, gdyż taki dualny charakter ontologiczny samej Dyady właśnie nie jest znany żadnej istniejącej empirycznie, sensualnie rzeczy, żadnemu bytowi – nawet pierwszemu po Niej; Umysł jest wszakże jednorodny. Sam stał się jakby teraz Ideą, która tworzy rzeczy poprzez określenie ich treści... Można by tak twierdzić, gdyby nie ustanowione odium nierozpoznawalności przez Plotyna w stosunku do Jednego. „The argument Plotinus follows in postulating an ultimate cause of all things, an absolutely simple reality, different from an superior to divine intellect, leads also to conclusion that this cause must lie beyond the realm of knowledge and discourse: the One is unknowable and ineffable.”⁵⁴ Jest to ujęcie Jedni ze wszechmiar apofatyczne, ale zwraca ono uwagę na zasadniczy charakter wyjątkowości Jedni, ciągle przez Plotyna podkreślanej. Jednakże w świetle problemu oczywistości poznawczej Jej tworców, wcale nie musi znajdować się Ona sama w jakichś epistemologicznych mrokach. „Przeciw czemu zwraca się ta idea trwania w tożsamości z sobą, widać od razu: przeciw idei stawania się. Skoro bowiem Jedno jako Absolut ma taką istotę, to musi „być” zawsze z sobą oraz nie może odstępować od siebie.”⁵⁵ I dalej: „Absolut nie ma także żadnej woli, która mogłaby pragnąć czegoś innego niż on sam.”⁵⁶ Tak, ten wcześniej wspomniany spekulatywizm musiałby przenieść wolę Absolutu

⁵⁴ D. J. O'Meara, *Plotinus*, s. 54

(„Argument Plotyna następuje w postulacie ostatecznej przyczyny wszystkich rzeczy, w absolutnie prostej rzeczywistości, odmiennej od najwyższego i boskiego intelektu, prowadzącego dalej do wniosku, że ta przyczyna musi znajdować się poza zakresem wiedzy i dyskursu: Jedno jest niepoznawalne i niewypowiedziane.” – tłum. autora).

⁵⁵ J. Bańka, *Plotyn i odwieczne pytania metafizyki*, t. 1 s. 56

⁵⁶ *Antynomie wolności*, (red.) M. Drużkowski i K. Sokół, s. 76

na poziom tej abstrakcji, na którym nie dotyczyłaby Go troska o swe dzieła, bowiem wszystko, co „uczyni” jest dobre, a zatem te twory mogą być jedynie abstraktami, ale w sensie życia, które jest wiecznym trwaniem Jedni. „Działanie Jedni polega więc na czymś myślnym, czy może raczej kontemplacyjnym oglądzie siebie, przy czym owa niby – myśl, ów ogląd, odszczepia się niejako od swojego przedmiotu i będąc wciąż nim samym, ale już wtórnie, daje początek pierwszemu z wyłanianych bytów – umysłowi.”⁵⁷ To jest ta „niby – myśl” z powyższego cytatu, która szczegółowiej powinna być tak wyrażona: „*Ἀλλ’ οὐτὸν τούτων ἔκει οὐδὲν, ἀλλ’ ὄρασις καὶ τὸ ὄρατὸν αὐτῆ οὐ μόνον, καὶ τοιοῦτον τὸν ὄρατὸν, οἷον ἢ ὄρασις, καὶ ἢ ὄρασις, οἷον τὸ ὄρατὸν.* (En V,3,8)”⁵⁸ Należy ciągle przy tym pamiętać o tym, iż bezpośredniość myśli jako możliwość jakiegokolwiek pozytywnego w sensie poznawczym (w odróżnieniu od samych, beztreściowych bodźców) doświadczenia człowieka, nawet jeśli by utożsamiła go z Umysłem jest ciągle dla Plotyna niewystarczająca. Zwraca uwagę na to Armstrong: „The point I wish to make here is simply that his demonstrations that intellect cannot be the first principle (or, conversely, that the One is not intellect and does not think [...]) always take the form of showing insufficient simplicity of the Aristotelian self – thinking intellect. It is not multiplicity of the Forms in it which disqualifies Intellect for being the First but the distinction, even if it is only a logical distinction between thought and object of thought, which

⁵⁷ D. Dembińska – Siury, *Byt i istnienie w filozofii Plotyna*, s. 65

⁵⁸ *Plotini Enneades cum Marsili Ficini interpretatione castigata*, F. Creuzer et Georg, H. Moser, Parisiis 1855, [w]: J. Bańka, *Plotyn i odwieczne pytania metafizyki*, t. 1 – 2, Katowice 1995, s. 79

(„Otóż żadna z tych rzeczy tam nie zachodzi (w świecie Jedni – przyp. autora), lecz jest widzenie i razem z nim przedmiot widziany, i taki jest przedmiot widziany, jakie widzenie, i widzenie takie, jaki jest przedmiot widziany.” – tłum. za J. Bańka)

necessarily involves a sort of multiplicity.”⁵⁹ Cóż zatem pozostaje człowiekowi myślącemu przecież, filozofowi uczynić w obliczu swej tak dalece posuniętej, jak to nazywa Armstrong – „dysfunkcji”? Niemniej Plotyn wznosząc całą sprawę na ten najwyższy poziom abstrakcji, daje pewną wskazówkę: „Więc dlaczego <<stawanie się>> nie jest ruchem? Bo jeśli dlatego, że to, co <<powstaje>> jeszcze nie istnieje, a ruch nie należy do <<nie istniejącego>>, to oczywiście <<stawanie się>> nie będzie także zmianą.”⁶⁰ Także więc umocowanie tej dialektyki Henady, znajduje się nie tylko już w jakiejś rzeczywistości abstrakcyjnej przez Nią gdzieś tam powołanej w charakterze modelu logicznego *Logosu*, ale prawa określone przez Jej istotę posiadają postać naukową teraz. Bowiem, czyż możliwe jest, aby w samym ruchu był jakiś „przedruch” nie wytłumaczony inaczej, jak metafizyczną kategorią stawania się? „Gdyby myśl mogła sprawiać, to mogłaby poruszać: Absolut hipostazując się, sprawił się sam ruchem (samoruchem) oraz samopomyśleniem.”⁶¹ To jest właśnie „działaniem” Jedni mocy - powołaniem do życia. „Znajdując byt w sobie, Jedno sprawia, że w jakiś sposób niebyt znalazł się w łonie samego bytu.”⁶² Tutaj w pierwszy i najbardziej zarazem niejasny sposób objawia się sens oraz treść bycia Henady; w momencie, gdy zaczynamy uchwytować tropy, jakie po sobie „pozostawia”. W tej intuicji zawarta jest wręcz przesłanka do takiego

⁵⁹ A. H. Armstrong, *Plotinian and Christian Studies*, s. 409

(„Punkt, który chcę tu osiągnąć jest prosty, jak jego demonstracja mówiąca, że umysł nie może być pierwszą zasadą (albo, przeciwnie, że Jedno nie jest umysłem i nie myśli [...]) zawsze przybiera formę wykazywania niewystarczającej istoty Arystotelesowskiego samego się myślącego umysłu. To nie jest wielość form zawarta jako to, co dyskwalifikuje umysł, aby być Pierwszym, ale dysfunkcja, nawet jeśli jest tylko logiczną dysfunkcją pomiędzy myślą a przedmiotem, którego konieczność zakłada rodzaj wielości.” – tłum. autora)

⁶⁰ Plotyn, *Enneady*, tłum. A. Krokiewicz, s. 465

⁶¹ J. Bańka, *Plotyn i odwieczne pytania metafizyki*, t. 1, s. 96

⁶² Tamże, s. 108

oto twierdzenia, iż kreacja czegokolwiek poprzez „czyn” Jedni jest tylko i wyłącznie natury idealnej, a konkretyzując – abstrakcyjnej w sensie transcendowania wszystkich przyczyn empirycznego a przez to sensualnego świata przyrody, z Jej rzeczywistości. Możemy co prawda dalej utrzymywać, iż „We could generalize this point by saying that our language relates to the varied world in which we live; it cannot apply to what is presupposed by and other than this world.”⁶³, niemniej niewiele zdaje się taka postawa wnosić, albowiem zdając już sobie sprawę z zawierania się podmiotu poznającego w rzeczywistości przeciwstawiającej się mu, niezwykle trudną rzeczą byłoby dalsze utrzymywanie antykauzalności Jedni. Czy ten sceptycyzm i wątplenie nie jest przy tym właśnie w Jej absolutnym obliczu niemożliwy? Skąd bowiem wiadomo, iż jego, tj. tego sceptycyzmu umocowanie nie jest wbrew Jej postanowieniom, a te tropy, które nam pozostawiła nie są właśnie najistotniejsze? Póki co nie można tej ewentualności wykluczyć, zwłaszcza że następne oznaki wystarczająco wymownie zdają się o tym świadczyć.

I. 1. b) zagadnienie inteligibilności Jedni

Wyjątkowo niefrasobliwym twierdzeniem po tym, co zostało już poniekąd ustalone, byłoby te, które odmawiałyby Henadzie mocy

⁶³ D. J. O'Meara, *Plotinus*, s. 56

(„Możemy dojść do pewnej generalizacji tego momentu poprzez uznanie, iż nasz język odnosi się do różnorodności świata, w którym żyjemy; to nie może dostosować się do tego, co założone przez inny, niż ten świat.” – tłum. autora.).

sprawczej. Nawet, gdyby to była t y l k o i wyłącznie moc Arystotelesowskiego Pierwszego Poruszyciela tudzież Platońskiego Demiurga. Choć oczywistość supremacja mocy Jedni jest niepodważalna w kontekście epistemologicznym. Przypomina o tym chociażby Narbonne: „La thèse centrale de Plotin à l'égard de l'Un, qui est le premier principe de sa philosophie, est que celui-ci est *au-delà de l'être*. Dire que l'Un est *au-delà de l'être*, c'est entendre qu'il est au-delà de tout, c'est – à dire au-delà de tout ce qui est déterminé de tout ce qui a une forme ou un caractère particulier.”⁶⁴ Jednakże powracając do meritum tej rozprawy należy stwierdzić, iż wszechobecność Jej tworców wydaje się być w zasadzie niezaprzeczalna, a nawet skrajny antropocentryzm, w tym przypadku solipsyzm nie mogąc ze swej istoty sam siebie przekroczyć, co ukazuje koniec wcześniejszego podpunktu rozważań, paradoksalnie potwierdza potęgę Jej treści. Bo przecież, i należy to jeszcze raz powtórzyć – brak jakiegokolwiek podłoża metafizycznego, podstawy niezakładającej ontologicznego sprawstwa, wyklucza ostatecznie postać naukowości. „Współrozumność z wątkiem rozumnym świata niesie obietnicę jakiegoś wyjścia poza chaos i błąd.”⁶⁵ Nawet przeto, jak już się rzekło solipsyzm, ustala przeto pewien absolut, czyli podmiot myślący jako wytłumaczenie rzeczywistości go otaczającej - tak więc Jednia wyczerpując taką treść, musi jej zatem także podlegać. Owszem Plotyn i scholastycznie nastawione umysły, mogłyby podnieść w tym momencie argument wszechmocy Absolutu, ale czy naprawdę to coś zmienia? Czy możliwość

⁶⁴ J. M. Narbonne, *La methaphysique de Plotin*, s. 27

(„Teza główna Plotyna w odniesieniu do Jednego, tego który jest pierwszą zasadą filozofii, i tego który jest *ponad bytem*, mówi że Jedno jest *ponad bytem*, to znaczy że jest ponad wszystkim co jest określone i wszystkim co ma formę lub szczególny charakter.” – tłum. autora)

⁶⁵ J. Bańka, *Plotyn i odwieczne pytania metafizyki*, t. 1, s. 242

zaprzeczenia czemukolwiek wobec ontologicznej konieczności istnienia Jego (Absolutu) dzieł, zarzucających transcendentalność stwarzającego poza taką moc, nie jest wystarczającym świadectwem absolutności takiej istoty właśnie? Zresztą, o jakim tu zaprzeczeniu może być mowa, skoro Absolut może korzystać ze wszystkich możliwości, a każda z nich dla N i e g o jest dobra, wobec czego nie posiada charakteru przeciwieństwa, dostępnego niższym kręgom emanacji Jedni. Zatem czym że jest to, z czego On „korzysta”?

Można by ponownie rozpocząć rozważanie tego zagadnienia od aksjomatycznego, czy też wręcz ortodoksyjnego niejako podejścia, gdzie mówi się, że „Temu jednak, co jest bezwzględnie pojedyncze i w pełni samowystarczalne, nie potrzeba zgoła niczego, nawet myślenia o sobie i samowiedzy. Absolut nie ma żadnych potrzeb i dlatego nie potrzebuje też myślenia.”⁶⁶ Albo: „Διὸ καὶ ἡ ἁναγωγὴ πανταχοῦ ἔφ’ ἐν, καὶ ἔφ’ ἐκάστου μὲν τι ἐν, εἰς ὃ ἁναξείς. (En III,8,9)”⁶⁷ Oczywiście jest jednak to, że wszystkie powyżej wymienione zależności istnienia teraz są obecne i jakkolwiek Absolut miałby być transcendentny wobec nich to właśnie nie może. Nie może poprzez oczywistość swych tworców! Została ta kwestia wystarczająco wyjaśniona w poprzednim rozdziale, wobec czego nie należy zastanawiać się w tej chwili nad bezczynnością Jedni, lecz nad Jej charakterem działania raczej. „W tym miejscu można postawić pytanie: czy, zważywszy na nieskończoną doskonałość rodzącego i jego transcendentną moc, rodzący nie jest przypadkiem <<zmuszony>> do

⁶⁶ *Antynomie wolności*, (red.) M. Drużkowski i K. Sokół, s. 76

⁶⁷ *Plotini Enneades cum Marsili Ficini interpretatione castigata*, F. Creuzer et Georg, H. Moser, Parisiis 1855, [w]: J. Bańka, *Plotyn i odwieczne pytania metafizyki*, t. 1 – 2, Katowice 1995, s. 74

(„Toteż sprowadzanie do <<jednego>> zachodzi wszędzie. Oto w każdej rzeczy poszczególnej istnieje jakieś <<jedno>>, do którego ją sprowadzisz.” – tłum. za J. Bańka)

tworzenia?”⁶⁸ Oczywistym jest przy tym, iż żeby móc rozpocząć analizę tego zagadnienia w prawdziwym świetle Jej, Jedni „przyzwolenia”, należy jeszcze wykazać możliwość inteligibilności Absolutu. Plotyn pisze: „Zaprawdę, jeszcze przed nastaniem tych naszych narodzin istnieliśmy „tam”, jedni jako ludzie, a niektórzy nawet jako bogowie, dusze czyste i umysł zespolony z wszechsubstancją, części umysłowego świata, nie oddzielone i nie odcięte, lecz istotnie przynależne do całości.”⁶⁹ I dalej: „Powstała tedy żywina, mająca w sobie obecną duszę z bytu, dzięki której weszła w istotny związek ze wszechbytem, ale jest w tej żywini obecne także ciało, ciało nie puste i nie bez udziału w duszy[...].”⁷⁰ Tak więc owa zstępująca droga, po której aby Ją, tj. Jednię rozpoznać, zmusza nas aby nią iść w przeciwnym kierunku, została już ustalona i rozpoznana o tyle, że założenie przeświadczenia o jej prawdziwości jest wystarczająco ukazane. Człowiek zaś jest złączony z Jednią dzięki będącej w nim duszy, która wprost złączona jest z Umysłem. „Więc umysł będąc w ten sposób jakby Nim, sprawia byty podobne, wyłoniwszy moc mnogą. A także to jest ideą, ideą umysłu, podobnie, jak To, co przed nim, wyłaniało przedtem swoją ideę. I owo działanie z substancji jest duszą, która tym się stała, ponieważ umysł pozostaje w sobie [...]”⁷¹ I podobnie: „Cette procession du sensible se décompose en deux opérations: l’illumination créatrice de l’âme universelle, l’illumination ordonnatrice des âmes individuelles.”⁷² Ta familiarność wręcz, pozwala właśnie móc wstępować ku Niej i poszukiwać

⁶⁸ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tłum. T. I. Zieliński, t. 4, s. 530

⁶⁹ Plotyn, *Enneady*, tłum. A. Krokiewicz, Wyd. AKME Warszawa 2001, s.707

⁷⁰ Tamże

⁷¹ Tamże, s. 519

⁷² J. Trouillard, *La procession plotinienne*, s. 12

(„Ten proces uwrażliwienia rozkłada się na dwie operacje: objawienie (illumination) kreujące duszę ogólną (universelle) i na iluminację tworzące dusze indywidualne.” – tłum. autora)

schronienia, szczęścia dla człowieka przygotowanego zgoła. Nie można w tym momencie utrzymywać apofatyczności już nie tylko że Najwyższej istoty, ale i całej rzeczywistości.

Oczywiście istnieje jeszcze i inna droga poznania Jej istoty; może nie jest ona na tyle jasna, co do sposobu, jak ta powyżej przedstawiona, niemniej należy dla porządku ją przytoczyć. Zresztą jest ona zawarta także i w tej, nazwijmy ją „dyskursywnej”, a różni się jedynie stopniem dookreślenia, czego Plotyn niestety nie uczynił. „Bo w sobie tylko należy się skupić i w sobie tylko patrzeć i zbudzić wzrok wewnętrzny – ἡ εὐδου βλέπέι, właściwy każdemu, choć przez mało kogo używany, i wstąpić do swego wnętrza. Tam, w sobie ujrzy się Boga, a z nim razem i w nim – cały świat, całość bytu i istnienia, która znajdzie się naraz w nas. I to jest najwyższy stopień poznania – ekstaza, stan bożego natchnienia, zachwytu i mistycznego upojenia.”⁷³ Irracjonalność tego sposobu jest aż nadto widoczna, lecz dalej analizowana może przynieść wiele poznawczych rozwiązań. „Ekstaza – ani zapal, ani już pragnienie, ani rozum, ani myśl, a wyjście z siebie i zjednanie i dar z siebie i dążenie do przyłgnięcia i spoczynek [...]. Stan, w którym człowiek ogląda wizję cudowną i widzi ją nie jako różną od siebie, a z sobą tożsamą.”⁷⁴ Najważniejszym wydaje się być ten fragment, gdzie mowa jest o braku myśli i rozumu, bowiem czyż wówczas nie mielibyśmy do czynienia z samą Jednią właśnie? Oczywiście pierwszym skojarzeniem wobec tak ujętej możliwości epistemologicznej jest to, które odnosiłoby taki stan do martwości, lecz niepełność takiegoż określenia, zawiera się w opisie ciągłego obcowania z obrazem Samotnika, bądź nawet i z Nim samym. „Albowiem zgodnie z jego przekonaniem (Plotyna – przyp. autora) warunkiem koniecznym owej ekstazy

⁷³ D. Dembińska – Siury, *Byt i istnienie w filozofii Plotyna*, s. 53

⁷⁴ Tamże

jednoczącym w miłosnym uniesieniu duszę z Absolutem jest ztrata wszelkiej własnej autonomii egzystencjalnej, likwidacja wszelkiego ja, destrukcja wszelkiej indywidualności, całkowite wyrzeczenie się wszelkiej samoświadomości, unicestwienie totalne osobowości własnej, a także anihilacja wolności rozporządzania sobą, rezygnacja zupełna z wszelkiej woli i wolności partykularnej, jednostkowej, różnej od woli i wolności Absolutu, mówiąc inaczej: wyzwolenie dokonuje się tutaj przez depersonalizację.”⁷⁵ Tenże dość długi fragment jest wspaniałym przykładem nie tylko dydaktycznej treści metody odnalezienia szczęścia, lecz określeniem także i tego, czym zajmować się musi właśnie filozofia – nauka, wiedzą o tym, co najwyższe. Ten zachwyty jest więc zatem jakby jakąś „przemysłą”, doznaniem (*pathe*), samym wzruszeniem, gdzie obecna jest jednak ciągle pewna treść, którą można zrozumieć i nawet tak określając wypowiedzieć, a tą “mową” Absolutu jest trwanie. On ciągle tak „czuwa”, „żyjąc” w ten sposób. „And if Plotinus’ recollection is not dismissed out of hand, it may be worth considering not just how logical structure requires this mystical support, but how the mysticism would lose its philosophical interest were it not for the logical structure.”⁷⁶ Na ten właśnie aspekt mistycyzmu należy zwrócić uwagę nie tylko w perspektywie Plotynizmu, ale i w ogóle – że sam system, logiczna struktura wszechświata jest dokładnie koherentna wobec tego poznania, nic nie ujmując samym interesom, tzn. polu zainteresowania samej racjonalności, gdyż w rozumie człowieka odnajduje się doskonale także w

⁷⁵ *Antynomie wolności*, (red.) M. Drużkowski i K. Sokół, s. 114

⁷⁶ A. C. Lloyd, *The Anatomy of Neoplatonism*, s. 166

(„I jeśli wspomnienie Plotyna nie zaginie z pola naszej uwagi, to może być warte w tych okolicznościach nie jako logiczna struktura potrzebująca tego mistycznego wsparcia, ale jako mistycyzm, który utraci swe filozoficzne interesy, nie będąc nimi wobec logicznej struktury.” – tłum. autora)

postaci irracjonalności. „We cannot describe in a clearer and, let us add, less mystical manner the process of intellectual knowledge which has its source and its force in the vague feeling of a measure which has to be discovered, and is determined and fixed by degrees though an increasingly detailed knowledge of this measure.”⁷⁷ Zatem taka inteligibilność Henady zdaje się być mimo wszystko rozstrzygnięta na tym etapie dociekań i to na tyle, iż można podjąć się dalej rozważania interesującej nas tutaj kwestii, czyli treści tych Jej „myśli”.

I. 1. c) problem samowiedzy Absolutu

Skoro znane są już podstawy określania się Henady wobec nas, swoich tworców, a także i wiadomym jest, że możemy je rozpoznawać jako poniekąd i swoje zasady bytowania, należy przeto zająć się jeszcze najważniejszą obecnie sprawą, czyli czym jest materia bytowania Nadrzeczywistości Jedna, albowiem Absolut zawsze jest czymś w swym trwaniu. „ου’ γὰρ ’ὰν ’εσημαίετο τεταγμένως μὴ ἑκάστων γιγνομένων. (En II,3,7) ”⁷⁸ A także powrócić do podniesionej przez Reale’go myśli, czy

⁷⁷ E. Brehier, *The Philosophy of Plotinus*, tłum. J. Thomas, s. 139

(„Nie możemy opisać w jasnym i pozwólmy dodać, mniej mistycznym sposobem procesu intelektualnej wiedzy, która ma swoje własne źródło i swą siłę w nieokreślonym przeczuciu miary, które ma zostać odkryte i ta determinacja i niezmiennosc stopni myślenia wzrasta wraz z tymi detalami wiedzy tej miary.” – tłum. autora)

⁷⁸ *Plotini Enneades cum Marsili Ficini interpretatione castigata*, F. Creuzer et Georg, H. Moser, Parisiis 1855, [w]: J. Bańka, *Plotyn i odwieczne pytania metafizyki*, t. 1 – 2, Katowice 1995, s. 109

nie należałoby zacząć mówić o jakiejś jednak formie determinacji Jedni? „Umysł pojęty jako podmiot czystego myślenia „ogląda” Absolut, znajdując się na zewnątrz niego, przy czym „obraz” Absolutu jest tożsamy ze „światem umysłu” znajdującym się wewnątrz umysłu i pojętym jako podmiot czystego myślenia (*noumenon*).”⁷⁹ I dalej: „Innymi słowy: umysł poznaje niedoskonale, bo tylko „obrazowo”. Absolut, poznaje doskonale sam siebie, gdyż sam siebie myśli i zna sam siebie nie za pośrednictwem „obrazu”, lecz bezpośrednio [...]. W ten sposób umysł posiada prawdę wolną od wszelkich nalotów fałszu oraz pełnię istnienia.”⁸⁰ W tej właśnie procedurze zawiera się możliwość oglądu Jedni przez podmiot poznający – jeśli wyzbędzie się on wszystkiego, co jest mu potrzebne do życia. Dlatego Umysł jest także wieczny, gdyż myśli Jej treść; a zatem jaka ona jest? „Jednia bowiem niby w zwrocie do samej siebie, jakby samą siebie widzi i jakby staje się przedmiotem swego oglądu. Ale w tym oglądzie siebie, choć ogląda się jako jedno, nie pozostaje już nim, podlegając koniecznemu w tym procesie rozdzieleniu; widzi bowiem ona – podmiot – siebie, jako przedmiot owego myślnego oglądu.”⁸¹ Niewiele ten cytat jeszcze wyjaśnia, lecz czyż nie wtedy rodzi się szczęśliwość danego człowieka, gdy myśli na podobieństwo Jej o sobie w perspektywie dobra jakie uczynił? Czyż taki stan nie napawa właśnie spokojem i błogością zeń wypływającą? To tu wydaje się być zasadzona miłość własna, która niejako wyprzedza wszelakie postępowanie, gdyż jakże ciężko jest się człowiekowi pogodzić ze złem jakiego dokonał i jakże letalne są zazwyczaj konsekwencje zrozumienia go w obliczu wielkości tego wcześniejszego szczęścia – tej

(„Bo nie byłoby objawienia, gdyby poszczególne rzeczy nie następowały po sobie prawidłowo.” – tłum. za J. Bańka)

⁷⁹ A. Krokiewicz, *Arystoteles, Pirron i Plotyn*, s. 239

⁸⁰ Tamże

⁸¹ D. Dembińska – Siury, *Byt i istnienie w filozofii Plotyna*, s. 76

niewinności i czystości Absolutu. „Należy pamiętać, że kiedy Plotyn [...] nazywa Absolut Dobrem, to wysuwa na czoło pojęcie twórczej siły, dzięki której powstało i otrzymało swój „kres” oraz „cel” wszystko, co istnieje i co się staje, siły, powtarzam twórczej nie w sensie sprawczej, czy też celowej przyczyny, lecz w sensie transcendentnego źródła wszelkiej zewnętrznie istniejącej i stającej się, niecielesnej i cielesnej rzeczywistości.”⁸² To jest zatem właśnie treścią bycia Henady – patrzenie na siebie i myślenie siebie w sensie napawania się s w y m, dla siebie określonym Dobrem, które w ten sposób wiecznie trwa. „Mówi zaś o „wszystkich rzeczach” jako o bytach i mówi „gwoli Niego”, ponieważ z jednej strony On jest przyczyną ich istnienia, a drugiej one do Niego dążą niejako, gdyż jest różny od nich wszystkich i nie posiada niczego, co im przysługuje.”⁸³ A więc ta transcendencja Absolutu ma swój sens polegający właśnie na tym, żeby myśląc o sobie nie uważać tego za odnoszenie się do siebie samego, bowiem powstała w tym momencie dualność podmiot – przedmiot jest Jemu zawsze obca. Jednia myśląc, abstrahuje od tej zasady poznawczej, gdyż niczego nie musi poznawać, albowiem wszystko zna. „I to jest właśnie myślenie: ruch do Dobra tego, co go pragnie.”⁸⁴ To „nieznający” pragną wiedzy i ruszają ku Niej. W tym знaniu, w tej mądrości swej obracając się, myśląc siebie, bo przecież ci, co cokolwiek zrozumieli w pełni, posiadli obiekt owego poznania, dopuszcza Ono filiację różnych od Niej, lecz ciągle Jej twórców w Siebie. Ona zatem jest samym tym sensem, transcendentalnym oglądem wszystkiego i stąd wynika konieczność Jej dialektycznej postaci – Nadrzeczywistości. I chociaż Plotyn twierdzi, że „Jeżeli więc nie ma tego, co nie – dobre, ani

⁸² A. Krokiewicz, *Arystoteles, Pirron i Plotyn*, s. 237

⁸³ Plotyn, *Enneady*, tłum. A. Krokiewicz, Wyd. AKME Warszawa 2001, s. 796 - 797

⁸⁴ Tamże, s.293

tego, co dobre, to nie ma niczego, jeżeli zaś nie ma niczego, to jest samo jedno i bez żadnych rzeczy innych.”⁸⁵ - to to właśnie jest owym jednym w ściślejszym zawartym modusie, który udało się dotychczas zbadać w tej rozprawie. W tej samowiedzy, treści Nadrzeczywistości Jedna, tej wiedzy o sobie już teraz, sama przez się Jednia niczego nie musi „robić” oraz „pragnąć”, gdyż wszystko mając zgadza się z Nią, z Jej identyfikacją wszystkie jestestwa idealnie można by rzec korelują, powodując w tym momencie ich stawanie się. Dalej co prawda można by utrzymywać z perspektywy samego empiryzmu zasadniczy brak przejścia, jako realnego, probabilistycznego świadectwa podstawowego dla niego prawa przyczyny – skutku, lecz dla idealisty jest już on poniekąd oczywisty. Czyż bowiem to właśnie nie jest jak najbardziej prawdziwe, a przez to realne, że „jest” jako konieczność i *apriori* będąc wówczas przyczyną ze względu na swe pierwszeństwo? Zatem można powiedzieć, iż cała ta różność do tej pory postrzegana jako odmienna od Niej jest już dla nas Nią samą.

⁸⁵ Tamże, s. 286 - 287

I. 2. Pierwsza emanacja – Umysł

Granica scharakteryzowania powstania pierwszej hipostazy jest w zasadzie obok analizy samej treści Jedni, jednym z najszerszej omawianych zagadnień przez współczesnych badaczy, w tym także i w tej pracy. Plotyn mówi: „*καὶ ἔστι πρώτη ἐνέργεια ἐκείνου καὶ πρώτη οὐσις. (En I,8,2)*”⁸⁶ jednoznacznie wskazując drogę poznawczą, którą nie sposób nie podążać. Jednakowoż autor postanowił nie dokonywać samej próby badań opartej na wcześniejszych opracowaniach, która zazwyczaj w tym przypadku polega na poszukiwaniu wyjścia poza dualizm teoriopoznawczy, który można by nazwać katafatycznie – apofatycznym. Należy tu zwrócić głównie uwagę, omawiając to zagadnienie na kilka podstawowych koncepcji, w tym Meijra⁸⁷, który suponuje powiązanie wpływów średnioplatońskich z samym stanowiskiem Plotyna w dojrzałej postaci, jako określenie prostoty Jedna poprzez wyrażenia i obrazowanie istoty Jedni pochodzące ze świata wyobraźni, czy też na Armstronga⁸⁸, który chciałby w łączeniu różnorodnych tradycji filozoficznych widzieć możliwość przezwyciężenia problemu pierwszej hipostazy. Wreszcie należało by też wspomnieć o wysiłku Bales’a, gdzie w swojej książce o

⁸⁶ *Plotini Enneades cum Marsili Ficini interpretatione castigata*, F. Creuzer et Georg, H. Moser, Parisiis 1855, [w]: J. Bańka, *Plotyn i odwieczne pytania metafizyki*, t. 1 – 2, Katowice 1995, s. 58

(„I (Umysł – przyp. autora) jest pierwszym działaniem Tamtego i pierwszą substancją.” – tłum. autora)

⁸⁷ Zob. P. A. Meijer, *Plotinus on the Good or the One (Enneads VI, 9)*, An Analytical Commentary

⁸⁸ Zob. A. H. Armstrong, *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*, s. 28

teorii Jedna u Plotyna⁸⁹ wyróżnia trzy typy orzekania o Nim, a mianowicie: jako dyskurs meontologiczny (Absolut jest całkowicie transcendentny, a przez to znajdujący się w zupełności poza jakimkolwiek bytem, myśleniem, wolą i samoświadomością), jako ontologiczny (gdzie Jedno jest bytem, w którym znajdują się wszystkie inne byty, mające potencjalny charakter swego istnienia) i wreszcie ostatni, nazywany paradoksalnym, gdyż określa sposób bycia Absolutu jako „bezforemna forma”, czy też bytu i niebytu zarazem, albo jako przyczynę samego siebie. Z kolei Emilsson zdaje się doprowadzać do skrajności próbę określenia Jedni, przypisując Jej wręcz cechy psychiczne.⁹⁰ Beierwaltes także skłaniałby się ku tej myśli jakiegoś transcendentnego sposobu myślenia i pragnienia Jedna odzwierciedlonego w pojęciu *hyperpleres*, które ujmowałoby także i pewną nicość, w której zawarta byłaby możliwość „[...] tego, co jeszcze nie stało się samodzielny, tożsamym z sobą i różnym od innych bytem.”⁹¹ To są generalnie główne próby rozstrzygnięcia katafatycznego, tzn. pozytywnego określenia Jedni, która wówczas byłaby czymś wyartykułowana jako „jest taka” dla umysłu poznającego. Chociaż i tutaj Corrigan widziałby raczej ów katafatyzm raczej jako ostateczny stosunek, jaki zachodziłby pomiędzy Umysłem a Jednią.⁹² O’Meara proponuje zaś uznanie mimo wszystko negatywnej drogi badawczej, która zazwyczaj charakteryzuje się tą formą ułomności, iż zawsze, nawet gdyby podnosiła argument samego Plotyna, mówiący o

⁸⁹ Zob. Bales E. F., *Plotinus’ Theory of the One*, [In]: Harris R. B. (ed.): *The structure of Being. A Neoplatonic Approach*, Norfolk 1987, s. 40 - 50

⁹⁰ Zob. E. K. Emilsson, *Remarks on the Relation Between the One and Intellect in Plotinus*, [w:] *Traditions of Platonism. Essays in Honour of John Dillon*, s. 271 - 290

⁹¹ W. Beierwaltes, *Platonizm w chrześcijaństwie*, tłum. P. Domański, s. 129

⁹² Zob. K. Corrigan, *Plotinus, ‘Enneads’ 5, 4 [7], 2 and Related Passages. A New Interpretation of the Status of Intelligible Object*, *Hermes* 1986, vol. 114, s. 195 - 203

zupełnej nieadekwatności jakichkolwiek określeń, to z miejsca dokonuje takiego właśnie, mimo wszystko określenia. Ono tj. to określenie, artykułuje się zaś w pewnego rodzaju antropomorfizmie polegającym na jakiejś nieodgadnionej potrzebie poczucia jedności w podmiocie (*pathe*). Ta jedność zaś byłaby pochodząca od mocy Jedni.⁹³ Należy zauważyć, że wszystkie te próby tu pokrótce zaprezentowane posiadają tę samą, odmienną w poczuciu autora tej pracy od niej samej, własność nieokreślonej niemożności rozwiązania problemu emanacji Jedni, która zasadzałaby się na tym, że komentujący nie potrafią odnaleźć podstawy, która znajdowałaby się poza instrumentami teoriopoznawczymi, którymi operują, ażeby rozwiązać tę „zagadkę” stworzoną przez Plotyna. Próbując zbadać to zagadnienie, po raz kolejny należy zdać sobie sprawę, że jest ono nierozwiązywalne na s w y m poziomie noetycznym oraz ontologicznym, lub też mówiąc bardziej ogólnie – w swoim świecie. Należy jeszcze raz podkreślić jedną, ale najważniejszą sprawę, gdzie tylko ona w zasadzie umożliwia jakikolwiek dyskurs w obrębie Plotyńskiej Jedni: jeśli pozostanie się na poziomie rozumienia Absolutu samego przez się, to stanie się ono zbiorem nic nie znaczących, bezużytecznych aksjomatów o charakterze sakralnym (nie znaczy to oczywiście, iż wśród całej plejady konceptualnych prób dociekań nie znajdziemy pomocnych oraz wartościowych rozstrzygnięć. Należy jednakże bezwzględnie pamiętać o zasadniczym rozróżnieniu, a mianowicie takim, gdzie czym innym będzie próba analizy Absolutu Plotyna ze względu na niego samego, a czym innym w oparciu o odrębne metafizyczno – ontologiczne założenia. W tej pracy zostaje podjęta wyjątkowa specyfika, na którą nie sposób nie zwrócić baczniejszej uwagi, zawarta pomiędzy Plotynem a Heglem. Ale

⁹³ Zob. D. J. O'Meara, *Scepticism and Ineffability in Plotinus*, [in]: "Phronesis" 2000, 1, vol. XLV, s. 240 - 251

trzeba ponownie nadmienić, że dzieje się tak głównie dlatego, żeby zachować jak najmniejszą dygresyjność w stosunku do analizowanego zagadnienia. Ciężką rzeczą jest wobec powyższego nie zauważyć i przejść do porządku nad chociażby koncepcją recentywistyczną rozumienia Jedni, która zdecydowanie odbiega od klasycznego pojmowania zagadnienia Absolutu, w którym podążamy *stricte* tropem samego Plotyna – „Metodą tej interpretacji (Plotyna – przyp. autora) jest przede wszystkim metoda recentywistyczna z jej centralną kategorią recencjału egzystencjalnego. [...] Ów recencjał egzystencjalny staje się nie tylko przewodnikiem po filozofii Plotyna, lecz wręcz centralną kategorią metafizyki jako drugiej „filozofii pierwszej”, wyjaśniającą, a zarazem sprowadzającą do Jedna wszelkie postacie bytu i istnienia; zarówno te, o których orzekamy zawsze w czasie teraźniejszym („jest” jako predykat bytu), jak i te, które kreują „mroczną przeszłość” czy też nie stanowiącą już w tak pojmowanej metafizyce żadnej niewiadomej przyszłość (orzekamy o nich, iż „były” lub „będą”). [...] Błędem pierwotnym interpretacji, jej poniekąd istotą, jest więc zakłócenie równowagi, dualizm zapisu i tłumaczenia. Ale przy kompleksowym podejściu do badań można tego rodzaju dualizm spokojnie odsunąć na bok. [...] Z tego punktu widzenia filozofia Plotyna jawi się jako pole badawcze dwojakiego rodzaju: filozofia sama w sobie, a więc teoria wieńcząca starożytne koncepcje metafizyki, oraz konkretna wizja metafizyczna, potwierdzająca moje *quid metaphisici*. Stoję na stanowisku, iż każdy system filozoficzny musi zawierać element recentywizmu, i twierdę, że system Plotyna takie *a recentiori* zawiera. [...] To odniesienie do teraźniejszości postrzegam w wątku gnostyckim systemu Plotyna. Recencjał egzystencjalny znajduje odzwierciedlenie w Plotyńskim „kole

emanacji”, ogarniającym całokształt rzeczywistości prawdziwej i pozornej: Absolut, świat noetyczny i Duszę świata, aż po mroczny świat materii.”⁹⁴ Jak więc możemy zaobserwować, te i tego typu rozważania posiadają wiele pozytywnych skojarzeń, które same przez się na pewno pozwalają na lepsze uchwycenie myśli Plotyna, niemniej niesamowicie ciężką sprawą byłoby bez osobnej analizy pokusić się o jakieś całościowe rozstrzygnięcie już nie tylko i wyłącznie sensu koncepcji Plotyńskiej, ale przecież głównie w odniesieniu do całości tematu przedsiębranego). Jest więc problem poznania, albo inaczej – znalezienia podstawy dla poznania ludzkiego niczym klasyczna kwadratura koła, w obrębie apofatyczności Jedni, w której ustalone zawczasu pryncypia miałyby zmienić się za sprawą syntezy z antytetycznymi wobec nich i scalić tak, żeby stworzyć nie tylko że nową jakość, ale w tym nowym tworze zaprzeczyć wręcz im w ten sposób, iż właściwie musiałyby przestać być tym, czym były na początku. Jest to zwyczajnie niemożliwe; co więcej – cokolwiek będzie transcendowane poza samo pojęcie bytu, stanie się właśnie także niemożliwym jako absolutna zasada ontologii, gdzie wykroczenie poza niego zawsze ku niemu jako jedności absolutnej powróci. Pytaniem zaś, którym w tak postawionej sytuacji należałoby się zatem zająć, a które poniekąd zostało już wyeksplikowane jest te, jak Absolut m u s i działać, skoro się odróżnił? Innymi słowy mówiąc – jak naukowo wywieść Jego istnienie? A zatem po stwierdzeniu Jego akcydentaliów jako drogi ku prawdziwej Jego rozpoznawalności, a także i po samej możliwości tworzenia, nie powinno popadać się w tkliwość poznawczą, która podówczas nadmiernie przedzierzgnie się w zwykłą akademickość. Bierze się ona tj. owa tkliwość

⁹⁴ J. Bańka, *Plotyn i odwieczne pytania metafizyki*, t. 1 – 2, Katowice 1995, s.575 - 576

zazwyczaj z błędnego, psychologicznego wręcz, zamiast filozoficznego przekonania (w tym drugim logiczność jako taka eliminuje każdorazowe hipotezy niejako apriorycznie, nie dopuszczając je do dyskursu, kiedy nie posiadają one w każdorazowej swej postaci określenia prawdziwości), a które wskazywałyoby na samą cechę ludzkiego charakteru właśnie, gdzie umysł ludzki nie dopuszcza do siebie możliwości niemożności rozwiązania jakiegokolwiek zagadnienia (*vide* historia „kwadratury koła” właśnie), a przez co paradoksalnie obezwładnia się, pętając następnie w wyimaginowanym świecie. Dlatego też należy bezwzględnie przeciąć ten węzeł gordyjski apofatyczności, czy też katafatyczności Plotyńskiego Absolutu przedstawianego w powyższym rozumowaniu.

I. 2. a) wprowadzenie do zagadnienia działania Jedni

Mówiąc o działaniu Absolutu, powróciliśmy do kategorii „stawania się”, jako naczelnej podstawy emanacyjnego procesu wszechświata. Niezmiernie wątpliwą i problematyczną rzeczą jest imputowanie Plotynowi sprawstwa Jedni w obramowaniu, czy też wręcz determinacji logiki potocznej: arystotelesowsko – stoickiej, niemniej przy założeniu koniecznych warunków, o których była mowa powyżej, można by zacząć mniemać, iż całkowita Jej tj. nie tylko kauzalna, ale i sprawcza moc, gdzie ze Swej istoty wypływają wszystkie podniesione tu konsekwencje jest przesądzona. „Stąd ową absolutną „Prajednię” można pojmować tylko w odniesieniu do wynikającego z niej „stawania się”, a zatem wyłącznie

przyczynowo.”⁹⁵ Tu powinniśmy więc raczej mówić o logice holistycznej, czyli dialektycznej. Niemniej w dalszej części pracy ukaże się ta oto Jej właściwość zwana „nieskończonością”, której sens objawi się w objęciu także i celów swych tworców, a więc można by tu mówić właściwiej raczej o jakiejś *pre* – i *ante* – przyczynowości zarazem, co jest paradoksem samo w sobie. Tak starałem się bowiem zaznaczyć i uchwycić tą zależność istnienia Plotyńskiego systemu, a konkretniej – Jej systemu, gdzie każdy jego element, każda część musi świadczyć o sobie samej, ale i zarazem także i w odniesieniu do innych części, co ma także i inne dalsze i dużo głębsze konsekwencje. „*Του μὲν γὰρ ἑσχάτου ἡ ἐνέργεια ὡς ἂν λήγουσα ἀπληρῶ, τοῦ δὲ πρώτου παῖσαι. (En VI,7,13)*”⁹⁶ Albo: „Albowiem wszelkie <<nie - Jedno>> bytuje dlatego, że jest <<jedno>> i dzięki temu jest tym, czym właśnie jest, bo jeśli nie stanie się <<jedno>>, mimo że z wielu składników, to <<nie istnieje jeszcze>>, jakby ktoś mógł o nim powiedzieć. I jeśli można mówić o każdym składniku, czym on jest, to właśnie dlatego, że każdy z nich jest <<jeden>> i jeszcze sam sobą.”⁹⁷ Powinno się zatem zacząć sądzić po tym fragmencie, iż tak naprawdę to dopiero to, co najbardziej ujednostkowione posiada najprawdziwszą, bo najbliższą Jej treść. „Tak więc istnienie rzeczy zależy od jedności: jeśli usunie się jedność, usunie się sam byt rzeczy.”⁹⁸ Dzięki temu każde abstrahowanie, myśl sama powoduje przebywanie w Jej rzeczywistej obecności. Rzeczywistej w sensie istnienia, bycia myślącym. „Zaprawdę

⁹⁵ J. Legowicz, *Historia filozofii starożytnej Grecji i Rzymu*, s. 516

⁹⁶ *Plotini Enneades cum Marsili Ficini interpretatione castigata*, F. Creuzer et Georg. H. Moser, Parisiis 1855, [w:] J. Bańka, *Plotyn i odwieczne pytania metafizyki*, t. 1 – 2, Katowice 1995, s. 140

(„Działanie tego na przykład, co jest ostatnie, jest pojedyncze, bo jakby kresowe, podczas gdy do <<pierwszego>> należą wszystkie działania.” – tłum. za J. Bańka)

⁹⁷ Plotyn, *Enneady*, tłum. A. Krokiewicz, s. 258

⁹⁸ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tłum. T. I. Zieliński, t. 4, s. 512

umysł i byt to to samo.”⁹⁹ Jakże wspaniale brzmią te słowa dźwiękiem prawdziwego życia potwierdzonego w takiej ontologicznej magnificji, wydobywanego z samopotwierdzającej się treści Jedni! Wspaniale te piękno potęgi tych słów ukazuje Fichte: „Wybór filozofii zależy zatem od tego, jakim się jest człowiekiem; albowiem system filozoficzny to nie martwy sprzęt, który można wedle woli wziąć i odłożyć – płynie z duszy człowieka, który go wyznaje. Nigdy nie wzniesie się na poziom idealizmu charakter z natury ospały, lub osłabiony i wypaczony niewolą duchową [...]”¹⁰⁰ Nie tylko, że płynie, ale widzimy, że przenika oraz tkwi w nim, dzięki duszy mediującej poprzez Umysł z Absolutem. Oczywiście ciągle należy pamiętać o mimo wszystko ułomności takiej filiacji, niemniej czyż na końcu tego ludzkiego pragnienia przewyciężenia wszelakich przeciwnych mu bytów, wynikających właśnie z takiej harmonii ustanowionej przez Nią, nie chcemy właśnie „dołączyć” do Niej? Nie mając w zasadzie innej drogi poza alienacyjną wobec całej rzeczywistości nas otaczającej... „Arcydoskonały Absolut nic nie wie o mniej doskonałym od siebie umyśle, a umysł – o mniej znowu doskonałej od niego duszy, tak iż umysł jest “niebytem”, lub materią dla Absolutu, a dla umysłu znowu – dusza.”¹⁰¹ Jest to niezmiernie ważna konstatacja z perspektywy Henady, gdyż określa to, co w Niej jako poza Nią i odwrotnie. Cóż bowiem to zmienia, gdyby rzeczywiście nie znała szczegółów swego trwania? Szczegółów na poziomie najwyższym dla nich samych – „[...] cała wiedza o przedmiotach bez materii jest tymi przedmiotami właśnie.”¹⁰² To one, te przedmioty (Umysł, dusza), rozpoznawszy się na poziomie jedna, swego jedna, są dopiero

⁹⁹ Plotyn, *Enneady*, tłum. A. Krokiewicz, s. 258

¹⁰⁰ J. G. Fichte, *Teoria wiedzy*, tłum. M. J. Siemek, t. 1, s. 483

¹⁰¹ A. Krokiewicz, *Arystoteles, Pirron i Plotyn*, s. 248

¹⁰² Plotyn, *Enneady*, tłum. A. Krokiewicz, s. 267

umiejscowione w łańcuchu, systemie zdarzeń już ustalonym przez Jej Absolutne Jedno. Rist mówi tu wprost: „[...] it is exactly what it is, an entirely indivisible unity. All his problems about the One's knowledge even of itself is to allow us to see it not as simply itself but as a duality.”¹⁰³ Dlatego właśnie tak niezmiernie trudną rzeczą jest stwierdzenie treści „myśli” Henady. Bo to, że następuje, albo raczej jest Jej „myśl”, wydaje się być niezaprzeczalne i oczywiste nie tylko dla nas, lecz przede wszystkim dla samego Plotyna. Legowicz pisze: „Rozum to samopomyślenie „Prajedni”, którego ona jest przedmiotem, to transcendentna „Jednia” pomyślana, z której wywodzi się każdy byt realny. Myśl poprzedza tu byt.”¹⁰⁴ I dalej: „Dla „Absolutu” być to myśleć i myślenie stanowi zarazem jego istnienie: wieczna tożsamość współnoetyczno – egzystencjalna.”¹⁰⁵ Zaś Copleston pisze tak: „Pierwszą emanacją Jedna jest Umysł, *Nous*, która jest oglądem, czyli bezpośrednim ujęciem mającym podwójny przedmiot: a) Jedno, b) siebie.”¹⁰⁶ Nie możemy zatem już w tym stadium analizy mówić o jakiegokolwiek ontologicznej transcendentalności Absolutu – niczym o treści rzeczy samej w sobie Kanta; ta treść zostaje obiektywnie jako myśl wypowiedzana właśnie... „*Rzecz sama w sobie* (- a termin rzecz obejmuje również ducha, Boga) oznacza przedmiot, o ile *abstrahuje* się od wszystkiego, czym on jest dla świadomości, od wszystkich jego określeń czuciowych, jak też od wszystkich dotyczących go określonych myśli. Łatwo można dostrzec, co

¹⁰³ J. M. Rist, *Plotinus: The road to reality*, s. 25

(“[...] to jest dokładnie, czym to jest (Jedno – przyp. autora), całościowo niepodzielną jednością. Wszystkie jego problemy dotyczące wiedzy Jednego, nawet o sobie są dopuszczające nas po to, aby zobaczyć Go nie jako prostotę samą, ale jako wielość.” – tłum. autora)

¹⁰⁴ J. Legowicz, *Historia filozofii starożytnej Grecji i Rzymu*, s. 518

¹⁰⁵ Tamże, s. 521

¹⁰⁶ F. Copleston, *Historia Filozofii*, tłum. H. Bednarek, t. 1, s. 524

pozostaje: *całkowity abstrakt, zupełna pustka*, coś określonego już tylko jako *tamta strona*; to, co *negatywne* w stosunku do wyobrażenia, uczucia, określonego myślenia itd. Ale tak samo prosta jest refleksja, że to *caput mortuum* jest samo tylko *produktem* myślenia, i to właśnie myślenia, które doszło do czystej abstrakcji, produktem pustego Ja, które tą pustą swoją własną *tożsamość* czyni sobie *przedmiotem*.¹⁰⁷ Czyż właśnie nie odnosimy już wrażenia takiej oto sytuacji, analizując myśl Plotyna? Zatem dalej: „*Negatywne* określenie, które ta abstrakcyjna tożsamość otrzymuje jako *przedmiot*, również zalicza się do Kantowskich kategorii i tak samo jak owa pusta tożsamość jest czymś doskonale znanym. – Należy się więc tylko dziwić, gdy tak często wciąż na nowo czytamy, że nie wiadomo, czym jest *rzecz sama w sobie*. Bo przecież nic łatwiejszego niż to wiedzieć.”¹⁰⁸ O tym właśnie należy ciągle pamiętać, będąc idealistycznie nastawionym umysłem przy rozważaniu poznawalności nie tylko już w ogóle, lecz szczególnie w obliczu metafizyki, czyli nauce o bycie najwyższym. Powróćmy jednak do meritum.

Cała gradacja bytów przeprowadzona przez Plotyna odkrywa nam jeszcze jedną, niezmiernie ważną kwestię w obliczu zapytania o sens, logikę „czynów” Absolutu. Wypływa ona z przesłanki, czy też jakiejś intuicji wręcz, rozumianej jako pewność przesłanki w dowodzie, który dotyczący prymarności jedności nad wielością. Do tego stopnia Plotyn ją, tj. ową intuicję zabsolutyzował, że wielość stała się w zasadzie stopniowaniem jedności. „Istnieją *różne stopnie jedności*; dusza znajduje się na wyższym stopniu jedności niż ten, który mają ciała, ale sama nie jest jednością.”¹⁰⁹ Tutaj znajduje się cały epistemologiczny „trud” Absolutu, w

¹⁰⁷ G.W.F. Hegel, Encyklopedia nauk filozoficznych, tłum. Ś.F. Nowicki, s. 102

¹⁰⁸ Tamże

¹⁰⁹ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tłum. T. Zieliński, t. 4, s. 512

którym zawarta jest oczywista prawdziwość tej drogi poznawczej, a która jest niedostępna apologetom wielości jako zasady rzeczywistości. Jedność ma tą nad nią przewagę (wielością), że będąc prymarnym jako suma samych siebie może się poznać, abstrahując od siebie, natomiast wielość tego uczynić nie jest w stanie jakimkolwiek sposobem. Nawet gdybyśmy przyjęli za Deleuze, lub Heraklitem oraz Demokrytem, że jest tak naprawdę tylko ona, tj. wielość afirmująca się poprzez kategorie różnicy oraz powtórzenia, dialektyki przeciwieństw, atomów, gdzie istnienie bytów jest niepowtarzalne i niesprowadzalne do czegoś jednego, to zostaniemy wchłonięci w tak nierozpoznawalne czeluścia epistemologiczne, że nigdy nie można by wówczas wydestylować z nich chociażby sensu samej treści „powtórzenia”.¹¹⁰ Bo ze względu na co miałyby się cokolwiek powtarzać? Powtórzenie czegokolwiek w obliczu nieskończonej wielości jest zwyczajnym absurdem! Tak więc jest ono, tj. owo „powtórzenie” dostępne tylko i wyłącznie dzięki mocy Absolutu i Jego jedności (jedyności – ontologicznie rzecz ujmując) zeń wypływającej. W tenże sposób, w takim rozumieniu możemy wreszcie mówić, że: „Przy bliższym wejrzeniu odpowiada temu takie przyjęcie tezy, iż Absolut nie ma nic do zrobienia. Wynika to z faktu, że nie może On nic poza sobą pomyśleć, tj. uchwycić celu, który różniłby się od Niego”.¹¹¹ W tak ujętej dotychczas perspektywie objawia się właśnie to, czym jest nieadekwatnie, jak do tej pory nazywane „działaniem” - trwanie Nadrzeczywistości Jedna.

¹¹⁰ Zob. G. Deleuze, *Różnica i powtórzenie*; przeł. B. Banasiak i K. Matuszewski oraz J. Legowicz, *Historia filozofii starożytnej Grecji i Rzymu*

¹¹¹ J. Bańka, *Plotyn i odwieczne pytania metafizyki*, t. 1 s. 72

I. 2. b) teleologia trwania Jedni

Dochodząc wreszcie do kwintesencji koncepcji Plotyna nie sposób nie zauważyć kilku podstawowych dygresji, powstałych w trakcie dotychczasowych analiz. Oto bowiem okazuje się, że absurdalne z zasady pytanie o cel czegoś, co jest wieczne i nieskończone może mieć rację bytu. Dla obiektu obarczonego przez badacza, a w tym przypadku Absolutu nie powinno to mieć znaczenia, lecz dla filozofującego umysłu jak najbardziej. Chociaż, czy aby na pewno na tym etapie można wyeliminować pierwszą ewentualność? Czy mając już tak wiele z wiedzy o Nim nie należy dopuścić pewnej atmosfery familiarności, lub pokrewieństwa przyznającego większą śmiałość poznającemu Go? „Dlatego ze stanowiska opcji mistycznej dużą rolę w systemie emanacyjnym Plotyna odgrywa henentorpia, czyli naturalne zwrócenie się duszy do Nadrzeczywistości Jedna. Jednym ze środków henentorii jest myślenie, tj. rozumne oglądanie Jedna jako źródła wszelkiego bycia.”¹¹² A dalej zatem: Jeżeli coś bez końca i początku miałoby naprawdę trwać, to właśnie treść tego bycia staje się paradoksalnie najważniejsza. I kończąc - wówczas bezprzedmiotowe są zagadnienia przyczynowości dla wstępującego ku Niemu człowieka. Tym wydaje się być wobec tego wszystkiego kauzalność oraz finityzm Henady. Lecz zanim nastąpi próba rozstrzygnięcia tych kwestii, należy wpierw zadać ponownie pytanie: „Dlaczego i jak z Jednego wywodzą się inne rzeczy? Dlaczego Jedno, zadowolone z siebie samego, nie pozostało w sobie samym? Jest to w

¹¹² J. Bańka, *Jak według Plotyna Jedno myśli w sposób pierwszy?*, [w] „Folia Philosophica” t. 17, s. 7

gruncie rzeczy – jak wiele razy mieliśmy to okazję podkreślić – najtrudniejsze do rozwiązania pytanie metafizyczne.”¹¹³ Właśnie, jak wiele razy już zostało to podkreślone – po cóż, a także i skąd oraz dlaczego w ogóle Ona j e s t? Czym innym bowiem do tej pory było rozpoznanie Jego wielorakich postaci, zaś zupełnie odmiennym pytaniem jest te, w którym następuje próba rozstrzygnięcia sensu istnienia tychże modusów. „Całym sobą jest przecież nakierowany na samego siebie, tworzy nie pragnąc, nie myśląc, nie wiedząc i nie działając. Tworzy, odrzucając swe twory poza siebie – w dziedzinę „bytów”, choć to „poza siebie” właściwie jest w nim – wszechpełni.”¹¹⁴ Otóż z tych słów nie można niczego pozytywnego na temat kreacji, lub też destrukcji, bądź nieskończonych przecież form Jego przejawiania się powiedzieć. Najważniejsze w tej kwestii zdają się być te myśli samego Plotyna: „Początek wszystkiego nie potrzebuje „wszystkiego”, bo cokolwiek jest potrzebujące, potrzebujące jest dlatego, że pragnie początku. Jeżeli dlatego Jedno czegoś potrzebuje, to szuka tego oczywiście, żeby Jednym nie być, tak iż będzie potrzebować tego, co je zniszczy [...]”¹¹⁵ Nigdzie chyba w całych *Enneadach* nie można spotkać takiego oto rozwiązania nurtującej nas tu kwestii. Występuje w tym przytoczonym fragmencie oczywistość „paradoksu gradacji” sformułowanego w wiekach średnich przez św. Anzelma z Canterbury, a dotycząca zagadnienia absolutności właśnie, tzn. czy to, co najwyższe może pomyśleć coś wyższego od siebie, a jeżeli tak, to czy dalej jest wówczas Absolutem, a to znaczy najwyższym, doskonałym?¹¹⁶ A dalej spoglądając na ten paradoks to, czy jeżeli n i e m o ż e pomyśleć, to czy pozwala Mu taka sytuacja dalej być Najwyższym z pośród wszystkich?

¹¹³ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tłum. T. I. Zieliński, t. 4, s. 525

¹¹⁴ D. Dembińska – Siury, *Byt i istnienie w filozofii Plotyna*, s. 34

¹¹⁵ Plotyn, *Enneady*, tłum. A. Krokiewicz, Wyd. AKME Warszawa 2001, s. 685

¹¹⁶ Zob. Anzelm z Canterbury, *Monologion; Proslogion*, tłum. T. Włodarczyk

Oczywiście można przyjąć, tak jak i ma to miejsce w wielu miejscach *Ennead*, że „Jedno natomiast i li tylko Jedno ani „zna”, ani też nie ma czego „nie znać”, lecz skoro jest Jedno razem z Sobą, to nie potrzebuje myśli o Sobie.”¹¹⁷, jednakże niewiele to w istocie zmienia i daje w wymiarze teoriopoznawczym, albowiem jakkolwiek nie przyjęlibyśmy statusu ontologicznego Absolutu – nawet ten, który przekraczałby sam byt, to ten moment w istocie przeczy niepoznawalności Jedni! Moment możliwości Jego zaprzeczenia. Jeżeli wobec tego Absolut musi myśleć, gdyż jest poznawalny, to wobec tego musi kierować Nim jakaś Idea, która jak zresztą później wskazał na ta kwestię Hegel musi w samej swej treści posiadać negację, lub też samą jej możliwość.¹¹⁸ Nawet za cenę przypuszczenia Plotyńskiego, iż mogłaby być „wcześniejsza”, lub wręcz i nawet poza Absolutem. Tym więc wydaje się obecnie być teleologia Jedni – myślą wszystkiego, łącznie z zawartym z tym cierpieniem, które rodzi się ze „spojrzenia” na Siebie samą. Wówczas zaś nie jest już Jednem, a Umysłem.

I. 2. c) kreacja pierwszej hipostazy jako poznanie Absolutu Plotyńskiego

Chociaż jasnym stał się moment w jaki sposób powstała, tj. co musiało zajść, aby pierwsza hipostaza zaistniała w sensie odróżnienia jej od Henady, to ciągle pozostaje w tym fakcie zawarta pewna niejasność. „A

¹¹⁷ Plotyn, *Enneady*, tłum. A. Krokiewicz, Wyd. AKME Warszawa 2001, s. 685

¹¹⁸ Por. przyp. 163

trzeba jeszcze zbadać także tę konieczność, że po Nim musi być następstwo.”¹¹⁹ Opiera się ona tj. ta niejasność na woli Absolutu, na ciągłej Jego immanentnej wszechmocy, która zdawałoby się, iż poniekąd ograniczona, ażeby taką nie być, określała by się mianem zwyczajnej samowoli. Ciągłe oczywiście otwarte jest zagadnienie tej Jego samorzutności, nieograniczenia, nieskończoności oraz wielu innych transcendentaliów Go określających, aczkolwiek jest obecnie ta kwestia już rozpoznana w świetle zdecydowanej wręcz kongenialności pomiędzy Plotynem a Nią. „Cały ten proces wiecznego powstawania rozpoczyna wiecznie twórcza działalność Henady, wydającej z siebie umysł, który jako już dostępne i wyobrażalne uzewnętrznienie jej, niewyobrażalnej, podejmuje akt tworzenia i przy jej dalszym nieprzestannym twórczym działaniu rodzi dalej, dając “początek” duszy, ta zaś światu zmysłowemu.”¹²⁰ Te słowa cytatu w znany już wielokrotnie sposób określają sprawstwo Jedni, jednakże stale brakuje w nim tego ducha teleologii, antropomorficznej motywacji, która wytłumaczy, a raczej wypełni samopotwierdzalną treścią formę logiki przyczynowo – skutkowej, jaką przyjęła Sama z siebie. Rozchodzi się tu o słynną kwestię *Ennead*: „Jakże więc może to Dobro najdoskonalsze i pierwsze zatrzymać się w sobie niby z zawiści i skąpstwa lub z niemocy – ta Moc wszechrzeczy?”¹²¹, i podobnie: „Ὅν γὰρ τέλειον τῷ μηδὲν ζητεῖν μηδὲ ἔχειν, μηδὲ δεῖσθαι, οἷον ὑπερερρύν, καὶ τὸ ὑπερπληρὲς αὐτοῦ πεποιήχεν ἄλλο. (*En V,2,1*)”¹²² W tych cytatach zawarta wydaje się być

¹¹⁹ Plotyn, *Enneady*, tłum. A. Krokiewicz, s. 258

¹²⁰ D. Dembińska – Siury, *Byt i istnienie w filozofii Plotyna*, Wydawnictwo, s. 63

¹²¹ Plotyn, *Enneady*, tłum. A. Krokiewicz, s. 264

¹²² *Plotini Enneades cum Marsili Ficini interpretatione castigata*, F. Creuzer et Georg, H. Moser, Parisiis 1855, [w]: J. Bańka, *Plotyn i odwieczne pytania metafizyki*, t. 1 – 2, Katowice 1995, s. 144

najważniejsza teza całego neoplatońskiego systemu Plotyna. Tu mamy raz, że wyraźną znów egzemplifikację wcześniej podniesionego problemu braku jako formę skąpstwa i niemocy, a dwa - przedstawienie w pełnej odmienności rozumienia tego, co dobre dla podległych Jedni emanacji. One to właśnie nigdy nie będą same przez się Dobrem, gdyż muszą ciągle oczekiwać rozstrzygnięcia dualności swej treści. Jakże bowiem niezrozumiałe jest inne podejście wobec takiego sformułowania Dobra, gdzie to wszystko, co możliwe do poprawnego uświadomienia treści Absolutu jest zawsze przynajmniej zdwojone? „Quo igitur modo ex uno multitudo progreditur? Quoniam ipsum unum est ubique. Neque enim alimbi tantum est neque, ubi non sit, locus est nullus.”¹²³ („Więc jak powstaje z jedna wielość? Dlatego, że Ono jest <<wszędzie>>, gdyż nie ma, gdzie by Go nie było”¹²⁴). Zatem Henada objawia się jako ciągła, permanentna abstrakcja w stosunku do każdej, nie tylko „pierwszej” Swej hipostazy. Ta Jej transcendencja jest w istocie tym, czego nie ma, gdyż wszędzie jest. „Najwyższa zasada transcenduje nie tylko świat fizyczny, lecz także każdą postać skończoności, w której Platon i Arystoteles uwięzili to, co inteligibilne i sam Umysł.”¹²⁵ Cała więc gradacja Jej tworów jest poczyniona ze względu na naszą drogę ku Niej, aby także moglibyśmy być „wszędzie”. Czy zatem nie na tym właśnie ma polegać ekstaza, o której tylokrotnie Plotyn wspomina? „I oto życie bogów oraz bożych i szczęśnych ludzi – poniechanie rzeczy innych, ziemskich, życie, które się nie lubuje w ziemskich rozkoszach, ucieczka samotnika do

(„Albowiem Jedno jako doskonałe – nie szuka niczego i nie posiada, i nie potrzebuje – przelało się niejako i ten Jego nadmiar sprawił coś innego.” – tłum. za J. Bańka)

¹²³ J. Bańka, *Plotyn i odwieczne pytania metafizyki*, t. 1 s. 166

¹²⁴ Tamże, s.165

¹²⁵ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tłum. T. I. Zieliński, t. 4, s. 517

Samotnika!”¹²⁶ - to jest prawdziwa treść pierwszej bytności zewnętrznej wobec Absolutu. Tym wydaje się być sam Umysł jako bezpośrednio, abstrakcyjne zredukowanie całego, zpluralizowanego wszechświata do najprostszej, jednorodnej postaci – ujednostkowania w odniesieniu do prawdziwej Jedności. „Za Plotynem przyjmuje Porfirusz trzy stopnie „bycia”: „Byt – Jeden”, „Rozumność” i duszę. „Byt – Jeden” to Bóg, z którego wywodzi się wieczna „Rozumność”, źródło wszelkich idei – form urzeczywistnionych we wszechświecie. Dusze przedstawia się w ujęciu Porfirusza jako harmonijne zjednoczenie owych form pulsujących w czasie.”¹²⁷ Ale taka droga posiada zawarty w sobie pewien koszt, pewne cierpienie, którego człowiek nie może i nigdy nie przyjmie jako swojego – jest nią właśnie także i owa Samotność, jako niemożność spoglądania, chociażby na siebie, a zatem myślenia, niezycia wreszcie... Niemożliwym jest dla podmiotu poznającego, zwłaszcza filozofa przypuszczenie, ażeby osiągnięcie doskonałości miało wiązać się z zaprzeczeniem tego wszystkiego, co go do niej doprowadziło i co powoduje jakby eternalny wstyd dotyczący wcześniejszej swej postaci; jakby cały jego wysiłek szedł „na marne”... Dlatego od takiej postaci Absolutu człowiek zawsze będzie powracał do swojego świata – nawet obietnica uniesienia, ekstazy wynikającej z obcowania z Nim nie będzie go w stanie od tego powrotu powstrzymać. Tak zatem powstały Umysł, ujmujący siebie w takim mimetycznym odnalezieniu, zaczyna rozumieć tą emergencją Jedni, to Jej „przelanie się” – Absolut nie istniałby zwyczajnie bez Swej o Sobie wiedzy, a dokładniej mówiąc: samowiedzy. W tej abstrakcji spoglądania na Siebie, określa Sam Siebie, tworząc zarazem coś na podobieństwo „niebytu”. „The One then is no particular finite Being. It is, as Plotinus

¹²⁶ Plotyn, *Enneady*, tłum. A. Krokiewicz, Wyd. AKME Warszawa 2001, s. 841

¹²⁷ J. Legowicz, *Historia filozofii starożytnej Grecji i Rzymu*, s. 531

frequently says “other than Being”. Since it is not finite Being, can it be reasonably said it is „not Being beyond Being”, as Porphyry puts it (Sententiae, th. 26), or even „Nothing”, the term ventured later by Scotus Eriugena?”¹²⁸ Ta antytetyczna samowiedza, zdaje się być więc całością bytu Plotyńskiego Absolutu, gdzie jedynie w tenże a nie inny sposób, jedyny dla Niego, a przez to i dla nas, będzie mógł istnieć jako najprawdziwszy byt. Nawet za cenę dalszej teozofizacji, której podjęli się jego uczniowie - Porfiriusz z Jamblichem, gdzie: „Jednia” u Jamblicha jest czymś jeszcze bardziej absolutnym niż u Plotyna. „Jednia” u niego okazuje się w ogóle niewyraźną, z której w tajemnicy bożej wywodzi się świat umysłowy (*kosmos noetos*), świat idealny bóstwa i siły nadprzyrodzone oraz świat rozumny (*kosmos noeros*), do którego przynależą hipostazowane istotności myślące jako odwzorowania pierwszego świata idealnego.”¹²⁹ I dalej: „Rozumność została w ten sposób podzielona między dwoma światami niejako spajanymi przez drugą „Śródrozumność”, która tkwi w duszy i na nią oddziałuje.”¹³⁰ Albo: „Jamblich posunął się jeszcze dalej w neoplatońskiej skłonności mnożenia członków hierarchii bytów, co łączył z podkreśleniem znaczenia teurgii i w ogóle okultyzmu.”¹³¹ Te przykłady są ceną jakiejś ontologicznej ekwiwokacji, poszukiwaniem jakiegoś ekwiwalentu, który także wobec i teologicznych dociekań, nie tylko gignetycznych, które zresztą nastąpiły w historii filozofii niedługo potem jako podwaliny „chrześcijańskiej filozofii”, już

¹²⁸ J. M. Rist, *Plotinus: The road to reality*, s. 29

(„Jedno zatem nie jest osobliwą skończonością Bytu. Ono jest, jak Plotyn wielokrotnie mówi “inne niż Byt”. Odkąd nie jest skończonym Bytem, to czy można rozsądnie twierdzić, że Ono jest “nie – Bytem poza Bytem”, jak Porfiriusz umieszcza Je (Sententiae, th. 26), a nawet użyć późniejszego, odważnego terminu Szkota Eriugeny „Nic”? - tłum. autora).

¹²⁹ J. Legowicz, *Historia filozofii starożytnej Grecji i Rzymu*, s. 533

¹³⁰ Tamże

¹³¹ F. Copleston, *Historia filozofii*, tłum. H. Bednarek, t. 1, s. 533

choćby za sprawą jednego ze współczesnych Plotynowi, czyli Orygenes, przyjęły ów ciągły niepokój zawarty pomiędzy wiarą w poznanie a samym poznaniem bytu najwyższego; jednakże niemożliwa jest taka metafizyka do przyjęcia w tej przeanalizowanej tu postaci dla człowieka, który odnalazłszy w sobie, ale także i w świecie afirmującą się wolność, jako obiektywne życie poza nim samym, zaczyna realizować ją w świecie jako s w o j e szczęście poprzez swe życie. Zostaje ono w innym wypadku przeniesione w sferę nicości, która będąc nieokreślonością Jedni dla niego, przestaje wykazywać jakąkolwiek wartość – „What this certainly does not imply is pantheism Plotinus preferred way of making this point is to add that One is nowhere as well.”¹³² Jeżeli jednakże inaczej miałby się rozstrzygnąć zatem Jej, Prajedni status bycia, niż ten, który można by nazwać jako niemożliwy do potwierdzenia Jej właściwej treści, istoty, którą chciałem tu przedstawić, gdzie musi praktycznie pozostać jako sama w sobie i dla siebie, to wówczas ta natura jest obcą dla człowieka bytnością. Tenże inny status bycia wymaga zaś „tchnięcia” w Nią ducha poznania – Hegłowskiego „zamknięcia” rzeczywistości, pod postacią systemu otwierającego każdą niszę nicości poznawczej Plotyńskiego Absolutu.

¹³² L. P. Gerson, *Plotinus*, s. 18

(“To, co z pewnością nie implikuje panteizmu jest to, że Plotyn preferuje dodanie drogi rozumienia, w której powstanie moment znajdowania się Jedna w całości w niczym.” – tłum. autora)

II. ROZDZIAŁ DRUGI

Koncepcja idei absolutnej G. W. F. Hegla

II. 1 Wprowadzenie do zagadnienia idei absolutnej

Koncepcja idei absolutnej G. W. F. Hegla zdaje się być jedną z ostatnich prób połączenia metafizyki z ontologią w filozofię, która by posiadała wszystkie aspekty jej klasycznego, a przez to jak najbardziej naukowego charakteru. Zasadzał by się on, tj. ów charakter na generalnym przekonaniu, iż odnalezienie, bądź też odkrycie, czyli zawarcie epistemologicznego charakteru całej rzeczywistości jest jak najbardziej możliwe, a w przypadku Hegla, według niego samego i przez niego – dokonane. Należy tu przy tym zauważyć, że w przypadku heglizmu, mówiąc o idei absolutnej nie sposób nie poruszyć całości zagadnień, które swym zasięgiem obejmuje jego system. „Kein Denker der neueren Philosophie – auch nicht der Klassischen deutschen – versuchte bisher, philosophische und ideologische fragen der Erkenntnis im unmittelbaren Zusammenhang mit der Geschichte der menscheit, der Geschichte der Philosophie, der Staats – und Rechtsgeschichte, ethischen und ästhetischen Anschauungen, Kunst und Moral, Literatur und Kultur usw. zu

gestalten.“¹³³ Co więcej – jest to powinnością filozofa, aby taki stan rzeczy zaistniał, a to znaczy, że żadna inna forma nauki, tzn. żadna jej gałąź nie jest tego w stanie uczynić; przede wszystkim ze względu na swoją każdorazowo szczegółową postać. „Filozofia pozbawiona jest przywileju, z którego korzystają inne nauki, a który polega na tym, że mogą one *zakładać jako przesłankę poprzedzającą* zarówno swoje *przedmioty* – jako takie, które wzięte są bezpośrednio z wyobrażenia – jak i *metodę* poznania określającą jego początek i dalsze posuwanie się naprzód – jako taką, która jest już przyjęta.”¹³⁴ Ta postać zawiera się przeto w pewnym przekonaniu o samowiedności ludzkiego umysłu, który na dodatek w jakiś niezbadany póki co sposób, odnajduje się w tożsamości z określonym przedmiotem swego poznania o nim. To przekonanie jest jednakże zwyczajnym wyobrażeniem, które pod rozważę jako pierwszy w tak analitycznej postaci podniósł Kant. „Nauka zaś, której ostatecznym zadaniem, przy wszystkich jej przygotowaniach, jest właściwie tylko rozwiązanie tych zagadnień, nazywa się metafizyką; postępowanie jej jest na początku dogmatyczne, to jest bez uprzedniego wypróbowania zdolności lub niezdolności, jakie rozum posiada do tak wielkiego przedsięwzięcia, podejmuje ona z całą pewnością siebie jego wykonanie.”¹³⁵ Tak więc podstawowym zagadnieniem nowożytnej filozofii było pytanie o samą możliwość poznania, choć przez Hegla przewyższoną o tyle, że pozbawił ją kantowskiego, psychologicznego, a w ostatecznej postaci – religijnego

¹³³ *Hegel und wir*, (red.) E. Lange, Berlin 1970, s. 15

(„Nikt z myślicieli nowej filozofii – nie tylko klasycznej niemieckiej – nie spróbował ukształtować dotąd filozoficznie i ideologicznie pytania o poznanie (całości, wszystkiego – przyp. autora) w bezpośrednim związku z historią ludzkości, historią filozofii, historią państwa i prawa, etycznych i estetycznych poglądów, sztuki i moralności, literatury i kultury itd.” – tłum. autora)

¹³⁴ G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Ś.F. Nowicki, s. 59

¹³⁵ I Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Wyd. Antyk, Kęty 2001, s. 57

charakteru wyobrażenia opartego na transcendentalizmie. Czyż bowiem pojęcie bytu najwyższego może być jedynie postulatywnym, regulującym poznanie narzędziem – wyobrażeniem? Czyż to właśnie nie tu odnajdujemy najistotniejszy z punktu widzenia Kanta nerw jego antynomii („Ponieważ jedność ta jako synteza (tj. zachodząca pomiędzy pojęciami intelektu a rozumu – przyp. autora) [dokonywana] wedle prawideł ma być przede wszystkim zgodna z intelektem, a jednak zarazem jako bezwzględna jedność tej syntezy ma być zgodna z rozumem, to warunek jej, o ile dorównuje jedności rozumu, będzie dla intelektu za duży, a jeżeli będzie odpowiedni dla intelektu, to stanie się za mały dla rozumu.”¹³⁶), gdzie zaprzeczenie, albo dokładniej – przeciwstawienie, zbudowanie antytetyki, czyli językiem Kanta mówiąc, sumy twierdzeń przeciwstawnych wobec dogmatycznych tez metafizycznych, pozwoli mieć prawdziwą, choć negatywną a przez to defetystyczną wiedzę o świecie. Jednakże otóż to! – dogmatycznych w tym sensie, że zaiste niemożliwych do założenia; do założenia tego, aby jakakolwiek przesłanka cokolwiek poprzedzająca miała wpływać na coś od niej wcześniejszego. A tak dzieje się w naukach przyrodniczych właśnie, w tym na czele z ich królową – matematyką, która eternalnie dla wszystkich filozofów empirycznej proveniencji, po pitagorejsku zakłada swoje prymarne, a ostatecznie - genetyczne odniesienie do rzeczywistości. Jednakże jak zwraca nam uwagę i zauważa ciekawie Hartmann - „Das Individuum sucht immer wieder sein Wesen außerhalb der Allgemeinen Substanz.”¹³⁷ i dalej: „Der Zweck, der seine Mittel selbst hergibt, der Begriff, der sich

¹³⁶ Tamże, s. 378

¹³⁷ N. Hartmann, *Die Philosophie des Deutschen Idealismus*, Berlin – New York 1974, s. 346

(„Indywiduum szuka zawsze swojej istoty poza ogólną substancją.” – tłum. autora)

selbst realisiert, die Subjektivität, die sich selbst objektiviert, ist die „Idee“.”¹³⁸ Konsekwencją tych teoriopoznawczych żądań musi być, zostać byt Idei właśnie, przy czym wówczas nie można już raz powoławszy ją „do życia” wziąć i odłożyć następnie po kilkunastu, albo wręcz i po jednym, dwóch twierdzeniach odstawić, gdyż „nie pasuje” do teorii – a to zazwyczaj ma miejsce. Trzeba wówczas, raz zdawszy sobie sprawę z jej istnienia, i to realnego właśnie, gdyż ciągle odnoszącego się do każdorazowej tezy, czy też twierdzenia danego systemu, przyjąć cały bagaż konsekwencji, łącznie i z tym, znów wspaniale wskazanym przez Hartmanna – „Die Idee ist ein „Werden des Gewordenen”, in dem nur das Existierende in die Existenz hervorgeht.”¹³⁹ Tu jest zawarta cała trudność idealizmu obiektywnego Hegla, w zrozumieniu tego, co niejako „wyprzedza” cały świat – całą rzeczywistość materialną; w zrozumieniu pojęć początku i końca całości, która się staje.

Nie można przeto inaczej, jak pokazuje chociażby paralelnie do uwag cytowanego tu niemieckiego filozofa, także i historia filozofii, niż idealistycznie, bez oczywiście popadania w absurd, antynomię, myśleć metafizycznie, a poprzez to filozofować. Aby zaś to czynić, trzeba już ujmować tę tożsamość myśli i bytu nie jako założenie, ale w przekonaniu się o zachodzeniu tej tożsamości epistemologicznej, zachodzącej pomiędzy analizowanym przedmiotem a podmiotem go badającym, i zarazem wreszcie „poświęcić” tą figurę przedmiotu na ołtarzu ostatecznego triumfu idealizmu. „Stanowiska Spinozy i Kanta były w oczach Hegla przykładami

¹³⁸ Tamże, s. 475

(„Cel, który daje sam swoje środki, pojęcie, które się samo realizuje, subiektywność, która się sama obiektywizuje (uprzedmiotawia) jest „Idea”.” – tłum. autora)

¹³⁹ Tamże, s. 476

(„Idea jest ‘stawaniem się stawanego’, w którym to, co egzystuje w egzystencji wpływa.” – tłum. autora)

„formalnej” teorii wolności i konieczności tylko w granicach indywidualnej świadomości, a jej gwarancja – w zjawiskach psychicznych.”¹⁴⁰ Tu właśnie umiejscowiona jest cała trudność w zrozumieniu, tj. naukowym, filozoficznym ukazaniu rzeczywistości. Nie dziwią zatem słowa Husserla, który stał się (przynajmniej dla autora tej pracy) egzemplifikacją niepowodzenia swego oraz generalnie – całego empirycznego nurtu w filozofii: „Tej pretensji do ścisłej naukowości filozofia w żadnej epoce rozwoju nie była w stanie sprostać.”¹⁴¹ – oto nihilizm teoriopoznawczy, którego finałem stał się dziś dekonstruktywizm poznawczy, albowiem jakże głębiej w porównaniu z takim potocznym nastawieniem umysłu do materii sensualnej, zdaje się rozumieć tą treść doświadczenia i zeń wypływającego sensu Hegel. Tak oto pisze w swej *Fenomenologii ducha* na ten temat: „Prawdziwość dla świadomości zmysłowego *Tego Oto* ma być ogólnym doświadczeniem; [jednak] ogólne doświadczenie jest raczej przeciwieństwem [tego]; każda świadomość sama wciąż na nowo znosi taką prawdę, jak np.: tym, co jest *Tu, jest drzewo*, albo tym, co jest *Teraz, jest południe*, i wypowiada przeciwieństwo [tego]: tym, co jest *Tu, nie jest drzewo, lecz dom*; i również natychmiast znosi to, co w tym twierdzeniu, znoszącym pierwsze twierdzenie, znowu jest jakimś zmysłowym *Tym Oto*; i we wszelkiej zmysłowej pewności naprawdę doświadcza się tylko tego, co widzieliśmy, [doświadcza się] mianowicie *Tego Oto* jako czegoś *ogólnego*, [a zatem jako] przeciwieństwa tego, o czym owo twierdzenie zapewnia, że jest ogólnym doświadczeniem.”¹⁴² Cóż oznacza wobec tego ta subtelność zawarta pomiędzy idealistycznym pojmowaniem pojęcia doświadczenia a

¹⁴⁰ Z. Kuderowicz, *Wolność i historia: studia o filozofii Hegla i jej losach*, s. 22

¹⁴¹ E. Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka*, tłum. W. Galewicz, s. 7

¹⁴² G. W. F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, tłum. Ś. F. Nowicki, Wyd. Fundacja Aletheia Warszawa 2002, s. 80

empirycznym, zaś wyrażona w wyeksponowaniu ją kursywą? Otóż rozchodziłoby się tu o słynną relatywność sądów empirycznych, lub sądów w ogóle u Hegla, gdzie w samym twierdzeniu czegokolwiek, zawarty jest nieskończony można powiedzieć ciąg twierdzeń, które z istoty zawsze są przeciwstawne. Jednakże ta ich „istota” jako ich forma odróżnia je każdorazowo od innych poprzez samą treść, która może być dookreślającą lub antytetyczną, a zarazem przeciwieństwem tą pierwszą. „W logice dialektycznej pojęcie jest momentem, jak każdy inny. Jego zapośredniczość przez to, co niepojęciowe, tkwi w nim dzięki jego znaczeniu, które ze swej strony uzasadnia to, że jest ono pojęciem. Charakteryzuje je zatem zarówno to, że odnosi się do niepojęciowości – zresztą z tradycyjną teorią poznania każda definicja pojęć wymaga momentów niepojęciowych, deiktycznych – jak odwrotnie, to, że abstrakcyjna jedność obejmowanych przezeń *onta* oddala się od ontyczności.”¹⁴³ Co więcej zatem, nawet te podobne w swej treści i potwierdzające dany status prawdziwościowy tego pierwszego z sądów, także są prawdziwymi, albowiem określają się tylko w różnicy stosunku formalnego pomiędzy nimi. Wynika zaś z tego taki oto sens samego statusu twierdzeń jako sądów (zasadniczą kwestią jest tu pytanie, czy mogą w ogóle istnieć sądy, które nie byłyby wyprowadzone z jakiegokolwiek doświadczenia?), w którym ostatecznie i zawsze (biorąc pod uwagę cechy ich wewnętrznej modalności na chociażby analityczne, czy też syntetyczne) są one doświadczalne genetycznie. Nawet w swym ze sobą się zapośredniczaniu, co jest wówczas także postacią doświadczenia właśnie. Oczywiście można by tu zacząć imputować Heglowi, iż nie byłoby w tak ustalonym poznawstwie granicy określającej prawdziwość tegoż poznawania, lecz czy aby na pewno? „Mając na względzie ten

¹⁴³ T. W. Adorno, *Dialektyka negatywna*, tłum. K. Krzemieniowa, s. 21

aspekt, można powiedzieć tym, którzy obstają przy owej prawdzie i pewności realności zmysłowych przedmiotów, że powinni być odesłani na powrót do najniższej szkoły mądrości, mianowicie do starych eleuzyńskich misteriów Cerery i Bakchusa, żeby nauczyli się najpierw, na czym polega tajemnica jedzenia chleba i picia wina. Wtajemniczony w te misteria nie tylko nabiera wątpliwości [*Zweifel*] co do bytu zmysłowych rzeczy, ale traci w ten byt wiarę [...]; i po części sam wykazuje czynem, że są one w sobie nicością, a po części widzi, jak to się robi.”¹⁴⁴ Otóż właśnie to – iluż trzeba by „doświadczeń”, wiecznej wręcz probabilistyki, ażeby móc cokolwiek na empirycznym pojęciu doświadczenia cokolwiek pewnego stwierdzić, skoro może ono w każdorazowej swej próbie być sobie przeciwstawne, czy to biorąc pod uwagę nieprecyzyjność urządzeń pomiarowych, czy to stan świadomości samego badającego! Tylko i wyłącznie prawdziwym poznanie jest wtedy, gdy treść twierdzenia, sąd o czymkolwiek, ujmuje siebie w stosunku do innych twierdzeń przez siebie ustalonych, zaś jego realność jest właśnie absolutnym stosunkiem, w którym ostatecznie objawi się Prawda.

Kontynuując to wprowadzenie, należałoby odnieść się do kolejnej bardzo ważnej sprawy, a mianowicie statusu ontologicznego idei jako takiej, czyli problemu „trzeciego człowieka”. Udało się bowiem Heglowi jako pierwszemu utrzymać logiczność swej koncepcji, systemu w jej, tj. idei perspektywie, nie potrzebując odnosić się do pomostu łączącego ją z bytem. Wszystkie zamierzenia filozoficzne spełzały poniekąd na tym (i tu zawsze zamocowany był koronny zarzut wobec idealizmu, a wyartykułowany przez Kanta w słynnym jego rozróżnieniu pomiędzy tzw. „talarami pomyślanymi jako będącymi w kieszeni a znajdowaniem się ich

¹⁴⁴ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, tłum. Ś. F. Nowicki, Wyd. Fundacja Aletheia Warszawa 2002, s. 80 - 81

w kieszeni”), że transcendowały ją w jakieś odmienne od postrzegających ideę warunków rewiry rzeczywistości. Zresztą jak i Spinoza, tak i Locke i Kant i Husserl także o niej, tj. idei jako takiej, zdają się m u s i e ć mówić. Sprawiało to w ich przypadku zazwyczaj niesamowitą ilość kłopotów natury ontologicznej, a dla nich samych – przede wszystkim epistemologicznych. Nie potrafili oni dokonać, ażeby nie być tu złośliwym – redukcji rzeczywistości do tego stopnia, aby zauważyć, iż „Subjekt und Objekt sind so an der Idee nur die beiden Seiten des Furscheins und Ansichscheins. In ihrer Identität machen sie die „Wirklichkeit“ der Idee aus.”¹⁴⁵ Jedynie „czystość ontologiczna” Parmenidesa zdaje się być pozbawiona tej przypadłości. Rozchodzi się tu mianowicie o zawieszenie idei w jakiejś przestrzeni pomiędzy jej regulatywnym charakterem wobec bytu a nim samym. Regulatywnym w sensie określania go i zarazem „wykraczania” poza niego, jeśli od razu, apriorycznie nie został on założony jako idealny w sensie swej mediacji z myślą, a w ostateczności nie wynikł jako pojęcie, które jest sensem, logiką treści myśli. Oczywiście następnie musi się ona, tj. idea potwierdzić, zostać odnaleziona, ażeby móc posiadać jakkolwiek moc poznawczą, a przez to realną bytu. Niemniej podstawa idei, jej powstanie, jeśli nie zakładają tych istotnych warunków dla poznania rzeczywistości, to nigdy nie dokonają odkrycia żadnego prawa, nie zbudują żadnej naukowej treści. Zaś suma tych warunków, która nie pozostawi żadnej z tajemnic bytu, jego idei, a przez to i przyrody, będzie mogła zostać nazwaną absolutną wiedzą, a więc jego Prawdą.

¹⁴⁵ N. Hartmann, *Die Philosophie des Deutschen Idealismus*, Berlin – New York 1974, s. 476

(„Podmiot i przedmiot są dla idei tylko dwoma stronami dla siebie i poza siebie przeświecającymi. W swojej tożsamości stanowią zaś „rzeczywistość” idei.” – tłum. autora)

II. 1. a) stawanie się idei

System Hegla będąc wspaniale wariabilny umożliwia nie tylko, że analizowanie go w każdym z odróżnionych weń momentów swego objawiania siebie, lecz daje niesamowity asumpt do próby wytłumaczenia filozoficznego aktu kreacji. Umożliwia to kategoria logiczna stawania się, która została doprowadzona wręcz do perfekcji. Pierwszym jej określeniem jest odniesienie się do najwyższego problemu każdej filozofii, a mianowicie zagadnienia początku („Da wir noch nicht von ihm wissen, als das es Grund und Quelle alles Seins sein soll, so ist reines Inhaltliches Sein die erste Definition, die wir von ihm versuchen.”¹⁴⁶). Jednakże nie początku w sensie podstawy epistemologicznej, gdzie wzorem Kanta pytamy się najpierw o to, co na pewno wiemy, tzn. jakie mamy możliwości poznawcze? Jest to absurdalne podejście, bowiem skąd mielibyśmy wiedzieć to, co umożliwiło nam tą oto „pierwszą pewność”, jeśli nie wiemy, co to jest w ogóle początek? W ogóle zaś znaczy jako początek wszystkiego. Czyż bowiem odpowiedź na to pytanie nie jest wystarczająca na tyle, aby obficie wynagrodzić także i wątpliwość, że nie możemy, póki co w ramach absolutnego sceptycyzmu założyć jego, tzn. początku treści? „[...] początek czy absolut (jako początek) jest już obiektywną i konkretną totalnością.”¹⁴⁷ A więc założenie bytu jako początku wszechrzeczy, zdaje

¹⁴⁶ Lotze H., *Geschichte der Deutschen Philosophie seit Kant*, Leipzig 1882, s. 67

(„Jako że nic o nim jeszcze nie wiemy oprócz tego, że jest przyczyną i źródłem wszystkich bytów, to spróbujmy go określić w pierwszej definicji jako czysty i otwarty.” – tłum. autora)

¹⁴⁷ C. I. Giulian, *Hegel, czyli filozofia kryzysu*, tłum. M. Ochab i S. Cichowicz, s. 545

się spełniać owy postulat teoriopoznawczy. Nie ma bowiem innej drogi od uznania samego pojęcia za ostateczne odniesienie wobec wszystkiego (oprócz charakterystycznych jego postaci, jak chociażby istota Jedni, które chcąc pozostawać jako coś różnego od niego, umiejscawia siebie automatycznie w sferze apofatyizmu), które by posiadał tę pojemność oraz omnipotencję i to nawet jako założoną przez swój początek. „Konkretna totalność, która stanowi początek, zawiera jako taka w sobie samej początek ruchu naprzód i rozwoju.”¹⁴⁸ Co więcej – ta konkretna totalność posiada tę specyficzną neutralność, jakąś irracjonalną aurę (ideę właśnie), która *de facto* obezwładnia możliwość zaprzeczenia jej, albowiem czymś trzeba by było ją i tak zastąpić. A zatem „Czysty byt stanowi początek, ponieważ jest on zarówno czystą myślą, jak też nieokreśloną prostą bezpośredniością, a pierwszy początek nie może być właśnie niczym zapośredniczonym, ani nie może zawierać żadnego dalszego określenia.”¹⁴⁹ Właśnie – „żadnego dalszego określenia”, gdyż to należeć by musiało do jakiegoś innego porządku – wszystkie jego określenia już są jego, bytu ideą. To ona może się rozwijać, a to znaczy stawać w coraz to nowej treści. Ale podstawa, początek już jest w swej pełnej, można by rzec – absolutnej treści, choć ciągle potencjalnej. „Otóż ten czysty byt jest *czystą abstrakcją*, a przeto tym, co *absolutnie negatywne* i co wzięte również w sposób bezpośredni, jest *Niczym*.”¹⁵⁰ To dialektyczne uchwycenie rzeczywistości buduje całą metafizykę oraz panlogizm Hegla. Właściwie sama analiza tego fragmentu, wręcz jakies „wczucie się” w treść tej konstrukcji, nadaje mistycznego charakteru odnalezienia przyczyny sprawczej rzeczywistości, która dodatkowo tłumaczy ruch w

¹⁴⁸ G.W.F. Hegel, *Nauka logiki*, tłum. A Landman, t.2, s. 781

¹⁴⁹ G.W.F. Hegel; *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Ś.F. Nowicki, s. 144

¹⁵⁰ Tamże, s. 145

nim tkwiący. „Es ist gar nicht möglich, das reine Sein am Anfang gegen das reine Nichts auszuspielen; wiewohl sie als Schlechthin differente auftreten, enthält keines irgendeiner Bestimmtheit gegen das andere; was gedacht werden kann, ist allein das mit dem Nichts identische Sein oder das mit dem Sein identische Nichts. In dieser „Doppelheit“, die ebenselbst nicht nur Ungetrenntheit, sondern seinen Identität ist, tun sich auch jene Bestimmungen kund, welche den Anfang in „inhaltlicher“ Hinsicht auszeichnen und ihn zum Ausgangspunkt – oder Nullpunkt – von Freiheit machen.“¹⁵¹ Inną drogą ku tej idei początku jest logiczna analiza tego momentu, która może trochę odbierać mu tą charakterystykę różnicy pomiędzy logiką dialektyczną a formalną, jednakże jest także nad wyraz pouczająca (należy tu dodać, że wbrew ogólnemu, dziwaczному wręcz przekonaniu, że wielość logik, podobnie jak i filozofii musi sobie nawzajem przeczyć, logika Hegłowska w każdym momencie jest koherentna wobec wszystkich dotychczas odkrytych (klasycznej, transcendentalnej, wielowartościowej itp.), które oczywiście muszą posiadać podstawowy warunek, a mianowicie spójność – to wystarcza, ażeby móc odnieść się do rzeczywistości, czyli być prawdziwą). „Zanotujmy, że: 1) – Początek jest procesem ontycznym (das Werden) tj. jednością bytu i niebytu. 2) – Początek jest szczególną postacią procesu ontycznego o tyle, o ile o ile abstrahujemy od dalszego rozwoju sprawy, która się zaczyna. Inaczej mówiąc, zdania głoszące, że sprawa zaczyna się,

¹⁵¹ E. Angehrn, *Freiheit und System bei Hegel*, Berlin – New York 1977, s. 18 („To nie jest w ogóle możliwe, ażeby czysty byt na początku występował przeciwko czystej Nicości; jeśli one już jako zgoła różne występują, to ten stan odkrywa brak jakiegokolwiek znaczenia w perspektywie innego; co może zostać pomyślane jest samo z Niczym identyczne jako byt, albo z bytem identyczne Nic. W tej podwójności, która nie tylko, że nie jest niepodzielnością, ani czystą tożsamością, objawiają się określenia, które mają swój początek w „treściowym” względzie, wyrażając jego punkt wyjścia, albo też punkt zerowy, który uwalniają.” – tłum. autora)

nie są zdaniem o historii czegoś, lecz opisem aktualnego stanu rzeczy. 3) – Jedność bytu i niebytu należy rozumieć koniunkcyjnie: (1) coś zaczyna być zawsze, tylko gdy już jest i jeszcze nie jest [...], (2) coś przestaje być zawsze i tylko, gdy jeszcze jest i już nie jest [...], (3) p i q zawsze i tylko, gdy już p i jeszcze q lub jeszcze p i już q [...], (4) coś jest i nie jest zawsze i tylko, gdy przestaje lub zaczyna być [...], (5) coś jest bytem i niebytem zawsze i tylko, gdy podpada pod pojęcie procesu ontycznego (staje się).”¹⁵² Rogowski wskazuje zatem na ontyczność samego pojęcia stawania się i tkwiącej w nim zasady działania w ogóle – takie rozumienie w całej rozciągłości wpisuje się zaś w intelektualną ciągłość pytania o genezę wszechświata, której odpowiedź można usytuować w szeregu z największymi odkryciami ludzkości. Ruch bowiem nie jest niczym innym jak stawaniem się właśnie – pozorną zmianą materii, która gdy jej nie rozumieć jako zmiany treści pojęcia – dialektyki bytu i niczego, bytu i jego inności, nastęrczy nierozwiązywalne trudności.¹⁵³ Przy tym wszystkim owo Niczym, lub też Nic jako absolutne *dopełnienie* treści samego bytu, czyli ustanawiając najczystsza z możliwych treści posiada pewną jeszcze, najważniejszą z punktu widzenia człowieka cechę – mianowicie istnienie. „W stawaniu się zarówno byt jako jedno z Niczym, jak i Nic jako jedno z bytem są tylko czymś zanikającym. Stawanie się wskutek swej sprzeczności skupia się w sobie, zbiega się w jedność, w której oba te [momenty] są zniesione. Jego rezultatem jest zatem *istnienie*.”¹⁵⁴ Ta rzeczywista, *pierwsza* egzystencja, dzięki swemu pojawieniu się nabiera pełności o tyle, o ile staje się ideą właśnie, czyli pojęciem, które posiada już w sobie umieszczoną dialektykę bytu. „Um die Auflösung des Seins im

¹⁵² L. S. Rogowski, *Logika kierunkowa a heglowska teza o sprzeczności zmiany*, s. 8 - 9

¹⁵³ Zob. J. Bańka, *Zenon z Elei*, Katowice 2002

¹⁵⁴ G.W.F. Hegel; *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Ś.F. Nowicki, s. 150

Null der absoluten Indifferenz zu verhindern, soll der Widerspruch sich selbst aufheben und die neue Einheit *setzen*, und zwar so, daß sie zur fürsichseienenden Selbstständigkeit bestimmt wird, darein Resultat und Wahrheit die „immanent negative absolute Einheit“ ausmachen (das Wesen).“¹⁵⁵ Stworzy dialektykę istoty bytu, która dzięki swej immanentnej negatywności, określa także istotę wszystkich następnych abstraktów, czego skutkiem jest ich wieczne napięcie i walka w sobie samych, dopóki nie zostaną „sprawdzone” w swej inności - życiu. „Istota jest pojęciem – twierdzi Hegel - jako pojęcie *założone*. Określenia [tj. ilości, jakości, stopnia – przyp. autora] w istocie są tylko *relatywne*, nie istnieją jeszcze jako w sposób bezwzględny skierowane refleksyjnie na siebie. Dlatego pojęcie nie istnieje jeszcze jako *coś dla siebie*.”¹⁵⁶ Pojęcie posiada już określenie ilości wziętej ze zdwojenia bytu na siebie i Nic, a także sens jakości wyłonionej spomiędzy różnicy zawartej w obydwu członach negacji (pozytywności), no i oczywiście stopnia wynikającego spomiędzy ich stosunku. Pojęcie ponadto odzyskuje swą jedność, tożsamość oraz całość w momencie, gdy samo w sobie i dla siebie zostanie określone. Hegel w *Fenomenologii ducha* wspaniale ujmuje tą sytuację: „Celem tego kolejnego następowania po sobie jest objawienie głębi, a głębią tą jest *pojęcie absolutne*.”¹⁵⁷ Dzieje się tak wówczas, kiedy odróżnione weń momenty, już chociażby ten spomiędzy jego bezpośredniości a treści tej

¹⁵⁵ J. Behrens, *Formen der Reflektion und Negation in Hegels „Wissenschaft der Logik“*, Berlin 1978, s. 36

(„Ażeby zapobiec rozwiązaniu tej absolutnej różnicy bytu i Niczego (tzn. rozdzieleniu ich na dwa odrębne byty – przyp. autora), powinno to przeciwieństwo samo się znieść i nastąpić nowa jedność, a mianowicie w ten sposób, że będzie ona określona jako samo – dla siebie – będącą i to taką, której rezultat i prawda „immanentnie negatywnie absolutną jedność” stworzy (istotę).” – tłum. autora)

¹⁵⁶ G.W.F. Hegel; *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Ś.F. Nowicki, s. 164

¹⁵⁷ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, tłum. A. Landman, t.2, s.428

bezpośredniości w tej pierwszej, czystej jego całości, pozwoli na same ich bycie jako następna już abstrakcja od jego, pojęcia totalności: „[...] jako pierwszy stopień pojęcia jest podmiotowe pojęcie, to jest myśl, teoria; tak drugim stopniem pojęcia jest przedmiot, rzecz, jestestwo, wyrażająca pojęcie, tak w trzecim stopniu, w idei, obaczmy podmiot w jednym zarazem, myśl i jestestwo jest, jestestwo myślące, nie wyrażające pojęcia, ale będące samo przez się pojęciem. Stopnie idei będą coraz wyższem ziszczaniem się idei.”¹⁵⁸ Jednakże te „oddzielone” momenty, dostępne jedynie abstrakcji zeń wypływającej, wprowadzają samo pojęcie w stagnację, która pozbawia go tak podówczas osiągniętego znaczenia, życia („[...]idea życia uwolniła się w ten sposób nie tylko od *jakiegokolwiek* (szczególnego) *bezpośredniego* Tego oto, lecz od tej pierwszej bezpośredniości w ogóle.”¹⁵⁹), które będąc bezpośrednią negatywnością pojęcia jest właśnie idea. Jakież wspaniałe sens w tym świetle nabierają te oto słowa Hegla z *Wykładów z filozofii dziejów*: „Sprawy partykularne są przeważnie zbyt drobne w stosunku do ogólnych: jednostkę składa się w ofierze i skazuje na zagładę. Idea opłaca haracz istnienia i znikomości nie własnym kosztem, lecz kosztem namiętności jednostek.”¹⁶⁰, gdzie w samej partykularności, która jest przecież najbardziej egzemplifikującym momentem zapośredniczenia pojęcia z życiem wbrew jego idei, czyli wbrew s a m e m u życiu. Hegel tłumaczy tu zarazem genezę wszystkich problemów ludzkości, związanych z walką człowieka o swoje przetrwanie. „Der Prozeß der Realisation der Bestimmtheit des seins ist zugleich Prozeß der Aufhebung seines Selbstbezeuge, und wenn über die Absolute Indifferenz hinaus eine logische Entwicklung möglich sein soll, die nicht

¹⁵⁸ J. Kremer, *Wykład systematyczny filozofii*, s. 477

¹⁵⁹ G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Ś.F. Nowicki, s. 245

¹⁶⁰ G.W.F. Hegel; *Wykłady z filozofii dziejów*; tłum. A. Landman, t.1; s.49 - 50

radikal mit dem *Anfang* der Logik brechen will, dann kann sie nur durch einen Positionwechsel von sei und Nichts stattfinden.“¹⁶¹ O przetrwanie jako powstrzymanie ciągłego zapośredniczania się treści idei – stałości całej jej treści, bytu absolutnego

Kreacja idei, jako idea bytu, który najpierwej ją określiwszy, nadając jej istnienie („Pojęcie oznacza ogólną formę wszelkiego bytu, a jednocześnie prawdziwy byt, który ta forma adekwatnie reprezentuje, mianowicie wolny podmiot. Podmiot zaś istnieje w ruchu od wyższych do niższych modusów samourzeczywistnienia. Hegel nazywa najwyższą formę jego samourzeczywistnienia ideą.”¹⁶²), pozwala też ciągle odnosić się do każdego z elementów stanowiących tę całość, która w sobie jest zasadą oraz doskonałością wszystkiego, co jest. Takie też pojęcie idei w swej pierwszej treści naznaczyło zarazem pewien pozór zaprzeczenia jej takiej postaci, zgodnie z zasadą bezpośredniego bytu, początku i jego formy przejawiania się, czyli istnienia. Jednakże nie zaprzeczenia w rozumieniu zniesienia, gdyż ani bytu, ani stawania się, ani istnienia, ani idei, ani ich pojęcia, ani też istoty weń będącej nie można znieść, albo obrazowo bardziej rzecz ujmując – zniszczyć. Tak powstaje pewien ich wspólny obraz oraz pozór wynikający ze stałego odnoszenia się tych ontologicznych kategorii między sobą, gdzie Hegel następnie nazywa ideę wręcz substancją („Z tego prapodziału wynika to, że idea jest *początkowo* tylko jedną ogólną *substancją*, natomiast jej rozwinięta, prawdziwą

¹⁶¹ J. Behrens, *Formen der Reflektion und Negation in Hegels „Wissenschaft der Logik“*, Berlin 1978, s. 29

(„Proces realizacji (określania – przyp. autora) bytu jest jednocześnie procesem znoszenia świadczącym samym o sobie i kiedy ponad absolutną różnicą (bytu i Niczego – przyp. autora) logiczny rozwój powinien być możliwy, i który nie chce radykalnie przekraczać *początku* logiki już będącej, to wtedy może ona tylko odbywać się przez zmianę – od bytu do Niczego.” – tłum. autora)

¹⁶² H. Marcuse, *Rozum i rewolucja*, tłum. D. Petsch, s. 153

rzeczywistością jest to, że istnieje ona jako *podmiot* i w ten sposób jako duch.”¹⁶³). Ten sposób jej przejawienia się jest jednak jakimś pozorem jest tą negatywnością, tą realną Nicością bezpośredniego bytu, który nadaje jej cały sens oraz możliwość istnienia czegokolwiek, gdzie w samej treści idei, pojęcia jako ich formy, ogólności wreszcie, musi mieścić się pewien stopień zaprzeczenia, nadający każdej rzeczy sens, której nigdy by nie można było wydedukować z samej tylko pozytywności, przejawiającej się w prostej pozytywności tożsamości $A = A$. Inność jest immanencją ruchu, życia, a zatem i ducha. Hegel pisząc o pozorze traktuje go tak: „Negatywność ta [czyli pozór – przyp. autora], jako będąca identycznością z bezpośredniością i będąca tym samym bezpośredniością identyczną z negatywnością, jest *istotą*. Pozór jest więc istotą samą, ale istotą w pewnej określoności, a mianowicie w taki sposób, że określoność ta jest tylko momentem pozoru, a *istota* refleksyjnym skierowaniem się ku sobie samej.”¹⁶⁴ A więc biorąc pod uwagę wszystkie podniesione powyżej zależności, jasnym teraz stałby się ów moment początku wszechświata, tak daremnie poszukiwany przez ludzkość po dzień dzisiejszy i kierujący ich, a przez to ją całą w otmęty wszelakiej maści oniryzmu, który zazwyczaj staje się w ostatecznej formie religią.

W tym fundamentalnym „ontologicznym obrocie”, musimy zauważyć wreszcie nie tylko sam moment kreacji, ale i zwrócić uwagę na pewien charakter zwrotności idei, tzn. na jej możliwość „spojrzenia” wstecz, czyli na byt, ale i „w przód” dzięki swemu o sobie pojęciu, jego treści, która została tu przedstawiona, a która uchwytuje prawdziwą postać istnienia wszystkiego wokół. Czyż bowiem taki status ontologiczno – epistemologiczny nie gwarantuje realność, lepiej nazwawszy ją teraz

¹⁶³ G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Ś.F. Nowicki, s. 239

¹⁶⁴ G.W.F. Hegel, *Nauka logiki*, tłum. A. Landman, t.2, s. 15

idealnością? A skoro tak, to powstanie idei jest daniem jej zarazem wszystkiego, tj. sposobu oraz motywacji, czyli celu swego trwania. W swym byciu ma ona moc ciągłego abstrahowania od całej treści rozwijającego się już pojęcia. Można by powiedzieć, iż początek miał jakby „swoją” ideę, w której owo potencjalne „wszystko” nie chciało się odnaleźć i identyfikować, choć będzie musiało, biorąc pod uwagę treść istoty początku w ogóle. Otóż zatem nastąpiło pierwsze rozpoznanie *prawdziwej* treści idei („Idea, z racji wolności, którą osiąga w niej pojęcie, zawiera w sobie najostrzejsze przeciwieństwo; spokój idei polega na niewzruszoności i pewności, z jaką ona te przeciwieństwo wiecznie wytwarza i wiecznie przewycięża, łącząc się w nim ze sobą samą.”¹⁶⁵), czyli wszystkiego jako nieokreśloność, a więc wolności jako połączenia determinacji bytu oraz swobody ducha.

II. 1. b) inteligibilność idei

Mówiąc o inteligibilności idei, należy przede wszystkim odnieść się do podziału dokonanego przez Żelaznego, gdzie pozostawiając całą szczegółową naukę o bycie, czyli logikę dialektyczną Hegla, należałoby się skupić na zagadnieniu poznania, *samoświadomości* idei. Wprowadzeniem mogą tu być te oto słowa: „Pierwotna, przedrefleksyjna idea, jako życie w procesie poznania, rozpadła się na dwie idee. Pierwszą z nich była idea teoretyczna, charakteryzująca się rozbiciem pierwotnej

¹⁶⁵ Tamże, s. 659

przedrefleksyjnej idei na sferę podmiotową i sferę przedmiotową. Idea praktyczna, w ramach której przedmioty rozpatrywane były nie jako konglomeraty cech, ale wartości, charakteryzowała się dążeniem do upodmiotowienia sfery przedmiotu, postrzegania go nie takim, jakim jest, niezależnie od woli podmiotowej, ale takim jakim zgodnie z tą wolą być powinien.”¹⁶⁶ I dalej: „Ostateczny powrót do jedności idei (ale w odróżnieniu od jedności pierwotnej będzie to jedność idei samoświadomej) dokona się w momencie ujednoczenia idei teoretycznej i praktycznej, w chwili, gdy stanie się oczywiste, że idea prawdy i idea dobra oznaczają to samo, zaś rzeczywistość taka, jaka jest (a ściślej, jaka się staje) jest rzeczywistością taką, jaką być powinna.”¹⁶⁷ A więc można by zacząć mniemać, iż idea w swym powstaniu, w początku wszystkiego, była jakby „nieświadoma”, tzn. jako wynikła z bezpośredniości bytu. Dość powiedzieć, że ona sama jako taka ukazuje się w pewnym dystansie – ta jej treść jest w pewnym odejściu od samego bytu. Inne światło na to zagadnienie rzuca Singer: „Hegel mógłby wszakże zauważyć, że [...] tam gdzie samowiedny byt [...] (może – przyp. autora) w pełni się poznać, musi przystąpić do zmieniania świata zewnętrznego i uczynienia go własnym światem.”¹⁶⁸ Czy zatem nie w zaprzeczeniu do niego, stając się pewną negatywnością, czyli przyrodą właśnie? Czy może to jej poznanie samej siebie będzie dopiero tą jej innością? „Ale i idea jako byt, jest także bezpośrednia, ponieważ jest po prostu przyrodą.”¹⁶⁹ Biorąc to pod uwagę, należałoby jednak wpierw poddać analizie owe momenty jej przejawiania się, albo konkretniej ujmując – bycia, tj. momentu „idei praktycznej” oraz „idei teoretycznej”, o których pisze Żelazny i Hegel w przytaczanym

¹⁶⁶ M. Żelazny, *Heglowaska filozofia ducha*, s. 249

¹⁶⁷ Tamże

¹⁶⁸ B. Singer, *Hegel*, tłum. W. Jeżewski, s. 63

¹⁶⁹ K. Bakradze, *Filozofia Hegla*; tłum. Z. Kuderowicz, s. 235

fragmentem zresztą. „To odnoszenie się jest *stosunkiem refleksyjnym*, jako że odróżnianie się idei w sobie samej jest tylko *pierwszym* pra – podziałem, *zakładanie przesłanki poprzedzającej* nie istnieje jeszcze jako *zakładanie* i stąd dla idei podmiotowej idea przedmiotowa jest *zastanym* bezpośrednim światem, czyli ideą w postaci życia przejawiającego się jako *jednostkowa egzystencja*.”¹⁷⁰ I dalej: „Zarazem jest ona, o ile ten pra – podział jest czystym odróżnianiem *w obrębie* jej samej [...], jednocześnie *dla siebie* sobą samą i tą drugą ideą, która jest jej Innym, i w ten sposób jest *pewnością* istniejącej jako coś *samego w sobie* tożsamości tego obiektywnego świata z nią samą.”¹⁷¹ Należy tu więc raczej mówić o bezpośredniej determinacji idei, jej takiej *samoświadomości* i ruchu zeń tak powstałego. „Ten pierwszy ruch jest popędem wiedzy ku prawdzie, *poznawaniem jako takim* – działalnością *teoretyczną*. Ten drugi – popędem *dobra* do zrealizowania siebie – chceniem, działalnością *praktyczną* idei.”¹⁷² Oczywiście stało się, iż sama treść początku nie może i nie wyczerpuje całości wszechświata o tyle, o ile obiektywnie i naprawdę nie zaczyna się go rozpoznawać. Lecz nie w sensie antropologicznym, ale w absolutnym właśnie, gdzie idea zaczyna w nim się rozpoznawać. Cóż bowiem z tego, że wszechświat, wszechrzeczywistość miałyby zostać gignetycznie wytłumaczona fizykalnie, czego usiłowaniami są koncepcje choćby współczesnych fizyków, jak chociażby Hawking’a? Otóż dopiero w odniesieniu do wcześniejszego zrozumienia tego, czym jest idea można w ogóle zacząć mówić o tym, co to jest i jak rozumieć p o c z ą t e k. Dopiero w odniesieniu do niej samej, a obecnie do jej praktycznej i teoretycznej postaci można pokusić się o pierwszą przesłankę idei, która

¹⁷⁰ G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Ś.F. Nowicki, s. 246

¹⁷¹ Tamże

¹⁷² Tamże, s. 247

nie troszczy się o sam początek w sensie fizykalnym, ale o możliwy początek w ogóle, gdzie jego poznanie musi opierać się na absolutnej koherentności, która w zasadzie ustali pewny, prawdziwy koniec jako całość. Czyż bowiem inteligibilność idei nie ukazuje każdego, każdorazowego momentu rzeczywistości w tym i tylko w tym odniesieniu, tzn. k o ń c a – rzeczywistości teleologiczności? Teleologiczności, czyli poznania... Poznanie zaś jest jednym z najważniejszych momentów w systemie Hegla, gdyż odnosząc się do treści idei, tłumaczy jej transformację a przez to jej poznawanie, z którym związane jest następnie immanentnie także i chcenie ludzkie. W tych dwóch abstraktach zawierają się najważniejsze dla człowieka momenty jego istnienia, gdzie ostatecznie określają się zasady go kreujące i odróżniające od całej Natury.

II. 1. c) transformacja idei

Poznanie jako ciągłe odnoszenie się dwóch momentów idei, czyli teoretycznego i praktycznego do siebie samych jest jednym z najważniejszych sposobów przejawiania się bytu. Podobnie rzecz się ma z innym abstraktem – teleologią, lecz o tym później. Ta ciągłość omawiana w obecnym momencie swego objawienia się, wydawać by się mogła wieczna, permanentna, lecz jest ona taka tylko w obrębie tego, co jeszcze nieokreślone, a to znaczy, co nie posiada swego odniesienia. Ta absolutna forma, identyczna z absolutną formą bytu, musi właśnie wypełnić się treścią, która nada jej cechę całości, czyli tautologicznej, najogólniejszej

absolutności. Poznawanie zatem idei jest ogólnie mówiąc ciągłym oglądem przeciwności weń zawartej, zaś sama ona tak ujęta jest refleksją, poznawaniem samej siebie. „Ogólna skończoność poznawania – zawarta jest w jednym z sądów (pra – podziałów), mianowicie w *przesłance poprzedzającej* przeciwieństwa [...] – wobec której samo działanie jest już wniesioną sprzecznością, określa się bliżej w swej własnej idei tak, że jej momenty otrzymują formę wzajemnej różności i, będąc wprawdzie zupełnymi, wchodzą ze sobą nawzajem w stosunek refleksji, a nie pojęcia.”¹⁷³ Ta forma bycia idei jest jej pra – podziałem na abstrakty weń będące już wcześniej, które w istocie jakby coraz pełniej, tzn. rozumiały raz dla siebie samej, a dwa następnie w odniesieniu wobec ogólnego trwania, ukazują się podmiotowi poznającemu, człowiekowi, co dla niego samego oznacza też i początek, lub byt jako byt. W tym ujęciu rodzi się zarazem antropomorficzna motywacja, determinacja idei, którą poprzez ten jej charakter można stosunkowo łatwo dostrzec – jest to owo metafizyczne przyzwolenie jakby jej dobrocią, noetycznym pomostem, którego człowiek nigdy nie mógł nawet ujrzyć ukradkiem, gdyż dotychczas, tj. do czasu Hegla, pozostawał poza jego możliwościami. To idei chcenie może być zaś jedynie dobrem właśnie, a zapośredniczenie, albo konkretniej – zjednoczenie się jej z ideą teoretyczną, powodem tzw. zła; moralnego zła, które przejawia się w świecie przyrody i ducha, czyli historii ludzkiej jako możliwość teoretycznego w sensie idealistycznym, a zatem także i praktycznego w świecie działania, odniesienia się do treści idei praktycznej. „Idea podmiotowa jako to, co samo w sobie i dla siebie określone, i jako równa sobie samej prosta *treść* jest *dobrem*. Jej popęd, aby się zrealizować [tj. chcenie – przyp. autora], jest czymś odwrotnym w

¹⁷³ G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Ś.F. Nowicki, s. 248

stosunku do idei *prawdy*, i zmierza raczej do tego, aby zastany świat określić zgodnie ze swym *celem*”¹⁷⁴ Otóż właśnie jako zastany świat. Jakkolwiek by nie było epistemologicznie wątpliwym możliwość mediacji pomiędzy podmiotem a przedmiotem jego poznania, to wobec idealizmu Hegla, w ogóle wobec idealizmu wreszcie nie ma żadnego znaczenia ten problem. Idea jest w tej swej założonej postaci już w pewien sposób absolutna. Zatem dalej: „*Prawda* dobra, jako jedność idei teoretycznej i praktycznej, jest *założona* wraz z tym, że dobro samo w sobie i dla siebie zostaje osiągnięte – obiektywny świat jest w ten sposób sam w sobie i dla siebie idea, a zarazem wiecznie zakłada on siebie jako cel i dzięki działalności wytwarza swą rzeczywistość. Tym życiem, które powróciło do siebie z różnicy i ze skończoności poznawania i dzięki działalności pojęcia stało się z nim tożsame, jest *idea spekulatywna, czyli absolutna*.”¹⁷⁵ Po to i dlatego idea przeistacza się i transformuje, ale także i transformuje w swej treści – jakby w poszukiwaniu, które nie ma założenia, gdyż jest samo w sobie celem. Niemniej ta treść już świadczy o sobie; jest pewnym wytłumaczeniem jakiejś nieokreśloności, chaosu, który najlepiej nazwać przyrodą. Hegel, co prawda sytuuje powstanie przyrody i jej bytność jako wynikłą z idei, lecz czy w tej perspektywie idea ma po co starać się o nią? „W konsekwencji Hegłowskiego biegu myśli przyroda istnieje po to tylko, by wydać człowieka [...] bo tylko on może [...] realizować wolność w swych instytucjach i, co najważniejsze może mieć świadomość swej wolności.”¹⁷⁶ A dzięki mediacji poprzez myśl z pojęciem, które łączy się ze *świadomością* idei, która „sama siebie myśli”, człowiek pierwszy raz w historii swych dziejów może i uzyskał intelektualne prawo do określenia

¹⁷⁴ Tamże, s. 252

¹⁷⁵ Tamże, s. 253

¹⁷⁶ T. Kroński, *Rozważania wokół Hegla*, s. 97

rzeczywistości, tj. do władania nią, czyli ustalania swej wolności, ducha. „Pierwszym stopniem idei jest *życie*, a drugim *duch*.”¹⁷⁷ I chociaż można by powiedzieć za Bakradzem, że „Przyroda jest pierwszą formą rzeczywistego istnienia absolutu.”¹⁷⁸, to nie ujmuje taka sytuacja w żaden sposób niczego z dotychczasowej postaci idei. Co więcej, paradoksalnie ta sprzeczność jest jakby akcydensem jej istnienia, na który się o tyle „godzi”, o ile stale może powracać do samej siebie każdorazowo, czyli do idei bytu jako pojęcia. Absolutnego pojęcia o idei bycia wszechrzeczywistości. Taka idea transformując w sobie, transformuje zarazem każdą napotkaną treść – treść świata sensualnego, który zastany został przez tą jej absolutność ogarnięty i „wyprzedzony”. „Idea absolutna, jako pojęcie rozumowe, które w swojej realności łączy się tylko ze sobą samym, jest z jednej strony ze względu na tą bezpośredniość swej identycznej obiektywności powrotem do [pojęcia] życia, ale idea absolutna zniosła również tą formę swojej bezpośredniości i najwyższą sprzeczność zawiera w sobie samej.”¹⁷⁹ Lub mówiąc innymi słowami, że „Bezpośrednia idea jest życiem.”¹⁸⁰, tzn. samą abstrakcyjną sprzecznością (złożonością wszystkich abstraktów, jej części), ciągłą walką, lecz raczej tym się różniącą od przeciwstawności bytu i Niczego, że *ż y j e*, a to znaczy, iż nie może utrzymać sama przez się tego swego przeciwieństwa, albowiem takie jej trwanie określa śmierć. Dlatego Giulian zdaje się tak rozumieć ta kwestię: „Życie jest środkiem nie dla czegoś innego, lecz dla samego tego pojęcia i nieustannie stwarza się nieskończoną formą.”¹⁸¹ I

¹⁷⁷ J. Kremer, Wykład systematyczny filozofii, s. 397

¹⁷⁸ K. Bakradze, *Filozofia Hegla*; tłum. Z. Kuderowicz, s. 235

¹⁷⁹ G.W.F. Hegel, *Nauka logiki*, tłum. A. Landman, t.2, s. 771 - 772

¹⁸⁰ G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Ś.F. Nowicki, s. 242

¹⁸¹ C. I. Giulian, *Hegel, czyli filozofia kryzysu*, tłum. M. Ochab i S. Cichowicz, s. 413

dalej: „W fenomenie życia urzeczywistnia się różnicowanie pojęcia.”¹⁸² Ta „najwyższa sprzeczność” to nic innego też właśnie, jak owo idealne odniesienie się idei do rzeczywistości, gdzie ciągle posiada ona tę podwójną postać swej bezpośredniości, raz jako utrzymująca się w sobie, w swym pojęciu dla siebie (idea teoretyczna) i dwa jako przyroda, lub życie, które określiwszy jego dobro poprzez praktykę idei zastosowania w świecie pozwoli na dojście do Absolutu. Idea nie jest u Hegla bowiem czymś zeksterioryzowanym – jej dostępność dla ducha jest każdorazowa z jego perspektywy. „Ostateczną i najwyższą formą rozwoju idei na etapie ducha, jest duch absolutny.”¹⁸³ Ta uwaga Hegla zdaje się w najlepszy sposób mówić o tym, co powyżej zostało nadmienione, bowiem nie tylko, że jasno eksplikuje ona, jaka jest w istocie podstawa, podłoże jakiegokolwiek rzeczywistości, lecz przy tym sytuuje i samego człowieka w obrębie jakiejś nieokreślonej jeszcze treści. Nieokreślonej dla niego jako będącej poza nim – poza jego powstaniem, a zarazem i ukazaniem się na firmamencie bytu idei dopiero wówczas, gdy określi ona swą postać absolutnie. Ta jej absolutność jest jego potencją, możliwym dla niego punktem odniesienia, poziomem swego oglądu jedności posiadającej całość idealnej, dialektycznej dotychczasowej jej postaci jako przyrody, kiedy ta jedność staje się dla siebie przedmiotem - swym oglądem. „Idea, która istnieje *dla siebie, rozpatrywana* stosownie do tej swojej *jedności* z sobą, jest *ogłądaniem*; ogłądająca idea jest zaś *przyrodą*.”¹⁸⁴ Dalej zaś idąc i myśląc o miejscu człowieka w tej genezie i strukturze rzeczywistości, należy ciągle mieć na uwadze to absolutne jego określenie w postaci treści idei absolutnej, która najdalej oraz najdoskonalej ze wszystkich możliwych

¹⁸² Tamże, s.414

¹⁸³ S. Kowalczyk, *Koncepcja Absolutu w pismach Hegla*, s. 46

¹⁸⁴ G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Ś.F. Nowicki, s. 258

pojęć określa jego istotę. „Idea nie od razu jest doskonała. Na początku przybiera formę bezpośrednią – jednostkowości, odosobnionego przedmiotu, który należy znieść, przekroczyć. Ten proces zniesienia i przekroczenia jednostkowości odkrywa Hegel w zjawisku biologicznym, w którym rodzaj wchłania jednostkę. Mówi o życiu nie na płaszczyźnie filozofii przyrody czy biologii, a jedynie z punktu widzenia logiki: życie to idea bezpośrednia.”¹⁸⁵ Określa zatem człowieka w tym oto rozumieniu, definicji idei absolutnej Hegla, która na tym poziomie jej, idei bycia jest jego wszystkim. Poziomie bytu, istoty oraz pojęcia. „Abstrakcyjną formą dalszego rozwoju jest w sferze bytu coś *innego* i *przechodzenie* w coś innego, w sferze istoty – *przeświecanie* w tym, co *przeciwstawne*, w sferze pojęcia – różność tego, co *jednostkowe*, od *ogólności*, która *kontynuuje* się jako taka w tym, co od niej odróżnione, i istnieje *jako tożsamość* z nim.”¹⁸⁶ Te rozpoznane i odniesione determinanty człowieka do niego są idei wolnością, zaś kiedy człowiek wzniesie się do swej istoty, czyli ducha, który w niej jedynie może, w tej potrójnej treści, absolutnej syntezie „bytu – jego istoty – i pojęcia o nim” jako idei absolutnej odnaleźć się w rzeczywistości, co oznacza określenie sensu swego istnienia, to takie właśnie sposób, w identyczności swej powstałej treści jako oglądu idei o sobie, pozwoli wreszcie rozpocząć jego życie, zaś idei absolutnej umożliwi stać się Absolutem w powrocie ducha ku niej. Ducha, który może odnaleźć się w jej możliwości. „Idei samej nie należy brać jako idei *jakiegoś czegoś*, tak samo jak pojęcia czystego nie należy brać jako pojęcia określonego. To, co absolutne, jest ogólną jedną ideą, która *dokonuje prapodziału*, uszczegóławia się, stając się *systemem* określonych idei, które jednak są

¹⁸⁵ C. I. Giulian, *Hegel, czyli filozofia kryzysu*, tłum. M. Ochab i S. Cichowicz, s. 532

¹⁸⁶ G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Ś.F. Nowicki, s. 256

tylko czymś, co ma powrócić na nowo do jednej idei jako ich prawdy. Z tego prapodziału wynika to, że idea jest *początkowo* tylko jedną ogólną *substancją*, natomiast jej rozwinięta, prawdziwą rzeczywistością jest to, że istnieje ona jako *podmiot* i w ten sposób jako duch.”¹⁸⁷ Czyli parafrazując słowa Hegla, należałoby powiedzieć, iż idea jako taka nie jest jeszcze naprawdę wszystkim, choć paradoksalnie w swej substancjalnej treści taką się przedstawiać musi i taką w rzeczywistości jest – ale absolutną nie zaś Absolutem w ogóle. „Definicja *tego, co absolutne*, że jest to *idea*, sama ma teraz charakter absolutny. Wszystkie dotychczasowe definicje powracają do niej.”¹⁸⁸ Idea zakończyła na tym swą transformację na swym *idealnym* poziomie, jako na nie posiadaniu tego, co inne w swej nieokreślonej jedności bytu, istoty i pojęcia jako nie zdefiniowanie jeszcze tego, co możliwe, lecz nieistniejące. Ale także i nieistniejące w sensie, iż niemożliwe w byciu możliwym do zdefiniowania, określenia, czyli bycia przyrodą właśnie.

¹⁸⁷ Tamże, s. 239

¹⁸⁸ Tamże, s. 238

II. 2. Teleologia idei absolutnej

Idea absolutna będąc każdorazowym odniesieniem się do niej samej przez się jest w tej abstrakcji przyrodą. Przyrodą, która w tej pierwszej, ale i zarazem ostatecznej, finalnej dla siebie postaci zawiera tylko i wyłącznie jako określające ją stosunki jakości, ilości oraz stopnia określonego pomiędzy tymi kategoriami. Ostatecznie przybierają one postać matematyki, fizyki, chemii oraz całej reszty nauk szczegółowych jakimi została ona, tj. przyroda dana do możliwości zrozumienia w swym pojęciu takim, a więc osiągnięcia intelektualnego. Same te stosunki, jakkolwiek zapewne odnajdujące się w scharakteryzowaniu je poznawczo na poziomie określenia jej, tj. przyrody poprzez człowieka, co objawić się musi w takim jej charakterze w całkowitym podporządkowaniu jej sobie przez tego ostatniego, nie posiadają jeszcze naczelnej dla siebie treści. Idei bowiem, jak zostało to powyżej przedstawione, można by powiedzieć, że nie zajmuje z istoty przyroda jako taka. Owe oglądanie, czy też raczej ściślej rzecz ujmując - *zamyślenie się nad swą postacią*, powoduje jakby powstanie czegoś ubocznego względem jej istoty. Rozchodzi się tu poniekąd o jej wewnętrzną zasadę, która immanentnie w niej zawarta, określona jest przez Hegla mianem teleologii. „Teleologia zawiera w sobie w ogóle zasadę wyższą, pojęcie swojej egzystencji, które jest samo w sobie i dla siebie tym, co nieskończone i absolutne – zasadą wolności, która bezwzględnie pewna swego samookreślenia się zostaje w sposób absolutny wyrwana z *zewnętrznego określenia* właściwego mechanizmowi (przyrody

– przyp. autora).”¹⁸⁹ Ten moment, ta uwaga Hegla jest jedną z najważniejszych, jakie udało mu się odkryć względem rzeczywistości. Zasadza się ona nie tylko na antyreligijnym charakterze pojmowania świata sensualnego, gdzie abstrakcyjna kategoria ontologiczna sprawstwa i celowości od zawsze transcendowała ich treść w oniryczne sfery, odbierając tym samym całą postać naukową tego zagadnienia. W tak pojmowanym, heglowskim systemie rzeczywistości, w jego idealnym odniesieniu do samopotwierzenia się, pozwala ona nareszcie przezwyciężyć całość trudności zazwyczaj związanych z nimi, tj. kategoriami. Czyż bowiem istota całego bytu podlegając tej tzw. „wyższej zasadzie” nie potwierdza i jej istoty właśnie jako niemożliwej do znajdowania się „poza” bytem? Ten ideał, *żywa abstrakcja*, pojęcie siebie samego w rozumieniu określenia samego siebie wówczas staje się bytem. Jest bytem jako pojęcie. Można tu właściwie przytoczyć pytanie retoryczne Rosenkranza, który zwraca na tę cechę idei, jej teleologiczności w aspekcie pojęcia bytu idei uwagę - "Wenn der Begriff der Idee an und sich dargestellt wird, müssen seine Momente, die an sich freilich ewig existiren, nicht zu stufen werden?"¹⁹⁰ Właśnie – istnieją jako wolne wiecznie poprzez równość z rzeczywistym bytem wówczas, który jest ciągle „teraz” w tym sensie, że zawierający i należy to podkreślić, już całą treść celu, a więc pozornej różnorodności treści pojęcia w jego każdorazowej postaci, gdy „nabiorą” równości wobec idei jako jej żywa treść, co wskazuje na motywy, albo raczej na logikę bycia idei samej przez się. Pamiętamy

¹⁸⁹ G.W.F. Hegel, *Nauka logiki*, tłum. A. Landman, t.2, s. 619

¹⁹⁰ K. Rosenkranz, *Kritische Erläuterungen des Hegelschen Systems*, Königsberg 1840, s. 14

(„Czy jeśli pojęcie idei w i sobie przedstawione zostanie, to jego momenty, które w sposób oczywisty istnieją wolne w sobie wiecznie nie są mu równe?” – tłum. autora)

bowiem tą zasadniczą trudność, z którą nie mógł sobie poradzić Plotyn, a mianowicie tą, gdzie Jednia nie miała dla człowieka, Umysłu wręcz nawet, żadnego ekwiwalentu ontycznego w perspektywie swej bytności. Tutaj zaś wieczność idei posiada zarzewie, możliwość odniesienia się do niej ducha – poprzez pojęcie.

Oczywiście wyjątkowo nieroztropnym byłoby utrzymywanie w mocy tezy, odnoszącej się do przyrody jako czegoś zbędnego i niepotrzebnego. Główną konstatacją tego spostrzeżenia jest zatem ta, która ujmie w sobie odstępianie od antropomorficznego, Plotyńskiego rozumienia rzeczywistości, gdzie cecha motywacji w obrębie jakiegokolwiek działania jest immanentna. W przypadku Hegłowskiego idealizmu ten problem wydaje się właśnie w ten sposób zostać przewyciężony. Idea absolutna posiadała na tyle doskonałą treść, iż w zasadzie można by pokusić się o twierdzenie o jej eksterioryzacji wobec przyrody, co zazwyczaj było błędnie interpretowane w świecie filozofii na jej, idei oraz całego idealizmu niekorzyść, dając asumpt wszelakim empirycznym wysiłkom ponoszonym przez filozofów. „Zgodnie z tym Hegel przeciwstawia swoje pojęcie nieskończoności teleologicznemu pojęciu nieskończoności. [...] Według niego nieskończoność jest tylko innobytem skończoności i dlatego jest uzależniona od skończoności samej w sobie, jest nieskończonością skończoną.”¹⁹¹ Pozostawienie świata przyrody jemu samemu, które to przekonanie można by odnieść, gdy spogląda się na pewną wyniosłość idei jako nieskończoności jest jednakże iluzoryczne i w zasadzie mylne, o czym wystarczająco musi przekonywać pojawienie się w nim istoty ludzkiej, a co za tym idzie – ducha. Stąd to paradoksalne na pierwszy rzut oka stwierdzenie „skończonej nieskończoności”. W tym świetle zbędnym

¹⁹¹ H. Marcuse, *Rozum i rewolucja*, tłum. D. Petsch, s. 132

także okazuje się spekulowanie na temat początków człowieka na podobieństwo antropologii, gdyż ma ono wówczas tyle mniej więcej wspólnego z tym, co najważniejsze w człowieku i dla niego, jak nie przymierzając próby budowania archetypów ludzkiej osobowości (spoglądając właśnie na samą ideę i jej przyrodopoznawczą postać nie sposób dojść właśnie do przekonania, iż jedynie prawdziwym „archetypem” człowieka jest samo życie) i na ich podstawie starać się dokonywać badań teoriopoznawczych. Czyli określanie istoty czegokolwiek w ujęciu aposteriorycznym jest niemożliwe właśnie ze względu na wcześniejsze istnienie idei absolutnej, która swą treścią determinuje poznanie jako takie, choć świadectwa empirycznej walki z przeciwnościami przyrody są aż nadto widoczne. Lecz to ta ostatnia ma i jedynie może mieć jakikolwiek sens w odniesieniu do nie tylko swej idei, ale idei w ogóle – absolutnej właśnie.

Idea w takim Heglowskim ujęciu idealizmu obiektywnego przy tej jej eksterioryzacji, inności materialnego pojawienia się, można by powiedzieć, iż zaczyna pozostawać w tak zwanym „drugim planie”, który staje się w przypadku nadejścia człowieka, pewną ponowną jej interioryzacją w obręb całej, absolutnej już wówczas w sposób realny, tzn. żyjący w rzeczywistości, która przecież, zwłaszcza jako przyroda stale taką właśnie jest. Niemniej to jej, tj. idei takie bycie jest zbyt odległe od niej samej, a to znaczy od tego, co doskonale w pewnej pierwszej, oczywiście jedynie w odczuciu podmiotu poznającego postaci niezapośredniczonego bytu. To „odczucie” bierze się z perspektywy pojawiającego się życia i człowieka w nim będącego, co powoduje to przeświadczenie niego samego o pewnym następstwie swym w czymś zgoła już będącym w ciągu innych form tegoż życia. Paradoksalnie powinien on właśnie odnaleźć się w tejże ciągłości jako swojej, gdyż i narodziny oraz śmierć są w istocie jedynie czymś

powtarzającym się w samym li tylko życiu, czyli przyrodzie, zaś jego pojęcie, każdorazowy byt dzięki idei są wieczne. Tak bowiem jego zmieniająca się treść jest tylko pewną, jak już to zostało i ponownie zostanie w czwartym rozdziale dokładniej ukazane – pozornością, jaka powstaje w wyniku „ruchu” swej treści wewnątrz pojęcia jako bytu właśnie. I to ta treść jest właściwą osnową całej rzeczywistości, niemniej jej wariabilność, szczególnie w odniesieniu do przyrody, powoduje powstanie jeszcze jednej zależności, którą najlepiej zdaje się właśnie oddawać pojęcie wprowadzone i odkryte przez Hegla, a mianowicie teleologii. Powracając do niej samej należy dopowiedzieć, iż właściwie każda zmiana w stosunku do czegoś musi ją zakładać, albowiem po cóż by ona zachodziła – sama przez się jest jedynie nic nieznaczącym zadziałaniem, które ontologicznie samo ostatecznie się wyklucza. W ogóle nie można nawet pomyśleć wówczas działania; nic nie można pomyśleć i objąć poznawczo, jeśli nie byłoby jakiegoś przedmiotu, realnego też zarazem, który powodowałby zmianę. Wszystkie przedmioty rzeczywistości zatem ją posiadają. Właściwie można by suponować za Heglem, iż samo określenie celu wyprzedza niejako ideę, gdyż stawszy się ona realnym przedmiotem, w którym mają zawrzeć się wszystkie określenia, definicje („[...] [Idea – przyp. autora] jest to obiektywny przedmiot, w którym zbiegły się wszystkie określenia. W rezultacie jedność ta jest *absolutną i całą prawdą...*”¹⁹²), to zakłada ona immanentnie ich a także i swój *cel*. Cóż jednak może, a raczej powinno być celem idei? To zdaje się wynikać z samego pojęcia celu, teleologii czegokolwiek jako pojęcia o swej istocie. „[...] cel zrealizowany jest *złożoną jednością* tego, co subiektywne, i tego, co obiektywne. Ale istotnym określeniem tej

¹⁹² G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Ś.F. Nowicki, s.254

jedności jest to, że to, co subiektywne, i to, co obiektywne, zostają zneutralizowane i zniesione tylko w aspekcie swojej *jednostonności*, to zaś, co obiektywne, zostaje podporządkowane celowi jako wolnemu pojęciu – będącemu w wyniku tego panującą nad nim mocą – i doprowadzone jest do zgodności z celem.”¹⁹³ A zatem teleologią idei jest ostateczne przewyciężenie swej determinacji, określonego bytu manifestacją idei jej bycia, czyli powstałego tak życia, jego pośredniego poprzez nią samą a zarazem bezpośredniego poprzez przyrodę zaprzeczenia. „Przyroda jest *sama w sobie* żywą całością. Ruch po jej wiodącej przez kolejne szczeble jest, dokładniej rzecz biorąc, taki, że idea *zakłada* siebie jako to, czym jest ona *sama w sobie*; albo, co jest tym samym, że [wycofując się] ze swojej bezpośredniości i zewnętrżności będącej *śmiercią* wchodzi ona *w siebie*, aby najpierw zaistnieć jako *coś żywego*, a następnie znosi również tą określoność, w której jest tylko życiem, i przetwarza się w egzystencję ducha, który jest prawdą i ostatecznym celem przyrody oraz prawdziwą rzeczywistością idei.”¹⁹⁴ Znaczyć by mogło to mniej więcej tyle, co niemożność poznania samej przyrody bezpośrednio, albowiem podmiot poznający zawsze jest którymś z członów tej postaci rzeczywistości, czyli albo myślącą ideą, albo myślącym duchem i jedyne, co mu pozostaje to w zasadzie stać się zarazem tym i tym („The antithesis of the first triad of Essence is called „Show” (Schein). It forms the complementary abstraction of that concrete reflection which is sought.”¹⁹⁵) A więc Absolutem, który możliwy jest

¹⁹³ Tamże, s. 236 - 237

¹⁹⁴ Tamże, s. 267

¹⁹⁵ M. Clark, *Logic and System*, Haga 1971, s. 95

(„Antyteza pierwszej triady Istoty jest „okazywanie się” (Schein). Ono formuje dopełniającą się abstrakcję tego konkretnego objawienia, które zobaczyło.” – tłum. autora)

wówczas w tej kohabitacji. Natomiast jeśli idzie o samo myślenie przyrody, to ono jest właśnie samym życiem i tylko życiem, które bez oparcia w idei i powstaniu jej ducha w naszej, ludzkiej postaci jest jedynie umieraniem, ciągłym umieraniem życia. „Pojęcie pogrąża się, *po pierwsze*, bezpośrednio tak dalece w przedmiotowość, że nie występuje jako podmiotowa idealna jednia, lecz w sposób bezduszny przechodzi całkowicie w zmysłową materialność. [...] Natomiast twory wyższego rzędu pozostawiają, *po drugie*, różnice zawarte w pojęciu jako różnice wolne, tak iż każda z nich istnieje na zewnątrz innych, sama dla siebie. Tu dopiero okazuje się prawdziwa natura przedmiotowości.”¹⁹⁶. I tak właśnie trwa wieczne życie póki co umierającego „tworu wyższego rzędu”, czyli człowieka, polegając na pozostawieniu po sobie w bycie idei swą manifestację – wolną treść jako różnicę wobec przedmiotów innego rodzaju.

II. 2. a) *duch absolutny*

Zanim będzie można dojść do tej kwintesencji myśli Hegla, zwieńczenia jego systemu, czyli pewnego rodzaju połączenia, powrotu idei do siebie samej jako syntezy jej absolutności z absolutem swej inności, podwójnej negacji idei (przyroda, duch, lecz nie jako tożsamości jaka wypływałaby tu z klasycznego rachunku zdań, lecz dialektyki, gdzie

¹⁹⁶ Hegel G. W. F., *Wykłady o estetyce*, tłum. J. Grabowski i A. Landman, t. 1, s. 194 - 195

podwójne zaprzeczenie oznacza człon ujęty w negację), a więc ducha, należy prześledzić drogę oraz rozwój tego ostatniego właśnie. Obecnie mamy do czynienia jedynie bowiem z poznaniem zasady, pewnej ogólnej, choć powiedzmy najważniejszej z punktu widzenia samej filozofii, części systemu heglowskiego. „Dieses noch gestaltlose aber Gestalterzeugende Prinzip, oder vielmehr diese Form seines Daseins, nennt Hegel das 'Un-sich'."¹⁹⁷ Właśnie sama przez się idea jest jedynie w tym momencie tylko jakąś „siłą“, która w pierwszym, subiektywnym odczuciu ducha ma charakter jakiegoś jońskiego zdziwienia; namysłu nad postrzeganą rzeczywistością człowieka, który nie rozumie jeszcze tego, iż jest jej tworem – pojęciem bytu.

Powracając jednakże do *meritum*, należy zauważyć także, iż Hegłowska filozofia ducha jest najkrócej ją formułując, ciągłym poszukiwaniem idei prawdy o swej inności – stałym brakiem bezpośredniości swej postaci, które zmanifestowane w abstrakcie życia, najistotniejszej kategorii przyrody nie potrafi sama przez się uchwycić. „Der Begriff der Logischen Idee würde in der Luft schweben, wenn nicht der Geist als der denkende und schaffende selber der Logos wäre."¹⁹⁸ Ten jej konkret, postrzeżony w odwiecznym trwaniu dualności „śmierci – życia” jako stałość ruchu, potrzebuje jakiejś realnej przeciwwagi; przeciwieństwa, które będzie posiadało moc sprawczą, kreacjonistyczną wszechrzeczywistości. Tą innością jest pojęcie w ogóle, jak też i w swej

¹⁹⁷ Lotze H., *Geschichte der deutschen Philosophie seit Kant*, Leipzig 1882, s. 63

(„Tę jeszcze nieukształtowaną, ale kształtującą zasadę, lub więcej – tą formę jego (ducha – przyp. autora) istnienia, nazywa Hegel „niewidzialną.” – tłum. autora)

¹⁹⁸ Rosenkranz K., *Kritische Erläuterungen des Hegelschen Systems*, Königsberg 1840, s. 8

(„Pojęcie idei logicznej zawisło by w powietrzu, gdyby duch jako myślący i tworzący sam nie był Logosem.” – tłum. autora)

treści zawarte jako o tej postaci idei w tej formie. Tak „narodzony” duch „[...] za swe *istnienie* ma odpowiadającą mu realność, pojęcie.”¹⁹⁹ Filozofia ducha zaś dzieli się na filozofię ducha subiektywnego, filozofię ducha obiektywnego oraz na filozofię ducha absolutnego. W procesie rozwoju duch subiektywny przechodzi w ducha obiektywnego. „Sfera ducha subiektywnego i obiektywnego stanowi sferę tego, co skończone; to co skończone ma podstawę nie w sobie, ale w „innym”; to, co skończone nie jest samoistne, formy ducha skończonego nie posiadają samoistności, są momentami konkretnego ducha.”²⁰⁰ Otóż właśnie owa konkretność, rozumiana jako pewne pierwsze, najbardziej bezpośrednie rozumienie idei w stosunku do tzw. świata zewnętrznego, zdaje się zazwyczaj następnie opiniować i przemieszczać idealizm w sfery jakiejś nierealności, gdyż niezmiernie ciężką rzeczą jest móc sobie przedstawić podmiotowi poznającemu pojęcie „ducha” właśnie. Tenże konkretny duch jest zawsze przeto dla takiej jednostki najważniejszy i prymarny w jakimkolwiek oglądzie, bowiem posiada realne odczucie psychologiczne, zwane świadomością, która poprzestając na sobie staje się tylko przedmiotem swej własnej subiektywności – duchem subiektywnym. zazwyczaj zaś ta subiektywność przybiera postać sakralną, albowiem metafizyka życia w najprostszym ujęciu jest religijną manifestacją, wyobrażeniem bytu w całości – Bogiem. „W perspektywie myśli Hegłowskiej nie ma mowy o istnieniu boskiego ducha przed aktem kreacji. Bóg jest w stwarzanym przez siebie świecie, jest procesem stwarzania, kreacją, stawaniem się świata. To stawanie się zmierza do samowiedzy absolutnego ducha, ku przedmiotowej wiedzy ducha o nim samym. Ostatnim ogniwem tego procesu jest duch skończony – człowiek, którego zadanie polega na

¹⁹⁹ G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Ś.F. Nowicki, s.396

²⁰⁰ S. Kowalczyk, *Koncepcja Absolutu w pismach Hegla*, s.135

uświadomieniu sobie, że jego skończoność jest tylko momentem nieskończonego ducha.”²⁰¹ I to jest jego, człowieka świadomości największa mądrość – nauka o świecie ducha, czyli jego wykształcenie. „Daß Bewußtsein erreicht im absoluten geist seine höchste Ausbildung.”²⁰² A więc powracając do tematu, ta „pierwsza świadomość”, a raczej samowiedza, bądź też językiem Hegla mówiąc – „prawda pewności samego siebie” paradoksalnie dla samego człowieka, nakazuje mu już być czymś, czego nigdy nie będzie się już umiał wyzbyć, jeśli nie odnajdzie w niej istoty rzeczywistości, czyli idei tegoż swego statusu; jej treści, a więc wolności. Ta „prawda pewności” jest więc pewną konstrukcją epistemologiczną, gdzie „Jeśli [...] *pojęciem* nazywamy ruch wiedzy, *przedmiotem* zaś wiedzę jako spokojną jedność, czyli jako Ja, to widzimy, że nie tylko dla nas, lecz i dla samej wiedzy przedmiot odpowiada pojęciu.”²⁰³ Jednakże ten, powiedzmy „model” jest zarazem jedynym możliwym, który nie implikuje psychologicznych antynomii; to jego założenie jest tak apodyktyczne, absolutne wręcz, że nie można oprzeć się jego tezie – inne drogi prowadzą na zwykłe teoriopoznawcze manowce.

A zatem duch subiektywny wznosi się w tej powyżej przedstawionej treści i jej rozumieniu do pewnego rodzaju potwierdzenia się samej idei, a przez to zaczyna się obiektywizować w sensie ogólnej potrzeby wiedzy o sobie, jako coraz głębszego stosunku swej pierwszej, skonkretyzowanej, formalnej treści wobec przyrody. „Duch co prawda od samego początku jest duchem, lecz nie wie jeszcze, że jest duchem. Na początku nie on sam

²⁰¹ Z. Stawrowski, *Państwo i prawo w filozofii Hegla*, Kraków 1994, s. 20

²⁰² *Hegel und wir*, (red.) E. Lange, Berlin 1970, s. 18

(„Świadomość osiąga w absolutnym duchu swoje najwyższe wykształcenie.” – tłum. autora)

²⁰³ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, tłum. Ś. F. Nowicki, Wyd. Fundacja Aletheia Warszawa 2002, s. 125

jest w posiadaniu swego pojęcia, a tylko my, którzy go rozpatrujemy, poznajemy jego pojęcie. To, że duch dochodzi do wiedzy o tym, czym jest, jest właśnie jego realizacją. Duch jest w istocie tylko tym, co wie o samym sobie.”²⁰⁴ Tak więc należy zauważyć, iż duch w przeciwieństwie do idei jest tym, co człowiek doświadcza w sposób bezpośredni. Ciąg myśli, logika niosą go dopiero ku idei, jako koniecznej substancji całej rzeczywistości. Świadomość człowieka o duchu polega na *naocznej* rzeczywistości myśli, która jest wyczerpaniem epistemologicznego pytania o prawdziwość poznania człowieka. Przy tym wszystkim staje się więc jasnym, że „Dzieje ducha obiektywnego, są dziejami ducha, rozumu w historii ludzkości.”²⁰⁵ W znakomitej większości przypadków jest określany jako taki przy pomocy sztuki, która wydając z siebie formy istnienia ducha, odnosi je do wieczności idei, osiągając wówczas piękno – „Albowiem *idea jako taka*, jest wprowadzić samą w siebie i dla siebie, ale prawdą dopiero w swej jeszcze nie zobiektywizowanej ogólności; natomiast idea jako piękno w sztuce jest ideą, której bliższe określenie polega na tym, by być w sposób istotny rzeczywistością indywidualną, a jako indywidualne określenie rzeczywistości czymś, co pozwala przejawiać się idei.”²⁰⁶ Ten obiektywizm jest w zasadzie, spoglądając z pewnej odległości na akuratnie ten fragment koncepcji Hegla, wyjątkowo absorbujący z punktu widzenia socjologicznego. Daje on odpowiedź na pytanie o podstawę tej nauki oraz jej ontologicznej funkcji wobec społeczeństwa jako konglomeratu samoistnych duchów subiektywnych i wytworów przezeń dokonywanych. Jednakże o wiele ciekawszą kwestią

²⁰⁴ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, tłum. A. Landman, PWN Warszawa 1963, t. 1, s. 40

²⁰⁵ K. Bakradze, *Filozofia Hegla*, tłum. Z. Kuderowicz, s. 134

²⁰⁶ Hegel G. W. F., *Wykłady o estetyce*, tłum. J. Grabowski i A. Landman, t. 1, s. 125

dla umysłu filozofującego jest próba zbadania filiacji pomiędzy duchem subiektywnym a obiektywnym. Tutaj bowiem zasadza się cały problem, związany z tym, co nazywa się wolną wolą, lub też wolnością jednostki ludzkiej. Człowiek w tym ujęciu posiada najwspanialszą moc, jaką mu którykolwiek z filozofów ofiarował. Z jednej strony zatem posiada on bezpośrednie odniesienie się wobec samej idei, czego egzemplifikacją jest jego samorzutność i moc zaprzeczenia, rozumiana jako stały puls negacji w nim drzemiącej w odniesieniu do wszystkiego, ale to absolutnie każdej rzeczy, co objawia się w jego obrazoburczej, świętokradczej jako obiektywnej oraz antywitalnej (stany świadomego odosobnienia (pustelnictwo), gloryfikacja somatycznej i psychologicznej degeneracji (narkomania) etc.) jako subiektywnej postawie. Z drugiej zaś posiada władzę, ażeby móc uporządkować, tj. nadać kształt, ostateczną formę przyrodzie w rozumieniu przewyciężenia jej przeciwstawności rozumności, logice zawartej w samej ogólnej idei. Wszystkie instrumenty jego zorganizowania, począwszy od państwa, a skończywszy na rodzinie służą tylko i wyłącznie ku temu.

Najważniejszym jednakże celem, teleologią ducha jest to, co trafnie zdaje się wskazywać Bakradze, a mianowicie pewną formę skończoności jego postaci subiektywnej oraz obiektywnej. „Duch jest ze swej istoty nieskończony; a jeżeli istnieje jako duch skończony świadczy to tylko, że forma jego istnienia nie odpowiada jego pojęciu. To, czego forma istnienia nie odpowiada jego pojęciu jest pozorem (ein Schein). Duch sam stwarza pozór, a pozór ten znajduje się w nim i stanowi jego granice. Duch jest w stanie znieść te granice, aby stać się wolnym. Duch skończony przejdzie wszystkie stopnie pozoru i uwolni się od skończoności.”²⁰⁷ Sama bowiem

²⁰⁷ K. Bakradze, *Filozofia Hegla*, tłum. Z. Kuderowicz, s. 134

empiryczna obserwacja w rozumieniu idealistycznym, który ciągle jest tu w wyraźnej antytetyczności ukazywany względem pospolitej, gdzie w tym pierwszym logika pojęcia, jego treści zaświadcza o tym, co prawdziwe i realne przez to i ostatecznie zarazem determinujące samą sensualną rzeczywistość, wystarczająco wskazuje na pewną prawidłowość ciągu ludzkiego istnienia oraz sposoby przejawiania się jego organizacji. Śmierć poszczególnych jednostek wraz z narodzinami nowych, jak też i zanikanie pewnych form państwowości, włączając w to prymitywne koczownictwo ludów pierwotnych, wydaje się wystarczającym dowodem skończoności ducha w tych formach. Jedyne zaś, co pozostaje, to pewnego rodzaju wyższy stopień jego bytowości – abstrakcja, albo wręcz istota tej jego wcześniejszej postaci, zawierająca się niejako w trwaniu jako określeniu zanikania tamtych form. Ale po namyśle nad samą tą abstrakcją nie sposób dojść do takiego oto przekonania, choćby na podstawie samego „materiału doświadczalnego”, który narzuca się absolutnie, że powstaje jakiś wyższy *modus* wcześniejszych duchów, w którym tamte wartości oraz sposoby istnienia tutaj są bezprzedmiotowe. Przekroczenie więc wszystkich granic, jakie stawia temu duchowi świat rzeczywisty, w jakiegokolwiek by on nie był postaci, nawet w myśli determinującej najwyższy rozwój człowieka w sferze technicznej, państwowej, czy też naukowej jako forma nauki szczegółowej jest tym, co tegoż ducha, nazwanego przez Hegla absolutnym więzi. „O ile duch wyraża siebie w oglądzie, stanowi sztukę (filozofia sztuki); o ile wyobraża sobie siebie, występuje jako religia (filozofia religii); o ile poznaje siebie w pojęciach, jest filozofią.”²⁰⁸ Właśnie tutaj Hegel niewątpliwie ukazuje, najważniejszą chyba w dziejach, jak i w przyszłym, jakikolwiek by on nie był – świecie myśl,

²⁰⁸ Tamże, s. 135

ideę, w której można zawrzeć całość rzeczywistości wraz z uchwyceniem jej Prawdy o sobie. Duch w tej najwyższej postaci abstrahowania od całej rzeczywistości, formuje i formułuje na swój sposób, tworząc, lub też dokładniej, lecz paradoksalnie powiedziawszy – odkrywając w kreacji nowe jej postaci. Celują w tym względzie sztuka i religia, jako podstawowe próby przekroczenia iluzorycznego chaosu wszechświata. Przywołajmy znów słowa Bakradzkiego: „Filozofia jest duchem, który poznał samego siebie, zniósł samoistność sztuki i religii, zachował prawdę ich treści i zaniósł tę treść do formy absolutnej. Tym samym zadanie filozofii zostało wypełnione.”²⁰⁹ Ta samoistność opiera się bowiem na pewnej może nie błędnej, lecz na pewno niepełnej możliwości odniesienia swych tworów wobec świata jako takiego, który nie może posiadać jedynie formy obrazowej, bądź też o charakterze psychicznym, czyli wyobrażeniowej. Musi ta postać rzeczywistości, załączek ducha absolutnego uzyskać o samym sobie ta właśnie świadomość pewnej obrazowości, która ciągle musi być konfrontowana i analizowana ze względu na samą rzeczywistość nie stając się przedmiotem dla samej siebie jako najważniejszym sposobem jej przejawiania się. „[...] duch sam przez się jest pojęciem. [...] Ale będąc siebie świadomym jest zarazem podmiotem mającym świadomość, a zarazem przedmiotem, o którym ma świadomość.”²¹⁰ Oczywiście świadomość rozumiana jako stosunek podmiotu do przedmiotu, w którym ta gradacja immanentnie zawiera możliwość analizy, a co za tym idzie także i dalszej syntezy, aż do momentu, gdy stanie się „Tym pojęciem filozofii jest *myśląca samą siebie* idea, samowiedna prawda, to co logiczne w takim znaczeniu, że jest to ogólność, która *sprawdziła się* w konkretnej treści jako swojej

²⁰⁹ Tamże

²¹⁰ J. Kremer, *Wykład systematyczny filozofii*, s. 392

rzeczywistości.”²¹¹ Widać zatem doskonale w tych słowach Hegla, iż duch jako taki, nawet i absolutny w postaci idealizmu obiektywnego jeszcze nie sprawdził się o tyle, że nie osiągnął tej mocy panowania, kreacji wstecznej można by rzec, tzn. że nie potrafi przedstawić siebie jako nadrzędnej postaci ponad tą, która póki co panuje, czyli sensualnego odniesienia, a przez to pojmowania wszechświata. Takie jest właściwe powołanie człowieka, lirycznie sprawę ujmując, a konkretniej, filozoficznie należałoby powiedzieć, iż cel idei, która jakkolwiek absolutna, co do swej formy nie posiada jeszcze prawdziwości swej postaci, pewnej całości. „Prawda jest całością. Całością zaś jest tylko taka istota, która dzięki swojemu rozwojowi dochodzi do swojego ostatecznego zakończenia.”²¹² Ta jej prawda, a raczej prawdziwość dla ducha absolutnego, filozofującego jest właśnie owym brakiem trudności rozpatrywania jej w odniesieniu, konfrontacji do rzeczywistości, gdyż na tym jej poziomie ontologicznym zawsze będzie się zawierała w sensie odpowiadania mu. W tejże całości zatracona powinna zostać klasyczna dualność pomiędzy przedmiotem a pojęciem o nim – będą one razem, lecz ze wskazaniem na określenie rzeczywistości z perspektywy idealnego pokroju. Ten idealny „krój”, będzie ze względu na swój całościowy, absolutny charakter zawsze „pasował” i obejmował wszechświat. A jest on wolnością – „Freiheit schließt ihrerseits den im absoluten Geist kulminierenden Systemgedanke sein. Das Konzept einer Theorie des absoluten Geistes vermittelt die Koimplikation von System und Freiheit in beiden Richtungen.”²¹³

²¹¹ G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Ś.F. Nowicki, s. 582

²¹² G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, tłum. A. Landman, t. 1, s. 28

²¹³ E. Angehrn, *Freiheit und System bei Hegel*, Berlin – New York 1977, s. 426 („Wolność nosi w sobie w absolutnym duchu kulminujący system myśli. System teorii absolutnego ducha przekazuje koimplikację systemu i wolności w obydwu kierunkach.” – tłum. autora)

Najważniejszą przeto kwestią jest objęcie tejże wolności od każdorazowej, szczegółowej postaci materialnej, aż po ostateczną syntezę – idei absolutnej i ducha absolutnego.

II. 2. b) Absolut Hegla jako ostateczna synteza idei absolutnej i ducha absolutnego

Ciekawym przyczynkiem do rozważania zagadnienia Absolutu Heglowskiego na pewno będzie myśl Krońskiego: „O absolutcie należałoby powiedzieć, że jest on w istocie *rezultatem*, że dopiero na końcu jest tym, czym jest naprawdę.”²¹⁴ A więc pełnia możliwości, potencji idei w jej bezpośredniej formie jako czystego, samego życia nienaznaczonego żadną treścią, oprócz tej abstrakcyjnej właśnie, powodującej idei absolutność musi „zapełnić” się bytem ducha – poczynając od subiektywnego a skończywszy na absolutnym. Najważniejszymi z punktu widzenia Heglowskiej filozofii zdają się być zatem te dwa momenty, czyli kwestia rozwoju idei, gdzie odnajduje się ona w pewnej formie konieczności wewnętrznej, opartej na niepełności jej istnienia w obliczu zwykłego abstraktu, który pozbawiony życia byłby niczym wartościowym dla nauki oraz w całości kohabitacji, pomiędzy nią a duchem jako najwyższą egzemplifikacją tegoż istnienia. To pierwsze zagadnienie zostało omówione wcześniej²¹⁵, natomiast „odnalezienie” ducha absolutnego

²¹⁴ T. Kroński, *Hegel*, s. 102

²¹⁵ Zob. II. 1. a) do II. 1. c)

poprzez filozofię idei jako podstawy całej rzeczywistości, bytu i jego ujęcia w pojęciu, czyli jako pojęcie jest zadaniem pierwszoplanowym obecnie. Otóż bowiem ów rezultat Krońskiego, ale także i konkretyzacja treści idei Cieszkowskiego, gdzie duch dochodzi do swego epistemologicznego apogeum („Najwyższa bowiem tożsamość zawiera w sobie również rozmaite szczeble swojego rozwoju, a chociaż już sama przez się nie jest tym, czym ma być zgodnie ze swym pojęciem, to jednak staje się tym *coraz bardziej, coraz lepiej, coraz konkretniej.*”²¹⁶) jest jeszcze jakby niespełniona. Ta konkretyzacja treści idei absolutnej wymaga w jakiś nieodgadniony dotychczas sposób, pełnej „synchronizacji” z duchem absolutnym, lecz nie już tylko i wyłącznie na poziomie logicznym, abstrakcyjnym w odniesieniu do koherentności i tak zawartej w nich z istoty. Zauważa tę oczywistość sam Hegel, gdy pisze, że „Można by mniemać, że filozofia jako stopnie idei muszą mieć jakiś inny porządek niż ten, w jakim pojęcia te pojawiły się w czasie.”²¹⁷ Ta aczasowość poznania treści pojęcia idei, jej bytu jest bezwzględny skonkretyzowaniem właśnie prawdy Absolutu. Synteza idei absolutnej z duchem absolutnym zasadza się przede wszystkim na idealnym odniesieniu wobec rzeczywistości, co oznacza ni mniej ni więcej, jak brak jakichkolwiek przeciwności wynikłych z tej ostatniej. Oprócz więc tego, że „Idea wstąpiła [...] w poznanie, w *ducha samego, w nim stała się przytomną sobie, stała się rozumem bezwzględnym, stała się poznaniem ducha, myśleniem bezwzględności.*”²¹⁸ nie można unikać konieczności, której bezsprzecznie potrzebuje to sprzężenie, tożsamość pojęciowa, a mianowicie Dobra jako świadectwa prawdziwości tegoż tak powstałego

²¹⁶ A. Cieszkowski, *Prolegomena do historiozofii*, s. 72

²¹⁷ G. W. F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, tłum. Ś. F. Nowicki, t. 1, s. 71

²¹⁸ J. Kremer, *Wykład systematyczny filozofii*, s. 448

Absolutu. Tym Dobrem zaś jest świadoma sobie, tzn. istoty idei oraz ducha wolność. „Ale rezultat ten jest sam prostą bezpośredniością; jest on bowiem świadomą siebie wolnością, która opiera się na sobie samej, która nie odrzuciła na bok przeciwieństwa, zostawiając je tam opuszczone, lecz się z nim pojednała.”²¹⁹ Trudno sobie chyba wyobrazić wznioślejszą egzemplifikację Absolutu jako takiego, oprócz pozostałych prerogatyw, występujących w tej odkrytej na nowo jego treści z niego wynikających. Rozchodzi się tutaj głównie o scholastyczny dogmat o mocy kreacji oraz inkarnacji Słowa Bożego, który podnosi Kremer. „Tutaj więc nie ma już badania, śledzenia idei w przedmiocie, a tak wynajdywana jedność podmiotu i przedmiotu, myśli i rzeczywistości; tutaj ta jedność (idea z duchem – przyp. autora) już ma to znaczenie, iż myślenie zamienia się na przedmiot, na rzeczywistość, że stwarza bytność.”²²⁰ A więc nastąpiłaby w tym momencie próba naukowego wytłumaczenia istoty boskości w perspektywie kreacjonizmu; nie tyle jeszcze genetycznego (będzie on przedmiotem badań w rozdziale czwartym niniejszej pracy), ale eternalnego, gdzie ciągłość powstawania, ujęta logicznie przez Hegla pod postacią triady tezy – antytezy – syntezy, nabiera obecnie głębszego znaczenia. W istocie bowiem jedynym problemem pozostawałaby kwestia początku w ogóle, czyli oparta na sprawstwie, gdyż i tu Hegel odkrył najdoskonalsze jego rozumienie w perspektywie logicznej, której to sprawstwo, moc lub wola muszą podlegać rozumieniu przedstawionemu powyżej.²²¹ Ponadto ciągle należy już na tym poziomie abstrakcji pamiętać, iż: „Die ewig sich selbst gleiche Bedeutung der Ideen, die immer find, was sie find, gleichviel ob es Dinge gibt, die durch Teilnahme an

²¹⁹ T. Kroński, *Hegel*, s. 102

²²⁰ J. Kremer, *Wykład systematyczny filozofii*, s. 464

²²¹ Zob. II. 1. a)

ihnen sie in dieser Außenwelt zur Erscheinung bringen, oder ob es Geister gibt, welche ihnen, indem sie sie denken, die Wirklichkeit eines sich ereignenden Seelenzustandes geben.“²²², albo to jest sama idea, która dla duszy ludzkiej, czyli każdorazowej myśli, treści pojęcia, przyjmuje postać przyrody, swego innobytu.

Otóż logika, lub wręcz panlogiczność Heglowskiej filozofii, objawia swą największą wartość w obliczu zastosowania jej wobec treści Absolutu, czyli Jego istoty. Można ją uchwycić za pomocą trzech sylogizmów, które oprócz tego, iż w najpełniejszy sposób obejmują zagadnienie rozwoju, czyli stawania się, to naprowadzają na brakujące elementy tej jego pełni, która obcuje w świecie z podmiotem jedynie w postaci abstrakcyjnej jak dotychczas. Zatem pierwszy z owych sylogizmów zdaje się być pewną zapowiedzią w tym rozumieniu, iż jest pewnego rodzaju ruchem, czyli abstrakcyjną jego treścią, a więc stawaniem się. „Pierwszym zjawiskiem jest *sylogizm*, który ma za podstawę jako punkt wyjścia to, co *logiczne*, a termin średni, który łączy *ducha* z tym, co *logiczne* – *przyrodę*, a przyroda staje się *duchem*.”²²³ Tak więc Hegel ponownie przypomina w tym zrekapitulowaniu swojego idealizmu podstawę rzeczywistości potocznie, czy też sensualnie postrzeganej. To serce jego filozofii, koncepcja ruchu, ujęta jako pewnego rodzaju zjawisko, referujące się w logicznym sylogizmie stawania się, jeszcze raz naprowadza podmiot ku jego prymarnemu odniesieniu. W tym aspekcie drugi z sylogizmów, a zarazem

²²² H. Lotze, *System der Philosophie*, hg. von G. Olms, Hildesheim – Zurich – New York 2004, s. 501

(„Wiecznie samo sobie równe znaczenie idei, które zawsze znajduje to, co znajduje, mniejsza o to, czy są to rzeczy, które przez udział w nich w zewnętrznym świecie się wyjawiają, gdyż są to duchy, które myśląc tak rzeczywistość, wyrażającego się stanu duszy wyrażają.” – tłum. autora)

²²³ G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Ś.F. Nowicki, s. 582 - 583

zapośredniczenie pierwszego, przedstawia się jako namysł, bądź też cytując Hegla, jako sposób bycia przez niego pewnego rodzaju „[...] sylogizmem duchowej refleksji w idei.”²²⁴ Tutaj owo stawanie się, ten pseudoruch, nabiera jakichś cech statycznych, abstrahując oczywiście od tego, że całość idealizmu na tej cesze właśnie się zasadza. Jednakże nie sposób odnieść wrażenia, a wręcz nawet i przekonania, iż ta refleksja jest już na innym poziomie poznania, na neotypycznym, bo pozostającym poza prawami, logiką przyrody, a przez to jako bezwzględnie panującym nad jej postacią. Tutaj jedynie może i powinno dopiero ziszczać się prawdziwe przesłanie filozofii Hegłowskiej – w ukazaniu swej mocy opartej na faktualiach determinacji zdeterminowania przyrody. W tej żywej, czystej można powiedzieć wolności, jej immanentnej postaci, następuje pełne ukazanie prawdy o Absolutcie – Jego istoty, a więc trzeciego sylogizmu. „Trzecim sylogizmem jest idea filozofii, która ma za swój *termin średni, samowiedny rozum* to, co absolutnie ogólne.”²²⁵ Tak więc Hegłowskim Absolutem jest idea filozofii, która może dalej żyć, a raczej wówczas już trwać w postaci zapośredniczonych, nieskończonej ilości, czyli ogólnych, samowiednych rozumów, gdyż w sobie samych zawierających prawdę o rzeczywistości. One to kontemplując ich stosunek względem całej ogólności, a więc idei i jej historii, czyli ducha, staną się Absolutnymi wówczas. Ten termin średni, samowiedny rozum jako podstawa oraz pewnego rodzaju gwarancja rzeczywistości jest właśnie pomostem pomiędzy Absolutem a jego lennem. „Bo jego swoistą określonością, jego immanentną formą jest tu istniejące samo dla siebie czyste pojęcie, Ja, pewność samego siebie, jako nieskończona ogólność. Tą samowiedną

²²⁴ Tamże, s. 583

²²⁵ Tamże

(*wissende*) prawdą jest *duch*.”²²⁶ Idea filozofii stała się zwycięska w tym znaczeniu, że nadaje ona jedyny, prawdziwy sens wszystkiemu, co przemija, a z drugiej strony poprzez świadectwo ducha opartego na życiu, najgłębsze znaczenie temu ostatniemu. Ta metafizyczna głębia odkrywa swą potęgę właśnie w odniesieniu do człowieka i jego pełnego ułomności życia, naznaczonego przeważnie poszukiwaniem tego, co nazywa szczęściem, a co Hegel wspaniale ukazał w ostatnich słowach *Encyklopedii nauk filozoficznych*: „Wieczna istniejąca sama w sobie i dla siebie idea jako absolutny duch wiecznie się wprawia w ruch, wytwarza się i rozkoszuje się sobą.”²²⁷ Tą głębią zatem jest niemożność poszukiwania, gdyż ów stan szczęścia jest efektem, rezultatem, całością istnień ludzkich jako manifestacji każdorazowego „Ja”, gdzie ten finityzm staje się probierzem ich sensu życia i jego wartości.

Absolut Heglowski, starając się *teraz* osiąść rzeczywiście wszystkie definicje i określenia, co oznaczałoby, że przewyżczyłby całość trudności z jakimi musi się borykać ludzkość w obrębie materii, o tyle właśnie o ile nie odkryła wszystkich definicji, wkracza w nowe dla niego samego *położenie*. Spełniły się więc kryteria teoriopoznawcze co do zakresu jego, Absolutu prawdziwości, ciągle rozumianej jeszcze jako manifestowanie się. „Diese Einheit ist der Begriff an und für sich oder die Idee, welche wiederum zunächst als Leben, oder das Senn des Begriffs, dann als Erkennen, oder das Wesen des Begriffs, zulegst als absolute Idee, oder der Begriff des Begriffs sich erweist.“²²⁸ Jednakże oczywiście pozostaje

²²⁶ Tamże, s. 452

²²⁷ Tamże, s. 584

²²⁸ K. F. Göschel, *Hegel und Seine Zeit*, ag. 1832, Frankfurt am Main 1984, s. 74

(„Ta jedność jest pojęciem samym dla siebie, albo ideą, która ponownie okazuje się najpierw jako życie, potem jako sens pojęcia, następnie jako

jeszcze najważniejsza z kwestii, a mianowicie ta w jakim celu, po co miałby ich, tj. tejże całej wiedzy użyć, czyli dalej żyć w jej obrębie, gdyż z antropocentrycznego punktu widzenia osiągnięcie wszystkiego jawi się jako stagnacja. Tutaj zatem otwiera się najwłaściwszy sens całej filozofii Hegla i jej największa wartość, którą najpierw w odniesieniu do Plotyńskiej powinno się zanalizować.

poznanie, albo jako istota pojęcia, ostatecznie jako absolutna idea, albo pojecie pojęcia.” – tłum. autora)

III. ROZDZIAŁ TRZECI

Analiza koncepcji Jedni Plotyna przez G. W. F. Hegla

Szacunek dla myśli Plotyna u niemieckiego filozofa nie jest niczym zaskakującym. Jest on przede wszystkim zrozumiały dlatego, że bliskość intelektualna obydwu koncepcji jest wręcz wyjątkowa. Niemniej w błędzie znajdował by się ten, kto by sądził, iż taka zbieżność może stanowić jakkolwiek barierę dla krytycyzmu wobec wielkiego metafizyka starożytności. Należałoby wręcz zauważyć, że Hegel tutaj właśnie zdobywa się na największe możliwe skupienie w stosunku do myśli Plotyńskiej, podobnej do analizy myśli współczesnej – szczególnie kantyizmu. Za dowód niech posłużą te oto słowa z dzieła, które z istoty nie posiada historiozoficznego charakteru, który zazwyczaj przejawia się w pracach *stricte* opisowych (oczywiście inną kwestią jest, czy w filozofii istnieje w ogóle możliwość abstrahowania od jej historii, a co za tym idzie od odnoszenia się wobec postaci ją konstytuujących swymi dociekaniem): „Żywa substancja jest bytem, który naprawdę jest *podmiotem*, innymi słowy, jest bytem, który jest naprawdę rzeczywisty tylko o tyle, o ile substancja jest ruchem zakładania i ustanawiania siebie samego, czyli zapośredniczeniem między swoim stawaniem się czymś innym i sobą samym. Jako podmiot jest ona czystą prostą negatywnością i właśnie dlatego rozdwojaniem prostej niezłożoności, czyli przeciwstawnym podwojeniem, które ze swej strony jest negacją obojętnej różności i jej

przeciwieństwa; i tylko ta *rekonstruuująca sama siebie równość*, czyli tylko *ta refleksja kierująca się ku sobie w tym, co inne, jest prawdą* – a nie pierwotna jednia jako taka, czyli jednia bezpośrednia jako taka.”²²⁹ A więc głównym czynnikiem, wokół którego Hegel buduje swą krytykę jest ten umocowany na statyczności Jedni Plotyńskiej, określonej jako bezpośrednio samej dla siebie w tym sensie, iż niemożliwej do odróżnienia siebie – pytanie podstawowe jednakże to te, które wskaże odpowiedź na to, od czego miałyby się odróżnić. Hegel utrzymuje, iż miałyby to być „obojętna różność”, czyli właściwie skąd się pojawiająca i gdzie w ogóle znajdująca? Jeżeli bowiem założyć tropem niemieckiego idealisty możliwość dialektyczną, twierdzącą iż w samej bezpośredniości jest abstrakcyjnie równa tej bezpośredniości zawarta inność, różność właśnie, przedstawiona jako dualność bytu i Niczego, to utrzymać można to twierdzenie tylko i wyłącznie na poziomie samej, poza antropocentrycznej rzeczywistości idealnej. Zaś Plotyńska teza dotycząca Jedni, ujmuje ją w charakterze całości, czyli posiadającej w tym konkretnym przypadku niemożliwość nie znania swych odmienności w tym sensie, iż nie mogąc o nich decydować, czyli nie będąc ich kreatorem. I dalej, Hegel nadmienia, iż właśnie refleksja nad tą innością, zapośredniczenie się z nią może być jedynie świadectwem czegoś prawdziwego, tzn. rzeczywiście istniejącego, gdyż wytwarzającego zmianę, pewien ruch, który umocowany jest na nie antyteczności w sensie zaprzeczenia, ale na przeciwległości potwierdzenia, które może naprawdę dokonać się tylko w syntezie ich obu („Schelling zwraca również uwagę, że opisywane przez Hegla przejście od idei do przyrody przy pomocy kategorii wolnej decyzji świadczy o tym, że idea absolutna, tak jak została

²²⁹ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, tłum. A. Landman, t.1, s. 25 - 26

ujęta w końcowych partiach *Nauki Logiki*, rozumiana była przez autora jako rzeczywiście istniejąca, gdyż pojęcie rozumiane w tradycyjnym sensie nie może podejmować żadnych decyzji.”²³⁰). „Aber das höchste Wesen ist sich darin selbst gleich, daß es selbst die absolute Negation und diese absolut fünfmal ist; es ist nun zu tun, es diese selbst als das Einfache darzustellen, und sich [als] nur dies Einfache, als Absolut Einfache Reflexion In sich selbst, als ich oder als Intelligenz.”²³¹ Co zaś najważniejsze i warte ponownego podkreślenia – ta synteza koniecznie musi opierać się na równości obydwu jej członów. W innym wypadku „Rozdwojenie, emanacja, wypływanie, czy też wyłanianie się, ukazywanie się na zewnątrz, rozszczepianie się są to słowa, które również w czasach nowożytnych musiały często działać prowokująco, ale w rzeczywistości nic nie mówią.”²³² Bowiem nie tylko, że musi automatycznie cały ten anturaż Jedni implikować pytanie o Jej motywację, ale co najważniejsze i najistotniejsze – nie posiada Ona wówczas żadnej głębi teoriopoznawczej poza mitomańskimi próbami poszukiwań uzasadnienia dla siebie samej, jeśli nie będzie potrafiła wykazać czegoś poza czystym bezruchem pustych pojęć Ją tak określających, czyli wyobrażeń. Będzie zwykłym powtarzaniem o sobie samej podstawowych pojęć metafizycznych. „W naszych czasach tak wiele się mówiło o wypływanii z Boga; ale to jest zawsze pewne wyobrażenie zmysłowe, coś bezpośredniego. Konieczność

²³⁰ *Polskie spory o Hegla 1830 – 1860*, Warszawa 1966, s. 77 - 78

²³¹ G. W. F. Hegel, *Jensenser Logik, Metaphysic und Naturphilosophie*, hg. von G. Lasson, Berlin 1968, s. 160

(„Ale najwyższa istota jest sama w sobie w tym równa, że sama dla siebie jest absolutna negacją, a ta negacja jest też sama w sobie absolutna, wobec czego można tylko tyle zrobić, że przedstawić ją jako prosta i jako tą prostą absolutną refleksję w sobie jako ja, albo jako Rozum.” – tłum. autora)

²³² G. W. F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, tłum. Ś. F. Nowicki, t. 2, s. 560

otworzenia się nie jest przez to wyrażona.”²³³ Otóż to zatem – Hegel musi w swej krytyce wykazać, gdzie tkwi błąd w rozumowaniu Plotyna na podstawie braku konieczności pojawiania się czegoś, bowiem przecząc temu, iż istnieje coś bez przyczyny jest z gruntu niemożliwe do utrzymania poza jednym, jedynym wyjątkiem, kiedy wskaże się samą przyczynę, gdyż ta nie potrzebuje skutku, ale tylko w sensie konkretnego skutku, czyli tejże przyczyny w ogóle i jej wolności. Ta zaś zasada, jak zostało to pokazane w zarzucie Hegla wobec Plotyna nie wytrzymuje krytyki z pozycji kreacji, gdyż jest nieruchoma w sensie niemożności zapośredniczenia, ale na swym jednym jedynym poziomie przejawiania się. Tutaj zamocowana jest bowiem wyższość heglizmu nie tylko nad plotynizmem, ale i nad wszystkimi innymi, kreacjonistycznymi i monistycznymi filozofiami, a mianowicie w tym, że heglizm posiada niejako nie tylko dwa człony przeciwstawne sobie, ale wskazując na formę tych członów, ich konstrukcję, uchwytuje przez to ową niezmiennność początku, zasady, która jest ontologicznie ukazana w swej metafizyce idealizmu obiektywnego i ponadto wymagana względem możliwości istnienia wariabilności i pluralizmu bytów w ogóle. „Die Emanation der Einzelheit aus dem höchsten Wesen ist ein leerer Gedanke, denn das, womit sie erfüllt wäre, wäre nur eine Ungleichheit, der die Absolute Einheit der Gattung nicht fähig ist.”²³⁴ Owa trudności dotyczy także, a może i przede wszystkim parmenidejskiego bytu rozumianego jako *hen*. Otóż więc ta konieczność i tylko taka, gdzie należy to powtórnie podkreślić - zasada jest utożsamiona

²³³ Tamże, s. 542

²³⁴ G. W. F. Hegel, *Jensenser Logik, Metaphysic und Naturphilosophie*, hg. von G. Lasson, Berlin 1968, s. 160

(„Emanacja tego, co szczegółowe z najwyższej istoty jest prostą myślą, ponieważ to, czym ona byłaby wypełniona byłoby tylko nierównością, która nie byłaby zdolna, aby być absolutną jednością rodzaju.” – tłum. autora)

z samym bytem i potrafi zawrzeć w tymże jego paradoksalność rozwoju jako przeciwności co do jedyności samej tej zasady poprzez swoje wówczas zdwojenie i dalszą multiplikację, to taka sytuacja może zostać nazwana koniecznością przejawiania się przez siebie, jak i w przejawianiu się przez swe następstwo.

Hegel podejmuje jednakże jeszcze jedną newralgiczną i podniesioną już kilkakrotnie w tej pracy tematykę motywacji tego abstraktu Jedni, stworzonego przez Plotyna. Jak wyżej nadmieniałem, Hegel nadaje tejże nową poniekąd afirmację i rozumienie, albowiem przedstawia Jednię w świetle konieczności Jej ukazywania się w ogóle. Czytając Plotyna, nabiera się nieodpartego wrażenia, iż im dalej następuje analiza Jedni, tym bardziej następuje oddalenie od Jej determinacji – od świadectw Jej działania. „Główną trudnością, jaka tu się pojawia, jest kłopot z wyjaśnieniem, jak Jedno zdecydowało się na to, aby się otworzyć i określić (*sich entschlossen habe, sich zu bestimmen*). Jest to wciąż jeszcze kwestia budząca istotne zainteresowanie.”²³⁵ Jednakże ta „otwartość” nie analizowana już w sposób jakim posługiwali się komentatorzy Plotyna, który starałem się przedstawić w pierwszym rozdziale tej pracy. Osia analizy Hegla stają się pytania oraz zagadnienia interesujące filozofię nowożytną i w tej perspektywie należy traktować przejście ponad subtelnościami recepcji dzieł antycznych jako coś normalnie wówczas stosowanego. Pytaniem, które bowiem było najważniejsze w odniesieniu do koncepcji Plotyńskiej było to, gdzie można by stwierdzić już nie to, jak Jednia „wygląda”, ale to, jak przedstawia się logicznie, czyli czy w ogóle jest możliwa, aby istnieć. I z tej właśnie pozycji Hegel chciałby rozpoznać ów zasadniczy problem Jej manifestacji. Pierwszą, klasyczną interpretacją

²³⁵ G. W. F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, tłum. Ś. F. Nowicki, t. 2, s. 539

z punktu metafizycznego wypadła, jak wyżej przedstawił to Hegel niezadowolająco. Tym niemniej żadnej metafizyce nie można zarzucić z pozycji samej abstrakcji jakkolwiek sprzeczność. Co więcej, jej podstawową siłą była właśnie sama niesprzeczność jako transcendowana poza rzeczywistość i w tym ją właśnie przewyższającą. Jednakże, jak wskazał Kant, wcale nie świadcząca o prawdziwości – już nie tylko, że samej metafizyki, ale i rzeczywistości jako takiej. Dlatego też pytanie Hegla o ową motywację Jedni, rozumie raz jako Jej konieczność przejawiania się a dwa jako logikę zdarzeń, która będąc z istoty dialektyczną (transcendentalna Kanta immanentnie niezdolna jest do jakiegokolwiek kreacji, gdyż będąc krytyczną jest zawsze negatywną) i podobną do tej Plotyna przeciw, jest sama przez się rzeczywistością. Hegel natomiast widzi u Plotyna brak tej rzeczywistości, już nie tylko jako odrzuconej przez samą Jednię, która niejako wręcz można by zauważyć w tym, że brzydzi się swoimi tworam i nie dopuszczając ich do siebie w inny, jak tylko na podobieństwo niej samej postaci, ale i dostrzega wyraźny brak wynikania jako samego określenia się Absolutu Plotyńskiego. „Ta prosta jedność, jej stawanie się jest samym znoszeniem wszystkich orzeczników – absolutną negatywnością; wypływanie jest właśnie ową negatywnością sama w sobie – nie jest to zaczynanie od jedności i przechodzenie do dwójni.”²³⁶ I dalej: „[...] w jedności zawarta jest bezwzględnie owa dwójnia, dla której ta jedność jest przedmiotem.”²³⁷ A więc skoro następuje zniesienie wszystkich orzeczników Jedni w niej samej, to koniecznie musi się Ona niejako zgodzić i na to, iż powstaje negatywność, czysta negatywność pewnej całości określeń niej samej, nawet i przy założeniu, że wszystkie one są noetycznie anihilowane. „Dies Negative ist

²³⁶ Tamże, s. 542

²³⁷ Tamże

nichts anders als die Unendlichkeit, aber jetzt die erfüllte oder absolut unendliche; und die beiden Momente der Einfachen Beziehung in ihren Realisation die Einheit oder des Sein (und bestimmt als Quantum, dem die Negation etwas schlechthin auseliches ist) und die Unendlichkeit, die nur dieses Aufheben in sich selbst [ist] – werden hier, jenes vorhin, dieses jetzt erfüllt gesetzt, jenes als zurück gekommen aus der Totalität des Gegensatzes, dieses daraus zurückkommend.”²³⁸ Potrzeba tu zatem zauważyć ponownie, że sam “ruch” zawarty w pojęciu Jedni, Jej negatywność, która przez to jest jej obiektywnością i realnością przeczy jednoznacznie całej apofatyczności Jedni. Jedyne w tym aspekcie eleacka dialektyka pozbawiona jest tej przypadłości ciągłego poszukiwania realnej jedności. Przede wszystkim dlatego, iż pozostała na poziomie bytu, który zawiera w samym sobie możliwość multiplikacji – możliwości gwarantowanej przez przenikanie bytu abstrakcja myśli. „Unlike the Eleatic position which truly begins from self – identity. Hegel, Neoplatonism cannot truly begins from a One without distinction.”²³⁹ Tutaj Hegel wychwycił coś, co było pomiędzy Absolutem a jego pierwszą hipostazą, czyli ową dwójnią, bądź też lepiej nazwawszy „Νοῦς to διάς,

²³⁸ G. W. F. Hegel, *Jensenser Logik, Metaphysic und Naturphilosophie*, hg. von G. Lasson, Berlin 1968, s. 161

(„Ta negatywność jest niczym innym, jak tylko nieskończonością, lecz teraz jako spełniona albo absolutnie nieskończona; oba te momenty tej prostej relacji w ich realizacji są jako jedność lub bycie jestestwem (z pewnością jako ilość, której negacja jest zgoła czymś zewnętrznym) i nieskończoności, która jest tym wznoszeniem sama w sobie – stawanie się, owe niedawno teraz spełnione stawanie jako powrót z totalności przeciwieństwa, z tego, co powróciło.” – tłum. autora)

²³⁹ E. Diamond, *Hegel on Being and Nothing: Some Contemporary Neoplatonic and Sceptical Responses*, [w]: Dionysius, vol. XVIII, 12 2000, s. 189

(„Podobnież eleackiemu stanowisku, które naprawdę rozwija wszystko ze swej identyczności z jednością. Hegel zaś i neoplatonizm nie mogą naprawdę rozpocząć od Jedna bez jego określeń.” – tłum. autora)

czyste Dwa [...].”²⁴⁰ I także tu więc jest zawarta właściwa niemożność kreacji Absolutu Plotyńskiego, albowiem nie potrafi odnieść się on do swych tworców jako swoich w ujęciu tylko i wyłącznie już samej abstrakcji, czyli Jego poziomu ontologicznego, a więc meontologicznego w ich poświęceniu określeń nań padającej – czystej negatywności go określającej. „To look for a distinction between them which can be expressed is impossible, since a distinction implies two existent things, one which has an attribute lacking in the other.”²⁴¹ Tu zatem znajduje się prawdziwy brak motywacji Jedni, którego Plotyn nie potrafił wytłumaczyć, krążąc wokół tego problemu błędnie, używając przy tym prozaizmów o charakterze emergentnym.

Problem Jedni Plotyńskiej posiada jednakowoż jeszcze zawartą w sobie i zarazem najważniejszą, z punktu widzenia tematu tej rozprawy inklinację. Rozchodzi się tu mianowicie o zarysowanie kwestii wolności, która w najgłębszym z możliwych sposobów dotyczy przecież jednostki ludzkiej. Jest ten moment niesamowicie ważnym, węzłowym można by rzec zagadnieniem z punktu widzenia porównania obydwu systemów, tj. Plotyna oraz Hegła, jak też i dla samej teorii poznania. Jakkolwiek bowiem Plotyn ujmował możliwość poznania, jako obcowania z Absolutem pod postacią ekstatycznego uniesienia, to wykluczał pełną, całościową filiację Absolutu w tym sensie, ażeby stać się nim samym, bądź też tożsamym poprzez podobieństwo, tak zaś w przypadku Hegła mamy do czynienia z namacalną wręcz możliwością takiego zjednoczenia („Bóg jest istotą

²⁴⁰ G. W. F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, tłum. Ś. F. Nowicki, t. 2, s. 539

²⁴¹ E. Diamond, *Hegel on Being and Nothing: Some Contemporary Neoplatonic and Sceptical Responses*, [w]: Dionysius, vol. XVIII, 12 2000, s. 186

(„Spojrzawszy na dystynkcję pomiędzy nimi [tj. Jednią a Rozumem – przyp. autora], która ma być wyrażona jest niemożliwością, odkąd dystynkcja ta implikuje dwie istniejące rzeczy, które są atrybutami brakującymi w każdym z nich z osobna.” – tłum. autora)

myślącą; ale przedmioty, które myśli, pojmuję w sobie, są – podobnie jak jego rozum – *nieodróżnialne od jego istoty* – tak że gdy ujmuję on myślą rzeczy, myśli tylko *samego siebie*; pozostaje więc z *samym sobą* w *nieprzerwanej jedności*. *Jedność zaś tego, co myślące z tym, co myślane, stanowi tajemnicę myślenia spekulatywnego.*”²⁴²). Pytaniem zasadniczym jest jednakże to, które odpowie na status Absolutu Heglowskiego, gdyż jakkolwiek u Plotyna następuje jakaś próba personifikacji, lub uosobienia, to w przypadku Hegla już takiego podejrzenia mieć raczej nie możemy. Wyraźnie na ta kwestię zdają się wskazywać te słowa Diamond’a: „The One’s freedom is found to be wholly other than the the nature of human freedom as teleological destiny. Unless the divine activity is a free thinking, of which human noetic freedom is the image, it necessarily falls short of the Hegelian idea of freedom.”²⁴³ A więc odniesienie ludzkiej wolności nie do istoty ją przekraczającej, lecz do idei jest najważniejszą różnicą, która zawarta jest pomiędzy oboma koncepcjami. „Der einfache, absolute, sich auf sichselbstbeziehende Geist ist der *Äther*, die absolute *Materie*, und daß er der geist ist, der sich in seinem Anders selbst gefunden hat, ist die in sich selbst geschlossene und Lenendige Natur. Sie ist als der zugleich, sich auf sichselbstbeziehende Geist, das Anders, daselbe als unendlich, und das Werden des absoluten Geistes. Sie ist das erste Moment

²⁴² L. Feuerbach, *Wybór pism. Zasady filozofii przyszłości*, t. 2., tłum. K. Krzemieniowa i M. Skwieciński, Warszawa 1998, s. 17

²⁴³ E. Diamond, *Hegel on Being and Nothing: Some Contemporary Neoplatonic and Sceptical Responses*, [w:] Dionysius, vol. XVIII, 12 2000, s. 201 - 202 („Wolność Jedni znajduje się w całości w innej rzeczywistości niż natura ludzkiej wolności, ujętej w formie teleologicznego przeznaczenia. Chyba, że boska aktywność jest wolnym myśleniem, której ludzka noetyczna wolność jest obrazem, który z konieczności znajduje się blisko heglowskiej idei wolności.” – tłum. autora)

des sich realisierenden Geistes.”²⁴⁴ A w takim odniesieniu człowiek, jakkolwiek nie wymagałoby to od niego wielkiego wysiłku jest poprzez noetyczną możliwość swojego umysłu wręcz predestynowany do objęcia jej treści.

²⁴⁴ G. W. F. Hegel, *Jensenser Logik, Metaphysic und Naturphilosophie*, hg. von G. Lasson, Berlin 1968, s. 186

(„Ten prosty, absolutnie na siebie nastawiony duch jest *Eterem*, absolutną *Materia*, i to że on jest duchem, który odnalazł się sam w swojej inności jest w samym sobie zamkniętą i żyjącą Naturą. Ona jest jednocześnie na siebie nastawiona jako duch i inność, taka sama jak i jako nieskończone stawanie się absolutnego ducha. Ona jest pierwszym momentem realizującego się ducha.” – tłum. autora)

IV. ROZDZIAŁ CZWARTY

Pojęcie Absolutu Plotyńskiego oraz Heglowskiego jako próba określenia ostatecznej zasady felicytologicznej

Nie ma chyba w historii filozofii przypadku, ażeby któraś z koncepcji filozoficznych wyraźnie nie miała za cel wytłumaczenia, bądź w inny sposób nie wskazywała ostatecznie pozycji człowieka we wszechświecie. Każda ontologia immanentnie zawiera w sobie antropologię, co w konsekwencji rozwoju tej pierwszej prowadzi ku nadrzędności tej drugiej w ostatecznym rozpoznaniu badanej rzeczywistości. Plotyn jest jedynie chyba tutaj o tyle wyjątkiem, iż w zasadzie można by odnieść wrażenie, że samo odnalezienie bytu, a raczej w jego rozumieniu nadbytu Jedni - jest wystarczającym osiągnięciem, przy którym każde życie jest raczej niewiele warta jego manifestacją (chyba, że przyświeca mu jedynie odniesienie się wobec Jej postaci). Niemniej wskazanie pomostu pomiędzy tym, co najogólniejsze a tym, co najbardziej szczegółowe jest najistotniejszym z zadań filozofii, które pomyślnie rozwiązane mogłoby stać się naukowym wytłumaczeniem istoty człowieka, albowiem pozostawanie głównie na pozycji antropologicznej prowadzi ku mniemaniom odwiecznej probabilistyki, w której w konsekwencji finalnie zanika sens ludzkiego życia, gdzie poprzez jego śmierć jedynie ona nabiera jakiegokolwiek wymiaru ważności naukowej. Symptomatyczne są tu generalne problemy z samym pojęciem nauki, która jeśli ją pozbawić cech

nadanych przez klasyczną filozofię („Osobliwość filozofii polega na tym, że stawia radykalne pytania i szuka ostatecznych na nie odpowiedzi (racji) oraz jest wiedzą nie tylko o czymś, lecz także o swoich podstawach, które poddaje autorefleksji i krytyce.”²⁴⁵), staje się źródłem wielorakich kryteriów, które nie mogą zostać określone prawdziwościowo, a jedynie modalnie jako specyfiki pewnych postępowań badawczych. Dlatego też autor postanowił ponownie zanalizować metafizyki Plotyna oraz Hegla, gdyż w jego głębokim przekonaniu, jedynie ona jako taka oraz one, czyli akuratnie te dwie, mają szansę już nie tylko że odpowiedzieć na postawione w tym rozdziale, jak i poniekąd w całej pracy zadanie, ale i je rozstrzygnąć. Tak więc obiektywność śmierci jako „końca” jednostki jest obecnie jedyną alternatywną treścią nauki w odniesieniu do jednostki ludzkiej. Ów „koniec” przybiera obecnie postać obezwładniającą wszelaką treść życia do tego stopnia, iż nazywanie życia chorobą jest wyrazem głębokiej prawdy o nim. Czyż aby właśnie brak naukowej ontologii i metafizyki nie prowadzi ku takiej nihilistycznej pryncypialności? Pragnę w tym momencie zwrócić uwagę, że największe dzieło Hegla nosi znamieny tytuł - *Encyklopedia nauk filozoficznych*. Tak więc ta próba, ciągle mierzenie się z przeciwnościami życia, które paradoksalnie (paradoksalnie dlatego, iż nie wiadomo po cóż należałoby to robić; jakiemu dobru, zasadzie przypisać moc utrzymywania go? – cała teoria wartości opiera się na odpowiedzi na to zagadnienie) ma głównie na celu jego przedłużenie jest moim zdaniem główną przeszkodą, która uniemożliwia racjonalnym sposobem odróżnienie momentu szczęścia w samej ciągłości życia i zdarzeń weń się dziejących, a więc tego, co przedłuża to ostatnie nie mając na względzie niego samego. Podobnie nie ma wówczas niczego, co mu

²⁴⁵ S. Kamiński, *Nauka i metoda*, Lublin 1992, s. 306

się przeciwstawia – główny oponent życia, czyli wola ludzka musi pozostać ubezwłasnowolniona w rozumieniu sokratejskiej powinności, czyli cnoty. Nie może ona przy tym jednakże, jak już nadmieniałem przybrać - wzorem chociażby nietzscheańskiej nadwoli, bądź schopenhauerowskiej bezwoli, szat spełnienia życia pod chociażby postacią jego najlepszej kondycji, czyli zdrowia, albowiem prowadzi to zawsze ku ekstremom mającym za cel badanie jego „wytrzymałości”, co samo w sobie odbiera życiu jakikolwiek naukowy właśnie sens, nadając mu charakter strzelby Hume’owskiej. Wreszcie nawet i imperatyw kategoryczny Kanta o tyle jest bezużyteczny, że jedynie posiadający charakter praktyczny, normatywny, a przez to ujmujący życie w aspekcie „prze – życia”, i zbliżający się swą wymową w okolice cnoty sokratejskiej. W ogóle cały neokantyzm, za który nie sposób nie uznać także i fenomenologii oraz egzystencjalizmu, obarczony jest tym brzemieniem wolicjonalności, który staje się zawsze prostą intencjonalnością, czyli samowolą. Odmienną postacią tego nurtu zdaje się tu być Hartmann ze swą *Etyką*, która próbuje budować właśnie coś na kształt „ontologii etyki”, ale która to etyka wytycza z kolei szlaki i koleiny personalizmu nie mogąc wyrwać się z błędnych założeń kantyzmu („Wola, stanowiąc integralną część osoby, zostaje ujęta jako instancja decydująca. Wolę, zdaniem Hartmanna, charakteryzują dwa momenty: zdolność podejmowania decyzji oraz zajęcie stanowiska.”²⁴⁶) – taka postawa jest charakteryzacją woli, nie zaś odniesieniem jej do bytu, który w ogóle ją umożliwia, czyli wolności samej; Plotyn i Hegel oraz idealizm w ogóle ma tą przewagę nad empiryzmem, którą we wcześniejszych rozdziałach sygnalizowałem i analizowałem, że ideę traktuje realnie, a nie jako jakiegoś rodzaju abstrakt

²⁴⁶ A. J. Noras, *Nicolaia Hartmanna koncepcja wolności woli*, Katowice 1998, s. 16

względem bytu empirycznego, wobec czego zawsze może coś nieempirycznego, jak chociażby wola zrozumieć, co znaczy logicznie poznać, co jest samo w sobie przecież tautologią, bowiem nie można poznać niczego, jeśli nie jest logiczne. Niemniej najważniejsze dla całości zagadnienia jest właśnie rozwiązanie tego pytania – „[...] jak wolna decyzja nie wiąże się z działaniem.”²⁴⁷? Bez odpowiedzi na nie z perspektywy pewnego rodzaju determinacji, czyli ontologii, czyli „działania” bytu jest to niemożliwe. A wskazanie neokantowsko na powinność, która *de facto* immanentnie musi być zawarta w tym stanowisku, gdyż pojęcie „woli” to narzuca nie wyjaśni podstawy takiego, a nie innego postępowania. Można by rzec, iż konieczny jest tu jakiś rodzaj „ontologii etyki”. W tym względzie właśnie Plotyn oraz następnie Hegel wskazali, uchwycili jej sens w ogóle jako takiej, a mianowicie wówczas, gdy spoglądając na życie spostrzegli, że będąc ono naznaczone przemijaniem jest tak koniecznie określone. Że prawdziwe życie, życie tego, co absolutne, nie tylko że nie troszczy się o siebie, bo nie może zaniknąć, ale właśnie daje szansę poprzez śmierć temu, co żywe jako mogące umrzeć (podobna w tym duchu jest wypowiedź jednego z proroków, który nieświadomie, jednakże kongenialnie do plotynizmu, zwraca uwagę na to samo zagadnienie, które swą powagą sięga poziomu misterium i ciąży nad całym chrześcijaństwem („Wtedy Jezus rzekł do swoich uczniów: <<Jeśli kto chce pójść za Mną, niech się zaprze samego siebie, niech weźmie krzyż swój i niech Mnie naśladuje. Bo kto chce zachować swoje życie, straci je; a kto straci swe życie z mego powodu, znajdzie je.”²⁴⁸)). Ta konieczność „przeżycia życia” jest więc jednym z

²⁴⁷ Tamże

²⁴⁸ *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, tłum. Zespół Biblistów Polskich, Wydawnictwo Pallotinum, Poznań – Warszawa 1980, s. 1142

najważniejszych odkryć w historii myśli ludzkiej. Otwartym przy tym pozostaje jedynie także najważniejsze dla samego człowieka pytanie – któż, lub też i cóż zatem może żyć naprawdę? Ujmując rzecz ponownie z pozycji sakralnej, należałoby zapytać, któż zostanie zbawionym? Albo też i określając rzecz od innej strony – czy dostępność życia w istniejącej formie nie jest najwymowniejszym, oczywistym właśnie zaprzeczeniem nadziei nastąpienia czegoś lepszego, doskonalszego w ogóle od niego samego? Czy też wreszcie możliwe jest zintensyfikowanie momentów także przecież istniejącego obiektywnie szczęścia w pewną całość, która w tenże sposób będzie mogła być możliwą do przewyciężenia przeciwności życia? I najważniejsze wreszcie pytanie – czy szczęście, przekraczające doczesność każdorazowego życia nie kreuje poprzez nie, w nim samym nowej rzeczywistości w stosunku do trwania Absolutu? Na to i podobne zagadnienia praca ta postara się znaleźć rozwiązania w tymże rozdziale, niemniej analiza tych zagadnień będzie starała się przebiegać niejako poza, w oddali od samego stanowiska Plotyna oraz Hegla. Spowodowane to jest głównie odległością światopoglądową, znajdującą się pomiędzy już nie tyleż nimi samymi, co pomiędzy nimi a piszącym tą pracę. Otóż bowiem wiele spraw nie tylko, że się zwyczajnie zdezaktualizowało, ale też i w dzisiejszych czasach nabrało nowego oblicza, które wielokrotnie w różnych przypadkach, przesunęło ciężar gatunkowy w nowe miejsca zainteresowań i poszukiwań. Dlatego też autor tej pracy postanowił oprzeć swe badania na samym szkielecie ontologicznym obydwu koncepcji filozoficznych, co może mu być poczytane jako chęć wybiórczego potraktowania zagadnienia, a co naprawdę ma na celu podjęcie ponownej próby zmierzenia się ze starymi problemami, które kiedyś zdając się być jedynie filozoficznymi, dziś nabrały ponownej, ogólnej a przez to światopoglądowej wartości.

Próbując zatem odpowiedzieć na postawione w tym rozdziale zagadnienie, należy każdorazowo w ogóle zdać sobie sprawę, że pytając o cokolwiek w świetle filozoficznego rozważania, zaś o problematykę szczęścia w tym przypadku w szczególności, odnaleźć uniwersalną zasadę, która będzie zawsze odniesieniem do badania każdego przypadku jej zastosowania. Można by nazwać tą zasadę ontologią felicytologii. Ten rudymetryzm w przypadku obydwu analizowanych tu filozofii, posiadając charakter transcendentalny, pozwala pozytywnie, w przeciwieństwie chociażby do transcendentalizmu Kanta, orzec „co jest” naprawdę. Jednakże kwestia szczęścia rzuca jeszcze na każdą koncepcję pewien cień, nerw rozumowania, który zarzucany Heglowi w charakterystyczny sposób objawił pewien problem, a który z kolei porzucony jako możliwy do rozstrzygnięcia przezeń poprzez następców, umieścił samą filozofię poza burtą nauki, lub też naukowości w ogóle, a przez to powagi. Rozchodzi się tu w gruncie rzeczy o definicję dobra, albo dokładniej rzecz ujmując o jego uniwersalność w sensie nadrzędności. Relatywizacja tego zagadnienia doprowadziła dzisiejsze społeczeństwo na skraj przepaści intelektualnej, gdzie pozorem dobra, jego jakimkolwiek rozpoznaniem stał się pragmatyzm, prowadzący w prostej linii do całkowitego zaniku moralności. Chyba że, co już można zresztą zaobserwować – moralnością zacznie nazywać się każdorazowy przejaw jakiegokolwiek postępowania, którego wyznacznikiem będzie krótkowzroczna partykularność jednostki, paradoksalnie zawsze prowadząca do jej jak najszybszego unicestwienia. Tak więc zdefiniowanie dobra, podanie jego uniwersalnej treści, która mogłaby określić życie człowieka nie tylko i wyłącznie w jego doczesności, ale przenieść je poza czas przemijania oraz zmienności materii, która jest jego widzialnym przedstawieniem jest największym z zadań, z jakim musi ponownie

zmierzyć się filozofia. Z drugiej zaś strony, w samej tej doczesności, która póki co jest dotychczasowością człowieka, ta definicja dobra musi mu nadać także i charakter spełnienia oraz powołania, czyli sensu, szczęścia wreszcie. Przypomnienie zaś treści obydwu koncepcji – plotynizmu oraz heglizmu ma w tym wybitnie stać się pomocne, albowiem ku temu ciąży i wbrew wszystkiemu musi podążać Filozofia.

IV. 1. Analiza poszczególnych koncepcji poheglowskich w świetle zagadnienia felicytologii

Przechodząc do meritum tego rozdziału należy przypomnieć, iż jednym z kardynalnych problemów, z którym każda felicytologia musi się zmierzyć jest pojęcie wolności, jej dobro oraz pochodność obydwu, czyli wolna wola człowieka. Stałość wolności jej samej, jak i każdorazowo się manifestującej w życiu każdego człowieka w perspektywie rozważania istoty ludzkiej i jej istnienia, która nie mogąc doznać jej bezpośrednio, gdyż zawsze dana jest w następstwie swych postaci, ich wielości, która prowadzi jedynie do syzyfowego wysiłku uniezależnienia się od nich jest tym, czemu nie można w żaden sposób zaprzeczyć. Nietzsche mówi tu wręcz – „Co jest dobre? – Wszystko, co zwiększa w człowieku poczucie mocy, wolę mocy, samą moc. Co jest liche? – Wszystko, co pochodzi ze słabości. Co jest szczęściem? – Poczucie, że moc r o ś n i e, że opór zostaje przewyciężony.”²⁴⁹ Ta ilość możliwych do przewyciężenia przeciwności jest w końcu zgubnym dla jednostki fatum, które staje się generalną trudnością, a w konsekwencji niemożnością określenia dobra, gdyż w stawaniu się treści wolności zawiera się jedynie tak naprawdę, to co przeszłe oraz teraźniejsze w rozumieniu poznanego dziania, czyli także przeszłości. Bezpośrednie teraz jest tak samo niepoznawalne, jaki i przyszłość. Jednakże to kwestia przyszłości, tzw. zdeterminowania życia ludzkiego i zawartej w nim wolności przez to, co niewiadome jest

²⁴⁹ F. Nietzsche, *Antychrześcijanin*, tłum. G. Sowiński, Wyd. A Kraków 2000, s. 11

największym z zadań, których wyjaśnienia podjął się idealizm obiektywny Hegla. Szczególną egzemplifikacją tego zagadnienia jest podniesiona, a przynajmniej tak ukazująca się w historii filozofii sprawa rzekomej dualności heglizmu, czyli różnicy zawartej w teorii poznania, którego odniesieniem nie może być jakiegokolwiek rozumne działanie. Wypłynęło to zagadnienie za sprawą krytyki heglizmu, podniesionej po śmierci mistrza. Szczegóły tego zarzutu referuje Kuderowicz w swej monografii poświęconej Heglowi *Hegel i jego uczniowie*. „Akcentowanie więzi zasad filozofii z przemianami historycznymi stawiało w centrum uwagi kwestię przewyciężenia antynomii filozofii i historii. Chodzi o ujęcie filozofii jako aktywnego czynnika historycznego postępu. [...] Ważną propozycję dotyczącą aktywności filozofii przedstawił Bruno Bauer (1809 – 1882), profesor teologii uniwersytetu w Bonn [...]. Był on faktycznym intelektualnym przywódcą lewicy. [...] Swą koncepcję krytyki uważał [...] za rozwinięcie heglowskiej dialektyki i konsekwentne zastosowanie zasady negacji do interpretacji rozwoju historycznego. W tym świetle filozofia nie mogła być pasywną refleksją nad przeszłością, lecz siłą aktywnie uczestniczącą w kształtowaniu przyszłości zgodnie z zasadami rozumu.”²⁵⁰ I dalej: „Pierwsza generacja heglistów koncentrowała się na poznaniu filozoficznym, odrywając je od bezpośredniego udziału w historycznym postępie. Następne pokolenie heglistów akcentowało rolę działania w tworzeniu historii i przypisało filozofii znaczenie tylko w takim stopniu, w jakim wyznaczała historyczną działalność. Pomniejszaniu poznawczej roli filozofii towarzyszyło podnoszenie jej znaczenia jako krytyki teraźniejszości i projektodawcy przyszłości.”²⁵¹ A zatem, prześledziwszy na początek jedynie tą drobną wzmiankę względem owej dychotomii, czy

²⁵⁰ Z. Kuderowicz, *Hegel i jego uczniowie*, s. 210 - 211

²⁵¹ Tamże, s. 212

tez wręcz, jak to zostaje przedstawione - antynomii heglizmu, możemy wykrystalizować z niej taki oto wniosek, iż przekonanie następców, co do spuścizny mistrza w perspektywie tego, co zostało przytoczone w tej pracy, było co najmniej błędne. Heglowi w żaden sposób nie chodziło o stawanie się czegoś niewiadomego w tym sensie przyszłości, że niezrozumiałego – właśnie wszystkie określenia są już znane w treści idei absolutnej, która przecież już jest! Nieznana jest jedynie jej konfiguracja jako treść poszczególnych żywotów ludzkich, czyli ich historii, a w konsekwencji historii w ogóle, powszechnej – całej ludzkości. Ale przejdźmy do wykładu Kuderowicza: „Ujęcie tej kwestii (przeciwstawności filozofii i historii jako poznania i działania – przyp. autora) angażowało bowiem sposób rozumienia historii, interpretację zasady postępu i rozumności dziejów, ujęcie sensu ludzkiej działalności poznawczej i aktywności historycznej. Zwolennicy kontemplatywnej koncepcji filozofii grupują się na biegunie prawicowymi i w centrum, zaś rzecznicy czynu i aktywnego udziału filozofii w rozwoju społecznym utworzyli lewicę heglowską. [...] W sporach w szkole heglowskiej ukazują się jaskrawo trudności, jakie napotkał Hegel, który, z jednej strony uzależniał przebieg historii od ludzkiej działalności, a z drugiej, wiedzę filozoficzną, wiedzę o historii, przedstawiał jako uwarunkowaną historycznie refleksję nad wynikami ludzkich działań. Nie odnalazł Hegel przejścia między filozofią a biegiem historii ani możliwości wykorzystania przy kształtowaniu dziejów wiedzy o przeszłości, o ludzkości jako podmiocie historii i o jednostkach jako jej wykonawcach. [...] Uniemożliwiały to założenia heglowskiego światopoglądu, mówiące o rozumie jako zasadzie dialektycznego postępu i generalnej tendencji

rozwoju i o filozofii, która rozpatruje ów rozum dopiero po jego urzeczywistnieniu.”²⁵² Czytając te słowa trudno nie odnieść wrażenia jakiegoś niesamowitego paradoksu. Zasadzał on by się, w przekonaniu autora na niezrozumieniu pojęcia rozumu w heglowskiej metafizyce. Rozum jako taki nie jest bowiem żadnym samodzielny bytem, który się kształtuje. Hegel rozumnym nazywa jedynie to, co logiczne, zaś logicznymi są tylko tezy odnoszące się do metafizyki bytu, a ściślej jego dialektyki. Stąd bierze swą moc panlogizm właśnie i systemu pojęć weń będących. On cały czas jest, a to, że dopiero Hegel odkrył całość jego postaci nie zmienia niczego w tym, że mogli to zrobić chociażby Sokrates, lub inni (w tym miejscu zawarta jest także niesamowity optymizm heglizmu, który daje możliwość każdej jednostce (*de facto* to ona ją posiada od momentu poczęcia myślenia logicznego, a to oznacza według praw logiki dialektycznej – operując jej pojęciami) osiągnięcie poziomu ducha absolutnego w tym sensie, iż nie musi znaleźć się w trakcie swojego życia tamże, na tzw. „końcu”, czyli połączeniu idei z samą sobą, jeśli zostanie ono przerwane śmiercią. Najistotniejszym wszak zagadnieniem jest poruszone już wcześniej, jak mianowicie dana jednostka miałaby p o swej śmierci wziąć udział w tej całości syntezy idei absolutnej oraz ducha absolutnego). Natomiast fakt nie uczynienia tego przez nikogo w formie heglowskiej, opiera się jedynie na następstwie konieczności potwierdzenia się tej właśnie idei – raz w jej formie a dwa w jej treści – koniecznej treści następowania, czyli życia. To zaś, czy będzie to miało miejsce szybciej, czy później, patrząc z perspektywy ducha ludzkiego, jego historii nie ma najmniejszego znaczenia dla samej idei. Nie ma, gdyż i tak nastąpi z perspektywy ludzkiej, zaś idealnej już j e s t, albowiem idealizm

²⁵² Tamże, s. 213 - 214

obiektywny jest także i absolutnym w swej treści. Ważność historii, rozwoju ducha obiektywnego, powiedzmy – jego „szybkości” jest o tyle uzasadniona, że to dla człowieka byłoby najlepiej, aby duch stał się już równy idei, a więc absolutny. Na tej podstawie słusznie „Respektowano również przekonanie Hegla o zbieżności rozwoju rzeczywistości z postępem poznawczym.”²⁵³, albowiem owa rzeczywistość jest możliwa do poznania właściwego jedynie w ujęciu idealistycznym, a przez to z istoty, która immanentnie zawiera możliwość „wybiegu”, abstrahowania w jakąkolwiek ze swych stron i poznania jej wprzód, bądź wstak. Bowiem czyn, zmiana jaką wywołuje człowiek jest jedynie potwierdzeniem inności wobec idei, która będąc abstrakcją zawsze jest do niego odniesiona. Ta subtelność myśli Hegla i wywodu oraz największego z odkryć człowieka, stanowi o potędze jego myśli i genialności. W tym świetle jakże zabawnie brzmią te słowa z tak zwanej „minionej epoki” filozofowania: „Toteż jej rozwiązanie (tj. owej antynomii poznania i działania – przyp. autora) przyniosła dopiero myśl marksistowska, gdzie uznano, że wiedza o historii - materializm historyczny – ukazuje nie tylko przeszłość, ale generalnie prawidłowość rozwoju i dlatego może stać się podstawą świadomego tworzenia dziejów. Marks wskazał przy tym, że przejście od teorii do działania gwarantuje zorganizowana działalność proletariatu, czyli wykorzystujący teorię ruch robotniczy.”²⁵⁴ Oczywiście pominięcia podstaw ontologicznych, począwszy od tego, skąd ów proletariat, jako suma poszczególnych jednostek ludzkich przecież, miałby wziąć umocowanie dla swych teorii, czyli zorganizowania właśnie, aż po prawdziwość określenia dobra w ogóle, jako grupowania się w jakikolwiek sposób – w tym przypadku proletariacki. Przewyciężenie klasowości

²⁵³ Tamże, s. 214

²⁵⁴ Tamże

społecznej z tego powodu okazało się najpoważniej niemożliwe do osiągnięcia, gdyż dobro i szczęście człowieka nie jest zależne od jego sytuacji finansowej, lub też mówiąc dzisiejszym językiem - socjalnej w społeczeństwie, w państwie, a co za tym idzie, zbędnym jest poszukiwanie poprzez środki marksizmu tychże w celu osiągnięcia obydwu. Czym innym są tu rozważania dwóch głównych interlokutorów oraz adwersarzy heglizmu, czyli Kierkegaarda i Schopenhauera, a następnie wspomnianego już przeze mnie Nietzschego i ostatecznie Bergsona oraz Heideggera. Oni to bowiem starali się podnieść ciężar samotności jednostki we wszechświecie w ujęciu całości, odnajdując w niej nierozumne, albo raczej irracjonalne elementy jej Ja, osobowości, która nie potrafi poradzić sobie z wielkością ciężaru nań wrzuconego, dodatkowo przez nie wiadomo kogo. Wskazanie zatem na niezrozumienie myśli Hegla, gdzie problem istnienia jednostki w tym, co ustalone poza nią, ale także i jej samej w niewiadomym spojeniu z tym, co jest pewną ogólnością postrzeganych przezeń bytności, stał się powinnością wstępu do tego rozdziału.

Należałoby zatem na wstępie jeszcze raz podkreślić niezrozumiałe wręcz po heglizmie odejście od sprawy najważniejszej dla filozofii, a mianowicie ontologii. Jakkolwiek można by powiedzieć, że przy dobrej woli odszukanie jej zrębów jest wykonalne, niemniej w poheglowskiej dyspucie, filozofowaniu przewodnią rolę zaczyna odgrywać antropocentryzm teoriopoznawczy, czyli psychologizm. Niech za przykład posłużą te oto słowa najbliższego Heglowi adwersarza ze względu na bezpośrednie obcowanie z mistrzem, czyli Kierkegaarda – „W poprzedniej części stale wskazywaliśmy na stopniowanie świadomości swego ja; naprzód idzie nieświadomość, że się posiada wieczne ja (C. B. a), a potem przychodzi wiedza o swoim ja, w którym zawarta jest cząstka wieczna (C.

B. b), a wreszcie (a.1.2. β) znowu wskazuje na stopniowanie.”²⁵⁵ Czym się ta analiza miałaby różnić od przedheglowskich rozważań Fichtego, to doprawdy trudno odpowiedzieć, które *nota bene* zdają się w o wiele bardziej naukowy, filozoficzny sposób ukazywać złożoność zagadnienia oparcia bytu na strukturze świadomości człowieka, czyli jego myśli i możliwości zeń wyływających? „Mamy oto *odszukać* absolutnie pierwszą, bezwzględnie nie uwarunkowaną zasadę naczelną wszelkiej wiedzy ludzkiej. *Dowieść* ani *określić* jej nie można, skoro ma być absolutnie pierwszą zasadą naczelną. Ma ona wyrażać taki *pierwotny akt*, który nie występuje ani nie może występować pośród empirycznych określeń naszej świadomości, lecz raczej tkwi u podstaw wszelkiej świadomości i jako jedyny ją umożliwia.”²⁵⁶ Albo też wręcz od treści odkrywcy owej niepoznawalnej w sensie empirycznym zasady świadomości, czyli Kanta, który wspaniale nazwał ją transcendentalnym Ja a percepcji? „Ów zaś pierwotny i transcendentalny warunek nie jest niczym innym jak transcendentalną a percepcją. Świadomość samego siebie co do właściwości stanu, w jakim się znajdujemy, jest przy wewnętrznym spostrzeganiu tylko empiryczna, w każdej chwili zmienna. W tym strumieniu zjawisk wewnętrznych nie może dać [nam] ona stałego lub trwałego Ja i nazywa się zwykle zmysłem wewnętrznym lub a percepcją empiryczną. Tego, co w sposób konieczny ma być przedstawione jako numerycznie to samo, nie można jako takiego pomyśleć przy pomocy danych empirycznych. Musi istnieć warunek poprzedzający wszelkie doświadczenie i je samo umożliwiający, który takiemu transcendentalnemu

²⁵⁵ S. Kierkegaard, *Choroba na śmierć*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Wyd. Zysk i S – ka, Warszawa 1995, s. 75

²⁵⁶ J. G. Fichte, *Teoria wiedzy*, tłum. M. J. Siemek, t. 1, s. 83

założeniu ma nadać ważność.²⁵⁷ I dalej: „Ta zaś właśnie transcendentalna jedność apercpcji wytwarza ze wszystkich możliwych zjawisk, które kiedykolwiek mogą razem występować w doświadczeniu, związek wszystkich tych przedstawień określony prawami. Ta bowiem jedność świadomości byłaby niemożliwa, gdyby umysł nie mógł w poznaniu tego, co różnorodne, stać się świadomym tożsamości funkcji, przez którą ona [jedność apercpcji] wiąże syntetycznie z sobą to, co różnorodne, w jednym poznaniu.”²⁵⁸ Obydwa te przykłady wyraźnie wskazują na pewną konieczność, która zawiera się w tym, iż nie jest rzeczą ważną, albo najważniejszą dla filozofii to, jaka by miała być, bądź też jest treść zasady, która wypełnia swą formę; innymi, kantowskimi słowami mówiąc. należałoby powiedzieć, iż wielorakość, albo różnorodność zjawisk następujących w skupieniu jedności apercpcji jest następstwem, pochodnością czegoś głębszego i wyższego zarazem, zaś to, jaka jest treść zjawiska w olbrzymiej mierze, czy też w całej, zależy od nieskończonej ilości czynników, które mogą zostać jedynie rozpoznane ze względu na zasady. I właściwie Kierkegaard nie mówi nic innego, natomiast chciałby, ażeby ta treść właśnie determinowała rzeczywistość, co z istoty uniemożliwia jakikolwiek dyskurs filozoficzny. Natomiast zupełnie karkołomnym stwierdzeniem, klasycznym dla miazmatów egzystencjalizmu jest zdanie mówiące o nieświadomości, która posiada jakąś oniryczną wiedzę o swoim ja – to zdanie w najistotniejszy sposób odróżnia przedheglowskich filozofów i samego Hegla od następców. Jeżeli bowiem rozumieć nieświadomość jako niewiedzę o czymś to nic ona nie posiada – jest zwyczajną niewiedzą, czyli brakiem wiedzy, zaś jedynie

²⁵⁷ I Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R Ingarden, Wyd. Antyk Kęty 2001, s. 139

²⁵⁸ Tamże, s. 140

dialektycznie, heglowsko można by wyprowadzić z jej pojęcia ową właśnie treść, która w niej istotnie tkwi jako byt. Ale do tego potrzeba całej metafizyki Hegla, a nie jedynie prostej, psychologicznej introspekcji, która w istocie nadaje taki nielogiczny ton swym twierdzeniom. Jakże więc w tej sytuacji można w ogóle zacząć zajmować się szczęściem, nie wspominając o tym co dobre? „Nic dziwnego, że prowadzą takie błędy logiczne w konsekwencji do podobnych, jak te przekonania - :[...] znamy gorsze nieszczęścia, a przede wszystkim najgorsze ze wszystkich nieszczęść – to, że się żyje.”²⁵⁹ W tąż atmosferę intelektualną wpisuje się także i Schopenhauer, kiedy pisze: „Dla nas śmierć jest i pozostaje czymś *negatywnym* – ustaniem życia; musi ona jednak mieć też stronę pozytywną, która pozostaje przed nami ukryta, intelekt nasz bowiem jest całkowicie niezdolny jej pojąć. Stąd też poznajemy wprawdzie, co tracimy przez śmierć, ale nie poznajemy, co przez nią zyskujemy!”²⁶⁰ Być może epikureizm zadowoliliby się takim ujęciem sprawy szczęścia człowieka, ale filozofia nowożytna nie może stawiać problemu w takim świetle. Albowiem z tego powodu, iż nie zna nauka nikogo, kto by zmartwychwstał, nie znaczy to od razu, że należy w ogóle o śmierci wnioskować jako takiej, a raczej o niedziałającym człowieku, tzn. nie mogącym niczego zmienić w danym ciągu zdarzeń – treści pojęcia. To właśnie ta treść jest śmiercią poznaną i nie ma w niej, póki co, poza tymi z ludźmi, którzy chcieliby uniknąć właśnie jakiegokolwiek z działań danej jednostki, żadnego elementu pozytywnego oprócz teoriopoznawczego. A więc odwrotnie – niemoc, uzależnienie człowieka od przekonania o niemożności uczynienia czegokolwiek jest największym z błędów psychologizmu. Hegel genialnie zauważa – „[...] celem *wychowania* jest

²⁵⁹ S. Kierkegaard, *Albo – albo*, tłum. J. Iwaszkiewicz, t. 1, s. 250

²⁶⁰ A. Schopenhauer, *Metafizyka życia i śmierci*, tłum. J. Marzęcki, s. 42

uczynić z człowieka istotę samodzielną, tzn. istotę posiadającą wolną wolę. Z tej racji dzieciom, jeśli chodzi o ich przyjemność, nakłada się wiele ograniczeń. Muszą one uczyć się posłuszeństwa, aby została zniesiona ich pojedyncza i własna wola oraz zależność od zmysłowych skłonności i żądz, a więc by ich wola została uwolniona.”²⁶¹ Cóż więc może człowiek zyskać, kiedy jest wolnym prawdziwie, a gdy pozbawimy go tego najwspanialszego ze stanów jego bytności? A śmierć jest właśnie tym stanem, wbrew całej sakralnej, bądź też fantasmagorycznej próby nadania jej jakiegokolwiek sensu kataralnego, lub zbawiennego. Właściwie przez całe dwa tomy swego głównego dzieła, Schopenhauer oprócz uszczypliwości oraz wręcz inwektyw pod adresem Hegla i jego uczniów nie przedstawia żadnego argumentu, który wskazywałby na wyższość jego koncepcji nad tymiż. Odnalazłem po prawdzie jedyny, który ma w sobie coś na kształt logicznego: „Szczególnie zabawni są [...] hegliści – paru naprawdę jeszcze jest – a zwłaszcza kult jakim otaczają zdanie Spinozy *omnis determinatio est negatio*, przy czym zgodnie z szarlatanerią uprawianą przez tę szkołę robią taką minę, jakby mogło ono wyważyć świat z posad, gdy naprawdę nie wywabi nawet psa z za pieca, gdyż nawet najbardziej tępy człowiek sam pojmie, że jeśli ograniczę coś za pomocą określeń, to tym samym wyłączę, czyli zaneguję wszystko, co leży poza tą granicą.”²⁶² Na jakiej podstawie Schopenhauer ufundował to twierdzenie, doprawdy trudno odgadnąć, niemniej wystarczy zbudować taki oto pierwszy z brzegu model, gdzie zdeterminowanie, więc wyłączenie z całej treści rzeczywistości jakiegoś pojęcia danego bytu, dajmy na to np. mostu, w ogóle nie neguje treści znajdującej się poza niezbędnym dla samego jego

²⁶¹ G.W.F. Hegel, *Einleitungen in die Geschichte der Philosophie*, hg. von J. Hoffmeister, Hamburg 1959, [w]: Z. Kuderowicz, *Hegel i jego uczniowie*, s. 246

²⁶² A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, tłum. J. Garewicz, t. 2, s. 121

określenia treści. Przecież niemający nic wspólnego z mostem biolog, jako zbędny do uchwycenia jego prawdziwego „tu oto” sensu, definicji mówiąc najprościej mostu, nie unicestwia się ani w swej treści pojęcia jako takiego, ani w rzeczywistości istnienia pełnej swej treści, gdy określamy most. Natomiast istnieje możliwość wskazania takiej treści mostu, gdzie obydwie te pojęcia będą istniały względem siebie nierozzerwalnie, stanowiąc pewną inną definicję: mostu – biologa. I to właśnie życie jest tą formą wyłączającą z całej treści wszechświata dane określenia, które zmieniają się pod jego wpływem w następną treść, a przez to mając wpływ na całość określeń. Logika dialektyczna jest przy tym wszystkim więc niezmiernie trudna i kto ją pojął, to może mu wystarczyć choćby to lakoniczne stwierdzenie Behrensa: „Den Versuch, jenen neuen Begriff von Negativität *qua Abstraktion* zu gewinnen, beschreibt Hegel in dem Abschnitt, der „Allgemeine Begriff” aus der subjektiven Logik. Die Argumentation ist sehr einfach: *omnis determinatio negatio* und Abstraktion von den determinationen ist doppelte Negation [...]“²⁶³ Symptomatyczne jest tu także konfucjańskie przekonanie, iż „ruch skrzydeł motyla na jednej stronie świata może wywołać tajfun na drugiej”, które właśnie wyjątkowo metaforycznie pojmuje dialektykę, niemniej wskazując na charakterystyczny dla niej samą nerw rozumowania. Powróćmy jednakże do meritum – otóż nie sposób nie zauważyć, iż w próbie poszukiwania oparcia dla swych twierdzeń, niemożność braku teorii bytu jest najistotniejszą sprawą dla każdej filozofii. „W rzeczywistości natomiast

²⁶³ J. Behrens, *Formen der Reflektion und Negation in Hegels „Wissenschaft der Logik”*, Berlin 1978, s. 5

(„Próbie uzyskania tego nowego pojęcia negatywności jako *abstrakcję*, opisuje Hegel w rozdziale „Ogólne pojęcie” z subiektywnej logiki. Argumentacja jest bardzo łatwa: *omnis determinatio negatio* i wówczas abstrakcja od determinacji jest podwójną negacją.” – tłum. autora)

istnienie subiektywne i obiektywne, byt sam dla siebie i byt dla innych, świadomość własnego Ja i świadomość innych rzeczy dane nam są bezpośrednio, i to w tak rozmaity sposób, że żadna inna różnica z tą się nie równa. O s o b i e każdy wie bezpośrednio; o wszystkim innym tylko pośrednio. Takie są fakty i tak wygląda problem.”²⁶⁴ Otóż właśnie nie – tu znów należałoby powrócić do ustaleń Kanta i następnie Fichtego w materii jedności apercpcji, czyli czystego Ja. Niemożliwe jest poznanie czystego Ja tak naprawdę, gdyż każde Ja jest zapośredniczone w Nie – Ja, a jedynie abstrakcja od tej formy poznania, która *nota bene* jest absolutną w możliwości ludzkiej, umożliwia rozpoznanie pojęcia samego, bezosobowego Ja. Fichte to wyraźnie rozpoznaje: „Absolutne Ja z pierwszej zasady naczelnej nie jest *czymś* (nie ma żadnego orzecznika, i żadnego mieć nie może). Ono po prostu jest tym, *czym* jest, i dalej nie da się już tego objaśnić. Natomiast teraz, za pośrednictwem tego pojęcia, w świadomości występuje *cała* realność, a z niej na Nie – Ja przypada ta część, która nie przysługuje Ja, i odwrotnie.”²⁶⁵ To „o s o b i e” schopenhauerowskie jest więc w gruncie rzeczy jedynie znaniem, wiedzą, historią swych każdorazowych Nie – Ja; życiem człowieka wreszcie i jego pojęciem o sobie jako odróżniającym się od innych Nie – Ja, ujmując rzecz heglowsko. Znamienne są tu paradoksalnie słowa Kierkegaarda: „Możliwe, że sam przechowywałeś tajemnicę, o której wiedziałeś, że radosna, czy bolesna, jest ci zbyt droga, abyś ją zwierzał innym ludziom. W życiu swoim może nawet spotkałeś ludzi, u których czułeś coś podobnego, chociaż ani siłą, ani przebiegłością nie mogłeś ujawnić tego,

²⁶⁴ A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, tłum. J. Garewicz, t. 2, s. 274

²⁶⁵ J. G. Fichte, *Teoria wiedzy*, tłum. M. J. Siemek, t. 1, s. 108

co było skryte.”²⁶⁶ Nieodmiennym falam błędzenia psychologicznego ulega także i Bergson, gdzie wystarczy sięgnąć do jego prób metafizycznego rozważania, które wyjątkowo trafnie zdają się być zawarte w tym przykładzie przez niego podanym na kartach *Myśli i ruchu*: „Wszystkie fotografie jakiegoś miasta, zrobione ze wszystkich możliwych punktów widzenia, mogą uzupełniać się nawzajem do nieskończoności; nigdy jednak nie dorównają plastycznemu wrażeniu, jakie się otrzymuje chodząc po mieście [...]. W tym właśnie, i tylko w tym znaczeniu, *absolut* jest synonimem *doskonałości*.”²⁶⁷ Najważniejszym pytaniem jest więc tutaj te, dlaczego jeden obraz, postrzeżenie ma być nacechowane jakąś nieznaną wyższością w stosunku do innego? Przecież można tą dywagację Bergsona odwrócić i zwyczajnie zauważyć, iż żadne chodzenie i spoglądanie pod jakimkolwiek kątem na daną architekturę miasta nie uchwyci plastyczności zdjęć tegoż, zrobionych wcześniej w innej perspektywie i następnie kontemplowania ich na fotografiach. Doskonałość Absolutu wynika zwyczajnie z każdorazowej możliwości oglądu czegokolwiek w jakiegokolwiek perspektywie – jest on doskonały w samej formie określenia, które ustanawia dopiero celowość poprzez swą totalność posiadania wszystkich określeń, a nie z wyższości jednego postrzeżenia nad drugim. Idźmy jednakże dalej tropem Bergsona – „Otóż to, co nadaje się jednocześnie do ujęcia niepodzielnego i do niewyczerpanego wyliczania, jest *ex definitione* czymś nieskończonym. Wynika z tego, że absolut może być dany tylko w *intuicji*, podczas gdy wszystko inne może być przedmiotem *analizy*. Intuicją zwiemy ten rodzaj *współodczuwania*, za pomocą którego przenikamy wewnątrz jakiegoś przedmiotu, aby utożsamić się z tym, co ma on w sobie jedyne, a więc niewyraźnego. Analiza zaś

²⁶⁶ S. Kierkegaard, *Albo – albo*, tłum. J. Iwaszkiewicz, t. 1, s. 3

²⁶⁷ H. Bergson, *Myśl i ruch*, tłum. P. Beylin i K. Bleszyński, s. 18

przeciwnie, sprowadza przedmiot do pierwiastków już znanych, czyli wspólnych jemu i innym przedmiotom. Analizować to wyrażać rzecz jakąś za pomocą tego, co nią nie jest.”²⁶⁸ Napotykamy tu dziwną zbieżność z neoplatonizmem, gdzie to, co jedyne naprawdę jest niepoznawalne zarazem, niemniej analiza w pierwszym rozdziale tej pracy, jak też i w trzecim dobitnie wykazała, iż jest to niemożliwe zwyczajnie. Chyba, że za prawdziwe uznamy przekonanie Bergsona, iż analiza jest wyjawianiem tego, co nie jest istotą danej rzeczy. Jednakże wówczas popadamy w zwyczajną antynomię pierwszego zapośredniczenia w jego dualnej postaci, a więc genetycznego – skąd ono powstało, skoro to prawdziwe jest „błyskiem” intuicji, który powinien wręcz uniemożliwić jakikolwiek dalszy dyskurs, czyli poznanie w klasycznym rozumieniu oraz drugiego, o wiele poważniejszego, absolutnego można by go nazwać: jeżeli człowiek ma możliwość wglądu w istotę rzeczywistości, to dlaczegoż jego postać wyjątkowo zdaje się wskazywać na multiplikację oraz niezaprzeczalną inność wobec niej, skąd biorą się dla niego same utrapienia, z których wyjątkowo Bergson wydawał sobie zdawać sprawę, czego dowodem niech będzie jego proza. Nie sposób obronić tezy intuicjonizmu w świetle tych pytań epistemologiczno – ontologicznych. O wiele poważniejszą w tym aspekcie jest koncepcja Nietzschego, gdzie to, co intuicyjne w rozumieniu odmienności od przyrody i świata zewnętrznego jest wrogie człowiekowi i nakazuje mu wziąć za nią ciężar budowy nowego świata – świata przeczącego ludzkiej, dotychczasowej bytności nań – świata nadczłowieka. nadczłowieka, który przekroczy jego „intuicyjnie” wyczuwana przeciwstawność właśnie, ale zarazem jak najbardziej dyskursywnie, choć charakterystycznym dla filozofa językiem, jak najbardziej zanalizowana.

²⁶⁸ Tamże, s. 19

Ten skrajny antropocentryzm jest w zasadzie jedyną alternatywą dla heglizmu w całej, poheglowskiej spuściźnie filozoficznej. Zasadza się on na bezprzykładnym w historii filozofii przewartościowaniu problemów filozoficznych w tym rozumieniu, iż całkowicie je ignorującym. Człowiek, a raczej nadczłowiek Nietzschego nie pyta się o początek oraz status rzeczywistości, gdyż sam ją ustala. Dla niego najważniejszy jest koniec, w tym sensie, iż jest całością jego, niego samego, czyli jego woli, a wówczas określony zostanie początek i świat w ogóle. „Dawniej było bluźnierstwo Bogu największym zuchwalstwem, lecz Bóg umarł, a z nim zmarli i ci bluźniercy. Ziemi bluźnić jest rzeczą najstraszniejszą, podobnie jak cenić bardziej wnętrzości niezbadanego niż treść tej ziemi.”²⁶⁹ Skoro więc nie ma Boga, a jest tylko to, co poznawane i zmieniane, czyli byt „Ziemi”, który w jakiś niezbadany sposób pozwala na mediację, tożsamość pomiędzy dobrze czyniącym nadczłowiekiem (on jest gwarantem teoriopoznawczej koherencji) a nią samą, to wówczas sprawa genezy rzeczywistości nie jest najważniejszą. Natomiast w olbrzymi sposób wzrasta kwestia stawania się, lub też lepiej w perspektywie Nietzschego ujmując teleologii właśnie, sensu świata. Wskazówką okazują się być te oto słowa, które jednakże w newralgiczną dla filozofii, gdy nie jest ona dostatecznie ukazana poprzez ontologię, posiadają zawsze odium neoplatonizmu, który przecież także jej się wyparł, tworząc niejako meontologię tegoż świata. „Światłości ty olbrzymia! Czym byłoby twe szczęście, gdybyś nie miała tych, dla których jaśniejesz? [...] Spójrz! Jam jest umęczony mą mądrością jak pszczoła, co za dużo miodu zebrała; pożadam rąk, które wyciągnęłyby się po nią.”²⁷⁰ Wyjątkowo smutno

²⁶⁹ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, tłum. W Berent, Wyd. Antyk Kęty 2004, s. 9

²⁷⁰ Tamże, s. 7

brzmia te zawołania, niechybnie przypominając melancholię Plotyna, która zaiste bierze się z pewnego rodzaju niemożności, na którą starałem się zwrócić uwagę już w pierwszym rozdziale tej pracy. Niewiele zatem, poza samą stosownością nauki cnoty i o cnotcie („Kocham tego, czyja dusza jest głęboka, nawet poranioną będąc, i którego drobne przejście zgubić może, gdyż chętnie on przez most przechodzi.”²⁷¹) w tym aspekcie można wydestylować dla samej filozofii, jednakże dla niej jako nauki życia oraz przeżycia, niewątpliwie te wskazówki natury moralnej są wartościowe i ponadczasowe. Ale przede wszystkim należy szukać odpowiedzi na pytanie o jego, nadczłowieka, sens w ogóle, albowiem sentencje Nietzschego są w innym przypadku z gruntu sokratejskie. Tym zaś zagadnieniem zajęli się, w swym mniemaniu filozofowie, określani mianem egzystencjalistów.

Cała koncepcja tego kierunku w filozofii zasadza się na dziwnym, przez scholastykę podniesionym do rangi jednego z najwyższych problemów przekonaniu, iż byt jako taki, posiada jeszcze w swej najczystszej postaci pewną dystynkcję, która w znamienny, jeżeli nie w istotny sposób go określa.²⁷² Arystoteles w swej *Metafizyce* prawdziwiej zdaje się wskazywać, iż co najwyżej może istnieć wielość sposobów w jakich można go ujmować, niemniej w historii filozofii przetrwało scholastyczne właśnie przekonanie, nazwane „istnieniem bytu”. Ta kwestia powróciła w filozofii egzystencjalnej, z tym, że z dystynkcją neonietzscheańską właśnie, gdzie byt uzyskał tożsamość życia, które musi odnaleźć się w tym, co z istoty mu obce i przeciwstawne. Niemniej to w nim umiejscowiony jest cały nerw tej koncepcji: „Bycie” rzeczywiście nie może być pojmowane jako byt; *enti non aliqua natura*: „bycie” nie może

²⁷¹ Tamże, s. 11

²⁷² Zob. Św. Tomasz z Akwinu, *Byt i istota*, tłum. M. A. Krapiec,

uzyskać takiej określoności, by można je było uznać za byt. Bycia nie można definicyjnie wywieść z pojęć wyższego rzędu ani przedstawić za pomocą pojęć rzędu niższego. [...] „Bycie” jest pojęciem oczywistym. Używa się go we wszelkim poznawaniu, wypowiedaniu, we wszelkim odnoszeniu się do bytu, we wszelkim odnoszeniu – się – do – samego – siebie, a wyrażenie „być” jest „od razu” zrozumiałe. [...] To, że zawsze żyjemy już w rozumieniu bycia, a równocześnie sens bycia jest okryty mrokiem, dowodzi zasadniczej konieczności powtórzenia pytania o sens „bycia”.²⁷³ Trudno chyba o większą egzemplifikację niemożności powodzenia takiego przedsięwzięcia w świetle poheglowskich rozstrzygnięć. I o zarazem zaskakującą niechęć do samego Hegla, gdyż należy przypomnieć, że ten, który uważany jest za jednego z największych myślicieli XX w. napisał monografię poświęconą właśnie... Nietzsche.²⁷⁴ A wystarczy przypomnieć sobie te oto rozstrzygnięcia, które w filozofii heglowskiej są elementarne, ażeby nie mieć złudzeń i nie mamić się „ezoterycznością” egzystencjalizmu, czyli „bycia” bytu. „Konieczność przysługuje takiemu tylko przedmiotowi, który uwarunkowany jest przez samego siebie. Mówiąc o „konieczności”, wypowiadamy się więc na temat bytu absolutnego. To, co konieczne, jest jednak zarazem tym, co absolutnie wolne, gdyż wolność wyraża się w braku uwarunkowania.”²⁷⁵ Czy zatem owo „bycie” posiada tę specyfikę immanencji wobec bytu, czy też jest jedynie akcydentalne w stosunku do niego jako właśnie modus jego przejawiania się, manifestowania? Oczywiście mamy do czynienia z tą drugą możliwością, albowiem gdyby nawet przypuścić, iż w jakiś niewytłumaczalny sposób obydwie te człony,

²⁷³ M. Heidegger. *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, s. 6

²⁷⁴ Zob. M. Heidegger, *Nietzsche*, Stuttgart 1989

²⁷⁵ D. Aleksandrowicz, *Hegel i konsekwencje*, s. 23

tj. byt i „bycie” miałyby ze sobą współbyć na jednym poziomie ontologicznym, to rozróżnienie ich stałoby się wówczas zwyczajnie niemożliwe. A zatem konieczny jest jedynie byt, który w taki właśnie sposób jest jedynie prawdziwy, albowiem odnosząc się sam do siebie potrafi uchwycić swe bezpośrednie przeciwieństwo – Nic, czyli prawdę o sobie. „Prawda” oznacza w koncepcji Hegla pierwotnie prawdziwy byt – taki, w którym realność i pojęcie są identyczne.”²⁷⁶ I tylko tak można pozytywnie zbudować system, którego możliwości pozwolą spróbować odpowiedzieć na kwestię szczęścia człowieka.

Powróćmy jednakże do opisu bezpośrednich następców i spadkobierców myśli Hegłowskiej, których podział stał się wyjątkowo skomplikowany, tworząc sam przez się jakby nowe centra myśli heglowskiej. Mam tu na myśli gradację, która przebiegła względem dwóch zasadniczych zagadnień, a mianowicie określenia stosunku treści Absolutu heglowskiego wobec religijnego jego ujęcia i przedstawienia oraz, co bardziej autora będzie interesowało, wskazania prymarności w teorii poznania Hegla, w której można wyróżnić i wyróżniono dwie możliwości, a więc pierwszeństwa pojęcia wobec bytu, lub też odwrotnie – bytu wobec pojęcia (Löwith tu zwraca uwagę, zgodnie też i z większością historyków zajmujących się tamtym okresem historii filozofii na „wątek” religijny, ukazujący się w konsekwencji dwojakiej konotacji pojęcia „zniesienia”:
„The schism of the Hegelian school into right and left wings was made possible by the basic ambiguity of Hegel’s dialectical *Aufhebungen* („suspension”), which could be interpreted conservatively and revolutionary with equal ease.”²⁷⁷). Oczywiście obydwie te podziały

²⁷⁶ Tamże, s. 18

²⁷⁷ K. Löwith, *From Hegel to Nietzsche*, trans. D. E. Green, s. 67

przenikały się nawzajem, jednakże nie będzie chyba zasadniczym błędem, gdy skupimy się tylko na tym drugim (zresztą ten pierwszy o tyle jest bezprzedmiotowy, iż zanalizowany przez Feuerbacha, wyraźnie uniemożliwia dyskurs logiczny w obrębie pojęcia Absolutu, gdyby tenże miałby zostać utożsamiony z Bogiem chrześcijańskim, lub też z jakąkolwiek religijną egzemplifikacją tegoż – „Feuerbach wyraził te konsekwencje w sposób [...]: „Wraz z pojawieniem się bóstwa w określonym czasie i określonej postaci zostają już przez to zmienione w sobie czas i przestrzeń i nie pozostaje nic innego, jak oczekiwanie r z e c z y w i s t e g o k o ń c a świata. Historia nie daje się już pomyśleć: jest ona bezcelowa i bezsensowna – i n k a r n a c j a i historia nie dają się a b s o l u t n i e ze sobą pogodzić; gdzie bóstwo zastępuje historię, tam historia ustaje”²⁷⁸). Michelet zatem pisze: „Otóż prawicę tej szkoły możemy pod tym względem określić jako tę, która najbardziej hołduje zdaniu: To, co rzeczywiste, jest rozumne. [...] W prawdziwie heglowskim sensie stwierdza więc ona (tj. lewica – przyp. autora), że to, co rozumne, jest rzeczywiste; a ponieważ filozofia maluje rzeczy na szaro o szarej godzinie, przeto za pomocą myślenia spekulatywnego może wprowadzić dogmaty uznać, ale nie może ich odmłodzić. W ten sposób lewica zbyt szybko przeciwstawiła swój pesymizm optymizmowi prawicy, pesymizm, który chciał jedynie zniszczyć dogmat w jego przestarzałej postaci wyobrażenia. Ponieważ w rozumności idei znalazła już zawartą całą rzeczywistość, przeto nie zadała sobie trudu wydobywania z rzeczywistości jej rozumnej

(„Rozłam w Heglowskiej szkole na prawe i lewe skrzydło wyniknęło najprawdopodobniej wskutek podstawowej dwuznaczności pojęcia *zniesienia*, które może być interpretowane w konserwatywny, bądź też i rewolucyjny sposób z równą łatwością.” – tłum. autora)

²⁷⁸ R. Panasiuk, *Lewica heglowska*, Warszawa 1969, s. 57

treści.”²⁷⁹ A więc, podążając tym głównym tropem podziału na rozziw
wynikły z przestawiania dwóch zazwyczaj rozdzielonych postaci
rzeczywistości w filozofii, czyli materii i ducha, które Hegel genialnie
spoił w ponowną jedność, należałoby orzec, iż po raz któryś zdają się być
te dywagacje niezrozumiałe – zwłaszcza w świetle przeprowadzonej
wcześniej analizy koncepcji Hegla. Przecież samo pojęcie początku jako
dialektyka całej rzeczywistości w postaci bezpośredniego bytu i Niczego, z
istoty wyklucza problem z rozpoznananiem pierwszeństwa pomiędzy tym, co
rzeczywiste, bądź tym, co rozumne. Właśnie ta konstrukcja, która jest
odnajdywalna w każdej z postaci rzeczywistości, wystarczająco świadczy
o jej rozumności, a także o rozumności, czyli logiczności samej
rzeczywistości „Reality must be brought to the point of reason though
methodical negation of all that exist. This both sides of the schism in the
Hegelian school can be traced back to one source. Hegel united two
principles in one metaphysical point – the reason of reality and the reality
of the rational.”²⁸⁰ Ponadto nawet, gdyby w istocie rozumność wynikałaby
sama przez się, to jej idealność powoduje determinację wszystkiego, co
zewnętrzne, a więc także i to, co nierozumne, a zatem szkodliwe i złe dla
człowieka. To zaś, że pojęcie jako kategoria ontologiczna metafizyki
Hegla staje się w następstwie wnioskowania i rozwoju bytu, niczemu nie
przeszkadza, ani też niczego nie zmienia. Albowiem stawanie się jest
koniecznością rzeczywistości w ogóle, którego szczegółową

²⁷⁹ K. L. Michelet, *Geschichte der Neusten Deutschen Philosophie*, Berlin 1843,
[w]: Z. Kuderowicz, *Hegel i jego uczniowie*, s. 319 - 320

²⁸⁰ K. Löwith, *From Hegel to Nietzsche*, trans. D. E. Green, s. 68

(„Rzeczywistość musi zostać sprowadzona do punktu metodycznej myśli
negacji wszystkiego, co istnieje. Te dwie strony rozłamu w szkole Heglowskiej
zaś naprowadzić na ślad jednego źródła. Hegel zjednoczył bowiem dwie
zasady w jednym metafizycznym punkcie – rozumności rzeczywistości oraz
rzeczywistości rozumu.” – tłum. autora)

egzemplifikacją jest byt, który musi mieć treść, a więc pojęcie – innej możliwości nie ma, gdyż jak odkrył to już Parmenides - „niebytu nie ma”. Tak więc ta „witalna dedukcja” jest określona przez sam początek wszystkiego, a jedyną trudnością, lecz jedynie – i to należy wyjątkowo podkreślić, człowieka jest jego potwierdzenie w staniu się tożsamym z podstawą rzeczywistości, ideą absolutną, która jest jego końcem i początkiem wówczas. Czy taka filozofia maluje coś na szaro zatem? O szarej godzinie jako niespełnieniu jeszcze powołania i istoty ludzkiej - być może i tak, lecz cóż miano by tu odmładzać? Jakaż treść miałaby pozostawać nawet poza i dogmatyzmem heglowskim? Nie sposób chyba w bardziej adekwatny i ostateczny ująć kwestii Prawdy, która zazwyczaj będąc określana epistemologicznie, czyli przymiotnikowo, u Hegla nabrała wreszcie statusu ontologicznego, podmiotowego jako „pulsująca dynamika idealności” - „Die ontologische Wahrheit ist kein Status, sondern die pulsierende Dynamik der Ideale.”²⁸¹ Czyż zatem, idąc dalej, można oczekiwać czegoś więcej względem próby określenia tego, czym jest Prawda, a co przez sceptycyzm i krytycyzm było uważane za zawsze dyskwalifikujące z powodów antydefinicyjnych (zwłaszcza przeciwko Platonizmowi, gdyż empiryzm z oczywistych powodów niedokładności i nieostrości pojęć sensualnych, automatycznie podlegał falsyfikacji) niż te oto słowa samego Hegla? „Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen. Es ist von dem Absoluten zu sagen, dass es wesentlich *Resultat*, dass es erst am *Ende* das ist, was es in Wahrheit ist; und hierin eben besteht seine Natur, Wirkliches,

²⁸¹ A. Sarlemijn, *Hegelsche Dialektik*, Berlin – N. York 1971, s. 178
(„Ontologiczna prawda nie jest żadnym statusem, tylko pulsującą dynamiką ideałów.” - tłum. autora)

Subjekt oder Siechselbstwerden zu sein.“²⁸² Ta skończona całość, która się rozwija jest największym odkryciem heglizmu i wartością całego idealizmu, gdyż jeśli przyjąć, że w świecie empirycznym nie ma niczego takiego, co byłoby skończone, a jeszcze się rozwijało, to to właśnie jest historią *ipso facto*. W tym momencie heglizmu zawarta jest cała treść przyszłości, tego, co będzie jakło niemożliwego, ażeby nie było to już określone w swej treści, czyli wolności. Całość ta jest zatem momentem, w którym zbiegają się wszystkie określenia idei absolutnej z jej potwierdzeniem w świecie jako zrealizowaniem historii, fenomenologii ducha, który wówczas staje się absolutnym, jeśli doprowadził jednostki ludzkie do szczęścia, czyli posiadania całej treści wszelakich bytności, które są w istocie tylko dialektyką bytu i niczego. Zaś stawanie się zawsze jest i musi być szczegółowym odniesieniem się ogółu idei wobec siebie samej i tym w istocie jest – swym oglądem, Plotyńskim „ruchem” wewnątrz Jedni. „Becoming, is the „first concrete thought”, of which Being and Nothing are but „empty abstractions”; we may say that they are abstract attempt to avoid the concrete movement of Essence and return to the easier standpoint of Being.”²⁸³ I to jest prawda bytu sama przez się wówczas jako Prawda oraz jako prawda o wszystkim, czyli Absolut.

²⁸² G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, hg. von J. Hoffmeister, Berlin 1964, s. 21

(„Prawda jest całością. Ale całość jest jednak tylko rozwijającą się skończoną istotą. Można tu powiedzieć o Absolutcie, że jest znanym *rezultatem*, który dopiero na *końcu* jest tym, czym jest naprawdę, i w tym właśnie wyraża się jego natura, rzeczywistość, podmiotowość, albo samo przez się stawanie” – tłum. autora)

²⁸³ M. Clark, *Logic and System*, Haga 1971, s. 93

(„Stawanie się jest „pierwszą konkretną myślą”, w której byt i nic są jednakże „pustymi abstrakcjami”; możemy powiedzieć, że one są abstrakcyjnym podejściem do uniknięcia konkretnego ruchu istoty i powrotem do łatwiejszego umiejscowienia bytu.” – tłum. autora)

Ostatnim jednakże zagadnieniem w tak rozpoznanej rzeczywistości jest to, iż jeśli pozostanie choćby jeden człowiek, pojedyncza jednostka, która nie objęła całości poznania, rozumianego w odniesieniu do obiektywnego niespełnienia się całości – syntezy ducha i idei, to kwestia szczęśliwości jest niedokonana. Dopóki istnieje chociażby jeden człowiek, który tego nie będzie potrafił zrozumieć, owej całości syntezy idei oraz ducha właśnie, dopóty rzeczywistość pozostanie niespełniona, albowiem będąc częścią tejże całości, człowiek, filozof niespokojny przetrwać będzie musiał tą próbę czasu ziemskiego, jako przemijającego życia. I nie tylko swojego przecież, co potęguje jego nieszczęśliwość. Jedyne, co mu pozostaje, to przybrać „szaty”, formalną postać Absolutu i w ten sposób „poczekać”, aż to dzieło świata się dokona, jako zbawienie ludzkości. O tym jednakże traktować będzie ostatni podrozdział tej pracy.

IV. 2. Pojęcie wolności jako koniecznej determinacji w filozofiach Plotyna oraz Hegla

Spoglądając na dotychczasowe ustalenia poczynione w tej dysertacji, należałoby, i to głównie w stosunku do zamierzenia, celu przez nią podjętego zauważyć, iż jakkolwiek nie zarysowano by sylwetki filozoficznej człowieka, nieodzownym dla niej jest określenie sposobu jej bycia, czyli treści jej życia, które z kolei jest jej pojęciem. Owo bycie jest w zasadzie niczym innym niż życie jako możliwość dokonywania zmiany. Niemniej zmiana taka, jakkolwiek w rozumieniu Plotyńskim, jak i Heglowskim jest zawsze natury idealnej, tzn. pojęciowej – samo życie jako samorzutność materii jest jedynie chaotyczną zmianą w niej samej zachodzącej. Ta pojęciowość jest zaś niczym innym, jak stałym odnośnikiem się do samego siebie jako podążania jego wewnętrzną logiką – człowiek jest tu w zasadzie „ubezwłasnowolniony”; jedynie wszakże do momentu, gdy przekona się, że tym jest jego istota – w pierwszym przypadku pod postacią filiacji oraz mediacji z nadrzeczywistością Jedną, zaś w drugim przypadku, jako stający się Absolut. Pierwszym wnioskiem, który narzuca się w stosunku do tych ustaleń jest ten, że tak w jednym, jak i w drugim przypadku człowiek może pozostać wolnym, tzn. może wybrać na zasadzie przeciwieństwa, bądź też i zwykłej wolicjonalnej negacji odmienną postać swej egzystencji. Oczywiście nie będzie w tym postępowaniu logiczności, poza partykularnością owej jednostki, bądź też grupy podobnie myślących jednostek, co w ostateczności samo siebie wyklucza i prowadzi je ku samodestrukcji; partykularnym nie nazwiemy

zaś chęci swej zagłady.²⁸⁴ Tak więc wolność w koncepcjach obydwu filozofów jako stała potencja bycia czymkolwiek jest podstawowym kryterium określenia wolności w ogóle – to zaś powoduje *a priori*, iż staje się on właśnie... Absolutem sam przez się. Absolutną jest ta istota, która może wszystko. Zatem trudno przy poznaniu koncepcji obydwu filozofów dopuścić inną ewentualność niż ta, która odbierałaby człowiekowi taką sposobność. Inge komentując to zagadnienie w koncepcji Plotyna pisze: „The Absolute is essentially Will only has being his own cause: he is *all* Will, because there can be nothing outside him.”²⁸⁵ A więc ontologiczna determinacja wolności jako swej własnej istoty w żaden sposób nie ogranicza tak będącego bytu; co więcej – tak rozumiana określa wręcz Wolę nie jako wolę swego trwania, ale jako możliwość trwania tej woli, co uniemożliwia przeciwstawienie się jej samej, gdyż czegoś miałaby zapragnąć, jeśli nie właśnie bycia samą przez się? Poszczególne manifestacje wolności to wola zatem, i jako suma wszystkich jej przejawów, jako „*cała*” Wola, czyli wolność Jedni. Z tego, zatem tytułu człowiek zajmował zawsze niższe miejsce w hierarchii bytów, albowiem zawsze odnajdywał przedmiot wolności, a więc kreował możliwość zmanifestowania się woli jako naczelnie charakteryzujący jego podmiotowość wobec niej, wolności totalności. „Wolność w myśli ma za swą prawdę tylko *czysta myśl*, która nie jest wypełniona treścią życia; o tyle też jest ona tylko pojęciem wolności, nie zaś samą żywą wolnością; albowiem dla tej wolności [ihr] istotą jest na razie tylko *myślenie* w ogóle, forma jako taka, która odwracając się [*von... weg*] od samoistności rzeczy powróciła do siebie. Żeby jednak indywidualność jako działająca

²⁸⁴ Zob. M. Stirner, *Jedyny i jego własność*, tłum. J. A. Gajlewiczowie

²⁸⁵ W. R. Inge, *The Philosophy of Plotinus*, t. 2, s. 113

(„Absolut jest istotnie Wolą tylko wtedy, kiedy jest swą własną przyczyną: On jest *całą* Wolą, ponieważ nie może być niczego poza nim” – tłum. autora)

prezentowała się jako żywa, czy też żeby jako myśląca mogła ujmować żywy świat jako system myślowy, musiałaby w *samej myśli* być zawarta dla tej pierwszej ekspansji *treść* tego, co prawdziwe – by w rezultacie w tym, *co istnieje dla świadomości*, nie było w *ogóle* żadnego innego składnika prócz pojęcia, które jest istotą.²⁸⁶ I dalej: „Ale pojęcie, oddzielając się – tak jak tu – od różnorodności rzeczy jako *abstrakcja*, nie ma w *sobie żadnej treści*, lecz ma tylko treść, która jest *dana*.”²⁸⁷ Tak więc na tym intuicyjnym przekonaniu świadomości człowieka, gdzie nie rozumiał jeszcze tego swego utożsamienia z przedmiotem swych myśli, oparte były zawsze przesłanki co do jego niższości wobec hierarchii bytów empirycznych. Dopiero odnalezienie tożsamości myśli i bytu stawia człowieka na piedestale hierarchizacji w ogóle, co jest pierwszym określeniem Absolutu. Najbardziej zatem temu powyższemu rozumieniu Absolutu Plotyńskiego w perspektywie zagadnienia wolności heglowskiej, odpowiada właściwie analiza Cieszkowskiego, którą podjął względem tego momentu w filozofii Hegla: „Skoro tedy byt sam w sobie i dla siebie właściwy poprzednim szczeblom, ową najwyższą syntezą (syntezy idei absolutnej i ducha absolutnego – przyp. autora), wzniesiemy w ten sposób raz w jedności tylko *bezpośredniej*, a drugi raz tylko *świadomej*, do trzeciej, *samo-dokonanej* jedności, to specyficznym elementem odpowiadającym rzeczywistości tej treści nie będzie już a) zmysłowy, bezpośredni byt tego, co duchowe np. cielesny kształt człowieka jako *naturalna zewnętrżność*, ani b) *świadoma siebie samej wewnętrzność* jako abstrakcyjna nadzmysłowość, ale c) dopiero prawdziwe wzajemne przesylenie i stopienie (*Durchdignung*) zewnętrżności i wewnętrzności

²⁸⁶ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, tłum. Ś. F. Nowicki, Wyd. Fundacja Aletheia Warszawa 2002, s. 143

²⁸⁷ Tamże

w procesie absolutnego czynu, dzięki któremu wewnętrzne przypomnienia zewnętrzności znów się uzewnętrznią, lecz bez wyobcowania.”²⁸⁸ Ta zewnętrzność, będąca zawsze odniesieniem, ideą, albo raczej idealnym wzorem realizacji w świecie, życia ludzkiego, które samo w sobie poszukując zrozumienia, nie jest w stanie wznieść się ponad jego jednowymiarowość, subiektywność, która jest przeżyciem, a przez to jedynie partykularną treścią, namiętnością i uzależnieniem paradoksalnie od niego samego, od tegoż życia – jest wewnętrznością poszukującą, ciągle nieszczęśliwą świadomością. Otóż, więc właśnie najważniejszym momentem „uświadamiania” sobie przez człowieka postaci wolności jako zrozumianej w jej zewnętrzności, która musi i potwierdza się, a przez to nie jest już obcą, tzn. dającą woli możliwość przeczenia jej – „buntowania” się człowieka, uniezależnia go w formie „pogodzenia się” z nią. To „pogodzenie się” jest najwyższym momentem rzeczywistości, nazwanej i zanalizowanym przez Plotyna jako ekstaza, a przez Hegla jako synteza idei absolutnej i ducha absolutnego.

Odmienne, antytetyczna droga, tzn. nie zrozumienia tej „konieczności” uosobionej w specyficznego rodzaju negacji, prowadzi zazwyczaj, a raczej zawsze do nieszczęść wielorakiego pokroju, a konkretniej rzecz ujmując do człowieczego upadku. Wyniszczającą dla ludzkiej jednostki okazują się być zazwyczaj poszukiwania granicy determinacji człowieka w odniesieniu do mocy negacji jego woli. Tej granicy nigdy nie osiągnie, dopóki nie będzie mu dane pojąć natury samej wolności i jej bytu. Kryptodualizm jej formy bowiem, zawierający się w zdwojeniu obrazu treści już „zapisanej” i to na dodatek absolutnie, będzie zawsze powodował niepokój odniesienia życia pojedynczego, ducha

²⁸⁸ A.Cieszkowski, *Prologomena do historiozofii*, s.85

subiektywnego wobec niej; jednakże jedynie dla ducha subiektywnego właśnie, albowiem duch obiektywny, odnajdujący się w możliwości zrozumienia jego bytu, treści pocznie rozpoznawać w pozornych przeciwieństwach samego siebie i wówczas naradza się pierwsze dobro szczęścia – miłość. Miłość, która jest identyfikacją ducha subiektywnego z tym, co inne, lecz nieobce – nie można bowiem kochać tych rzeczy, które są całkowicie przeciwne wobec podmiotu je poznającego. Stąd ta intuicja genetycznej tożsamości człowieka i Absolutu u Plotyna. Hegel natomiast rozpoznaje Absolut w finityzmie rozwijającego się ducha ludzkiego, który sam może i staje się niejako boskim – duchem absolutnym, filozoficzną nauką istnienia człowieka i sensem jego życia. „W myśleniu *jestem wolny*, ponieważ nie jestem w czymś innym [*in einem Andern*], lecz pozostaję bezwzględnie u siebie [*bei mir selbst*], a przedmiot, który jest dla mnie istotą, [pozostając] w nierozdzielnej jedności [ze mną] jest moim bytem dla mnie [*mein Fürmichsein*]; i mój ruch w pojęciach [*in Begriffen*] jest ruchem dokonującym się we mnie.²⁸⁹” I ta nauka, wiedza o samym myśleniu, jako sobie samym – teoriopoznawczym Ja, które się zatracą w tej spekulacji jest „[...]myślącą świadomością w ogóle, czyli to, że jej przedmiotem jest *bezpośrednia jedność bytu samego w sobie i bytu dla siebie*.²⁹⁰ Tu zakotwiczona jest zatem jednostka ludzka, chcąc poznać samą siebie i sens swego istnienia, życia, które zdaje się w każdej swej manifestacji przeciwstawiać tej prawdzie o sobie samej jako nieistniejącej indywidualnie, personalistycznie, jednostkowo. Tutaj jest żyjąca wolność Jedni Plotyńskiej oraz wolności idei Heglowskiej w „odwróconej” świadomości człowieka, który musi dojść do przekonania o swej

²⁸⁹ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, tłum. Ś. F. Nowicki, Wyd. Fundacja Aletheia Warszawa 2002, s. 141 - 142

²⁹⁰ Tamże

uniwersalności, która zawiera się w każdorazowości treści przeżyć życia mu danego. Danego dotychczas jako otwarte – zamknięte społeczeństwo, w którym walka o swe przeżycie jednostek pozwalała im mieć nadzieję na zakończenie tejże walki któregoś dnia – „This is easily granted; yet this footnotes indicate that on this issue – just as on the dialectical relationship between the rational and actual and, on the another level when discussing the social fabric of modern civil society – Hegel’s system remains a far more open – ended one than the structure of the system would lead us to believe.”²⁹¹ I te społeczeństwo, ten jego duch obiektywny jego czasu, w którym zwycięża właśnie obecnie „socjalna fabryka” zaspokajania jego potrzeb, pozostawia największe wątpliwości, co do swej ostateczności przewyciężenia tychże problemów nowoczesnego społeczeństwa. Nie stanie się to jednakże dopóty, dopóki ten fragment w systemie Heglowskim nie pozostanie na poziomie roszczeniowości, oczekiwania, wiary wreszcie w lepsze jutro, w sensie oczekiwania jakiegoś zobowiązania względem kogoś, kto dałby mu, społeczeństwu owo życie wieczne jednostek. Ono musi zrozumieć, że bez danego sobie samemu życia, jako właśnie wolność, a więc niemożliwego do zawłaszczenia przez cokolwiek, bądź kogokolwiek niewiele zdołała; danego jako będącego dobrem samym przez swój charakter, istotę, albowiem ontologiczna wolność, jej byt nie należy do nikogo i do wszystkich, czego postacią są Nadrzeczywistość Jedni oraz idea absolutna Hegla. Człowiek więc nie posiadając nic posiada wszystko, gdyż może wszystko, a jako państwo

²⁹¹ S. Avineri, *Hegel’s Theory of the Modern State*, Cambridge 1972, s. 238 („To jest prosto ufundowane; jeszcze te zapiski wskazują na swe ujście – zwyczajnie na dialektyczne związki pomiędzy rozumem a aktualnością i na innym poziomie, kiedy dyskutujemy o socjalnej fabryce nowoczesnego społeczeństwa obywatelskiego – system heglowski pozostawia o wiele więcej otwartych – zamkniętych kwestii niż jedna struktura systemu prowadzącego nas do uwierzenia weń.” – tłum. autora)

nadaje temu wszystkiemu sens życia całej populacji, gdyż tylko w odniesieniu do innych jednostek może zrozumieć, co to jest dobro wolności, dobro miłości, dobro piękna oraz dobro życia. „Der Mensch verwirklicht seine sittliche Freiheit nur im Staat, da dieser der allgemeinen Willen zur Grundlage hat, der von den einzahnen individuellen Willen genußt wird.“²⁹² Tylko w ten sposób człowiek może odróżnić się od zwierząt – wszystko inne go do niego, zwierzęcia przybliża, a wręcz i nawet utożsamia, gdyż samo myślenie („człowiek to istota myśląca”) niewiele tu zmienia, jeśli wykluczymy z bytności ludzkiej element państwa. Samotność ludzka, gdyby ją doprowadzić do wieczności musi pozostawić jedno niezatarte wrażenie oraz fakt – przeżycie stałoby się jej istotą, a to jest cecha jednoznacznie zwierzęca. A więc tylko poprzez państwo można zrozumieć same te powyżej podniesione uniwersalia, które z istoty nadają sens samej wieczności i w ogóle trwaniu, gdyż przeżycie o tyle jedynie ma sens, jeśli się dokonuje, tzn. ciągle jest „przeżywane”, co prowadzi do stałej walki oraz niepokoju, a które to cechy wykluczają szczęście i cel życia – wieczności Absolutu. I zarazem, głęboko zastanowiwszy się nad tymi ustaleniami, tylko w ten sposób można i powinno się nazywać oraz rozumieć kolokwialne, acz wspaniale prawdziwe powiedzenie heglowskie, że „wolność – to zrozumienie konieczności”. Siemek i Stawrowski uszczegóławiają tę kwestię tak: „Tylko ten swoisty przymus racjonalności (uznania swojej oraz innych wolności – przyp. autora) – a więc także wolności – sprawia, że staje się możliwe, by każde pojedyncze Ja jako podmiot podporządkowywało się właśnie „subiektywnie”, tj. świadomie i dobrowolnie, wspólnym (czyli

²⁹² H. Krumpel, *Zur Moralphilosophie Hegels*, Berlin 1972, s. 87
(„Człowiek urzeczywistnia swoją obyczajową wolnością tylko w państwie. Ponieważ tylko ono posiada wszystką wolę jako podstawę, która różniąc się od poszczególnych, indywidualnych wolności jednostek określa je.” – tłum. autora)

obiektywnym”, bo dla wszystkich takim samym i dla samo obowiązującym, tzn. dokładniej: intersubiektywnym) zasadom międzypodmiotowego współbycia i współdziałania.”²⁹³ I dalej: „Społeczeństwo obywatelskie wyznacza pewne ogólne ramy dla działalności egoistycznie nastawionych jednostek. [...] Są to: 1) prawa ekonomiczne regulujące relacje między potrzebami a ich zaspokajaniem; 2) prawo abstrakcyjne osoby, które tu istnieje już jako prawo stanowione; oraz 3) prawo państwa zewnętrznego do interwencji zabezpieczających osobiste dobro obywateli.”²⁹⁴ Ten ostatni, trzeci punkt jest dla toku tej pracy najważniejszy, albowiem nie dość, że Hegla w ogólnej świadomości społecznej uważa się za protoplastę wszelakich pomysłów socjalistycznych, które miałyby rozwiązać bolączki nowoczesnego państwa, a więc takich, które realizują swoje dobro poprzez zaspokajanie potrzeb rządzących tymże państwem oraz tzw. obecnie „lobby”, którzy kosztem innych obywateli chcą zagwarantować sobie bytność, co prowadzi do tego, iż jedno „lobby” walczy z innym, co w konsekwencji unicestwia pojęcie obywatela, to jeszcze dodatkowo imputuje się heglizmowi w konsekwencji tychże ustaleń, inklinacje totalitarne, co samo w sobie jest niesłychaną wręcz rzeczą dla każdego, kto zapoznał się z myślą myśliciela niemieckiego. A przecież tylko i wyłącznie być szczęśliwym oznacza bycie wolnym w sensie wyżej przedstawionym przez mnie oraz przez cytowanych tu komentatorów; jednakże, kiedy zamienimy właśnie dobro obywateli z dobrem grupy obywateli, to wówczas wszelkie ustalenia zostają niesamowicie przekrecone, czego chociażby obecnie Państwo Polskie jest dobitnym przykładem.

²⁹³ M. J. Siemek, *Filozofia spełnionej nowoczesności – Hegel*, s. 30

²⁹⁴ Z. Stawrowski, *Państwo i prawo w filozofii Hegla*, s. 94

IV. 3. Utożsamienie człowieka z istotą pojęcia Absolutu, czyli jego trwaniem jako doskonałość i szczęście tego pierwszego

Kiedy już został osiągnięty ten poziom świadomości poznania, na którym może ona pozostać albo w postaci ciągłego potwierdzania samej siebie jako poświadczenia swego bycia, co jest psychologizmem, albo zacząć spekulować o samej sobie, co jest metafizyką, należałoby odnieść się do ostatniej i najważniejszej z punktu widzenia człowieka sprawy, a mianowicie stania się w pełni treścią owej spekulacji. „Zu der Frage nach dem Wesen des Menschen gehört auch das Problem der Unsterblichkeit.”²⁹⁵ I dalej: „Entscheidend ist nur, erklärt Hegel. daß diese Erkenntnis der Unsterblichkeit des Geistes mit der Erkenntnis Gottes als Geist unlöslich verbunden ist.”²⁹⁶ Jeżeli zatem nie jest to możliwe, ażeby w ogóle podjąć tenże problem, czego nie można dokonać będąc nie – idealistą teoriopoznawczym, a w konsekwencji metafizykiem, to cały wysiłek tej pracy doktorskiej, a także Plotyna oraz Hegla byłby marną sztuczką z pogranicza lingwistyki, co zresztą w wielu wypadkach ma miejsce w zazwyczaj podejmowanej krytyce adwersarzy, którzy zwyczajnie dezawuuują tychże filozofów oraz ich koncepcje. Pragnę zatem jeszcze raz wyraźnie podkreślić – nie jest możliwa subiektywna

²⁹⁵ E. Schmidt, *Hegels System der Theologie*, Berlin – New York 1974, s. 154 („Do pytania o istotę człowieka należy problem nieśmiertelności.” – tłum. autora)

²⁹⁶ Tamże, s. 158

(„Decydujące jest tutaj, jak wyjaśnia Hegel, że to poznanie nieśmiertelności ducha, z poznaniem Boga jako ducha jest nierozłącznie związane.” – tłum. autora)

metafizyka, a każdą taką była do Kanta, zaś sam krytycyzm w ogóle ją wyklucza, więc przetransformułowanie idei Absolutu Plotyńskiego w heglizm jest jedyną drogą, która logicznie może poprowadzić do próby rozwiązania tych dwóch pytań, najważniejszych z perspektywy nie tylko samej filozofii, ale i człowieka w ogóle jako istoty myślącej, w której życie określiło same myśli, pojęcia jako wolę jego czynów, prowadzących do dwóch nadrzędnych celów, które ze sobą się zazębiając dokonują pełnej, całościowej analizy rzeczywistości. Rozchodzi się zatem tutaj o kwestię szczęścia oraz nieśmiertelności istoty ludzkiej.

Jak zostało powyżej to już powiedziane, wszystkie imponderabilia ludzkiej istoty, czyli jej świadomość jako sama, jak też i o niej samej, jej wola są w zasadzie przejawem jednej z postaci określenia istoty bytu – Hegel słusznie identyfikuje je w całości z duchem – czyli wolności. Logika Hegłowska zakłada bowiem, paralelnie do Arystotelesa²⁹⁷, możliwość wielorakiego jego określenia z tym jednakże wyjątkiem, że te określenia stają się, a przez to mogą być możliwe ontologicznie jako będące względem samego bytu, co w empiryzmie jest niemożliwe do wytłumaczenia powodując cały szereg problemów z tym związanych. To stawanie się zatem, jako treść wolności jest życiem, które manifestuje się pod postacią ducha. Cały jednakże problem w tym, że narastanie owej treści tworzy czas, który ma to do siebie, iż przemija. Przemijając zaś, nadaje ludzkiej istocie przeświadczenie o swej skończoności, co jest jej nadrzędnym poczuciem nieszczęścia. Nieszczęścia, które ciągle mu towarzysząc narasta wraz z nadejściem skończenia się czegokolwiek, z czym zdołał się związać w swym czasie. Najbardziej obrazowo ujął tą

²⁹⁷ Zob. Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, *Dzieła wszystkie*, t. 2, Warszawa 1990

kwesję Sokrates chyba: „Ale oto już i czas odejść; mnie na śmierć, wam do życia. Kto z nas idzie do tego, co lepsze, tego nie wie jasno nikt – chyba tylko bóg.”²⁹⁸ Jednakże właśnie dzięki dokonaniom Plotyna oraz Hegla wydaje się, iż owa niepewność śmierci zostanie, a raczej jest już rozpoznana. Nie chodzi tu oczywiście o prostą konstatację medyczną obumarcia tkanki organicznej, która to diagnoza zawiera się w ocenie śmierci, lub lepiej powiedziawszy zgonu człowieka. Owo poznanie „tamtej” strony jest niczym innym, jak byciem doskonałym, staniem się Absolutem, do czego ludzkość jako taka nieświadomie przecież dąży. Dzieje się to poprzez nieustanny postęp jej dokonań, które pozwalają mu na przeciwstawianie się obumarciu tychże tkanek połączonych ze sobą niewidzialną *pneumą*. Jednakże właśnie sama technika niewiele zmienia w tak ujętym trwaniu jednostki ludzkiej. Jej trwanie zasadza się na całej wiedzy, w tym przede wszystkim na wiedzy swych czynów, które albo umożliwiały życie, albo mu przeczyły – w tym sensie, że były świadectwem jego w ogóle, a to znaczy, że prowadziły do dnia, w którym technika spoi się z czystością ducha ludzkiego, absolutnego i wówczas będzie można przywrócić do życia tych, którzy z powodów technicznych nie mogli tego doczekać, a byli już wówczas doskonali. Rodzi to podejście ponadto samo piękno takiej sytuacji, albowiem napawanie się „widokiem” tych, którzy przetrwali wszelakie zaprzeczenia wolności jest w istocie nagrodą i czasem zbawionych („Jeśli więc piękno ma być poznane zgodnie ze swą istotą i pojęciem, to może to nastąpić tylko dzięki myślącemu pojęciu, za sprawą którego logiczno – metafizyczna natura zarówno i d e i w o g ó l e, jak i i d e i p i ę k n a w szczególności wstępuje w myślącą świadomość. [...] Filozoficzne pojęcie piękna, aby tymczasem bodaj

²⁹⁸ Platon, *Dialogi*, tłum. W. Witwicki, Wyd. Ex libris, Madryt 2000, s. 237

ogólnie określić prawdziwą jego naturę, musi obydwaj wyżej wspomniane terminy skrajnie zawierać w sobie jako zapośredniczone i łączyć metafizyczna ogólność z określonością realnego przedmiotu szczegółowego. Dopiero wtedy zostaje ono samo w sobie i dla siebie ujęte w swej prawdziwości.”²⁹⁹) Przypominają te ustalenia koncepcję Orygenesusa z jego apokatastazą³⁰⁰, gdzie wszystkie bez wyjątku dusze zostaną zbawione, aczkolwiek nie jest tu wskazana konieczność zaistnienia dobra jako składnika salwalnego, przez co taka forma nie może ostatecznie wytrzymać pojawienia się życia i utrzymania się go. A to ono przecież pojawiając się zadecydowało o postaci zbawiającego właśnie w formie jego wolności. Oznacza to, iż doskonali żyjący już wiecznie dzięki swej technice muszą powrócić do wszystkich przed nimi żyjących, ażeby tym, którzy zmarli nadać ich życie w pojęciu, czyli „oświecić” ich, powstałych swym przeżytym życiem – tamtą treścią, tego czym byli. Ta ciągłość jest koniecznością doskonałości – „The perfection of the One derives from the fact that there is [...] no gap between what the One is and what it come or will be.”³⁰¹ Tutaj też i jest zawarte owo spoglądanie ducha absolutnego na siebie i na swą przebytą drogę – „Drogą prowadzącą do *celu*, czyli do wiedzy absolutnej, którą jest duch znający siebie jako ducha, jest uwewnętrznione wspomnienie duchów – zgodnie z tym, jak istnieją one same w sobie i jak organizują swe królestwo.”³⁰² Właśnie tu zawierają się i będą istnieć niewinni – w owym królestwie szczęścia, w którym obecna

²⁹⁹ Hegel G. W. F., *Wykłady o estetyce*, tłum. J. Grabowski i A. Landman, t. 1, s. 39 - 40

³⁰⁰ Zob. J. Denis, *La philosophie d'Origene*, Paris 1884

³⁰¹ L. P. Gerson, *Plotinus*, s. 17

(„Doskonałość Jedna pochodzi z faktu, że nie ma pustki pomiędzy tym, czym Jedno jest, bądź też tym co nadejdzie lub będzie” – tłum. autora)

³⁰² G. W. F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, tłum. Ś. F. Nowicki, Wyd. Fundacja Aletheia Warszawa 2002, s. 517

jest żywa treść dobra, które przetrwało. Jednakże to szczęście opierać się musi na dobrowolności istnienia dobra, a to oznacza, że nie może pozostać wśród doskonałych ani jeden człowiek, któryby nosił na sobie brzemień zła – ci ludzie muszą sami zobaczyć, zrozumieć owo zło, które stało się udziałem ich życia, a które zawiera się w działaniach, które służyć miało jedynie ich przeżyciu. Niemożliwa jest kontemplacja piękna i dobra wszechświata, gdy pozostają na nim jednostki tą harmonię burzące („What Plotinus has to say about free will springs from [...] is convinced that what he, Plotinus, is going to say is in principle harmony with his master.”³⁰³). Aby zatem zaistniała możliwość trwania doskonałych w szczęściu, jako „[...] wiecznie istniejąca sama w sobie i dla siebie idea jako absolutny duch (który – przyp. autora), wiecznie się wprawia w ruch, wytwarza się i rozkoszuje się sobą.”³⁰⁴, musi nastąpić oczyszczenie z tych elementów poprzez nich samych, jako ponowne „zejście” ich ciał ze wszechświata. Oczywiście jako obdarzeni pojęciem o sobie, a przez to uzyskujący wolność, wielu z nich będzie swą postawą (są już przecież źli) świadczyć przeciwko doskonałym, co zapewne objawi się w zwyczajnym zaprzaństwie, więc wówczas doskonali zostaną zmuszeni do pozostawienia ich samym sobie, albowiem jako dobrzy nie mogą ani karać, ani osądzać kogokolwiek. Ten rodzaj teurgii pozostawia doskonałych na pozycji oczekiwania, aż rozpoczynając nową teogonię, czyli ewolucję ku następnym doskonałym, którzy narodzą się z potępionych wcześniej, co pozwoli im „zamknąć” historię ludzkości, będą nareszcie prawdziwie szczęśliwi, czyli wolni od trosk potępionych jako żyjących (tu nabiera

³⁰³ L. P. Gerson, *Plotinus*, s.155

(“To, co Plotyn musi powiedzieć o wolnej woli wypływa z przekonania o tym, że on, Plotyn wymawia ją w niezachwianej harmonii ze swym mistrzem.” – tłum. autora)

³⁰⁴ G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Ś.F. Nowicki, s. 584

dopiero pełnego znaczenia heglowska fraza o tym, że wolność jako bycie u siebie w tym, co inne³⁰⁵ - „Als allgemeinste Vorstellung von Freiheit gilt in der ganzen Hegelschen Philosophie das Grundmodell des im – andern – bei – sich – Seins. Es enthält, in noch nicht weiter differenzierter Weise, die Einheit von zwei Grundmerkmalen des Freiseins: das Sichselbstsein und das – im Kontext des andern, das Ganzen stattfindenden – Bestimmtheitsein; es meint dies, in der bestimmen, äusserlich vermittelten Realisierung seiner selbst sich nicht aus Fremde zu verlieren, in diese das eigene Selbst zu verwirklichen.“³⁰⁶). Ta teurgia jest swoistą reinkarnacją pragnących „przebaczenia“, czyli chcących dostąpić życia wiecznego, i stąd swoiste *deja vu* jakiemu wielokrotnie podlegamy w naszym życiu. Nie ma ono jednak jakiegokolwiek znaczenia dla nowonarodzonych, gdyż oni tego nie zaznają jako niewinni, którzy zostali zrodzeni z potępionych. Doskonali zaś, pozostawiwszy wygnanych ich samym sobie, mogą cieszyć się swym widokiem i doskonałością uczestnictwa dobra przez ekstazę w wieczności, będąc wówczas Plotyńską Jednią jako powrotem idei absolutnej do samej siebie za pośrednictwem ducha absolutnego doskonałych ludzi.

³⁰⁵ Zob. G.W.F. Hegel, *Nauka logiki*, tłum. A Landman, t.2, s. 391 i G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Ś.F. Nowicki, s. 198

³⁰⁶ E. Angehrn, *Freiheit und System bei Hegel*, Berlin – New York 1977, s. 104 („Jako najogólniejsze wyobrażenie wolności, obowiązuje u Hegla w całej jego Heglowskiej filozofii podstawowy model bycia – w – innym – u siebie. Zawiera on jeszcze w dalej nie różnicującej mądrości jedność cechy bycia wolnym: bycia samym sobą – i to w kontekście innego, określania się całości – będącego określonym; uważa się to w określonej na zewnątrz przekazującej realizacji samego siebie jako nie tracącego nic z obcości, w tym właśnie własnego siebie (własne Ja – przyp. autora) urzeczywistniającego. – tłum. autora)

ZAKOŃCZENIE

Zajmując się filozofiami Plotyna oraz Hegla nie sposób pozostawić kwestii życia wiecznego człowieka nierozwiązaną. Oprócz bowiem samej ich postaci jako systemu, na który wielokrotnie starałem się wskazywać w tej pracy – powinien objąć on sobą wszystkie zagadnienia, nadając im nowy wymiar; wymiar odniesienia do logiki, poznania, czy też sensu samego tego zagadnienia. Jak się bowiem okazuje, metafizyka musi mieć odniesienie do rzeczywistości empirycznej, ale w taki sposób ujętej, że ma ona szansę zostać potwierdzona – zarówno metafizyka jak i empiria, czego bez zbudowania systemu, a w konsekwencji systemu idealistycznego nie da się zrobić. Spoglądając więc na historię poszukiwań rozwiązań ludzkich niedogodności trzeba odciąć się od wszelakiego rodzaju „łatwizn”, które szczególnie nasza epoka przyhołubiła. Mam tu na myśli cały wachlarz bezprzedmiotowych pohukiwań wręcz, które stają się w konsekwencji jedynie polityczną frazeologią, czego egzemplifikacją niech będą chociażby te słowa: „Jest to cywilizacja (nowoczesna – przyp. autora), za której główną cechę uznać można dążenie do człowieczeństwa i rozumności, równości i wolności [...]”³⁰⁷. Bez poważnej analizy, a za poważną uważam na przykład tą, która potrafi odnaleźć treść bytu, lub też i nadbytu i dopiero wówczas pozwala poruszać się po jakiejś podstawie, rzeczywistości, która jak chociażby u Plotyna i jego Jedni nadaje sens samemu życiu człowieka, który to sens w znakomitej większości przypadków jest odmienny od sensu bycia tegoż Absolutu, co może

³⁰⁷ K. R. Popper, *Spółeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, tłum. H. Krahelska. s. 21

wyrażać się i wyraża chociażby w tym, że nie ma żadnej równości wobec wolności – to wolność bytu, czy to Absolutu Plotyńskiego, czy też Idei absolutnej Hegla jest właśnie „odpowiedzialna” za całą różnorodność wszechświata. A to określa w pierwszym przypadku Plotyńskim, człowieka powolną anihilację, z czego, kto nie rozumie idealizmu obiektywnego Hegla musi sobie zdać sprawę; co natomiast ma znaczyć dzisiejszy humanitaryzm, człowieczeństwo, godne życie, prawa człowieka, równość, wolność wreszcie itp., itd. tego tak naprawdę nie wie nikt, gdyż wszystkie te postulaty ufundowane są na zwyczajnym relatywizmie pojęć, które tylko i wyłącznie nabierają prawdziwego sensu wówczas, gdy następuje argument siły wszystkie te pojęcia regulujący. Najdobitniejszym chyba przykładem stał się tu terror tolerancji, która dlatego właśnie zdobyła pozycję ontologicznego określenia tego, co jest prawdziwe, czyli odpowiadające rzeczywistości, że jest prostym synonimem relatywizmu pojęć właśnie. Dla Sokratesa, Platona, Plotyna, Hegla nie ma niczego, co mogłoby być tolerowane, albowiem wszystko posiada swą hierarchię w ciągłości bytów, a co za tym idzie nie ma niczego względnego – stąd podejrzewam bierze się cały niesmak i atak Poppera oraz innych modernistów myśli filozoficznej, której ostateczną formą bycia jest samowola. Jedyne na co się zgadzają ci filozofowie, gdyż muszą o tyle, że w przeciwnym wypadku pozbawiliby się przedmiotu dociekań jest obiektywność najwyższego spojenia wszystkiego w postać człowieka. Jednakże wyabstrahowanie niego samego poza całość bytu w tym sensie, iż staje się on sam bytem, prowadzi i musi prowadzić do wszystkich złych konsekwencji psychologizmu i dalej solipsyzmu. „Przeważają (obecnie w filozofii – przyp. autora) ujęcia analityczno – krytyczne (logiczna analiza języka i metod naukowych; analiza semiotyczna języka, krytyka, systematyka i *organon* wszelkiego poznania, dyskusyjne dociekanie

nierozwiązanych przez naukę (szczegółową lub tzw. pozytywną – przyp. autora) problemów, itp.), ale nie brak unowocześnionych koncepcji klasycznych oraz uprawiania filozofii jako niewyłącznie racjonalnych rozważań o sprawach istotnych dla życia, ze szczególnym uwzględnieniem sensu egzystencji ludzkiej i samowiedzy (egzystencjalizm – przyp. autora).”³⁰⁸ Bez idealistycznego, metafizycznego ujęcia nie wydaje się przeto, ażeby cokolwiek mogło zostać prawdziwie poznane, a w tych konkretnych filozofiach, Plotyna oraz Hegla ukazane jako będące dla tego, czego nie ma jeszcze i nigdy w historii tej ludzkości ziemskiej nie miało miejsca. Powtarzalność drogi człowieka od prymitywności i barbarzyństwa do jego doskonałości, zdaje się móc zaistnieć we wszystkich warunkach rzeczywistości jako innobytu idei. Wolność jego istoty, czyli pojęcia o sobie samym musi i niechybnie prowadzi ku punktom manifestacji jego ducha, tworząc ducha obiektywnego, aż po absolutnego. Mogąc stać się wszystkim, człowiek „naciska” swą pierwszą decyzją całość konsekwencji, swym pojawieniem się w kosmosie jako działającym w nim a przez to zmieniającym, czyli żyjącym, które to konsekwencje mają i muszą mieć jako kwintesencja logiki swój sens – sens określenia się samym przez się jako system wolności, w którym znajduje się cały mechanizm tego, co później nazywa determinacją. Każdy jego czyn przez to ma znaczenie i w tym sensie i rozumieniu zmienia rzeczywistość, świadcząc o swoim istnieniu, za które będzie musiał albo zapłacić swym zaniknięciem, albo przetrwać wszystko i stać się wiecznym. W tym świetle także nowego znaczenia nabiera pojęcie początku, który jest zarazem końcem, albowiem człowieka w zasadzie zazwyczaj bardziej interesuje początek, tkwiąc w przekonaniu iż to wiedza o nim pozwoli mu odkryć swój oraz wszystkiego

³⁰⁸ S. Kamiński, *Nauka i metoda*, s. 307

koniec. Plotyn oraz Hegel wspaniale rozwiązali ten problem, i jak jeszcze u tego pierwszego ma on charakter gnoseologiczny, tak u drugiego jest już nauką, logiką, która uruchamia całą ontologię zdarzeń. Zwrócili oni przeto uwagę na to, że zagadnienie początku jest tak odległe, że dostępne jedynie metafizycznie. Zresztą końca podobnie, jednakże z tą dystynkcją, iż wieczność to „strasznie dużo czasu”. Właśnie to przekonanie wielu filozofów, iż nastąpił gdzieś początek wszystkiego, całej rzeczywistości, zawsze w konsekwencji rzucało się cieniem na filozofię jaką później wyznawali. Prędzej czy później, jeśli wybraki empiryzm, bądź krytycyzm, a nawet i sceptycyzm, stają się oni fizykami, którzy naginają pojęcie bytu i samą ontologię³⁰⁹ (większość nie zdaje sobie nawet sprawy z trudności i antynomiczności pluralizmu zawartych w ontologii klasycznej - chociażby teoria atomu, kwantów, kwarków, holonów itd. nie przekracza rozwiązań monadologicznych Leibniza, które po prawdzie są wyznacznikiem dla tychże i gdyby twórcy tych koncepcji fizycznych zapoznali się z myślą tegoż filozofa, pozostałoby raczej na gruncie fizyki) w poszukiwaniu jego wytłumaczenia z perspektywy empirycznej, lub też logikami, którzy z teorii poznania czynią ontologię, albowiem nie może wystarczyć im możliwość badania poprawności myślenia („Gettier w swym krótkim artykule podał przykłady (tzw. kontrprzykłady Gettier), które miały wykazać, że klasyczna koncepcja wiedzy jest nieadekwatna. Przyjął dwa założenia: (G1) warunek (DKc) tj. warunek uzasadniania nie wyklucza, że zdanie *A*, o którym *S* jest przekonany jest fałszywe; (G2) dla dowolnego *A*, jeśli *S* jest przekonany, że *A* jest uzasadnione oraz *S* wypowiada dedukcyjnie *B* z *A*, to *S* ma prawo traktować przekonanie, że *B* jest

³⁰⁹ Zob. np. W. Heisenberg, *Część i całość. Rozmowy o fizyce atomu*, tłum. K. Napiórkowski, Warszawa 1987

uzasadnione.”³¹⁰ – sama kategoria przekonania wyklucza jakąkolwiek ontologię, czyli zbadanie rzeczywistości, gdyż bytu „nie interesuje” przekonanie kogoś o nim, czy jest prawdziwy, czy też i nie – wiedza o nim z istoty jest i musi być prawdziwa: „Już przeto w ogólnym, logiczno – spekulatywnym kontekście Heglowskiego pojęcia następuje zniesienie tradycyjnego przeciwieństwa podmiotu i przedmiotu przez dialektykę całego *stosunku podmiot – przedmiot*, ujętego w procesie samoruchu, które wskazuje na historyczność jako nieusuwalny horyzont i wymiar wolności.”³¹¹). Trzeba więc jeszcze raz wyraźnie zauważyć, iż takie poszukiwania skazane są na niepowodzenie z istoty – początek materialnie jest niemożliwy, gdyż materii nie może nie być (nawet próżnia ją posiada) – podobnie jak i bytu, a tylko stamtąd, czyli „spoza” niej można poszukiwać materii źródła. Najważniejszym jednakże odkryciem omawianych idealizmów (wizje Plotyna należy tu rozumieć z pewnym zastrzeżeniem i obostrzeniem, a mianowicie takim, że jeżeli nawet wprost nie mamy wyartykułowanego rozwiązania danego zagadnienia, to w samej koncepcji Jedni, Absolutu należy taką ewentualność suponować) jest myśl, która daje możliwość poznania końca, który na pewno poznany być musi w rozumieniu spełnienia przesłania obydwu filozofów, czyli zaistnienia szczęścia. Nawet jeśliby i oni i autor tej pracy mieli nie doczekać go w całej pełni w swoim pierwszym życiu – co w przypadku obydwu filozofów niestety się dokonało. A przeświadczenie o ostatecznej eudajmonii oparte jest właśnie na bezpośrednim przeżywaniu częściowej postaci tamtego szczęścia, objawiającego się przecież w każdym z poszczególnych istnień ludzkich.

³¹⁰ J. Woleński, *Epistemologia: poznanie, prawda, wiedza, realizm*, s. 381

³¹¹ M. J. Siemek, *Filozofia spełnionej nowoczesności – Hegel*, s. 18

Następną z finalnych kwestii, którą należałoby jeszcze raz poruszyć, ażeby nie odstąpić od zadania, jakie zostało w tej pracy również wyznaczone, to sprawa determinacji w ujęciu czasoprzestrzennym, któremu to podejściu analizowania pojęcia Absolutu zazwyczaj ulegają empirycznie, a w ostateczności neokantowsko nastawione umysły. Przypomnę, iż rozchodziło się tutaj o to, czy rzeczywistość ma jakiś początek, lub inaczej mówiąc, bardziej potocznie - „jak to wszystko powstało?” i „ku czemu zmierza?”. W świetle ustaleń, które udało mi się tutaj przeprowadzić należy jednoznacznie stwierdzić, iż nie ma jakiegokolwiek podstawy logicznej, ażeby móc formułować pytania o początek wszechświata, bądź też o jego końcu inaczej niż z perspektywy idealizmu absolutnego Plotyna oraz idealizmu obiektywnego Hegla, co wykląda się w uznaniu wieczności bytu Absolutu pod postacią noetycznego logosu, albo pojęciowej idei absolutnej, co z kolei transponuje całe zagadnienie „wieczności – skończoności” w jedną jedynie prawdziwą rzeczywistość – życia, które jest wolnością. W tym ujęciu obojętnym się staje determinacja, albowiem dla samomanifestującego się bytu wolności, Absolutu jest ona bezprzedmiotowa o tyle, że nie może przestać być. Nawet w samym pojęciowym (noetycznym, nadrzeczywistym) zwrocie ku sobie jako w wykorzystaniu absolutnego dobra wolności, czyli obiektywności negacji – swej możliwości, która staje się wówczas rzeczywistością, swym innym - zawarty jest indeterminizm. A zatem należałoby powiedzieć, iż poznanie tego, co było na początku oraz tego, co będzie na końcu, czyli przeszłości oraz przyszłości jest stosunkiem pojęcia do bytu w tym rozumieniu, że treść pojęcia jest równa bytowi o ile jest w stanie zachować jego prawdę, a to jest wolności, która każdorazowo określając całość, zawsze zdaje się być dla człowieka szczegółem określenia rzeczywistości. W związku z czym „początek” oraz

„koniec” jest ciągle, lecz nie jako „teraz”, ale jako samopotwierdzająca się wolność, czyli życie. Nie może istnieć przeto „teraz”, jeśli nie ma przeszłości oraz przyszłości (konsekwentne pozostawanie przy Plotynizmie musi prowadzić do tego, co referuje prof. Bańka: „Energiją napędową otrzymuje owo hipostazujące świat „koło emanacji” od Monady Pryncypialnej: Absolut wraca do siebie dzięki temu, że staje sam przed sobą jak przed zwierciadłem, by rozdzielić się na siebie i własny obraz, nie podlegając rygorowi żadnego języka. On sam – jako Jedno – stanowi chwilę języka, w której unieważnieniu ulega początek i koniec, ponieważ rzecz mająca być ujęta w słowo, ujęta jeszcze być nie może i pogrąża się w stanie milczenia, w końcówkach nicości, stanowiących brzegi recencjału egzystencjalnego. końcówka nicości, z którą wiążemy nasze narodziny, to *recens quo ante*, przedwieczna przeszłość; jej istoty język nasz nie może w żaden sposób dotknąć. Kończąca nicości, z którą wiążemy naszą śmierć, to *recens ad quem*, wieczna pustka; w niej czeka naszą myśl nonsens i odraza intelektualna. Tylko terażniejszość – nasze *recens* – stanowi moment naszego bytu, wiążący obie końcówki nicości i nakierowujący człowieczą myśl na Nadrzeczywiste Jedno.”³¹²) Oczywiście życie, które tak się manifestuje posiada nieskończoną ilość treści, ale w spoglądaniu nań, na jego istotę przez człowieka posiada tylko jeden cel – zachowania w nim dobra wolności, które to dobro pozwoli żyć wiecznie w szczęściu tym, którzy mu się nie przeciwstawiali, czego egzemplifikacją jest eschatologia przedstawiona w ostatnim podrozdziale tej dysertacji.

Chciałbym wreszcie przy tym, korzystając z możliwości jakie daje zakończenie, zwrócić uwagę na jeszcze jedną kwestię. Rozchodzi się tu o zbadanie mnóstwa konsekwencji oraz zależności, które wynikają z takiej

³¹² J. Bańka, *Plotyn i odwieczne pytania metafizyki*, t. 1 – 2, Katowice 1995, s. 576 - 577

eschatologii, jaka została tutaj przedstawiona. Byłyby nimi zagadnienia wybaczenia, jako możliwości kontynuacji życia doczesnego, jednorazowego; następnie ukazanie dylematu niepełnej wiedzy, czyli, od którego momentu mianoby rozpatrywać, kwalifikować czyn itp., itd. – są to tematy na kolejne prace badawcze, które z istoty nie mogą zostać tu rozpatrzone. Nie sędzę przy tym wszystkim, ażeby w jakiś zasadniczy sposób badania nad tymi szczegółami, które w konsekwencji staną się aksjologią, odbiegły od podstawowych założeń, na które starałem się w miarę możliwości zwrócić uwagę. Celem tej pracy było wskazanie na same ogólne założenia obydwu systemów, na najważniejszą dla nich samych kwestię, a więc ontologię i stąd skupiłem się jedynie na analizie niej samej oraz nieodmiennie koniecznej wówczas metafizyki tych obydwu koncepcji, właśnie jako analizy postaci całości i Absolutu. Trzeba przeto wyraźnie to podkreślić i zaznaczyć, że neoplatonizm, jak żadna inna filozofia starożytna, pomimo swoich oczywistych niedoskonałości o charakterze apofatycznym, konsekwentnie poprowadzona przewycięży tą trudność poznawczą, czego wystarczającym dowodem dla autora jest powstanie heglizmu jako szczegółowej, niekrytycznej, a zarazem transcendentalnej analizy bytu Absolutu (nie chciałbym, ażeby to stwierdzenie zostało zrozumiane w ten opaczny sposób, iż jedynie każda koncepcja wpływa na drugą, co jest oczywiście prawdą, a co historiozofia Hegla wybitnie potwierdza, w związku z czym wyjątkowo karkołomnym albo prostym jest wykazanie bezpośredniego związku pomiędzy jedną a drugą filozofią; chodziło mi raczej o pewnego rodzaju „atmosferę” pojmowania pojęcia Absolutu, co obydwie metafizyki i Plotyna i Hegla czyniło wyjątkowo bliskimi), który z kolei „pociągnięty” do swych granic teoriopoznawczych, staje się filozofią czynu, a więc żywą nauką, która w końcu zwróci i samej Filozofii należne jej miejsce jako królującej całej

wiedzy ludzkiej („A free action „depends on Intellect” when it originates in a desire produced by thinking.”³¹³).

Z tym przeświadczeniem oraz przekonaniem, które wzrastało w autorze w miarę, kiedy pokonywał coraz to kolejne przeszkody związane nie tylko z namysłem nad samą tą rozprawą, ale także i te pojawiające się w czasie studiów doktoranckich, albowiem filozofem się jest zawsze i wszędzie, chciałbym zakończyć tą pracę doktorską, która zapewne nie będąc pełnym zakresem badań, jakie sobie wytyczyła, pozwoli pomimo tego na dalszą kontynuację podniesionego tu zagadnienia szczęścia człowieka w obliczu kalectwa iluzorycznej doczesności i przemijania, która to ułomność jest jedynie samozaprzeczeniem jego przeznaczenia, które nim nie jest, gdyż uświadomione może być jedynie szczęściem. To zrozumienie zaś jest takim zorganizowaniem jego bytności, które we wszystkich przejawach będzie wyrazem wieczności, ku której każda jednostka podąża, a więc wolności.

³¹³ L. P. Gerson, *Plotinus*, s. 161
(„Wolny ruch zależy „od Rozumu”, kiedy zapoczątkowuje w nim pragnienie spowodowane myśleniem.” – tłum. autora)

BIBLIOGRAFIA

TEKSTY ŹRÓDŁOWE

Hegel G. W. F., *Sämtliche Werke, Jubiläumausgabe in zwanzig Bänden*, hg. von H. Glockner, Stuttgart 1927 – 1940

Bd. 1. Aufsätze auf dem Kritischen Journal

Bd. 2. Phänomenologie des Geistes

Bd. 3. Philosophische Propädeutik

Bd. 4 – 5. Wissenschaft der Logik

Bd. 6. Enzyklopädie... (1817), u. a. Schriften

Bd. 7. Grundlinien der Philosophie des Rechts

Bd. 8 – 10. System der Philosophie

Bd. 11. Vorlesungen Philosophie der Geschichte

Bd. 12 – 14. Vorlesungen über die Ästhetik

Bd. 15 – 16. Vorlesungen über die Philosophie der Religion

Bd. 17 – 19. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie

Bd. 20. Vermischte Schriften aus der Berliner Zeit

Hegel G. W. F., *Sämtliche Werke, Neue kritische Ausgabe*, hg. von J. Hoffmeister, Hamburg 1952

Bd. 5. Phänomenologie des Geistes, 1952

Bd. 11. Berliner Schriften 1818 – 1831, 1956

Bd. 12. Grundlinien der Philosophie des Rechts, 1955

Bd.18a.Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, Teilband I, 1955

Bd. 27 – 30. Briefe von und an Hegel, 1952 – 1960

Hegel G. W. F., *Jenenser Logik. Metaphysik und Naturphilosophie*, hg. von G. Lasson, Berlin 1968

Heidegger M., *Nietzsche*, Stuttgart 1989

Plotini Enneades cum Marsili Ficini interpretatione castigata, (ed.) F. Creuzer et Georg, H. Moser, Parisiis 1855

Plotini Enneades Praemisso Porphyri de Vita Plotinii, (ed.) R.Volkmann, Lipsiae 1884

Plotini Opera, Vol. I – III, (ed.) P. Henry i H. R. Schwytzer, Leiden 1951 – 1973

Porphyrii sententiae, (ed.) B.Mommert, Lipsiae 1907

Proclus, *The Elements of Theology* , transl. E. R.Doods, Oxford 1963

PRZEKŁADY

Anzelm z Canterbury, *Monologion.Proslogion*, tłum. T. Włodarczyk,
Warszawa 1992

Augustyn św., *Dialogi filozoficzne*, K. Tarnowski (red.), Kraków
2001

Arystoteles, *Fizyka*, tłum. K. Leśniak, *Dzieła wszystkie*, t. 2,
Warszawa 1990

Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, *Dzieła wszystkie*, t. 2,
Warszawa 1990

Bergson H., *Myśl i ruch*, tłum. P. Beylin i K. Bleszyński, Warszawa
1963

Deleuze G., *Różnica i powtórzenie*; tłum. B. Banasiak i K.
Matuszewski, Warszawa 1997

Feuerbach L., *Wybór pism. Zasady filozofii przyszłości*, tłum. K.
Krzemieniowa i M. Skwieciński, t. 2., Warszawa 1998

Fichte J. G., *Teoria wiedzy*, tłum. M. J. Siemek, t. 1, Warszawa 1996

Hegel G. W. F., *Wykłady z filozofii dziejów*, tłum. J. Grabowski i A.
Landman, t. 1 – 2, Warszawa 1958

Hegel G. W. F., *Fenomenologia ducha*, tłum. A Landman, Warszawa
t. 1 – 1963, t. 2 – 1965

Hegel G. W. F., *Wykłady o estetyce*, J. Grabowski i A. Landman,
Warszawa t. 1 – 1964, t. 2 – 1966, t. 3 – 1967

Hegel G. W. F., *Nauka logiki*, tłum. A. Landman, Warszawa t. 1 – 1967, t. 2 – 1968

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

Hegel G. W. F., *Wykłady z historii filozofii*, tłum. Ś. F. Nowicki, Warszawa t. 1 – 1994, t. 2 – 1996, t. 3 – 2002

Heidegger M., *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994

Husserl E., *Filozofia jako ścisła nauka*, tłum. W. Galewicz, Warszawa 1992

Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Wyd. Antyk, Kęty 2001

Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, t. 1 – 2, PWN Warszawa 1957

Kant I., *Krytyka władzy sądenia*, tłum. J. Gałęcki, Warszawa 1986

Kant I., *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałęcki, Warszawa 2004

Kierkegaard S., *Choroba na śmierć*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Wyd. Zysk i S – ka, Warszawa 1995

Kierkegaard S., *Albo – albo*, tłum. J. Iwaszkiewicz, t. 1, Warszawa 1976

Nietzsche F., *Tako rzecze Zaratustra*, tłum. W. Berent, Wyd. Antyk Kęty 2004

Nietzsche F., *Antychrześcijanin*, tłum. G. Sowiński, Wyd. A, Kraków 2000

Mistrz Eckhart, *Kazania*, tłum. W. Szymona, Poznań 1986

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, tłum. Zespół Biblistów Polskich, Wydawnictwo Pallotinum, Poznań – Warszawa 1980

Platon, *Dialogi*, tłum. W. Witwicki, Wyd. Ex Libris Madryt 2000

- Platon, *Państwo, Prawa*, tłum. W. Witwicki, Kęty 1999
- Platon, *Parmenides*, tłum. W. Witwicki, PWN Warszawa 1961
- Plotinus, *The Enneads*, trans. M. McKenna, London 1991
- Plotyn, *Enneady*, tłum. A. Krokiewicz, t. 1 – 2, Warszawa 1959
- Plotyn, *Enneady*, tłum. A. Krokiewicz, t. 1 – 3, AKME Warszawa 2001
- Popper K., *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie*, tłum. H Krahelska, Warszawa 1993
- Porphyrius, *Żywoty Pitagorasa*, tłum. J. Gajda – Krupnicka, Wrocław 1993
- Schopenhauer A., *Metafizyka życia i śmierci*, tłum. J. Marzęcki, Wyd. Ethos, Warszawa 1995
- Schopenhauer A., *Świat jako wola i przedstawienie*, tłum. J. Garewicz, Warszawa t. 1 – 1994, t. 2, - 1995
- Stirner M., *Jedyny i jego własność*, tłum. J. A. Gajlewiczowie, Warszawa 1995
- Tomasz z Akwinu (św.), *Byt i istota*, tłum. M. A. Krapiec, Lublin 1981

OPRACOWANIA

- About P. J., *Plotin et la Quete de l'Un*, Paris [Seghers] 1973
- Adorno T. W., *Aspekte der hegelschen Philosophie*, Berlin 1957
- Adorno T. W., *Dialektyka negatywna*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1986
- Aleksandrowicz D., *Hegel i konsekwencje*, Wrocław 1990
- Angehrn E., *Freiheit und System bei Hegel*, Berlin – New York 1977
- Antynomie wolności*, (red.) M. Drużkowski i K. Sokół, Warszawa 1966
- Antz W., *Kierkegaard und der deutsche Idealismus*, Tübingen 1956
- Armstrong A. H., *Plotinus*, London 1953
- Armstrong A. H., *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophie of Plotinus*, Amsterdam 1967
- Armstrong A. H., (ed.): *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge 1970
- Armstrong A. H., *Emanation in Plotinus*, [In]: "Mind", vol. 46, Oxford 1937
- Armstrong A. H., *Plotinian and Christian Studies*, London 1979
- Armstrong A. H., Markus R. A., *Wiara chrześcijańska a filozofia grecka*, tłum. H. Bednarek, Warszawa 1964
- Avinieri S., *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge 1972

- Bal K., *Rozum i historia. Historiozofia Hegla wobec Oświecenia*, Wrocław 1973
- Bakradze K., *Filozofia Hegla*, tłum. Zbigniew Kuderowicz, PWN Warszawa 1965
- Bales E. F., *Plotinus' Theory of the One*, [In]: Harris R. B. (ed.): *The structure of Being. A Neoplatonic Approach*, Norfolk 1987
- Bańka J., *Jak według Plotyna Jedno myśli w sposób pierwszy?*, [w]: „Folia Philosophica” 1999, t. 17, s. 7 – 13
- Bańka J., *Plotyn i odwieczne pytania metafizyki*, t. 1 – 2, Katowice 1995
- Bańka J., *Plotyn i odwieczne pytania metafizyki*, t. 1 – 2, Katowice 1996
- Bańka J., *Zenon z Elei*, Katowice 2002
- Behrens J., *Formen der Reflexion und Negation in Hegels „Wissenschaft der Logik”*, Berlin 1978
- Beierwaltes W., *Das Wahre Selbst. Studies zu Plotins Begriff des Geistes und des Einen*, Frankfurt 2001
- Beierwaltes W., *Platonizm w chrześcijaństwie*, tłum. P. Domański, Kęty 2003
- Beyer W. R., *Hegel – Bilder*, Berlin 1967
- Blandzi S., *Henologia, meontologia, dialektyka*, Warszawa 1992
- Blandzi S., *Platoński projekt filozofii pierwszej*, Warszawa 2002
- Blumenthal H. J., Clark E. G., *The Divine Iamblichus. Philosopher and the Man of Gods*, London 1993
- Boethius A.M.S., *O pocieszeniu jakie daje filozofia*, tłum. W. Olszewski, Warszawa 1962
- Brehier E., *The Philosophy of Plotinus*, transl. T. Thomas, Chicago 1958

- Brockard H., *Subjekt. Versuch zur Ontologie bei Hegel*, München 1968
- Bussanich J., *Plotinus's Metaphysics of the One*, [in]: Gerson L. P. (ed.): *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge 1996, s. 38 – 65
- Bussanich J., *The One and its Relation to Intellect in Plotinus. A Commentary on the Selected Texts*, Leiden, New York, København, Köln 1998
- Chalybaeus H. M., *Die Spekulative Philosophie – von Kant bis hegel*, Berlin 1837
- Chedwick H., *Myśl wczesnochrześcijańska a tradycja klasyczna*, tłum. P. Siejkowski, Poznań 2000
- Celary J. J., (ed): *Traditions of Platonism. Essays in Honour of John Dillon*, Aldershot, Brookfield, Singapore, Sydney 1991
- Cieszkowski A., *Prologomena do historiozofii*, PWN Warszawa 1972
- Clark M., *Logic and System*, Haga 1971
- Collette B., *Dialectique et Henologie chez Plotin*, [In]: *Cahier de Philosophie Ancienne*, „Ousia”, vol. 18, Bruxelles 2002
- Cooper S. A., *Metaphysics and Morals in Marius Victorinus Commentary on the Letter to the Ephesians. A Contribution to the History of Neoplatonism and Christianity*, New York 1995
- Copleston F. *Historia filozofii*, t. 1, tłum. H. Bednarek, Warszawa 2004
- Copleston F. *Historia filozofii*, t. 7, tłum. H. Bednarek, Warszawa 1989
- Corrigan K., *Plotinus' Theory of Master Evil and the Question of Substance: Plato, Aristotle, and Alexander of Aphrodisias*, Leuven 1996
- Deck J. E., *Nature, Contemplation and the One*, Toronto 1967
- Dembińska – Siury D., *Plotyn*, Warszawa 1995

- Dembińska – Siury D., *Byt i istnienie w filozofii Plotyna*, Warszawa 1976
- Dembiński B., *Teoria idei. Ewolucja myśli Platońskiej*, Katowice 1999
- Denis J., *La philosophie d'Origene*, Paris 1884
- D'Hondt J. *Hegel secret*, Paris 1966
- D'Hondt J., *Hegel in seiner Zeit*, Berlin 1973
- D'Hondt J., *Verborgene Quellen des Hegelschen Denkens*, Berlin 1972
- Diamond E., *Hegel on Being and Nothing: Some Contemporary Neoplatonic and Sceptical Responses*, [w]: Dionysius, vol. XVIII, 12 2000
- Dillon J. M., *Origene's Doctrine of the Trinity and some Later Neoplatonic Theories*, [in]: O'Meara D. J. (ed.): *Neoplatonism and Christian Thought*, Norfolk 1982, s. 19 – 23
- Dillon J. M., *The Middle Platonists. A Study of Platonism 80 B. C. to A. D. 220*, London 1997
- Disse J., *Metafizyka od Platona do Hegla*, tłum. A. Węgrzecki i L. Kusak, Kraków 2005
- Dodds E. R., *Grecy i irracjonalność*, tłum. J. Partyka, Bydgoszcz 2002
- Dodds E. R., *The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic 'One'*, "Classical Quarterly" 1928, vol. XXII, s. 129 – 142
- Dodds E. R., *Tradycja i dokonania własne w filozofii Plotyna*, tłum. A. Przybysławski, [w]: „Edukacja Filozoficzna” 1995, vol. 20, s. 43 – 52
- Emillson E. K., *Remarks on the Relation Between the One and Intellect In Plotinus*, [in]: Celary J. J., (ed): *Traditions of Platonism. Essays in Honour of John Dillon*, Aldershot, Brookfield, Singapore, Sydney 1991, s. 271 – 290

- Erdmann j. E., *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Berlin 1896
- Fuller B. A. G., *The Problem of Evil in Plotinus*, Cambridge 1919
- Gajda J., *Pitagorejczycy*, Warszawa 1996
- Gajda J., *Platońska droga do idei*, Wrocław 1993
- Gandilliac M. de, *La sagesse de Plotin*, Paris 1966
- Geraudy R., *Gott ist Tod. Eine Studie über Hegel*, Berlin 1965
- Gersh S., *From Iamblichus to Erigena. An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo – Dionisian Tradition*, Leiden 1978
- Gersh S., *KINHEZIS AKINETOS. A Study of the Spiritual Motion in the Philosophy of Plotinus*, Leiden 1973
- Gersh S., *Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin Tradition*, Vol. 1 – 2. Indiana 1986
- Gerson L. P., *Plotinus*, London – New York 1994
- Giulian C. I., *Hegel, czyli filozofia kryzysu*, tłum. M. Ochab i S. Cichowicz, Warszawa 1974
- Glockner H., *Hegel*, Bd. I – II, Stuttgart 1928
- Göschel K. F., *Hegel und Seine Zeit*, ag. 1832, Frankfurt am Main 1984
- Greaser A., *Plotinus and the stoics: A Preliminary Study*, Leiden 1972
- Hadot P., *Czym jest filozofia starożytna?*, tłum. P. Domański, Warszawa 1992
- Hadot P., *Plotyn albo prostota spojrzenia*, tłum. P. Bobowska, Kęty 2004
- Haering T., *Hegel. Sein Wollen und sein werk*, Bd. I 1929, Bd. II 1938, Leipzig und Berlin

- Hartmann N., *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, Berlin – New York 1974
- Hartmann N., *Hegel*, Berlin 1929
- Hartmann N., *Myśl filozoficzna i jej historia. Systematyczna autoprezentacja*, tłum. J. Garewicz, Toruń 1994
- Haym R., *Hegel und seine Zeit*, Berlin 1857
- Heinemann F., *Plotin*, Leipzig 1921
- Hästing T., *Das Problem der Versöhnung in Denken Hegel*, Berlin 1964
- Hegel und wir*, E. Lange (red.), Berlin 1970
- Heisenberg W., *Część i całość. Rozmowy o fizyce atomu*, tłum. K. Napiórkowski, Warszawa 1987
- Hines B., *Return to the One*, Bloomington 2004
- Hograb W., *Deutsche Philosophie im XIX Jahrhundert*, Düsseldorf 1987
- Inge W. R., *The Philosophy of Plotinus*, vol. 1, London – New York – Toronto 1941
- Kamiński S., *Nauka i metoda*, Lublin 1992
- Katz J., *Plotinus Search for the Good*, New York 1954
- Kijewska A., *Neoplatonizm Jana Szkota Eriugeny. Podmiotowe warunki doświadczenia mistycznego w tradycji neoplatońskiej*, Lublin 1994
- Kojeve A., *Hegel. Versuch einer Vergegenwärtigung seines Denkens*, Stuttgart 1958
- Kozłowski R. (red.), *Hegel a współczesność*, WPTPN Poznań 1997
- Kotarbiński T., *Drogi dociekań własnych*, PWN Warszawa 1986
- Krapiec M. A., *Dzieła*, t. 2, *Realizm ludzkiego poznania*, Lublin 1995
- Krokiewicz A., *Studia orfickie*, Warszawa 2000

- Krokiewicz A., *Arystoteles, Pirron i Plotyn*, Warszawa 1974
- Kuderowicz Z., *Hegel i jego uczniowie*, Wiedza Powszechna Warszawa 1984
- Kuderowicz Z., *Wolność i historia: studia o filozofii Hegla i jej losach*, Warszawa 1981
- Kowalczyk S., *Koncepcja Absolutu w pismach Hegla*, TN KUL Lublin 1991,
- Kremer J., *Wykład systematyczny filozofii*, Kraków 1849
- Kronenberg M., *Geschichte des deutschen Idealismus*, München 1909
- Kroner R., *Von Kant bis Hegel*, Tübingen 1924
- Kroński T., *Hegel*, Wiedza Powszechna Warszawa 1966
- Kroński T., *Rozważania wokół Hegla*, PWN Warszawa 1960
- Krumpel H., *Zur Moralphilosophie Hegels*, Berlin 1972
- Kuderowicz Z., *Wolność i historia. Studia o filozofii Hegla i jej losach*, Książka i Wiedza Warszawa 1981
- Lakebrink A., *Hegels dialektische Ontologie*, Köln 1965
- Lask E., *Hegel in seinem Verhältnis zur Weltanschauung der Aufklärung*, [In]: *Gesamte Schriften*, Tübingen 1923
- Lasson G., *Hegel als geschichtsphilosoph*, Leipzig 1920
- Legowicz J., *Historia starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1986
- Litt T., *Hegel. Versuch einer Kritischen Erneuerung*, Heidelberg 1953
- Lloyd A. C., *The Anatomy of Neoplatonism*, Oxford 1991
- Lloyd A. C., *Plotinus on the Genesis of Thought and Existence*, [In]: "Oxford Studies in Ancient Philosophy" 1987, vol. 5, s. 155 – 186
- Lotze H., *Geschichte der deutschen Philosophie seit Kant*, Leipzig 1882
- Lotze H., *System der Philosophie*, hg. von G. Olms, Hildesheim – Zurich – New York 2004

- Lorenc W., *Hegel i Derrida*, Warszawa 1994
- Löwith K., *From Hegel to Nietzsche*, trans. D. E. Green, New York 1964
- Marcuse H., *Hegels Ontologie und die Grundzüge einer Theorie der Geschichtlichkeit*. Frankfurt am Main 1932
- Marcuse H., *Rozum i rewolucja*, tłum. D. Petsch, Warszawa 1996
- Meijer P. A., *Plotinus on the Good or the One (Enneads VI, 9). An Analytical Commentary*, Amsterdam 1993
- Merlan P., *From Platonism to Neoplatonism*, Hague 1953
- Michelet C., *Entwicklungsgeschichte der neusten deutschen Philosophie*, Berlin 1848
- Michelet K. L., *Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland*, Teil II, Berlin 1838
- Moog W., *Hegel und die Hegelsche Schule*, München 1830
- Müller G. E., *Hegel über Sittlichkeit und Geschichte*, Monachium 1940
- Narbonne J. M., *La methaphysique de Plotin*, Paris 1994
- Noras A. J., *Nicolaia Hartmanna koncepcja wolności woli*, Katowice 1998
- Noras A. J., *Kant a neokantyzm badeński i marburski*, Katowice 2000
- O'Meara D. J. (ed.), *Neoplatonism and Christian Thought*, Norfolk 1982
- O'Meara D. J., *Plotinus. An Introduction to the Enneads*, Oxford 1993
- O'Meara D. J., *Structures hièrarchiques dans la pensèe de Plotin*, Leiden 1975
- Owsiannikow M. S., *Filozofia Hegla*, tłum. Z. Kuderowicz; Książka i Wiedza 1965
- Panasiuk R., *Lewica heglowska*, Warszawa 1969

- Panasiuk R., *Schelling*, Wiedza Powszechna Warszawa 1987
- Pistorius P. V., *Plotinus and Neoplatonism. An Introductory Study*, Cambridge 1952
- Plant R., *Hegel*, tłum. J. Szafrńska, Amber 1997
- Popkin R. H. (red), *Historia filozofii zachodniej*, Poznań 2003
- Przybysławski A., *Dialektyka Plotyńska*, [w]: „Acta Universitatis Lodzianis. Folia Philosophica” 1998, 12, s. 3 – 16
- Puech H. C., *Plotin et les Gnostiques*, [In]: *Les Sources de Plotin*, Geneve 1960
- Rehm M., *Hegels spekulative Deutung der Infinitesimalrechnung*, Köln 1963
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. 4, 5, tłum. E. Zieliński, Lublin 1999 – 2002
- Rist J. M., *Plotinus. The road to Reality*, Cambridge 1967
- Rist J. M., *The Indefinite Dyad and Intelligible Matter in Plotinus*, [In]: “Classical Quarterly” 1962, 12, s. 99 – 107
- Rogowski L. S., *Logika kierunkowa a heglowska teza o sprzeczności zmiany*, Toruń 1964
- Rosenkranz K., *Kritische Erläuterungen des Hegelschen Systems*, Königsberg 1840
- Sarlemjin A., *Hegelsche Dialektik*, Berlin – N. York 1971
- Schinder J., *Wirklichkeit als Geschichte. Von Ontologie und Geschichtsphilosophie bei Fichte und Hegel*, München 1960
- Schitz H., *Hegel als Denker Individualität*, Maisenheim/Glan 1957
- Schmidt E., *Hegels System der Theologie*, Berlin – New York 1974
- Schwarz J., *Hegels philosophische Entwicklung*, Frankfurt am Main 1939

- Seeberger W., *Hegel oder die Entwicklung des Geistes zur Freiheit*, Stuttgart 1961
- Siemek M. J. (red.), *Filozofia transcendentalna a dialektyka*, Oficyna Naukowa Warszawa 1994
- Siemek M. J., *Filozofia spełnionej nowoczesności – Hegel*, Toruń 1995
- Singer P., *Hegel*, tłum. W. Jeżewski, Warszawa 1996
- Stawrowski Z., *Państwo i prawo w filozofii Hegla*, Kraków 1994
- Stiehler G., *Der Idealismus von Kant bis Hegel*, West Berlin 1970
- Such J., *Dialektyczne wizje świata*, PWN Warszawa – Poznań 1992
- Sweeney L., *Infinity in Plotinus*, [In]: “Gregorianum” 1957, 38, s. 515 – 535
- Tigerstedt E. N., *The Decline and Fall of the Neoplatonic Interpretation of Plato*. Helsinki 1974
- Troulliard J., *La purification plotinienne*, Paris 1955
- Troulliard J., *La procession plotinienne*, Paris 1955
- Vogel de C. J., *The Monism of Plotinus*, [In]: Vogel de J. C., *Philosophia. Studies in Greek Philosophy*, Assen 1969, s. 399 – 416
- Wallis R. T., *Neoplatonism*, London 1995
- Whittaker T., *The Neoplatonists*, Cambridge 1928
- Woleński J., *Epistemologia: poznanie, prawda, wiedza, realizm*, Warszawa 2005
- Woszczyk A., *Problem związków neoplatonizmu z Platońskimi agrapha dogmata*, [w]: Przegląd Filozoficzny, Rocznik 14 nr 2 (54)
- Wundt H., *Plotin*, Leipzig 1919
- Zeller E., *Die Philosophie der Griechen*, Bd. III, Leipzig 1881
- Żelazny M., *Hegłowska filozofia ducha*, Warszawa 2000

