

ks. Jan SOCHOŃ

MONISTYCZNA WIZJA RZECZYWISTOŚCI

Uwagi wstępne

Treść: 1. Propozycje terminologiczne. 2. Jedność i różnorodność świata. 3. Teoretyczne podstawy monizmu. 4. Monizm i religia.

1. Propozycje terminologiczne

O wartości filozofowania świadczy przede wszystkim odpowiednio wyodrębniony przedmiot filozofii oraz pojęcia, wprzęgnięte w proces poszukiwania prawdy i to pojęcia na tyle ogólne, że mogą wypowiedzieć naturę i strukturę świata rzeczywistego pojętego jako całość. Nic więc dziwnego, że zrozumienie dziejów tworzenia się języka, który z biegiem czasu będzie mógł być odpowiedzialnie nazwany językiem metafizycznym pozostaje zagadnieniem wartym szczególnego oglądu. Tym bardziej, że filozofia jest i chyba pozostanie sporną dziedziną ludzkiej aktywności. Nie sposób bowiem podać jej obowiązującej definicji, gdyż wszyscy uważający się za filozofów filozofują w obszarze własnego sposobu rozumienia filozofii. Stąd też nieuchronny konflikt będący jednakże „siłą sprawczą” działalności filozoficznej, który warto nazwać pozytywnym i kulturotwórczym. W mojej pracy, co oczywiste, nie będę wykraczał poza przywołane wyżej ustalenia. Jedynie dogmatyczne pojmowanie filozofii musi zostać natychmiast odrzucone, gdyż posługując się totalitarną regułą metodologiczną (tylko mój punkt widzenia jest ostatecznie uprawomocniony i zbliżający do prawdy) przynosi najgorsze z możliwych skutki, mianowicie, całkowity zanik porozumienia i właściwie pojmowanej sztuki dialogu. Przestaje być rozumiejącym zapytywaniem, lecz jest, po prostu, refleksją pozbawioną krytycyzmu, nieczułą na różnorodność ludzkich postaw wobec rzeczywistości. Trzeba też odrzucić filozofie przybierające postać myślenia metaforycznego i zdającego się sugerować, że gdy filozof interpretuje poetów, jest to tysiąckroć ważniejsze od tego, co mówi on poza wymiarem metaforyczności. Rzeczywiście, gdy spojrzymy na historię filozofii, zauważymy, że wiele propozycji metafizycznych przyjmowało charakter metafory, chociażby obraz kuli-elipsy u Parmenidesa, jaskini u Platona czy monady u Leibniza. Nawet opozycja „ducha” i „materii” nasuwa tego rodzaju obrazowanie. Wielu zatem nie może uwolnić się od przekonania, że filozof rozwiązuje (a przynajmniej stawia) takie czy inne problemy. Jednakże - zwłaszcza w punkcie wyjścia - bliżej mu do poezji niż

zasad (odczytywanych z rzeczywistości), w świetle których należy wyjaśniać istniejący świat.¹

Powyższe uwagi oznaczają również, że w myśleniu filozoficznym nie dostrzegamy postępu. Zdarzają się przecież następujące sytuacje: poszukiwanie odpowiedzi na pytania nurtujące współczesność może się okazać znakiem niedojrzałości. W naukach przyrodniczych dąży się zasadniczo do jakościowo nowych rozwiązań, które z reguły są lepsze. W filozofii natomiast czy sztuce taki proces nie zachodzi. Każda żywa myśl filozoficzna naturalnie niejako otwiera się na „wiecznie młodą” metodę Sokratesa, idee Platona, naturę Arystotelesa czy umysł Kartezjusza. Dojrzały myśliciel nie pomija tradycji, ponieważ rozumie, że wielkie teksty filozoficzne istnieją jak gdyby w czasie „wiecznego teraz”. Granice naszego świata nie są tylko granicami naszego języka, jak sądzili Wittgenstein i Sapir, lecz tworzą horyzont naszych możliwości interpretowania tradycji, która jest nam dana nie tylko jako pewien zestaw faktów z przeszłości, lecz również jako sytuacja zastana i zarazem współtworzona.² Dlatego poszukiwanie źródeł i inspiracji dzisiejszych trudności i kulturowych fałszów w bardzo odległej przeszłości nie wydaje się pozbawione metodologicznych uzasadnień.

Tym bardziej, że historię filozofii charakteryzuje pewna wewnętrzna logika rozwoju. Pytania filozoficzne zadawane najczęściej nigdy nie są przypadkowe. Poszukując tego, co pierwotne i zasadnicze, udzielano najróżniejszych i najprzedziwniejszych odpowiedzi, często między sobą sprzecznych. Niemniej, odpowiedzi - na przykład Arystotelesa - mogły pojawić się dopiero po sformułowaniach Platona, a krytyki Kanta byłyby nie do pomyślenia bez uprzednich prób Kartezjusza, Leibniza i Hume'a. Ważnym skutkiem powyższego procesu jest fakt wskazujący na konsekwencje określonych systemów filozoficznych. Choćby nawet poszczególni myśliciele nie uświadamiali sobie (a uświadamiając nie chcieli ich przyjmować) skutków swoich założeń i wyborów filozoficznych, one nieuchronnie pojawiają się i będą wpływały na dalsze losy myśli filozoficznej, szerzej, kultury ludzkiej w ogóle. Istnieje bowiem, tak nazwę, hermeneutyczne prawo konsekwencji systemów filozoficznych. Bez względu na to, co systemy te proponują, filozofowie winni zawsze pamiętać o konsekwencjach swych wizji, które stają się faktami społecznymi, już niezależnymi od

¹ Por. J. SOCHOŃ, *U drzwi Godot. Szkice o poezji, filozofii i teologii*, Warszawa: WAW 1995, 187. W filozofii, powiada Mieczysław A. Krąpiec, nie uciekamy się do marzeń. Marzeniom - w dużej mierze - służy poezja i różne typy sztuki, które zapładniają do skupienia się w marzeniu, na końcu wizji estetycznej, wedle słów prof. Tatarkiewicza. Ale filozofii chodzi o ostateczne rozumienie świata. Jest ona pewnym typem wiedzy intersubiektywnie sensownej o istniejących faktach, ujętych w aspekcie takiego ich czynnika, którego negacja byłaby negacją samego faktu. Jest to więc pewne ostateczne rozumienie świata. Dlatego Arystoteles podkreślał, że metafizyka jest poznaniem nie tylko według przyczyn, ale poznaniem samych przyczyn, poznaniem podstaw rzeczywistości. Była to wiedza nie według zasad, ale o zasadach, których źródła znajdują się w bycie. Tożsamość, niesprzeczność, zasada wyłączonego środka i racja bytu, przyczynowość są zawarte w rzeczywistości. Zob. Wyjaśniać rzeczywistość. Z Ojcem Prof. Mieczysławem A. Krąpcem rozmawia ks. Jan Sochoń, *Przegląd Katolicki* 1988 nr 5, 1,5.

² Przywołuję tutaj stanowisko prezentowane przez Étienne Gilsona i ostatnimi laty przez Paul Ricoeura. Odpowiednie przypisy znajdują się w mojej pracy: *Ateizm. Wizja Étienne Gilsona*, Warszawa: Agencja Wydawnicza „Mag”, 1993, 26 - 27.

perswazyjnych mocy swych projektodawców. Jeżeli, co będę analizował w dalszej części, ktoś przyjmie monistyczną bądź monizującą wizję świata, nie będzie mógł podejmować problematyki religijnej.³ Albowiem żelazne reguły monistycznie pojętej rzeczywistości konsekwentnie wykluczają jakiegokolwiek pytania natury religijnej, a więc pytania dotyczące osoby, celu jej życia, bytowania po śmierci, szczęścia wiecznego zwanego zbawieniem itd. Od tego rodzaju konsekwencji nie ma zresztą żadnej ucieczki. Nie sposób ich przezwyciężyć, bez popadnięcia w absurd i nihilizm poznawczy. A filozofia traci swe znaczenie, gdy zamiast rozjaśniać (jak to możliwe) tajemnice, wpada w zatrwajające absurdy. Zresztą, przedmiotem badań filozoficznych nie jest i być nie może Bóg, gdyż pozostaje On w sferze poznawczej i w swym bytowaniu transcendentny. Jakżeż bowiem moglibyśmy przejść bezpośrednio do Boga, bez kontaktu z rzeczami. Rzeczywistość przygodna nie może zostać wywieczniona z tego, co konieczne, a nadto sama ludzka myśl nie mogłaby poznać samą siebie, gdyż staje się poznawalna dopiero, gdy znajduje się w akcji. A bez tego, co zmysłowe (rzeczy) nigdy nie potrafi tego uczynić.⁴ Co najwyżej (a to, przynajmniej, bardzo wiele) dzięki filozoficznej medytacji nad danym nam światem, możemy mówić o konieczności Bożego istnienia.⁵ Natomiast właściwym celem filozoficznej refleksji jest wyłącznie świat rzeczy i świat osób. Jako filozofowie nastawieni jesteśmy na to, co podstawowe i zasadnicze, sprawiające, że świat jako taki i w całości istnieje. Należy zawsze pytać o rzeczywistość, jej ostateczne racje i konieczności. W samej bowiem strukturze świata odkrywamy moc, która zmusza do refleksji: dlaczego, skąd, dokąd? Kiedy pytamy DIA-TI (dlaczego w ogóle coś jest?), tym samym formułujemy pytania będące pierwszym źródłem filozofii. Myśliciele greccy, tzw. filozofowie archaicy tak właśnie postępowali. Naiwnie uogólniając dane codziennego doświadczenia, sugerowali, że żywioły ognia, wody, powietrza, ziemi mogą - samymi sobą - wyjaśniać całość rzeczywistości. Ukształtowana w ten sposób zasada - *arche* (jej sfor-

³ Pogląd Plotyna i plotyńczyków nie przeciwstawia się przedstawionemu uogólnieniu, gdyż inspiracje religijne w nim obecne pozostają w granicach spekulacji filozoficznej. Problem Boga zjawia się w ich spekulacjach dopiero na poziomie *Logosu. Jednia (Jedna)* natomiast pozostaje niepoznawalna.

⁴ Gilson, przywołując rozstrzygnięcia św. Tomasza z Akwinu powiada: "Bóg nie może być naturalnym i właściwym przedmiotem intelektu ludzkiego: intelekt ten, będąc stworzony, jest bezpośrednio przystosowany do bytu stworzonego, tak iż nie tylko nie może wyprowadzić z Boga istnienia rzeczy, lecz wręcz przeciwnie, jest z konieczności zmuszony oprzeć się na rzeczach, aby dojść do Boga". Zob. *Realizm tomistyczny*. Oprac. zb. Warszawa: IWPax 1968, 29.

⁵ Św. Tomasz wyraźnie pisze: (...) *quod licet de Deo non possimus scire quit est, utimur tamen in hac doctrina effectu ejus (vel naturae, vel gratiae) loco definitionis, ad ea quae de Deo in hac doctrina considerantur; sicut et in aliquibus scientiis philosophicis demonstratur aliquid de causa per effectum, accipiendo effectum loco definitionis causae. Summa Theologica, I, VII*. A zatem, gdyby nie było rzeczy, nie byłoby myślenia, a więc i do Boga nie można byłoby dojść, albowiem nie moglibyśmy dowodzić czegoś o przyczynie ze skutku, przyjmując skutek w miejsce definicji przyczyny, z oczywistego braku skutku. Niemniej, wielu badaczy mówi tutaj o „pułapce przyczynowej interpretacji”, wedle sformułowania Gabriela Marcela, ale pozostawiam zagadnienie bez komentarza. Tytułem przykładu nawiążę tylko do poglądu młodego francuskiego filozofa Jean-Luc Mariona, który powiada, że filozofia utożsamiana z myślą św. Tomasza, wypowiadając pojęcie tego, co nazywa „Bogiem” czyni z Boga idola. Dysponuje, jego zdaniem, bałwochwalczym pojęciem „Boga”, w którym bardziej niż Boga myśl osądza samą siebie. Zob. *Dieu sans l'être*, Paris 1991, 26. (Tł. polskie M. Frankiewicz, Kraków: Znak 1996, 38).

mułowanie, być może, zawdzięczamy Anaksymandrowi, filozofowi tworzącemu na przełomie VII - VI wieku przed Chrystusem) i sposób jej wyjaśniania, pomimo tego, że doprowadzał na ogół do monizmu, nabierze później cech wyraźnie pozaziemskich i u Arystotelesa będzie już nazywana absolutem, a więc czymś, czemu przysługuje cecha boskości. Dlatego też chrześcijanie z życzliwością zainteresują się poglądami nie tylko Arystotelesa, ale przede wszystkim Platona, który duchowemu światu przyzna najwyższą wartość i siłę.

Filozofia zatem rozgrywa się, jeżeli wolno powiedzieć, zawsze wobec podstawowego faktu bycia istniejącej rzeczywistości, albowiem ona (rzeczywistość) wymusza niejako na człowieku odpowiednie poznawcze działania i sposoby zachowania w kulturze, w tym rozumiejąco - akceptującego odnoszenia się do historii i tradycji kulturowej. Każdy z nas przecież (bez podejmowania specjalnego wysiłku) posługuje się terminami, które ujmują świat jako taki i w całości. Niemal naturalnie rozumiemy sens takich wyrażen jak: rzeczywistość, świat, człowiek, zdarzenie, historia itd. Niemniej fakt ten powoduje natychmiast trudność, której, bez pomocy precyzyjnie prowadzonej i metodologicznie poprawnej refleksji, nie sposób sprostać. Chodzi mianowicie o rozumienie samej rzeczywistości, rozumienie, jak powie u świtu kultury metafizycznej Parmenides, bytu? Co sprawia (jaki czynnik?), iż rzeczywistość jest właśnie rzeczywistością, a nie, na przykład, zespołem wyobrażeń bądź werbalnych dystynkcji. Odpowiedź na te fundamentalne pytania musi odwoływać się do diachronicznego porządku działań filozoficznych. Dlatego dziejowość, by użyć terminu współczesnej hermeneutyki, weszła na stałe do podstawowego słownika pojęć filozoficznych,⁶ choć nie stanowi przedmiotu pierwszoplanowych dociekań. Najwłaściwszym bowiem i - by tak rzec - jedynym możliwym do zaakceptowania przez filozofię (nazwijmy ją klasyczną) przedmiotem poznania filozoficznego jest byt pojmowany realistycznie, to znaczy w sposób podkreślający istnienie jako czynnik, dzięki któremu rzeczywistość pozostaje rzeczywista. Inne treściowe czynniki materialne bądź nie-materialne muszą, chcąc nie chcąc, zostać nieco pomniejszone. Byt - naczelne pojęcie w metafizyce oznacza zawsze przedmiot aktualnie istniejący, nie będący jednakże „istnieniowym źródłem” siebie samego.⁷ Dzięki temu, że konkrety, które spotykamy w rzeczywistości i które ją również tworzą, posiadają istnienie, są nazywane bytem. Fakt ten stanowi właściwy początek dochodzenia do filozoficznej mądrości. Dopiero więc w świetle określonego pojęcia bytu można dokony-

⁶ Nietzscheańska krytyka zmysłu historycznego nie stała się jednakże hasłem przyjmowanym bez dyskusji i zastrzeżeń. Por. F. NIETZSCHE, *Niewczesne rozważania*. Tł. M. Łukasiewicz. Posłowie: K. Michalski, Kraków: Znak 1996, 84 - 168.

⁷ Albowiem tylko Bóg jest samym istnieniem rzeczywiście (*in re*) i realizuje w sobie pełnię istnienia jako źródło wszelkich doskonałości w bytach stworzonych. Święty Tomasz z Akwinu zajął się tym zagadnieniem w swym dziele *Summa contra Gentiles seu de veritate catholicae fidei*. Pisał w nim: *Sed rei, quae est suum esse, competit esse secundum totam essendi potestatem; sicut si esset aliqua albedo separata, nihil ei de virtute albedinis deesse posset.* (*Contra gentiles, Liber I, caput XXVIII*). Cytuję wedle wydania Taurini (Italia) z 1938 r., s. 29.

wać interpretacji świata.⁸ Ważne jest, że w realnym bycie występują dwa elementy: jakieś istnienie stwierdzone (czy też stwierdzalne) przez sądy egzystencjalne i konkretne treści współmierne do stwierdzonego istnienia. W ten sposób zdobywamy już pierwszą, niezbywalną wiedzę o świecie, o wąskim, co prawda, zakresie, niemniej mającą charakter inicjujący dalszy proces ustalania transcendentálnych własności bytu. Być bytem jako bytem, przytaczam fundamentalne sformułowanie Mieczysława A. Krapca, *znaczy być jakąkolwiek konkretną - w sobie zdeterminowaną - treścią (istotą konkretną) jako istniejącą. Zarówno treść bytu jest istotnie przyporzędkowana do istnienia, jak i istnienie jest aktem urzeczywistniającym treść(istotę). W realnym bycie nie występuje nigdy tylko jedna strona: esencjalna lub egzystencjalna, lecz zawsze obie strony tworząc konkretną rzeczywistość.*⁹

Trzeba więc wzmocnić tezę o istnieniu realnego kontaktu człowieka z rzeczywistością, niezależnie czy człowiek tego chce, czy nie chce. Albowiem natychmiast pojawiają się teorie postulujące, że o ludzkich możliwościach poznawczych świadczą nade wszystko zmysły. Treści przez nie dostarczane są rzekomo opracowywane przez umysł. W ten sposób jednakże nie można wypowiadać się o rzeczach, lecz o ich pojęciach, w kantowskim sensie tego określenia. Zrywa się więc poznawcza z realnym światem. Obracamy się wówczas w obszarze znaków kulturowych. Nie chodzi tutaj o wierność wobec rzeczywistości, ale wykreowanie świata, który byłby zgodny z tym, co nam aktualnie się podoba. Z ironią godną Montaigne'a pisał o tym Roland Barthes w książce o sobie samym, nazywając takie filozofowanie „preferencjonizmem” i deklarując gotowość zapoczątkowania takiego kierunku w filozofii.

Jednakże należy przekraczać preferencjonizm, aby móc filozofować. Nie jest możliwe ani pożądane pozbycie się wyobraźni i pamięci: bez nich nie jest do pomyślenia życie intelektualne i filozofia. Nie powinniśmy natomiast nigdy mieszać ze sobą świadectwa o bezpośrednio spotykanych przez nas bytach i związkach między nimi ze świadectwem o przyzwyczajeniach i pragnieniach wynikających z naszej własnej historii oraz kultury, w jakiej wyrosliśmy i w jakiej trwamy. Przekraczanie preferencjonizmu byłoby więc równoznaczne z nieustanną krytyką osobistych ideologii.

Spełnienie wyżej postawionego postulatu nie wydaje się zbyt skomplikowane, a nawet naznaczone jest wyjątkową skromnością. Kieruje bowiem poznawczą uwagę w stronę przygodnego, wielorako złożonego, pluralistycznego świata. Dziedzictwo kultury filozoficznej łacińskiego średniowiecza i grecko - rzymskiej starożytności pozwala rozumieć, iż każdy byt posiada odrębne i na własność mu przez Boga ofiarowane istnienie. Dzięki istnieniu z bogactwa materialnych i niematerialnych zróżnicowań i powiązań bytów ograniczonych wyodrębnia się, urzeczywistnia i uaktualnia istota każdej rzeczy.

⁸ Charakterystyczna pozostaje emocjonalna uwaga Gabriela Marcela: *Jakże jednak nie poddawać się odczuciu znużenia i niesmaku, zbliżając się do sanktuarium tradycyjnej ontologii, które stanowi byt jako byt.* Zob. *Tajemnica bytu*, tł. M. Frankiewicz. Przedmowa: K. Tarnowski, Kraków: Znak 1995, 234.

⁹ M.A. KRĄPIEC, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin: RWKUL 1995, 92.

Przyczyną zewnętrzną istnienia jest tylko Absolut - Bóg. On tylko bowiem jest Istnieniem samoistnym (*ipsum esse subsistens*) i może je komunikować. W istocie, jako wewnętrznej przyczynie bytu, jej akt, w człowieku - dusza, uaktualnia wszelkie możliwości niematerialne i materialne, a przez to, jako istota w całości, ogranicza i precyzuje istnienie, wewnętrzną przyczynę rzeczywistości bytu.

Istota posiada również sobie właściwe przyczyny zewnętrzne o charakterze celowym i wzorcowym, działające każda zgodnie ze swoją naturą i niejako każda na swój obraz i podobieństwo. Powodują one w nieograniczonej ich wielości powstanie bytu tak oto sprecyzowanego w swej jednostkowej i niepowtarzalnej naturze.¹⁰ Dzięki wyżej krótko przywołanym rozróżnieniom zdobywamy możliwość zrozumienia faktów domagających się wyjaśnienia, nade wszystko wielości bytów, ich inteligibility, podzielności, nieustannej przemiany, przygodności itd. Warte jest jeszcze przypomnienia, że w realistycznej metafizyce nie operujemy poznaniem jednoznacznym, lecz analogicznym, czyli ogólnie - konkretnym, dotyczącym każdej realnie istniejącej rzeczy, a nie tylko wąskiej kategorii bytów czy oderwanych treści bytowych. Nie znaczy to, oczywiście, że natychmiast wpadamy w zgubną wieloznaczność, albowiem termin „byt” nie oznacza *tego, co jest i tego, co nie jest*. Analogia bowiem zajmuje miejsce pomiędzy jednoznacznymi i dwuznacznymi wypowiedziami. Wyrażamy się jednoznacznie wówczas, gdy chcąc ująć rozmaite przedmioty posługujemy się jednym i tym samym znaczeniem. Gdybyśmy natomiast dla określenia różnych przedmiotów - rzeczy używali nazw w rozmaitym znaczeniu, wówczas rzeczywiście mielibyśmy do czynienia z wieloznacznością. Ogólność natomiast jest wyrażeniem podobieństwa i pewnej porównywalności, w której zawarta jest i jednakowość i odmienność, określonych struktur uchwytnych w kontekście całego bytu (a więc i jego cech specyficznie jednostkowych). Skróceniowo poznanie analogiczne można przedstawić schematem, w którym *A jest wobec B tym, czym C wobec D* (A:B - C:D). Głównym nośnikiem poznawczym jest w tym poznaniu relacyjne podobieństwo pewnych jakości, bo jak nić przewodnika, ustawia ona kolejne segmenty analogicznej konstrukcji. Trudnieniem odnalezienia tego podobieństwa i powiązania nim przedmiotów o zasadniczej przeciwieństwie rozbieżności cech (każda rzecz jest jednostkowa i niepowtarzalna) z równoległym zaznaczeniem indywidualności tych przedmiotów, to zasadniczy nerw poznania analogicznego.¹¹

¹⁰ Por. J. SOCHOŃ, Przekonania - Bóg - moralność (Wybrane głosy historii filozofii), w: *Wobec Boga i moralności*. Praca zbiorowa pod red. B. Bejzego, Warszawa: Wyd. Civitas Christiana 1996, 343-344. Przytoczone uwagi mają jedynie charakter ilustracyjny, mający wzmocnić tezę o naczelnej roli istnienia w bycie, ogólnie zaś - egzystencjalnej interpretacji doktryny św. Tomasza, wyznaczonej nazwiskami Tomasza Suttona, Franciszka Silvestrisa z Ferrary, Dominika Bañeza, Jacquesa Maritaina, -tienne Gilsona i ich współczesnych „klasycznych” następców.

¹¹ Analogia początkowo rozwinięta została w naukach matematycznych, lecz praktycznie można ją spotkać we wszystkich naukach. Warto też wspomnieć, że metafory są swoistymi analogiami. Kiedy na przykład metaforycznie mówimy o *wieczorze życia*, sugerujemy, że *wieczór ma się tak do dnia, jak wiek do życia*. Niemniej, teoria analogii jest wciąż dyskutowana. Przyjmuję za godne przyjęcia ujęcie M. A. Krapca zaprezentowanego w pracach filozofa, chociażby *Teoria analogii bytu*, Lublin 1959; *Metafizyka*, Poznań 1966; *Język i świat realny*, 1985; *O rozumienie filozofii*, Lublin 1991. M.M. BOUZYK, *Dlaczego mit? Próba wyjaśnienia współczesnego renesansu mitu*. Lublin 1991 (maszynopis KUL).

Nigdy zatem nie wyzwolimy się spod horyzontalnej obecności tajemnicy, choć pragnienie jej rozjaśnienia pozostaje na zawsze w ludzkiej poznawczej wrażliwości. Być może dlatego spotykamy się z taką różnorodnością stanowisk filozoficznych i „mozaikową mapą” historii filozofii. Ale właśnie dlatego trzeba (koniecznie) ustosunkować się do faktu istnienia świata, który w naszym przednaukowym i zdroworozsądkowym poznaniu jest przyjmowany jako oczywisty i będący podstawą realnego działania, normalnego ludzkiego zachowania się. Ta maksymalna realistyczność, choć może sprawiać wrażenie pewnego systemowego fundamentalizmu, zapewnia przewyższenie współcześnie mocno zakorzenionego w kulturze europejskiej sceptycyzmu, relatywizmu, fenomenologicznej błyskotliwości oddalającej od kontemplacji bytu oraz wszelkich postaw ateistycznych czy neopogańskich, które wciąż są żywe w nowożytnej świadomości Europy. Stąd sądzę, że autentyczna filozofia realistyczna, najbliższa prawdzie (ponieważ najbliższa rzeczywistości, a prawda polega właśnie na zgodności naszych sądów z nią) jest jedyną filozofią, wbrew wszelkim różnicom i rozbieżnościom pomiędzy filozofami, którą definiuje się w gruncie rzeczy jako kontemplację bytu i jego ostatecznych przyczyn. Wizja przyczynowa rzeczywistości jest celem tak pojętej filozofii. To ona określa, co jest prawdą, a co błędem filozoficznym, co postępem, a co regresem w filozofii.¹² Gdy jednak bliżej przypatrzymy się dziejom i różnorodnym sposobom europejskiego filozofowania, okazuje się, że podziały w nich występujące dadzą się zasadniczo sprowadzić do jednego, podziału fundamentalnego. W istocie najważniejszym elementem wyznaczającym przestrzeń otwartego sporu stał się spór o rozumienie rzeczywistości, dokonujący się wewnątrz metafizycznego podziału na monistyczne i pluralistyczne filozofie bytu. Nawet jeżeli jakiś filozof odwraca się od kategorii bytu, gdyż uważa byt za niedostępny bądź nie wart uwagi, a zajmuje się sferą myśli, języka, ogólnie, sferą znaków wtórnych systemów modelujących¹³, pozostaje w kręgu filozofii bytu, choćby w porządku negatywności. Albowiem najistotniejsze zagadnienia teoriopoznawcze wiążą się bezpośrednio z odpowiedzią na pierwsze pytanie metafizyki: czy istnieje wiele bytów czy tylko jeden, jedyny byt, czy rzeczywistość jako taka i w całości przedstawia się jako pluralistyczna czy monistyczna? Jedność czy wielość - oto rzeczywisty problem, „skandal” filozofii.¹⁴ Oczywiście, zjawia się on na określonym etapie

¹² Por. J. KALINOWSKI, S. SWIEŻAWSKI, *Filozofia w dobie soboru*. Przekład: M. i C. Gawrysiowie, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 1995, 57. Początki takiego rozumienia filozofii tkwią w myśleniu greckim. Poszukiwanie zasady leżącej u podstawy zjawisk, jak również stosunku tego, co naprawdę istnieje do tego, co staje się oraz ujęcie zasady zrozumiałości kosmosu, otworzyło drogę przyczynowemu spojrzeniu na filozofię jako taką. *Umysł* (nous) jako źródło, niematerialny początek wszystkiego, oddzielony, czysty, niezmienny, pojedynczy, o którym mówił Anaksagoras z Klazomen zdaje się potwierdzać powyższe sugestie. Zob. Anaxagoras B 14 w: *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Griechisch und deutsch. von Hermann Diels, Berlin 1903, 332.

¹³ Termin Jurii Łotmana. Takim wtórnym systemem modelującym jest mit, religia, sztuka. Mają one (jak wszystkie systemy semiotyczne) budowę typu języka. Zob. esej przywołanego autora pt: *Struktura tekstu artystycznego*. Przełożyła A. Tanalska, Warszawa 1984, 19.

¹⁴ Filozofowie analitycy powiadają, chociażby N. Goodman, że spór pomiędzy monizmem a pluralizmem znika w toku analizy. Jeżeli istnieje tylko jeden świat, to obejmuje on wielość kontrastujących z sobą aspektów; jeśli istnieje wiele światów, to ich zbiór jest czymś jednym. Jeden świat można uważać za

refleksji poznawczej. Najpierw bowiem musi dojść do afirmacji istnienia świata i tym samym przyznania poznaniu zmysłowemu roli „elementu stykowego” z niezależną od człowieka rzeczywistością. Nawet gdybyśmy przyjęli, że istniejemy „my tylko”, w ten sposób uznalibyśmy istnienie świata, choć zawężonego do samych siebie. Niemniej, tego rodzaju postawa solipsyzmu (łac. *solus ipse sum*) zdarzają się rzadko.¹⁵ Przyjęcie natomiast świata rzeczywiście istniejącego, a nie urojonego tylko w czyjejś świadomości, świata składającego się z mnogości różnych od siebie bytów, powiązanych określonymi relacjami właściwej dla siebie natury, zawsze stanowiło punkt wyjścia poważnego metafizykowania. Żeby bowiem „jakkolwiek myśleć i filozofować” trzeba istnieć i diakrytycznie odnosić się do świata i innych ludzi. Zatem w porządku zdroworozsądkowym i spontanicznym nie powinno być żadnego problemu „jedności - wielości”. Problem jednak jest i jest to, jak wspomniałem, problem żywotny metafizycznie aż do dzisiaj, wciąż wywołujący dyskusje i kontrowersje. Dlaczego?

Pojawienie się odmiennych stanowisk filozoficznych, uporządkowanych systemowo, postulujących rozmaite przedmioty, sposoby i kryteria poznania sprawiło, że doszło do powstania swoistego podziału na świat konkretów dosiężnych za pomocą poznania zmysłowego i świat myśli, dający się ująć i rozpoznawać poprzez poznanie rozumowe. Rozum(umysł) i zmysły stały się wzajem antagonizujące, zaś w skrajnych ujęciach znosiły siebie zupełnie. Problem monistycznej i pluralistycznej wizji świata mógł się więc pojawić dopiero na pewnym, filozoficznie dość wyrafinowanym, etapie rozwoju filozofii. Kiedy doszło do filozoficznego rozpoznania wartości poznania, gdy pojawiły się pojęciowe i teoretyczne trudności dotyczące możliwości poznawczych człowieka, gdy wreszcie podjęto próby filozoficznego uzasadnienia mnogości bytów poznawalnych w potocznym kontakcie z rzeczywistością, pojawiły się odmienne propozycje i sposoby uzasadnień. Gdy jeszcze dodamy swego rodzaju „chaos metodologiczny” wynikający z faktu nakładania się na siebie treści pochodzących z doświadczeń religijnych, mitycznych, społeczno - politycznych i naukowych, wówczas zagadnienie „jedności - wielości” staje się rzeczywistym problemem i domaga się precyzyjnych analiz metafizycznych. Zostały one podjęte w momencie, gdy doszło do usamodzielnienia się filozofii jako racjonalnej dyscypliny nastawionej

wiele, albo też wiele światów za jeden; czy jeden czy wiele - zależy od sposobu mówienia. Por. N. GOODMAN, *Ways of Worldmaking*, Indianapolis: Hackett Publishing Comp. 1978, szczególnie rozdz. VII. (fragmenty po polsku: Słowa, dzieła, światy, w: *Metafizyka w filozofii analitycznej*. Pod redakcją T. Szubki, Lublin: TNKUL 1995, 327-343. Powyższy pogląd staje się zrozumiały, gdy uświadomimy sobie, że metafizyka, w rozpoznaniu filozofów analitycznych, pozostaje badaniem ogólnych, nieredukowalnych pojęć i kategorii, za pomocą których myślimy o świecie. Por. np: P. F. STRAWSON, *Indywidualia. Próba metafizyki opisowej*. Tł. B. Chwedeńczuk, Warszawa: IWPAX 1980.

¹⁵ Częściej może w klinikach psychiatrycznych, zauważył M. Hempoliński. Stąd, jego zdaniem, kwestionowane mogą być jedynie pewne dziedziny rzeczywistości, czyli pewne rodzaje bytu, uznawane przez jednych filozofów i negowane przez innych. Tytuł głośnego dzieła R. Ingardena *Spór o istnienie świata*, literacko doskonały i fascynujący, winien - zgodnie z zawartością dzieła - brzmieć *Spór o istnienie świata transcendentnego* (tj. niezależnego od doświadczenia), a jeszcze dokładniej: *Spór o możliwość uzasadnienia istnienia świata transcendentnego*. Zob. *Filozofia współczesna. Wprowadzenie do zagadnień i kierunków*, Warszawa: PWN 1989, 84.

na poznawanie dla samego faktu poznawania, *teoretycznego oglądu*, oddzielenia jej od mitologii, religii i utylitarnej pojętej nauki i utworzenia specyficznego przedmiotu filozoficznego namysłu, jakim okazał się różnorodnie pojmowany byt (Byt). A ponieważ samo pojęcie bytu, niejako z samej definicji, bywa kontrowersyjne, teoretyczne trudności stały się nieodłącznym elementem działań metafizycznych. Ich wyjściowe założenia, przyjmowane często w sposób nieświadomy, determinowały dalsze kroki podejmowanych analiz.

Najpierw podjęto próby sklasyfikowania na nowo - w porównaniu z naturalną klasyfikacją zdrowego rozsądku - przedmiotów jakościowo różnych, rzeczy, procesów, zdarzeń i ich własności. I wówczas okazało się, że można przyjąć różne zasady grupowania podobnych sobie przedmiotów. A ponieważ zwykle doświadczenie nie wystarczało, aby ująć własności wspólne dla dużej liczby przedmiotów, zaczęto odwoływać się do konstrukcji apriorycznych, czysto rozumowych.¹⁶ Tego rodzaju drogę wyberze Parmenides i jego bezpośredni następcy, zapoczątkowując wielki i różnorodny nurt europejskiego racjonalizmu. Inni natomiast będą wyjaśniać rzeczywistość przyjmując materię, ducha lub jakiś inny czynnik, chociażby nieskończoność albo świadomość transcendentálną za podstawową (nie wymagającą tłumaczenia) zasadę ontyczną, byt, po prostu. Chciano w ten sposób ostatecznie wytłumaczyć, jaka naprawdę jest rzeczywistość. Nie były to zresztą rozważania postulujące choćby możliwość tylko zmiany przedstawionego obrazu świata. Spory metafizyczne odbywały się na poziomie ostatecznościowego (to znaczy, nie dyskusyjnego) wyjaśniania rzeczywistości. Niekiedy wręcz uznawano je za pochodzące z objawienia, gdyż ich „siła oddziaływania” i nieodparcie narzucająca się konieczność i prawdziwość (dodajmy: wynikająca z przyjętych uprzednio założeń na ogół teoriopoznawczych) nie mieściły się w granicach ludzkiego doświadczenia.

Wszyscy filozofowie, oczywiście, nie dystansowali się od przyjmowania istnienia świata jako całości. Pomimo zauważalnej różnorodności, nieustannego *dziania się* zjawisk, nie ulegało wątpliwości, że tworzą one, powiązany ze sobą odpowiednią, wewnętrzną strukturą, wszechświat. Wszystko, co istnieje, istnieje naprawdę i należy do uniwersum. Owo „uniwersum” uzyskiwało (w zależności od dziedziny refleksji) charakterystyczne nazewnictwo. Język religijno - kultowy będzie posługiwał się metaforą poetycką, nawiązującą do ornamentyki mitologicznej. Filozofowie natomiast powiedzą: to Byt. I nawet jeżeli tak jak Parmenides orzekną, że istnienie tego Bytu jest *konieczne*, gdyż Byt na mocy samej definicji musi istnieć. Gdyby bowiem miałby kiedykolwiek powstać, musiałby powstać z „nie-bytu”, a „nie-bytu” przecież nie ma i być nie może, nie usuną w ten sposób problemu interpretacyjnego, mianowicie, czy trzeba pojmować go monistycznie czy pluralistycznie? Wspomniany problem mógł się pojawić dopiero w momencie podjęcia prób wyjaśnienia całościowo pojętego świata. Pozostaje on całością - to nie ulegało wątpliwości. Problem wyznaczyła dopiero konieczność interpretacji tej całości, ujęcia jej jedności, a zarazem różnorodności wypełniającej tę jedność. Dzięki czemu, a może dzięki komu (jak zapytają zwolennicy „filozofii religijnych”) rzeczywistość wciąż zmieniając się i

¹⁶ *Tamże*, 85.

przekształcając, nie ulega zatracie i chaosowi? Zarysowane różnice w odpowiedziach na to pytanie wytworzyły odmienne wizje świata, a zatem i kultury ludzkiej w ogóle, nie wyłączając zagadnień teologicznych, w pochrześcijańskim sensie określenia.

2. Jedność i różnorodność świata

Wszyscy ludzie naturalnie i zrozumiale posługują się wyrażeniem świat na oznaczenie różnorodnych, wielokształtnych przedmiotów, zjawisk, wydarzeń, których bezpośrednio lub tylko pośrednio doświadczają. Posługujemy się w codzienności życia tzw. poręcznymi rzeczami, umożliwiającymi działanie i spełnianie określonych funkcji. Ale nie tylko. Dokonujemy działań natury wewnętrznej. Wspominamy fakty minione, kiedyś rzeczywiście mające miejsce, wyobrażamy coś, co znajduje się aktualnie poza nami. Wiemy jednak (znowu naturalnie), że inna część świata znajduje się i „dzieje” gdzieś indziej, dosiężna w spostrzeżeniu wewnętrznym, pamięci, wyobraźni. Znany wiersz Czesława Miłosza „Nadzieja”,¹⁷ ukazuje tę ontologiczno-egzystencjalną sytuację w sposób artystycznie doskonały i charakterystyczny: (...)

*Niektórzy mówią, że nas oko łudzi
I że nic nie ma, tylko się wydaje,
Ale ci właśnie nie mają nadziei.
Myślą, że kiedy człowiek się odwróci,
Cały świat za nim zaraz być przestaje,
Jakby porwały go ręce złodziei.*

Świat, po prostu, istnieje, niezależnie od stanu gotowości poznawczej naszego umysłu. Jest czymś obiektywnym, choć samo słowo obiektywny wywołuje wśród wielu myślicieli gorączkowy skurcz warg i zdenerwowanie. *Po co obsesja tym światem?*- powiadają niektórzy z nich. To, co naprawdę budujemy w życiu, budujemy na tym, co nierealne. Nadzieja, która nas kieruje ku czemuś, co nie istnieje, jest fundamentem naszego budowania. Budujemy opierając się na nadziei, która pokazuje nam coś, czego nie ma. Całe życie człowieka jest zawieszona ponad rzeczywistością. Tym bardziej, że na ogół jesteśmy niezadowoleni z tego, że jest tak, jak jest. Ciągłe mamy wrażenie, że świat jest nie dokończony. Pozostaje on dla twórcy, zaś idea obiektywności jest ideą zaczerpniętą z obecności drugiego człowieka. Świat to wspólna scena dramatu. Niech zniknie drugi, to zniknie i świat. Scena zniknie. Nie wiemy, czy zniknie naprawdę, ale jeśli zniknie tak, że dla nas będzie zupełnie obojętna, to jakby zniknęła rzeczywistość. Okazuje się, że przyjęcie istnienia realnego świata nie obala żadnego kierunku, ani platonizmu, ani heglizmu, ani fenomenologii typu Husserlowskiego. Przedstawiciele tych orientacji uznają, że świat jest, tylko wszyscy twierdzą, że do tego przekonania dochodzić trzeba zupełnie inną drogą, mianowicie, wychodząc od własnych myśli, od podmiotu, nie zaś realnego świata. Bodaj już Kartezjusz powiadał, podobnie jak Platon, że możemy unicestwić świat, ale siebie nie unicestwimy. Możemy sobie powiedzieć, że świata nie ma, ale nie możemy powie-

¹⁷ Cz. MIŁOSZ, *Wiersze*, Kraków: Znak 1993, 180.

dzieć, że nas nie ma. Lecz kiedy badamy naprawdę istniejące, to, żeby ono nabrało dla nas istnienia, musimy je przetknąć rozmaitymi ideami, których nie ma. Na przykład przetknąć rzeczywistość geometrią, choćby Euklidesową, powiedzieć, że jest w niej coś takiego, co jest częścią mniejszą od całości. W ten sposób świat nabiera swojej mocy, ale nie przez to, że został przez nas dotknięty, ale przez to, że został zrationalizowany.¹⁸

Jedność świata staje się, wobec powyższych konstatacji, niejako narzucona poprzez kreacyjną moc ludzkiej podmiotowości, przez wyobraźnię. A zatem pojęcie *idei prawdziwej* (rozumianej po platońsku, więc zawsze prawdziwej) gwarantuje jedność i zasadniczo można do niej sprowadzić wszelkie różnorodne formy istnienia, choćby tylko zjawiskowego, czy przygodnego, by użyć terminu metafizyki klasycznej. Tutaj refleksją filozoficzną kieruje nie tyle wierność względem rzeczywistości, lecz pragnienie wymodelowania obrazu świata zgodnie z tym, co poszczególnemu filozofowi się podoba czy wydaje. Nazwałem tego rodzaju postawę preferencjonizmem. Można też ją nazwać percepcjonizmem. Postuluje ona porzucenie rzeczywistości pluralistycznie ustrukturuowanej i poddanie się czarowi intelektu, który potrafi ludzkie poznanie uczynić sprawnym narzędziem poznawczym. Pozostaje sprawą oczywistą, że wypowiedzanie się o rzeczach, a nie o percepcjach, uchodzić musi za realizm naiwny. Wobec tego jedynie możliwą wizją świata staje się wizja *a priori*, co prowadzi do znaczących i wielorakich konsekwencji. W ten sposób otwiera się droga wszelkiego rodzaju spekulacji, kreowania nieraz bardzo pięknych, literacko wysublimowanych „znaków kulturowych”, przy tym pociągających, perswazyjnych i treściowo bogatych. Znikają niedoskonałości, ubogość i przygodność świata, pozostają natomiast modele i konstrukcje zawieszane na podmiotowości, postulującej zawierzenie tylko poznawczym możliwościom rozumu. W skrajnym zaś ujęciu godne filozoficznej uwagi będą tylko sfery uznawane za jedynie *najprawdziwiej bytujące*, czyli światy idei, pojęć ogólnych, monad czy substancji. W zależności od przyjętego sposobu poznawania jedność bywa motywowana czynnikami duchowymi, materialistycznymi lub różnorodnie pojmowanymi pozaczasowymi bytami idealnymi.

Tymczasem ludzkie poznanie odbywa się kompleksowo. Ta sama rzeczywistość, która do nas dociera drogą zmysłowych receptorów, ulega od samego początku „otwarcia oczu na świat” rozpoznaniu od strony intelektu. Identyfikowane zostają nie recepcje, lecz rzeczy, których sygnałami są wrażenia zmysłowe. A zatem, pierwsza reakcja zmysłowa na bodźce jest zarazem pierwszym momentem rozpoznawania rzeczy przez intelekt jako bytów istniejących i zróżnicowanych. Tego rodzaju „czytaniu rzeczywistości” odpowiada i w związku z nim pozostaje odwoływanie się do niewidocznych i w żaden sposób zmysłami ani wyobraźnią nie uchwytnych pryncypiów. Pierwszym z nich, jak już wspomniałem, jest istnienie. »eby komuś przekazać nasze własne spotkanie z bytem, trzeba umieć nie tylko wskazać na to, jakim ten byt przedstawia się naszemu zmysłom. Przede wszystkim konieczne jest powiedzenie innej

¹⁸ *Filozofowanie zaczyna się od głębokiego ukazania różnic.* Z ks. prof. Józefem Tischnerem rozmawia ks. Jan Sochoń (Wrocław, 24 maja 1987. Tekstu wywiadu nie udało się opublikować).

osobie, iż intelektualnie stwierdziłem, że byt istnieje i że jest czymś odrębnym od innych bytów. W tym momencie zaczyna się filozofowanie. Zaczynają się też pierwsze trudności filozofowania: rozmowa filozoficzna tym się różni od innych odmian rozmowy, że muszę ująć i wypowiedzieć sytuację pozornie paradoksalną. Jeśli o każdej poznawalnej rzeczy powiem jedynie, że jest, to nie tylko znudzę mojego rozmówcę powtarzaniem wciąż tego samego twierdzenia, ale ponadto ani nie powiem dlaczego za każdym razem powtarzam „jest”, mając na myśli ciągle inny byt, ani też nie wskażę na pryncypium różnicy między bytami, ponieważ, przy bliższym zastanowieniu, rozumiem, iż „jest” wypowiada samą rzeczywistość bytu, jego czystą, wedle sformułowania św. Tomasza z Akwinu, *doskonalskość*. Nie pojmuję, w jaki sposób doskonałość ta miałaby sama z siebie ograniczać się i wyodrębniać od innych „jest”. Istnienie nie zwielokrotnia się samo. Muszę przyjąć inne pryncypium bytu: istotę, która istnienie precyzuje jako rzeczywistość tego a nie innego bytu. Stanowi zasadę różnicy danego bytu od innych.¹⁹

Odkrycie i „opisanie” tzw. *złóżek bytowych* wiedzie do uzasadnień pluralizmu bytowego, o czym będę pisał w dalszej części pracy. Teraz ważne pozostaje stwierdzenie, że starając się wytlumaczyć jedność pluralistycznie przedstawiającego się świata zawsze wychodzimy od faktów. Spontanicznie afirmujemy ich istnienie. Są one mnogie, wielorakie. Odróżniamy przecież siebie od innych osób, rzeczy i zdarzeń. Wskazując na jakieś konkretne przedmioty nie mylimy ich ani z naszymi wyobrażeniami ani innymi konkretami. Także pośród znaków kultury potrafimy się rozumieć, co poruszać, dokonując określonego hermeneutycznego wysiłku. Niemniej, to wcale nie dzięki naszym działaniom wszystko, co nas otacza jest światem powiązań i relacji stanowiących jedną rzeczywistość. Poza świadomością i poznawczą siłą ludzkiego intelektu realizują się określone więzi pomiędzy rzeczami, często tak istotne, że wpływają na ostateczny „kształt” czy „wartość” rzeczy, a nawet samo ich istnienie. Nic więc dziwnego, że zagadnienie monizmu i pluralizmu rozrosło się w jedno z najważniejszych zagadnień nie tylko natury metafizycznej, ale też religijnej, ogólnie: kulturowej. Trzeba przy tym od razu powiedzieć, że w dziedzinach, tak nazwę, pozafilozoficznych tendencje monistyczne uzyskały natychmiast wielką popularność i znaczenie. Podstawowe problemy, chociażby teologiczne bądź moralne próbowano rozstrzygać poprzez „obarczenie” Boga odpowiedzialnością za istniejące w świecie zło, co prowadziło do teodycealnego monizmu. Chrześcijaństwo, w perspektywie Platonskiego przekonania, że Bóg może być tylko źródłem dobra²⁰, odrzuciło powyższe tłumaczenia. Albowiem choćby najmniejszy cień monizmu sprawia, że zostaje zakwestionowana miłość - istota chrześcijańskiego przesłania o zbawieniu człowieka; natomiast dualizm upatrujący w jakiejś równorzędnej Bogu złej przasadzanie szansę ujęcia tajemnicy zła, podważa absolutną wolność Boga. Obie więc postawy nie mogły zostać uznane, ani - tym bardziej - propagowane, w obliczu treści niesionych przez objawienie i realistyczną wizję filozofii.

¹⁹ Wykorzystałem w tym akapicie sformułowania Leszka Kuca, pochodzące z jego (niestety, nie opublikowanego) eseju pt: *Zachęta do filozofowania*.

²⁰ PLATON, *Państwo*, ks. II, XVIII, 379b. Tł. W. Witwicki. Warszawa: Wyd. AKME 1990.

Niemniej zarówno filozofia, jak i religia nie mogły obejść się (i tak jest również współcześnie) bez pytań dotyczących jedności. Mają one bowiem nie tylko teoretyczny wymiar, lecz bardzo konkretny, odnoszą się mianowicie do problemu zbawienia samego w sobie oraz przynoszą szansę (w filozoficznym porządku) „wytłumaczenia” chaosu wielości, gdyż jedność pozostaje podstawą prawdy, dobroci i piękna. Tylko tam, gdzie jest jedność, odkrywamy sens i porządek; rozdarcie zaś, wyobcowanie i chaos - to fenomeny nieszczęścia. Stąd wszystkie transcendentalne określenia bytu, a więc przysługujące wszelkiemu bytowi, pod względem materialnym²¹, są tym samym i w rozmaity sposób wyrażają jakiś porządek i przyporządkowanie, które jedność w sensie tożsamości z sobą zakłada i które jedność w sensie całości i zupełności uzasadnia. Sugeruje to, że jedności - przynajmniej w zakresie tego, co skończone - w ogóle nie można wyobrazić sobie bez wielości. Według Pascala *mnogość, która nie sprowadza się do jedności, jest zamętem; jedność, która nie zależy od mnogości, jest tyranią*.²² Problem jedności polega więc na tym: jak wielość i różnorodność zespolic w jedności, aby ani jedno nie wchłonęła w siebie totalitarnie wielości, ani, jak w neoplatonizmie, jedność nie konstytuowała się poza wszelką wielością i radykalnie była oddzielana od świata. Jakiego więc szukać rozwiązania poza panteizmem i dualizmem?²³

Filozofowie podawali najróżniejsze propozycje, w zależności od uprzednio przyjętych założeń teoriopoznawczych. Wszystkich fascynowała idea jedności świata, a ponieważ była to idea ściśle filozoficzna, jej uzasadnienia przybierały nieraz bardzo dziwaczne formy. Było to możliwe, ponieważ myślenie filozoficzne kieruje się racjami ostatecznościowymi, które wykraczają poza naturalne doświadczenie suponujące pluralizm i różnorodność kulturową rzeczywistości. Doszło zatem do przedziwnego zjawiska. Mam na myśli rozejście się zdroworozsądkowych treści, będących wynikiem spontanicznych ujęć poznawczych z ujęciami powstałymi już na etapie zreflektowanego poznania. To bowiem, co przedstawia się człowiekowi w jego spontanicznym poznaniu jako pluralistyczne, wydaje się być w poznaniu zreflektowanym przejawem monistycznego lub monizującego rozumienia rzeczywistości. Taki bowiem obraz świata, zauważa Mieczysław A. Krąpiec, jest dla wielu nie tylko bardziej zrozumiały i przez to łatwiejszy do przyjęcia, ale nadto gwarantujący łatwiejszy sposób życia w codziennym postępowaniu i ostatecznie uwalniający od odpowiedzialności za swe postępowanie wobec koniecznościowych następstw w monistycznym sys-

²¹ Jednak nie pod względem formalnym. Od strony formalnej nie możemy powiedzieć, że właściwości transcendentalne są zamienne z bytem i między sobą. Pod względem bowiem treściowym co innego oznacza byt, dobro, prawda czy piękno. Przy wszystkich więc transcendentaliach zakres mamy ten sam, a treść jest różna. Por. M. JAWORSKI, *Metafizyka*, Kraków: Wydział Filozoficzny PAT, 1988, 64.

²² B. PASCAL, *Myśli*, 808. Przekład T. »eleńskiego (Boya) w układzie J. Chevaliera. Przygotował do druku M. Tazbir, Warszawa: IWPax 1983, 326.

²³ Propozycje rozwiązania poruszanych wyżej kwestii zgłasza Walter Kasper w swojej fundamentalnej pracy *Der Gott Jesu Christi*, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1982. Dysponuję jej francuskim przekładem, opatrzonym nieco innym tytułem, mianowicie, *Le Dieu des chrétiens*. Trad. M. Kleiber, Paris: Cerf 1985, 420n.

temie.²⁴ Przyjęcie monizmu, w każdej, choćby tylko monizującej, postaci, zawiesza niejako odwoływanie się do podstawowego faktu ludzkiego istnienia: aktu decyzji, aktu wolnego wyboru, przynajmniej na poziomie teoretycznym. Faktycznie bowiem można postępować wbrew przyjętym konstrukcjom intelektualnym i często dzieje się właśnie w taki sposób. Jednakże trudno wykluczyć określony wpływ monistycznych spekulacji (zakładają one przecież prawdziwościowe rozumienie faktów) na sposób bycia poszczególnych osób, a nawet całych społeczeństw. Albowiem inaczej żyje się i działa w świecie *wyjaśnianym* monistycznie, a inaczej pluralistycznie. Owo *inaczej* odnosi się zarówno do doświadczeń typowo filozoficznych, jak i do typowo religijnych, a jedno i drugie łączy egzystencjalny wymiar ludzkiego bytowania. Zarówno krytyka religii politeistycznych (a więc i w następstwie, krytyka religii w ogóle), jak i krytyka rządów demokratycznych, następowała w wyniku uzasadnień przejmowanych z porządku metafizycznego i teologicznego. Charakterystyczna pozostaje tutaj wypowiedź Arystotelesa, który posłużył się fragmentem Iliady Homera, aby uzasadnić swój program polityczny, który można byłoby nazwać monarchizmem, gdzie jednego władcę uznaje się za konieczny warunek osiągnięcia społecznego szczęścia: *Niedobry jest rząd wielu; niech więc jeden rządzi.*²⁵ Jedność zatem, występująca w myśleniu metafizycznym i teologicznym, określała racje wyborów polityczno - kulturowych. W każdym więc przypadku chodzi o przewyżczenie wszelkiego rodzaju podziału, rozbitcia, rozdzielenia, co zresztą, w ludzkim przygodnym sposobie bytowania jest czymś naturalnym. Mity początku, biblijne przypowieści o grzechu pierworodnym i zbawieniu, ludzkie doświadczenia klęski i bezsilności, ale także szczęścia i bezpieczeństwa, nie w mniejszym stopniu też dzieje całej ludzkości: wojny i zniszczenia, odbudowa i nadzieja na pokój - wszystko to zawiera w sobie w równiejszym mierze świadectwa rozdarcia i świadectwa tęsknoty za jednością.²⁶ Tendencje monistyczne poznającego podmiotu (człowieka) zdają się mieć wyraźne i mocne podstawy. Spróbujmy je odnaleźć i opisać.

3. Teoretyczne podstawy monizmu

W praktyce codziennego życia wszyscy pozostajemy pluralistami i nikomu nie przychodzi na myśl, aby negować istnienie różnic występujących pomiędzy rzeczami, wydarzeniami, po prostu faktami ludzkiej kultury. Wspomniana diakrytyka realizuje się zresztą na różnych poziomach. Bywa odkrywana nie tylko w porządku pozapodmiotowym, ale też na poziomie samego poznawania, jakichś osobistych upodobań. Nie jest to w żadnym razie problem pozorny, lecz praktyczno - egzystencjalny.

²⁴ M.A. KRĄPIEC, *Monizm - pluralizm*, w: *Dzieła. O rozumienie filozofii*. Lublin: RWKUL 1991, 150.

²⁵ HOMER, *Iliada*, 203. Przełożył F.K. Dmochowski. Z oryginałem skolacjował, opracował, komentarzem opatrzył i aneks zestawił Z. Kubiak, Warszawa: PIW 1990, 103; ARYSTOTELES, *Metafizyka*, XII,1076 a. Przełożył, wstępem, komentarzem i skorowidzem opatrzył K. Leśniak, Warszawa: PWN, 1983, 326.

²⁶ Por. H.-M. BAUMGARTNER, *Rozum skończony. Ku rozumieniu filozofii przez siebie samą*. Przełożył A.M. Kaniowski, Warszawa: Oficyna Naukowa 1986, 273.

Dopiero jednakże myślenie filozoficzne ujawnia jego wieloaspektowość i złożoność. Okazuje się, że oczywistość zdroworozsądkowa i spontaniczna domaga się także wytłumaczenia, a często, w refleksji teoretycznej, zostaje odrzucona. Pomimo tego, że intuicyjnie wyróżniane formy pluralizmu (w narzucającej się naturalnie tezie pierwszego dualizmu) wydają się mieć walor obowiązywalności przedfilozoficznej, nie zyskują powszechnej akceptacji. Psychologicznie zagadnienie łatwo jest wytłumaczyć. Człowiek odkrywa, że sam jako osoba pozostaje rozdarty pomiędzy swą własną przygodnością, a nieskończonością swych pragnień,²⁷ uwikłany w ograniczenia wolności mającej zdeterminowany charakter i wolności absolutnej przysługującej Bogu, którego istnienie zakłada się *jakby koniecznościowo*, nie dostrzegając w sobie ontycznych mocy ostatecznych. Własne zagubienie w świecie wielości i ciągłej przemiany kieruje w stronę jakiegoś czynnika pozaświatowego, który mógłby spełniać funkcje „racji tłumaczącej” ostatecznościowo rzeczywistość, także porządku antropologicznego. W ten sposób, na przykład, starali się przewyciężyć dualizm w pojmowaniu człowieka Kartezjusz, a po nim Malebranche, zapominając, że propagowana przez nich koncepcja bytu, uniemożliwiała właściwe rozwiązanie tej metafizycznej aporii.²⁸ Chęć oddalenia wspomnianych powyżej rozterek i antropologicznych napięć nie jest zapewne jedynym źródłem tendencji monistycznej poznającego podmiotu, ale wydaje się być jednym z najistotniejszych.²⁹ W człowieku zawsze budziły niepokój najróżniejsze podziały i rozdarcia, albowiem powodowały nie tylko, tak powiem, naturalne zdziwienie, lecz również trudności natury teoretycznej. Kwestia jedności to narzucające się zagadnienie życia. Ona jest przecież podstawą i warunkiem tego, że coś istnieje, pozostaje ze sobą tożsame, zatem może być identyfikowalne. Można więc zaryzykować twierdzenie, że jedność (trzeba odróżniać ją od jedności, która wyklucza inny byt tego samego rodzaju) stanowi jakieś pierwsze i podstawowe określenie bytu i jest z nim zamienna. Precyzyjne rozważania metafizyków klasycznych pokazują tzw. transcendentale właściwości bytu, określają „istotę” jedności, jej zakres i sposoby istnienia itd. Nie oznacza to, oczywiście, że konstytuująca byt relatywna tożsamość wiąże się z jakimś bezruchem, izolacjonizmem czy też statycznym - np. Parmenidesa - monizmem. Przeciwnie. Dlatego właśnie, że ten sam i jeden „byt-rzecz” przedstawia się tylko jako relatywnie tożsamy, jest miejsce na dynamizm zmiany, ewolucję i pluralizm. Zmiany te realizują się przede wszyst-

²⁷ Doskonale ujął tę egzystencjalną sytuację Pascal w sławnym sformułowaniu: *Jesteśmy czymś, lecz nie jesteśmy wszystkim; to czym możemy być, zasłania nam świadomość pierwszych zasad, które rodzą się z nicości, a niktóż naszego istnienia broni nam widoku nieskończoności*. Zob. *Myśli*, 84.

²⁸ Idea doskonałości u Malebranche'a jest chyba ważniejsza od od pojęcia bytu. A ponieważ w prawach przyrody dostrzega filozof zasady działania Boga, więc - podobnie jak Spinoza - zbliża się do postaw określanych mianem panteistycznych, choć ostatecznie zdaje się je przewyciężać poprzez swa teorię okazjonalizmu.

²⁹ Zob. I. DĄBSKA, O dwoistości w aspekcie bytu i poznania i o tendencji do przewyciężania tej dwoistości jako podstawie kierunków i stanowisk filozoficznych, w: *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii*. Zebrał i opracował J. Perzanowski, Warszawa: PWN 1989, 17.

kim wewnątrz samego bytu, który mimo to nie przestaje być „sobą”, jak długo posiada ten sam akt istnienia.³⁰

Dostrzeżenie w świecie pluralizmu nie wymaga podejmowania żadnych specjalnych zabiegów poznawczych. Fakt ten przebiega jedynie na mocy ludzkiej natury i ludzkich dyspozycji. Rozpoznanie jedności ulokowanej niejako „na dnie” różnorodno rozczłonkowanej rzeczywistości nie prowadzi do negacji pluralizmu, lecz ją w pewnym sensie uzasadnia. Recepcja poznawcza zawsze wyprzedza wszelkie konstrukcje intelektualne. Każdy człowiek nie tylko ma świadomość istnienia, poruszania się i działania pośród mnogiej ilości przedmiotów, rzeczy i spraw, ale też - już na poziomie refleksji intelektualnej (także w naukach szczegółowych) - zauważa pewnego rodzaju podstawowe dualności, na przykład: podmiotu i przedmiotu, przedmiotów idealnych i realnych, nieskończoności i skończoności, Boga i świata, przestrzeni i liczby, materii i energii, cząsteczki i fali itd.³¹ Tego rodzaju postawa prowadzi, co oczywiste, do pytania o istnienie jakiejś ogólnej podstawowej dualności. Ale o tych kwestiach rozstrzyga się już poprzez interpretację bytowego pluralizmu, który, powiedzmy raz jeszcze, pozostaje faktem pierwszym, spontanicznie napotykanym w kontakcie z rzeczywistością. Przywołuje się więc, na przykład, jako podstawowy dualizm bytu i niebytu, czyli nicości. Byt i nie-byt nie tworzą jednak dualności ontycznej, skoro *ex definitione* chodzi tutaj o dwoistość tego, co jest, czyli o dwoistość bytu. Dualność byt - nie-byt jest raczej dualnością ostateczną niż podstawową, dwoistością graniczną, na którą natrafia tendencja monistyczna w przewyżnianiu zastanych dwoistości. Odrzuciwszy wszelkie dualności jako pozorne, staje wobec alternatywy: byt - nie-byt. Tę, jeśli przewyżczą, to albo w koncepcji wiecznego, jedyne, niezmiennego bytu, po Parmenidesowsku, albo w koncepcji buddyjskiej Nirwany czy egzystencjalistycznej nicości, typu Sartre'a.³²

Powyższe wnioski pojawiają się jednak (mogą się pojawić) dopiero w płaszczyźnie interpretującej fakty pluralistycznie uporządkowane, tworzące świat będący całością. Stąd filozoficzne poszukiwania jednej zasady ontycznej wszelkich bytów poszczególnych, takiej mianowicie, z której charakterystyki można by wyprowadzić wielość charakterystyk poszczególnych bytów, ich gatunków i rodzajów. Odkrycie takiej zasady uniwersalnej, czyli substancji (*arche* pierwszych filozofów), wyjaśniałoby nie tylko jedność świata, lecz także jego różnorodność, gdyż wszelkie byty poszczególne (do jakichkolwiek rodzajów by przynależały) mogłyby być scharaktery-

³⁰ M.A. KRAPIEC, *Metafizyka*, dz. cyt., 110. Nie zajmuję się tutaj metafizycznym zagadnieniem transcendentnego pojęcia jedności. Dokładne precyzacje znajdują się w pracach M. A. Krapca. Dla moich rozważań ważne natomiast pozostaje stwierdzenie, że u źródeł wyjaśnień kosmosu znalazło się przekonanie o jedności nie tyle utożsamianej z bytem (jako własność bytu), co raczej będącej *czymś bardziej podstawowym*, wręcz warunkującym wszelką bytowość. Być bytem będzie oznaczało u Parmenidesa bycie ze sobą tożsamym.

³¹ I. Dąbska wyróżniła dwoistość ontyczną, która zjawia się w przedmiocie różnym od jego podmiotowych ujęć i gnostyczną, czyli dualność świadomych poznawczych czy aksjologicznych ujęć przedmiotów, co wyraża się m. in. w dwoistości: abstrakcyjności i naoczności, aprioryczności i aposterioryczności, transcendencji i immanencji. Zob. O dwoistości w aspekcie bytu... dz. cyt., 14 -15.

³² *Tamże*, 15.

zowane w terminach najogólniejszych, charakteryzujących substancję.³³ Pierwsze próby dokonywania powyższych analiz opierały się na generalizacji empirycznie ujętych danych. Tzw. greccy filozofowie archaicy, chociaż swą uwagę kierowali na fakty uchwytnie w poznaniu zmysłowym, to jednak w ostatecznym wyjaśnianiu jedności świata korzystali z możliwości, które przekraczały doświadczenie rzeczy jako zmiennych i przemijających. Wprowadzenie pojęcia *physis* sprawiło, że już u Talesa doszło do wyodrębnienia problematyki czysto filozoficznej. Dzięki czemu rozpoczął się proces intelektualnego, jak wówczas mówiono, *usprawiedliwiania* jedności świata. Wyobrażano sobie tylko jeden sposób działania, mianowicie, poszukiwanie fundamentalnej substancji (zasady, łac. *principium*), która mogłaby stać u podłoża jedności wszystkiego, co wciąż się przekształca, podlega zmianie i ginięciu. To pytanie o przasadę wszystkiego zdeterminowało obraz filozoficznych poszukiwań, choć w konsekwencji umożliwiało uzyskanie odpowiedzi na pytanie wszystkich pytań: jaka jest podstawa intelektualna zrozumienia świata, który sam nie stanowił ostatecznej racji swego istnienia i „budowy”. Pytanie to zresztą coraz bardziej ujawniało swój bogaty i złożony sens. Od naiwnych, materialistycznie pojętych wizji „pierwszych zasad”, aż do wyodrębnienia sfery absolutnej i transcendentnej, będącej racją zrozumienia i całościowości „tego, co jest”. Arystotelesa *pierwsza filozofia* będzie zwieńczeniem wspomnianej ewolucji w pojmowaniu przasady. I chociaż w swoim rozwoju myśl filozoficzna przybierze różne postaci, to pragnienia monistyczne bądź monizujące będą zakorzenione w niej bardzo silnie. Sprowadzenie całokształtu zmiennej rzeczywistości do jednej substancji narzucało się wczesnym myślicielom z nieodpartą siłą i było - przy tym - intelektualnie pociągające. Tak więc rozumienie rzeczywistości jako takiej polegało na intelektualnym procesie redukcji poszczególnych bytów zmiennych do jednej substancji, w końcowym etapie tego procesu przybierającej charakter transcendentalny, absolutny. Konsekwencją takiej postawy było opowiedzenie się za tezami monizmu ontologicznego (substancjalnego). Oznaczało to, że powstała swego rodzaju sytuacja obustronnej, ontologicznej zależności: skoro jedna zasada tłumaczyła wszystko, więc i wszystko dawało się sprowadzić do tej jednej zasady. W tak ukształtowanej perspektywie spory i dyskusje dotyczyły przede wszystkim natury samej zasady, co pociągało za sobą wytworzenie się różnych wersji monizmu, jak zresztą i pluralizmu. Przyjęcie jednej zasady jako podstawy zrozumienia wszystkiego sprawiło, że wkrótce (za sprawą Parmenidesa) utożsamiono ją z pojęciem Bytu (*Będącego*). Odtąd wszystkie poszczególne przedmioty, rzeczy, zdarzenia, fakty i procesy rozpoznawano jako przejawy czy *modyfikacje* (łac. *modi substantiae*) substancji podstawowej.³⁴

³³ M. HEMPOLIŃSKI, *Filozofia współczesna*, dz. cyt., 87.

³⁴ Pojęcie *substancji* jest pojęciem bardzo różnorodnie rozumianym. Dzisiaj, zdaniem wielu badaczy, znalezienie zadowalającej definicji substancji w ogóle nie jest możliwe. Nie znaczy to jednak, aby samo pojęcie było niemożliwe do zrozumienia czy zbędne. Jest to natomiast jedna z tych podstawowych kategorii języka filozoficznego, które właśnie dlatego, że okazują się niezbędne dla wprowadzania pojęć bardziej szczegółowych, muszą być zaakceptowane jako kategorie pierwsze. Zob. W. MEJBAUM, *Filozofia Kartezjusza*, *Edukacja Filozoficzna* 5(1988), 230. W zależności od przyjmowanych założeń teoriopoznawczych za substancję uznawano byty materialne, duchowe, idealne, nieskończone, czystą świadomość.

Natomiast u monistów, nazwijmy ich, monistami konsekwentnymi doszło do całkowitego zanegowania sfery uznawanej za realną w poznaniu zmysłowym. Niektórzy uznawali konkrety za nieistotne fenomeny, inni podkreślali ich wartość mimetyczną tylko, jeszcze inni mówili o akcydentalnym istnieniu rzeczy w stosunku do pierwowzoru. Negacja realności zmysłowych bytów empirycznych doprowadziła do monizmu idealistycznego, najmocniej rozwiniętego w systemie platońskiego realizmu idealistycznego, gdzie *bytem prawdziwym* może być tylko i wyłącznie jakiś byt niematerialny, zresztą różnorako rozumiany. Natomiast moniści materialistyczni jedność świata tłumaczyli wyłącznie biorąc pod uwagę materię, czyli byt przestrzennie - czasowy, fizycznie określony. Nic - ich zdaniem - nie istnieje, tylko byty materialne, albowiem materia nie może być powodem, racją czegoś, co samo materialne nie jest. Ten mocny monizm materialny posługuje się więc na tyle szerokim i zmetaforyzowanym pojęciem materii, że „tłumaczy” wszelkie sprawy dotyczące także ludzkiej kultury i życia duchowego.³⁵

Na dalsze losy metafizyki europejskiej najmocniej wpłynął monizm absolutny typu Parmenidejskiego, negujący najmniejsze nawet przejawy pluralizmu bytowego, podkreślający rozum jako jedyny czynnik prawdziwościowego poznania i ujmowania bytu jako takiego. Totalne odrzucenie sądów *a posteriori* doprowadziło do skrajnego aprioryzmu, kierującego do religijno - mistycznego pojmowania przedmiotu filozofii. Konsekwencją tej sytuacji stało się nadto koniecznościowe ograniczenie sposobów poznania do określonej postaci monizmu epistemologicznego. Wydaje się więc, że przyjmowanie monistycznej wizji świata automatycznie pociąga za sobą absolutyzację jednego tylko typu poznania, który nie podlega informacji zmysłowej. W ten sposób otwierają się kreatywne możliwości przed ludzkim umysłem. Rzeczywistość realnie istniejąca zostaje oddalona poza zakres filozoficznych zainteresowań. „Bytem” staje się *coś, jakaś treść* ujęta w poznawczej kreacji przez ludzki umysł, na zasadzie dowolnej projekcji narzuconej na rzeczywistość. I w świetle tak utworzonego pojęcia „bytu” dokonuje się rozumienie faktów ludzkiej kultury. Wynik takich operacji filozoficznych może być atrakcyjny i literacko znakomity, niemniej niczego, tak naprawdę, nie wyjaśniający. Albowiem wszystkie racje i powody tłumaczące to, co jest mają swe źródło w poznającym podmiocie. Nie ma więc możliwości wyzwolenia się z *petitio principii*. Proces odczytywania sensów świata nie wykracza poza sferę myślenia. Aprioryczna teoria zastępuje realne obcowanie z konkretami, tworzącymi niezależny od poznawczych możliwości człowieka porządek istnienia. Nie dochodzi tutaj (bo dochodzić nie może) do ostatecznościowego tłumaczenia rzeczywistości, gdyż „monizująca tama” uniemożliwia podejmowanie medytacji nad realnymi faktami.

mość czy idee absolutne. Niekiedy też poddawano je krytyce. Najbardziej spektakularnie czynił to D. Hume, a współcześnie przedstawiciele filozoficznego postmodernizmu, np. J. Derrida.

³⁵ Spotykamy w historii filozofii także słabsze wersje monizmu materialistycznego głoszące, że nie wszystko, co z materii się wywodzi, samo jest materialne. Dopuszcza więc aktualne istnienie czegoś, co nie jest materialne, lecz na przykład duchowe lub idealne. W filozofii marksistowskiej odpowiednia teza materializmu brzmi: materia jest pierwotna, a duch, świadomość, idea są wtórne. Szerzej na ten temat pisze M. Hempoliński w przywoływanej już przeze mnie pracy *Filozofia współczesna, dz. cyt.*, 91-94.

Powyższe uwagi prowadzą do głównego wniosku, że od chwili pojawienia się myślenia filozoficznego, podporządkowanego rozumieniu rzeczywistości (bytu), czyli uchwycenia „czynników” („czynnika”), dzięki któremu pozostaje ona sobą, nastąpiło rozdzielenie proponowanych koncepcji na dwie, mianowicie, na monistyczne (monizujące) i pluralistyczne. Pomiędzy nimi toczy się, rzecz można, swego rodzaju filozoficzna rywalizacja. Rozwiązania monistyczne, by użyć języka sportowego, częściej zwyciężają, gdyż są bardziej proste, nie wymagają złożonych działań metafizycznych, a przy tym, przybierają niekiedy formę spekulacji artystyczno - poetyckich, obciążonych elementami emocji wierzeniowych. Niestety, wszystkie one wklęają się w niemożliwe do wyeliminowania wewnętrzne sprzeczności, gdyż, albo uznają realną rzeczywistość za poznawczą złudę i przemijający świat zjawiskowy, świat nocy (jak Parmenides i Platon), albo przyjmują (jak Hegel) abstrakcje logiczne uznające sprzeczność za realną kategorię bytu.³⁶ Stąd problematyka religijna zostaje niejako „zniesiona” i co najwyżej Bóg może zostać wprzęgnięty w porządek racjonalności (jak u Parmenidesa), albo zrównany z nicością (jak u Hegla). Dzieje się tak dlatego, że monistyczne sposoby filozofowania unieruchamiają poznanie na rzecz myślenia. Myślenie uzyskuje status absolutnie prawdziwościowy. Poznanie bowiem jest procesem trudnym, wymagającym zdwojonego wysiłku, naukowej pokory, wykorzystywania wielu narzędzi poznawczych i przede wszystkim naturalnego kontaktu z rzeczywistością realną. Trzeba posługiwać się językiem naturalnym, dostrzegać istnieniowy charakter rzeczy, wreszcie (koniecznościowo) przyjmować istnienie Absolutu, chcąc nie popaść w absurd. Wszystko to powoduje u wielu filozofów swego rodzaju zniechęcenie. Natomiast samo myślenie jest czymś łatwiejszym, a psychologicznie wygodniejszym i pogodniejszym. Każde bowiem zapoznanie informacji płynącej od strony rzeczywistości rozwiązuje człowiekowi ręce. Daje możliwość ujawniania własnych myśli, własnego ducha. Rzeczywistość zaś nieustannie kontroluje ludzką myśl, która oderwana od rzeczywistości może, jak pisałem, wybuchnąć jakąś siłą geniuszu kreatywnego. W tym momencie warto odnaleźć jedno ze źródeł niepokoju. Zapatrzenie się w możliwości umysłu, absolutyzacja jakiegokolwiek z metod poznawczych, gdy na przykład przyjmie się jako ostateczny typ nauki jej wersję kantowską bądź comptowską, prowadzi do powstania sytuacji, które Mieczysław A. Krapiec nazywa *ideologią*. Ideologia podtrzymuje zawsze pierwszeństwo myśli przed bytem, co sprzyja tworzeniu wizji, nie dotyczących zupełnie konkretnego istnienia.

Zresztą po czasach, które należałoby nazwać augustyńskimi (święty Augustyn chrześcijańską myśl objawioną prześwietłał, w sposób wręcz genialny, neoplatońskimi sformułowaniami, otwierając drogę zarówno Szekspirowi, jak i Dantemu, a przez nich naszej przedziwnej epoce), Europa została zdominowana przez „kulturę”

³⁶ J. Łukasiewicz zauważył, że Hegel zrażony sceptycznymi wynikami krytycyzmu Kanta, przyjął odmienny wniosek dotyczący poznania świata, mianowicie: nie tyle istota świata jest niepoznawalna, co raczej istnieją realne sprzeczności nią rządzące, będące pierwiastkami ruchu i życia. W ten sposób Hegel stworzył „logikę metafizyczną”. Ale próba ta była zbyt radykalna, nieściśła i niejasna, by mogła być pojęta i przyjęta. Zob. *O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa*. Tekst przejrzał, przedmową i przypisami opatrzył J. Woleński, Warszawa : PWN 1987, 5.

barbarzyńców. Wschód po otrząśnięciu się z naleciałości neoplatonickich, rozpoczął walkę z islamem. Nie było więc w Europie czasu na myślenie. Dopiero wraz z reformą Kasjodora, ustanawiającą nauczanie katedralno - uniwersytecko - kościelne, uratowano myśl europejską przed dogłębnym upadkiem. Od VI wieku aż do Rewolucji Francuskiej dysponowano jedną metodą nauczania, ale przynoszącą, jak teraz wiemy, fenomenalne wyniki. Dzisiaj, niestety, ogromna ilość zmian i dydaktycznych propozycji prowadzi jedynie do zaniku autentycznej wiedzy i sztuki rozumienia rzeczywistości.³⁷ Nic więc dziwnego, że opowiedzenie się po określonej stronie sporu monizmu z pluralizmem staje się problemem pierwszej wagi. Pociąga bowiem za sobą wyraźne konsekwencje nie tylko natury antropologicznej, ale, mówiąc ogólnie, kulturowej, dotyczącej spraw egzystencjalnych, takich jak zagadnienie sensu życia, teorii wartości, spraw etyki i moralności, sztuki, religii. Oczywiście, owe konsekwencje mają charakter w dużej mierze teoretyczny, choć nie sposób wykluczyć ich wpływu na konkretne życiowe postawy ich wyznawców czy projektodawców. Bo przecież nie zawsze ludzie postępują zgodnie z wyznawanym przez siebie wizją świata, niemniej chcąc go wyjaśnić i zrozumieć odwołują się do sugestii wykraczających poza porządek zdroworozsądkowego doświadczenia. Na przykład, gdy ktoś przyjmuje tłumaczenie rzeczywistości proponowane przez monizm materialistyczny, neguje dualizm ducha i materii, czy automatycznie dokonuje odrzucenia Boga, nieśmiertelności i ogranicza sensy swego życia tylko do teryzmu, czyli poziomu wyznaczonego przez ziemię, świat ludzkiej teraźniejszości? Czy nie optuje tym samym za empiryzmem przeciw aprioryzmowi, za transcendencją poznania przeciw immanencji, za naocznością poznania przeciw abstrakcyjności, za realizmem przeciw idealizmowi? I na odwrót: Czy, jeśli spirytualizm, to panteizm, to nieskończoność, to idealizm, to aprioryzm, to immanentyzm?

Przychylam się do sugestii Izydory Dąbskiej³⁸, że dzieje filozofii nie pozwalają uznać takiego przyporządkowania za faktyczne w całej jego rozciągłości. Materializm Gassendiego szedł w parze z teizmem i aprioryzmem, spirytualizm Berkleya z nominalizmem i empiryzmem. Można więc co najwyżej mówić o częstszym na ogół przyporządkowaniu pewnych stanowisk, wynikających z przewyciężania aspektu dualności. Zatem tylko na ogół materializm łączy się z ateizmem, nominalizmem i empiryzmem, a spirytualizm z teizmem, aprioryzmem i uniwersalizmem. Trzeba jednakże przyznać, że gdy w grę wchodzi czynniki ideologiczne i nade wszystko polityczne, powyższe zależności stają się bardziej przestrzegane i wyrazistsze, choć tylko w wymiarze oficjalnego światopoglądu.³⁹ Wówczas też dyskusja z tego rodzaju stanowiskiem jest utrudniona, albo wręcz niemożliwa. Albowiem wszystkie typy monistycznego filozofowania nie reagują systemowo na podstawy samej racjonalności, tworzone przez zasadę tożsamości i niesprzeczności. Nie pytają o najistotniejszą

³⁷ Por. J. SOCHOŃ, *Przeciw absurdowi*, *Nowe Książki* 1994, nr 12, 50n.

³⁸ Zob. I. DĄBSKA, *O dwoistości... dz. cyt.*, 18.

³⁹ Partyjny monizm rozpleniony w Polsce powojennej zakładał zniszczenie religii i ludzi wierzących, ale też narzucał swój ideologiczny model kultury. Zob. na ten temat: J. TRZNADEL, *Hańba domowa. Rozmowy z pisarzami*, Paryż: Instytut Literacki 1986.

kwestię, mianowicie, dzięki czemu coś jest rzeczywiste. A skoro tak, nie sposób wymagać, aby dalsze twierdzenia wywodzone z „dialektyki metafizycznej” pozbawionej kontaktu z realnie istniejącą rzeczywistością, tłumaczyły koniecznościowo świat. Raczej są one zawieszane na mniemaniach i apriorycznych tezach wyjściowych, które determinują przyjmowany obraz świata, zachowania społeczne, kulturowe i religijne.

4. Monizm i religia

Pojęcie Boga jest pojęciem kontrowersyjnym, przede wszystkim z tego powodu, że angażuje trzy porządki refleksji: filozofię, teologię i religię. Wszystkie one odnoszą się do Boga pojmowanego jako „kres” wszelkich wyjaśnień dotyczących świata, człowieka i ostatecznego spełnienia życiowego, wiążącego się z uzyskaniem nadziei na trwanie nieśmiertelne, różnorako zresztą przybliżane i językowo określane. A ponieważ filozofia, teologia i religia nie stanowią jednolitych systemów, lecz tworzą różnorodne ekspresje poznawcze, przyjmując odmienne przedmioty i metody filozofowania, przeto pojęcie Boga zależy od „kształtu” owych systemów filozoficznych. Nigdy przecież nie jest tak i zasadniczo być nie może, że Bóg będzie przedstawiał się wszystkim ludziom *jednoznacznie* i *w sposób oczywisty*. Natomiast trzeba z całą stanowczością stwierdzić, że dopiero właściwe rozumienie realnie istniejącej rzeczywistości naprowadza na konieczność istnienia Boga. Dokonuje się to jednakże w płaszczyźnie czysto metafizycznej, związanej z wyborem pluralizmu jako stanowiska motywowanego doświadczeniem. Uzasadniając wielość rzeczy, przeciwstawiając się monizmowi i panteizmowi, kładąc zdecydowany nacisk na kategorię istnienia, dochodzimy do stwierdzenia konieczności istnienia samoistnego Istnienia, które pozostaje niezależne od człowieka i świata, jest konieczne jako przyczyna wszystkiego. W ten sposób przywołujemy rację racjonalnego odpoznanania, zgodną z zasadami odkrywanymi w rzeczywistości. Wyodrębnione i analizowane w metafizyce pojęcie „bytu jako bytu” (tak naprawdę, bytu jako określonej zdeterminowanej treści) tworzy podstawę do afirmacji Absolutu. Dzięki temu dochodzi do zwieńczenia metafizyki teorią partycypacji bytu przygodnego w Absolucie. Są to jednakże propozycje wynikające z przyjęcia pluralistycznej wizji rzeczywistości, gdzie przyjmuje się też określone tezy religijno - teologiczne, nade wszystko pojęcie Boga i duszy ludzkiej. Dzieje się tak zresztą z powodów, rzekłbym, *metafizycznie koniecznościowych*, albowiem bez przyjęcia interwencji Boga zaistnienie, na przykład duszy w człowieku, jest sprzeczne i nie chroni przed absurdem. Dlatego uznanie (uznawanie) Boga pozostaje czymś w ludzkim doświadczeniu niezwykle wprost racjonalnym, gdyż człowiek dysponuje możliwościami zrozumienia rzeczywistości jako takiej. Aby jednak doświadczać tego rodzaju intelektualnej pewności poznawczej, należy filozofować w obrębie świata rzeczy i osób, będąc nastawionymi na fakt zupełnie podstawowy, że oto świat istnieje, niezależnie od naszych możliwości poznawczych. A nadto warto pamiętać, że wszystkich ludzi charakteryzuje swoiste spotencjonalizowanie, to znaczy podleganie procesowi nieustannego rozwoju, pomnażania swych możliwości intelektualnych, moralnych, twórczych. Przynależność do określonego kręgu kulturowego,

przyjmowanie wychowawczych sugestii i wartości wpływa na ludzkie postawy wobec Boga i Jego rozumienie. Unikanie zatem wszelkiego typu nastawień apriorycznych zdaje się być czymś podstawowym w działaniach życiowych i światopoglądowych.

Wydaje się jednak, że najgłębiej istotne i zauważalne różnice w pojmowaniu Boga (bóstwa) pojawiają się jako wynik przyjęcia monistycznej lub pluralistycznej wizji rzeczywistości, a co za tym idzie ujmowania rozumu jako samodzielnego czynnika, realizującego własne cele bez kontaktu z istniejącymi rzeczami, bądź uznającego rozum za taką ludzką władzę poznawczą, która musi być pobudzona do działania poprzez bodźce pochodzące z realnego świata, osiągniętego w poznaniu zmysłowym.⁴⁰ Filozofowie greccy, poczynając od myślicieli archaików, albo nie oddzielali pojęcia bóstwa od pojęć desygnujących treści związane z pojęciem bóstw plemiennych, bóstw religii ludowych, albo rezygnowali z nich twierząc (gdy wyodrębniono już samodzielną dziedzinę refleksji filozoficznej), że są one niefilozoficzne właśnie; albo wreszcie konstruowali własne pojęcie bóstwa, zdecydowanie różne od tych funkcjonujących w religii. Oczywiście, niezmiernie trudno jest wyodrębnić precyzyjnie istniejące w tym względzie podziały. Religijność bowiem naturalnie przedstawiała się (i przedstawia) ludziom jako konieczny sposób poszukiwania odpowiedzi na egzystencjalne dylematy. Świat uświadamiany jako całość i sam człowiek uświadamiany jako „część” tego jednolitego świata, odbijający w sobie makrokosmos, powodował zjawisko kultowego odnoszenia się do wszystkiego, co wydawało się tajemnicze, nie ogarnione przez ludzkie możliwości. Nawet, gdy doszło do wyraźnego już oddzielenia *mitu* od *logosu* boskość i świętość nadal pozostawały w osobistej i społecznej wrażliwości, tworząc przestrzeń religijnego doświadczenia. Dlatego też pierwsi filozofowie z trudem pozbywają się swych związków z mitologią i plemienną pobożnością. One istnieją bowiem podtrzymywane niejako zapotrzebowaniem egzystencjalnym ludzi, którzy nie znają innych możliwości intelektualnego porządkowania zmiennej rzeczywistości. I chociaż mityczne wyjaśnianie wszelkich światowych zjawisk nie ma w istocie zauważalnego początku, niemniej pod wpływem filozoficznych operacji, coraz bardziej się kurczy. Bogowie zostają pozbawieni możliwości kreacyjnych, w kosmologicznym sensie tego określenia. Nikt nie pyta o początek kosmosu, gdyż pytanie jest z gruntu absurdalne. Świat sam w sobie trwa odwiecznie, bogowie - co najwyżej - uzyskują moc jego porządkowania, opatrnościowej troski nad ludźmi. Gdy jednakże filozofia poddaje w wątpliwość sens wyobrażeń na temat bóstw, zawsze ujmowanych antropomorficznie i politeistycznie, wówczas dochodzi do jawnego konfliktu z tradycjami kulturowymi. Można chyba przypuścić, że wpływ filozoficznych dystynkcji na religijne postawy Greków był bardzo znaczny. Okazało się, że kult będący zestawem społecznych zachowań mógł zostać zachowywany, choć treści religijne ulegały ciągłym przemianom. Religia stała się raczej zewnętrznym wyrazem pewnych wspólnotowych zachowań niż wyrazem tego, co

⁴⁰ M.A. Krąpiec mówi tutaj, zgodnie z sugestiami św. Tomasza, o dwóch koniecznych warunkach filozoficznego poznania, mianowicie, *recta ratio* i *recta voluntas*, czyli o prawym (nie znieprawionym) rozumie i prawej (nie znieprawionej) woli. Zob. *Przekonania dotyczące Boga a postawy moralne*. Praca zbiorowa. Red. B. Bejze, Warszawa: Wyd. Civitas Christiana 1996, 50.

współcześnie nazywamy aktem wiary czy przeżyciem religijnym. Tutaj pojawia się moment kluczowy do zrozumienia religii i religijności greckiej. Ateńczycy, po prostu, nie musieli składać żadnego credo, w naszym dzisiejszym rozumieniu tego słowa. Nie dysponują nawet odpowiednim terminem nazywającym zespół zbiorowych doświadczeń, które można byłoby nazwać „religią”. Wierzenia i opowieści o bogach nazywa się niekiedy *mythoi* albo *logoi*, zaś praktyki kultowe wyraża słowo *therapeia*, czasem - *threskeia*. Niemniej, te pojęcia nie zakładają żadnych wierzeń, odnoszą się wyłącznie do kultu.⁴¹ Wypada uczestniczyć w kultowych pielgrzymkach, gdyż wiąże się one z uczestnictwem w życiu *polis*, natomiast żaden z Greków nie bierze poważnie pod uwagę treści niesionych przez mit. Są one doktrynalnie zmienne i zależne od inwencji poetów bądź zwierzchników religijnych wspólnot. Uchowała się tylko pewna krańcowo mglista religijność, zakładająca jakieś ogólne boskie władanie, dopuszczająca bezpośrednią ingerencję bóstwa w nadzwyczajnych wypadkach pojedynczych; coraz częściej mówiono o przemożnej nieobliczalności przypadku. Nie-wykluczone, zauważył Olof Gigon, że gwałtowny wzrost, w okresie helleńskim, pełnej rezygnacji wiary w Tyche-Fortunę nie był bez wpływu filozofii, przede wszystkim Arystotelesa, wyraźnie odróżniającego ponadksiężycowy świat boskiego ładu od podksiężycowego świata ludzi, gdzie jedynym ładem jest: „może być tak albo inaczej”. Nie bez racji późna starożytność zarzucała Arystotelesowi, że, ściśle biorąc, zaprzeczył istnieniu opatrności i ludzki byt rzucił na pastwę przypadku.⁴² Warto nawet wzmocnić powyższe przypuszczenie sugerując, że Arystotelesowska koncepcja Absolutu stała się powodem zaniku greckiej religijności. Tego rodzaju wniosek jest swego rodzaju zwieńczeniem procesu rozpoczętego przez Talesa i jego racjonalną metodologię, poszukującą zrozumiałych przyczyn rzeczywistości. Wspomniana teoria Arystotelesa jest bardzo różnorodna, treściowo bogata, teologicznie wzniosła, prezentująca oryginalną interpretację substancji, podlegających zmianom i ruchowi. Natomiast wcześnie archaicy nie dysponowali jeszcze tak rozbudowanymi filozoficznymi narzędziami, aczkolwiek odkryli, że zdobycie wiedzy o mechanizmach funkcjonowania przyrody spowoduje natychmiastowe oddalenie mitycznych wyobrażeń o strukturze ziemskich zjawisk. Stąd też pojawiły się próby porzucenia kultowych tłumaczeń świata i rozumienia bóstwa. Od Ksenofanesa boskość nie może już być utożsamiana z wewnętrzną strukturą kosmosu. Filozof po prostu pyta o to, czym i jakie jest bóstwo naprawdę, gdyż ze swej istoty nie powinno się go łączyć ani z naiwnymi wyobrażeniami mitologicznymi (nie przystoi to rozumnemu człowiekowi), ani - tym bardziej - wprowadzać w krąg tworzony przez niezliczoną ilość bóstw, pomimo tego, że są one podporządkowane głównemu bóstwu - Zeusowi. Tutaj dochodzi do subtelnej nałożenia się na siebie czystego myślenia religijnego i myślenia ontologicznego. Rzeczywistość w swym bytowaniu nie jest już zależna od woli bóstw, lecz uzyskuje status „niezależnego bytu”, związanego jednakże z Bogiem, zwanym *Jedynym*. On istnieje wiecznie jako czysty duch. Nie jest w żaden sposób związany ze światem ludzkiego doświadczenia. Być może kształt kulisty oddaje w przybliżony sposób je-

⁴¹ Szerzej zob.: W. LENGAUER, *Religijność starożytnych Greków*, Warszawa: PWN 1994, 11-43.

⁴² O. GIGON, *Główne problemy filozofii starożytnej*. Przełożył P. Domański. Postłowiem opatrzył J. Domański, Warszawa: Wyd. IFiS PAN 1966, 44.

go wszelkie doskonałości. W Jednym przejawia się niedoskonały, zmienny, materialny świat.

Przyjmowanie pojęcia Jedyne, przybierającego cechy kosmicznego bóstwa jest nie tylko, wolno przypuścić, konsekwencją sporu z kultowymi wyobrażeniami boga, ale też spowodowane zostało naciskiem samej filozofii, która uznała samą siebie za władną ostatecznego wyjaśnienia rzeczywistości. „Ostatecznego” znaczy tutaj odwołującego się do mocy rozumu. Stał się on bowiem jedynym zasługującym na szacunek sposobem poznania. Gdyby bowiem przyjąć, rozmyślali Grecy, wizję świata konstruowaną na podstawie danych zmysłowych, nigdy niczego nie mogliśmy prawdziwosciowo wyjaśnić. Każdy człowiek zmysłowo inaczej „dotyka rzeczywistości”. Z poszczególnych osobistych doświadczeń nie sposób utworzyć koniecznościowego systemu wiedzy, gdyż rozpada się on na poszczególne „chmury zmysłowych treści”, bardzo często zresztą poznawczo oszukujących człowieka. Jedyną zatem możliwością uzyskania wiedzy pewnej pozostaje zawierzenie rozumowi, który potrafi wznieść się ponad ograniczenia zmysłowego poznania i odkryć konieczne struktury świata. W rozpoznaniu filozofów archaików, a nawet Platona i neoplatoników wszelkie możliwości kreacyjne umysłu sprowadzają się do ujęcia jedyne czynnika, w świetle którego rzeczywistość staje się zrozumiała i uporządkowana. Myślenie samo w sobie, mogące rozwijać się, dedukować prawa jednoznaczne dla całej rzeczywistości, zyskuje charakter wręcz objawieniowy, czego najjaskrawszym przykładem będzie metafizyka Parmenidesa. Monistyczne propozycje filozofa z Elei staną się w znacznej mierze obowiązkowe w dalszym rozwoju filozofii. One też spowodują swego rodzaju, jeżeli można tak powiedzieć, niepokój filozoficzny, gdyż trudno będzie następcom filozofa wyplątać się z konsekwencji ujęć monistycznych, szczególnie, gdy chodzi o problemy religijne.

Przedmiot filozofii determinuje przecież wizję ontologiczną świata. Gdy staje się nim rzeczywistość pomyślana tylko, wydedukowana jedynie z „czystych, niesprzecznych możliwości”, wówczas nie sposób przekroczyć monistycznych tendencji proponowanej ontologii. Monizm wyklucza wszelką transcendencję, zarówno w wymiarze teoriopoznawczym, jak i religijnym. Albowiem wszystko, co istnieje zależne jest od jednego czynnika, uznanego przez rozum, za zasadę istnienia i wszelkiego możliwego doświadczenia. A zatem nie zważa na realną rzeczywistość jako taką, którą zawsze należy ujmować w jedności analogicznej, znajdującej swój wyraz we wspólnym (jakże niedoskonale wspólnym) pojęciu *bytu*. Obiektywna jedność poznania, pisze Mieczysław A. Krąpiec, czyli jedność poznanych prawd, to jedność analogiczna. I nie można jej mieszać z jednością podmiotu poznającego te prawdy, gdyż jedność jest jednością doskonałą (jeśli człowiek jest psychicznie scalony, normalny). Rzutowanie zaś jedności podmiotu poznania na jedność przedmiotową, na jedność absolutną praw poznanych (choćby jakiejś najbardziej ogólnej, absolutnie jednoznacznej prawdy wyrażonej w zdaniu predykatywnym), jest rzeczywistym wyrazem tendencji monistycznych, gdy tymczasem cała rzeczywistość jest pluralistyczna i analogiczna.⁴³

⁴³ M.A. KRĄPIEC, *Odzyskać świat realny*. Lublin: TNKUL 1993, 55.

A zatem postawy monistyczne, mimo najróżniejszych przejawów, zawsze próbują dochodzić do jakiejś podstawowej, najgłębszej, by użyć metaforyki przestrzennej, warstwy bytu, mającej charakter „tożsamościowy”. Dzięki temu likwidują najważniejsze poznawczo - twórcze pytanie człowieka : „dla - czego”. Tak jak w dziedzinie wolitywnej sformułowanie „bo tak chcę”, albo „tak postanowiłem, wybrałem” jest kresem wszelkich możliwych odpowiedzi, podobnie i tutaj, wyodrębnienie czynnika pojmowanego tożsamościowo, czynnika myślnego - logicznego, stanowi kres jakichkolwiek dalszych wyjaśnień. Albowiem tożsamość sama z siebie pozostaje zrozumiała i nigdy (z natury rzeczy) nie odsyła do „czegoś jeszcze”. Wobec powyższego religia, operująca (nawet przy braku odpowiedniego słownictwa, jak to było w refleksji greckiej⁴⁴) egzystencjalnym pojęciem osoby, nie jest w stanie zaakceptować monistycznej wizji świata. A mówiąc precyzyjniej, musi ją odrzucić. W monizmie bowiem nie ma i być nie może miejsca na jakąkolwiek problematykę religijną. Skoro bowiem pytanie o Boga zjawia się jako konsekwencja racjonalnej medytacji nad rzeczywistością, gdyż można rzec, że Bóg to nic innego jak rozumienie rzeczywistości, a wizje monistyczne, co najwyżej, ograniczają się do bóstwa pojmowanego spekulatywnie, zupełnie nieczułego na istnienie człowieka, rozpoznawanego i przyjmowanego jako „bóg - zasada” racjonalności świata, trudno przypuścić, aby *taki bóg* mógł zaspokajać ludzkie religijne tęsknoty. Wobec tego bogami nazywano najróżniejsze „czynniki” stanowiące kres wszelkich tłumaczeń. Bogiem mógł być cały kosmos, albo określony naturalny żywioł, albo myśl, sama siebie myśląca, albo państwo - pojęcie ogólne, albo wreszcie panteistyczny Absolut. W ten sposób zresztą dochodziło do swoistego filozofizmu religijnego, odzierającego religię z tajemnicy, jak tego dowodzą systemy na przykład Spinozy czy Hegla. Niekiedy też poprzez utożsamianie religii i filozofii, redukowano niezwykle bogatą rzeczywistość religijną do wymiarów systemu, jak czynił to w swych spekulacjach Plotyn i neoplatonicy. Natomiast, gdy filozof starał się w obręb swej wizji ontologicznej wprowadzać jakieś elementy religijne, przejęte chociażby z tradycji mitologicznych (Parmenides, Heidegger), wówczas, chcąc nie chcąc, sakralizował swoje pojęcie Boga. Otrzymywało ono - dlatego - postać osobistej projekcji, uzależnionej od przyjętego wcześniej przedmiotu filozofii, którym było zawsze „coś”, jakiś „byt myślny” jednoznacznie

⁴⁴ Platon i Arystoteles, jak również stoicy nie dysponowali pojęciem osoby. W ich ujęciu, specyficznym dla człowieka aspektem było po prostu uczestnictwo w czymś boskim, dlatego niepowtarzalność osoby (nie wskazana precyzyjnie nawet w definicji Boecjusza) nie mogła jeszcze dojść u nich do głosu. Na przykład Arystoteles reprezentował - zresztą niezbyt wyraźnie - ideę nieśmiertelności duszy czy przynajmniej jej najwyższej części, *nous*; ale ów *nous* nie był Ja, lecz czymś, co z pierwiastka boskiego „jak przez wrota” wpromieniowuje w człowieka. Platoński Sokrates mówił wprawdzie o osobowej nieśmiertelności, ale, w ostatecznym rachunku, bardziej jako mędrzec, który uczestniczy w wierze ludu, niż jako filozof. Doktryna partycypacji człowieka w pierwiastku boskim może wprawdzie uzasadniać przekonanie, że człowiek jest najwyższą na Ziemi istotą, ale bez doktryny stworzenia - która w swym żydowsko-chrześcijańskim kształcie była nie znana Grekom i Rzymianom - nie jest w stanie uzasadnić, dlaczego drugiego człowieka nie wolno nadużywać, stosować wobec niego przemocy, zabijać. Człowiek może być czymś najwyższym, ale właśnie jako egzemplarz gatunku; zarówno niepowtarzalność, jak i nienaruszalność każdej osoby daje się, w ostatecznej instancji, uzasadnić tylko wówczas, gdy jesteśmy przekonani, że osoba leży na sercu władcy uniwersum jako to niepowtarzalne indywiduum. Zob. N. LOBKOWICZ, *Czas kryzysu, czas przełomu*. Przełożył G. Sowiński, Kraków: WAM i Znak 1996, 106.

rozumiany, co w istocie prowadziło i prowadzi do zanegowania porządku transcendentnego. Wyzwała natomiast ogromne możliwości kreacyjne, spekulatywne. Dzięki nim filozofia staje się - zasadniczo - działaniem polegającym na budowaniu niesprzecznych systemów, spełniających rolę ostatecznych „racji” wyjaśniających wszelkie tajemnice. Owe „racje” wywodzą się jednak tylko i wyłącznie z samego kreatywnego podmiotu, zafascynowanego tym, co proste, jednoznaczne. Fascynacje możliwością zrozumienia świata poprzez jego rozświetlenie za pomocą najprostszego czynnika tkwi, rzecz można, w ludzkiej umysłowości. Od greckich archaików aż po współczesne propozycje fizyków pozostają one w obrębie naukowych konieczności. Mnogość nie ma bowiem w sobie „siły wyjaśniającej, lecz sama domaga się wyjaśnienia. Istnienie winno przysługiwać właśnie jedynie temu, co niezłożone. Będzie ono przybierało różne nazwy (praelement, forma, idea, logos), ale w każdym przypadku zasada filozoficznego postępowania zostaje zachowana: odszukać podstawowy element rzeczywistości, stanowiący granicę wszelkiego wyjaśniania.

Wobec powyższego wielu monizujących filozofów z łatwością obarczyło wyabstrahowane przez siebie pojęcie „bytu” cechami boskimi. Arystoteles (choć trudno jego metafizykę określić mianem monistycznej) wznosił się na nader wyrafinowany pod tym względem poziom. Jego Bóg, odsłaniający nieco ze swej tajemnicy, w procesie analizy zjawiska ruchu, pozostaje jednak „Bogiem myśli”. Człowiek może go kontemplować. Dysponuje bowiem „boskim” czynnikiem - rozumem. Może zagłębiać się w samego siebie. Może doskonalić swą wewnętrzną gotowość poszukiwania arete. Nie może jednak zyskać pewnego przekonania, że Bóg - czysty przedmiot spekulacji interesuje się jego sprawami. Raczej jako akt czysty zajmuje się samym sobą. W terminologii Arystotelesa Bogu nie mogą przynależeć żadne zmiany. Przechodzenie z możności do aktu wyklucza Boże zainteresowanie światem i człowiekiem. Stąd relacja człowieka do Boga ma charakter jednokierunkowy. Z przyjętego więc w tej pracy punktu widzenia arystotelesowska koncepcja Boga wpisuje się w porządek kreślony przez monistyczną metafizykę. Albowiem w obu przypadkach Bóg był przyjmowany jako zasada tłumacząca ostatecznie świat, niemniej nie sięgał on religijnych doświadczeń człowieka. Te bowiem ogniskowały się na wartościach, które dzisiaj nazywamy osobowymi, a które wykształciły się, tak naprawdę, dopiero w perspektywie chrześcijańskiej teologii i prób uchwycenia tajemnicy Wcielenia. Warto bowiem pamiętać, że tam, gdzie kończy się metafizyka, zaczyna się religia, mająca swój początek w tajemnicy istnienia, w spontanicznym odruchu zafascynowania realną rzeczywistością. Religijna koncepcja Boga jako Osoby jest źródłem inspiracji dla przemyśleń filozoficznych. A teologia, której, jak już wspominałem, nie wolno utożsamiać z religią, winna poszukiwać wiary w rozumie i rozumu w wierze - choć oczywiste jest, że Bóg nie potrzebuje ani od filozofów, ani od teologów zezwolenia na istnienie. W spontanicznym kontakcie z rzeczywistością zaczynamy działać, choć w sposób jeszcze mało uporządkowany - religijnie. Później, gdy już metafizykujemy, to przekraczamy granice filozofii. Dlaczego? Albowiem chrześcijaństwo dodaje do jej wymiarów - wydarzenie zbawienia. Bóg zechciał uczynić ludzką historię miejscem realizowania się obietnicy danej Abrahamowi. Stworzył świat uzdalniając człowieka do uczestnictwa w życiu nadprzyrodzonym. Istnieje więc tylko jeden Bóg,

Bóg wiary i zbawienia, który ogarnia Boga filozofii. Tutaj Pascal wydaje się znakomitym wyrazicielem wielkiej tradycji chrześcijańskiej, ponieważ nie usuwa Boga filozofów i uczonych, ale raczej słusznie utrzymuje, że Bóg świętych jest zupełnie innego, wyższego porządku. Bóg filozofii nie może wyczerpać wszystkiego, co niesie doświadczenie religijne i metafizyczne. Dlatego właściwa koncepcja Boga musi pozostawać koncepcją religijną, z koniecznym zastosowaniem pojęcia osoby. Wtedy myśl filozoficzna doznaje ukojenia, gdyż rozumie, że nie sposób Boga poznać w Jego specyficznej istocie. Jedynie On przekazuje coś ze swej boskości, lecz tę Bożą treść poznajemy w sposobach ziemskiej realizacji. Znamy jedynie przygodne sposoby obecności i przenosimy je na Boga. Metafory języka religijnego, który w swym rdzeniu operuje symbolem, wskazują na „Bożą rzeczywistość”. Nigdy jednak nie powinniśmy zastępować Boga pojętego osobowo bogiem kosmicznym, jak to czynili Grecy. Niebezpieczeństwa antropomorfizacji są, oczywiście, realne, niemniej właściwa egzystencjalna koncepcja bytu typu Tomaszowego zapewnia swego rodzaju „nałożenie” Aktu Czystego na biblijną koncepcję Boga-Osoby. W ten sposób unikamy monistycznego utożsamienia zasady wyjaśniającej rzeczywistość z bóstwem religijnym, a nadto pozostając w sferze tajemnicy, wydobywamy się z absurdalnych uzasadnień rzeczywistości.

Niestety, nie wszyscy godzą się na przyjmowanie idei Boga osobowego. Zdaniem, chociażby Karen Armstrong i Eugena Drewermanna, jednego z najgłośniejszych obecnie charyzmatycznych psychoanalityków i teologów niemieckich, zwanego chyba nieco przesadnie „drugim Lutrem” kończącego się wieku, trzeba *modlić się o upadek Kościoła jako instytucji, aby Bóg możliwie jak najprędzej mógł pisać w ludzkich sercach to, co rzeczywiście chciałby powiedzieć. Instytucja niszczy to, na czym naprawdę jej zależy. Bazuje na lęku przed własnymi wiernymi. Przyjmuje postawę obronną, która przejawia się w demonstrowaniu siły, autorytetu, w patriarchalnej hierarchii, w zdobywaniu pieniędzy i wpływu na życie publiczne. O czym już nie myśli, to konkretny kontakt z rzeczywistymi problemami ludzi.*⁴⁵ Stąd rozumienie Boga jako osoby staje się w naszych, współczesnych czasach coraz bardziej nie do przyjęcia, i to z wielorakich powodów: moralnych, intelektualnych, naukowych i duchowych.⁴⁶ Przywołani badacze przyjmują takie oto rozpoznanie współczesności: pomiędzy religią a religijnością dostrzegamy obecnie wielki dystans. Wielu ludzi porzuciło religię pojmowaną jako określona struktura organizacyjna na rzecz religijności wewnętrznej, mistycznej, polegającej na osobistym odnoszeniu się do transcendentnych mocy, jednakże już bez pośrednictwa Kościoła, którego świątynie zdają się mieć jedynie wartość muzealną. Dlatego nadzieje religijne trzeba wiązać z „nową wiarą”, „nową religijnością”, której przedmiot - Bóg jako fakt obiektywny - właściwie nie istnieje, skoro pozostaje subiektywnym przeżyciem, w tajemniczy sposób doświadczanym w głębi istnienia. Owo *Nic* bywa przybliżane poprzez siłę twórczą

⁴⁵ E. DREWERMANN, *Nowe czasy Jeremiasza*, Przekład T.A. Czarnawski, J. Gorzkowski, Warszawa 1995, 21.

⁴⁶ Zob. K. ARMSTRONG, *Historia Boga. 400 lat dziejów Boga w judaizmie, chrześcijaństwie i islamie*. Przełożyła B. Cendrowska, Warszawa: Wyd. „Prima” 1995.

wyobraźni, perswazje sztuki, literatury, poezji. Oczywiście, warto pamiętać, by nie dawać się ponieść swym pragnieniom i nie popaść w ułudy, odkryte i opisane przez Ludwika Feuerbacha, Karola Marksa, Zygmunta Freuda czy Carla Gustawa Junga. Tym bardziej więc nie warto kierować uwagi w stronę dogmatycznego wymiaru nauki kościelnej. Biblia nie przekonuje zasadniczo do żadnej z prezentowanych przez siebie kwestii. Wywiedzione z ducha liberalnej teologii protestanckiej (Adolf Harnack, Rudolf Bultmann) postulaty odczarowujące księgi Starego i Nowego Testamentu sprawiają, że Jezus traci swa boskość na rzecz ludzkiej wyjątkowości, religijnej wrażliwości wykraczającej poza tę spotykaną w kulturze hebrajskiej.

A zatem ogląd rzeczywistości antropologicznej z wysokości fotela psychoanalitycznego przynosi oczekiwane owoce: powrót do źródeł religii, niezmaconej urzędem kościelnym. Wówczas zanika dramatyczne rozdarcie osoby, które w rozumieniu autora *Duchownych* jest i być musi miejscem autentycznej działalności teologicznej i terapeutycznej. Staje się to możliwe, ponieważ człowieka pojmuje się tutaj nie tyle jako byt, lecz osobowość - *self*, *Selbst*. Jego działania są motywowane przez neurotyczne „ja”, neurotyczne dlatego, iż obciążone psychicznymi, często podświadomymi kompleksami i zahamowaniami. W ten sposób istnieje szansa zbudowania (to nadzieja wszystkich marzycieli reformatorów, wszelkich religijnych hermeneutyk) Niewidzialnego Kościoła Dusz. Taki Kościół - i tylko taki - najbardziej odpowiedni byłby dla dzisiejszych chrześcijan Europy: z ich sceptycyzmem i wręcz niewiarą, z ich wyobcowaniem z tradycji i indywidualizmem, z ich niechęcią do obrzędowości i pojmowaniem religii jako sprawy wewnętrznej. To zatem przestwór, jak powiada się w gwarze socjologów, niewidzialnej religii Zachodu. I moralność, którą nie jest w stanie władać instytucja, lecz sumienie.⁴⁷

Przywołane poglądy coraz częściej są formułowane (w najróżniejszych dyskursach) jako dające do myślenia, warte szczegółowego przyswojenia, stosowania w codziennym życiu. Rodzi się - zauważmy - nowa wrażliwość na wiarę, jakiś trudny do jednoznacznego ujęcia i opisanie, wzorzec związków jednostki z Bogiem, wyłaniający się (co zadziwiająco) z dezorientacji współczesnego człowieka, jego zagubienia wśród znaków kultury. Taką sytuację nazwałbym sytuacją zbłąkanego wędrowca, który nie przyjmuje wyjaśnień Ewangelii, nie nawiązuje porozumienia z Nieznajomym w drodze do Emaus. Natomiast odwołuje się do „impresyjnie” pojętego Boga. Armstrong nazywa go Bogiem mistyków. Lecz to określenie jest na tyle szerokie, że obejmuje wszelkie formy ludzkiego poszukiwania sensu i tak zwanych wartości humanistycznych. Ateizm, czyli postawa wyrażająca (w najróżniejszych formach, począwszy od teoretycznych aż do praktycznych) przekonanie, że Boga nie ma, również mieściłby się w polu wyznaczonym przez Boga mistyków. Albowiem człowiek nie potrafi żyć bez ośrodka duchowości. Gdy więc runęły doświadczenia religijne, proponowane chociażby przez judaizm czy chrześcijaństwo, nie oznacza to wcale, że znaleźliśmy się w świecie pozbawionym religii. Pozostają przecież możliwości, dzięki którym poszukujemy podstawy niepojętego, ogarniającego wszechrzeczywistość, co jako duch bezosobowy - może wypełnić ludzkie tęsknoty i nadzieje.

⁴⁷ Por. J. SOCHOŃ, Kres człowieka czy troska o człowieka? *Spółeczeństwo Otwarte* 1996, nr 9, 15-22.

Dodam ostrożnie - zbawcze nadzieje, przy znacznej rozpiętości semantycznej przywołanego terminu.⁴⁸

W ten sposób dochodzi dzisiaj do ponownego zainteresowania się przebrzmiałymi już greckimi koncepcjami. Paradoksalne pojmowanie religii jako przestrzeni duchowego kontaktu z różnorodnie pojmowanymi „siłami a - osobowymi” powoduje, że najwyższą wartość nie uzyskuje samoobjawiający się, miłujący człowieka Bóg, lecz coś nieokreślonego, powiedziałbym, duchowo migotliwego, nie wykraczającego poza osobiste kreacje ludzkiego umysłu. Często też, w powyższym ujęciu, myśl religijna przybiera postać panteistyczną: świat albo jego przedstawienia *stają się Bogiem*, zostają „ubóstwione”, albo Bóg może być Bogiem tylko jako powiązany ze światem. Musi być włączony w kosmos. I dopiero wówczas nabiera charakteru „realnego”, tracąc równocześnie cechy osobowo-transcendentne. Pozostaje jednak swoista „religijność”. Nazwijmy ją religijnością estetyczno- intelektualną. Polega ona na ograniczaniu wewnętrznych przeżyć do ujmowania Boga wyłącznie w kategoriach racjonalności, etosu i piękna, zaś dziedzinę modlitewnego z Nim kontaktu traktuje się jako coś psychologicznie obcego.⁴⁹ Stąd Bóg może się „objawiać” tylko poprzez ludzkie medium, wręcz *staje się* w dialektycznym procesie kształtowania się rzeczywistości. Stąd nie musi więc być oddzielany od kulturowych wytworów człowieczej aktywności. Wówczas też nie sposób wyzwolić się z panteistycznych interpretacji świata. Przybierały one w historii filozofii najróżniejsze formy. Niektórzy myśliciele przyjmowali jednak, powiedziałbym, stopniowalne formy panteizmu, od skrajnego do umiarkowanego. W każdym wypadku jednak sprowadzano rzeczywistość do jednej odwiecznej substancji, traktowanej jako bóstwo i przyrodę zarazem.⁵⁰ Alfred N. Whitehead, na przykład, choć docenia metafizyczną wartość propozycji Arystotelesa (uważa go za największego metafizyka w historii Europy), porzuca kategorię Pierwszego Poruszyciela na rzecz *Boga jako Zasady Konkretyzacji*⁵¹. Stara się za wszelką cenę obronić przed zarzutem panteizmu, twierdząc, że proponowanego przez niego pojęcia transcendencji, nie należy wiązać z parametrami przestrzennymi, lecz raczej z charakterystyką Boga, w którego pierwotnej naturze znajdują się nieskończone bogactwa możliwości, których nie sposób zrealizować w konstytuującym struktury przyrody procesie współstwarzania.⁵² Augustyński rodowód tej propozycji jest aż nazbyt widoczny i zdaje się potwierdzać przypuszczenie o nierozdzielności świata i Boga, choćby przypisywano Mu cechy najwyższej postawy ograniczania (*supreme ground for limitation*), chcąc jednak zachować transcendentny wymiar Bożej obec-

⁴⁸ Na temat książki K. Armstrong zob. J. SOCHOŃ, »arliwa nowa wiara. *Ex Libris* 1995, nr 88, 4n.

⁴⁹ Klasycznym przykładem tego rodzaju postawy, zawężającej prawdę o Bogu do poziomu racjonalnych asercji i estetycznej satysfakcji, jest stanowisko prezentowane przez A. N. Whiteheada. Pisze o tym J. »yciński w eseju pomieszczonym w pracy zbiorowej: *Wobec Boga i moralności*, dz. cyt., 71n.

⁵⁰ Krótko charakteryzuje poszczególne rodzaje panteizmu S. Kowalczyk w pracy: *Filozofia Boga*. Lublin: RWKUL 1993, 22-24.

⁵¹ Zob. A.N. WHITEHEAD, *Nauka i świat nowożytny*. Przekład i słowo wstępne M. Kozłowski i M. Pieńkowski, Kraków: Znak 1987, 236-244.

⁵² Por. J. »YCINSKI, *Bóg Abrahama i Whiteheadea*, Tarnów: Biblos [1992], 138.

ności. Przyroda bowiem nadal pozostaje *miejszem ukazywania się* czy może *odsłonięcia* Boga, w ciągłym procesie „stawania się” i Bóg - zasadniczo - nie przekracza możliwości zawartych w ludzkim rozumie. Panenteistyczna wersja monizmu (nie dająca się zresztą sprowadzić do tradycyjnego panteizmu), pomimo tego, że stosuje kategorię osoby i transcendencji, nie przekracza heglowskiego panlogizmu i „zawieszają” niejako Boga na poziomie kreatywnych możliwości człowieka. Odwoływania się filozofów procesu do poetyckich i kosmologicznych „stylów refleksji”, uznawanie Boga za *Subtelny Poetę* wrażliwego na ból i dramaty życia⁵³, a więc swego rodzaju filozofowanie ewangeliczne, być może, ma jakieś znaczenie egzystencjalno - etyczne, jednakże w porządku filozofii nie przynosi zgodnych z doświadczeniem rzeczywistości osiągnięć⁵⁴. Nie sposób przecież „zastępować” Boga i wyznaczać logiki rozwojowej kosmosu albo historii zbawienia, by użyć teologicznego sformułowania. Gdy tak się czyni, chcąc nie chcąc miesza się porządek fizykalnego wyjaśniania z wyjaśnianiem filozoficznym i teologicznym, zapominając o rozróżnieniach jasno postawionych już w czasach Alberta Wielkiego. W filozofii - powiedzmy wyraźnie - liczą się nie tyle siła wyobraźni i jakieś psychologiczne przecucie o możliwości subiektywnego wyrażenia, jak powiedziałby Hegel, „ducha absolutnego”, ale wyjaśnianie ostatecznościowe realnego świata, wychodzące od interpretacji mnogich istniejących bytów, na co wskazuje ludzkie spontaniczne poznanie. Trzeba wobec istniejącej rzeczywistości być *otwartym*, widzieć ją. Nie powinno się natomiast jej stwarzać, nabudowywać wielopiętrowe sfery sensów, pozorne jakości, poziomy racjonalności albo tzw. *czyste natury*, pojmowane jako wewnętrzne niesprzeczności. Wówczas bowiem zjawia się konieczność stosowania jednoznacznych określeń. „Natura bytu” uzyska, chcąc nie chcąc, charakter prosty, jednoznaczny. Zniknie więc rozróżnienie pomiędzy porządkiem Boskim a porządkiem stworzeń, czego skutki muszą doprowadzić do jawnych absurdów. Pojęciowe jednoznaczne poznanie wikła, w każdym przypadku, w monistyczne postawy i oddala od kontaktu z realną rzeczywistością. Umożliwia natomiast konstrukcję, tak nazwę, gnostyckich teorii świata, których dualistyczny rdzeń przenika idea monistyczna, wyrażająca się w koncepcji boskiej „iskry”, zrównującej człowieka i Boga, tworzona dzięki mocom kreacyjnym umysłu ludzkiego, nigdy zaś nie reagująca na rzeczywistość jako taką i doświadczenie religijne z nią związane. Gnostyckie myślenie podkreśla ważność pierwotnej jedności, pojmowanej jako źródło ludzkiego szczęścia, z której zresztą wszystko powstało. Jednakże na skutek ontycznie rozumianego grzechu nastąpił rozpad pierwotnej jedności. Zjawiła się negatywnie wartościowana wielość, w tym rozdarcie człowieka na element boski (dobro) i element zły. Odtąd nie potrafi on już dotrzeć do samego siebie. Dlatego też realny świat nie wskazuje na Boga, lecz na Jego przeciw-

⁵³ *To, co dzieje się w świecie, ulega przekształceniu w rzeczywistość niebios, zaś rzeczywistość niebios wraca znowu do świata. Dzięki tej wzajemnej relacji, miłość z tego świata przechodzi w miłość niebiańską i sływa potem znów w świat. W tym znaczeniu Bóg jest wielkim współtowarzyszem - rozumiejącym współuczestnikiem naszych cierpień.* A.N. WHITEHEAD, *Bóg i świat*. Przekład J. »yckiński, w: *Bóg i przyroda w filozofii procesu: Znak - Idee 5*, Kraków: Znak [1992], 42.

⁵⁴ Pomimo tego spotyka się przypuszczenia, że jest wielce prawdopodobne, iż gdyby Tomasz z Akwinu żył dzisiaj, uprawiałby teologię procesu. Zob. L.S. FORD, *Tomasz z Akwinu a współczesne prądy filozoficzne*, *tamże*, 54.

nika - Szatana. Gnostycy - wobec powyższego - szansę wyjścia z dramatu istnienia dostrzegali w wewnętrznym, duchowym skierowaniu się człowieka ku samemu sobie. Utracona boskość - jedność mogła się bowiem odnowić tylko jako skutek wewnętrznej medytacji. Taką właśnie drogę do Boga będzie - ze szczególną gorliwością - propagował Plotyn. Chrześcijanie później, choć przejmą wiele językowych dystynkcji od neoplatonizmu⁵⁵, niemniej przeciwstawiają się gwałtownie przypuszczeniu, że pluralizm bytowy jest i być musi wyrazem katastrofy ontologicznej i egzystencjalnej. Raczej, w chrześcijańskim rozumieniu, trzeba uznać go za przedmiot kontemplacji, za sferę określonego pośrednictwa pomiędzy człowiekiem a Bogiem, który nie jest jakąś anonimową Jednią czy poruszycielem, lecz Stwórcą utrzymującym świat w istnieniu. Nie będą lekceważyli naturalnego poznania rzeczywistości jako takiej.

Tymczasem sama rzeczywistość zawsze pozostaje dostępna (na ludzki sposób) w poznaniu spontanicznym. Zanegowanie wartości tego poznania równa się natychmiastowemu przyjęciu tez koniecznościowo wywiedzionych z porządku apriorycznego, w tym rezygnacji z pojęcia Absolutu jako oddzielnego od przygodnych istnień bytowych. Z tego też powodu trudno pogodzić monistyczne wizje rzeczywistości z religią, która przyjmuje osobową transcendencję Boga jako oczywistą i uzgodnioną z Objawieniem. Dlatego właściwe ujęcie faktu „bycia człowiekiem” wobec Absolutu zwanego w języku religijnym Bogiem wydaje się możliwe tylko poprzez wyjaśnienie samego pluralizmu bytowego, który narzuca się naturalnie wszystkim ludziom, o ile posługują się swoimi władzami poznawczymi w sposób pozbawiony zniekształceń chorobowych.

MONISTIC VISION OF THE WORLD

(Summary)

The article discusses the theoretical basis enabling to accept the monistic vision of the world. This means that the understanding of reality as such consists in the intellectual process of reducing the respective changeable beings to one substance which at the final stage of the process assumes a transcendental nature. Hence the thesis of the ontological monism, but also the thesis of consistent as well as absolute monism (Parmenides) substitute knowledge by thinking. In consequence we have a situation which must be called ideology. It always sustains the priority of thought

⁵⁵ Koncepcja wszechjedności będzie intrygowiała całą europejską kulturę, choć najmocniej zaczął ją podkreślać właśnie neoplatonicy. Jej przekształcenia i wersje teologiczne później odnajdujemy w Nowym Testamencie (św. Paweł), u Ojców Kościoła (Klemens Aleksandryjski, Grzegorz z Nyssy), a także w filozofii rosyjskiej: W. Sołowiow, A. Chomiakow, P. Florenski, który przyjął zasadę wszechjedności jako zasadę wewnętrznej struktury doskonałego bytu. W Polsce nawiązywał do wspomnianych idei S.I. Witkiewicz analizując *pojęcie Istnienia implikujące pojęcie Wielości*. Zob. jego pracę: *O idealizmie i realizmie. Pojęcia i twierdzenia implikowane przez pojęcie istnienia i inne prace filozoficzne*. Zebrał, opracował i przypisami opatrzył B. Michalski, Warszawa: PWN 1977.

over being and in this way helps to create a vision that does not touch real, concrete existence.