

PETER KUNZMANN  
Friedrich-Schiller-Universität, Jena  
Uniwersytet Zielonogórski

## Metamorfozy neoplatonizmu

The Metamorphoses of Neoplatonism

„Metamorfozy, zmienna postać neoplatonizmu” – trochę skromniej oznacza to: poprowadzić temat wraz z jego wariacjami. W filozofii można poprowadzić jakiś temat, gdy namierzmy jedną określoną myśl, wówczas grać dany temat oznaczać będzie: ową myśl wyeksponować i pokazać, w jakich modulacjach się ona pojawia, jakim melodiom nadaje takt, bądź też odkryć, za jaką maską się skrywa.

Jeśli to jest celem, wówczas istnieją uzasadnione powody, by zająć się tutaj neoplatonizmem. Stawiając tezę dość ogólnikowo, można by powiedzieć, że żaden inny nurt filozoficzny nie wpłynął tak silnie na całe zachodnie dzieje ducha aż po nowożytność jak właśnie neoplatonizm (a jak będę twierdził na końcu – dotyczy to nawet XX wieku). Przytoczyć tu można owe dźwięczne imiona Jana Szkota Eriugeny, Tomasza z Akwinu, Bonawentury, Mistra Eckharta, Kuzańczyka, Giordana Bruna i Spinozy. Nawet u Hegla odnaleźć by można więcej niż jeden trop. Swoje oddziaływanie neoplatonizm zawdzięcza sytuacji, w której najważniejsi prekursorzy filozofii średniowiecznej: Augustyn, Dionizy oraz Boecjusz, przekazali dalej zrab neoplatońskich idei; wprawdzie u każdego z nich różne rozłożenie akcentów było zależne od temperamentu i mentalności, ale i tak neoplatoński trzon jest rozpoznawalny. Nie chodzi tu jednak jedynie o opis historycznego spiętrzenia idei, lecz o poprowadzenie tematu, który brzmi właśnie specyficznie neoplatońsko.

Na pytanie, „czym jest neoplatonizm?”, Klaus Held odpowiada: *jego [podstawowa] myśl oznacza dogłębny zwrot w dziejach filozofii i ducha, być może zwrot o najbardziej doniosłych skutkach w ogóle; jako że Jednia to Bóg [...]. Wraz z myślą o tym, iż Bóg jest tym, co przynależy całkowicie do tamtego świata, rozsadzony zostaje zamknięty Kosmos antyku. Po raz pierwszy istnieje coś w ścisłym sensie ponadświatowego, transcendentnego, lub też jak mówimy o tym dzisiaj – ciągle jeszcze*

na sposób Plotyński – coś ‘absolutnego’, tzn. coś ‘oddzielonego’ od wszystkiego, co dostępne jest naszemu myśleniu<sup>1</sup>.

To jednak dopiero połowa sukcesu, gdyż cóż obchodziłby nas jakiś Bóg, Absolut, który nie miałby nic wspólnego ze światem? Sedno neoplatonistycznego przedsięwzięcia, jak uważam, polega na paradoksalnym przyporządkowaniu Jednego do wielości, Boga do świata.

To właśnie stanowić będzie tenor tych rozważań, nasz *leitmotiv*: Zasada świata leży poza nim samym.

W sposób najczystszy studiować można ten *leitmotiv* w formie, jaką nadał mu Plotyn, ów wymowny gwałtownik, który w III stuleciu po Chrystusie dokonał nowej, potężnej syntezy filozofii antycznej. *À propos* syntezy: w odróżnieniu od innych złożeń z przedrostkiem „neo-”, takich jak „neokantyzm”, bądź „neoscholastyka”, w „neoplatonizmie” nie chodzi o nawiązanie do zarzuconej wiedzy, by ponownie lub na nowo nadać jej znaczenie. Po pierwsze, w odniesieniu do Platona nie było to konieczne, po drugie, nie taki był zamiar, a po trzecie, nie to się tu dokonało. Tak zwany neoplatonizm był wprawdzie w istocie inspirowany platonizmem, ale sam Plotyn zapożycza się w znaczący sposób także u Arystotelesa i stoików. Poza tym w odniesieniu do samej istoty tego systemu nawiązania Plotyna do Platona są dość mgliste.

W centrum refleksji znajduje się u Plotyna „Jednia” (*to hen*). Jednia udziela się i tak powstaje duch. Duch stwarza duszę, a ta formuje nieukształtowaną materię. To w skrócie stanowi przesłanie Plotyna.

Jednia nie jest przy tym ujmowana jako coś określonego, dlatego też nie można jej opisywać przy pomocy predykatów. Jest pełnią bytu, która udziela wszystkiemu innemu swego bytu, jest źródłem piękna, w którym udział ma wszystko, co piękne.

Jednia ze względu na swój nadmiar przelewa się, co tradycyjnie określa się mianem „emanacji”. Oczywiście tym samym się nie umniejsza. Plotyn używa tu obrazu światła, metafory i analogii, którą posługiwał się już Platon<sup>2</sup> i która jak szyfr stale będzie towarzyszyć mistryce. Tak, jak słońce promieniuje światłem i ciepłem, nie tracąc przy tym na sile, tak samo przelewa się byt, dobro. To, co istnieje, także nie daje się od tego odciąć, podobnie jak światło, które pada na grzbiet dłoni chcącej ukryć coś w cieniu, gdyż *to światło jaśnieje tylko od strony słońca* (*Enneady I 7*)<sup>3</sup>.

Plotyn uwielbia obrazy. Jak zauważył kiedyś Hegel, Plotyn stale przemawiał potokiem obrazów. Ma to swoje uzasadnienie. Chce zwrócić uwagę na to, iż decydujące ostrze jego systemu nie powinno zostać stepione w terminologii. Dlaczego tak właśnie jest, chciałbym wyjaśnić przy pomocy obrazu. Metaforę światła można bowiem jesz-

<sup>1</sup> K. Held, *Treffpunkt Platon*, Stuttgart 1990, s. 257.

<sup>2</sup> I to w znaczących miejscach: w *Państwie* w metaforze słońca (Pol. 508a- 509b) i w metaforze jaskini (516ab) na oznaczenie Idei Dobra. Także Dionizy będzie odnosił w decydujących miejscach światło, bądź to, co nad światło wyższe, do Jednego (*Teologia mistyczna*, I,1), a nawet będzie używał tego obrazu dla objaśnienia Trójcy Świętej (*Imiona Boskie*, II,4).

<sup>3</sup> Tłumaczenie polskie za: Plotyn, *Enneady I-III*, przeł. A. Krokiewicz, Warszawa 2000, s. 142.

cze bardziej rozwinąć. Bardzo dobrze nadaje się ona jako model dla owej podstawowej myśli neoplatonizmu, której wariacjami chciałbym się tutaj zająć.

Proszę sobie wyobrazić jasne pomieszczenia, w którym wszystkie przedmioty są lśniące białe. Wszystko zanurzone jest w promiennym świetle. W takim pomieszczeniu nic nie można zobaczyć: aby możliwe było zobaczenie czegokolwiek, jednolitość musi zostać przełamana konturami. Muszą istnieć linie i cienie, które odróżniać się będą od bieli, musi istnieć kontrast i różnica. Właśnie tego chce uniknąć Plotyn: w Jedni nie może istnieć różnica; dlatego też Jednia jest niepoznawalna. W tym kontekście nasuwa się uwaga dotycząca języka: każda mowa, każde słowo i każde pojęcie ustanawiają różnice. Wraz z nazwaniem czegoś wycinam to, o czym mówię, z przestrzeni wszystkich przedmiotów; zatrzymuję w mowie to, co jest charakterystyczne dla określanego przedmiotu i stanowi różnicę w odniesieniu do wszystkich innych przedmiotów. Gdy tylko zaczyna się mówić o Jedni, przestaje nią ona być, gdyż wówczas ustanowiona zostaje różnica. Niekonsekwencją jest już nazywać to Jednią, gdyż to pojęcie ma tylko wówczas sens, gdy Jednię przeciwstawimy wielości.

Jednia umyka myśleniu pojęciowemu, tak samo jak białe światło jest niewidoczne dla naszych oczu. Widzialne staje się ono dopiero w swym działaniu, gdy pada na jakąś powierzchnię i zostaje odbite jako kolor. To, co jest dostępne nam jako kolor, jest fragmentem, wycinkiem, odpryskiem białego światła. Jeśli widzimy coś jako czerwone, bądź niebieskie, to jest to już wyróżnieniem. A równocześnie staje się to widoczne, powstaje niejako pod wpływem promienia światła. Stosując to do Plotyna, stwierdzić można: to, o czym jesteśmy w stanie myśleć pojęciowo, odpowiada kolorowi, który stracił swą pierwotną jedność białego światła. Tak można by w przybliżeniu opisać znaczenie cytowanej powyżej formuły. Oddzielone od Jedni jest nic. A to, co jest, nie jest samą Jednią. Jak czyste światło Jednia jest nam dostępna tylko w rozszczepieniu, a to oznacza u Plotyna: poprzez emanacje.

Pierwszą emanacją Jedni jest duch<sup>4</sup> (*nous*). Zasada świata nie daje się ująć w mowie, gdyż jako totalna jedność znajduje się ona całkowicie przed wszelką różnicą, która to dopiero umożliwia jakąkolwiek wypowiedź. Mowa nabiera sensu dopiero na poziomie ducha, któremu jednoznacznie przypisywana jest zasada „odmienności”, różnicy (*Enn. V 1*). Zawiera on w sobie to, co daje się różnicować, jako że dochodzą do niego dalsze ‘*basics*’ myślenia, takie jak chociażby stałość i zmiana. Nie potrzebujemy w tym miejscu opisywać tego dokładniej. W każdym razie *nous* emanuje z siebie duszę (*psyche*), która stanowi jego odzwierciedlenie, a sama znajduje swoje dopełnienie w poziomie wyższym, duchu, a poziomowi niższemu, czyli materii, udziela formy, kształtu oraz piękna.

Niech zabrzmii teraz sam Plotyn<sup>5</sup>: *Jedno jest wszystkimi bytami i ani jednym z nich: oto jako początek wszystkich bytów nie jest wszystkimi, atoli w tamtym (mian.*

<sup>4</sup> W polskim tłumaczeniu Plotyna: „umysł” (przyp. tłum.).

<sup>5</sup> Tłumaczenie polskie za: Plotyn, *Enneady*, przeł. A. Krokiewicz, Warszawa 1959, t. II, s. 228n.

*umysłowym) znowu znaczeniu jest wszystkimi bytami [...]. Ono bytem nie było, lecz jego Rodzicem. I jest to jakby poród pierwszy. Albowiem Jedno jest doskonale – nie szuka bowiem niczego i nie posiada i nie potrzebuje – przelato się niejako i ten Jego nadmiar sprawił coś innego, a to, co zaistniało, zwróciło się ku Niemu się wypełniło i stało się Je widzące i to jest umysł [...]. Więc umysł będąc w ten sposób jakby Nim, sprawia byty podobne, wyłoniwszy moc mnogą. A także co, jest ideą, ideą umysłu, podobnie jak To, co przed nim, wylaniało przedtem swoją ideę. I owo działanie substancji jest duszą, która tym się stała ponieważ umysł pozostaje w sobie: przecież i umysł zaistniał dlatego, że pozostaje w Sobie To, co przed nim. [...] Idzie tedy owo powstawanie od początku do ostatniego członu, przy czym każdy człon pozostaje zawsze we właściwej mu siedzibie, a człon rodzony zajmuje inną, pośledniejszą placówkę [...] (Enn. V 2).*

I tak Jednia przelewa się w byt, poprzez ducha i duszę w materię, która będąc nieuformowana nie może być piękna. Na wszystkich poziomach emanacji łączność z Jednią zostaje utrzymana: *Atoli ono musi być początkiem i być przed nimi wszystkimi, ażeby także one wszystkie były po nim. Jeżeli znowu będzie każdym z nich wszystkich z osobna, to po pierwsze, jakiegokolwiek jestestwo będzie tożsame z jakimkolwiek, a następnie będą one wszystkie razem i nic ich nie rozróżni, za czym i w ten sposób nie jest ono żadnym z nich wszystkich, lecz przed nimi wszystkimi (Enneady III 8)*<sup>6</sup>.

Zanim organy patosu połkną wszelką precyzję, a my sami zamilkniemy wobec czcigodnych tajemnic, chciałbym, a nawet powinienem, raz jeszcze wskazać na to, jak racjonalne i konsekwentne są przemyślenia Plotyna. Jednię osiągamy nie poprzez wyłączenie, lecz poprzez uprawianie myślenia aż po najbardziej radykalną granicę. Stanie się to bardziej wyraźne, jeśli podejdziesz się do neoplatonizmu od dołu, indukcyjnie, co nazywane jest w jego własnym idiomie „powrotem do Jedni”. Okazuje się bowiem, że każdy rodzaj poznania oznacza ustanawianie jedności. Postrzeganie rozumowe tworzy z wrażeń kształty i formy, które to dopiero wytwarzają przedmiot, przedmiot jako taki. Dlatego Plotyn przypisuje duszy formę. Rozumny osąd porządkuje kalejdoskop ciągle jeszcze wielorakich spostrzeżeń, stwarza jedność, łącząc ze sobą to, co do siebie przynależy. A myślenie poprzez myślenie redukuje liczbę zasad do owej prawie połowy tuzina, którą Plotyn znajduje w swym *nous*; są to: byt, stałość, identyczność, różnorodność, ruch. Ciągle jeszcze pozostaje tutaj owa nierozwiązywalna reszta pozostająca z podziału, jaki istnieje pomiędzy myśleniem a pomyślanym. Myślenie nie dojdzie dalej, chociaż wie o jedności, której nie może objąć. Niemalże sama z siebie nasuwa mi się tutaj metafora drabiny. Kolejne stopnie drabiny zostały pokonane, lecz kto wejdzie na ostatni szczebel, ten nie znajdzie już na tej drabinie oparcia. Jest to zresztą metafora, która powraca w myśli wszystkich filozofów, którzy od środka ograniczają to, co daje się pomyśleć, – poczynając od Sextusa Empiricusza Sceptyka po Ludwika Wittgensteina, który to w swym ataku na język nabił sobie guza.

<sup>6</sup> Tłumaczenie polskie za: Plotyn, *Enneady I-III*, przeł. A. Krokiewicz, Warszawa 2000, s. 358.

Zacytuję raz jeszcze Klausa Helda: [*Pra-*]Jednia przekracza [...] nasze myślenie. Możemy jeszcze myśleć, że Jednia musi istnieć jako pra-zasada [...]. Nasze myślenie podnosi się zatem od świata doświadczeniowego krok po kroku w stronę Jedni, ale w tym wznoszeniu to, co najwyższe, umyka naszemu myśleniu. Pra-zasadą jest owa pozaświatowość, która pozostaje nieosiągalna dla naszego myślenia, tajemnica wzniosłości, której nie można wymyślić<sup>7</sup>. Czymś decydującym jest tutaj konsekwentny związek pomiędzy myśleniem a tym, co Held nazywa tutaj „tajemnicą”; pomiędzy nimi nie pojawi się w moim sposobie odczytania najmniejsze ziarenko irracjonalności.

Nasz *leitmotiv* możemy także zinterpretować tak: cel myślenia pozostaje dlań nieosiągalny.

*I tak Bóg jest rozlany we wszystkim, tak że nie jest On jakąś właściwością świata, lecz jest substancją świat stwarzającą, która bez trudu kieruje światem i bez wysiłku go spaja.* Zdanie to w podobnym brzmieniu mogłoby pochodzić od Plotyna i znajdujemy je także w takim kształcie u Boecjusza. Pochodzi ono od Augustyna (Ep. 187). Jednia, po chrześcijańsku: Bóg, nie jest właściwością świata, lecz przewyższa ten świat w sposób absolutny. A równocześnie w świat ten wkracza, manifestuje się w nim, a nawet prowadzi go i nim kieruje. Sternikowi, który nie należy do załogi, pustej piaszyci [koła], wokół której kręcą się dzieje świata, stulecie później literacki pomnik wzniesie w swej *Consolatio* Boecjusz.

Augustyn wyraża kwintesencję neoplatonizmu w dwóch słowach: ‘w’ i ‘ponad’. Bóg jest zarówno każdorazowym wnętrzem każdej rzeczy, gdyż w Nim jest wszystko, jak i jest każdorazową zewnętrżnością każdej rzeczy, gdyż jest ponad wszystkim. Te dwa słowa pojawiają się u niego ciągle. Ważne jest tu podkreślenie owego wnętrza, ważna jest tu także owa każdorazowość. Wspólnie pozwalają one nadać temu tematowi nowy kierunek, który osiąga kulminację w zdaniu: *A ty byłeś bardziej wewnątrz mnie niż to, co we mnie było najbardziej osobiste, a zarazem wyżej nade mną, niż mogłem myślał sięgnąć kiedykolwiek*<sup>8</sup>. Odkrycie Augustyna jest na wskroś osobiste. Z pewnością daje się ono wyrazić tylko przez niego. A jednak śmiem twierdzić, iż wyrosło ono z jego studiów nad neoplatonizmem, któremu otworzyło nowe perspektywy i nowy rozległy obszar. Wznoszenie się człowieka, jego powrót do Jedni, nie odbywa się poprzez abstrakcje świata zewnętrznego, lecz poprzez niego samego. Pewność, iż u podstawy własnej świadomości natrafimy na podstawę wszystkiego, czerpie Augustyn z przeświadczenia, iż Bóg jest tym, co najbardziej wewnętrzne w każdym stworzeniu. Z owym akcentem położonym na duchowej naturze człowieka musi on przewędrować komnaty swojej świadomości do wewnątrz, by natrafić tam na to, co najwyższe, na to, co nieskończenie przekracza jego czasową konstytucję. Augustyn tak ujmuje formułę neoplatonizmu: zasada [podstawa] mojej egzystencji sięga poza mnie samego.

<sup>7</sup> K. Held, *Treffpunkt Platon*, Stuttgart 1990, s. 257.

<sup>8</sup> Św. Augustyn, *Wyznania*, Ks. III 6, 11, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1992, s. 80.

Wymieniłem już założycieli średniowiecznej filozofii, a jednak brak tu Dionizego Areopagity, który aż po czasy nowożytne miał bardzo wysokie notowania, a np. przez św. Tomasza był cytowany częściej niż Arystoteles. Humanizm i krytyka historyczna zniszczyły jego nimb i dlatego nie możemy o nim dzisiaj powiedzieć wiele więcej aniżeli to, że był (prawdopodobnie) mnichem i żył (być może) w Syrii (przypuszczalnie) ok. roku 500. Co do jego oddziaływania, to tysiąc lat później tylko Augustyn mógł się z nim równać.

U Dionizego formuła 'w' – 'ponad' brzmi następująco: *Do tego dodają jeszcze, że ta przyczyna znajduje się w intelektach, duszach i ciałach, na niebie i na ziemi i zawsze z sobą tożsama tkwi w sercu świata, wokół świata i ponad światem, ponad niebem i ponad wszelką substancją [...], a jednak [nie] jest żadnym spośród bytów*" (Imiona Boskie I, 6)<sup>9</sup>.

Hierarchiczne myślenie Dionizego sięga wierzchołka bytu i tym samym granic tego, co daje się pomyśleć i wymówić. Taka gradacja od dołu do góry obejmuje cały zakres możliwości i daje tym samym także wzór dla całej średniowiecznej ontologii: *Rzeczy nieożywione mają przez swój byt udział w Nim, gdyż przewyższające wszelki byt Bóstwo jest bytem wszystkich rzeczy. Istoty ożywione (nierozumne) posiadają udział w jego mocy przewyższającej życie i życie to stwarzającej. Istoty rozumne mają udział w jego doskonałej mądrości przewyższającej wszelki rozum i inteligencję. Jest rzeczą oczywistą, iż te z istot są najbliższe Bóstwu, które mają w Nim udział w wieloraki sposób*<sup>10</sup>.

Odnajdujemy tutaj poboczny temat neoplatonizmu, istotny o tyle, o ile wyjaśnia on, dlaczego ani dla Dionizego, ani dla autorów średniowiecznych, filozofia i mistyka nie pozostają w opozycji<sup>11</sup>. Wprost przeciwnie: od samych początków (Kurt Flasch mówi o Parmenidasie) wspięcie się z poziomu tego, co daje się pomyśleć i wypowiedzieć, na poziom tego, czego pomyśleć i wypowiedzieć nie można, okazywało się naturalną implikacją zachodniej, także greckiej, teologii filozoficznej. Ivanka<sup>12</sup> podkreśla, iż *cechą specyficzną grecką jest to, że także myślącemu poznaniu przypisuje ona miejsce w owym ruchu, który nie prowadzi (poprzez nadzwyczajne, jednorazowe przeżycia duszy) w y m i j a j ą c myślące poznanie, lecz prowadzi p o p r z e z to myślące poznanie i poza nie, aż do takiego sposobu oglądu, który leży poza wszelkim wyobrażeniem i myśleniem*. Specyficzny wkład Dionizego dostrzegam w tym, że wyprowadza z tego refleksję dotyczącą języka, a autorom średniowiecznym jednoznacznie wskazuje granice języka. Jego motto brzmi: *Tak więc do przyczyny wszystkiego, będącej ponad wszystkim, stosują się i bezmiennosc, i imiona wszystkich bytów* (Imiona Boskie I, 7)<sup>13</sup>. Wszystkie imiona łączą się z rzeczami rzeczywistości stworzonej, mogą być one symbolami, rzeczywistość w analogiczny spo-

<sup>9</sup> Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, tłum. M. Dzielska, Kraków 1997, s. 55.

<sup>10</sup> *Ecclesiastica Hierarchia* IV, 2. Cytat polski za tłumaczeniem niemieckim.

<sup>11</sup> Por. K. Flasch, *Das philosophische Denken im Mittelalter*, Stuttgart 1986, s. 75nn.

<sup>12</sup> Tamże, s. 24.

<sup>13</sup> Pseudo-Dionizy Areopagita, tamże, s. 55.

sób odsyła do Boga: jednak sama Jednia jest ponad istnieniem. *Jednia, jeśli postrzegana sama w sobie, nie jest niczym innym jak Jednią; każda dalsza charakterystyka wciągnęłaby ją w wielość. Jeśli nie damy sobie rady bez takich dodatkowych wypowiedzi, jeśli szczególnie teksty biblijne je właśnie zawierają, to musimy sobie uświadomić, że są one tylko manifestacjami Jedni, a nigdy nie tyczą się jej samej. To, co daje się nazwać i pomyśleć, jest 'teofanią', ukazaniem się boskości, a nie nią samą*<sup>14</sup>. Tyle Kurt Flasch.

Dionizy nie rozwijał teologii negatywnej jako komplementarnej do pozytywnej, lecz jako jej prawdę.

Wynikają stąd paradoksy, które Dionizy z taką lubością rozwija. Na przykład ten, iż filozofia jest bardzo obszerna, ale jednak bardzo zwięzła, gdyż *dobroczynna przyczyna wszystkiego jest zarazem i wielosłowna, i oszczędna w słowach, i obywa się bez słów, ponieważ nie posiada w sobie ani mowy, ani myślenia. Ona, która substancjalnie wznosi się nad wszystkim (Teologia mistyczna I, 3)*<sup>15</sup>. W swoim *Liście IX* Dionizy rozróżnia dwa rodzaje mądrości, jedną sekretną i mistyczną, a drugą przejrzystą i zrozumiałą<sup>16</sup>. Przejrzystą i zrozumiałą pozostaje ona, jak długo mówi, czy to przecząc, czy potwierdzając, czy nadając Jedni predykaty, czy też znowu je znosząc. Obydwie rzeczy są prawidłowe, ale obydwie stanowią operację językową, a ona nie ma dostępu do Jedni. W sposób konsekwentny trzynaście ksiąg o *Imionach Boskich* przechodzi w kilka linijek zatytułowanych *Teologia mistyczna*: mówienie stało się w pełnym sensie tego słowa bezprzedmiotowe.

W ostatecznym rozrachunku, pełne posługiwanie się językiem prowadzi do jego zniesienia. Co to znaczy? Znaczy to, że *ta przyczyna [wszystkiego], odwiecznie wyższa od wszelkiego braku, jest ponad tym wszystkim, co jest przeczeniem i co jest orzekaniem o niej (Teologia mistyczna I, 2)*<sup>17</sup>.

Jedyną alternatywą, w której Dionizy szuka ucieczki, jest „nad-język”, nie jako „meta-język”, lecz jako „hyper-język”. W neoplatońskich ramach to mówienie o języku prowadzi go do takich zwrotów z „hyper”, jak *hyper-kalon* (nad-piękny), *hyper-on* (nad-istniejący), *hyper-ousios* (nad-istotowy). Wszystko to ma tylko sugerować, że nasz ludzki język nie sięga do obszaru, w którym to słowa mają dopiero swój właściwy sens. My jednak nie mamy innego języka. I właśnie o języku Dionizy wydaje następujący osąd, będący jego własną wariacją na nasz temat: właściwe znaczenie słów znajduje się poza ich użyciem w świecie.

Wymieniona tu trójka [myślicieli] dała początek. Pośród chrześcijańskich „znaków chromatycznych” filozofii średniowiecznej formule ‘w’ – ‘ponad’ przypisana zostanie funkcja tego, by w równym stopniu zachować otwartość przepaści pomiędzy Bogiem a stworzeniem, jak i przepaść tę przewyciężyć. Bardziej poprawnie

<sup>14</sup> Flasch, tamże, s. 77.

<sup>15</sup> Pseudo-Dionizy Areopagita, tamże, s. 167.

<sup>16</sup> Pseudo-Dionizy Areopagita, tamże, s. 199.

<sup>17</sup> Pseudo-Dionizy Areopagita, tamże, s. 164.

i wyczerpująco trzeba by powiedzieć, iż wynika to z własności religii Abrahamicznych. Skontrastowanie myśli św. Tomasza i Majmonidesa autorstwa Burrella wiele w tej kwestii wyjaśnia. Absolutna transcendencja Boga, będącego „naprzeciwko” stworzenia, zostaje jeszcze zaostrzona przez zakaz sporządzania obrazów, który wyróżnia judaizm i islam. Świat musi być myślany jako z jednej strony oddzielony od Boskości ostro i w sposób niemożliwy do przewyciężenia; z drugiej strony, świat ten ma wynikać z Boskości, bądź być przez nią powodowany. Ta konieczność wynika z teologicznej doktryny stworzenia. Nic nie obiecywało większego sukcesu dla jej myślowej skuteczności i nic nie było faktycznie bardziej skuteczne niż neoplatońska spekulacja na temat relacji wielości do Jedni.

Deirdre Carabine nazwał tę konstelację krótko: *the central dialectic at the heart of theism*. Daje się to zagrać na różne sposoby.

Można to zagrać spekulatywnie zgodnie z modelem pierwowzoru i odwzorowania. To myśl Bonawentury: świat jest zwierciadłem i przypowieścią. Boecjusz wskazał rzeczom ich dystans od boskiego centrum, a Dionizy pokrótce wyjaśnił, iż wszystkie rzeczy mają swój udział w (boskim) byciu, każda z nich w zgodzie ze swą siłą pojmowania. Nie ma nic bliższego myśli Bonawentury, jak właśnie to, by to podejście przejąć: rzeczy są odwzorowaniami nierozpoznawalnego oryginału, każda zgodnie ze swą rangą, duchowe jako obraz (*imago*), ożywione jako ślad, nieożywione jako cień, jako schematyczny, czysty kontur. Wszystkie stworzenia są jak znaki wskazujące poza siebie, w wyniku czego rozpala się tęsknota za powrotem do źródła, parcie do jedności. To także jest spadek po neoplatonizmie zabarwiony myślą augustiańską.

Można też postarać się o gigantyczny aparat pojęciowy, a to bliskie jest Tomaszowi. Ująć jego kosmos w ramach jednego wykładu z pewnością mi nie przystoi. Chciałbym się tu ograniczyć do jednego tylko miejsca, a nawet do pojedynczego słowa, do niepozornego „*quasi*”. Tomasz komentuje bliżej Arystotelesa, czwartą księgę *Metafizyki*. Wszystko, co jest, jest substancją, bądź częścią jakiejś substancji, bądź też drogą doń, bądź też jej upadkiem lub negacją itd. Tak komentuje to Tomasz, lecz gdy sam pisze o substancji, wówczas dodaje owo *quasi*, mówi o „*quasi per se existens*”, o tym, co samoistne tylko „poniekąd”. Gdyż nawet to, co najbardziej trwale w stworzeniu, tak naprawdę nie jest, lecz „*habet esse ab alio*”, *po si a da* byt, jak mówi Tomasz. Pojęcie kluczowe: *participatio*, udział, jest do szpiku kości platońsko-neoplatońskie. Wynika z tego dość drastyczny wniosek: świat jest rzeczywistością wirtualną, zależną od jednego zewnętrznego źródła energii. Przypomnijmy tu sobie metaforę światła. Formułując to bardziej dostojnie i scholastycznie: *actus essendi* przychodzi z zewnątrz, świat istnieje tylko poprzez udział w boskim byciu. Wielki arystotelyk, Tomasz, sięga więc jednak do neoplatońskiego wzorca, gdy tworzy szerokie ramy swej filozofii, które objąć muszą chrześcijańską relację Boga i świata. Tomaszową modulację naszego tematu mogę z pełnym zaufaniem powierzyć Wolfgangowi Kluxenowi: *Bóg stwarza [...] >poprzez< udzielenie swego bytu, którym On sam >jest<, w taki jednakże sposób, iż*



*udzielony był nie jest Nim samym, lecz jest właśnie >stworzonym udziałem<. Przechwycenie stworzenia jest sobą samym*<sup>18</sup>.

Obiecałem we wprowadzeniu, iż pokażę także owocność neoplatonistycznego modelu dla wieku XX. Chcę teraz obietnicy tej dotrzymać i uczynię to przy pomocy przykładu, który nie jest bynajmniej oczywisty: chodzi o Alfreda Northa Whiteheada. Przyznaję, iż Whitehead jest jednym z ostatnich, którzy przyszliby mi do głowy w moich poszukiwaniach neoplatonistycznego *leitmotiv*. Trzeba tu wyszkolonego oka, by motyw ten odnaleźć. Aby właśnie Whiteheada zdemaskować jako neoplatonika, trzeba kogoś na miarę Józefa Marii Bocheńskiego, znawcy tradycji i wielkiego logika.

Sam Whitehead w chwili śmierci w roku 1947 miał za sobą kuriozalną karierę filozofa, a jego dzieło miało przed sobą kuriozalną recepcję. Te dwie rzeczy są oczywiście ze sobą związane, jako że duchowa biografia Whiteheada wyróżnia trzy ważne etapy, w których ujawniała się każdorazowo inna jego właściwość. Najpierw jest to ów Whitehead, który wraz z Bertrendem Russellem pisze *Principia Mathematica*, kamień milowy logiki. Następnie Whitehead, który starał się o filozoficzną interpretację nowoczesnych nauk przyrodniczych, a wreszcie ów systematyk, który rozwinął dość ciężkostrawną metafizykę. Znajduje to wyraz w recepcji jego myśli – w akceptacji jako logika i w dość opóźnionym opracowaniu jego późnego dzieła, przynajmniej na kontynencie europejskim. Symptomatyczne jest to, iż jego najważniejsza książka *Process and Reality* ukazała się w niemieckim przekładzie dopiero w 1979 roku, 50 lat po jej powstaniu. W swej monografii Whiteheada Michael Hauskeller dochodzi do wniosku, iż Whitehead do dzisiaj *traktowany jest z największą uwagą przez [...] przyrodników i teologów, podczas gdy sami filozofowie ignorują w dużym stopniu jego myśl [...]* Każda z grup wydaje się traktować go jak podwójnego agenta<sup>19</sup>. Ładniej nie da się tego powiedzieć, prawda?

Współautor dzieła *Principia Mathematica*, Bertrand Russell, pisze: *Owo ówczesnie znaczące dzieło bez wątpienia zawdzięczało swe zalety w dużym stopniu Whiteheadowi, człowiekowi, który – jak ukazują to jego następne pisma – posiadał owo zrozumienie i ową duchową głębię, której [mi] ewidentnie brakowało, jako że [moje] dowodzenie [...] ignorowało przemyślenia wykraczające poza zwykłą logikę*<sup>20</sup>. Podniosłe słowa pełne uznania, szkoda tylko, że wypowiedziane z ironią – właśnie z powodu owego wskazania na późniejszy rozwój, na drogę, która nie tylko podzieliła obydwu myślicieli, lecz która także poprowadziła ich z tego samego punktu wyjścia w dwa przeciwne kierunki. Russell najwyraźniej nie był w stanie za bardzo pojąć metafizyka-Whiteheada.

<sup>18</sup> W. Kluxen, *Thomas von Aquin: Des Seiende und seine Prinzipien*, [w:] J. Speck, *Grundprobleme der großen Philosophen*, t. I, *Philosophie des Altertums und Mittelalter*, Göttingen 1972, s. 214n.

<sup>19</sup> M. Hauskeller, *Alfred North Whitehead zur Einführung*, Hamburg 1994, s. 139.

<sup>20</sup> Fragment ów pochodzi z parodii nekrologu, który Russell napisał sobie w roku 1937; z tego względu wszystkie wypowiedzi o nim samym sformułowane są w trzeciej osobie. „Nekrolog” cytowany tutaj za wydaniem niemieckim: B. Russell: *Unpopuläre Betrachtungen*, Zürich 1973, s. 186n.

I nie jest w tym osamotniony. Okazałe dzieło *Process and Reality* nie spełnia skromnego założenia, by być „p r o j e k t e m kosmologii”, lecz samo taką kosmologię z a w i e r a. Jest to kosmologia wysoce samowolna, która najpierw odsyła czytelnika do swoistego aparatu kategorii. Sam Whitehead czyni następującą uwagę, nie komentując jej dodatkowo: *jeśli owa sumaryczna prezentacja miałaby pozostać niezrozumiała*<sup>21</sup>. I rzeczywiście, także i później, na sześciuset stronach pozostaje ona trudno zrozumiała, gdyż ten, kto szuka wsparcia w zasobie porównywalnych teorii, trafia na próżnię. Whitehead powołuje się wprawdzie na ową *fazę w myśli filozoficznej, która zaczyna się od Kartezjusza, a kończy wraz z Hume'em*<sup>22</sup>, a zatem na filozofię oświecenia, lecz nagina ją całkowicie do stylu swych własnych refleksji. Scharakteryzujmy to pokrótce: podstawową myślą Whiteheada jest myśl o indywidualności tego, co realne, a zatem wszystko, co rzeczywiste, jest konkretne. Abstrakcja podejrzewana jest o bycie skonstruowaną nieprawdą; jest ona „*fallacy of misplaced concreteness*”, i jak w ślicznym bon motcie wyraża to Whitehead, jest jak „*Uncle Sam*” w odniesieniu do wszystkich obywateli USA<sup>23</sup>. Postawę taką Whitehead dzieli z angielskimi myślicielami oświecenia. Wpleść w to trzeba jeszcze coś z myśli Leibniza o tym, iż k a ż d e wydarzenie ma wewnętrzny wymiar informatywny, który czyni z niego zwierciadło wszystkich innych wydarzeń. I wreszcie trzeba tu jeszcze porcji Spinozy, by rzeczywistość móc postrzegać jako całościową „naturę” (Whitehead nazywa to „organizmem”), a wówczas *opus* Whiteheada daje się czytać jak synteza.

Najlepiej będzie jeśli jego samego weźmie się za punkt wyjścia. Starając się sprostać wymogowi, by być w równym stopniu „spójnym”, co „adekwatnym”, tzn. „stosowalnym”<sup>24</sup>, Whitehead wznosi swój system jak monolit wśród filozoficznego krajobrazu. Równie krótko, co i ostro, podsumowuje to jego interpretator, Eberhard Bubser: *jest czymś wyobraźalnym, że świat w całości posiada wiele podobieństwa do schematu, jaki Whitehead zaprojektował dla świata [...]. Jest to wyobraźalne, ale równocześnie nic ponad to*<sup>25</sup>.

Możemy tutaj zdać się na własne „Końcowe interpretacje” Whiteheada, noszące tytuł *O Bogu i świecie*, od których rozpoczyna Bocheński. Jego komentarz brzmi: *Whitehead lubuje się w spiętrzaniu sprzeczności*<sup>26</sup>.

Fragment ten brzmi:

*Równie prawdziwie można powiedzieć, że Bóg jest niezmienny, a świat zmienny, jak i twierdzić, że świat jest zmienny, a Bóg płynny.*

*Równie prawdziwie można powiedzieć, że Bóg jest jednią, a świat wielością, jak i twierdzić, że świat jest jednią, a Bóg wielością.*

<sup>21</sup> Cytaty za wydaniem niemieckim: A.N. Whitehead, *Prozeß und Realität*, tłum. Holl, Frankfurt/M 1979, s. 21. Dalej oznaczone jako „PR”.

<sup>22</sup> PR, s. 21.

<sup>23</sup> PR, s. 210.

<sup>24</sup> Por. przede wszystkim PR, s. 31n.

<sup>25</sup> E. Bubser, A.N. Whitehead: *Organismus – Philosophie und Spekulation*, [w:] J. Speck (red.): *Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Gegenwart*, t. I, Göttingen 1972, s. 297.

<sup>26</sup> J.M. Bocheński, *Europäische Philosophie der Gegenwart*, Bern 1951, s. 241.

*Równie prawdziwie można powiedzieć, że Bóg w porównaniu do świata jest wysoce rzeczywisty, jak i twierdzić, że świat w porównaniu do Boga jest wysoce rzeczywisty.*

*Równie prawdziwie można powiedzieć, że świat jest immanentny wobec Boga, jak i twierdzić, że Bóg jest immanentny wobec świata.*

*Równie prawdziwie można powiedzieć, że Bóg transcenduje świat, jak i twierdzić, że świat transcenduje Boga.*

*Równie prawdziwie można powiedzieć, że Bóg stwarza świat, jak i twierdzić, że świat stwarza Boga<sup>27</sup>.*

Czy te ładne formułki są rzeczywiście sprzeczne? Niektórzy interpretatorzy ulegają pokusie, by te uciążliwe paradoksy przezwyciężyć przy pomocy zamaszystego ich zharmonizowania. Jest to próba, bliska samemu Whiteheadowi, którego kosmologia, kierując się mottem „bipolarności”, zabiera się za rozwiązywanie przeciwności, ukazując jedno przeciwieństwo jako odwrotną stronę drugiego. Mówiąc jego słowami: *Wszędzie panuje jedność przeciwieństw, która stanowi o prawdziwym jądrze dualizmu<sup>28</sup>*. Przekuwając to na nasze pytanie, brzmi to np. u Hauskellera następująco: *proces obejmuje owo ostateczne przeciwieństwo pomiędzy Bogiem a światem i znosi je w najwyższej jedności uniwersum. [...] Sprzeczność przeciwieństw przemienia się w kontrast, w którym jedność i wielość są ze sobą związane w doskonałej równowadze<sup>29</sup>*. Brzmi jak Whitehead, na dodatek brzmi to jeszcze lepiej w uszach niektórych naszych współczesnych. Ma w sobie coś z *Yin-Yang*, pewną skłonność do *New Age*, który rozgotowuje wszystko w jedną wielką jedność. Nie można i nie wolno sobie tego aż tak upraszczać. Whitehead świadomie pracuje tu z paradoksami i nie bawi się nimi tylko w celach retorycznych.

Jeśli przeanalizujemy je na gruncie własnej metafizycznej koncepcji Whiteheada, wówczas ujawnią się one jako konsekwentne, choć czasem przerysowane, streszczenia. To, czym operuje tu Whitehead, jest specyfiką jego dziwacznej nauki o dwóch naturach Boga, z której to jedną nazywa „naturą pierwotną”, a drugą „naturą następującą”: zgodnie ze swą *primordial nature*, naturą pierwotną, Bóg jest niejako „zbiornikiem” bezczasowych przedmiotów, które urzeczywistniają się w procesie. Gdy Whitehead opisuje „naturę następującą”, *subsequent nature*, oddaje się marzeniom: wówczas Bóg staje się mu „Poetą świata”, który prowadzi go „z łagodną cierpliwością”<sup>30</sup>. Zdanie to równie dobrze mogłoby pochodzić od Augustyna.

Tym samym zyskujemy przynajmniej klucz do zrozumienia tych paradoksów. Możemy sięgnąć po jeden z nich, a potem połowę zdania przypisać do jednej z obydwu stron: „Równie prawdziwie można powiedzieć, że Bóg w porównaniu do świata jest wysoce rzeczywisty, jak i twierdzić, że świat w porównaniu do Boga jest wysoce rzeczywisty”. „Świat w porównaniu do Boga jest wysoce rzeczywisty”, gdyż

<sup>27</sup> PR, s. 621.

<sup>28</sup> Cytat za: Hauskeller, tamże, s. 168.

<sup>29</sup> Tamże, s. 170.

<sup>30</sup> PR, s. 618.

Bóg zgodnie ze swą *primordial nature* składa się wyłącznie z przedmiotów wirtualnych. Jest On w porównaniu do świata wysoce rzeczywisty zgodnie ze swą *subsequent nature*, gdyż jest jego aktywną zasadą i odpowiada mniej więcej temu, co scholastyka nazywa „rzeczywistym istnieniem”. Teraz paradoksy zostały już niemal rozwiązane. Pozostaje jeszcze pytanie o to, jak Whitehead doszedł do owego szaleńczego rozszczepienia.

W moich przypuszczeniach sięgam do odkrycia Bocheńskiego: sędzę, że dzieje się tak, gdyż Whitehead przemawia tu językiem filozofii neoplatonizmu. Albowiem Whitehead nie nazywa rzeczy inaczej, niż czynił to już neoplatonizm opisując napięcie istniejące pomiędzy Jednią a światem.

„Równie prawdziwie można powiedzieć, że Bóg stwarza świat, jak i twierdzić, że świat stwarza Boga”. Tak, gdyż bez odniesienia do Jedni nic by nie istniało. Ponadto Jednia jako taka jest niczym, gdyż staje się czymś tylko przez świat. Moglibyśmy także powiedzieć: pierwsza część zdania jest prawdziwa, o ile Jednia jest *p o n a d* światem, a druga część zdania jest prawdziwa, o ile Jednia jest *w* świecie.

„Równie prawdziwie można powiedzieć, że świat jest immanentny wobec Boga, jak i twierdzić, że Bóg jest immanentny wobec świata”. Z pewnością, gdyż wszystko, co jest, jest w Jedni; inaczej by tego nie było, przy czym druga połowa zdania stwierdza, iż świat ma w niej udział. Całą listę tych charakterystyk da się czytać na tym właśnie tle, nie rezygnując przy tym z właściwego im napięcia.

*Bóg jest wobec świata równocześnie immanentny i transcendentny*<sup>31</sup>, tak brzmi *résumé* Bocheńskiego. Ma tu na myśli Whiteheada. Nie mówi tu jednak nic innego jak to, co już na początku wskazałem jako neoplatoński *leitmotiv*: zasada świata leży poza nim samym.

Przekład ELIZA PIECIUL-KARMIŃSKA

## ZUSAMMENFASSUNG

Der Neuplatonismus, so die leitende These, trägt in das abendländische Denken eine entscheidende Figur ein: Dass nämlich das Prinzip der Welt nicht in ihr selber liegt. Dieses Thema wird vermittelt und eben variiert vor allem durch die drei Gründungsfiguren der mittelalterlichen Philosophie und Theologie: Dionysios Areopagita, der den Überstieg zu diesem Prinzip als Gipfel seiner mystischen Theologie feiert, in der die Sprache verstummt; Boethius, für den der Lenker der Welt eben dieser Welt überlegen ist und natürlich Augustinus, der die kürzeste Formel für die scheinbar paradoxe Konstellation vom Einen zum Vielen, von Gott und Welt findet: Das göttliche Prinzip ist „in” all Dingen und zugleich „über” ihnen. Damit legt der Neuplatonismus ein Modell vor, das dem christlichen Denken hochwillkommen war und aus der westlichen Metaphysik nicht wegzudenken bis hin zu A. N. Whitehead.

<sup>31</sup> Bocheński, tamże, s. 241.