IV. Rodzaje filozofii

1. **Trójkąt platoński**
2. **Filozofia bytu**
3. **Filozofia podmiotu**
4. **Filozofia absolutu**

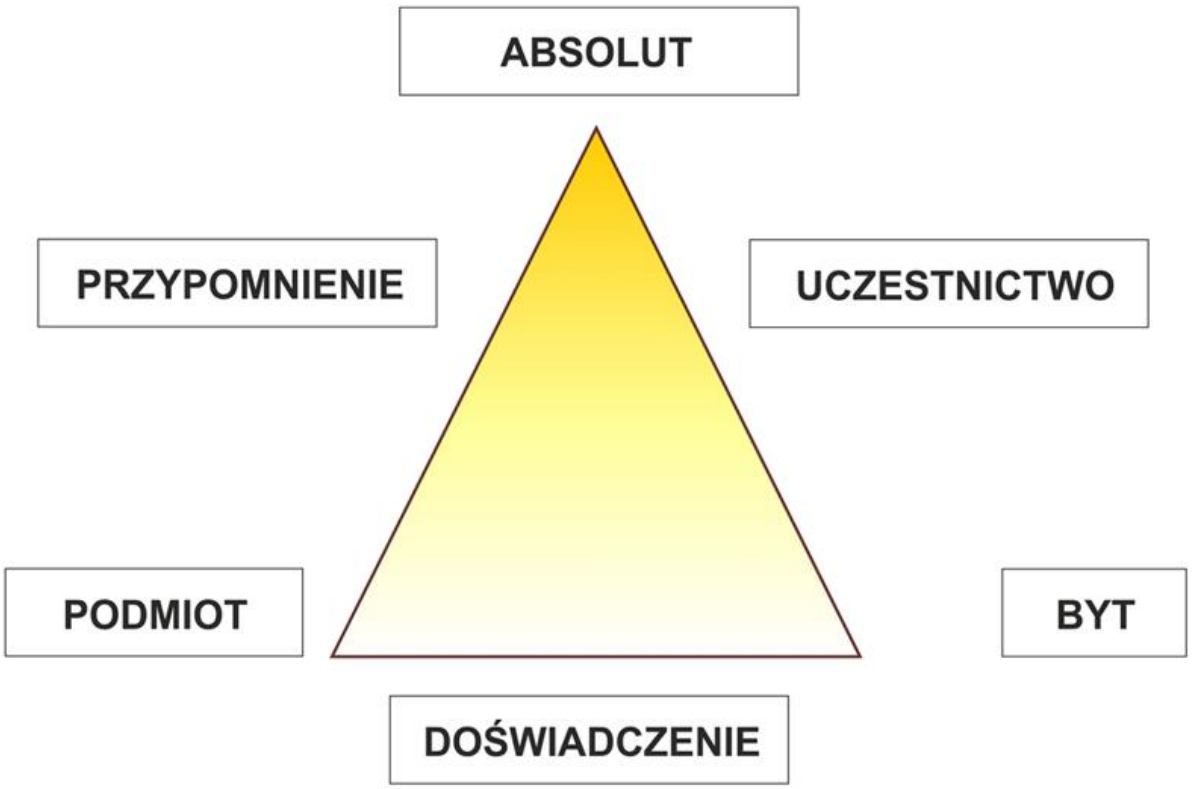
Słowa kluczowe: absolut; byt; empiria; fenomen; idea; rzecz sama w sobie; poznanie; rozum; wątpienie; zasada; zdumienie.

Myśl bez oparcia w swojskich wzorach nie szybuje w bezkres,
lecz czepia się byle czego.

Stanisław Lem

1. Trójkąt platoński

Wyodrębnienie trzech rodzajów filozofii, które będą przedmiotem naszej uwagi, posiada swoje źródło w myśli Platona. Rozwój refleksji filozoficznej, poprzez który owe rodzaje się wyłoniły, jest zatem efektem podejmowania bogatej problematyki, jaką Platon pozostawił w spadku dla przyszłych pokoleń swoich następców. Aby syntetycznie przedstawić wspólne źródło trzech rodzajów filozofii i wzajemne związki zachodzące między nimi najlepiej odwołać się do tzw. trójkąta platońskiego (Anzenbacher, 2005: 52). Trójkąt ten jest pewnego rodzaju systematyzacją podstawowych postulatów złożonego systemu filozoficznego greckiego filozofa.



Rysunek 1. Trójkąt platoński

Wierzchołki powyższego trójkąta reprezentują trzy podstawowe kategorie — punkty wyjścia filozofowania. Łącznie przedstawiają one całość problematyki, jednakże musimy dysponować

czymś, od czego moglibyśmy rozpocząć nasze filozofowanie. Nie sposób wyjść wprost od całości — jest ona bowiem naszym pożądanym celem, punktem dojścia naszej refleksji. Boki trójkąta wyobrażają natomiast relacje zachodzące pomiędzy podstawowymi kategoriami. Wierzchołki u podstawy to podmiot („ja") i byt (świat), natomiast sama podstawa trójkąta reprezentuje doświadczenie. Mamy tu zatem podmiot doświadczający różnorodności świata. Poruszając się tylko w obrębie tej problematyki pozostajemy w sferze zjawiskowo-ziemskiej (doczesnej). Górny wierzchołek trójkąta reprezentuje natomiast to, co wieczne, doskonałe i niezmienne — **absolut**. Boki łączące podmiot i świat z absolutem odpowiadają bardzo istotnym pojęciom filozofii Platona.

Oto bowiem mamy świat z całą jego zmiennością i różnorodnością. Doznajemy szeregu zmiennych jakości zmysłowych: nieustannie zmieniającej się „gry barw i kształtów". Barwy posiadają odmienne odcienie, a kształty są różne w zależności od perspektywy. Mamy do czynienia z nieustannie zmieniającym się światem zjawisk — **fenomenów.** Jest to właściwa dla świata empirycznego „gra pozorów". Pomimo tego przyznajemy jednak, że musi istnieć coś niezmiennego. Drzewo, które widzę za oknem właściwie za każdym razem, gdy na nie spoglądam wygląda inaczej, ale uważam, że jest to jedno i to samo drzewo. Posiadam także liczne doświadczenia innych drzew, a jednak uważam, że są one do siebie podobne i w jakimś sensie „takie same". Opatrujemy je nawet tą samą nazwą. Musi zatem istnieć coś, co decyduje o tej tożsamości, coś niezmiennego, co leży u podłoża zmiennych fenomenów: **istota rzeczy**. Istota rzeczy nie jest czymś zmysłowo uchwytnym — według Platona posiada ona charakter idealnego bytu duchowego. Nie należy więc ona do świata ziemskiego lecz do sfery idealnej i nadprzyrodzonej. Sferę tę „zamieszkują" **idee** — wieczne i niezmienne **prawzory rzeczy**. Przedmioty istniejące w świecie są niejako ich odbiciem, niedoskonałymi kopiami. Dzięki temu partycypują one jednak w świecie idei, co reprezentuje prawy bok trójkąta platońskiego.

Skoro idee należą do sfery nadprzyrodzonej, to jak możliwe jest ich poznanie? Platon uważał, że człowiek oprócz ciała, które należy do sfery ziemskiego pozoru, posiada także niematerialną duszę. Wstąpiła ona niejako w ciało w momencie narodzin, natomiast wcześniej miała ona kontakt z wiecznymi prawzorami rzeczami — **preegzystowała** w świecie idei. A zatem nasze dusze posiadają wiedzę na temat świata idei, lecz wiedza ta, wraz z narodzinami, uległa zatarciu i została jakby wyparta przez empiryczny kontakt ze światem zjawisk. Prawdziwe poznanie, czyli znajomość idei, to w istocie rzeczy przypominanie (anamneza). Poprzez zakwestionowanie wiedzy opartej na doświadczeniu nasze dusze przypominają sobie autentyczną wiedzę o wiecznych prawzorach wszechrzeczy. Reprezentuje to lewy bok trójkąta platońskiego.

Obierając sobie za punkt wyjścia jeden z wierzchołków trójkąta platońskiego przyjmujemy tym samym to, co stanowi podstawę naszego filozoficznego namysłu. Możemy filozofowanie pierwotnie ukierunkować na byt i uprawiać właśnie filozofię bytu. Punktem wyjścia może być także podmiot i to on będzie stanowił fundament naszej refleksji. Wchodzi się także od duchowej sfery idealnej i ponadzmysłowej: platońskich idei, Boga, od absolutu.

Czy wiesz, że

Platon powiedział kiedyś o człowieku, iż jest on istotą dwunożną i nieopierzoną. Inny filozof — Diogenes postanowił pokazać, jak niedoskonała jest ta definicja. Przyniósł na wykład Platona oskubanego koguta i powiedział „oto człowiek Platona".

2. Filozofia bytu

Filozofia bytu zwana jest także ontologią. Fundamentalne pytanie dla tego działu refleksji filozoficznej brzmi: „Co istnieje?", a wyjściowym stanem tej refleksji jest **zdumienie** (zdziwienie) (Schnädelbach, 1995: 68-69). Jednakże na podstawowe pytanie ontologii nie możemy udzielić odpowiedzi, która polegałaby na wyliczeniu istniejących bytów: istnieją ludzie, zwierzęta, drzewa, domy, stoły itd.

Przedmiotu zainteresowania ontologii nie stanowią bowiem poszczególne istniejące przedmioty, organizmy i zjawiska lecz **byt jako całość**, wszystko co istnieje, czyli **byt w ogóle**.

Zadania filozofii bytu w sposób precyzyjny określił już Arystoteles:

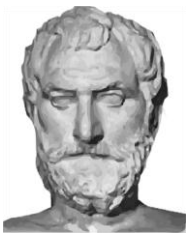
> *Istnieje nauka, która bada Byt, jako taki i przysługujące mu atrybuty istotne. Nie jest ona żadną z tzw. nauk szczegółowych, bo żadna z tych nauk nie bada ogólnie bytu jako takiego, lecz wyodrębnia pewną część bytu i bada jej własności.*
>
> (Arystoteles, 1983: 71)

Na pytanie „Co istnieje?" moglibyśmy zatem udzielić odpowiedzi: „Wszystko". Odpowiedź ta wydaje się być poprawna — istnieje wszystko co istnieje; jeśli coś nie istnieje, to tego po prostu nie ma, czyli do wszystkiego się nie zalicza. Odpowiedź ta jednak jest zupełnie nieinformatywna, nie mówi nam nic o bycie — jest to właściwie uogólnienie odpowiedzi poprzez wyliczenie poszczególnych istniejących rzeczy. Skoro bardzo trudne byłoby wyliczenie wszystkich istniejących bytów, to porzucamy metodę liczenia i stwierdzamy: „Wszystko". Pytania „Co istnieje?" nie zadaliśmy jednak bez powodu — jest ono wyrazem naszego zdumienia nad całością istnienia, a odpowiedź „Wszystko" ani trochę nie zaspokaja naszej ciekawości poznawczej. Chodzi nam bowiem o autentyczny byt, który stanowi podstawę wszelkiej różnorodności istnienia.

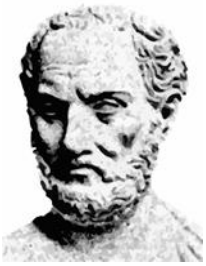
Filozofia bytu jest pierwszym historycznie ukształtowanym rodzajem filozofii, dlatego też zdumienie (zdziwienie) uznawane jest za wyjściową postawę wszelkiego filozofowania. Zarówno Platon, jak i Arystoteles tak też rozumieli początek filozofowania.

Pierwsi filozofowie (VI V wiek p.n.e.) byli właśnie ontologami, interesowało ich to, jaka jest **praprzyczyna** istnienia (gr. *arche* 'zasada') i jaki był początek wszechświata.

Tales z Miletu — uznawany za pierwszego filozofa — uważał, że praprzyczyną i pramaterią wszelkiego istnienia jest woda. Przyjmuje ona trzy stany skupienia, jest podstawą wszelkiego życia i jest w ciągłym ruchu.



Już w przypadku postaci **Talesa** (ur. ok. 624-625, zm. ok.545-547 p.n.e.) możemy przekonać się o tym, że zdumienie jest stanem stowarzyszonym z filozofowaniem. Jak głosi anegdota, Tales z taką pasją i zadziwieniem obserwował gwiazdy, że aż wpadł do głębokiego dołu, co było obiektem drwin ze strony jego gospodyni. **Anaksymander** (610-546 p.n.e.) (autor pierwszego tekstu filozoficznego *O przyrodzie*) twierdził, że zasada wszechrzeczy nie może być podobna do żadnej z istniejących rzeczy. Praprzyczyną jest wieczne, subtelne i bezkresne pratworzywo (*apeiron*), z którego wyłonił się wszechświat. Natomiast według Anaksymenesa (585-525 p.n.e.) *arche* to powietrze, przypomina bowiem ludzka duszę — istnieje, choć jest niewidzialne. **Heraklit z Efezu** (540-480 p.n.e.), głosząc nieustanną zmienność bytu (*panta rei* 'wszystko płynie'), za zasadę uznawał ogień. Empedokles (490-430 p.n.e.) natomiast stwierdził, że nie można ograniczać się do jednego tylko żywiołu, wszystkie cztery (woda, ziemia, powietrze, ogień) brały udział w powstaniu wszechświata.



Spośród pierwszych filozofów rozmyślających nad bytem szczególną pozycję zajmuje Heraklit. Problem natury bytu podjął on bardzo zdecydowanie: byt jest w swej istocie radykalnie zmienny („wszystko płynie", „nie można dwa razy wejść do tej samej rzeki"), nie ma żadnej stałości, toczy się nieustanna walka polegająca się na ścieraniu się przeciwieństw, która wprawia wszystko w ruch. Jedynym tym, co jest stałe jest permanentna zmiana. Stanowisko takie zwiemy **wariabilizmem**.

Czy wiesz, że

Sokrates, zapytany kiedyś przez Eurypidesa, co sądzi o dziele Heraklita, odparł:

To, co zrozumiałem, jest znakomite, a sądzę, że jest takie również i to, czego nie zrozumiałem; lecz do zgłębienia tego potrzebny by był nurek delijski.

Opozycyjne poglądy głosił **Parmenides z Elei**, który postawił równie dobitne stwierdzenia: byt jest jeden, wieczny i niezmienny — istnieje i nie może nie istnieć, niebyt nie istnieje i nie może istnieć. A zatem, według Parmenidesa, nic się nie zmienia: nic nie może powstać (ponieważ wcześniej musiałoby nie istnieć, a takiego czegoś nie ma) i nic nie może zniknąć (musiałoby stać się niebytem, a tego przecież nie ma). Zamiast *panta rei*, mamy raczej *nihil novi* (‘nic nowego’).

Czy wiesz, że

Parmenides mówił o swych przemyśleniach w bardzo wyszukany sposób — wierszem. Jego poemat dydaktyczny *O naturze* opowiada w poetycki sposób historię człowieka filozofującego, który rozpoczyna swą drogę nocą niewiedzy i samotny dąży ku prawdzie, przezwyciężając trudności. Prawdy nie odnajduje sam, ale przekazana ona zostaje z ust boskich.

(Weischedel, 2002: 20-21)

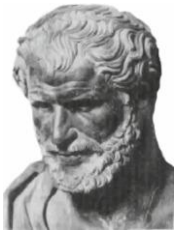
Łącznie myśli Heraklita i Parmenidesa, poprzez wytyczenie dwóch radykalnie odmiennych dróg myślenia o naturze istnienia, stanowią największą zdobycz wczesnej refleksji ontologicznej. Są one aktualne do dziś i możemy w naszym, nawet najbardziej spontanicznym filozofowaniu, odnaleźć wątki heraklitejskie lub parmenidejskie.

Uczniowie Heraklita i Parmenidesa wyciągnęli dość daleko idące wnioski z nauk swoich mistrzów. Kratylos — uczeń Heraklita — zradykalizował do skrajności tezę o powszechnej zmienności bytu, twierdząc, że do tej samej rzeki nie można wejść nawet raz. Wszakże, jeśli wszystko się nieustannie zmienia, to nie ma takiej chwili, w której cokolwiek byłoby takie same. Wynika z tego, że właściwie o niczym nie można też nic powiedzieć, ponieważ zanim zdążymy się wypowiedzieć, to wszystko już ulegnie zmianie. W momencie ukończenia naszej wypowiedzi rzeczy, o których chcieliśmy coś powiedzieć, będą wyglądać inaczej niż w momencie, w którym zaczęliśmy mówić. Zamiast mówić, możemy tylko kiwać palcem.

Uczeń Parmenidesa, **Zenon z Elei** (490-430 p.n.e.) kontynuował naukę mistrza dotyczącą niezmienności bytu i konstruował paradoksy, które miały wykazać niemożliwość istnienia ruchu, czyli zmiany. Do najsłynniejszych z nich należy paradoks Achillesa i żółwia. Mamy bowiem Achillesa, który bardzo szybko biega i żółwia, który znajduje się w miejscu odległym od miejsca, w którym znajduje się Achilles. Oboje zaczynają bieg, a Achilles musi dogonić żółwia. Jednakże, gdy Achilles dobiegnie do miejsca, z którego startował żółw, to ten drugi będzie znajdował się w pewnym punkcie przed Achillesem. Gdy Achilles osiągnie ten punkt, to żółw także będzie z przodu, a gdy Achilles dobiegnie do tego miejsca, żółw zdąży się już przemieścić dalej itd. Za każdym razem, gdy Achilles dobiegnie do miejsca, w którym wcześniej znajdował się żółw, to żółw zdąży się już przemieścić do przodu i tak dalej, aż do nieskończoności. Wniosek: Achilles nigdy nie dogoni żółwia! Takie rozumowanie doprowadziło Zenona do stwierdzenia, że ruch jest zjawiskiem

absurdalnym (ruch jest wewnętrznie sprzeczny), a zatem zmiana jest zjawiskiem pozornym — jest iluzją.

Przedstawione przykłady myślenia Kratylosa i Zenona z Elei mogą z punktu widzenia czasów współczesnych wydawać się kuriozalne, ale nie można im odmówić konsekwencji w rozwijaniu myśli, a przede wszystkim pomysłowości. Właśnie pomysłowość pierwszych filozofów potrafi być dla współczesnego człowieka czymś bardzo zaskakującym. Co więcej pierwsi filozofowie bytu byli umysłami bardzo wszechstronnymi. Większość z nich zajmowała się też astronomią, matematyką, fizyką, medycyną, gramatyką — w ogólności byli oni prekursorami współczesnej nauki zachodniej. Wspomniani powyżej Anaksymander i Empedokles uważani są za prekursorów teorii ewolucji, a Demokryt z Abdery był prekursorem teorii atomowej budowy materii (Russell, 1997: 43). Idea ewolucji jest wyraźnie widoczna w myśli Anaksymandra, który uważał, że życie powstało w środowisku wodnym. Pierwotne zwierzęta zaczęły wychodzić na ląd, stopniowo traciły cechy zwierząt wodnych i przystosowywały się do życia lądowego. Człowiek również pochodzi od jakiegoś pierwotnego zwierzęcia wodnego. Według **Demokryta** (460-370 p.n.e.) natomiast



podstawą rzeczywistości są: nieskończona liczba atomów oraz próżnia, w której poruszają się atomy. Z tej nieskończonej ilości atomów może powstać nieskończona ilość światów. Postać Demokryta jest także interesująca z innych powodów. Jego postawa życiowa była wyrazem przekonania, że nie tylko lektura pism i rozmyślania są sposobami zdobywania wiedzy filozoficznej. Ważne są także podróże i kontakty z ludźmi należącymi do innych kultur. Filozof ten zwiedził Egipt, Azję Mniejszą, Persję, niekiedy twierdzi się, że dotarł aż do Indii. Trzeba jednak podkreślić, że podróże te miały charakter poznawczy, były poszukiwaniem wiedzy i mądrości, a pochłonęły one prawie cały majątek, jaki Demokryt odziedziczył po swoim zamożnym ojcu. W tym względzie postawa Demokryta jest absolutnym przeciwieństwem postawy Immanuela Kanta.

Wraz z rozwojem refleksji filozoficznej w starożytnej Grecji filozofia bytu nabierała coraz bardziej specjalistycznego charakteru i wznosiła się na wyżyny abstrakcji myślowej. Na początku spekulacje na temat natury bytu poruszały się w kręgu zjawisk przyrodniczych i rzeczy fizykalnych (woda u Talesa, powietrze u Anaksymenesa). Parmenides i jego szkoła przekształcili filozofię bytu w dociekania logiczno-abstrakcyjne, a Platona interesowała rzeczywistość ponadzmysłowa, w czym przejawia się to, że jego filozofia w wielu momentach bardziej przypomina filozofię absolutu niż tradycyjną filozofię bytu. Swoistym *opus magnum* (łac. 'wielkim dziełem') greckiej filozofii bytu i stałym punktem odniesienia dla przyszłych filozofów jest projekt tak zwanej filozofii pierwszej Arystotelesa. Projekt ten przeszedł do historii określony mianem metafizyki i dlatego zostanie on omówiony bliżej w ramach modułu *Metafizyka*.

3. Filozofia podmiotu

Filozofia bytu wychodząc ze zdziwienia otaczającym istnieniem i pytania: „Co istnieje?" stara się dociec natury autentycznego bytu. Pogłębiona refleksja nad tą sytuacją problemową skłania do postawienia kolejnych pytań. Kto bowiem pyta o to, co istnieje i czy jest w ogóle możliwe poznanie natury wszechrzeczy? Pojawiają się zatem wątpliwości. Zdumienie światem popycha nas w stronę poznania jego ukrytej natury, ale czy zdobywana wiedza jest tak naprawdę tym, czego szukamy? Skąd możemy mieć pewność, że docieramy do istoty bytu? Aby podjąć ten problem musimy wstrzymać naszą poznawczą ekspansję ukierunkowaną na świat zewnętrzny i przyjrzeć się drugiej stronie medalu. Oprócz tego, co jest poznawane ważna jest także strona poznająca — podmiot.

To właśnie **wątpienie** jest stanem, które kieruje nas w stronę filozofii podmiotu, a wyraża się ono pytaniami: „Co możemy poznać?" lub „Co mogę wiedzieć?" (Schnädelbach, 1995: 79). Tym samym mamy przesunięcie zainteresowania filozoficznego z problematyki ontologicznej na płaszczyznę epistemologiczną. Filozoficzny zwrot w stronę podmiotu („do wewnątrz") zawdzięczamy Kartezjuszowi, choć miał on swoich prekursorów (np. sceptycy, św. Augustyn). Jednakże od czasów Kartezjusza nastąpił dość gwałtowny rozwój filozoficznej refleksji nad podmiotem poznającym.
Poszukiwanie podstaw absolutnej pewności naszej wiedzy doprowadziło tegoż filozofia do słynnego twierdzenia: ***Cogito, ergo sum*** ('myślę, więc jestem'). Mogę zwątpić w to, co podają mi moje zmysły, mogę głęboko wątpić w to, co twierdzą inni ludzie, tak często między sobą niezgodni. Nie mogę być absolutnie przekonany o tym, że nie jestem pogrążony we śnie, ponieważ nie znajduję pewnych oznak, na podstawie których z całą pewnością mógłbym odróżnić jawę od snu. Możliwe jest nawet to, że jestem systematycznie wprowadzany w błąd przez jakąś potężniejszą ode mnie istotę — złośliwego demona. Jednego jednak mogę być pewien: wszystkie te okoliczności sprawiają, że myślę, a to upewnia mnie o moim istnieniu. Kartezjusz zastosował zatem metodę systematycznego wątpienia, dzięki której dotarł do fundamentów wiedzy — do tego, w co już nie można zwątpić. Taki sposób wątpienia zwany jest **sceptycyzmem metodologicznym**.

Charakterystyczny dla filozofii nowożytnej zwrot w stronę podmiotu przybrał dwojaką postać, co przejawiło się pod postacią najważniejszego sporu filozoficznego tego okresu. Z jednej strony był w to zwrot w stronę podmiotu, rozumianego jako **istota rozumna** (racjonalizm), z drugiej strony zwrot w stronę podmiotu rozumianego jako **istota zmysłowa** (empiryzm) (Anzenbacher, 2005: 140).

Kartezjusz był przedstawicielem pierwszego obozu filozofów: istnieję, dopóki myślę, jestem więc rzeczą myślącą (łac. *res cogitans*) — umysłem, intelektem, rozumem lub duchem. Taki tok rozumowania doprowadził filozofa do wniosku, że podmiot jest czymś radykalnie odmiennym od świata fizycznego. Pogląd taki określamy mianem **dualizmu psychofizycznego,** w myśl którego umysł i materia są odrębnymi substancjami. Prawdziwa wiedza jest natomiast możliwa do uzyskania tylko na drodze poznania opartego na samym rozumie. Rozum chwyta prawdę, o ile

pojmuje przedmiot swojego myślenia w postaci jasnych i wyraźnych idei. Jakie jest jednak pochodzenie tych idei? Nie mogą być one efektem doświadczenia zmysłowego, wszakże Kartezjusz poddał je w wątpliwość, muszą być one zatem wrodzone — wszczepione niejako przez Boga, który jest ich gwarantem. Pogląd głoszący istnienie pojęć wrodzonych w umyśle ludzkim nazywamy **natywizmem**. Jest to stanowisko racjonalistyczne w wersji genetycznej, ponieważ utrzymuje, że sam rozum jest źródłem prawomocnej wiedzy, a doświadczenie zmysłowe wyzwala tylko myśli zawarte już wcześniej w umyśle. Platon był także natywistą.

Czy wiesz, że

Zajmowanie się różnego rodzaju przemyśleniami nie zawsze cieszyło się uznaniem innych ludzi. Galileusz, żyjący w tym samym czasie co Kartezjusz, był za swoje odkrycia oraz pisma potępiony i skazany na areszt domowy. Gdy nasz francuski filozof dowiedział się o tym napisał do swojego przyjaciela: *Moim życzeniem jest spokój (…). Świat nie dostanie tego dzieła wcześniej, niż sto lat po mojej śmierci.* Ten opisał, iż w takim razie nie pozostaje mu nic innego, niż uśmiercić Kartezjusza, by zapoznać się z jego pismami.

(Weischedel, 2002: 118)

Łatwo zatem zauważyć, że wychodzący od wątpienia w możliwości naszej wiedzy zwrot ku podmiotowi przyjął postać sporu dotyczącego **genezy** tej wiedzy — źródła prawomocnego poznania. Nowożytni empiryści genetyczni twierdzili natomiast, że źródłem naszej wiedzy jest doświadczenie zmysłowe — „nie ma tego w umyśle, czego wpierw nie było w zmysłach".

Empirysta **John Locke** (1632-1704) twierdził, że umysł jest tak jakby czystą, niezapisaną tablicą (*tabula rasa*) — czymś na wzór tablicy z wosku, na której doświadczenie odciska swoje znaki.

Idee zawarte w umyśle są zatem kopiami wrażeń zmysłowych. Konsekwentne empirystyczne podejście do problemu genezy naszej wiedzy zaproponowało zupełnie odmienną od kartezjańskiego racjonalizmu koncepcję podmiotu. Nie ma w niej mowy o osobnej substancji myślącej.

Podmiot konsekwentnych empirystów jest tylko **wiązką percepcji zmysłowych** — gdybyśmy usunęli wszystkie percepcje, właściwie usunęlibyśmy też sam umysł — tak pojęte „ja" *de facto* znika. Introspekcja nie upewnia nas o istnieniu żadnego „ja", dostępne są nam tylko percepcje. Takie konsekwencje z filozofii empiryzmu wyciągnął David Hume, który swojemu adwersarzowi w tej sprawie odpowiada prosto i dosadnie:

> *Być może jest to w jego mocy postrzegać jakąś rzecz prostą i istniejącą nieprzerwanie, którą on nazywa **swoim ja**, choć ja jestem pewien, że we mnie nie ma takiej rzeczy*. (Hume, 1974: 184)

Zwrot ku podmiotowi dokonany w filozofii nowożytnej, a który oparty był na problemie możliwości ludzkiej wiedzy, doprowadził zatem do dwóch przeciwstawnych koncepcji podmiotu. „Ja" — substancja myśląca, odkryta dzięki odcięciu się od świata doświadczalnego, posiadająca silne ufundowanie i określone cechy — zostało jakby „zamknięte w sobie i odizolowane od otoczenia". Nie bardzo wiadomo, jak substancja myśląca może wpływać wtedy na substancję materialną i odwrotnie (posiadają one przecież absolutnie odmienne właściwości!). Człowiek jest wtedy **duchem w maszynie** (*deus ex machina*). Podmiot empirystów, do którego dochodzi się poprzez analizę doświadczenia zmysłowego, okazuje się być nietrwałą wiązką percepcji, a „ja", rozumianego jako coś odrębnego i substancjalnego, po prostu nie ma. W pewnym uproszczeniu możemy powiedzieć, że albo zostaje „ja", ale poza światem naszego powszechnego doświadczenia, albo zostaje ów świat, ale bez „ja". Duch w maszynie i człowiek-wiązka to dwie przeciwstawne sobie nowożytne koncepcje podmiotu, które zostały wygenerowane przez spór racjonalistów z empirystami.

Łatwo zauważyć, że filozoficzne koncepcje racjonalistów i empirystów są zbyt jednostronne. Jedni zbyt przesadnie wynieśli na piedestał sam rozum, drudzy natomiast za bardzo zaufali tylko zmysłom. Nadeszła potrzeba takiej teorii, która w poznaniu ludzkim uwzględni zarówno rozum, jak i zmysły. Twórcą takiej teorii był **Immanuel Kant**. Fundamentalną ideą projektu filozoficznego Kanta był przewrót kopernikański w filozofii. Tak jak Kopernik, który stwierdził, że nie jest możliwe wytłumaczenie ruchu ciał niebieskich przy założeniu, że obserwator znajduje się na nieruchomej Ziemi, a gwiazdy krążą wokół Ziemi i obserwatora, tak Kant zauważył, że nie da się objaśnić problemu poznania ludzkiego opierając się na tradycyjnym założeniu, że przedmiot poznania dostosowuje się do biernego podmiotu. Kopernik „wstrzymując Słońce i ruszając Ziemię" wprawił w ruch obserwatora, a Kant odwracając tradycyjną naukę o poznaniu uaktywnił podmiot, który nie jest wtedy pasywnym rejestratorem zjawisk, lecz posiada aktywny wkład w proces i treść poznania.

Kant przezwyciężył spór racjonalistów z empirystami twierdząc, że ani nie można przedkładać zmysłów nad rozum, ani rozumu nad zmysły. Dzięki zmysłom przedmioty oglądamy, a dzięki intelektowi myślimy o przedmiotach. Pełnią one zatem odmienne funkcje, którymi nie mogą się też wymieniać — zmysły nie myślą, a intelekt nie jest zdolny niczego oglądać. Najważniejsze jest jednak to, że są one dwoma istotnymi elementami poznania:

> *Myśli bez treści naocznej są puste, dane naoczne bez pojęć — ślepe*
>
> (Kant, 1986: 139).

Czyste myśli pozbawione są zatem treści przedmiotowej, a czyste dane zmysłowe bez intelektualnej obróbki są niezrozumiałe. Dopiero brane łącznie określają one przedmiot poznania.

Aktywny charakter podmiotu sprawia, że dzięki temu możliwe jest poznanie — poznajemy to, co sami wkładamy w proces poznania. Nie poznajemy zatem rzeczy takimi jakie są one same w sobie (są to tzw. **noumeny**) lecz przedmioty poznania będące syntezą danych zmysłowych i form intelektu — poznajemy **fenomeny**. Czym jest **rzecz sama w sobie** (noumen), tego wiedzieć nie możemy — nie może być ona przedmiotem naszego doświadczenia i nigdy do niej nie dotrzemy. Jakie to ma konsekwencje dla poznania podmiotu? Otóż poznać możemy jedynie nasze **„ja" empiryczne,** czyli to, co może być przedmiotem doświadczenia zmysłowego (doświadczenie zewnętrzne) lub może być poznane na drodze refleksji (doświadczenie wewnętrzne). Natomiast nasze najgłębsze „ja" okazuje się posiadać taki sam charakter, jak rzecz sama w sobie. Takie „ja" (**„ja" transcendentalne**) jest tym, co umożliwia nam wszelkie poznanie, ale samo nie może być poznane. Jest jak oko, które widzi, ale nie może zobaczyć samo siebie (w lustrze widzimy tylko obraz oka, ale nie oko same — oko z lustra na nas nie patrzy). Podmiot transcendentalny nie może być dla siebie przedmiotem poznania (por. Anzenbacher, 2005: 124-129). Poznanie jest zatem podwójnie ograniczone: z jednej strony granicę wytycza rzecz sama w sobie, z drugiej strony krańcem poznania jest „ja" transcendentalne.

4. Filozofia absolutu

Filozofia absolutu wychodzi od punktu reprezentowanego przez wierzchołek trójkąta platońskiego. Jest to punkt wyjścia zasadniczo odmienny od tych, które są początkami filozofii bytu i filozofii podmiotu. Pomimo tego, że jedna z nich wychodzi „na zewnątrz" do świata, a druga kieruje się „do wewnątrz", czyli na podmiot, to obydwie rozpoczynają od sfery zjawiskowo-ziemskiej. Filozofia absolutu jest natomiast jakby oglądem „z góry" i z takiej perspektywy spogląda też zarówno na podmiot, jak i na byt. Jest to ważna cecha takiego podejścia, ponieważ ujmuje ona byt i podmiot z trzeciej perspektywy, z punktu widzenia której dualizm myśli i świata zostaje przezwyciężony.

Jak pamiętamy z omówienia trójkąta platońskiego, anamneza jest zwróceniem się podmiotu w stronę sfery nadprzyrodzonej, a partycypacja (uczestnictwo) ze świata rzeczy również kieruje nas w tę stronę. Z „absolutystycznego" punktu widzenia musimy pokazać teraz drogę odwrotną, czyli to, w jaki sposób świat i podmiot są przejawami absolutu, który jest względem nich pierwotny. Rzeczywistość platońskich idei jest uprzednia względem świata zmiennych fenomenów, który zawdzięcza swoje istnienie tylko i wyłącznie dzięki łączności ze sferą idealną. Jednakże w świecie idei panuje odpowiednia hierarchia, a miejsce na szczycie tej hierarchii zajmuje podstawowa zasada, jaką jest **Jedno**. Jedno jest zasadą, która jest tożsama z ideą **Dobra** i właśnie **Jedno-Dobro** jest ostatecznym i absolutnym zwieńczeniem platońskiej hierarchii istnienia. Poznanie Dobra jest też koniecznym warunkiem dobrego życia:

> *na szczycie świata myśli świeci idea **Dobra** i bardzo trudno ją dojrzeć, ale kto ją dojrzy, ten wymiarkuje, że ona jest dla wszystkiego przyczyną wszystkiego, co słuszne i piękne, że w świecie widzialnym pochodzi on niej światło i jego pan, a świecie myśli ona panuje i rodzi prawdę i rozum, i że musi ją dojrzeć ten, kto ma postępować rozumnie w życiu prywatnym lub publicznym.*
>
> (Platon, 2006: 224)

Jednakże proces poznania Dobra jest długotrwały, trudny i bolesny. Został on przez Platona zobrazowanym w jego słynnym **micie jaskini**, który przedstawia też platońską hierarchię istnienia. Musimy sobie wyobrazić następującą sytuację:

> *Oto ludzie są niby w podziemnym pomieszczeniu na kształt jaskini. Do groty prowadzi od góry wejście zwrócone ku światłu, szerokie na całą długość jaskini. W niej siedzą od dziecięcych lat w kajdanach; przykute mają nogi i szyje tak, że trwają na miejscu i patrzą tylko przed siebie; okowy nie pozwalają im obracać głów. Z góry i z daleka pada na nich światło ognia, który się pali za ich plecami, a pomiędzy ogniem i ludźmi przykutymi biegnie górą ścieżka, wzdłuż której widzisz murek zbudowany równolegle do niej* [...] *wzdłuż tego murku ludzie noszą różnorodne wytwory, które sterczą ponad murek; i posągi, i inne zwierzęta z kamienia*
>
> (Platon, 2006: 220)

Sytuacja ta obrazuje ludzi, którzy mogą poznać tylko **zmysłowe obrazy rzeczy**. Ponieważ to wtedy jedyna dostępna dla nich rzeczywistość uważają zatem, iż jest to wszystko co istnieje. Cienie przedmiotów i echa głosów osób noszących przedmioty są dla nich prawdziwą rzeczywistością. Człowiek wyzwolony z kajdan, który miałby pierwszy kontakt z innymi rzeczami niż dotychczas miałby duży problem z ich poznaniem. Jego wzrok jest osłabiony, ale z czasem doszedłby do wniosku, że to co oglądał przedtem jest mniej prawdziwe od przedmiotów, których tylko cienie widział wcześniej. Otóż te przedmioty, które noszą ludzie wzdłuż muru symbolizują przedmioty zmysłowe. A teraz, gdy ktoś z wielkim trudem pnie się pod górę i wychodzi z jaskini, to musi bardzo cierpieć, ponieważ nigdy wcześniej nie miał kontaktu ze światłem słonecznym. Wpierw może poznawać cienie i odbicia w wodzie, ale później będzie mógł już spojrzeć prosto w słońce. Rzeczywistość poza jaskinią obrazuje sferę idealną, realne przedmioty reprezentują poszczególne idee, natomiast słońce symbolizuje ideę Dobra. Droga poznania prowadzi zatem od obrazów zmysłowych do przedmiotów zmysłowych, a następnie poprzez poszczególne idee do najwyższej idei Jedna-Dobra. Oczyszczenie (*katharsis*) z kontaktów ze zmysłowym światem pozoru wymaga zatem dużego trudu, a światło prawdy potrafi oślepić. Gdyby teraz ten ktoś wrócił z powrotem do jaskini, to nie mógłby się ponownie do ciemności przyzwyczaić, a jego dawni towarzysze będą go wyśmiewać, ponieważ ten ktoś wychodzi z jaskini, a następnie wraca do niej z zepsutym wzrokiem. Powinno się jednak do jaskini wrócić, aby oświecić swoich byłych współtowarzyszy, choć jest to zadanie niełatwe i niebezpieczne.

Jak dobrze wiemy w ramach filozofii absolutu istotne miejsce zajmuje Bóg. Jednakże w filozofii Platona to, co najwyższe, czyli Jedno identyczne z ideą Dobra, nie jest tożsame z Bogiem. Bogiem Platona jest **Demiurg** — w najwyższym stopniu inteligentny Rzemieślnik — budowniczy świata zmysłowego, który w swojej działalności naśladował Dobro. Dobro jest zatem tym, co jest ponad Bogiem Platona, który jest bytem (tylko) najbliższym Dobru i urzeczywistnia Je w dziele stworzenia (Reale, 1997: 186-187). Jest to zatem sytuacja, gdy to, co posiada absolutny status i jest w najwyższym stopniu doskonałe, stoi ponad Bogiem.

Plotyn — żyjący w trzecim wieku naszej ery filozof, który pozostawał pod przemożnym wpływem myśli Platona i jest najwybitniejszym przedstawicielem *neoplatonizmu* — dokonał znacznej modyfikacji filozofii swojego mistrza. Myśl Plotyna jest też jednym z najważniejszych w historii przykładów filozofii absolutu. Absolut zajmuje w niej bowiem najwyższe miejsce w hierarchii istnienia, jest tym, co najdoskonalsze, nie zawiera w sobie żadnych przeciwieństw i podziałów. Jest to czysta **Jednia** lub **Pra-jednia**. Tyle tylko człowiek jest w stanie o absolucie powiedzieć w sensie pozytywnym, pozostałe określenia są orzekane w sensie negatywnym. Możemy mówić, czym absolut nie jest, ponieważ nie jest on tym, co człowiekowi dobrze znane, nie jest nawet duchem, ani czystą myślą. Ściśle rzecz biorąc nie mamy o Jedni żadnej wiedzy:

> *musi być coś przed wszystkimi rzeczami, coś pojedynczego i różnego od wszystkich rzeczy, które są po Nim: musi być Ono dzięki Samemu Sobie, nie pomieszane z rzeczami od Siebie pochodzącym, i z drugiej strony musi znowu mieć moc obecności w rzeczach innych, Ono, nie najpierw różne, a potem dopiero jedno, Ono, o którym kłamie nawet to powiedzenie, że jest jedno, o którym nie ma pojęcia ni wiedzy*
>
> (Plotyn, 1995: 81)

Pra-jedni wszelkie istnienie zawdzięcza swój byt. Odbywa się to poprzez proces **emanacji** — wszystkie pozostałe rodzaje bytu są jakby wypromieniowane z pierwotnej Jedni. Na każdym kolejnym etapie procesu emanacji mamy do czynienia z utratą doskonałości: im dalej od Pra-jedni, tym bardziej jedność i doskonałość są mniej obecne w stworzeniu. Plotyn wyróżnił trzy postacie bytu, które emanują z absolutu i nazwał je **hipostazami**. Pierwszą emanacją absolutu jest idealny świat **ducha**. Jest to świat platońskich idei. Ze świata ducha wyłania się natomiast druga hipostaza: świat duszy (psychika), przy czym Plotyn uważał, że istnieje jedna **dusza świata**, która zawiera w sobie poszczególne **dusze jednostkowe**. Ostatnim etapem procesu emanacyjnego jest świat materialny. Pomimo tego, że na poszczególnych etapach mamy do czynienia jakby z „degenerowaniem się" pierwotnej jedności, to jednak każdy nawet „najmarniejszy" byt zawiera w sobie choćby „śladowe ilości" wyjściowej doskonałości.

Absolut w filozofii Plotyna jest zatem tożsamy z Bogiem i choć Pra-jednia była obiektem zachwytu i uwielbienia charakterystycznego dla postawy religijnej, to jednak Plotyn ani nie odwoływał się do żadnej ze znanych mu religii objawionych, ani nie stworzył nowego ruchu religijnego. Myśl neoplatońska stanowiła jednak bardzo silną inspirację dla myślicieli chrześcijańskich pierwszych wieków naszej ery. Wśród tych myślicieli pozycję szczególną zajmuje **św. Augustyn**.

W czasach nowożytnych najważniejszym przedstawicielem filozofii absolutu był **Georg W. F. Hegel**. W ramach systemu filozoficznego Hegla filozofia bytu („na zewnątrz") i filozofia podmiotu („do wewnątrz") znajdują swoje odpowiednie miejsca w ramach całości. Absolut jest właśnie tym, co łączy przeciwstawne strony: „Absolut jest jednością tego, co wewnętrzne, i tego, co zewnętrzne, jako **pierwsza sama w sobie istniejąca** jednia" (Hegel, 1968: 279). Bardzo rozbudowany, skomplikowany i monumentalny system Hegla podzielony jest na poszczególne działy (zawsze trójdzielnie), z których każdy dział jest istotnym elementem rozwijania całości systemu. Zwieńczeniem filozofii Hegla jest filozofia ducha, a jej kulminacją **filozofia ducha absolutnego**. Przedmiotem filozofii Hegla jest rozwój samoświadomości ducha, który przechodząc przez poszczególne fazy dochodzi do pełni samoświadomości i samowiedzy. Rozwój samoświadomości ducha dokonuje się według heglowskiego cyklu dialektycznego: teza-antyteza-synteza. Filozofia ducha jest syntezą logiki („królestwa czystej myśli") i filozofii przyrody, a filozofia ducha absolutnego jest syntezą filozofii ducha subiektywnego (człowiek jako jednostkowa świadomość) i filozofii ducha obiektywnego, której przedmiotami są prawo, państwo i historia.

Poziom ducha absolutnego jest tym etapem, na którym duch dochodzi do samoświadomości, absolut powraca niejako sam do siebie. Jest to bardzo istotny element filozofii Hegla, ujmuje ona bowiem absolut jako dynamicznie rozwijający się podmiot, nie zaś jako niezmienną istotę, niejako gotową i daną raz na zawsze. Krańcem rozwoju absolutu jest uzyskanie pełnej samowiedzy o sobie samym, czyli etap, gdy staje się on bytem sam dla siebie. Należy zatem stwierdzić, że dopiero wtedy absolut naprawdę jest absolutem:

> *To, co prawdziwe jest całością. Całością zaś jest tylko taka istota, która dzięki swemu rozwojowi dochodzi do wypełnienia i spełnienia siebie. o absolucie należałoby powiedzieć, że jest on w istocie **rezultatem**, że dopiero na końcu jest tym, czym jest naprawdę; że na tym właśnie polega natura absolutu, by być czymś rzeczywistym, podmiotem, czyli stawaniem się sobą samym*.
>
> (Hegel, 1961a: 97)

Filozofia ducha absolutnego zajmuje się formami, w jakich duch absolutny jest udostępniany ludzkiej świadomości. Absolut wyrażany jest w trzech formach: **sztuce, religii i filozofii**. Sztuka

ma na celu wyrażenie absolutu ze szczegółowego punktu widzenia. Taki punkt widzenia jest przedmiotowy i polega na kontemplacji obrazów absolutu. Sztuka udostępnia nam całościową prawdę poprzez nadanie jej zmysłowego kształtu. Religia jest wejściem na perspektywę podmiotową, która nie posługuje się „martwymi" obrazami, lecz „żywymi" wyobrażeniami absolutu. Tym samym absolut jest wtedy obecny w subiektywnym wyobrażeniu jednostki ludzkiej, które porusza serce i duszę, czyli jest silnie nacechowane emocjonalnie. Dla religii istotna jest zatem nabożność — skierowanie duszy w stronę absolutu. Filozofia natomiast jest najwyższą postacią ducha absolutnego. Tak, jak sztuka posługuje się obrazami, a religia wyobrażeniami, tak filozofia w swoim myśleniu operuje pojęciami. Myśl udostępnia bowiem absolut w stopniu najbardziej obiektywnym i w najwyższej formie duchowości. Filozofia, której zadaniem jest myślenie tego, co absolutne, jest także syntezą sztuki i religii:

> *filozofia jednoczy w sobie obie strony, to co właściwe sztuce i to co właściwe religii:* ***przedmiotowość*** *sztuki, która w filozofii utraciła wprawdzie zewnętrzną zmysłowość, ale przez to zmieniła ją na najwyższą formę obiektywności, tj. na formę* ***myślenia****, oraz* ***podmiotowość*** *religii, która w niej została oczyszczona i podniesiona do podmiotowości* ***myślenia****.*
>
> (Hegel, 1961b: 175)

Czy wiesz, że

Myśliciele byli często krytykowani przez innych ludzi, nawet przez tych, którzy sami byli filozofami. Artura Schopenhauer pisał:

Hegel, płaski, bezduszny, obrzydliwy, nieuczony szarlatan, który z bezprzykładną bezczelnością bazgrał niedorzeczności i nonsensy, ogłoszony mędrcem przez sprzedajnych popleczników i uważany za takiego przez głupców, (…) przywiódł do ruiny całą uczoną generację.

Co było przyczyną takiej niechęci? Popularność Hegla jako nauczyciela akademickiego! Hegel wygłaszał swoje wykłady dokładnie w tym samym czasie, co Schopenhauer — o ile u pierwszego pojawiały się tłumy słuchaczy, o tyle u drugiego audytorium świeciło pustkami.

Bibliografia

Literatura podstawowa:

Anzenbacher A. (2005): *Wprowadzenie do filozofii*, Wydawnictwo WAM, Kraków.

Platon (2006): *Państwo*, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty.

Reale G. (1997): *Historia filozofii starożytnej,* T. II, RW KUL, Lublin.

Schnädelbach H. (1995): *Filozofia*, [w:] *Filozofia. Podstawowe pytania*, (red.) E. Martens, H. Schnädelbach, Wiedza Powszechna, Warszawa, s. 57-97.

Literatura uzupełniająca:

Arystoteles (1983): *Metafizyka*, PWN, Warszawa.

Hegel G.W.F. (1961a): *Przedmowa* do *Fenomenologii ducha*, [w:] *Hegel*, T. Kroński, Wiedza Powszechna, Warszawa, s. 90-108.

Hegel G.W.F. (1961b): *Stanowisko sztuki w stosunku do religii i filozofii.* Wstęp do *Wykładów o estetyce*, [w:] *Hegel*, T. Kroński, Wiedza Powszechna, Warszawa, s. 170-175.

Hegel G.W.F. (1968): *Nauka logiki,* T. II, PWN, Warszawa.

Hume D. (1974): *O tożsamości osoby*, Rozdział VI *Traktatu o naturze ludzkiej*, [w:] *Hume*, S. Jedynak, Wiedza Powszechna, Warszawa, s. 182-195.

Kant I. (1986): *Krytyka czystego rozumu* T. I, PWN, Warszawa.

Plotyn (1995): *Jedno-Absolut*, Fragmenty *Ennead*, [w:] *Plotyn*, D. Dembińska-Siury, Wiedza Powszechna, Warszawa, s. 79-89.

Russell B. (1997): *Szkice niepopularne*, Książka i Wiedza, Warszawa.