

Anna Gierlińska

Proklos w duchu Georga W. F. Hegla

Folia Philosophica 26, 135-156

2008

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Anna Gierlińska

Proklos w duchu Georga W.F. Hegła

Wstęp

„[...] bez Proklosa nie byłoby Hegła, a bez Hegła świat dzisiejszy nie byłby tym, czym jest”¹, pisze Kołakowski, zastanawiając się nad celowością pozornie jałowych rozważań metafizycznych, jakich nie unika niemal żadna filozofia. Istotnie, nietrudno się zgodzić, że „żmudne i suche metafizyczne dociekania nie są prowadzone na próżno, jako że mogą wyrzucić rzeczywisty, choć często niezwykły i nie do przewidzenia wpływ na bieg losów świata i pokrętnymi ścieżkami kształtować ludzkie życie”², jako że różnej maści marksistowskie nawiązania do myśli G.W.F. Hegła najdobitniej taki twórczy wpływ metafizyki na losy jednostek pokazały. Można jednak zapytać, czy faktycznie wpływ Proklosa na myśl jednego z najwybitniejszych niemieckich myślicieli był tak olbrzymi i czy czasem tezy Kołakowskiego nie należy odwrócić i stwierdzić, że bez Hegła nie byłoby Proklosa. Z jednej bowiem strony idealizm niemiecki, jak chyba żaden nurt filozoficzny, odświeżył myśl neoplatonizmu i zasługi Hegła są w tym względzie nie do przecenienia. Z drugiej strony wpływ Hegłowskiej interpretacji neoplatonizmu na kolejne pokolenia komentatorów tego nurtu filozofii jest zatrzważająco silny. Jeśli faktycznie mamy do czynienia z pewnego rodzaju zdominowaniem myślenia o neoplatonizmie

¹ L. Kołakowski: *Horror metaphysicus*. Przeł. M. Panufnik. Warszawa 1990, s. 219.

² Ibidem.

przez interpretacyjną perspektywę niemieckiego idealizmu, twierdzenie, że bez Hegla nie byłoby Proklosa, jest jak najbardziej zasadne.

Należy zatem przede wszystkim dokonać analizy Heglowskiej interpretacji filozofii Proklosa pod kątem jej trafności i zbadać, w jakim stopniu jest ona odczytaniem prawdziwej myśli tego filozofa, a w jakim jest zdeterminowana przez poglądy samego Hegla. W końcu ustalić, jak duży jest wpływ Proklosa na niemieckiego filozofa i czy rację miał Kołakowski, stwierdzając niemożność istnienia jednego bez drugiego. Warto również przyrzeć się kluczowym punktom myśli Proklosa: w szczególności kwestii natury i poznania Jedna, jako że właśnie rozumienie tych zagadnień w dużej mierze rzutuje na wybór modelu interpretacyjnego. Poglądy prezentowane w niniejszym artykule są więc jedynie próbą wskazania pewnych aporii, jakie napotykamy w zetknięciu z niektórymi interpretacjami myśli neoplatonizmu oraz gdy próbujemy ustalić zależność filozofii niemieckiego idealizmu od tejże. Podjęta zostanie również próba zaprezentowania alternatywnego dla Heglowskiego modelu eksplikacyjnego filozofii Proklosa, modelu opartego na metodzie apofatycznej.

Heglowska interpretacja Proklosa

Rosyjski badacz myśli Proklosa A.F. Łosiew tak charakteryzuje Heglowską jej interpretację: „Tych dwadzieścia kilka stron, które Hegel poświęcił Proklosowi, stanowi przewrót dlatego, że po raz pierwszy wydobyta tu zostaje dialektyka bytu, który ze swego transcendentnego i niepodzielnego zamknięcia w sobie przechodzi w inny byt, dający się pojmować w sposób podzielny, a następnie z owego innego bytu powraca znów do siebie, wzbogacony dzięki całemu temu procesowi. Otóż tej tak prostej istoty sprawy nikt przed Heglem nie zrozumiał. I kiedy teraz analizujemy te wykłady Hegla, widzimy, w jak wnikliwy sposób Hegel czytał Proklosa i w jak żywy, dobitny sposób wyraził te wszystkie trudne i niepojęte głębie jego myśli”³. By jeszcze dobitniej podkreślić historyczne znaczenie „tych dwudziestu kilku stron” *Wykładów z historii filozofii*, Łosiew przytacza i krótko omawia

³ A.F. Łosiew: *Proklos neoplatonik*. Przeł. Ś.F. Nowicki według: A.F. Łosiew: *Pervoosnovy teologii, Gimny*. Moskwa 1993, s. 198–215.

opinie wypowiedane na temat greckiego filozofa w XVII i XVIII wieku. I tak: J.J. Brucker kwalifikuje Proklosa jako przedstawiciela eklektyzmu, D. Tiedemann wieszczy rychły upadek filozofii, która z abstrakcyjnego rozsądku każe wylaniać się materii, a W.G. Tennemann określa system Proklosa jako „pełen dowolności synkretyzm”, zabobon i „jakaś fantastyczną mistykę”. W świetle tych wiadomości Hegel istotnie zdaje się tym, który dokonał znaczącego przewrotu w myśleniu o Proklosie lub mówiąc ściślej, w ogóle takie myślenie zapoczątkował. Niewątpliwie mamy bowiem do czynienia z próbą filozoficznej eksplikacji zasadniczych dla systemu Proklosa kategorii, a nie z jedną z płytkich, powierzchownych interpretacji, tak znamienych dla poprzedników Hegla puentujących filozofię neoplatonika pustym określeniem „eklektyzm”.

Hegel po krótkim, apologetycznym opisie życia Proklosa, opisie, z którego dowiadujemy się, że religia pogańska, jej misteria i związana z nimi teurgia, jest jak najbardziej tożsama ze spekulatywną filozofią, wyluszcza istotę myśli Proklosa: „[...] rozumie konieczność ukazania się tego, co liczne, jako Jednego, a Jednego — jako tego, co liczne, przedstawienia form, jakie przybiera Jedno”⁴. Stąd wniosek, że filozofia Proklosa jest jakiegoś rodzaju panteizmem, w którym Absolut — jakkolwiek rozumiany — tożsamy jest z całością rzeczywistości zarówno inteligibilnej, jak i zjawiskowej, stanowiącej jego rozwinięcie. Twierdzenie takie stoi w oczywistej sprzeczności z główną tezą neoplatonizmu Proklosa o absolutnej transcendencji Jedna.

Po krótkim wprowadzeniu, mającym na celu usprawiedliwienie ewentualnych błędów, „mankamentów” prezentacji myśli Proklosa, przechodzi Hegel do postawienia śmiałej tezy. Słusznie podkreśla olbrzymią rolę platońskiego *Parmenidesa* w systemie Proklosa, uważa jednak, że znaczenie, jakie nadał on najbardziej charakterystycznym kategoriom, występującym w tym dialogu jedności, wielości i bytu, daleko wykracza ponad to, jak rozumiał je Platon: „[...] mamy na myśli właśnie tę bezpośrednią jedność, wielość. Ewentualnie określamy je jako ogólne pojęcia, które są w naszym myśleniu; ale dla Proklosa mają one głębsze znaczenie, są wyrazem absolutnej istoty. Otóż zgodnie z platońską dialektyką pokazuje on, jak wszystkie określenia, w szczególności wielość, znoszą się w sobie samych i powracają do jedności”⁵. Zastanawia jednak, jak owe określenia mają się same zno-

⁴ G.W.F. Hegel: *Wykłady z historii filozofii*. Przeł. Ś.F. Nowicki. T. 2. Warszawa 1996, s. 567.

⁵ Ibidem, s. 568.

sić i co to oznacza. Jeśli mają się one znosić, to musi być jakaś przyczyna tego procesu. Zdaje się, że najbardziej zasadne byłoby upatrywanie jej w samej jedności, jakaż bowiem inna zasada miałaby sprawiać powrót czegokolwiek do jedności, jeśli nie sama zasada jedności. Znoszenie się natomiast można chyba, interpretując to określenie w duchu heglizmu, utożsamiać z takim syntetycznym połączeniem dwóch elementów, które tworząc syntezę, niszczy oba te elementy. Oznaczałoby to zatem, że w trakcie powrotu do jedności, określenia znosząc się wzajemnie, niszczą się na rzecz jedności, do której dążą i od której wyszły. W konsekwencji, jedność ta również musi ulec zniesieniu, co jest widocznym absurdem.

Następnie Hegel opisuje proces wychodzenia bytów z Jedna, trafnie przy tym zauważając, że samego Jedna nie można poznać ani wyrazić, ale da się Je ująć przez Jego manifestacje. W trakcie takiego „wychodzenia z siebie” Jedno nie doznaje żadnego ubytku, gdyż: „Jedność jest myśleniem, które nie doznaje ubytku wskutek tworzenia określonej myśli, lecz pozostaje tym samym i również zachowuje w sobie to, co zobiektywizowane”⁶. Chociaż zasadniczo Hegel ma rację, jeśli chodzi o „status” Jedna w procesie wyjścia, to Proklos sam mógłby odpowiedzieć na to twierdzenie: „Intelekt porusza, będąc nieporuszonym i działając zawsze tak samo. [...] A przecież przed Intelpektem istnieje Jedno. Intelekt bowiem, nawet jeśli jest nieporuszony, nie jest jeszcze Jednym, gdyż poznaje siebie samego i jest przedmiotem swego własnego działania”⁷. Jedno natomiast, jako absolutnie proste i wewnątrznie niezróżnicowane, nie może doznawać zdwojenia, myśląc siebie. Powyższe wywody pozwalają dostrzec kolejną aporię omawianej interpretacji, której autor, podsumowując analizowany problem procesu wyjścia, trwania i powrotu do Jedna, twierdzi, że trzeci element tej triady polega na „sprowadzeniu do jedności” wszystkich różnic. Oznaczałoby to bowiem zakładanie jakiegoś ostatecznego celu całej rzeczywistości. Założenie Jedna jako takiego celu rzeczywistości unicestwiałoby jednak Jego rolę jako przyczyny. Jedno jest jednak przede wszystkim przyczyną bytów, a ich powrót do Niego należy rozumieć jako odniesienie się do niej. Odniesienie to nie stanowi zniesienia wszelkich różnic ani pozbycia się swej istoty. W odniesieniu do wszystkich bytów proces wyjścia, trwania i powrotu ma charakter logiczny (a nie chronologiczny). Byt musi „wyjść” ze swojej przyczyny i „powrócić” do niej, zwrócić się, ażeby uzasadnić swoje trwanie, uzyskać własną tożsamość (*El.Th.* 35). Zastanawiający jest

⁶ Ibidem, s. 569.

⁷ Proklos: *Elementy teologii*. Przeł. R. Sawa. Warszawa 2002, s. 40.

też fakt, że opisując proces wychodzenia z Jedna jako akt Jego samo-myślenia, Hegel słusznie upiera się, iż ta pierwotna zasada określoności pozostawać musi nieporuszona i niezmienna, zatem wielość — twierdzi on — jest rezultatem powielania się *hen*. Nie wiadomo, jak, w takim razie, ma się pojawić jakiegokolwiek zróżnicowanie, skoro wielość jest czystym powieleniem identycznych elementów.

Hegłowska wizja systemu Proklosa, wyłaniająca się z analizy przedstawionych problemów, uważanych przez Hegla za najważniejsze, jawi się następująco: z samo-myślącego się Jedna wyłaniają się *henady* — Jedności będące czystym powieleniem swojej zasady. W ten sposób powstaje wielość, która dąży do Jedna przez zanegowanie samej siebie, zniesienie się. Wszystko to odbywa się w cyklu triadycznym, a triadyczność ta obejmuje całość rzeczywistości: „»Otóż pierwszą triadę wszelkiego przedmiotu myśli stanowią granica, to, co nieskończone, i to, co zmieszane«. Pierwszą triadą jest jedność tych trzech określoności jako takich, czysta esencjalność, pierwszy diakosmos, pierwszy Bóg, pierwszy porządek tego, co boskie. Jest to więc Jedno; to Jedno, ta ουσία, jako konkretne Jedno, samo jest jednością tego, co nieskończone, i granicy”⁸.

Ogólnie ujmując Hegla studia nad Proklosem, trzeba przyznać, że jego spostrzeżenia są silnie naznaczone nie wyrażonymi nigdzie *explicit*e założeniami jego własnego systemu i dlatego najeżone są licznymi wewnętrznymi antynomiami. Słabsze aspekty tej interpretacji wynikają jednak ze specyficznej perspektywy własnej filozofii Hegla, przez której pryzmat ujęta została myśl Proklosa, wskutek czego wyznaczony został charakterystyczny model interpretacyjny, nierzadko powtarzany, a skutecznie zaciemniający recepcje neoplatonizmu.

Podstawy Hegłowskiej interpretacji

Dialektyka Proklosa miała jednak istotny wpływ na filozofię niemieckiego myśliciela, ale głównie dlatego, że odczytana została przez pryzmat myśli I. Kanta, L. Reinholda czy F.W. Schellinga. Wpływ pierwszych dwu był przede wszystkim negatywny. Kantowi Hegel zarzucał stwierdzenie niepoznawalności rzeczy samych w sobie, poczy-

⁸ G.W.F. Hegel: *Wykłady z historii filozofii...*, s. 582.

tując mu to rozumowanie za haniebną zdradę wzniosłej idei filozofii, która ma przecież dociekać ostatecznej prawdy o rzeczywistości, „tak, by mogła ona odrzucić swą nazwę miłości wiedzy i być rzeczywistą wiedzą”⁹. Pisze on: „Należy się więc tylko dziwić, gdy tak często wciąż czytamy, że nie wiadomo, czym jest rzecz sama w sobie. Bo przecież nic łatwiejszego niż to wiedzieć”¹⁰. Zdaje się, że z tego właśnie buntu przeciw zasadniczym ustaleniom autora *Krytyki czystego rozumu* wyrosły wszelkie absolutystyczne dążenia Hegla do rozumowego ujęcia prawdy w jej totalnym wymiarze.

Nie została odrzucona jednak, przy pozornie tak silnym podobieństwie do myśli starożytnej, ogólna idea Kantowskiej *Krytyki*... — idea przewrotu kopernikańskiego. Ta fundamentalna zmiana optyki filozofowania, polegająca na zwrocie zainteresowań filozoficznych w kierunku podmiotu poznającego, jako aktywnego ogniwa procesu poznawczego¹¹, diametralnie zaważyła na tym, że podobieństwo Hegla do neoplatoników jest tylko znikome, ponieważ filozofia jego ma za swą podstawę zupełnie inny paradygmat niż klasyczna myśl grecka. Greckie myślenie bowiem dawało prymat ontologii przed epistemologią (jeśli w ogóle rozróżnienie takie miało wtedy sens), nacisk kładziono na rzeczywistość realnie istniejącą i zewnętrzną wobec podmiotu poznającego, a nie na formy czy sposoby jej poznawania, choć problematyka ta również była podejmowana. Hegel jednak filozofując, jeśli można tak rzec, w paradygmacie epistemologicznym, na pierwszym miejscu stawia świadomość, dokonując jej absolutyzacji.

Najwyraźniej unaocznia się zakorzenienie Hegla w sposobie myślenia właściwym jego epoce, w pojmowaniu relacji byt — myśl. Zależność myśli od bytu była relacją zasadniczą dla starożytności, jednak w ujęciu Hegla nabrała specyficznego charakteru¹². Zależność ta jest

⁹ G.W.F. Hegel: *Fenomenologia ducha*. Przeł. Ś.F. Nowicki. Warszawa 2002, s. 16.

¹⁰ G.W.F. Hegel: *Encyklopedia nauk filozoficznych*. Przeł. Ś.F. Nowicki. Warszawa 1990, s. 102.

¹¹ Być może, nie jest to intencją samego Kanta, ale recepcja jego myśli, począwszy od Fichtego, zdecydowanie zmierza w kierunku wyeliminowania metafizyki z zakresu rozważań filozoficznych i zastąpienia jej epistemologią bądź metodologią.

¹² W *Pracach z seminarium Heglowskiego* Artur Jeziorowski pisze tak: „Rzeczywistością myślenia i bytu jest ich rozwój. Rozwój ten jest dynamizowany przez wzajemne oddziaływanie: bytu na myślenie i myślenia na byt [...]. Formami identityczności bytu i myślenia są identityczność i różnica. Samowiedza, jako szczebel rozwoju świadomości będący identitycznością podmiotu i przedmiotu, ukonstytuowana jest na ruchu prowadzącym od świadomości różnicy między wiedzą a jej przedmiotem do refleksyjnego skierowania się świadomości ku sobie samej i zniesienie tej różnicy przez

— jak się zdaje — odwróceniem, w myśl przewrotu kopernikańskiego, porządku byt — myśl i uzależnieniem bytu od myśli lub mówiąc ściślej, stwierdzeniem identyczności bytu i świadomości pojmowanej jako najwyższy poziom samoświadomości. Tak rozumiana idea zniesienia różnicy między podmiotem a przedmiotem poznania jest odwruceniem zasady świadomości sformułowanej przez Reinholda.

To zniesienie różnicy pomiot — przedmiot dokonuje się zarówno na płaszczyźnie antropologicznej, jak i ontologicznej. Przejawia się w tym procesie „samo-objawienie się” Absolutu, co wiąże się ze swoim istnym pojmowaniem prawdy przez Hegla. „Prawda jest całością. Całością zaś jest tylko istota, która rozwija się i dzięki temu dochodzi do zakończonej postaci. O absolicie należy powiedzieć, że jest ze swej istoty rezultatem, że dopiero na końcu jest tym, czym jest naprawdę”¹³. Bóg, objawiając się w świecie, „wychodzi z siebie”, po czym powraca w procesie poznawania, którego zwieńczeniem jest osiągnięcie prawdy, czyli powrót Absolutu do siebie samego.

Ideę tego, że Bóg jest niepoznawalny i możliwy do ujęcia jedynie w akcie mistycznego zjednoczenia, Hegel przejął, być może, z filozoficznego dorobku neoplatonizmu. Proklos czy Plotyn pojmują jednak taki akt jako właściwe tylko istocie ludzkiej bezpośrednio doświadczanie. Dla Hegla jest to akt rozumowy, w którym bierze udział zarówno człowiek, jak i Absolut, w czym przejawia się nieuzasadniona, z filozoficznego punktu widzenia, tendencja (nieobca wcześniejszej myśli niemieckiej) do antropomorfizowania Boga.

Całość systemu filozoficznego Hegla, w którym przejawia się luźne powiązanie wątków autentycznie neoplatonickich ze swoiście Heglowskimi rozstrzygnięciami, miała znaczący wpływ na interpretację filozofii Proklosa dokonaną nie tylko przez samego Hegla. Zarówno odczytanie myśli neoplatonika przez autora *Fenomenologii ducha*, jak i cały system filozoficzny niemieckiego myśliciela wyznaczyły charakterystyczny model interpretacyjny, pod którego przemożnym wpływem znalazł się chociażby wspomniany już Łosiew. Warto więc przyrzeć się jego propozycji interpretacyjnej.

Wychodzi on od stwierdzenia istnienia trzech hipostaz: Jedna, intelektu i duszy (co jest niezgodne ze słowami samego Proklosa, gdyż wyróżnia on zamiast Plotyńskiej hipostazy Umysłu trzy hipostazy: Byt, Życie i Myśl). Píše jednak, że oprócz tych trzech należy uznać istnienie czwartej: kosmosu, który jest cielesną manifestacją pozostawiającą

»odkrycie«, że to, czego doświadcza świadomość — to przedmiot jej własnej jaźni”. A. Jeziorowski: *Idea identyczności myślenia i bytu*. W: *Wokół przedmowy do „Fenomenologii ducha” G.W.F. Hegla*. Red. K. Bał. Wrocław 1985, s. 22.

¹³ G.W.F. Hegel: *Fenomenologia ducha...*, s. 23.

stałych. Dialektyka Proklosa polega — według niego — na przenikaniu się i wzajemnej obecności czterech hipostaz w sobie. „Takie jedno-i-to-samo-we-wszystkim odbijanie się czterech hipostaz w każdej z nich z osobna można nazwać teozofią Proklosa”¹⁴. Dalej dodaje, że skoro podstawa wszelkiego bytu — Jedno, jest na mocy wyrażonej wcześniej zasady również obecne we wszystkich pozostałych hipostazach, to „wszelki byt reprezentuje odmienny stopień samowiednego pierwotnego Jedna, czyli odmienny stopień teurgii”¹⁵. Wyłania się z tych słów, nieświadome być może, założenie, że Jedno jest samoświadomą, „samo-myślącą” się myślą, czyli przejęcie perspektywy Hegla. „Ale cóż to jest za stan bytu, który jest na równi i podmiotem, i przedmiotem? Jest to jaźń, która istnieje po pierwsze obiektywnie, a z drugiej strony dana jest sobie samej w sposób świadomy, myślowy i, ogólnie biorąc przeżyciowy, tzn. subiektywny”¹⁶.

Dialektyka Hegla jednak znacząco różni się od zaproponowanej przez Proklosa metody, w której to w triadycznych seriach konstytuowana jest cała rzeczywistość. A.E. Taylor wskazuje¹⁷ diametralnie odmienny punkt wyjścia Heglowskiej dialektyki i koncepcję Jedna rozpatrywanego jako zasada fundująca byt. Hegel rozpoczyna rozważania *Logiki* namysłem nad pojęciem Bytu — pojęciem zarówno fundamentalnym, jak i najbardziej nieokreślonym, w pełni abstrakcyjnym. Staje się ono podstawą dialektycznego ruchu, w którym przez postulowaną jedność przeciwieństw dochodzi do pełnego określenia. Dla Proklosa punkt wyjścia stanowi Jedno — zasada określoności, i dopiero za jej sprawą w procesie triadycznym wyłania się nieokreśloność (wielość). Jest to więc droga odwrotna niż ta, którą postuluje Hegel. Taylor podkreśla również, że dla Proklosa dialektyka jest triadycznym procesem przyczynowania, który wyjaśnić ma powiązania sfery noetycznej *ens realissimus* ze sferami niższymi a nie, jak dla Hegla, wzajemnym znoszeniem się określeń Bytu.

Głównym błędem wynikającym z przejęcia Heglowskiego modelu interpretacyjnego jest odczytywanie neoplatonizmu jako swoistej koncepcji panteistyczno-emanacyjnej, której to eksplikacji nad wyraz sprzyja metaforyczno-symboliczny język, jakim w opisach Jedna posługuje się Plotyn, co z kolei rzutuje na całą myśl neoplatonizmu. Metaforyka ta jest jednak nieuniknionym następstwem stwierdzenia transcendencji Prazasady i powinna być postrzegana jako istotny ele-

¹⁴ A.F. Łosiew: *Proklos neoplatonik...*, s. 198—215.

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ Por. A.E. Taylor: *The Philosophy of Proclus*. „Aristotelian Society” 1918, vol. 18, s. 600—635.

ment metody apofatycznej. Mimo trudności, jakich nastęcza mówienie o transcendencji, jest bowiem możliwe wypracowanie tejże metody, która z jednej strony w negatywny sposób umożliwia poznanie Jedna, z drugiej — umożliwia alternatywny dla Hegłowskiego model eksplikacyjny filozofii Proklosa.

Metoda negatywna

„Metoda aferetyczna nie umożliwia więc już pomyślenia swego przedmiotu, ani nawet jego nazwania, umożliwia tylko mówienie o nim. Można mówić o Dobru, Jedni czy o zasadzie transcendentnej, bo możliwe jest w konsekwencji racjonalnego wywodu sformułowanie konieczności — też racjonalnej — takiej zasady i określenie, czym ta zasada nie jest. Lecz nie można jej pomyśleć, nie można dostąpić bezpośredniego poznania, właśnie dlatego, że ona nie należy do porządku myśli. [...] można, co najwyżej, poszukiwać możliwości ujmowania pozaintelektualnego, powiedzmy — mistycznego doświadczania zasady” — pisze o metodzie poznawczej dotyczącej poznania Jedna w filozofii neoplatonickiej Pierre Hadot¹⁸. Metoda apofatyczna (od gr. *apofasis* — „negacja”) lub aferetyczna (od gr. *afeiresis* — „abstrakcja”) są lepszymi określeniami teologii negatywnej. Hadot tłumaczy znaczenie metody aferetycznej, podając przykłady abstrahowania dla pojęć niedefiniowalnych na przykład w matematyce („punkt”, „prosta”), powstałych przez „odcięcie” (w przypadku punktu — przestrzeni, a w przypadku prostej — płaszczyzny). Tak rozumiana metoda byłaby wówczas metodą negatywną¹⁹. Metoda ta z jednej strony ujmuje swój przedmiot jako absolutnie niepoznawalny i pozwala sądzić jedynie po jego przejawach o jego istnieniu, z drugiej daje możliwość bezpośredniego oglądu rzeczy. Z jednej strony jest metodą negatywną, metodą abstrakcji, z drugiej — metodą intuicyjną. Można więc wyróżnić w jej obrębie dwa elementy: bezpośredni ogląd duchowy istoty przedmiotu i pośrednie poznanie dyskursywne opierające się na danych zmysłowych. Postrzegane empirycznie przedmioty, stany rzeczy

¹⁸ P. H a d o t: *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*. Tłum. P. D o m a ń s k i. Warszawa 2003, s. 244—245.

¹⁹ Ibidem, s. 239—241.

są jednakże tylko przejawem, pewnym epistemologicznym ułatwieniem ujmowania samej istoty, która ze swej natury jest duchowa.

Jednym ze znakomitych przykładów tak rozumianej metody jest schemat poznawczy, zaprezentowany przez Platona w VI księdze *Państwa*. Idee, jako „podstawa” konstytuująca rzeczy zmysłowo postrzegalne, mogą być ujęte intelektualnie tylko przez swoje przejawy w postaci owych rzeczy zmysłowo postrzegalnych. Jest to poznanie właściwie negatywne, bo idee same nie zostają w nim dotknięte, przybliżamy się jedynie do nich, będąc wciąż na poziomie dianoetycznym. Dopiero na poziomie noetycznym dochodzi do bezpośredniego, intuicyjnego oglądu intelektualnego idei. W teologii negatywnej, w której przedmiotem epistemologicznej aktywności jest różnie rozumiany Absolut, dochodzi do bezpośredniego z nim kontaktu w akcie mistycznego zjednoczenia, w którym zaciera się zróżnicowanie na podmiot i przedmiot.

W apofatyce „wszelkie określanie i orzekanie, także jest w stosunku do rzeczywistości transcendentnej odejmowaniem i negacją. Akt abstrakcji jest w istocie afirmacją tej rzeczywistości”²⁰. Również w filozofii Proklosa poznanie Jedna dokonuje się na tej właśnie drodze aferytycznej. Ten specyficzny dla neoplatonizmu schemat Proklos doprowadza niemal do perfekcji. Z jednej strony wykorzystuje Plotyńskie intuicje możliwości mistycznego zjednoczenia z Jednym, z drugiej wskazuje przez swój skomplikowany system ontologiczny możliwość ujęcia Jedna w dialektycznej „obróbce” intelektualnej²¹.

Recepcja Platońskiego pryncypium

Problem Jedna-Dobra jako pryncypium bytowego pojawia się już w dialogach Platona. W *Państwie* Platon opisuje przedmiot konstytuujący możliwość poznania: „Więc to, co nadaje prawdę przedmiotom poznania, a poznającemu daje moc poznawania, nazywaj Ideą Dobra i myśl sobie, że ona jest przyczyną wiedzy i prawdy, gdy się staje przedmiotem poznania, i chociaż to jedno i drugie jest piękne, i po-

²⁰ Ibidem, s. 244.

²¹ Chodzi o symboliczne ujęcie Jedna. W tym sensie cała ontologia Proklosa może być rozważana pod kątem symbolicznych wypowiedzi dotyczących Jedna.

znanie, i prawda, to jednak, jeśli Dobro będziesz uważał za coś innego i jeszcze piękniejszego od nich, będziesz uważał słusznie. A wiedzę i prawdę, podobnie jak tam światło i widzenie, za coś do słońca podobnego uważać jest rzecz słuszna, ale uważać ich za samo słońce nie należy [...]. Dobro należy stawiać od nich jeszcze wyżej”²². Następnie w VII księdze, w słynnej metaforze jaskini porównuje słońce znajdujące się poza jaskinią do najwyższego Dobra samego — dawcy prawdziwego bytu i przyczyny jego poznawalności.

Z całą mocą problem najwyższego pryncypium bytowego — Jedna — ujawnia się w Platońskiej nauce niepisanej. Platon za dwie zasady konstytuujące wszystkie byty — zasady odpowiedzialne za ich wewnętrzną jedność i wzajemne zróżnicowanie — uznaje: Jedno i Nieokreśloną Diadę.

Patrząc na myśl Platona z tej perspektywy, można stwierdzić, że Plotyna i późniejszych neoplatoników dzielił zaledwie krok od sformułowania spójnej i pełnej nauki, za punkt wyjścia obierającej stwierdzenie o Jednie i rozwijającej się na całą sferę bytów inteligibilnych. Plotyn, rozwijając *agrapha dogmata* Platona, uznaje za fundamentalną zasadę determinującą określoność hipostaz Umysłu i Duszy wewnętrzną, nieograniczoną moc samego Jedna. To stanowisko przejmuje później Proklos. Uznaje on za przyczyny konstytuujące rzeczywistość *peras* i *apeiria*, z których to *peras* manifestuje jedność samego Jedna (czy też jest utożsamiane z samym Jednem), a *apeiria* stanowi zasadę nieokreśloności i nieograniczoności mocy. Emanacyjność, wywiedziona z nauk Plotyna, przyjmie w ujęciu Proklosa specyficzny charakter triadyczności: trwanie — wyjście — powrót do Jedna²³.

Zdecydowana większość komentatorów podkreśla również, co stanowi jeden z niewielu punktów zbieżnych z interpretacją Hegla, znaczącą rolę Platońskiego *Parmenidesa* w kształtowaniu się zarówno w systemie Proklosa, jak i innych neoplatoników nauki o Jednie²⁴. Platon rozważa w nim zasadniczą kwestię relacji Jedna do wielości

²² Platon: *Państwo*, 508 E—509. Tłum. W. Witwicki. Kęty 2001, s. 215.

²³ Specyfika tego procesu polega głównie na rozszerzeniu zakresu jego działania na sferę wszystkich bytów — łącznie z rzeczywistością zjawiskową, przeciwnie niż w koncepcji Plotyna, w której obejmuje ona jedynie sferę bytów inteligibilnych. W obu przypadkach proces emanacyjności należy rozumieć aczasowo.

²⁴ Por. C.R. Kordig: *Proclus on the One*. „Idealistic Studies” 1974, vol. 3, nr 3. Sam Proklos daje podstawę tego poglądu, uznając w inwokacji komentarza do *Parmenidesa* Platoński dialog za „boski”, będący najlepszym intelektualnym przygotowaniem do mistycznego doświadczenia — por. Proclus: *Commentary on Plato's „Parmenides”*. Translated by G.R. Morrow and J.M. Dillon. Princeton 1987, s. 19—20.

— ich związku. W I hipotezie drugiej części dialogu stwierdza, że Jedno rozpatrywane z pozycji samego siebie jest absolutnie niepoznawalne, nie podlega dyskursowi. Dopiero w II hipotezie ukazuje możliwość poznania Jedna — przez jego manifestację w wielości, jego obecność w wielości. Proklos częściowo przyjmuje rozstrzygnięcia Platńskiego *Parmenidesa*. Uznaje on Jedno za warunek bytu, a Jego uczestnictwo w wielości pojmuje jako akt dynamicznego działania nieograniczonej mocy — apeirii.

Transcendencja i niepoznawalność Jedna

C.R. Kordig próbuje ocenić niektóre rozwiązania logicznych trudności związanych ze stanowiskiem, jakie Proklos zajął w kwestii Jedna. Dowodzi, że koncepcja Proklosa nie jest wolna od licznych trudności, a proponowane przezeń rozwiązania są niezadowolające, gdyż Proklos niejednokrotnie wypowiada zdania, które mogłyby świadczyć o tym, że Jedno nie uczestniczy w żaden sposób w wielości, nie jest w ogóle obecne w świecie²⁵. W konsekwencji, niepoznawalne Jedno nie ma żadnego związku z rzeczywistością czy to cielesną, czy inteligibilną i jako zupełnie autonomiczne, nie może być określone żadnym predykatem, ale zarazem „określane” jest jako „niepoznawalne”. Kordig uważa to za absurd, niedorzeczną sprzeczność.

Proklos jednak daje niezaprzeczone dowody na to, że Jedno jest w jakiś sposób obecne w bycie²⁶, więc jest także obecne w wielości, mimo swego transcendentnego charakteru. Dostrzega jednakże trudności wynikające z przyjęcia absolutnie transcendentnego Jedna, mającego być zarazem bezpośrednim dawcą bytu, za którego sprawą w procesie emanacji powstawać mają kolejne hipostazy. Trudność ta polega na tym, że transcendentne Jedno ma być przyczyną bytu, który jest już przeciw, bez względu na swój charakter, wielością. Musi zatem w jakiś sposób wchodzić z bytem w relacje, doznając zarazem zdwojenia i przestając być transcendentnym.

²⁵ „That which transcends all cannot, as has been shown, be susceptible of even a hint of a relationship to anything else. [...]; The alternative remains, that, the discussion of the One is either in this [the first] hypothesis, or nowhere. But the latter is unlikely”. C.R. Kordig: *Proclus on the One...*, s. 229.

²⁶ Por. Proklos: *Elementy teologii*, 1—8..., s. 28—33.

Jamblich, który pierwszy zwrócił uwagę na ten problem, rozwiązuje go, wprowadzając do swego systemu drugie pryncypium — jedno mające być swego rodzaju pośrednikiem między Jednym absolutnie pierwszym i transcendentnym a kolejnymi hipostazami. Proklos, adaptując po części to rozwiązanie, wprowadza w obręb swej filozofii, częściowo za sprawą swego nauczyciela Syriana i nie bez inspiracji pismami Platona²⁷, szereg jedności zwanych henadami. Nie są one bezpośrednio bytami, są ponad bytem, więc także ponad wszystkimi hipostazami z wyjątkiem Jedna. Proklos utożsamia henady z greckimi bogami, przypisuje im boską wiedzę, moc i dobroć. Są one zjednoczone nie tylko z sobą, ale również z najwyższym Jednym²⁸. Henady przynależą do hipostazy Jedna tak, jak indywidualne dusze do hipostazy Duszy, a indywidualne umysły — do hipostazy Umysłu. „Po pierwotnym Jednym następują zatem jedności, po pierwszym intelekcie (νοῦν) — inne intelekty (νόεσς), po pierwszej duszy — inne dusze, a po całościowej naturze — wiele innych natur”²⁹. Umysł jest pierwszym skutkiem henad, ale one same „przebóstwiają” i stają się podstawą życia, duszy, a nawet ciała. Nie jest więc tak, że henady są zasadą dla umysłu, który z kolei jest zasadą dla duszy, a ta — dla ciała. Henady są bowiem raczej zasadami dla różnych porządków rzeczywistości, w tym: Bytu, Życia i Myśli, jakie Proklos wyróżnił w obrębie hipostazy Umysłu. „Jest rzeczą oczywistą, że jedne spośród henad przebóstwiają niepartycypowalną część bytów, inne przebóstwiają życie, inne intelekt, inne duszę, a inne przeświecają aż do ciał. I to nie tylko są ciała, które uczestniczą w ostatnich już henadach, ale także dusza i intelekt, życie i byt [...] od henad, które są wyższe od tego świata, zależy intelekt i zdolność psychiczna, która preegzystuje w intelekcie; od wyższych henad zależy intelekt myślący i niepartycypowalny; od wyższego jeszcze porządku henad — życie absolutnie pierwsze i niepartycypowalne; wreszcie od najwyższych henad zależy byt absolutnie pierwszy, najbardziej boski z bytów”³⁰. Mimo że henady są szeregiem jedności należących do hipostazy Jedna, nie są one

²⁷ Por. I.P. Sheldon-Williams: *Henads and Angels: Proclus and the ps. Dionysius*. In: *Studia Patristica*. Berlin 1972. Sheldon wskazuje dwa fragmenty dialogów Platona (*Timajos* 41 A—C i *Fileb* 15 A), które stały się podstawą neoplatońskiej koncepcji henad. W obu przypadkach fragmenty tekstu Platona są jedynie inspiracją dla oryginalnej, neoplatońskiej wykładni tej teorii.

²⁸ Por. L.J. Rosán: *The Philosophy of Proclus. The Final Phase of Ancient Thought*. New York 1949, s. 131—134.

²⁹ Proklos: *Elementy Teologii*, 21..., s. 41.

³⁰ Proklos: *Teologia Platona*, 6. T. 3, s. 28. Za: A. Kijewska: *Neoplatonizm Jana Szkota Eriugeny. Podmiotowe warunki doświadczenia mistycznego w tradycji neoplatońskiej*. Lublin 1994, s. 45.

jednakowe. R. Dodds wyróżnia w systemie Proklosa henady noetyczne, myślące, hyperkosmiczne i kosmiczne, przy czym każda z nich jest odpowiedzialna za konstytuowanie innej sfery rzeczywistości³¹.

Wobec stwierdzenia absolutnej transcendencji Jedna, a w szczególności wprowadzenia do systemu pośredniczących henad nasuwa się pytanie o możliwości poznania zarówno Jedna, jak i henad. Aby zarysować ogólny pogląd Proklosa na kwestie epistemologiczne, warto przywołać jego *Komentarz do „Elementów” Euklidesa*. Zastanawiając się nad naturą obiektów matematycznych, skłania się Proklos do przyjęcia teoriopoznawczych rozwiązań Platona. W nawiązaniu do metafory linii z VI księgi *Państwa* opisuje trzy formy poznania odpowiadające trzem porządkom rzeczywistości³². Przypisuje zatem Platonowi rozróżnienie na poznanie istot najwyższych, średnich i najniższych: „Mianowicie światu tego, co niepodzielne, przyporządkował poznanie intelektualne, które za pomocą jednego spojrzenia rozróżnia w sposób prosty inteligibile i przewyższa inne formy poznania swym czystym i niematerialnym charakterem, jak również intuicyjnym ujęciem i przyswojeniem sobie obiektów. Światu tego, co podzielne, co ma najniższy stopień bytu i należy w całości do zakresu tego, co poznawalne zmysłowo, przyporządkowuje poznanie, które tylko »chwytają« pewien zamazany strumień prawdy, światu środkowemu w końcu, a więc matematycznym formom bytu [...] — myślenie pośredniczące, dyskursywne”³³. Podkreśla również, że sposoby poznania odpowiadają dokładnie sposobom bytowania.

Takie „zewnętrzne poznanie” jest jedynie częścią i do tej interpretacji teorii Platona można by dopisać kolejny „odcinek” poznania charakterystyczny tylko dla myśli neoplatonizmu, nie będący już właściwie poznaniem w ścisłym tego słowa znaczeniu, gdyż zaciera się w nim granica między podmiotem a przedmiotem poznania. Dotyka ono najwyższych sfer rzeczywistości: Jedna i henad. Wspomina o nim sam Proklos w *Teologii Platońskiej*, nadając mu miano „mistycznego

³¹ Por. Proklos: *The Elements of Theology a Revised Text with Translation*. Introduction and Commentary by E.R. Dodds. Oxford 1949, s. 282.

³² Platon wyróżnia we wspomnianej VI księdze *Państwa* cztery części odcinka „poznania”: *eikasia*, *pistis*, *dianoia* i *noesis*. Proklos zdaje się utożsamiać dwa pierwsze, określając je mianem poznania najniższego (zmysłowego). Widać tu wyraźne „nałożenie” porządku ontologicznego na porządek epistemologiczny: sferom idei, bytów matematycznych i zjawisk przypisuje Proklos odpowiednio poznanie najwyższe, poznanie pośrednie i poznanie najniższe. Niewyjaśniona pozostaje kwestia liczb idealnych.

³³ Proklos: *Komentarz zum ersten Buch von Euklids „Elementen”*. Halle 1945. Za: *Filozofia matematyki: antologia tekstów klasycznych*. Red. i przekł. R. Murawski. Poznań 1986, s. 51.

zjednoczenia”, w którym to dokonując głębokiego wglądu w „to, co pierwsze w duszy”, ogląda się to, co boskie. Proklos powołuje się na *Alkibiadesa* Platónskiego, opisując proces zagłębiania się w duszy i odnajdywania w niej nie tylko „innych rzeczy”, ale też pierwiastka boskiego³⁴. Tym, co odpowiada za owo dążenie ku temu, co boskie, specyficzną strukturą wewnątrz intelektu, jest „kwiat intelektu”. Aby dobrze zrozumieć koncepcję „kwiatu intelektu”, trzeba jednakże wcześniej wyjaśnić możliwość pojawienia się w ogóle tego rodzaju struktury wewnątrz intelektu. Zasadniczym staje się tu fragment *Elementów Teologii*: „Wszystko jest we wszystkim, jednak w każdym we właściwy sobie sposób: w bycie jest i życie i intelekt, w życiu istnienie i myślenie, w intelekcie zaś istnienie i życie, ale w jednym przypadku intelektualnie, w innym życiowo, w jeszcze innym na sposób rzeczywiście bytów”³⁵. To zasadnicze dla Proklosa twierdzenie wyjaśnia obecność takiej struktury, jak „kwiat intelektu” w człowieku. Skoro bowiem wszystko jest w jakiś sposób obecne we wszystkim, Jedno jest niejako „odciśnięte” we wszystkich bytach, a człowiek jest tego faktu świadom. W takim postrzeganiu rzeczywistości charakterystyczne jest pojmowanie człowieka jako mikrokosmosu.

Koncepcja „kwiatu intelektu”

Proklosowa koncepcja „kwiatu intelektu” ma swe źródło w myśli Plotyna. Wyróżnił on wewnątrz hipostazy Umysłu pewien pierwszy element, za którego sprawą Umysł kontemplując siebie, odnajduje Jedno. Są więc również dwa rodzaje mocy wewnątrz Intelaktu: jedna

³⁴ Pisz o duszy w *Teologii Platónskiej*: „Gdy jednak wycofa się do zakamarków własnego wnętrza, jak gdyby do niedostępnego miejsca świętego duszy, będzie mogła z zamkniętymi oczyma kontemplować ród bogów i Henady bytów. Wszystkie bowiem rzeczy są także w nas w postaci, jaką nadaje im dusza; jest to powód, dla którego nasza natura może poznać wszystkie rzeczy; wystarczy obudzić władze w nas utajone i obrazy wszystkich rzeczy. Najszlachetniejszą cechą ludzkiego działania jest właśnie to, że w głębokim pokoju każdej władzy może dążyć ku Temu, co boskie; jak do tańca je obejmuje i wokół Niego krąży. Oczywiście, absolutnie koniecznym warunkiem jest pobudzenie do tego zjednoczenia najwyższej z władz znajdujących się w duszy”. Proklos: *In Platonis Theologiam*, I, 3. Za: G. Reale: *Historia filozofii starożytnej*. T. 4. Przeł. E.I. Zieliński. Lublin 1999, s. 676.

³⁵ Proklos: *Elementy Teologii*, 103. Przeł. R. Sawa. Warszawa 2002, s. 80.

„chwytą” intelektualnie własną zawartość, druga poznaje swą transcendencję — Jedno; pierwsza jest mocą poznania, druga — intelektualnej miłości³⁶. Miłość jest dla Plotyna darem, tym, co uwzniośla, podnosi aż do wyżyn absolutnie transcendentnego Jedna, stanowi najwyższą cnotę i warunek możliwości poznawania. Powracanie do Jedna ma charakter właśnie etyczny w tym sensie, że oczyszczanie duszy, które ma ten proces umożliwić, polega na ćwiczeniu cnót karkarktycznych. Choć samo mistyczne zjednoczenie z Jednym jest procesem ontologicznym, to samodoskonalenie etyczne rozumiane jako dążenie do spełnienia swych potencjalności stanowi *conditio sine qua non* tego procesu. Fundującym go, niezbędnym jego warunkiem jest, jak je nazywa Pierre Hadot, pewne „ćwiczenie duchowe”. Składają się na nie trzy etapy, lub raczej, jak pisze Kijewska³⁷, można wyróżnić jego trzy sposoby: estetyczny, etyczny i filozoficzny. Te trzy drogi odpowiadają trzem typom ludzi: muzykowi, miłośnikowi i filozofowi. Każdy zdaje się rozpoczynać wznoszenie się do sfery boskości dzięki uruchomieniu innych władz poznawczych: zmysłów, emocji i dyskursywnego myślenia.

Proklos w istocie swej koncepcji „kwiatu intelektu” podąża drogą wyznaczoną przez Plotyna. Sam termin „kwiat intelektu” zaczerpnął Proklos z *Wyroczeni chaldejskich*, które stanowiły dlań drugie obok filozofii źródło inspiracji. Pochodzenie ludzkiej duszy w koncepcji *Wyroczeni...* jest wywiedzione z najwyższych sfer bytowych, z których „spada” ona w materię przez eter, słońce, księżyc i powietrze, by w końcu „utknąć” w ciele³⁸. Cząstki tych sfer jakby „przyklepiają się” do duszy, tworząc „wehikuł”, który pomoże jej później powrócić do swego źródła („Ojca”). Celem człowieka — duszy uwięzionej w ciele według nauk chaldejskich — jest oczyszczenie owego „wehikułu” z ziemskich naleciałości, by był zdolny do powrotnej podróży, której celem ma być powtórne zjednoczenie się z najwyższym elementem świata inteligibilnego „Ojcem”. To zjednoczenie dokonuje się przez swoistą „odrośl” Ojcowskiego intelektu w postaci „kwiatu intelektu”³⁹.

Proklos przyjmuje tę koncepcję jako rozwinięcie Plotyńskiej nauki o „tym, co pierwsze” w Intelেকcie. „Ojca” utożsamia on jednak

³⁶ Por. Plotyn: *Enneady*, VI 7, 35. Przeł. A. Krokiewicz. Warszawa 2003.

³⁷ Por. A. Kijewska: *Neoplatonizm Jana Szkota Eriugeny. Podmiotowe warunki doświadczenia mistycznego w tradycji neoplatońskiej*. Lublin 1994, s. 61; por. też Plotyn: *Enneady...*, I 3, 1.

³⁸ „And the »Oracles« everywhere place the moon after the sun and the air after the moon: »Ether, sun, breath of moon, airy leaders«”. *The Chaldean Oracles*, 61. Text, translation, introduction and commentary by R. Majercik. Leiden, New York, København, Köln 1989, s. 73.

³⁹ Por. A. Kijewska: *Neoplatonizm Jana Szkota Eriugeny...*, s. 69—71.

z pierwszym elementem triady inteligibilnej, czyli z Bytem. „Kwiat intelektu” jest więc strukturą wewnątrz intelektu, która pozwala połączyć się z henadami za pośrednictwem najwyższego aspektu pierwszej hipostazy. „To właśnie szczyt intelektu i — jak się mówi — jego kwiat, i jego istnienie czyste jednoczy się z henadami wszystkiego, co istnieje, a za ich pośrednictwem z tą ukrytą jednością wszystkich boskich henad”⁴⁰. Dlatego Proklos wyróżnia prócz „kwiatu intelektu” element wewnątrz intelektu, odpowiedzialny za zjednoczenie z samym Jednym — „kwiat duszy”. John Rist pisze⁴¹, że Proklos odróżnia *athos nou* („kwiat intelektu”) jako strukturę umysłu na płaszczyźnie antropologicznej od *ὕπαρξις* — „Ojca”, pierwszego elementu triady inteligibilnej. Nie zgadza się jednak z Porfiriuszem, który utożsamia „Ojca” z najwyższym, transcendentnym Jednym. Przyjmuje więc istnienie „kwiatu duszy” jako struktury dającej możliwość połączenia się z Jednym. Znajduje to potwierdzenie w tekście samego Proklosa, który wyraźnie traktuje „kwiat intelektu” jako strukturę wiodącą ku najwyższej hipostazie — Bytowi, odróżniając ją od „kwiatu całej duszy”, która dopiero prowadzi do mistycznego zjednoczenia z Jednym⁴². Dlatego też Rosán sugerował za Lindsayem⁴³, iż Proklos stawia duszę, w przeciwieństwie do Plotyna, wyżej niż umysł, hipostazę Duszy wyżej niż Umysłu. Można jednak przypuszczać, że ów „kwiat całej duszy”, który jest „centrum istnienia i jego licznych mocy”, jednością psychicznych władz człowieka, został przez Proklosa wyróżniony ze względu na niedyskursywny charakter procesu zjednoczenia z Jednym. Wyróżnia on bowiem, idąc w pewnym stopniu za Plotynem, trzy stadia procesu powrotu do Jedna: miłość (*erôs*), prawdę (*aletheia*) i wiarę (*pistis*). Dużą rolę przypisuje wierze i miłości, co

⁴⁰ Proklos: *Teologia Platowska*, I, 3. Za: A. Kijewska: *Neoplatonizm Jana Szkota Eriugeny...*, s. 76.

⁴¹ Por. J.M. Rist: *Mysticism and Transcendence in Later Neoplatonism*. „Hermes” 1964, vol. 1, s. 318, 325.

⁴² „Yet if by means of the flower of the mind [*νοῦς*], we arrive only at the highest member of the first triad of Being, by what means can we make contact with the One itself [...]. Therefore the flower of the mind [*νοῦς*] can not at all be the same as the flower of our whole soul [*πάσης ἡμῶν τῆς ψυχῆς ἀπόδος*]; for the former is most unitary member of our mental life only, whereas the latter is the unity of all the various powers of the soul. [...] Thus our unity may be said to be two kinds; one of them is the flower of only the highest of our powers, but the other is the center of our whole being and all its numerous powers. The former will join us to the father — god of the Known (Being) only, for it is unity only of the mind. But that unity which all the powers of the soul reverence is alone able to bring us to the Absolutely Transcendent of all things”. Proklos: *On the Chaldean Philosophy*, IV. Za: L.J. Rosán: *The Philosophy of Proclus...*, s. 216.

⁴³ Ibidem.

może być powodem, dla którego właśnie „kwiat całej duszy” jako jedność władz psychicznych, więc także miłości i wiary, czyni odpowiedzialnym za bezpośrednie zjednoczenie z Jednym. Istotny jest też fakt, że omawiany fragment jest bodaj jedynym w pismach Proklosa, w którym wspomina o „kwiecie duszy”, i może to oznaczać, że chciał on po prostu podkreślić wagę pozadyskursywnych władz ludzkiej duszy, szczególnie miłości. Jednocześnie podobną próbę rozdzielenia procesu powrotu do Jedna możemy odnaleźć w myśli Plotyna⁴⁴.

Istnieją różnice między Plotyna koncepcją „tego, co pierwsze” w Intellekcie, a koncepcją „kwiatu intelektu”. Proklos nawiązuje w swej filozofii do nauk chaldejskich, a rozwijając praktykę ćwiczenia cnót katarktycznych, które mają umożliwić mistyczne zjednoczenie z Jednym, uprawia teurgię. Wreszcie, wskutek wpływu *Wyrocni chaldejskich* na neoplatonizm po Plotynie oddziela „kwiat intelektu” od „kwiatu duszy”, który to rozdział, choć dokonany na płaszczyźnie epistemologicznej i być może kierowany innymi pobudkami, pozwolił na uzgodnienie jego epistemologii z ontologią i „doświadczeniowe” dotarcie również do henad. Niemniej jednak Proklos nie odchodzi w swej teorii *anthos nou* zbyt daleko od Plotyńskich intuicji i obce jest mu irracjonalne, magiczne i niepoważne traktowanie procesu zjednoczenia z Jednym.

Poznanie dyskursywne

Mistyczne zjednoczenie jest metodą „poznania” bezpośredniego. Nie jest ono intersubiektywne i jest w nikłym stopniu wyrażalne. Nie jest też racjonalne, jeśli przez racjonalność rozumie się poznanie jakiegoś przedmiotu, na drodze dyskursu. Jednak pewna wiedza o Jednym, wyrażona w taki właśnie intersubiektywny, dyskursywny sposób, w systemie ontologicznym Proklosa jest zawarta. Nie stanowi ona jednak wyniku bezpośredniego, pozytywnego poznania, lecz stanowi wynik poznania negatywnego. To negatywne poznanie jest w rzeczywistości poznaniem nie samego Jedna, lecz jego przejawów, „tworów”, czyli bytu w ogóle. Proces poznawczy zaczyna się wówczas od analizy

⁴⁴ Por. P. H a d o t: *Plotyn albo prostota spojrzenia*. Przeł. P. B o b k o w s k a. Kęty 2004, s. 23.

struktury świata realnego i prowadzi w konsekwencji do wyciągnięcia wniosków o konieczności istnienia jakiejś nadrzędnej względem tej rzeczywistości zasady. Możliwość poznania transcendencji na drodze dyskursu w sposób negatywny otwarła Platońska dialektyka przedstawiona w dialogu *Parmenides*. Fundamentalne założenie stanowi I hipoteza drugiej części tego dialogu, mówiąca o niemożności dyskursywnego poznania tego, co nierelacyjne, więc i tego, co niezłożone, co nie ma natury prostej. Za Parmenidesem założony jest też związek myśli z bytem. Wszystko więc, co da się pomyśleć, poznać, wszelki byt cechuje się złożonością. Dlatego niepoznawalna zasada jest ponad bytem i myślą, ma prostą naturę, a przede wszystkim jest zasadą jedności w bytach. Proklos dokonuje namysłu nad ogólnymi kwestiami metafizycznymi, prowadzącymi w konsekwencji do afirmacji istnienia prazasady — Jedna — przede wszystkim w *Elementach Teologii*.

Proklos rozpoczyna od namysłu nad problemem jedno — wiele (tezy 1—6). „Wszelka wielość w pewien sposób uczestniczy w jednym” — pisze⁴⁵. Jeśliby tak nie było, to wielość nie byłaby w żaden sposób jednością: ani jako całość, ani w żadnej z części. Jeśli więc nie byłaby jednością w żadnej ze swoich części, byłaby nieskończona. To oznacza, że składałaby się z wielości, albo w ogóle byłaby niczym. Jeśli jednak składałaby się wielość z czegoś mnogiego, to jej części byłyby nieskończonością nieskończoności, a to jest niemożliwe. W ten sposób Proklos przez eliminację pozostałych, poza wyrażoną na wstępie tezą, logicznych możliwości udowadnia tę pierwszą. Podobnie czyni w każdym z przeprowadzonych w *Elementach...* dowodów. W drugiej tezie wyjaśnia, że „wszystko, co uczestniczy w jednym, jednocześnie jest jednym jak też nim nie jest”, a w trzeciej, że „wszystko, co staje się jednym, staje się nim poprzez uczestnictwo w jednym”⁴⁶. Samo Jedno nie jest jednocześnie jednym i nie-jednym — wyjaśnia Proklos, dowodząc, że to, co zespolone w jedno, jest czymś innym niż samo Jedno — transcendentna zasada (czwarta teza). To, co zespolone w jedno, musi bowiem być w jakimś stopniu jednym i nie-jednym, bo w jedno właśnie jest zespolone, w nim uczestniczy. Skoro zatem w czymś uczestniczy, nie może być z nim tożsame. Dlatego to, co zespolone w jedno, jest czymś innym niż Jedno — zasada. Ta bowiem nie może doznawać zdwojenia. „Wszelka wielość jest wtórna wobec jednego”⁴⁷ — konkluduje więc Proklos. Jeśli bowiem, jak zostało dowiedzione, Jedno nie

⁴⁵ Proklos: *Elementy Teologii...*, s. 28.

⁴⁶ Ibidem, s. 28—29.

⁴⁷ Ibidem, s. 30.

uczestniczy w wielości w żaden sposób, a wielość w jedności uczestniczy, bo inaczej byłaby nieskończonością nieskończoności lub składała się z „nicości” (teza 1.), to jedność musi być pierwotna wobec wielości, żeby ta mogła w niej uczestniczyć.

Ta pierwotna wobec wszelkiej wielości, zatem wobec wszelkiego bytu, Prazasada jest nie tylko zasadą jedności w bytach (i henadach), ale pierwszą przyczyną wszystkich rzeczy i Dobrem (tezy 11., 12.), które jest pierwotnie istniejące i nie jest ani samowystarczalne (byłoby wówczas wypełnione dobrem, więc czymś innym niż Dobro samo), ani nie odczuwa braku, do niczego nie dąży (teza 10.). Przez pierwszą przyczynę Proklos rozumie pierwsze ogniwo ciągu przyczynowo-skutkowego, a nie przyczynę w kosmologicznym tego słowa znaczeniu, przyczynowanie bowiem nie ma charakteru czasowego. Konieczność istnienia pierwszej przyczyny udowadnia więc następująco: gdyby nie istniała, byłyby możliwe trzy rozwiązania: albo żaden z bytów nie miałby przyczyny, albo przyczyny „wędrowałyby wkoło”, albo ciąg przyczyn byłby nieskończony. Pierwsza i ostatnia możliwość zostają odrzucone z tego samego powodu: jeśli nic nie ma przyczyny lub ciągną się one w nieskończoność, nie jest możliwa wiedza. Wiedza jest bowiem poznawaniem przyczyn. Jako że możliwe jest jakieś poznanie, nie może następować sytuacja braku przyczyn lub regresu w nieskończoność łańcucha przyczynowo-skutkowego.

Podsumowanie

W kontekście rozważań dotyczących natury Jedna warto podkreślić fundamentalną różnicę, jaka zachodzi między neoplatońskim pojmowaniem Jedna a Heglowskim Absolutem. To zatem, co Hegel nazywa Absolutem, odpowiada w filozofii Proklosa hipostazie Umysłu (intelektu). Nie jest Jednem, które stoi wyżej, więc nie może mieć cech Jednu przypisywanych (przynajmniej w myśli neoplatonizmu), w szczególności zaś nie może być pierwszą zasadą. Jeśliby nawet utożsamić Jedno Proklosa z Heglowskim Absolutem, to nie będą one przyczyną bytów w tym samym znaczeniu, gdyż w ujęciu Proklosa proces triady wyjście — trwanie — powrót ma charakter logiczny i pozaczasowy, nie może więc w pewnym momencie po prostu się skończyć.

Prezentowane tu analizy pokazują liczne różnice między systemem filozoficznym Hegla a filozofią Proklosa. Tym samym odsłaniają słabość tych interpretacji, które myśl greckiego filozofa ujmują przez pryzmat systemu Hegla. Przyjęcie fundamentalnych założeń — w szczególności zaś utożsamienie Proklosowego Jedna z Heglowским Absolutem musi prowadzić do nierozstrzygalnych aporii, których da się uniknąć, przyjmując założenia samego neoplatonizmu — niepoznawalności, transcendencji i absolutnej prostoty Prazasady.

Wpływ Proklosa na Hegla był niewątpliwie duży, niemniej jednak pryzmat, przez który odczytywana była jego filozofia, zdeterminowany został w dużej mierze poglądami Hegla, które mocno zaciemniały istotę neoplatonizmu Proklosa.

Anna Gierlińska

Proclus in the spirit of Georg W.F. Hegel

S u m m a r y

The article makes an attempt to present a general outline of Hegel's interpretation of Proclus's philosophy contrasted with an alternative explicative model based on the fundamental for Neoplatonism assumption of Unity transcendence. Hegel's understanding of general categories of Proclus's Neoplatonism was presented in the context of thoughts expressed by a German philosopher and Plato's inspirations included in them. The second part of the article constitutes an interpretation of fundamental problems of Proclus's philosophy, especially the one of Unity and the principle of indefiniteness, referring to the source engrossment of his thought in Plato's tradition and showing inadequacy of Hegel's solutions.

Anna Gierlińska

Proklos nach Georg W.F. Hegel

Z u s a m m e n f a s s u n g

Im vorliegenden Artikel versucht die Verfasserin in groben Zügen die Hegelsche Auslegung der Philosophie von Proklos darzustellen, die mit einem alternativen Explikationsmodell verglichen wird, das sich auf die für Neuplatonismus fundamentale Annahme von der Transzendenz der Einheit stützt. Neuplatonische Hauptkategorien von Proklos werden hier im Zusammenhang mit den Gedanken des deutschen Philosophen und den sie beeinflussenden platonischen Inspirationen gezeigt. Der zweite Teil des Artikels beinhaltet die Ausdeutung von den wichtigsten Problemen

der Philosophie von Proklos, insbesondere der Einheit und des Unbestimmbarkeitsprinzips. Die Verfasserin bezieht sich auf Quellen, die eine tiefe Einwurzelung der Gedanken von Proklos in der platonischen Tradition bestätigen und weist die Unangemessenheit der Hegelschen Thesen auf.