

Rafał Oleś

O możliwości rozwiązania aporii monizmu gnozeologicznego w filozofii Plotyna

Folia Philosophica 33, 145-168

2015

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.

Rafał Oleś

O możliwości rozwiązania aporii monizmu gnozeologicznego w filozofii Plotyna

Słowa klucze: Plotyn, monizm gnozeologiczny, metafizyka, samowiedza, Absolut

Wstęp

Artykuł składa się z trzech części. W pierwszej omówię stanowisko monizmu gnozeologicznego w rozumieniu Nicolaia Hartmanna na podstawie *Zarysu metafizyki poznania*. W części tej opiszę wyróżnione stanowiska gnozeologiczne oraz zarysuję Hartmanna interpretację filozofii Plotyna jako przykład monizmu gnozeologicznego. Celem tej części jest wydobyć istoty monizmu gnozeologicznego i przedstawić podstawowych przesłanek, jakimi kierował się Hartmann w swej typologii stanowisk. W drugiej części przedstawię analizę tych elementów filozofii Plotyna, które wydają się mieć szczególne znaczenie dla dyskutowanego problemu. Omówię w niej znaczenie relacji podmiotowo-przedmiotowej w jego systemie, wskażę powiązania tej relacji z innymi fundamentalnymi relacjami strukturalnymi jego metafizyki, jak: jedno — wiele i absolutne — względne, oraz przedstawię te aporie, które są szczególnym obszarem zainteresowania Plotyna (aporia samowiedzy i aporia monizmu gnozeologicznego w rozumieniu

Hartmanna). Celem tej części będzie poszerzenie dokonanej przez Hartmanna interpretacji o dodatkowe elementy i przygotowanie pola do argumentacji — rozwijanej w ostatniej części — na rzecz monizmu gnozeologicznego na podstawie schematu pojęciowego filozofii Plotyna.

Czym jest monizm gnozeologiczny?

Stanowiska gnozeologiczne

Aporie poznania¹ wyrastają, według Hartmanna, z dualizmu podmiotu i przedmiotu, a wszystkie próby rozstrzygnięcia problemu poznania wychodzą od hipotezy „prajedności”. Dualizm oznacza wedle Hartmanna zasadniczo tylko „rezygnację z rozstrzygnięcia problemu poznania”². Z jednej strony postulowanie wspomnianej prajedności jest uzasadnione samym istnieniem relacji poznawczej; z drugiej strony przeciwstawia się jej autonomia przedmiotu i podmiotu. Są trzy możliwe warianty tej jedności i związane z nimi trzy podstawowe stanowiska³: przedmiot jest nadrzędny wobec podmiotu (relacja wewnątrzprzedmiotowa, realizm), podmiot jest nadrzędny wobec przedmiotu (relacja wewnątrzpodmiotowa, idealizm), podmiot i przedmiot

¹ Streszczę te aporie poznania, które mogą się okazać przydatne w dalszych analizach. Pierwszą jest „ogólna (podstawowa) aporia poznania”, składa się z następujących członów: świadomość musi wyjść z siebie w takiej mierze, w jakiej ujmuję coś poza sobą jako świadomość *poznająca*; świadomość nie może wyjść z siebie, gdyż może ujmować tylko swoje treści, ponieważ jest poznającą *świadomością*. Por. N. Hartmann: *Zarys metafizyki poznania*. Tłum. E. Drzazgowska, P. Piszczatowski. Warszawa 2007, s. 73—75.

Druga aporia dotyczy kryterium prawdy. Kryterium musi umożliwiać porównywanie obrazu z przedmiotem. Kryterium musiałoby być przedstawieniem, by stanowić podstawę oceny prawdziwości dla podmiotu, ponieważ podmiot może porównywać tylko przedstawienia. Zarazem kryterium nie może być przedstawieniem, jeśli ma być „kryterium obowiązującym”, ponieważ porównanie z przedstawieniem w podmiocie nie daje podstawy do oceny zgodności z przedmiotem poza sferą podmiotu. Por. ibidem, s. 66—69.

² Ibidem, s. 140.

³ Por. ibidem, s. 141.

podporządkowane są trzeciej instancji, która się nie ujawnia (monizm).

Przechodząc do bliższego omówienia problemów stanowiska monizmu gnozeologicznego, należy przede wszystkim zwrócić uwagę na problematyczność wspomnianej trzeciej instancji. W związku z tym, że w zjawisku poznania nie ma niczego, co wykraczałoby poza podmiot i przedmiot, to ów trzeci element struktury musi zupełnie przekraczać to, co jest w tym zjawisku dane. Przyjęcie tego stanowiska wymaga ustosunkowania się do trzech następujących kwestii⁴:

- 1) czym jest ta jedność i jakie ma atrybuty;
- 2) w jaki sposób wyłania się z niej podmiot i jak ustanawia się jego relacja do przedmiotu;
- 3) w jaki sposób wyłania się z niej przedmiot i jego możliwość stania się obiektem dla podmiotu.

Aporia monizmu przedstawia się następująco: jeśli jedność ma taki charakter, że zawiera podmiot i przedmiot, to oczywiście uda się je wywieść, lecz wówczas „dualność nie ulegnie przewyciężeniu, lecz przejdzie do postulowanej jedności i będzie stanowiła element grożący jej zerwaniem”⁵. Jeśli tej dualności nie zawrzemy jakoś w jedności, to ta ostatnia będzie nieokreślona, będzie pustym „X” podobnym do nicości i nie da się z niej wywieść ani przedmiotu, ani podmiotu, ani relacji⁶.

Hartmanna interpretacja monizmu gnozeologicznego w filozofii Plotyna⁷

Według Hartmanna, poznanie w filozofii Plotyna jest przede wszystkim analizowane w formie idealnego prawzoru, a wtórnie — jako empiryczny fenomen ludzki. Źródło zarówno bytu, jak i rozumu, znajduje się w Jednie, z którego wyłaniają się i do którego powracają wszystkie inne stopnie bytu. Pierwszy „samopodział” Jedna następuje, gdy jedno „myśli siebie samo”, wyłaniając z siebie dwoistość podmiotowo-przedmiotową. W taki sposób Jedno, stając się istotą duchową (Umysł), tworzy względem siebie relację, którą nazywamy

⁴ Por. ibidem, s. 142.

⁵ Ibidem, s. 143.

⁶ Por. ibidem.

⁷ Por. ibidem, s. 192—197.

poznaniem. Różnica między podmiotem a przedmiotem pogłębia się na niższych poziomach hierarchii bytowej. Dusze, które należą do następnego poziomu hierarchii, nie poznają już siebie tak jak Umysł, lecz przede wszystkim poznają zewnętrzne przedmioty — w związku z czym w poznaniu pośredniczą zmysły. Pierwotna jedność poznającego i poznawanego nawet na tym poziomie nie ulega całkowitemu zerwaniu, ponieważ „pasywne pobudzenie zmysłów zakorzenione jest w wewnętrznym współbrzmieniu duszy i stanów charakterystycznych dla przedmiotu spostrzeżenia”⁸. Na wyższych poziomach poznania refleksyjnego duszy gwarancją owej jedności jest to, że zarówno świat przedmiotowy, jak i duch ludzki mają ten sam wzorzec w „duchu boskim” (Umyśle). W świecie przedmiotowym idee boskie stają się jego immanentnymi prawami, natomiast w duchu ludzkim — zasadami poznania. Człowiek jednak w swym zwykłym poznaniu musi opierać się na postrzeganiu zmysłowym — idee w czystej formie, jako *kosmos noetos*, może oglądać jedynie w drodze powrotu do źródła.

Duch ludzki jest odwzorowaniem „ducha boskiego” i z tej racji część podstawowych problemów poznania może zasadniczo być rozwiązana w odniesieniu do tego ostatniego, rezultaty zaś mogą być odpowiednio przeniesione na ducha ludzkiego z racji strukturalnego pokrewieństwa. O ile jedność zasad w przedmiocie i podmiocie daje się wytłumaczyć pochodzeniem od „ducha boskiego”, o tyle sam podział Jedna na podmiot i przedmiot jest *prima facie* niezrozumiały, więc wymaga wyjaśnienia. Zdaniem Hartmanna, Plotyn tego dokonuje, pokazując, „na jakiej zasadzie coś myślącego i coś myślanego stanowią konieczne produkty rozszczepienia Jedna — jeśli w ogóle coś z niego się wyłania”⁹. Rozwiązanie Plotyna wiąże się jednak z kosztem przekroczenia „krytycznego minimum metafizycznego”¹⁰. W związku z tym, że pierwszego z tych twierdzeń Hartmann szerzej nie omówił, trudno ściślej określić, na czym owo przekroczenie krytycznego minimum w omawianym kontekście problemowym miałoby polegać — abstrahując oczywiście od faktu, że rozważania Plotyna zasadniczo sytuują się w obrębie metafizyki, co jest bezdyskusyjne. Zadaniem dalszej części będzie zarówno przedstawienie w ramach Plotyńskiego schematu pojęciowego jednej z możliwych dróg argu-

⁸ Ibidem, s. 194.

⁹ Ibidem, s. 196.

¹⁰ W ramach metafizycznego stanowiska Hartmanna pierwotne fenomeny i związane z nimi aporie wyznaczają pewne nieusuwalne minimum metafizyczne, które ma zawsze nadrzędną pozycję wobec innych tez metafizycznych, na przykład ważnych tylko w obrębie określonych systemów filozoficznych.

mentacji — odmiennej od tej, którą wybrał Hartmann — na rzecz rozwiązania aporii monizmu gnozeologicznego, jak i wskazanie miejsc, w których propozycja ta mogłaby — według poglądów przedstawionych w *Zarysie...* — przekroczyć minimum metafizyczne.

Monizm gnozeologiczny a problem samowiedzy

Kwestie ogólne

Na filozofię Plotyna można spojrzeć z perspektywy dwóch krzyżujących się relacji: absolutne — względne i podmiot — przedmiot. Te dwie relacje obejmuje podstawowa w neoplatonizmie relacja jedno — wiele. Jedność w ujęciu neoplatońskim wyraźnie cechuje się brakiem powiązania, brakiem zależności, wielość zaś zawsze ma jakieś znamiona relatywności, bo jeżeli coś jest wielością w sobie, to daje się relatywizować do swych składników.

Jako że każdy poziom w hierarchii jedności może być opisany za pomocą relacji podmiot — przedmiot, to można nawet przyjąć taką perspektywę interpretacyjną, w której rdzeń metafizyki Plotyna jest rezultatem zastosowania metody dialektyczno-egzistencjalnej Platona właśnie do relacji podmiot — przedmiot. Podstawy do takiego odczytania *Ennead* daje choćby traktat *O naturze i oglądaniu, i o Jednie*¹¹, w którym Plotyn wyraźnie wskazuje na związek między relacją podmiotowo-przedmiotową i relacją jedno — wiele, będącą właśnie podstawą możliwości ideacji (*Enn.* III. 8 [30]. 8): „Skoro zaś oglądanie wznosi się od natury do duszy i od niej do umysłu, skoro te oglądania stają się wciąż coraz bardziej własne i jednoczą się z oglądającymi, skoro wreszcie w duszy mędrca poznane przedmioty dochodzą do tożsamości z podmiotem, bo śpieszą do umysłu, to w nim oczywiście [w Umyśle — R.O.] przedmiot i podmiot stanowią już jedno nie dzięki przywłaszczeniu, tak jak w duszy najlepszej, lecz dzięki substancji”¹².

¹¹ Por. Plotyn: *Enneady*. T. 1—3. Tłum. A. Krokiewicz. Warszawa 2000—2003, t. 1, s. 347—360.

¹² Ibidem, t. 1, s. 354—355.

Na podstawie przytoczonego fragmentu można wnioskować, w zgodzie z interpretacją Hartmanna, że Umysł stanowi wzorzec relacji podmiotowo-przedmiotowej dla form bytowych na niższych poziomach hierarchii, a wzorczość ta jest funkcją jedności, jaka zachodzi między podmiotem i przedmiotem. W stosunku do Jedna omawiane rozróżnienie wyrażnie się „załamuje”, relację podmiotowo-przedmiotową — istotną dla Umysłu — zastępuje „jakby styczność przedmyślna”¹³, natomiast podmiotowo-poznawcza funkcja z poziomu Umysłu zastąpiona zostaje *quasi*-poznawczym „czuwaniami” (ἐγρήγορσις)¹⁴.

Jeśli relacja podmiotowo-przedmiotowa zakłada strukturalnie wielość i jest ona pierwszą relacją wyłaniającą się po Jednie, to musi być pierwszą formą relatywności, która definiuje wszystkie niższe poziomy w hierarchii.

W traktacie *O naturze i oglądaniu, i o Jednie* (Enn. III. 8 [30]. 9) Plotyn bliżej opisuje charakter tej pierwszej relatywności. Relatywność pomiotu i przedmiotu wyraża on między innymi we fragmencie, w którym uzasadnia, dlaczego Jedno nie ma struktury Umysłu¹⁵. Jedno nie jest podmiotem-umysłem, ponieważ z każdym takim podmiotem jest sprzężony (συνέζευκται) przedmiot umysłowy. Nie jest również przedmiotem umysłowym, ponieważ każdy taki przedmiot jest sprzężony z podmiotem umysłowym. Pojęcie sprzężenia (συνέζευξις, co znaczy również: „sprząc w jarzmo”, „połączyć w małżeństwie”) ma sugerować mocne związanie, to znaczy konieczne, wynikające z samej istoty. I chociaż podmiot i przedmiot należą do natury Umysłu, a zatem ich powiązanie nie sugeruje jakiegokolwiek determinacji zewnętrznej, znamionującej podporządkowanie, to jednak sam fakt wewnętrznej różności pociąga za sobą jakąś relatywność.

W dalszej części omawianego traktatu widać wyraźnie, że Plotyn eksplikuje dokładnie tę kwestię, która jest istotna dla monizmu gnozeologicznego, a mianowicie odwołuje się do faktu, że w zjawisku poznania nie ma niczego, co wykraczałoby poza podmiot i przedmiot, w związku z czym pozostaje nam wnioskowanie wstecz (Enn. III. 8 [30]. 9): „Więc jeśli nie może być ani umysłem-podmiotem, ani

¹³ Por. ibidem, t. 2, s. 533.

¹⁴ Por. ibidem, t. 3, s. 819.

¹⁵ „Czy tylko umysłem-podmiotem? Atoli z każdym umysłem-podmiotem sprzężony (συνέζευκται) jest przedmiot umysłowy: jeżeli więc ono musi być bez sprzężonego przedmiotu umysłowego, to nie będzie także umysłem. Jeżeli nie będzie umysłem, lecz uniknie »dwóch«, to jako uprzednie w stosunku do tych »dwóch« musi być ponad umysłem. Ale co stoi na przeszkodzie, żeby nie było przedmiotem umysłowym? To zaiste, że także przedmiot umysłowy jest sprzężony umysłem-podmiotem”. Enn. III. 8. [30] 8; ibidem, t. 1, s. 356.

przedmiotem umysłowym, to czymże będzie? »Tym, skąd jest umysł-podmiot i razem z nim przedmiot umysłowy«¹⁶. Istotę opisanej relatywności oddaje fragment późniejszego traktatu, w którym Plotyn podejmuje ten sam wątek — a mianowicie porównanie struktury Umysłu i Jedna — przy czym filozof rozbudowuje to porównanie, oddając strukturę omawianej relatywności: Umysł, o ile myśli, zawsze zakłada tożsamość i różność, ponieważ sam musi odróżnić siebie od przedmiotu, „ustosunkowawszy się doń jako różny” (πρὸς αὐτὸ ἐτέρον σχεῖται)¹⁷.

Jak dotąd, charakterystyka relacji poznawczej nie różni się zasadniczo od standardowego jej rozumienia: mamy różnicę między podmiotem a przedmiotem, podmiot musi być tej różnicy *implicite* „świadomy” i o niej wiedzieć.

Struktura umysłu a aporia samopoznania¹⁸

Wewnętrzne zróżnicowanie i relatywność momentów w samowiedzy noetycznej stawiają Plotyna przed następującym problemem (*Enn.* V. 3 [49]. 5): „Czy więc widzi inną częścią samego siebie część siebie inną? Lecz w takim razie jedna będzie widzieć, widziana zaś będzie druga, a to nie jest owo samo siebie!”¹⁹. Jeśli założymy odrębność części w samopoznaniu, to nie będzie możliwa prawdziwa samowiedza, ponieważ: „po pierwsze, niedorzeczny jest podział samego siebie, bo niby jak dzielić będzie? Przecież nie na los szczęścia. I kto właściwie

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ „Toteż słusznie przybiera różność tam, gdzie jest umysł i substancja. Musi zaiste umysł zawsze przybierać różność i tożsamość, jeżeli będzie myślał, albowiem z jednej strony nie odróżniłby siebie od swojego przedmiotu, ustosunkowawszy się doń jako różny, a z drugiej nie oglądałby wszystkich przedmiotów, gdyby nie było żadnej różności, umożliwiającej istnienie ich wszystkich, gdyż nie byłoby nawet dwójga”. *Enn.* VI. 7 [38]. 39, ibidem, t. 3, s. 792.

¹⁸ Celem tej części jest rozważenie stosunku aporii samopoznania do poznania noetycznego. Ale poznanie noetyczne zawsze rozważa Plotyn w analogii do zwykłego poznania — albo wprost, albo przez uwikłanie w analizy Umysłu kategorii konotowanych pierwotnie ze zwykłym poznaniem. Dlatego w niniejszych analizach postanowiłem — po wprowadzeniu w analizowaną kwestię — rozważyć najpierw zwykłe poznanie (dyskursywne, skończone) i aporię samopoznania w stosunku do niego, wyrażając ją w kategoriach Hartmanna (które dotyczą właśnie poznania skończonego), by potem przejść do poznania noetycznego i pokazać za ich pomocą różnicę oraz związki między tymi formami poznania.

¹⁹ Ibidem, t. 2, s. 525.

dzieli? Czy ten, co w widzeniu wyznacza sobie stanowisko podmiotu, czy ten, co stanowisko przedmiotu? Jakże się pozna następnie ów podmiot widzący w widzianym przedmiocie, skoro sam wziął na siebie widzenie czynne? Przecież w biernym przedmiocie nie było czynnego widzenia. Zaprawdę, albo po takim poznaniu samego siebie będzie myśleć o sobie jako widzianym, tak iż nie pozna siebie zupełnie, ani całkowicie, bo tego, którego ujrzał, ujrzał widzianym, ale nie widzącym, i w tych warunkach zobaczy innego, ale nie siebie²⁰.

Z jednej strony relatywność poszczególnych części Umysłu miałyby być podstawą niemożliwości jakiegokolwiek samopoznania; z drugiej strony wszelkie poznanie Umysłu jest zarazem samowiedzą²¹. Zarysowany w przytoczonym cytacie problem prawdopodobnie ma swe źródła w aporii, którą postawił Sekstus Empiryk²²: jeśli umysł ujmuje siebie, to albo czyni to jako całość, albo jako część. Jeśli ujmuje siebie jako część, to w jaki sposób siebie odróżni? Wymagałoby to kolejnego aktu poznania — i tak w nieskończoność. Będzie poznawać siebie jako poznawany, ale nie jako poznający²³. Jeśli jednak umysł będzie poznawać siebie jako całość, to będzie w całości ujmowaniem i tym, co ujmowane; gdy podmiot jest całością tego, co poznawane, to dla przedmiotu nie ma już „miejsca”²⁴.

²⁰ Ibidem, t. 2, s. 525—526.

²¹ Co pojawia się również w interpretacji Hartmanna. Por. N. H a r t m a n n: *Zarys...*, s. 194.

²² Ten związek wskazywało wielu badaczy: L.P. Gerson: *Plotinus*. London 1994, s. 248; H. Oosthout: *Modes of Knowledge and the Transcendental: An Introduction to Plotinus „Ennead” 5.3 [49] with a Commentary and Translation*. Amsterdam, Philadelphia 1991, s. 76; E.K. Emilson: *Plotinus on Intellect*. Oxford 2007, s. 170; I. Crysral: *Plotinus on the Structure of Self-intellection*. „Phronesis” 1998, vol. 43, no. 3, s. 264—265.

²³ W aporii Sekstusa Empiryka pojawia się rozróżnienie na część poznającą i część poznawaną. Część poznająca może być różnie dookreślana, to znaczy może być podmiotem poznającym lub aktem poznania. Jeśli poznanie jest triadą podmiotu, aktu i przedmiotu, to mamy tu do czynienia z dwuznacznością określenia „część poznająca”. Plotyn wyraźnie traktuje poznanie triadycznie — sensownie jest mówić o podmiocie, przedmiocie i akcie myślenia. W miejscu, w którym rozważa aporię Sekstusa, używa jednak diadycznej struktury — prawdopodobnie po to, żeby lepiej oddać sens zarzutu. Najbezpieczniej jednak będzie uznać, że w stosunku do elementów/części funkcjonujących w aporii Sekstusa relację poznawczą tworzy para poznające — poznawane, przy czym zarówno poznające, jak i zawartość tego, co poznawane, należą do tej samej natury. W interpretacji I. Crystal wyakcentowany jest podmiot poznania, dlatego opisana sytuacja przedstawia się tak, że podmiot poznający staje się przedmiotem, więc znowu trzeba założyć kolejny podmiot poznający przedmiot — i tak w nieskończoność. Por. I. Crysral: *Plotinus...*, s. 265.

²⁴ Sextus Empiricus: *Against the Logicians*. Transl. R. Bett. Cambridge 2005, s. 61—62.

Aporia ta jest dla Plotyna podstawą rozważania zarówno struktury duszy, jak i struktury Umysłu. Z jednej strony Plotyn podkreśla różnicę między nimi, pokazując, że dusza nie poznaje siebie bezpośrednio, z drugiej zaś przekonuje, że pewnego rodzaju rozumowania „wznoszą duszę” i pozwalają jej poznawać siebie dzięki podobieństwu do Umysłu²⁵. Te rozumowania są, ściśle rzecz ujmując, filozofia, czyli rozważaniem warunków relacji podmiotowo-przedmiotowej jako prawdy; wynika z tego, że dzięki filozofii dusza dokonuje samopoznania — jak to możliwe? Jak rozumowania, czyli coś, co stanowi podstawę poznania pośredniego, mogą prowadzić do bezpośredniego poznania (tutaj: samopoznania)? Otóż w analogiczny sposób, jak rozumowania dotyczące trójkąta prowadzą do poznania idei trójkąta. Jeśli Umysł jest wzorcem prawdy jako „równości” podmiotu i przedmiotu, to rozumowania dotyczące tej relacji (filozofia) mają prowadzić duszę do poznania jej wzorca, czyli właśnie Umysłu²⁶.

Ściślej rzecz ujmując, Umysł jest wzorcem dla dianoetycznej aktywności poznawczej duszy; dusza, mimo różności względem Umysłu, może poznać siebie dzięki filozofii w analogiczny sposób, jak poznaje siebie Umysł. Droga dyskursywna, czyli pośrednia, nie wyklucza tu bezpośredniości w poznaniu finalnym. Mając to na uwadze, można powrócić do rozważenia aporii Sekstusa oraz wykorzystać rozróżnienia Hartmanna do jej rozwinięcia i dookreślenia²⁷.

Wydawać się może, że przedstawiona aporia wynika z tego, co Hartmann nazywa „fenomenem ujmowania”²⁸, gdyż jego treść *prima facie* pokrywa się z przesłankami Sekstusa dotyczącymi struktury sa-

²⁵ Wyrażnie świadczy o tym fragment (*Enn.* V. 3 [49]. 8): „Za sprawą rozumowań wznosi się mianowicie do niego również dusza, skoro założy, że sama jest jego obrazem, za czym jej życie jest odbłaskiem i wizerunkiem jego, i ilekroć o nim myśli, staje się na podobieństwo boga i umysłu. I jeśli ktoś zażąda od duszy odpowiedzi, jakim jestestwem jest ów umysł doskonały i zupełny, który poznaje w sposób pierwszy siebie, to ona, uwewnętrzniwszy się najpierw w umyśle lub ustąpiwszy umysłowi pola do działania tych rzeczy, których pamięć zachowała w sobie, okazuje po prostu, że sama ma rzeczy te same, tak iż można do pewnego stopnia dzięki niej, która stanowi obraz, widzieć umysł, dzięki tej duszy wierniej do niego upodobnionej, o ile oczywiście część duszy może się zbliżyć do podobieństwa z umysłem”. Plotyn: *Enneady...*, t. 2, s. 531.

²⁶ Odczytanie filozofii Plotyna jako rezultatu zastosowania metody ideacji do relacji podmiotowo-przedmiotowej, potraktowanie Umysłu jako wzorca dla dyskursywno-refleksyjnej aktywności duszy staje się całkiem naturalne.

²⁷ Odwołanie się do tych rozróżnień jest zasadne zarówno dlatego, że dotyczą one właśnie relacji podmiotowo-przedmiotowej, a więc są formalnie przydatne, jak i z racji celów istotnych dla niniejszego artykułu. Pozwoli to bliżej dookreślić elementy monizmu gnozeologicznego.

²⁸ Por. N. Hartmann: *Zarys...*, s. 48—49.

mopoznania. Fenomen ujmowania sprowadza się do stwierdzenia, że we wszelkim poznaniu stoją naprzeciw siebie poznające i poznawane, a więc podmiot i przedmiot poznania, przy czym podmiot poznania ujmuje byt w sobie, w związku z czym poznanie ma charakter dążenia do transcendencji, jest ruchem wychodzenia poza podmiot. Zatem aporia w języku Hartmanna przedstawiałaby się następująco: jeśli podmiot i przedmiot w poznaniu stoją n a p r z e c i w sobie i poznanie ma z istoty swej charakter „dążenia do transcendencji”, to podmiot nigdy nie zdoła poznać siebie, ponieważ część poznająca będzie wychodzić ku części poznawanej, więc część poznawana — jako będąca zawsze „naprzeciw” — nigdy nie będzie częścią poznającą.

Konsekwencje tego są jednak paradoksalne: jeśli część poznawana nie będzie zawierać części poznającej, to poznający nie będzie wiedział, że p o z n a j e - c o k o l w i e k, bo nie wiedząc, że jest poznającym, nie wie, że i c o poznaje — nie poznaje zatem nawet części poznawanej. „Poznanie” byłoby ewentualnie biernym „przyjmowaniem materiału”, do którego przyjmujący nie miałby „wglądu”.

Problem ten można próbować znieść albo wskazując, że poznanie-czegoś nie zakłada tego, że się poznaje to poznawanie-czegoś, albo wykazując pierwotną jedność aktu poznania i samopoznania (to znaczy poznania, że się poznaje). Aby rozstrzygnąć między tymi dwiema opcjami, należy się powołać na inne aspekty poznania niż tylko na fenomen ujmowania; aspekty te najpierw rozważone zostaną w odniesieniu do zwykłego dyskursywno-refleksyjnego poznania (czyli poznania „skończonego”, dianoetycznego), a następnie do poznania noetycznego.

W propozycji Hartmanna dopiero aporia kryterium prawdy (a tym samym związane z nim fenomeny „obrazu” i prawdy) oraz fenomen nieadekwatności²⁹ zakładają „ujmowanie wyższego stopnia”, ponieważ roszczenie do prawdziwości, które jest współpomyślane w ujmowaniu z przedmiotem, jest ujęciem tego ujęcia-przedmiotu³⁰ — jest to „ujmo-

²⁹ Przedmiot, którego dotyczy poznanie, nie ogranicza się do tego, co zostało w nim poznane, ponieważ jego własności mogą przekraczać zakres tego, co poznane. W takiej mierze, w jakiej treść poznana i to, co poznawalne (*resp.* to, co ma zostać poznane — Hartmann zbiorczo nazywa te dwie możliwości *objiciendum*), nie pokrywają się, istnieje fenomen nieadekwatności. Granica między treścią poznaną (czyli obiektem) a tym, co przekracza (w danym *objiciendum*) zawartość tej treści, nazwał Hartmann granicą obiektywacji. Gdy podmiot wie o tej nieadekwatności pomiędzy obrazem (jako obiektem aktualnie poznany) a przedmiotem (jako *objiciendum*), to wówczas ma miejsce „wiedza o niewiedzy”, czyli ze świadomością problemu. Świadomość nieadekwatności jest warunkiem dążenia do większej adekwatności, a tym samym — do postępu poznania. Dlatego granica obiektywacji może ulegać przesuwaniu. Por. *ibidem*, s. 59—60.

³⁰ Por. *ibidem*, s. 75.

wanie ujmowania, bądź też wiedza o wiedzy”³¹. Dalej: „Żąda się tu swego rodzaju samopoznania poznania, które musi istnieć niezależnie od poznania przedmiotu i dołączyć się doń jako *novum*”³². Jeśli każdemu ujmowaniu towarzyszy przekonanie o prawdziwości, to owe „wtórne” odniesienie do treści („ujmowanie ujmowania”) ma w swym założeniu jakieś samopoznanie tego poznania — przynajmniej latentnie. Stąd wynika, że jeśli samopoznanie nie towarzyszyłoby poznaniu przedmiotowemu, to niemożliwy byłby obraz przedmiotu, ponieważ wynika on z możliwości „korygowania poznania”, czyli „prześwietlania błędów i złudzeń”; „obraz” powstaje jako to, co może być osądzone jako prawdziwe lub fałszywe, więc możliwość osądu prawdziwości jest warunkiem możliwości „obrazu”. Asercja zawarta w akcie sądzenia ma w założeniu refleksyjne ustosunkowanie się do treści twierdzenia, a to refleksyjne ustosunkowanie nie byłoby możliwe, gdyby podmiot poznający nie poznawał, że poznaje, czyli gdyby nie poznawał tego, że jest poznającym. Zarówno pojęcie prawdy, jak i wszelkie korygowanie zakładają świadomość aktywności poznawczej, której jest się podmiotem; argumentem za tym, że poznanie nie sprowadza się do samego „przyjmowania materiału” pozbawionego samopoznania, stanowi więc odniesienie do tego materiału jako do czegoś prawdziwego lub fałszywego.

Ujmując rzecz jeszcze inaczej: żeby był możliwy obraz, musi być możliwa korekta, aby była możliwa korekta — musi istnieć możliwość osądu; możliwość osądu zależy od założenia jakiejś instancji prawdy, będącej podstawą osądu, możliwość odwoływania się do tej instancji (roszczenie do prawdy) wymaga jakiejś samoświadomości dlatego, że roszczenie do prawdy implikuje ujmowanie ujmowania przedmiotu. Bez samopoznania obejmującego akt poznający nie ma poznania, a przynajmniej nie ma poznania, w odniesieniu do którego można mówić o prawdziwości lub fałszywości.

Epistemologiczna definicja „obrazu”, wiążąca go z kwestią prawdy i fałszu, okazuje się przydatna do uwyrażnienia strategii, jaką przyjął Plotyn wobec aporii Sekstusa. Aporia Sekstusa wyczerpuje się na poziomie fenomenu ujmowania — chodzi tylko o to, czy część poznająca może być uchwycona w poznaniu przez poznającego jako część poznawana. Plotyn włącza w rozważenie tej aporii płaszczyznę prawdy i fałszu, ustosunkowując się do kwestii „obrazu”. Warunkiem zaistnienia „obrazu” w sensie epistemologicznym jest możliwość fałszu. Kategoria „obrazu” w sensie epistemologicznym przestaje mieć

³¹ Ibidem.

³² Ibidem.

jakiegokolwiek znaczenie wówczas, gdy fałsz nie jest możliwy. Gdy Plotyn stwierdza, że Umysł ma w sobie przedmioty, które poznaje, nie ma na myśli obecności treści w świadomości w sensie psychologicznym — nie chodzi tu o subiektywne danie immanentnych treści. Plotyn chce raczej podkreślić, że nie ma różnicy między obrazem a przedmiotem poznawanym, nie ma więc obrazu — jest sam przedmiot poznawany³³. Wspomniałem wcześniej, że „obraz” był ściśle związany z możliwością osądu prawdy lub fałszu oraz z „wtórnym” odniesieniem do „ujmowania”. Jeśli w poznaniu noetycznym nie ma obrazu, to czy takie „wtórne” odniesienie jest możliwe? Umysł zakłada to odniesienie, które przyjmuje formę samowiedzy-prawdy — Umysł wie, że wie³⁴. Teza mówiąca o immanencji przedmiotów w poznaniu noetycznym oznacza, że Umysł odnosi się do nich jako do prawdziwych-w-sobie. Umysł nie jest więc tylko stroną bierną, przyjmującą, lecz stanowi również stronę aktywną, odnoszącą się do przedmiotu jako prawdy, zawiera moment uznania-w-prawdzie³⁵. Umysł jest podmiotem w aspekcie odnoszenia się do bytu jako do prawdy: „to jest (prawdą)”³⁶. Można powiedzieć, że różnica między poznaniem dianoetycznym duszy a poznaniem noetycznym Umysłu byłaby taka, że dla duszy opisane odniesienie do bytu byłoby zasadniczo formalne, w Umyśle zaś jest zarazem formalne i materialne.

Poczynione ustalenia mogą pomóc w odróżnieniu samowiedzy-Umysłu od samopoznania w sensie psychologicznym. Rdzeniem koncepcji Umysłu jest idea prawdy (brak „obrazu” w sensie epistemolo-

³³ Jeśli tak, to również w samopoznaniu nie ma różnicy między obrazem poznającego jako poznawanego a poznającym: poznający jest poznawany jako poznający; przyjmując metafizyczne założenie, że poznawanie nie jest własnością Umysłu, lecz jego substancją, a substancja jest tym, co doskonale i wzorcowe, to przy uwzględnieniu tego, że wzorcowe poznanie jest pełnym brakiem fałszu (więc również brakiem mediującego obrazu), będąc prawdą-wszystkiego, taki poznający jest poznawany jako prawda-wszystkiego.

³⁴ Widać to szczególnie w opisach tego, co dusza poznawczo „zyskuje” dzięki odniesieniu do umysłu lub doświadczeniu noetycznemu (*Enn.* VI. 2 [42]. 22): „Albowiem w sobie tylko widzi, a w umyśle przed sobą widzi i to jeszcze, że widzi!”. Plotyn: *Enneady...*, t. 3, s. 655.

³⁵ W stosunku do Umysłu to bycie aktywną stroną widać choćby w pytaniach, które zadaje Plotyn, rozważając aporię Sekstusa (*Enn.* V. 3 [49]. 5): „Jakże się pozna następnie ów podmiot widzący w widzianym przedmiocie, skoro sam wziął na siebie widzenie czynne?”. Ibidem, t. 2, s. 525.

³⁶ W tym artykule nie będę rozważał metafizycznych konsekwencji, które, według Plotyna, płyną z bezpośredniości przedmiotów poznania — a mianowicie, że Umysł sam jest tym przedmiotem. W niniejszej argumentacji wystarczyło pokazać, że samowiedza (jako poznanie, że się poznaje) jest konieczna jako warunek ustosunkowania się do przedmiotu jako prawdy.

gicznym, implikującego możliwość fałszu), co przekłada się również na rozumienie samowiedzy Umysłu. Samopoznanie nie ma tu takiego psychologicznego sensu, w którym na przykład „ja” empiryczne (dusza) analizuje i dochodzi do rzeczywistych motywów swych działań i nawyków; takie psychologiczne samopoznanie ma wartość w takim stopniu, w jakim samo jest jakimś lokalnym wyrazem dążenia do prawdy (na przykład do prawdy motywów własnego działania). Wyrazem tej samowiedzy Umysłu w horyzoncie ludzkiej aktywności poznawczej jest współpomyślane w każdym akcie poznawczym roszczenie do prawdy, zakładające świadomość różnicy między prawdą a fałszem. To współpomyślane roszczenie do prawdy byłoby — w niniejszej interpretacji — Umysłem-związanym-z-duszą. Dzięki tym rozważaniom będzie łatwiej odróżnić psychologiczny sens samopoznania od sensu filozoficznego. Filozoficzne samopoznanie nie jest możliwe bez ustosunkowania się do problematyki epistemologicznej oraz ontologicznej. W psychologicznym studium, będącym tylko lokalnym wyrazem roszczenia do prawdy, jest już założone to, co w rozwinięciu dyskursywno-refleksyjnym brzmiałoby: poznaje, że odnoszę się poznawczo do rzeczywistości. Poszczególne roszczenie do prawdziwości może być oczywiście fałszywe, bo poszczególne roszczenia realizują się w „ja” empirycznym, w duszy, ale sama asercja jako taka obejmuje każdy akt i jest sednem świadomości dianoetycznej (*Enn.* V. 3 [49]. 6): „Wykazał tedy wywód, że istnieje jakieś zasadnicze samo-siebie-myślenie. Więc myśli ono inaczej, kiedy jest w duszy, a w sposób raczej zasadniczy wtedy, kiedy jest w umyśle. Albowiem dusza myślała sama siebie dlatego, że należy do czegoś innego, a natomiast umysł dzięki sobie myślał siebie takim, jakim jest, i tym, kim jest”³⁷. Dusza myśli o sobie, na przykład podczas analizy motywów swego działania, dlatego że „należy do umysłu” — znaczy to tyle, że zawsze, gdy myśli, myśli o czymś jako będącym, stąd *dianoia* (rozum duszy) jest myśleniem „przez umysł (*dianoetikon*) i zaznaczamy tą nazwą, że jest poniekąd umysłem, czyli że posiada swoją moc przez umysł i od umysłu”³⁸ (*Enn.* V. 3 [49]. 6). Momentem wspólnym władzy dianoetycznej, czyli refleksyjno-dyskursywnej, i Umysłu jest to, że „i ona wszystko poznaje, co widzi, i wie, o czym mówi [podkr. — R.O.], i że jeśli tym, co mówi, była sama, toby w ten sposób poznawała sama siebie”³⁹ (*Enn.* V. 3 [49]. 6). Wyrażenie: „poznaje, co widzi, i wie, o czym mówi”, jest tym aspek-

³⁷ Ibidem, t. 2, s. 527.

³⁸ Ibidem.

³⁹ Ibidem, t. 2, s. 527—528.

tem aktywności dianoetycznej, który wyraża właśnie samowiedzę właściwą Umysłowi. „Wie, o czym mówi” — ukazuje samoodniesienie przez ideę (normę) prawdy; dlatego „prawda” oznacza tutaj towarzyszącą świadomości dianoetycznej samowiedzę o jej formalnym odniesieniu do bytu, będącym warunkiem jakiegokolwiek poznania — również samopoznania w węższym, psychologicznym sensie. Jeszcze wyraźniej ten związek myśli z bytem wyraża język doświadczenia noetycznego (*Enn.* V. 3 [49]. 4): „I poznajemy siebie samych w widzeniu takiego jestestwa, że mianowicie my poznaliśmy rzeczy inne dzięki takiemu widzeniu [podkr. — R.O.], to znaczy, że poznaliśmy moc, poznającą takie jestestwo, dzięki samej mocy”⁴⁰. Wyrażenie, że „poznaliśmy rzeczy inne dzięki takiemu widzeniu”, sugeruje, że to, co jest fundamentalne dla aktów dyskursywno-refleksyjnej aktywności, a co wiąże się między innymi z momentem asercji i roszczenia do prawdy, samo jest już pewnym „widzeniem”, dzięki któremu dusza „wie, co mówi”, i dzięki któremu „poznajemy rzeczy inne”.

Dusza może na drodze refleksyjno-dyskursywnej — czyli angażującej już samowiedzę w sensie noetycznym — rozpoznać, że ta samowiedza zawsze jej towarzyszy, jeśli jest świadomie odniesiona do rzeczywistości. Anamneza w tym kontekście byłaby odpomnieniem tego, co w funkcji poznawczej „ja” empirycznego jest już zawsze założone, a jej (anamnezy) droga to refleksyjno-dyskursywne (filozofia) uświadomienie tego, co już zawsze w rdzeniu świadomości poznawczej jest obecne, czyli odniesienia do bytu. Tego rodzaju wtórne odpomnienie, jakiego dokonuje dusza, składa się na wiedzę o samowiedzy noetycznej, zrealizowaną w ramach i dzięki tej samowiedzy noetycznej. Pytanie: jak taka samowiedza jest możliwa? — jest tożsame z pytaniem: jak jest możliwa filozofia?. Jak możliwe jest rozważanie warunków relacji podmiotowo-przedmiotowej jako prawdy? Jak możliwe jest zastanawianie się nad tym, czy ta oto treść poszczególna (jak na przykład: sąd, wyobrażenie) jest prawdziwa? To pytanie z jednej strony zakłada niepewność co do statusu danej treści, a z drugiej — pewność co do tego, czego się szuka: tak jakby byt *z a s a d n i c z o*, czyli w ogólności, był znany, a problematyczne stają się tylko poszczególne przejawy bytu w poszczególnej świadomości empirycznej i wiązanie z nimi aktu uznania w prawdzie⁴¹. Świadomość

⁴⁰ Ibidem, t. 2, s. 524.

⁴¹ Parafrazując wypowiedź Immanuela Kanta, można powiedzieć, że samowiedza Umysłu mogłaby być dyskursywnie wyrażona w następujący sposób: „przedstawienie Myśle-będące musi towarzyszyć wszystkim moim przedstawieniom”, a ów związek myśli i bytu, może być również rozumiany jako związek rozumu i obiektywności w ujęciu

możliwości tej różnicy między poziomem poszczególnych treści dianoetycznych a zasadniczym odniesieniem do bytu byłaby związana z tym, co Hartmann nazywa „świadomością nieadekwatności” bądź „wiedzą o niewiedzy”; to ulokowanie duszy między dwoma poziomami: poziomem samowiedzy noetycznej i poziomem szczegółowych form wiedzy dyskursywnej, ma być odpowiedzią na pytanie: „Jak to możliwe, że mamy wiedzę o czymś, czego nie znamy”⁴² — problem podjęty już w Platonskim dialogu *Menon*⁴³.

Reasumując, przedstawiony na początku problem samowiedzy ograniczał się do poziomu „fenomenu ujmowania” — chodziło tylko o to, czy część poznającą może uchwycić w poznaniu sam poznający jako część poznawaną. Plotyn włącza w rozważenie tej aporii płaszczyznę prawdy i fałszu — w poznaniu (jakimkolwiek) podmiot nie może być bierną stroną, bo ustosunkowuje się do przedmiotu jako prawdy lub fałszu (Umysł ustosunkowuje się bezpośrednio do bytu — nie ma obrazu, a więc ustosunkowuje się do bytu jako prawdy). To ustosunkowanie, jako ustosunkowanie się do własnego poznania, ma w założeniu poznawanie poznania — taki rezultat prowadzi do założenia jedności aktu poznania i aktu samopoznania poznania. W dalszej części omówię, w jaki sposób jedność poznania i samopoznania na poziomie noetycznym może być wykorzystana w argumentacji na rzecz monizmu gnozeologicznego.

Jasność noetyczna a aporia monizmu gnozeologicznego

W niniejszej części artykułu przedstawię argumentację na rzecz monizmu gnozeologicznego, której strategią nie będzie wyprowadza-

Fregego: „Przez obiektywność rozumiem więc niezależność od naszego odczuwania, oglądania, przedstawiania, od rzutowania wewnętrznych obrazów płynących z przypominania wcześniejszych wrażeń, lecz nie niezależność od rozumu; ponieważ odpowiedzieć na pytanie, jakie są rzeczy niezależnie od rozumu, to sądzić, nie sądząc [podkr. — R.O.], prać kożuch, nie mocząc go”. G. Frege: *Podstawy arytmetyki. W: Próby gramatyki filozoficznej. Antologia.* K. Rotter. Wrocław 1997, s. 122.

⁴² Por. T. Obolovitch: *W stronę ontologizmu. Ewolucja twórcza Siemiona Franka.* Red. L. Sosnowski. „Estetyka i Krytyka” 2012, nr 26, s. 271.

⁴³ Por. Platon: *Menon.* W: Idem: *Dialogi.* T. 1. Tłum. W. Witwicki. Kęty 1999, s. 474.

nie podmiotu, przedmiotu i relacji poznawczej z pierwotnej „prajedności” — jak to sugerował Hartmann⁴⁴ — ale sprowadzenie samego aktu poznania noetycznego (którego podmiot, przedmiot i relacja poznawcza są jedynie aspektami) do Jedna-Dobra jako jego warunku; argumentacja ta zasadniczo polegać będzie na powiązaniu metafory luministycznej z pewnymi rysami strukturalnymi sfery noetycznej.

Jedność jako jedność poznania musi mieć pewien „jakościowy” rys, będąc specyficzną formą jedności — polega on na jasności właściwej poznaniu, wyrażanej w metaforze światła⁴⁵. W poznaniu, którego podmiotem jest Umysł, można tę jasność nazwać „noetyczną oczywistością”. Z jednej strony jasność noetyczną należy odróżnić od subiektywnej oczywistości — nie chodzi więc o bezpośrednią oczywistość faktu wynikającą z tego, że jest „dany”; taka oczywistość może być zasadniczo „ślepa”, ponieważ nie musi zawierać odpowiedzi „dlaczego jest”, a wówczas podmiot właściwie nie wie, że wie — nie rozumie. Jednak wymóg bezpośredniości, właściwy wspomnianemu „byciu danym”, musi zostać uwzględniony; dlatego jasność noetyczna musi spełnić dwa warunki: bezpośredniość, którą Plotyn wyraża w tezie, że przedmiot nie może być „na zewnątrz” Umysłu, oraz wymóg tego, że nie jest to bezpośredniość „ślepa”, wszak dotyczy Umysłu będącego warunkiem racjonalności i rozumności na poziomie dianoetycznym, dlatego jasność noetyczna musi wykazywać jakieś strukturalne podobieństwo do inteligibilności właściwej poznaniu dianoetycznemu. Omawiane w poprzedniej części odniesienie Umysłu do bytu jako prawdy — samowiedza noetyczna — musi się ściśle wiązać z inteligibilnością bytu.

Jasność właściwa poznaniu noetycznemu może być rozumiana jako „oczywistość” w takim stopniu, w jakim wiążemy ją z ideą „poznawalności w sobie”, wynikającą ze związania stopnia bytowości ze stopniem poznawalności⁴⁶ — to, co rzeczywiście będące, jest też najbardziej poznawalne, a to znaczy, że poznanie tego i sam akt poznający muszą być najjaśniejsze. Nie chodzi więc tutaj o oczywistość stanowiącą wynik subiektywnej pewności — ona jest raczej pewnością faktu, któremu nie musi towarzyszyć rozumienie i związane

⁴⁴ Por. Stanowiska gnozeologiczne.

⁴⁵ O epistemologicznej wadze kategorii *saphes* (jasny, wyraźny, pewny), obecnej już w filozofii Ksenofanesa, por. S. Ś p i e w a k: *U źródeł problematyki podmiotowości poznania. Krytyczne stanowisko Ksenofanesa z Kolofonu wobec poprzedzającej go tradycji mitologicznej i filozoficznej*. W: „Folia Philosophica”. T. 31. Red. P. Ł a c i a k. Katowice 2013, s. 126–128.

⁴⁶ T.A. S z l e z á k: *O nowej interpretacji platońskich [sic!] dialogów*. Tłum. P. D o m a ń s k i. Kęty 2005, s. 158.

z nim przedmiotowe ugruntowanie. Na czym ma polegać ten strukturalny, inteligibilny komponent jasności noetycznej?

Jasne jest to, co jest współdane ze swoją racją. Powołując się na Siemiona Franka⁴⁷ oraz na jego rozróżnienia dwóch sensów zasady i związanych z nimi charakterów poznania, można wyróżnić dwa rodzaje oczywistości⁴⁸, które przeplatają się również w Plotyńskim opisie Umysłu: oczywistość przedmiotową związaną z zasadą racji dostatecznej i samooczywistość zasady usensowniającej. Pierwszą Frank przedstawia w sposób następujący: „Zasadność bytu w zwykłym — teoretycznym i ontologicznym — sensie wyraża tzw. »prawo«, mówiąc dokładniej, »zasada racji dostatecznej«. Wszelka możliwa do pomyślenia treść zostaje »usprawiedliwiona« czy też »uzasadniona«, tj. do-

⁴⁷ Odwołanie się do filozofii Siemiona Franka jest o tyle uzasadnione, że jako postneokantysta — czyli wychodząc z tej samej pozycji co Hartmann — przyjmuje stanowisko monizmu gnozeologicznego, które ten ostatni odrzuca: „Inna różnica w ontologiczno-epistemologicznych poglądach Franka i Hartmanna dotyczy proponowanego przez nich sposobu przezwyciężenia dualizmu podmiotu i przedmiotu. U Rosjanina — przypomnijmy — podmiot i przedmiot poznania są *in nuce* zawarte we wszechjedności (oznaczanej jako nieznany przedmiot wiedzy x)”. T. Obolevitch: *W stronę ontologizmu...*, s. 272. Jednak stosunek Rosjanina do aporii monizmu różni się od Plotyńskiego tym, że traktuje on dialektykę antynomiczności (*coincidentia oppositorum*) — charakterystyczną dla mistyki Mikołaja z Kuzy — jako wyraz samej prawdy: „jeśli byt jest jednością przeciwieństw, fakt, że rozum wikła się w antynomię, nie kompromituje rozumu, ale odsłania naturę bytu”. S. Mażurek: *Rosyjski renesans religijno-filozoficzny wobec filozofii Kanta*. Red. L. Sosnowski. „Estetyka i Krytyka” 2012, nr 26, s. 217. Strategia dialektyczna Plotyna wydaje się inna i skłonny byłbym interpretować ją następująco: wedle zasady, że jak każda natura, dążąc do poznania swej przyczyny, poznaje siebie (*resp.* poznaje siebie-w-tej-zasadzie), tak i dusza, dążąc do poznania Jedna, poznaje Umysł, ponieważ Umysł może być interpretowany jako wyidealizowana dusza; wszystkie treści, które na drodze pozytywnej dialektyki wydobywa się i orzeka o Jednie, na drodze negatywnej dialektyki są przenoszone na Umysł, wykazując ich granice i relatywność — wielość; ta negatywna dialektyka Jedna staje się podstawą pozytywnej dialektyki Umysłu; dążenie do pozytywnego poznania Jedna jest konieczne na drodze powrotu, ale skutkuje poznawaniem idealnego wzorca duszy, jakim jest Umysł, ponieważ w dyskursie zawsze stosuje się rozróżnienia, które w stosunku do Jedna muszą się „załamać” — tego załamывania się przeciwieństw nie należy jednak rzutować na Jedno, ponieważ może to skutkować przewartościowaniem drogi negatywnej, a ostatecznie nawet zhipostazowaniem negacji logicznej — będącej metodologicznym warunkiem dialektyki negatywnej — do postaci „nicości”. Na podstawie takiej interpretacji można by powiedzieć, że tym, co nam pozostaje, jest uzupełnianie zarówno pozytywnej, jak i negatywnej dialektyki, czyli myślenie.

⁴⁸ Idei i rozróżnień, na które się tu powołuję, nie wykorzystał jednak Siemion Frank w swej koncepcji monizmu gnozeologicznego w taki sposób, w jaki próbuje się to przedstawić w niniejszej interpretacji filozofii Plotyna. Posłużyły one Rosjaninowi głównie w celu rozróżnienia charakteru sfery przedmiotowej i duchowej.

strzeżona jako istniejąca, jako treść samego bytu tylko wtedy, gdy ustalimy jej konieczny związek z inną treścią, która uprzednio zostaje pomyślana jako »prawdziwa«, tj. istniejąca. Poprzez ten związek dana treść znajduje swe miejsce w bycie jako całości, we wszechjedności tego, co istnieje»⁴⁹.

Jest to pojęcie zasady, które kieruje naszym refleksyjno-dyskursywnym poznawaniem przedmiotów. Przedmiot, treść stają się oczywiście wtedy, gdy »usprawiedliwi się« ich byt, ujmując je w relacji do tego, co już zostało uznane. Plotyn w ten sposób definiuje refleksyjno-dyskursywne poznawanie istoty rzeczy w porządku zmysłowym (*Enn.* VI. 7 [38]. 2): »Chociaż i tutaj bywa często rzecz tożsama ze swoim »dlaczego«, na przykład — »czym jest zaćmienie?«. Więc cóż wzbrania, żeby każda rzecz była swoim »dlaczego« także w innych przypadkach i żeby to była substancja każdej? Raczej tak być musi i ci, którzy starają się w ten sposób pojmować istotę rzeczy, postępują słusznie. Przecież to, czym jest rzecz każda, jest tym, dlaczego ona jest. [...] także w przypadku idei jako takiej, jeżeli rozwiniesz ją samą, to także w niej znajdziesz owo dlaczego»⁵⁰. Jednak w porządku dyskursywnym ta jedność (»że« i »dlaczego«) jest raczej zadaniem, czymś antycypowanym w wielości relatywnych niepowiązanych przejawów i ujmowanym dopiero po odpowiednim wglądzie w inteligibilną, treściową »proporcję«, »zawartą« między aspektami; podstawową formą tej treściowej proporcji jest struktura wiedzy, na przykład geometrii. Geometria w rozważaniach Plotyna stanowi wręcz symbol struktury wiedzy, symbol jedności właściwej idei i rzeczywistości noetycznej; strukturalne podobieństwo relacji całość — część między wiedzą a ideą i całym porządkiem noetycznym polega na tym, że »wiedza cała, nie będąc żadną z części szczegółowych, jest mocą ich wszystkich, podczas gdy każda część jest »z dzieła« właśnie sobą, a »z mocy« nimi wszystkimi, i — tak samo jest z wszechwiedzą»⁵¹. Części są z sobą sprzężone w taki sposób, że każda ma »z mocy« całość. Ogólną zasadą sprzęgającą części jest opisana przez Franka zasada racji.

Drugi sens zasady i związaną z nim oczywistość określa Frank w sposób następujący: »Wszelako usensowione jest tylko to, co ma swoją prawomocność czy wartość w sobie samym, co może być postrzegane jako coś mające znaczenie, usprawiedliwione w sobie. To,

⁴⁹ S.L. Frank: *Niepojęte. Ontologiczny wstęp do filozofii religii*. Tłum. T. Obolevitch. Tarnów 2007, s. 190.

⁵⁰ Plotyn: *Enneady...*, t. 3, s. 749.

⁵¹ Ibidem, t. 3, s. 652.

co jest wartościowe z siebie, tj. bezwzględnie wartościowe z siebie i w sobie, posiada tę ostateczną samo-oczywistość, tę immanentno-wewnętrzną »siłę przekonywającą«, na którą jest skierowane wszelkie »dlaczego«, »z powodu czego«, »po co« i »na co«. Wszystko, co faktyczne, samo z siebie jest ślepe i ciemne; wprowadzie posiada ono »oczywistość« faktyczności, lecz oczywistość ta jest niejako nieprzezroczysta, niewidzialna na wskroś, nie uzasadnia samej siebie»⁵².

Podkreślony moment wartości i usensownienia wyraźnie zmienia status tego typu zasady. Podstawą samooczywistości jest teraz posiadanie wartości z siebie i w sobie samym, samouprawomocnienie — na tym teraz polega jedność współdania „rzeczy” z racją, racją staje się sama jej doniosłość⁵³. Jak się zaraz okaże, takie powiązanie wartości i samoodniesienia pokrewne jest neoplatońskiemu rozumieniu samowystarczalności: „Czymże bowiem innym jest to, co samowystarczalne, jeśli nie posiadaniem dobra z siebie i w samym sobie?”⁵⁴.

Frank stwierdza w innym miejscu, że „pojęcie »zasady« niewątpliwie posiada dwa różne, wzajemnie powiązane znaczenia”⁵⁵. Charakter tego powiązania dwóch form zasad nie został jednak systematycznie omówiony; filozof wskazuje tylko istotny moment wspólny tych dwóch sensów, a mianowicie moment uzasadniania zjawiska jako nadawania mu „autentycznej realności”. Plotyńskie ujęcie rzeczywistości noetycznej, szczególnie to zawarte w *Enn.* VI. 7 [38], może być potraktowane jako próba pokazania wewnętrznego powiązania tych dwóch sensów zasad.

Idea jako treść rozwijana w refleksyjno-dyskursywnej aktywności poznawczej jest możliwa dzięki pierwszemu sensowi zasady, czyli dzięki zasadzie racji. W związku z tym, jak już wcześniej wskazywałem, substancję zjawisk (*logoi*), jak i w ogóle idee, poznajemy („rozwijamy”) dzięki stosowaniu zasady racji (*Enn.* VI. 7 [38]. 2): również „w przypadku idei jako takiej, jeżeli rozwiniesz ją samą, to także w niej znajdziesz owo dlaczego”⁵⁶. Wszędzie tam, gdzie mamy do czynienia z wielością — a sfera przedmiotowa ma taki charakter — jedność realizuje się jako związki elementów tejże wielości, a tym, co wiąże elementy w sferze przedmiotowej, jest właśnie stosowanie zasady racji. W noetycznej całości to, co było dyskursywnie przedstawiane

⁵² S.L. Frank: *Niepojęte...*, s. 192.

⁵³ Dlatego omawiane tu drugie rozumienie zasady może odpowiadać idei przyczyny celowej w jej klasycznej wykładni metafizycznej.

⁵⁴ Proklos: *Elementy teologii*. Tłum. R. Sawa. Warszawa 2004, s. 34.

⁵⁵ S.L. Frank: *Niepojęte...*, s. 190.

⁵⁶ Plotyn: *Enneady...*, t. 3, s. 749.

w postaci związków różnych części, jest ujmowane w jednym akcie, dlatego właśnie „że” oraz „dlaczego” każdej idei stanowią jedność. Struktura przedmiotowa, która na dyskursywno-refleksyjnej płaszczyźnie jest ujawniana w stosowaniu zasady racji, w noetycznej rzeczywistości jest tym, czym jest „w sobie i z siebie”, i jako Umysł ma rację-siebie „w sobie i z siebie” — jest samowystarczalna. Widać zatem jak to, co charakteryzowało sferę przedmiotową ujętą dyskursywnie, czyli zasada racji, „odbija” się również w sferze noetycznej i nie jest z niej po prostu wykluczone, lecz dopełnione i „usensownione”.

Zarazem moment wartości, przypisywany drugiemu sensowi zasady i oczywistości „odbija się” w sensie pierwszym. Wspomniana samowystarczalność jest synonimem dobra, piękna i doskonałości, a w neoplatonizmie ma dwa znaczenia: brak potrzeb, czyli brak braków — w takim sensie jest przypisywane Jednu⁵⁷, lub samodopełnienie dobrem, wówczas jest przypisywane substancji — dlatego Umysł interpretowany bywa jako siła duchowa, która jest mocą dopełniającą braki określonym dobrem (*Enn.* VI. 7 [38]. 9): „gdzie pograżył się umysł, wynurzy się on znowu za sprawą samowystarczalnej natury i znajdzie lekarstwo na niedostatek w sobie samym złożone [podkr. — R.O.]”⁵⁸. W perspektywie dyskursywno-refleksyjnej dobro i ważność przejawiają się jako właściwe pozycjonowanie części względem siebie. W potocznym języku wyraża to również dwuznaczność wspólna trzem pokrewnym pojęciom — sensu, znaczenia i istoty: każde z tych pojęć oznacza albo treść, albo wagę, doniosłość czegoś. Na płaszczyźnie dyskursywno-refleksyjnej ujęcie wagi czegoś ściśle wiąże się z odniesieniem tego do innych elementów — dopiero wówczas ujawniają się znaczenie, pozycja, charakter wkładu w całość, a więc właściwy ejdetyczny rys danej treści. W rzeczywistości noetycznej to uprzednie dyskursywno-refleksyjne pozycjonowanie elementów w całości za pośrednictwem zasady racji uwidacznia nasycony „aksjologicznie” charakter (*Enn.* VI. 7 [38]. 10): „Są części lepsze i gorsze od siebie wzajemnie, oko i palec, ale należą do »jednego«, i jest wprawdzie część gorsza w stosunku do całości, ale to, że jest w ten sposób gorsza, jest dla niej lepsze [podkr. — R.O.]”⁵⁹. Dlatego też można ściśle związać samowystarczalność i samooczywistość (*resp.* jasność) Umysłu z dobrem: „każda idea ma już w substancji swojej jakieś do-

⁵⁷ „Jeżeli tedy musi być jakieś »samowystarczalne« w stopniu najwyższym, to Jedno być musi, ponieważ Ono jedynie jest takie, iż nie potrzeba mu niczego”. *Enn.* VI. 7 [38]. 10; ibidem, t. 3, s. 833.

⁵⁸ Ibidem, t. 3, s. 759.

⁵⁹ Ibidem.

bro”⁶⁰ (*Enn.* VI. 7 [38]. 18), i z pięknem: „ma całkowite »dlaczego«, za czym ma także owo piękno przyczyny w całości”⁶¹ (*Enn.* VI. 7 [38]. 2).

Dzięki tym rozważaniom można dookreślić teraz, na czym polega omawiane w samowiedzy noetycznej odniesienie się do bytu jako prawdy. Samowiedza noetyczna jako wiedza o wiedzy Umysłu (to znaczy poznanie poznawczego odniesienia do bytu) jest tożsama z ujęciem jedności przedmiotu (czyli bytu) i jego racji, podstawy. Gdyby Umysł ujmował przedmiot bez jego racji, to nie wychodziłby w tym akcie poza „ślepą” bezpośredniość — Umysł właściwie nie wiedziałby, że wie. Wynika to stąd, że ująć prawdę czegoś — to znać tego istotę, czyli — jak wspomniano — rację („dlaczego”). Omawiana w poprzedniej części samowiedza Umysłu dotyczyła ustosunkowania się do bytu jako prawdy, a więc — na podstawie tego, co powiedziano — jest ustosunkowaniem się do bytu razem z jego racją (którą on już zawiera, ponieważ „że” i „dlaczego” są tożsame); generalnie: wiedzieć, że się poznaje (ustosunkowuje do czegoś jako prawdy lub przynajmniej do czegoś jako potencjalnie prawdziwie „reprezentowanego”), znaczy ujmować to przez pryzmat tegoż racji. Dopiero w aktach rozumienia (ujęcie jedności „że” i „racji”) przedmiotu podmiot odnosi się do niego jako czegoś prawdziwego, przekraczając poziom surowej, nieinteligibilnej faktyczności — a więc w aktach rozumienia poznanie i poznanie, że się poznaje, są jednością⁶².

Jednak Umysł „ogłada” byty nie tylko jako prawdę, ale również „widzi” je w aspekcie dobra i piękna; więc do płaszczyzny inteligibilnej określoności (wyrażonej w omówionej jedności „że” i „dlaczego”) i związanej z nią samowiedzy dochodzi płaszczyzna wartości i dobra jako tego, co jest wartościowe „z siebie i w sobie”. To powiązanie płaszczyzn nie jest zewnętrzne. Ujęcie inteligibilnej określoności ma — jak starano się wykazać — ścisły związek z ujęciem tego, co istotne. Dobro i piękno nie są tu zewnętrznym dodatkiem, bo już na płaszczyźnie dyskursywno-refleksyjnej określają „od wewnątrz” potencjalny porządek całościowej struktury inteligibilnej, wiążąc ją w jedność, którą dusza rozumna może ująć w jednym akcie poznawczym — w akcie rozumienia danej istoty; akt rozumienia jest ujęciem „inteligibilnej proporcji” (piękno), określonego wkładu (dobro) różnych momentów w całość — a zarazem właściwej im immanentnej wagi.

⁶⁰ Ibidem, t. 3, s. 770.

⁶¹ Ibidem, t. 3, s. 750.

⁶² W poprzedniej części stwierdzono, że Umysł odnosi się do swego przedmiotu jako prawdy zarówno formalnie, jak i materialnie, dusza zaś w dianoetycznym poznaniu odnosiła się zasadniczo formalnie; teraz można dodać, że w aktach rozumienia odnosi się do swego przedmiotu jako prawdy również materialnie.

Na płaszczyźnie noetycznej prawda, dobro i piękno stanowią o jedności inteligibilnej wielości — wskazując zwrotnie Jedno jako ich źródło, czyli na Jedno jako Dobro.

Reasumując, na zarysowanym tu splocie dwóch płaszczyzn sensu⁶³, uwidacznia się charakter próby przewyciężenia aporii monizmu gnozeologicznego w filozofii Plotyna. Jedno nie musi być traktowane jako „nieokreślone, puste X”, z którego relacja podmiotowo-przedmiotowa ma być jakoś *quasi*-dedukcyjnie wyprowadzona; relacja ta może być rozważana na drodze odnoszenia do siebie dwóch płaszczyzn sensu, na drodze, która ma charakter jakościowo-dialektycznej analizy. Jedno, jako „wartość z siebie”, jest Dobrem, a relacja poznawcza rozumiana, szczególnie w noetycznym ujęciu, jako „światło oczywistości” stanowi pewną formę wskazującego odniesienia do Dobra i określoną formę jego manifestacji, toteż — jako że każda forma wskazującego odniesienia do Dobra jest dobra — ma rację bytu. Hierarchia podmiotowo-przedmiotowa to kolejne fazy manifestacji wskazującej zwrotnie Dobro, w którym nawet poznanie zmysłowe jest jakąś niższą formą tej zwrotnie wskazującej manifestacji.

Gdyby teraz dokładnie wskazać miejsce, gdzie w niniejszych rozważaniach zostało przekroczone krytyczne minimum metafizyczne, to byłoby nim właśnie związanie omówionych płaszczyzn sensu. Podstaw takiego wniosku można upatrywać w Hartmanna „krytyce teleologicznego pojęcia prawdy”⁶⁴, gdy pisze: „owa prawda bytu zakłada w widoczny sposób milczące uznanie dużo bardziej ogólnej metafizyki bytu opartej na prymacie wartości. Tak jak w poznaniu mamy do czynienia z procesem treściowego zbliżania się do bytu, z gnozeologicznym procesem czynienia adekwatnym, to tu w oczywisty sposób przyjmuje się [istnienie] procesu zbliżania się do wartości w bycie”⁶⁵. Gwoli równowagi: cytowany wcześniej Siemion Frank — również postneokantysta — upatruje we włączeniu wartości do bytu właściwego sensu zarówno wartości, jak i realności: „Nawiasem mówiąc, [...] zostaje przewyciężone to pojęcie wartości, które nowożytna filozofia niemiecka, wywodząca się z Kanta, zwykle zdecydowanie oddziela od bytu i postrzega jako oderwane królestwo w sobie; w pojęciu samowartości jako ostatecznej zasady realności moment wartości zostaje

⁶³ Używam tu pojęcia „płaszczyzna sensu” w znaczeniu wyłuszczonego przez Władysława Stróżewskiego w artykule *Płaszczyzny sensu* w: W. Stróżewski: *Istnienie i sens*. Kraków 2005, s. 464.

⁶⁴ Por. N. Hartmann: *Zarys...*, s. 93.

⁶⁵ Ibidem, s. 94.

wyzwolony i ponownie doprowadzony do bezpośredniego związku z rzeczywistością⁶⁶.

⁶⁶ S.L. Frank: *Niepojęte...*, s. 192.

Rafał Oleś

About the Possibility of Solving Aporia of Gnoseological Monism on the Grounds of Plotinus's Philosophy

Keywords: Plotinus, gnoseological monism, metaphysics, self-knowledge, Absolute

S u m m a r y

Cognition assumes difference between the subject and the object and their unity at the same time; gnoseological monism is a thesis about extra-subjective and extra-objective grounds for this unity; aporia of gnoseological monism prompts one to choose: either is the subject-object difference contained in One or One is „an empty X” resembling nothingness. On the basis of Plotinus's philosophy the subject-object difference is the first form of relativity; the difference is then established together with the Mind's knowledge about the subject (the second part of the article).

The relativity of the subject and the object becomes expressed in the aporia of self-knowledge which may be presented in a form of a question: how is multitude (subject and objects) a unity (self-knowledge)? A solution to this problem comes down to demonstrating that without self-knowledge, there is no knowledge: self-knowledge is essential to recognize knowledge about one's attitude towards their own cognition as true or false — and more broadly, “noetic self-knowledge” is essential to recognize knowledge of the Mind about the approach towards being as truth.

In the third part of the article the act of noetic perception (and, more precisely “noetic clarity”) is analysed in the light of two conceptions of principles: principle as a sufficient rationale, and principle as a source of value of something. “Noetic clarity” is simultaneously a direct and rational cognition (unity of things-reasons and things-contents); “clear” is everything that is given together with its rationale; but, at the same time, every being — in noetic depiction — evinces the power of completing scarcities with some defined good (realizing the second sense of the principle — that every being appears as a certain self-consolidating power, that constitutes a value in and of itself). Both these aspects of noetic clarity indicate One as its basis (the thesis of gnoseological monism) and, simultaneously — by means of axiological characteristic of perception itself — allow for regarding One as “something more” than “an empty X”, that is, as Good.

Rafał Oleś

Zur Möglichkeit, die Aporie des gnoseologischen Monismus aufgrund Plotins Philosophie zu lösen

Schlüsselwörter: Plotin, gnoseologischer Monismus, Metaphysik, Selbstwissen, das Absolute

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

Die Erkenntnis setzt voraus, dass es zwischen einem Subjekt und einem Objekt ein Unterschied und zugleich eine Einheit besteht; gnoseologischer Monismus ist eine These von außersubjektiver und außerobjektiver Grundlage der Einheit; die Aporie des gnoseologischen Monismus stellt uns vor der Wahl: entweder ist der subjektiv-objektive Unterschied in Einem inbegriffen oder ist das Eine ein dem Nichts ähnliches „leeres X“.

Aufgrund der Philosophie Plotins gilt der subjektiv-objektive Unterschied als erste Form der Relativität; der Unterschied ist zugleich mit dem Wissen des Geistes von dem Objekt (zweiter Teil des Artikels) konstituiert. Die Relativität des Subjektes und des Objektes kommt zum Ausdruck in der Aporie der Selbsterkenntnis, also in folgender Frage: wie kann eine Vielzahl (Subjekt und Objekt) eine Einheit (Selbsterkenntnis) werden? Um diese Frage zu lösen, muss man aufweisen, dass es ohne Selbsterkenntnis kein Wissen gibt: man braucht Selbsterkenntnis um zu wissen, ob eigene Erkenntnis wahr oder falsch ist — man braucht im Allgemeinen eine „noetische Selbsterkenntnis“ als ein Wissen des Geistes von dem Verhältnis zu dem als Wahrheit geltenden Sein.

Im dritten Teil des Artikels analysiert der Verfasser noetische Betrachtung (genauer gesagt den Begriff „noetische Klarheit“) in Bezug auf zweierlei Prinzipien: das als ausreichendes Recht und das als Quelle des Wertes von etwas gemeinte Prinzip. „Noetische Klarheit“ ist sowohl eine direkte als auch rationelle Erkenntnis (Einheit von Gegenstandsrecht und Gegenstandsinhalt); „klar“ ist all das, was mit seinem Recht übereinstimmt, aber auch jedes Sein ist — nach noetischer Auffassung — eine Kraft, die Mängel mit bestimmtem Guten zu ergänzen (so wird der zweite Sinn des Prinzips realisiert — jedes Sein erscheint als eine gewisse selbstfestigende Kraft, d.h. der Wert an sich und von sich aus). Beide Aspekte der noetischen Klarheit halten das Eine für ihre Grundlage (These des gnoseologischen Monismus) und lassen gleichzeitig — durch axiologische Kennzeichnung der Betrachtung selbst — das Eine als „etwas mehr“ als ein „leeres X“ anzusehen.