

MONIZM (od gr. *μόνος* [monos] – jeden, jedyny) – stanowisko filozoficzne zgodnie z którym przyjmuje się, że rzeczywistość jest jednym bytem lub jego przejawem.

Termin „monizm” został wprowadzony do filozofii w XVIII w. przez Ch. Wolffa: „monistae dicuntur philosophi, qui unum tantummodo substantiae genus admittunt” (*Psychologia rationalis*, wyd. J. École, Hi 1972, par. 32). Odtąd termin „monizm” został przyjęty w filozofii na oznaczenie prób wyjaśnienia rzeczywistości (świata) przez sprowadzenie jej do jednego bytu (niezłożonego), jednej substancji, jednego procesu, a więc do jednej zasady. Wszystkie przedmioty i zjawiska są tylko emanatami, atrybutami, stopniami rozwoju jednego rzeczywistego bytu. Cały wszechświat stanowi jednorodną całość. M. wyklucza różnorodność, a wielość uznaje za pozór. W zależności od charakteru jedynej postaci bytu (materia, duch, idea, świadomość, jaźń) występują różne odmiany m.

Terminem opozycyjnym w stosunku do m. jest pluralizm – oznacza teorie przyjmujące podstawowe zróżnicowanie rzeczywistości w konsekwencji uznania złożoności bytu. Odmianą pluralizmu jest dualizm, który w wyjaśnianiu rzeczywistości przyjmuje dwie niesprowadzalne do siebie zasady.

M. może dotyczyć wyjaśniania świata – m. metafizyczny (ontologiczny), dziedziny poznania (m. teoriopoznawczy) lub etyki (m. etyczny).

DZIEJE INTERPRETACJI MONISTYCZNYCH. M. w filozofii starożytnej – m. klasyczny. Problem m. – pluralizm pojawił się na początku refleksji filozoficznej jako odpowiedź na pytanie o istotę, naturę, strukturę rzeczywistości, czyli na podstawowe pytanie o arche rzeczywistości (rzeczy, osób, kosmosu). Pierwsi filozofowie gr. (filozofowie przyrody) dociekali, czy rzeczywistość jest jednorodną, choć różnie upostaciowaną rzeczywistością, a byt jest prosty, niezłożony (m.), czy rzeczywistość stanowi wiele zróżnicowanych bytów, wewnątrznie złożonych z niesprowadzalnych do siebie elementów (pluralizm). Te dwie interpretacje rzeczywistości – monistyczna i pluralistyczna, uwarunkowane odmiennymi postawami poznawczymi,

przejawiają się przez całe dzieje filozofii i przybierają różne konkretne formy. Dlatego trzeba mówić raczej o monizmach niż monizmie.

W początkach filozofii pojawiły się i dominowały interpretacje wyraźnie monistyczne. Pierwsi filozofowie przyrody (VII–VI w. przed Chr.) poszukując podstawowego elementu (czynnika) rzeczywistości opierali się na poznaniu zmysłowym, twierdzili, że powstanie i bytowanie świata domaga się zasady w postaci materialnego tworzywa, które określali jako φύσις [physis] (natura). Rozumieli przez to pierwotny czynnik (ἀρχή [arché]), z którego wszystko powstaje i do czego się sprowadza. Wyraził to dobitnie Heraklit: „Z wszystkiego jedność i z jedności wszystko”. Wskazywali więc na materialny, odwieczny, stały, niezmienny, niezniszczalny praelement, istotny dla danej w empirii rzeczywistości, z którego wyewoluował cały świat. Kosmos byłby więc zwielokrotnieniem czy różnym upostaciowieniem tego samego elementu i dlatego jest całością-jednością. Były to interpretacje monistyczno-materialistyczne. Różne formy m. materialistycznego w okresie presokratejskim były konsekwencją przyjęcia różnego charakteru podstawowego tworzywa.

Tales z Miletu za podstawowy praelement kosmosu uznał wodę. Wszystko powstaje z wody. Rzeczy są różnymi postaciami wody, woda pozostaje po ich rozpadzie. Woda jest więc naturalnym początkiem i kresem wszystkich rzeczy.

Anaksymander wskazał na ἄπειρον [ápeiron] (bezkres) jako na „początek bez początku”. Jest on nieograniczony, jakościowo nieokreślony, nieśmiertelny. Wszystko, co istnieje, ma naturę apeironu, ponieważ poszczególne rzeczy powstają przez ograniczenie apeironu.

Anaksymenes za tworzywo świata uznał powietrze. „Podobnie jak dusza, która jest powietrzem, trzyma nas w skupieniu, tak i cały świat również otacza tchnienie i powietrze. Z powietrza wszystko powstaje i na nie się rozpada” (Diels-Kranz 13 B 2).

Wg pitagorejczyków „tworzywo bytowe” oraz siłę organizującą i kierującą światem stanowi liczba. Wszystko jest z liczby, rzeczy są liczbami (materializacja liczb). Kosmos jest jednością dzięki liczbie.

Heraklit jako zasadę rzeczywistości przyjął ogień. Ogień ze swej istoty jest dynamiczny. Są w nim wszystkie rzeczy w nieustannym stanie napięcia (wzniecanie i gaśnięcie). Przyjmując poza empirią zmysłową inny jeszcze rodzaj poznania – poznanie praktyczne (φρόνησις [phrónesis]), Heraklit dostrzegł coś więcej. Był przekonany, że rzeczami kieruje λόγος [logos] jako powszechne prawo przemijania. Logos jest immanentny w stosunku do wszystkich rzeczy – byłby rodzajem „boga kosmicznego”.

Empedokles jako tworzywo kosmosu przyjmował cztery elementy (woda, powietrze, ogień, ziemia). Są one wieczne, są w ruchu, łączą się w jedność dzięki miłości, a przez niezgodę rozdzielają się (por. Diels-Kranz 31 B 28).

Anaksagoras uznał, że naturę rzeczywistości tworzy mieszanina nieskończenie wielu jednorodnych cząstek materialnych (ὁμοιομερῆ [homoioimerῆ] oraz obdarzony dynamicznością Νοῦς [Noûs] (Umysł). Jest on zasadą porządku obecną w kosmosie (kosmiczny bóg?)

Monistycznie rzeczywistość wyjaśniali także Leucyp i Demokryt, przyjmując atomy i próżnię. Atomy stanowią niepodzielne cząstki materii, mają wielkość i jakość, poruszają się w próżni. Atomy są w wiecznym ruchu o charakterze mechanicystycznym (materializm mechanicystyczny).

M. materialistyczny głosili także stoicy: „Wszystko jest tylko częścią jednej, zdumiewającej całości, której ciałem jest natura, Bóg duszą” (Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos*, 7, 27 n.). Stoicy wprawdzie przyjmowali dwie zasady – czynną i bierną, ale obydwie uważali za materialne. Bóg i duch człowieka jest tym samym, nie ma więc mowy o odrębnym, transcendentnym Bogu.

Zasługą pierwszych filozofów przyrody było postawienie twórczego pytania – o arché („dzięki czemu”), czyli o podstawową zasadę kosmosu i podjęcie problemu jedności (wielości) rzeczywistości.

W wyjaśnianiu rzeczywistości oparli się na poznaniu zmysłowym, a ekstrapolacja empirii doprowadziła ich do uznania, że pierwotna postać bytu jest prosta (niezłożona) i ma charakter materialny. Wielość natomiast jest różnym ukształtowaniem tego samego pierwotnego pryncypium lub jest uznana za wtórną, pozorną. Redukowali więc rzeczywistość do przyczyny materialnej. Prezentowali zubożoną, uproszczoną wizję świata, w której człowiek nie zajmuje szczególnego miejsca. Wprawdzie pojawiał się motyw siły umysłowej (Logos Heraklita, Noús Anaksagorasa) – była ona rozumiana immanentnie i całkowicie wyczerpywała się w strukturze kosmosu.

Do monistyczno-materialistycznej wizji świata kwestionowanej w późniejszej starożytności – nawiązywano w średniowieczu raczej śladowo (Dawid z Dinant), natomiast wyraźnie w XVIII, a zwł. w XIX i XX w. (materializm dialektyczny). XX-wieczny rozwój nauk przyrodniczych, zwł. fizyki, wiązał się z tendencją do uprawiania filozofii na bazie fizycznej struktury świata i prowadził do wyjaśnień monistyczno-materialistycznych.

Parmenides stworzył nową, spektakularną formę m. i wniósł do filozofii przedsokratejskiej nowe elementy. Szukając odpowiedzi na pytanie o istotę bytu (arché), oparł się nie jak filozofowie przyrody na poznaniu zmysłowym, lecz na analizach czysto racjonalnych (intelektualnych). Aprioryczny sposób poznania prowadził do wskazania na formalną prazasadę ujętą tylko myślą. Wg Parmenidesa rzeczywistą rzeczywistość stanowi „byt”, który jest „tym, czym jest” – „byt jest bytem”. Wszystko jest bytem – nie-bytu nie ma. Wszystko jest tym samym. Byt jest więc absolutną tożsamością, jest jeden, powszechny, niezmienny, wieczny, nieruchomy. Zmysłowym obrazem „bytu” jest kula. Wszystko poza tak rozumianym bytem, czyli świat zmienny – jest światem pozornym.

Parmenides utożsamiał byt z myślą: „Tym samym jest myślenie, co i przedmiot myślenia. Nie znajdziesz bowiem myślenia bez tego, co istnieje i czego jest wyrazem” (Diels-Kranz 28 B 7). Przeszedł do historii jako ten, który pierwszy sformułował definicję „bytu”. Utożsamiał byt z myślą – myśleć i to co się myśli jest jednym. Wskazał na prymat myśli nad rzeczywistością

pozamyślową. Stał się twórcą henologii (ontologii). Podkreślił wartość zasady tożsamości i niesprzeczności. Jej zastosowanie aprioryczno-intuicyjne do rzeczywistości owocowało skrajnym m. – m. statycznym.

Parmenides był myślicielem znaczącym. Stał się inspiratorem dla wielu filozofów, m.in. Platona (idee), Plotyna, Jana Dunsza Szkota, Kartezjusza, Wolffa – czyli nurtów ontologicznych. Natomiast przez koncepcję zasady niesprzeczności i tożsamości wskazał na podstawy logiki i matematyki.

Nowy wielki system monistyczny o dużym oddziaływaniu stworzył Plotyn. Nawiązując do Platona, także do Arystotelesa, przedstawił interpretację rzeczywistości, będącą nową formą m., zasadniczo różniącą się od m. presokratyków. Był to m. dynamiczny, gradualistyczny, emanacyjny o wydźwięku panteistycznym. Przyjmował i uzasadniał jakość całej rzeczywistości, która ma charakter hierarchiczny. Fundamentem i zasadą absolutną (Absolutem) jest – wg Plotyna – Jedno (Pra-Jednia), które jest niezmiennie, niepodzielne, wieczne, konieczne, będące samotożsamością. Jedno jest poza wszelkim myśleniem i bytem, jest niepoznawalne, niepojęte, niewypowiedzialne. Przekracza byt i pojęcia jakichkolwiek przedmiotów. Pozostaje więc poza wszelkim orzekaniem. Jednu można tylko przypisać Dobro, przez co akcentuje się to, że jest twórczą mocą, dzięki której powstało wszystko, co istnieje i co się staje.

Jedno-Dobro stanowi absolutne źródło wszystkiego. Świat wypływa, wypromieniowuje na drodze koniecznej, ustopniowanej emanacji (udzielania się). Z Jedna wyłania się jako pierwsza sfera Intelkt-Noús-Logos – Myśl (Duch). Tylko świat Umysłu istnieje w ścisłym sensie, tylko on posiada byt pełny i niezmienny (ontyczny). Z Umysłu (Myśli) emanuje Pneuma (Dusza świata). Jest niecielesna i niepodzielna, zwrócona ku Umysłowi i ku światu natury (tu pojawia się mnogość): sfera świata materialnego – świat zmysłów. Świat zmysłów nie istnieje, lecz wciąż „staje się”. Materia – najniższe stadium świata – jest pozbawiona jakości, jest niepłodna, nie udziela się. Wszystko jest jednym i Jedno jest we wszystkim. Przez emanację, czyli pochodzenie z Niego

wszechświata Jedno nie ulega zmianom – pozostaje „na swoim miejscu nieumniejszone”.

Filozofia Plotyna zawiera duży ładunek myśli praktyczno-religijnej. Jego system to jakby filozoficzna religia. Głosząc, że człowiek pochodzi od Jedna jako absolutnej zasady uznawał, że może on powrócić do niej na drodze doświadczenia mistycznego (ekstazy), gdy umysł przekracza wyobrażenia i dyskurs i zatapia się w oglądzie samej prawdy danej mu w postaci idei. Osobisty wysiłek człowieka wystarcza do zjednoczenia z Jednym (autosoteriologia).

M. Plotyna ma charakter panteistyczny. Mimo że Jedno różni się od pozostałych hipostaz, to jednak pochodność Ducha, duszy i materii, a więc emanacja czy promieniowanie, ma charakter konieczny.

Emanacyjna metafizyka Plotyna oddziaływała i nadal oddziałuje na wielu myślicieli. Wywarła duży wpływ zwł. dzięki Proklosowi i Dionizemu Areopagicie na myślicieli Bizancjum, a za pośrednictwem św. Augustyna przeniknęła do kultury wczesnośredniowiecznej Zachodu. Ślady oddziaływania neoplatonizmu nie trudno odkryć w niem. filozofii teologicznej (Mistrz Eckhart, Jan Tauler, Henryk Suzo) i idealistycznej (J. G. Fichte, F. W. J. Schelling, G. W. F. Hegel), miała także zwolenników wśród filozofów XX w. (M. Heidegger, J.-L. Marion).

Pod dużym wpływem spekulacji neoplatońskiej pozostawał Pseudo-Dionizy Areopagita, który usiłował zharmonizować filozofię neoplatońską z dogmatami chrześcijańskimi, zwł. z dogmatem o Trójcy Świętej. Dążył do odnalezienia w Niej Jedności poza zróżnicowaniem Osób. Relacje między nimi interpretował jako wieczną manifestację i wieczne zróżnicowanie. Również terminem „manifestacja” określał relacje między Bogiem i stworzeniami. Bóg sam w sobie jest poza manifestacją, jest niezróżnicowaną jednością. Za Plotynem uważał, że Bóg sam w sobie „nie jest jednością ani dobrocią, ani Duchem, ani Synostwem, ani Ojcostwem [...], ani nie należy do kategorii nieistnienia ani kategorii istnienia” (*De mystica theologia*, 5). Dobroć Boga stopniowo rozprzestrzenia się w taki sposób, że „czyni wszystkie rzeczy i jest

uczyniona we wszystkich rzeczach i jest wszystkimi rzeczami” (*De divinis nominibus* 3, 4).

Tendencje monizujące w filozofii średniowiecznej. Neoplatonizm za pośrednictwem Pseudo-Dionizego wpłynął na Jana Szkota Eriugę, co znalazło wyraz w jego koncepcji natury. Naturą jest to, co jest i to, co nie jest, czyli byt i niebyt. Bytem jest to, co jest poznawalne przez zmysły i intelekt. Bóg natomiast przekracza wszelkie ludzkie ujęcia poznawcze. Również materia nie może być poznana. Przyjmował 4 postacie Natury – niestworzona i stwarzająca (Bóg), stworzona i stwarzająca (idee Boże), stworzona i nie stwarzająca – świat rzeczy czasowo-przestrzennych. Świat jest „teofanią Bożą”, czyli stopniowym ujawnianiem się Boga (Boża metafora). Bóg jest poza wszystkimi kategoriami, nie jest nawet substancją, manifestuje się w świecie („bytem wszystkich rzeczy jest Bóg, który jest ponad bytem”).

Amalryk z Bène zinterpretował doktrynę Jana Szkota Eriugeny w duchu monistyczno-panteistycznym: „Bóg jest istotą wszystkich stworzeń oraz ich istnieniem”. Uważał nawet, że Osoby Trójcy Świętej są stworzeniami i że każdy konkretny człowiek jest w takim stopniu Bogiem, jak Chrystus (boski charakter człowieka).

Mistrz Eckhart pod wpływem Pseudo-Dionizego i Jana Szkota Eriugeny interpretował Boga na wzór Jedni Platońskiej. Osoby Boskie (Trójca Święta) uważał za uosobienie bóstwa i tylko pierwotne bezosobowe bóstwo stanowiło istotę Boga, jego głębię. Wszystkie byty wyłoniły się z Boga. Proces stwarzania, czyli „upowszechniania się” stanowi istotę boskości.

Dawid z Dinant utrzymywał, że Bóg jest materią pierwszą rozumianą jako potencjalność wszystkich rzeczy. Istnieje tylko jedna substancja – Bóg. Doktryna ta była interpretowana jako m. panteistyczny. „Bóg jest substancją wszystkich ciał i wszystkich dusz oraz Bóg, Hyle i Mens są jedną substancją” (Albert Wielki, *Summa theologiae*, II, 12, q. 72, 4 a, n. 4).

M. w filozofii nowożytnej. Przejawy wpływów neoplatońskich wystąpiły we wł. humanizmie. Historycy zwracają uwagę na plotynizujące

pomysły Giordana Bruna, wg którego wszechświat jest nieskończony, jednorodny. Materia jest jednego rodzaju, materia ziemna nie różni się od niebieskiej. Części jednorodnej materii są spojone w jedną całość. Poetycki język i quasi mistyczne widzenie natury nie pozwalają precyzyjnie określić stosunku Boga do świata. Możliwa jest interpretacja panteistyczna lub uznająca transcendencję Boga.

Wyraźnie monistyczną interpretację rzeczywistości zawiera system B. Spinozy. Uważał on, że istnieje tylko jedna substancja, którą utożsamiał z Bogiem. Stworzenia są jej modyfikacjami. Substancja boska posiada niezliczoną liczbę atrybutów, z których każdy ma skończony i nieskończony sposób bycia. Dwa atrybuty: umysł (istoty myślące) są modyfikacjami boskiej substancji należącymi do atrybutu myśli, ciała (rzeczy materialne), natomiast stanowią modyfikacje boskiej substancji należące do atrybutu rozciągłości. Bóg jest zatem substancją myślącą i rozciągłą. Rzeczywistość jest jednością, całością. Stanowi ją jedna, wieczna boska substancja, przejawiająca się w różnych modyfikacjach. Substancję tę Spinoza określał terminem „Bóg” lub terminem „Natura” – stąd jego słynne sformułowania „Deus sive Natura”. Natura (przyroda) byłaby teofanią, czyli immanentną manifestacją Boga.

Monistyczny system Spinozy, który stał się protoplastą m. nowożytnych, był interpretowany panteistycznie, jeśli akcent padał na termin „Bóg”, natomiast naturalistycznie, jeśli akcentowano termin „Natura”. Często m. Spinozjański określa się jako neutralny, nie był bowiem ani spirytualizmem, ani materializmem. Substancja jest neutralna wobec przeciwstawienia „myśl” – „ciało”. Toteż Spinoza oddziałł zarówno na idealistów, jak i materialistów. Zwraca się również uwagę na religijny, quasi mistyczny koloryt myśli Spinozy.

Od subiektywizmu do idealizmu (m. dialektyczny). Tendencja przypisywania priorytetu myśli (idei, pojęciu bytu) nad obiektywnie istniejącą rzeczywistością (bytem realnym), pierwszeństwa teorii poznania przed metafizyką pojawiły się już w myśli Parmenidesa. Kontynuowane były w różny sposób przez Platona, Plotyna, Jana Dunsza Szkota, Franciszka Suáreza, radykalizowane przez Kartezjusza i Wolffa, szczególny wyraz – swoje

apogeum znalazły w krytycznej filozofii I. Kanta. Uznał on, że nie rzecz istniejąca poza ludzkim podmiotem, lecz podmiot wyposażony w aprioryczne kategorie poznania warunkuje powstanie przedmiotu poznania i gwarantuje racjonalność rzeczywistości, która sama w sobie jest niepoznawalna. Przedmiot poznania stanowi więc konstrukcję, w której znaczący udział ma podmiot.

Podmiot, racjonalna jaźń, a priori przyjęta świadomość stanowi źródło przedmiotowej racjonalności. Różne „sensy” bytu ostatecznie pochodzą od niej. Jaźń jest w sobie niepodzielna, jest jednością. Tę jedność narzuca rzeczywistości pozapredmiotowej. Uznanie priorytetu jaźni stanowi źródło nowych tendencji monistycznych w filozofii. Jest to m. subiektywistyczny.

„Trzeba było wyraźnej pomyłki Kanta – pisze M. A. Krąpiec – dokonującego »przewrotu kopernikańskiego« w teorii poznania [...], aby móc sobie bardziej uzmysłwić nieustanne tendencje monizujące u różnych myślicieli w rozmaitych czasach. Monizujące tendencje z jednej strony dawały podstawy do prostej i nieskomplikowanej wizji rzeczywistości w jej podstawowym i zasadniczym rozumieniu. I chociaż monizujące stanowisko pociąga za sobą inne trudności poznawcze, to jednak prosta wizja podstawowa jest bardzo urzekająca. Z drugiej strony to sam podmiot, jako ostateczne jedno źródło poznania – mimo wielu pośrednich zmysłowych i rozumowych źródeł wtórnych – rzutował – jak cień, na monizujące stanowiska” (Krąpiec Dz XIV 161–162).

W filozofii Kanta teoria krytycznego poznania staje się dyscypliną pierwszą i naczelną, metafizyka, poddana krytyce, została usunięta z pola racjonalnego poznania.

Jest rzeczą paradoksalną, że w nawiązaniu do stanowiska Kanta krytykującego metafizykę powstały systemy metafizyczne, w których wzorzec jaźni, świadomości przenosi się na rzeczywistość jako całość. Na rzeczywistość patrzy się jako na proces twórczej myśli czy twórczego rozumu. Ostatecznie byt zostanie sprowadzony do myśli. Prowadzi to nieuchronnie do m. idealistycznego (J. G. Fichte, F. W. J. Schelling, G. W. F. Hegel).

Fichte, podobnie jak Kant, rozpoczął filozofowanie od teorii poznania i z niej wywodzi się jego idealistyczna metafizyka. Pierwszy spośród idealistów niem. z krytycznej filozofii Kanta, odrzucającej metafizykę, zbudował system metafizyczny. Za Kantem przyjął „jaźń” jako absolutną zasadę, z tym że zrezygnował z kantowskiej „rzeczy samej w sobie”. Wg niego podmiot nie tylko modeluje materiał dostarczony przez wrażenia wysyłane przez rzeczy, lecz wytwarza przedmioty w całej pełni – kreuje je.

W filozofii Fichtego nastąpiła także zamiana „ja transcendentalnego” w rozumieniu Kanta na „ja absolutne”, czyli podmiot uniwersalny i nieskończony, który wytwarza zarazem podmiot skończony i skończony przedmiot. „Ja absolutne” jest więc absolutną zasadą metafizyczną (ontologiczną), przy czym Fichte rozumiał je jako nieograniczoną aktywność. Pierwszą zasadą bytu wg niego jest nie substancja, lecz czyn (działanie), którego świat jest wytworem. Utożsamiając myśl i byt Fichte twierdził, że jaźń wytwarzając przedmioty (ich treści, sensy), ustanawia rzeczywistość. Rzeczywistość składa się bowiem z rzeczy przedstawionych. Świat jest konstrukcją umysłu, ma więc tę samą naturę, co myśl i jaźń. Fichteński m. ma charakter m. idealistycznego.

Schelling, pozostając początkowo pod wpływem Fichtego oraz Spinozy, stworzył własny system. W wyjaśnianiu rzeczywistości przyjął absolutną zasadę, która przekracza zarówno jaźń, jak i przyrodę, uważając ją za „siłę żywą i twórczą”. Zasadą taką jest – wg Schellinga – „absolutna tożsamość bytu realnego i idealnego” rozumiana organicznie i ewolucyjnie. Przyroda i jaźń są jedynie pochodnymi postaciami bytu absolutnego. Pierwotna absolutna tożsamość rozpada się na przeciwieństwa (biegunowość bytu), co stanowi źródło rozwoju rzeczywistości o charakterze organicznym, nie mechanicznym (panorganicznym). M. o charakterze panteistycznym dotyczy pierwszego okresu twórczości Schellinga.

System m. idealistycznego o największym zasięgu oddziaływania stworzył Hegel. W jego filozofii skumulowały się wszystkie tendencje monizujące, które przyjmowały tożsamość bytu i myśli. Bezpośrednich źródeł

filozofii Hegla trzeba szukać w koncepcji bytu Dunsza Szkota, który „pojęcie bytu” rozumiał jako „wspólną, beztreściową warstwę całej rzeczywistości” oraz Wolffa uznającego za byt „prostą możliwość istnienia, która przedtem sprowadza się do niemożliwości”.

Abstrakcyjnie jednoznacznie rozumiane pojęcie bytu stało się punktem wyjścia filozofii Hegla. „Ów czysty byt jest czystą abstrakcją – absolutną negatywnością, która gdy ją ujmiemy bezpośrednio, jest negatywnością” (*Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, B 1870, art. 87, s. 109).

Czysto logiczna, myślowa analiza tak rozumianej „idei absolutnej” wskazuje na brak jakiegokolwiek określenia – czyli jest absolutną indeterminacją: „Idea absolutna”, jako pozbawiona jakichkolwiek determinacji (określeń), nie istnieje – jest Nicością. Wobec tego byt jest równocześnie swoim zaprzeczeniem, czyli nie-bytem. Jest wewnętrznie sprzeczny. Idea bytu ma wobec tego strukturę dialektyczną. Konsekwencją takiej wewnętrznej struktury idei bytu jest to, że ani byt, ani nie-byt – nie jest, lecz „staje się”. Wewnętrzna sprzeczność bytu i nie-bytu jest źródłem dynamizmu, koniecznego rozwoju. Posiada on trójfazową strukturę – przebiega przez fazę tezy – w antytezę – ostatecznie przybiera postać syntezy. Idea absolutna wyłania z siebie coraz nowe postacie bytu dzięki koniecznemu procesowi dialektycznemu. Prawo dialektyki jest powszechnym prawem bytu. Z idei absolutnej trójrytmem rozwija się rzeczywistość. Idea absolutna (teza) przechodzi w swoje zaprzeczenie (antytezę), wyłaniając z siebie świat materialny (przyrodę), następnie przechodzi do fazy trzeciej (syntezy), czyli Ducha. Duch przechodzi swój dialektyczny rozwój od „Ducha subiektywnego” (w człowieku jako podmiocie osiąga świadomość) przez jego alienację – osiąga postać „Ducha obiektywnego”, którego wytworami są język, prawo, instytucje społeczne. Proces dialektyczny kończy się na „Duchu absolutnym”, który podlega także dialektycznemu procesowi i ujawnia się w religii, sztuce i filozofii. W filozofii Absolut staje się sobie świadomy i świadomym całego bytu. Absolut jest

rezultatem wszechogarniającego procesu ewolucyjnego – tylko w całości rzeczywistość jest Absolutem.

W ujęciu Hegla Absolut nie jest tożsamością – jak to było w filozofii Parmenidesa, Platona czy Plotyna. Jest całościowym procesem wyrażania się (samomanifestacji) w tym, co skończone i przez to, co skończone.

System Hegla ma charakter aprioryczny, skrajnie racjonalny, panlogiczny. Już w punkcie wyjścia „idei bytu” przypisał ogólność, konieczność, racjonalność i zmienność (charakter dialektyczny). Tylko utożsamienie myślenia i bytowania oraz zanegowanie zasady sprzeczności mogło zaowocować tak wszechogarniającym, spójnym systemem, w którym rzeczywistość jest absolutnie poddana ludzkiej myśli.

Absolut (absolutna myśl, absolutny rozum) jest więc całą rzeczywistością – światem – rozwinięciem się myśli absolutnej, która osiąga świadomość w ludzkim duchu i przez niego. Człowiek w filozofii Hegla jest „miejscem” stawania się Absolutu. Ludzkie poznanie Absolutu jest poznaniem Absolutu przez siebie samego.

System Hegla ma charakter monistyczny. Cała rzeczywistość jest Absolutem – jednością. Jest to m. idealistyczny (utożsamienie bytu z myślą), ewolucyjny (do natury bytu należy zmienność, rozwój). Heglowski motyw „stającego się”, „ewoluującego Absolutu” wszedł do filozofii XIX i XX w. Aprioryczny panlogiczny system Hegla zaciążył na całej kulturze tego okresu.

Wielu interpretatorów filozofii Hegla przypisuje jego m. charakter panteistyczny. Niewątpliwie u idealistów niem., a w sposób szczególny u Hegla, idea Boga jako Absolutu Osobowego została przekształcona w ideę Absolutu rozumianego jako wszechogarniająca całość rzeczywistości.

Oddziaływanie Hegla poszło w dwu przeciwnych kierunkach. Jego filozofia stała się inspiracją dla dalszych postaci idealizmu: neoheglizm wł. (B. Croce, G. Gentile) i neoheglizm ang. (G. Bradley) oraz dla materializmu (K. Marks, F. Engels). Monistyczne tendencje utrzymały się w obu kierunkach.

Nowe formy m. materialistycznego. M. materialistyczny, właściwy dla filozofii pierwszych filozofów przyrody, odżył w nowej postaci w XVIII i XIX

w. Tendencje monizująco-materialistyczne zaznaczyły się w filozofii franc. i niem. Uważano, że materia jest jedynym bytem samoistnym, z którego wywodzi się różnorodność przedmiotów i zjawisk łącznie ze świadomością. Procesy psychologiczne człowieka oraz procesy fizyczne dają się wyjaśnić w kategoriach mechanicystycznej i materialistycznej hipotezy (P. T. d'Holbach, D. Diderot, J. O. de La Mettrie, L. Feuerbach).

Nową formę m. materialistycznego stworzyli Marks i Engels. Odwoływali się do filozofii Hegla, zwł. jego koncepcji rozwoju dialektycznego, przy czym radykalnie zmienili podstawowe tworzywo rzeczywistości z „idei” na „materię”. Stworzyli system materializmu antymechanicystycznego, dialektycznego, ogarniający świat przyrody, społeczeństwa i historii. Stał się on podstawą ideologii społecznej, z której wyrósł komunizm.

Podstawowym tworzywem rzeczywistości jest materia, do której twórcy tego systemu sprowadzają wszystkie przedmioty i zjawiska całej rzeczywistości. Materia jest więc ostateczną, absolutną zasadą świata. Posiada określone cechy. Jest wieczna, zmieniająca się, samowystarczalna. Istnieje jedynie materia – a wszystko stanowi jej przejawy. Jest ona – na mocy wewnętrznej sprzeczności – w nieustannym ruchu. Dzięki temu rozwija się i przybiera coraz nowe postacie. Motorem rozwoju rzeczywistości jest wewnętrzna walka przeciwieństw. Świat rzeczy, osób, społeczności, historii – stanowi proces tworzenia się – autokreacji. Świadomość jest wtórna wobec materii. Jest wytworem i funkcją wysoko zorganizowanej materii. Jedność materialna świata jest nierozzerwalnie związana z nieskończoną różnorodnością. Jednorodność materialnego świata ma charakter dialektyczny (materializm dialektyczny).

Nie tylko przyroda, ale społeczeństwo i dzieje ludzkie mają osnowę materialną, podlegającą koniecznym prawom dialektycznym (materializm dialektyczny). Materializm historyczny stanowi zastosowanie praw materializmu dialektycznego do stosunków społecznych i przyjmuje

podstawowe prawo: „byt określa świadomość”. M. materialistyczny Marksa i Engelsa jest ateistyczny, a jako ideologia społeczna – antyteistyczny.

M. w filozofii XX w. Pod koniec XIX i na początku XX w. pojawił się ruch filozoficzno-religijny o monistycznym charakterze (materialistyczny i pozytywistyczny nurt myśli niem.). Należał do niego E. Haeckel wyróżniający się tym, że w monistycznej koncepcji świata upatrywał substytutu religii. W swojej koncepcji świata nawiązywał do teorii ewolucji Ch. R. Darwina – świat jest całością – jednością, w której prawa przyrody (prawa mechaniki) są ważne i powszechne. Jego materializm ewolucyjny oscylował między panteizmem i ateizmem. W. Ostwald natomiast uważał, że istnieje jedna ostateczna rzeczywistość – energia. Jego energetyzm był zdecydowanie teorią monistyczną.

W 1906 zwolennicy Hegla utworzyli Niemieckie Tow. Monistów (Deutsche Monistenbund), którego celem było propagowanie założeń filozofii monistycznej i wyeliminowanie religii z porządku społecznego (sekularyzm); w 1888 powstało czasopismo „The Monist”.

Pojawiło się stanowisko określane jako m. neutralny, uznające, że fizykalne i mentalne (myślone) fenomeny mogą być opisywane w terminach, które odnoszą się do ukrytej pod nimi wspólnej rzeczywistości, zw. niekiedy neutralnym podłożem (neutral Stuff). Pogląd ten głosili m.in. E. Mach, W. James, B. Russell. Uznają oni to, co fizykalne, cielesne i to, co mentalne (myślone) jako różne aspekty podstawowego tworzywa (Stuff), które samo w sobie nie jest ani mentalne ani fizykalne.

Motyw ewoluującego świata i zmieniającego się Boga inspirowany przez filozofię Hegla przeniknął do filozofii, a nawet teologii chrześcijańskiej i przybrał różne postacie w pierwszej poł. XX w. Na pierwszy plan wybija się stanowisko Whiteheada – twórcy filozofii procesu.

Rzeczywistość świata przyrody, świata osób i Boga stanowi – wg Whiteheada – jedną, niepodzielną całość, mającą postać wielkiego organizmu nieustannie rozwijającego się. Elementami tej rzeczywistości są zdarzenia i akty, a nie rzeczy i substancje (antysubstancjalizm). Pierwotną cechą zdarzeń

jest przestrzenność i czasowość. W rzeczywistości istnieje rozwój, nieustanny postęp twórczy. Podstawową zasadą rzeczywistości jest zasada nowości, twórczości. Wprawdzie oprócz zdarzeń ciągle ulegających zmianom istnieją składniki stałe, tzw. obiekty wieczne, które wkraczają w zdarzenia. Są one niesamodzielnymi składnikami niepodzielnej rzeczywistości, która stanowi rozwijający się organizm. Miejsce Boga w kosmosie jest znaczące. Jest On elementem kosmosu, a Jego funkcją jest wybór możliwości, które mogą zostać zrealizowane. Bóg posiada dwie natury (aspekty): pierwotną, która jest zbiorem przedmiotów wiecznych, i z tej racji jest niezmienna, oraz naturę wtórną, włączoną w proces stawania się rzeczywistości. Z tej racji Bóg się rozwija wraz z rozwijającą się rzeczywistością. Dlatego zmieniający się Bóg rozumie zmieniającego się człowieka i jest jego współcierpiącym towarzyszem. Jest bliski człowiekowi. Relacja między światem i Bogiem jest obustronnie konieczna. Bóg jest konieczny dla świata, a świat jest konieczny dla Boga. Stanowią jeden organizm ukierunkowany ku przyszłości.

Tendencje monizujące tej formy filozofii procesu nie podlegają dyskusji. Natomiast dyskutuje się, czy jest to m. panenteistyczny czy panteistyczny. W obu przypadkach zakwestionowany jest charakter Boga jako osobowego Absolutu, a także osobowy charakter człowieka.

M. teologiczny. W nawiązaniu do Heglowskiego „stającego się Absolutu” oraz do koncepcji procesu postulującej powiązanie filozofii z naukami przyrodniczymi, pojawiły się podobne tendencje w teologii katolickiej. Były to próby powiązania ewolucji kosmicznej z Bogiem, włączony w jakiś sposób w proces rozwoju i podlegającym prawu zmienności. Wg teologa procesu N. M. Wildiersa – traktuje się świat i Boga jako nierozłączną całość, uznając Boga za element wszechświata.

Monizujące wątki zawiera myśl P. Teilharda de Chardin. Wg jego ewolucyjnej koncepcji rzeczywistości – istnienie i funkcjonowanie świata jest procesem jednoczenia się cząstek elementarnych. Są one obdarzone właściwościami duchowymi (panpsychizm). Proces rozwoju świata polega na stopniowym przechodzeniu od nieświadomości do świadomości – w skali

kosmicznej. Świat, Bóg i materia tworzą wszechświat. Bóg nie mógłby pełnić roli zasady jednoczenia nie będąc Bogiem Wcielonym – historycznym Chrystusem, określonym przez Teilharda de Chardin jako „Chrystus kosmiczny”. Bóg jest szczytem wszechświata, jest ukierunkowany na przyszłość – ku nowym stadiom nieprzerwanego procesu ewolucji. Teilhard de Chardin mówił o „powszechnej energii chrystianicznej”, która „nadnaturalizuje” i „uczłowiecza”, dzięki której materializuje się i personalizuje pole powszechnej zbieżności. Sformułowania te wskazują na monizująco-panteizujący wymiar jego doktryny. Przed taką interpretacją broni się on wyznaniem wiary w osobowego Boga.

W XX w. pojawił się w myśli katolickiej motyw Boga jako elementu porządku świata, Boga ewoluującego wraz ze światem, włączonego w strukturę świata. Trudno takich ujęć nie interpretować jako monistyczno-panteistyczne. Bóg stanowi w nich „początek” świata, ale taki, który wchodzi w strukturę wszystkiego, co jest zapoczątkowane i podlega przemianom. Relacje między transcendencją i immanencją Boga w świecie stają się niezgodne z koncepcją Boga jako osobowego Absolutu, stwarzającego świat w sposób wolny.

Tendencje monizujące pojawiają się również w filozoficznej refleksji nad danymi współczesnych nauk przyrodniczych, zwł. metafizyki. Zwraca na to uwagę W. Heisenberg: „Poglądy fizyki współczesnej są w pewnym sensie niezwykle zbliżone do koncepcji Heraklita. Jeśli zastąpimy słowo »ogień« terminem »energia«, to jego twierdzenia będą niemal całkowicie pokrywały się z naszymi dzisiejszymi poglądami. Właśnie energia jest tą substancją, z której utworzone są wszystkie cząstki elementarne, wszystkie atomy – a więc i wszystkie rzeczy. Jednocześnie jest ona tym, co powoduje ruch. Energia jest substancją, ponieważ jej ogólna ilość nie ulega zmianie, a liczne doświadczenia przekonują nas, że z tej substancji rzeczywiście mogą powstać cząstki elementarne. Energia przekształca się w podstawową przyczynę wszystkich zmian w przyrodzie” (*Fizyka a filozofia*, tłum. S. Amsterdamski, Wwa 1965, 46).

Elementarne cząstki posiadają pewne determinanty – mają masę, która podlega prawu zachowania. Energia jest tym, co powoduje ruch, czyli jest przyczyną wszystkich zmian – może przekształcać się w materię, ciepło, światło. Różne formy energii przeciwstawiają się sobie – powodując ruch. Opierając się na tego typu faktach fizykalnych wyprowadza się wniosek filozoficzny stwierdzając monistyczny charakter rzeczywistości.

Filozofia Heideggera jakby zwięźsza refleksje filozofii gr., jest dokończeniem jej monizującego nurtu, stanowi „monizującą filozofię”, w której Sein jest jawieniem się w Dasein sensu rzeczy (Dinge) jako Seiende. To szczególnie rodzaj kontynuacji filozofii podmiotowej kreatywności.

M. tekstualny (postmodernizm). Dzieje tendencji monizujących w filozofii wskazują na sukcesywne odchodzenie refleksji filozoficznej od istniejącej obiektywnie rzeczywistości. Porzucenie metafizyki na korzyść teorii poznania było próbą narzucania ludzkiej myśli na świat realny lub zniesienie między nimi różnicy. Z czasem porzuca się dominację myśli i świadomości na korzyść przyjęcia języka jako koniecznego a priori ludzkiego poznania. W tej perspektywie – „poznawać” i „myśleć” znaczy dobrze używać języka, a granice języka stają się granicami świata realnego (m. lingwistyczny).

Współczesna filozofia i jej najnowsza postać – postmodernizm – wychodzi zarówno poza świat realny, poza myśl, nawet poza język, który był „logiczny” – wychodzi zatem poza logos do tekstu. Powstała nowa forma m. – który można określić jako m. znakowo-lingwistyczny lub tekstualny – właściwego dla filozofii postmodernistycznej. Rzeczywistość zostaje sprowadzona do znakowego wymiaru pisma, do tekstu ujętego jako całość. J. Derrida twierdzi, że żaden element języka nie może mieć znaczenia poza całością. Żadna indywidualna część nie może być „samotną”, samowystarczalną, odróżnialnym przedmiotem myśli, ponieważ wszystkie części nie byłyby tym, czym są, gdyby nie istniała całość.

Znaczenie wiąże się więc z kontekstem. Wszystko jest wypadkową dynamicznego i wielorakiego kontekstu. Kontekst jest „sumą” przypadkowych relacji – nie ma różnicy między naturą (przyrodą) a kulturą. Myśl filozoficzna

zostaje wyrażona w literackim języku metafor i aforyzmów. Staje się literaturą. Pozostajemy w świecie rozprzestrzeniającego się pisania i tekstów. Nie jest to już θεωρία [theoría] poszukująca prawdy, lecz ποίησις [póiesis] z jej twórczym charakterem. To swoisty powrót do mitu.

Rozumienie rzeczywistości związane ze znakową sferą istnienia prowadzi w filozofii postmodernistycznej do oderwania od obiektywnie istniejącej rzeczywistości, a nawet od racjonalnej myśli. Języki i metafory można porównać między sobą, ale nie z „bytem” czy „faktami” (J. Sochoń, *Spór o rozumienie świata*, 451–469).

Oprócz wyżej wymienionych form m. metafizycznego (ontologicznego) można wskazać tendencje monistyczne w innych dziedzinach filozofii, np. w teorii poznania, etyce czy filozofii prawa.

M. teoriopoznawczy oznacza stanowisko teoriopoznawcze absolutyzujące pewien typ, formę, aspekt poznania. Są to: a) empiryzm skrajny – doświadczenie (wąsko pojęte) stanowi jedyne źródło prawomocnej wiedzy (sensualizm); b) racjonalizm skrajny – rozum jest nie tylko koniecznym, ale i wystarczającym warunkiem poznania, doświadczenie służy jedynie do uświadomienia sobie przez umysł danych wcześniejszych od doświadczenia (Parmenides, Platon); c) idealizm teoriopoznawczy – poznaje się bądź tylko własną świadomość i jej zawartość (idealizm immanentny), bądź wytwory, konstrukty własnej świadomości (idealizm transcendentálny); d) empiryzm metodologiczny – zadaniem nauki powinno być stwierdzenie i uogólnienie danych doświadczenia; e) scjentyzm metodologiczny – pojęcia, teorie, metody nauk matematycznych i przyrodniczych mają zasięg uniwersalny. Ograniczanie poznania naukowego do nauk ścisłych oraz postulat stosowania wąsko pojętych metod naukowych w humanistyce i filozofii (pozytywizm epistemologiczny)

M. etyczny oznacza stanowisko absolutyzujące jedną formę wartości czy zachowań etycznych. Są to: a) utylitaryzm – użyteczność podstawowym kryterium działania, jego oceny i drogą do osiągnięcia szczęścia. Najważniejsza wartość – użyteczność dostarcza największych i najwyższych

przyjemności; b) hedonizm – przyjemność najwyższym dobrem, celem życia i źródłem prawdziwego szczęścia; c) konsumpcjonizm – dążenie do nieograniczonego posiadania wartości materialnych, zdrowia, sukcesów itp. (kategoria „mieć”), z niedowartościowaniem sfery duchowej (kategoria „być”).

M. prawny to stanowisko pozytywizmu prawnego uznające, że prawem są jedynie normy postępowania ustanowione i sankcjonowane przez państwo, nie uznające natomiast istnienia prawa naturalnego i jego nadrzędności nad prawem pozytywnym (J. Austin, N. Bobbio). Związany z pozytywizmem prawnym jest pogląd upatrujący w decyzji władzy państwowej kompetentną instancję, która ustala, co jest moralnie dobre, a co złe (N. Machiavelli, Th. Hobbes).

TYPOLOGIA STANOWISK MONISTYCZNYCH. Monistyczne interpretacje rzeczywistości w ciągu dziejów przybierały różną postać, bardziej lub mniej radykalną. Można więc mówić o m. w ścisłym sensie, o interpretacjach monizujących lub m. pluralistycznych.

Funkcjonują różne podziały m.: metafizyczny (ontologiczny), teoriopoznawczy, etyczny, prawny.

M. metafizyczny: klasyczny (presokratycy), dialektyczny (Hegel, Marks), teologiczny (Teilhard de Chardin).

M. statyczny (Parmenides), dynamiczny (Plotyn, Hegel).

M. radykalnie „unistyczny” (Parmenides), pluralistyczny (G. W. Leibniz).

M. materialistyczny (gr. filozofowie przyrody), spirytualistyczny (Fichte, Schelling, Hegel), neutralny (Spinoza, Mach).

M. panteistyczny z różnymi modyfikacjami (panteizm, panenteizm), ateistyczny (wyklucza istnienie Boga).

IMPLIKACJE I KONSEKWENCJE MONISTYCZNYCH WIZJI RZECZYWISTOŚCI. Wszelkie interpretacje monistyczne związane są z przyjętą apriorycznie koncepcją bytu, założeniami teoriopoznawczymi i metodologicznymi.

W dziedzinie rozumienia bytu łączą się ze swoistą – jednocechową czy jednoelementową niezłożoną koncepcją bytu, w przeciwstawieniu do

pluralizmu przyjmującego złożenie bytu z heterogenicznych elementów. Koncentruje się także na jakościowej stronie rzeczywistości (esencjalna koncepcja bytu).

W dziedzinie poznania m. związany jest z absolutyzacją pewnego typu poznania. W przypadku materialistów gr. było to poznanie zmysłowe połączone z uogólnieniem danych zmysłowych. M. idealistyczne wyrastały ze skrajnego racjonalizmu, uznania priorytetu poznania (cogito) nad rzeczywistością obiektywną czy a priori przyjętej jaźni (świadomości) podmiotowości kreującej przedmiotowość poznania lub samą rzeczywistość (idealizm teoriopoznawczy i metafizyczny).

Metodologiczne procedury prowadzące do interpretacji monistycznych miały charakter redukcyjny. Stosując uproszczone metody poznania redukowały rzeczywistość do jednej substancji, jednego procesu czy jednego aktu, a w przypadku m. subiektywistycznych do tworu ludzkiej świadomości.

M. przedstawiają zubożone koncepcje rzeczywistości, są zamknięte na bogactwo istniejącej rzeczywistości, oderwane od realnego istnienia świata. Rzeczywistość istniejącego świata (osób i rzeczy) pozostaje poza zasięgiem skrajnych interpretacji monistycznych.

Kreatywność wizji monistycznych doprowadziła do zanegowania podstaw racjonalności świata i myślenia przez eliminację zasady niesprzeczności i racji bytu (Hegel). Człowiek nie poznaje rzeczywistości, lecz narzuca na nią swój obraz lub ją kreuje.

Konsekwencje interpretacji monistycznych w kulturze. Rozumienie rzeczywistości, rozstrzygnięcia metafizyczne (ontologiczne) stanowią podstawę dla całej kultury, głównie przez rozumienie człowieka, życia społecznego i religii. Filozofia stoi u podstaw światopoglądu, a więc wpływa na życie ludzkie.

Monistyczne interpretacje rzeczywistości sprowadzające świat do jednego wszechogarniającego organizmu czy procesu nie pozostawiają miejsca na ujęcie swoistości bytu ludzkiego. Toteż m. prezentują skrajne rozwiązania w dziedzinie antropologii. W systemach monistyczno-materialistycznych

człowiek staje się elementem świata materialnego, redukuje się świadomość do przejawu materii, zamyka się więc człowieka w wymiarach przestrzenno-czasowych.

W m. idealistycznych natomiast przypisuje się człowiekowi – podmiotowi ludzkiemu – prerogatywy boskie. Człowiek narzuca struktury rzeczywistości, staje się miejscem uświadomienia Absolutu lub kreatorem rzeczywistości. Tylko człowiek posiada sam w sobie ostateczną wartość (deifikacja człowieka).

Oba typy m. gubią rzeczywistość osobową człowieka, jego przygodność i równoczesną transcendencję w stosunku do świata przyrody i społeczności. Znajduje to wyraz w rozwiązaniach społecznych. Nie bez podstaw wiąże się m. metafizyczny z ideologiami totalitarnymi, pozbawieniem człowieka wolności i odpowiedzialności, skoro rzeczywistością i dziejami kierują konieczne prawa rozwoju.

Monistyczne metafizyki (ontologie) wykluczają istnienie osobowego Absolutu. Dotyczy to zarówno m. materialistycznych, jak i panteistycznych. Interpretacje monistyczno-materialistyczne wprost eliminują istnienie Boga i problemy religijne, prowadzą do światopoglądu ateistycznego rzutującego na całość życia.

M. panteistyczne – utożsamiające świat z Bogiem (henoteizm, panteizm, panenteizm), nie przyjmują osobowego Absolutu i możliwości nawiązania przez człowieka osobowych, a więc świadomych i wolnych relacji z Bogiem osobowym, co stanowi istotę religii.

Monistyczne interpretacje rzeczywistości (m. metafizyczny) wobec religii zajmowały skrajne stanowiska: bądź wykluczały problemy religijne z terenu badań i stawały się źródłem kultury ateistycznej, bądź zamykały religię w głębi monistycznych wizji, przyczyniając się do tendencji autosoteriologicznych (Plotyn) lub racjonalizacji objawienia Bożego (Hegel); często były to tendencje gnostyckie, zamykające religię w granicach rozumu, filozofii (Plotyn, Hegel).

Monizujące tendencje w teologii związane z przyjęciem koncepcji „ewoluującego Boga”, czyli panteistycznymi i panenteistycznymi, kolidowały z rozumieniem teologicznym Boga jako osobowym Absolutem. Rozbieżności dotyczyły też koncepcji człowieka (problem nieśmiertelności, osobowego charakteru człowieka) oraz wyjaśniania relacji między Bogiem i światem. Przyjmując konieczny proces emanacyjny podważały naukę o stworzeniu świata przez Boga w sposób wolny.

Diels-Kranz I–II; R. Eisler, *Geschichte des M.*, L 1910; F. Klimke, *Der M. und seine philosophischen Grundlagen*, Fr 1911, Mn 1918²; E. Wasmann, *Der christliche M.*, Fr 1919; Copleston HPh I–II, VII; M. C. Stokes, *One and Many in Presocratic Philosophy*, Wa 1971; M. A. Krapiec, *Dwie wizje świata realnego: m. – pluralizm*, w: *Zadania filozofii we współczesnej kulturze*, Lb 1992, 29–53; Krapiec Dz XIV 149–199; M. A. Krapiec, *Filozofia co wyjaśnia?*, Wwa 1997; A. Maryniarczyk, *Zeszyty z metafizyki*, I: *O rozumieniu metafizyki. Monistyczna i dualistyczna interpretacja rzeczywistości*, Lb 1998; J. Sochoń, *Spór o rozumienie świata. Monizujące ujęcia rzeczywistości w filozofii europejskiej. Studium historyczno-hermeneutyczne*, Wwa 1998; W. Dłubacz, *U źródeł koncepcji Absolutu. Od Homera do Platona*, Lb 2003; H. Jakuszko, *Greckie i chrześcijańskie źródła filozofii niemieckiej*, Lb 2004.

Zofia J. Zdybicka