

Agnieszka Woszczyk

Koncepcja monopsychizmu a wymiary bytowania człowieka w "Enneadach" Plotyna

Folia Philosophica 27, 115-127

2009

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.

Agnieszka Woszczyk

Koncepcja monopsychizmu a wymiary bytowania człowieka w *Enneadach* Plotyna

Wezwanie wyroczni delfickiej — „poznaj samego siebie!” (γνώθι σεαυτόν) — można uznać za przewodnie przesłanie *Ennead*¹, w których zaznacza się — także w wyniku układu tekstu, jaki wprowadził Porfiriusz — przewaga perspektywy epistoficznej². Sugestywnie przedstawia to Adam Krokiewicz, określając hipostatyczną strukturę rzeczywistości, zarysowaną przez Plotyna, mianem „scenerii dramatu”, którego główną bohaterką jest „jaźń ludzka”, a jej celem — „upodobnienie się do boga”³. Powstaje jednak pytanie, w jaki sposób można połączyć ów indywidualny proces samopoznania i samodoskonalenia, któremu zarówno Plotyn, jak i późniejsi neoplatonicy poświęcają sporo uwagi, z koncepcją monopsychizmu opierającą się na

¹ Gerard J.P. O'Daly (*Plotinus' Philosophy of the Self*. Shannon 1973, s. 7—9) wskazuje, że Plotyn wypracował w *Enneadach* coś w rodzaju rozbudowanego programu autoanalizy, zmierzającej do odzyskania tożsamości.

² Wprowadzony przez Porfiriusza układ przedstawia, co odzwierciedlają tytuły poszczególnych traktatów, anagogiczną drogę od praktykowania cnót, pozwalającego na oderwanie się od sfery zmysłowej, przez ćwiczenie zdolności dianoetycznych, które umożliwiają przejście na poziom noetyczny, do ostatecznego *unio mystica*. Niezależnie jednak od redakcyjnych zabiegów Porfiriusza *Enneady* naświetlają bardziej kwestie związane z dążeniem do Jedna-Dobra niż zagadnienie oddziaływań przyczynowych. Ogólne logiczne pryncypia, przedstawiające strukturę systemu, nie są omawiane wprost.

³ Zob. A. Krokiewicz: *Wstęp*. W: Plotyn: *Enneady*. Tłum. A. Krokiewicz. T. 1. Warszawa 1959, s. 66—67. Dalej cytaty polskie *Ennead* według wydania Krokiewicza (T. 1—2. Warszawa 1959), tekst grecki za: *Plotini „Enneades” Praemisso Porphyrii de Vita Plotini*. Hrsg. R. Volkman. Bd. 1—2. Lipsiae 1884.

założeniu, że Dusza ($\psi\upsilon\chi\eta$) jest w istocie jedna, natomiast dusze indywidualne pozbawione są samodzielności ontycznej, a więc reprezentują tylko pewien wymiar Duszy-hipostazy. Ta ostatnia spełnia w sposób konieczny właściwe sobie funkcje przyczynowe, co zdaje się wykluczać niezależną aktywność dusz indywidualnych, „skazanych” na ożywianie ciał w ramach całości, jaką jest świat zmysłowy ($\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$ $\alpha\iota\sigma\theta\eta\tau\acute{o}\varsigma$). Innymi słowy, pytanie brzmi: czy, a jeśli tak, to w jakiej mierze może się dokonać, postulowane przez Plotyna, przekroczenie kondycji cielesnej, zwłaszcza przy przejętym od Platona założeniu metempsychozy, lub jeszcze inaczej: na czym zasadza się proces *epistrophe* w odniesieniu do duszy indywidualnej?

Nasuwa się również inne pytanie, wykraczające poza wymiar strukturalnych aporii myśli Plotyna, sytuujące się w obrębie rozważań nad aktualnością problemów filozoficznych. Jest to pytanie o aktualność problematyki duszy. Zagadnienie zasygnalizowane w tytule należy bowiem do dziedziny psychologii filozoficznej, która z racji tego, że traktowana bywa jako poprzedniczka psychologii naukowej, jawi się jako obszar problemów o znaczeniu jedynie historycznym⁴. Toteż podkreślenia wymaga, że Plotyńska koncepcja duszy z jednej strony stanowi swoistą syntezę wielu wątków dyskutowanych w myśli starożytnej, z drugiej strony odgrywa prekursorską rolę wobec współczesnego paradygmatu psychologii głębi z uwagi na założenie, że rzeczywistość *psyche* nie sprowadza się tylko do świadomego siebie *ego*⁵. Paradygmat ten jest więc nie tyle odkryciem czasów współczesnych, z czego sprawę zdawali sobie w pewnym stopniu sami jego

⁴ Zob. H. Hastedt (*Świadomość*. W: *Filozofia. Podstawowe pytania*. Red. E. Martens, H. Schnädelbach. Tłum. K. Krzemieniowa. Warszawa 1995, s. 693–705) zwraca uwagę na inny aspekt tego problemu. Pokazuje, że cezura procesu wyznacza transcendentalna filozofia Kanta, od której rozpoczyna się wyrugowywanie związku filozofii i psychologii. Problematyka logicznie ujętej jedności apercpcji zastępuje tym samym rozważania prowadzone po linii *De anima* Arystotelesa. Kolejny etap tego procesu stanowi krytyka psychologizmu. Odrzucenie psychologii następuje zatem z inicjatywy samej filozofii, dodać należy: z inicjatywy filozofii uznającej świadomość za pojęcie konstytuujące poznanie.

⁵ Zob. P. Merlan: *Monopsychism. Mysticism. Metaconsciousness. Problems of the Soul in the Neoplatonist and Neoplatonic Tradition*. The Hague 1963, s. 47–54 i 83–84; E.R. Dodds: *Pogaństwo i chrześcijaństwo w epoce niepokoju. Niektóre aspekty doświadczenia religijnego od Marka Aureliusza do Konstantyna Wielkiego*. Tłum. J. Partyka. Kraków 2004, s. 80; E.R. Dodds: *Tradycja i dokonania własne w filozofii Plotyna*. „Edukacja Filozoficzna” 1995, vol. 20, s. 43–52; R. Sorabji: *The Philosophy of the Commentators, 200–600 AD*. Vol. 1. London 2004, s. 93 i 100–102; G.S. Brett: *Historia psychologii*. Tłum. J. Makota. Warszawa 1969, s. 172; A. Krokiewicz: *Arystoteles, Pirron i Plotyn*. Warszawa 1974, s. 244; A. Smith: *Unconsciousness and quasi-consciousness in Plotinus*. „Phronse-

twórcy, ile raczej zerwaniem z nowożytnym, wynikającym z Kartezjańskiego *cogito ergo sum*, utożsamieniem tego, co psychiczne, z tym, co świadome⁶.

Geneza Plotyńskiej koncepcji monopsychizmu

Zagadnienie monopsychizmu przedstawił Philip Merlan w klasycznej już pracy *Monopsychism. Mysticim. Metaconsciousness*, podkreślając fakt, że stanowi ona dowód na dokonującą się w neoplatonizmie syntezę elementów Arystotelesowskich i Platońskich. Syntezę interesującą tym bardziej, że *Enneady* zawierają sporo polemicznych odniesień do Arystotelesa i całej tradycji perypatetyckiej⁷. Merlan wykazuje szczegółowo, w jaki sposób, dzięki reinterpretacji dokonanej przez Aleksandra z Afrodyzji, Arystotelesowska koncepcja umysłu biernego i umysłu czynnego ukształtowała Plotyna koncepcję Umysłu (*νοῦς*) oraz Duszy⁸. Otóż fundamentalną rolę odegrało tu pojęcie Umysłu, jako wiecznej aktywności samomyślenia, co Plotyn przenosi do swojej wizji drugiej i trzeciej hipostazy, a co w konsekwencji rzutuje na wizję człowieka, który z racji ontycznego powiązania z hipostazami ma możliwość kontaktu z rzeczywistością noetyczną, choć może nie mieć wiedzy o tym, co stanowi jego prawdziwą naturę, czyli co w nim, bez jego świadomości jest wiecznie aktywne.

Drugie źródło inspiracji dla Plotyńskiego monopsychizmu stanowi przedstawiona w Platońskim *Timajosie* 34 B—37 A koncepcja wiecznej zasady ożywiającej, czyli Duszy świata. Plotyn przejmuje nie tylko wyobrażenie na temat pośredniczącej funkcji Duszy w kształtowaniu materialnego podłoża czy wyobrażenie na temat kosmosu jako umieszczonego w Duszy i przez nią otoczonego, ale rozwija przede wszystkim przekonanie, że jest ona zasadą ożywiającą i zapewniającą

sis” 1978, vol. 23, s. 292—301; E.W. Warren: *Memory in Plotinus*. „The Classical Quarterly” 1965, vol. 15, s. 252—260.

⁶ Oczywiście, psychologia głębi wykazuje wiele znaczących różnic w stosunku do koncepcji Plotyna. Różnice ujawniają się między innymi w pojmowaniu natury i ewaluacji tego, co nieświadome.

⁷ Zob. P. Merlan: *Monopsychism...*, s. 9; I d e m: *From Platonism to Neoplatonism*. The Hague 1960.

⁸ Zob. P. Merlan: *Monopsychism...*, s. 13—20.

ciągłość trwania kosmosu w czasie. Boski charakter, jaki za sprawą Duszy zyskuje zmysłowy kosmos, wiąże się w ujęciu Plotyna z przeświadczeniem o koniecznym zakorzenieniu tego, co jednostkowe, w ontycznie i przyczynowo wcześniejszej całości.

Można wysnuć przypuszczenie, że korzenie Plotyńskiej koncepcji ponadindywidualnej Duszy tkwią jeszcze głębiej. Ich źródeł można szukać już w przedfilozoficznym sposobie powiązania duszy z życiem (ζωή) — w sensie nieustającego procesu trwania, obserwowalnego w indywidualnych przejawach (βίος). Wyobrażenie to, przejęte przez pierwszych filozofów, na trwałe zakorzeniło się w greckim myśleniu, a jak zauważył Émile Bréhier, „nie ma bardziej podzielanego powszechnie poglądu w myśli greckiej niż animizm”⁹. Motyw ten znajduje dodatkowe wzmocnienie we wpływie, jaki wywarła koncepcja nieśmiertelności duszy związana z wierzeniami orfickimi, której kontynuatorami stali się pitagorejczycy i Platon¹⁰. Obecna w pitagoreizmie i u Platona koncepcja inkarnacji w różne typy ciał pozwala na odróżnienie indywiduum psychofizycznego od duszy wolnej od związku z ciałem, która jeśli nawet nie jest tożsama z duszą w sensie powszechnej zasady życia, musi jednak wykazywać cechy ponadindywidualne¹¹.

⁹ É. Bréhier: *The Philosophy of Plotinus*. Transl. J. Thomas. Chicago 1958, s. 57.

¹⁰ Warto zwrócić uwagę, że A. Krokiewicz (*Studia orfickie. Moralność Homera i etyka Hezjoda*. Warszawa 2000, s. 47—48) upatruje w Plotynie spadkobiercy tej właśnie tradycji (ściślej: metafizyki minojskiej), który w pełni odzyskuje zawarte w niej przesłanie. Nawet jeśli pogląd ten jest trudny do weryfikacji, zwłaszcza ze względu na możliwość odtworzenia „metafizyki minojskiej”, to jednak przemawia na korzyść postrzegania stanowiska Plotyna w kontekście wyobrażeń, co prawda bardzo wczesnych, nadających jednak trwały kształt kulturze greckiej. W podobnym duchu K. Albert (*Studia o historii filozofii*. Tłum. B. Baran, J. Marzęcki. Warszawa 2006, s. 72) pisze o zmniejszaniu się dystansu między neoplatonizmem a przedplatonikami.

¹¹ Na uwagę w tym kontekście zasługuje związek między duszą ożywiającą ciało i harmonią kosmiczną w koncepcji Filolaosa. Zob. J. Gajda: *Pitagorejczycy*. Warszawa 1996, s. 104—105. Zwłaszcza że koncepcja pitagorejska stanowi podstawę *Timajosa*, będącego z kolei źródłem dla Plotyna. Zob. J. Gajda: „*Timajos*” pitagorejski. *Koncepcja Demiurga w filozofii pitagorejskiej*. W: *Kolokwia Platońskie. ΤΙΜΑΙΟΣ*. Red. A. Olejarczyk, M. Manikowski. Wrocław 2004, s. 15—31.

Dusza indywidualna a Dusza-hipostaza

Dusza jest jedna mimo mnogości dusz indywidualnych, toteż jej naturę porównuje Plotyn w *Enn.* IV. 3 [27]. 5 z naturą Umysłu, który jest jeden, chociaż nie jest absolutnie pojedynczy, ponieważ zawiera mnogość treści wewnętrznych — idei-umysłów¹². Natury te wykazują jednak wyłącznie podobieństwo wewnętrznej struktury, ale nie tożsamość. Trzeciej hipostazie Plotyn przypisuje bardziej złożoną strukturę. Można w niej wyróżnić: Duszę ($\psi\upsilon\chi\eta$), która wiecznie kontempluje Umysł, następnie Duszę świata lub wszechduszę ($\psi\upsilon\chi\eta$ τοῦ παντός), która sprawuje funkcję opatrnościową, oraz Naturę ($\phi\acute{o}\sigma\iota\varsigma$), reprezentującą aspekt hipostazy trwale złączony z cielesnością¹³. Jest to swoisty wertykalny podział, odzwierciedlający typy powiązań między tym, co noetyczne, oraz tym, co zmysłowe. Uzupełnia go podział horyzontalny, czyli mnogość dusz jednostkowych w ramach Duszy-hipostazy.

Plotyn przekonany jest, że wszystkie dusze są jedną, czego dowodzi w *Enn.* IV. 9 [8]. 1. 7—14. Główne znaczenie, wśród argumentów licznie przytoczanych w rozdziałach 7—14, ma próba dowodu jedności wszystkich dusz na podstawie tezy o prymacie całości nad częściami: „Otóż, jeżeli idzie o świat, to owa we wszystkich rzeczach dusza jedynie jest rozczłonkowana na podobieństwo objętości, lecz tożsama jest wszędzie. Bo niby dlaczego miałyby być jedna we mnie, a we wszechświecie nie jedna? Przecież i tam także nie jest ani objętością, ani ciałem. Jeżeli więc moja i twoja dusza pochodzi od duszy świata, a ona jest jedna, to i one muszą być jedną. Jeżeli dalej dusza świata i dusza moja pochodzi od jednej duszy, to znowu jedną muszą być wszystkie”¹⁴.

Wedle Plotyna odrzucenie przytoczonej argumentacji musi w rezultacie być równoznaczne z odrzuceniem tezy o jedności świata. Jednocześnie argumentacja ta nie może prowadzić do wniosku o tożsamości poszczególnych dusz jednostkowych, gdyż połączenie duszy z ciałem przesądza o odmienności różnych jednostek, chociażby za sprawą innego zespołu wrażeń zmysłowych¹⁵. Dusze jednostkowe są w gruncie rzeczy mnogością mocy, jakie przejawia Dusza powszechna¹⁶. Z tego względu mogą być rozważane jako wykazujące wszystkie

¹² Plotyn: *Enneady...*, T. 2, s. 22.

¹³ Zob. *Enn.* IV. 4 [28]. 13—14; ibidem, s. 79—81.

¹⁴ Ibidem, T. 2, s. 200.

¹⁵ Zob. *Enn.* IV. 9 [8]. 2; ibidem, s. 201.

¹⁶ Zob. *Enn.* IV. 9 [8]. 3; ibidem, s. 203.

typy aktywności, jakimi dysponuje Dusza-hipostaza w swym podziale wertykalnym, co oznacza jednocześnie, że w sposób konieczny muszą również wypełniać funkcje związane z ożywianiem ciał. W tym właśnie tkwi sedno problemu możliwości zmiany miejsca w hierarchii ontycznej. Plotyn pisze w *Enn.* III. 9 [13]. 3: „Dusza częściowa [dusza indywidualna — A.W.] nabiera tedy światła, kiedy dąży do tego, co przed nią, bo napotyka byt, a kiedy opada w to, co po niej, opada w niebyt”¹⁷.

Merlan upatruje aporii w stosowanych przez Plotyna metaforach przestrzennych, twierdzi bowiem, że włączenie kategorii czasowych i przestrzennych ukazuje zasadniczą różnicę między sposobem aktywności Duszy świata a duszami jednostkowymi, gdyż ta pierwsza działa na sposób wieczności, podczas gdy dusze jednostkowe łączą się z ciałami na sposób temporalny. Ponadto uznaje, że ożywianie *kosmos aisthetos* oznacza swoistą deterytoriację zarówno dla Duszy świata, jak i dla dusz jednostkowych¹⁸. Opinia taka wydaje się jednak niezasadniona. Po pierwsze, z racji tego, że wpada w pułapkę dosłowności. Plotyn wszakże nie mówi o podróży duszy przez różne rejony kosmiczne, jak zwalczani przezeń gnostycy, lecz o pewnych typach odniesienia — do tego, co zewnętrzne i cielesne, oraz do tego, co wewnętrzne i duchowe. Po drugie, aporie można uznać za pozorne, pod warunkiem że rozróżni się relacje między typami działań Duszy-hipostazy oraz poziomami aktywności dusz jednostkowych a świadomością, jaka przysługuje jaźni. Plotyńska psychologia to — jak podkreśla Bréhier — studium różnych poziomów, na których może bytować jaźń; poziomy te rozpięte są między Jednym a światem zmysłowym. Natomiast typowo ludzkie właściwości psychiczne (jak pamięć, emocje, doznania, pojmowanie) jawią się tylko jako pewien poziom w życiu duszy¹⁹. Podobnie ujmuje to Edward W. Warren, który zauważa, że gdy dusza skupiona jest na odbiorze i pamięci wrażeń zmysłowych, wtedy jest duszą zmysłową, gdy myśli i pamięta *διανοίσεως*, wówczas jest duszą dyskursywną, kiedy zaś oddaje się kontemplacji *τὰ νοήτά* — jest duszą racjonalną²⁰.

W przywołanym fragmencie *Enn.* III. 9 [13]. 3 przewija się prastary motyw katabazy i anabazy, drogi upadku oraz drogi wyzwolenia, który w neoplatonizmie ulega wzmocnieniu z racji postrzegania całości bytu w ramach prawa wyjścia (*πρόοδος*) — trwania (*μονή*) —

¹⁷ Ibidem, T. 1, s. 438.

¹⁸ Zob. P. Merlan: *Monopsychism...*, s. 11.

¹⁹ Zob. É. Bréhier: *The Philosophy...*, s. 54—55.

²⁰ Zob. E.W. Warren: *Memory...*, s. 260.

powrotu (ἐπιστροφή). Prawo to opisuje metafizyczne podstawy konstituowania się poszczególnych warstw ontycznych, ale przekłada się na wymiar etyczno-antropologiczny. Droga powrotu jest — zgodnie z założeniami Plotyńskiej hierarchii ontycznej — drogą do tego, co rzeczywiście będące, co bezwzględnie prawdziwe, a następnie do przekraczającego byt Jedna-Dobra. Droga w dół oznacza zejście do tego, co ma status odbicia wyższej rzeczywistości, jest więc sferą pozorów i ułud, fałsz bytowy i poznawczy przekłada się na zepsucie duszy. Nie chodzi przy tym o zbrukanie duszy cielesnością, ale raczej o to, że bez doświadczenia prawdy bytu, bez odkrycia tożsamości z jego źródłem skazana jest na nieświadomość. Zło moralne nie polega na tym, że dusza przebywa w ciele, lecz na tym, że pragnie pozostać na tym szczeblu nieświadoma swej boskiej godności. Najbardziej sugestywnie przedstawia to *Enn.* V. 1 [10]. 1. 1—17: „Więc cóż właściwie sprawiło, że dusze zapomniały o swoim ojcu bogu i chociaż są »stamtąd« [z rzeczywistości noetycznej — A.W.] jako części, i całkowicie doń należą, popadły w nieświadomość (ἀγνοῆσαι) i siebie, i jego? Początkiem tedy zła była dla nich śmiałość (τόλμα) i powstanie, pierwsza »różność« i wola, żeby należeć do siebie. Uradowała je widocznie niezależna swoboda, a więc korzystając z wielkiej ruchliwości własnej, pomknęły w przeciwnym kierunku i odstąpiły bardzo daleko, i oto popadły w niewiedzę (ἠγνόησαν) [...]. Wychodzi więc na to, że przyczyną całkowitej nieświadomości (παντελοῦς ἀγνοίας) tamtego boga jest cześć dla rzeczy ziemskich i wzgarda dusz dla siebie samych”²¹. Fragment ten, utrzymany w konwencji mitologicznej, pokazuje „grzech” dusz jednostkowych, który polega na braku świadomości, braku rozpoznania własnej natury. Opis kondycji upadłej znajduje jednak swą przeciwwagę w twierdzeniu *Enn.* IV. 8 [6]. 8. 1—3, mówiącym o tym, że najwyższa, rozumna „część” duszy pozostaje zawsze integralnie złączona z substancją Umysłu²². Dusza więc nie cała zanurzyła się w ciele, lub inaczej: człowiek w swoim wnętrzu może odnaleźć boski wymiar, „częstkę”, która wiecznie połączona jest „z ojcem bogiem”.

²¹ Plotyn: *Enneady...*, T. 2, s. 209.

²² Zob. ibidem, s. 199.

Epistrophe jako stawanie się bogiem

Dla Plotyna — jak pisze O'Daly — akt introwersji jest jednoznaczny z aktem konwersji, czyli powrotem do źródła bytu²³. Poznawczy zwrot do rzeczywistości noetycznej realizuje się każdorazowo jako akt samodoskonalenia się. Pierwotnym wyznacznikiem poznawczej kondycji człowieka w świecie jest — zdaniem Plotyna — zależność od tego, co zmysłowe, poddanie złudzeniom zaciemniającym widzenie niezmienniej prawdy bytu. W *Enn.* V. 9 [5]. 1 stwierdza, że wszyscy początkowo używają zmysłów, a nie umysłu, zatem uświadamiają sobie tylko zmysłowe przedmioty, jedynie nielicznym udaje się wznieść do rzeczywistości noetycznej, reszta zaś pozostaje na tym szczeblu całe życie²⁴.

Droga wzwyż jest drogą samopoznania za pośrednictwem doświadczenia wewnętrznego. Na drodze tej chodzi przede wszystkim — jak ujmuje to Th.G. Sinnige — o pozbycie się dodatków (προσθηκαι), które zostały zinterioryzowane jako część jaźni w wyniku zstąpienia w świat materialny²⁵. „Zanieczyszczenia” te mogą zostać porzucone dzięki wzbudzeniu świadomości dotyczącej nieśmiertelności duszy, dzięki przypomnieniu jej boskiej genezy, dokonuje się to również w trakcie kontemplacji własnej natury w ramach rzeczywistości noetycznej²⁶. Plotyn zaleca w *Enn.* V. 1 [10]. 2. 1—11: „Niech więc sobie uprzytomni najpierw każda dusza, że właśnie ona sprawiła wszystkie żywiny, tchnąwszy w nie życie, tak te żywiny, które karmi ziemia i morze, jak i te, które są w powietrzu, ona owe boskie gwiazdy w niebiosach, ona słońce, ona ten ogrom niebieski [...] i że jest różną naturą od tego, co dzierży w korbach ładu i porusza, i co ożywia. I musi być od tych rzeczy godniejsza, ponieważ te rzeczy rodzą się i giną, skoro opuszcza je dusza albo im życia użycza, a ona sama jest wiecznie, gdyż nie opuszcza siebie”²⁷. Zabieg ten jest równoznaczny z procesem odrzucania kondycji cielesnej, który rozpoczyna się od wyzwolenia się z wpływu doznań ciała (σώματος παθήματα) w rezultacie wypracowania odpowiedniej postawy etycznej, a następnie intelek-

²³ Zob. G.J.P. O'Daly: *Plotinus'...*, s. 8.

²⁴ Plotyn: *Enneady...*, T. 2, s. 323.

²⁵ Zob. Th.G. Sinnige: *Plotinus on the Human Person and Its Cosmic Identity*. „Vigiliae Christianae” 2002, vol. 56, s. 293.

²⁶ Zob. Th.G. Sinnige: *Six Lectures on Plotinus and Gnosticism*. Dodrecht, Boston, London 1999, s. 51.

²⁷ Plotyn: *Enneady...*, T. 2, s. 210—211.

tualnej. Wyzwolenie takie ostatecznie umożliwia zdolność dialektycznego myślenia, którą określa Plotyn w *Enn.* I. 3 [20]. 4—6 jako zdolność pojęciowego i słownego określania każdej rzeczy²⁸, zdolność dotyczącą bytu²⁹, której obcy jest fałsz³⁰. Umiejętność dialektycznego myślenia traktowana jest ponadto jako cnota należąca do duszy właściwej³¹, tym samym zostaje ona odróżniona od niższych cnót opartych na obyczajach i ćwiczeniach woli, gdyż tylko ona umożliwia działanie duszy stosownie do jej prawdziwej rozumnej natury³², bez niej zaś wszystkie cnoty niższe pozostają niedoskonałe³³. Wyzwolenie się ze zmysłowości na drodze dialektyki rozumiane jest jako realizacja imperatywu z Platónskiego *Teajteta* 176 B, by upodobnić się do boga (θεῶ ὁμοιωθῆναι). Plotyn interpretuje ten nakaz w myśl koncepcji trzech hipostaz — Jedna, Umysłu i Duszy, które określa mianem bogów, wskazując w ten sposób na różne stopnie, w jakich *homoiosis* może się ziścić. Jak pisze w *Enn.* I. 2 [19]. 6. 2—3: „Idzie jednak nie o to, żeby być wolnym od błędu, lecz o to, żeby być bogiem”³⁴.

Oczyszczenie duszy, a w konsekwencji upodobnienie się do boga, oznacza dla Plotyna coś więcej aniżeli realizację określonego ideału etycznego. *Katharsis* moralne jest zarazem *katharsis* poznawczym, równoznacznym ze zmianą kondycji ontycznej³⁵. Realizuje się ono jako zjednoczenie indywidualnej zdolności myślenia z substancjalną myślą, czyli jako realne uczestnictwo w rzeczywistości drugiej hipostazy — w Umyśle. Cnotą duszy jest mądrość, bo jej tylko przydarza się myślenie, natomiast w Umyśle mądrość jest już substancjalnym działaniem, a więc tym, „czym jest on [tj. Umysł — A.W.] sam”³⁶. W *Enn.* V. 3 [49]. 4. 5—17 Plotyn przedstawia to następująco: „I poznajemy siebie samych w widzeniu takiego jestestwa [sc. Umysłu — A.W.], że mianowicie my poznaliśmy rzeczy inne dzięki takiemu widzeniu, to znaczy, że poznaliśmy moc, poznając takie jestestwo dzięki samej mocy, a to znowu znaczy, że stajemy się tym jestestwem sami, tak iż podwaja się ten, kto poznaje siebie samego: jeden poznaje na-

²⁸ Zob. *ibidem*, T. 1, s. 70.

²⁹ Zob. *ibidem*, s. 71.

³⁰ Zob. *ibidem*.

³¹ Zob. *ibidem*.

³² Zob. *ibidem*, s. 53.

³³ Zob. *ibidem*, s. 71.

³⁴ *Ibidem*, s. 64.

³⁵ John M. Rist (*Eros and Psyche. Studies in Plato, Plotinus and Origen*. Toronto 1964, s. 91) słusznie zauważa, że o ile dla Platóna celem filozofowania było kontemplowanie idei, o tyle w Plotynskiej interpretacji Platóna celem tym jest stanie się tożsamym z owymi ideami, stanie się jednym z boskim Umysłem.

³⁶ Zob. Plotyn: *Enneady...*, s. 65.

ture myślniej świadomości duszy (τῆς διανοίας τῆς ψυχικῆς φύσιν), a drugi, który jest nad nim, poznaje siebie samego (τὸν γινώσκοντα ἑαυτὸν), stając się według owego umysłu (κατὰ τὸν νοῦν), i myśli nim siebie już nie jako człowieka, lecz stał się inny zupełnie i porwał się w górę, pociągając jedynie lepszą część duszy (τὸ τῆς ψυχῆς ἄμεινον) za sobą, bo także ona może wzlatywać do myśli czystej, ażeby ktoś w niej zamieścił to, co ujrzał³⁷.

Fragment ten pokazuje, że poznanie na sposób noetyczny oznacza zjednoczenie z Umysłem, a zarazem przekroczenie kondycji ludzkiej w tym sensie, że „myśli [się — A.W.] siebie nie jako człowieka”. Poznanie w ramach substancji noetycznej jest poznanie opartym na identyczności aktu i przedmiotu, a także jedności wszystkich idei-umysłów w ramach Umysłu-hipostazy.

Zaznacza się tu różnica między duszą dianoetyczną a duszą noetyczną, ową „lepszą częścią duszy”. Podkreślenia wymaga zjawisko podwojenia, czy też rozdzielenia doświadczenia: niższa część i część wyższa duszy nie ustają w spełnianiu swej aktywności, następuje tu więc rozszerzenie pola aktywności o nowy, noetyczny poziom, bez utraty przy tym niższego poziomu dianoetycznego; tym niemniej następuje utrata wiedzy o niższym poziomie i utrata pamięci o nim³⁸. Przekroczenie kondycji cielesnej na drodze *epistrophe* nie polega na cudownym wyjściu poza ciało, indywidualna dusza nie porzuca świata zmysłowego dla świata noetycznego. „Świadomość *ego* — posługując się sformułowaniem Doddsa — nigdy nie pokrywa się z całością *continuum* [psychicznego — A.W.]; przemieszcza się jak snop światła, obejmując to wyższy, to niższy obszar [...]”³⁹. Tylko dzięki rozróżnieniu między aktualnie doświadczaną częścią duszy a częściami nieuświadamianymi możliwe jest pogodzenie tezy o nieustającym ożywianiu ciał przez dusze indywidualne w ramach *kosmos aisthetos* z tezą o potrzebie samodoskonalenia przez powrót do źródła bytu i odcięcie się od tego, co cielesne⁴⁰.

W *Enn.* V. 1 [10]. 12. 6—12 Plotyn pisze: „[...] albowiem nie wszystko, co w duszy, jest już zaraz postrzegalne, lecz dopiero wtedy

³⁷ Ibidem, T. 2, s. 235—236.

³⁸ Zob. *Enn.* IV. 4 [28]. 1; ibidem, s. 63.

³⁹ E.R. Dodds: *Tradycja...*, s. 50.

⁴⁰ Eyjólfur K. Emilsson (*Plotinus and Soul-Body Dualism*. In: *Companions to Ancient Thought 2 — Psychology*. Ed. S. Everson. Cambridge 1991, s. 165) zwraca uwagę, że w odróżnieniu od św. Augustyna oraz Kartezjusza, Plotyn samo-wiedzy nie opiera na możliwości stwierdzenia „ja widzę”, przedmiot poznania różni się wówczas od pomiotu, czyli bycie świadomym czegoś nie równa się byciu świadomym własnej substancjalnej jaźni.

do nas dochodzi, kiedy dojdzie do naszego postrzeżenia, kiedy zaś poszczególne części duszy w swoim działaniu nie udzieli się temu, co postrzega, to to działanie nie przeniknęło jeszcze całej duszy. Więc »my« o nim jeszcze nie wiemy, ponieważ »my« jesteśmy z tym, co postrzega, i jesteśmy nie częścią duszy, lecz całą duszą. Każda nadto część duszy żyje zawsze i zawsze pełni we własnym zakresie swoje dzieło, a uświadomienie wtedy zachodzi, kiedy zachodzi przekazanie oraz odbiór»⁴¹.

Nasuwa się pytanie: w jaki sposób może się dokonać ostatni stopień *homoiosis*, czyli wyjście poza rzeczywistość noetyczną? Trzeba zaznaczyć, że transepistemiczne doświadczenie mistycznej unifikacji ze źródłem bytu — Jednem — nie jest doświadczeniem powszechnym. *Unio mystica* to coś nie tylko wyjątkowego, lecz ponadto coś, na co filozof nie ma żadnego wpływu, co przydarza się lub nie, gdyż nie daje się wpisać jako przewidywalny rezultat w metodycznie wypracowanym programie ćwiczeń aretologiczno-intelektualnych. Plotyn nie postrzega jednak owego zjednoczenia jako doświadczenia nadnaturalnego bądź wyniku zewnętrznej łaski; przeciwnie, jest ono założone w samej naturze człowieka⁴². W *Enn.* III. 8 [30]. 9. 11—36 pisze: „[...] skoro umysłem dokonywa poznania innych rzeczy, a umysłem można poznawać umysł, to Ono [Jedno — A.W.], skoro przekracza naturę umysłu, jakimże da się pochwycić zastępem doraźnych uświadomień? [...] odpowiemy »Tym, co podobne w nas«! Albowiem coś z Niego jest i w nas także [...]. Zaprawdę umysł musi się jakby cofnąć w głąb siebie samego, i to tak, jakby zatracił w tych głębiach swoich własną »dwulicowość«, a »tamte« głębie, jeżeli chce »Tamto« widzieć, nie mogą być tylko umysłem!»⁴³.

Jedno za sprawą swej mocy przyczynowej sprawia, że każda forma bytu nacechowana jest pewnym typem jedności, który Plotyn określa jako „jedno” rzeczy⁴⁴. Ta ogólna metafizyczna teza ma swe rozwinięcie w koncepcji *unio mystica*, co pokazuje słynna metafora okręgów o wspólnym środku, którą Plotyn posługuje się zarówno dla zobrazowania relacji między Jednem a poszczególnymi sferami bytu⁴⁵, jak i dla pokazania możliwości ostatecznego utożsamienia się jaźni z Jednem, o czym pisze w *Enn.* VI. 9 [9]. 8. 2—13: „[...] ruch [duszy — A.W.] zgodny z naturą jest podobny do krążenia wokół czegoś, atoli

⁴¹ Plotyn: *Enneady...*, T. 2, s. 227.

⁴² Zob. J.M. Rist: *Integration and Undescended Soul in Plotinus*. „American Journal of Philology” 1967, vol. 88, s. 417.

⁴³ Plotyn: *Enneady...*, T. 1, s. 430.

⁴⁴ Zob. *Enn.* VI. 6 [34]. 5. 34—47; ibidem, T. 2, s. 531—532.

⁴⁵ Zob. *Enn.* I. 7 [44]. 1; ibidem, T. 1, s. 116—117.

nie czegoś zewnętrznego, lecz wokół środka [...] od czego sama pochodzi [...]. Bo to, co pozostaje w ścisłym związku z Nim [Jednym — A.W.], jest bogiem, a to, co odstępnie daleko, jest człowiekiem mnogim i zwierzęciem. Czy zatem przedmiotem poszukiwań jest ów jakby środek duszy? Raczej trzeba uznać, że jest Nim coś innego, w czym się zbiegają niejako wszystkie »środki« [...]»⁴⁶.

Podsumowując: przemiana kondycji bytowej to — w ujęciu Plotyna — doświadczenie zmierzające od wymiaru jednostkowego (kondycja wcielona) przez wymiar ponadindywidualny (zjednoczenie z Umysłem) aż do kompletnego zniesienia bytu w doświadczeniu *unio mystica*. Daje się ono pogodzić z koncepcją monopsychizmu z uwagi na to, że jest procesem zmiany świadomości w ramach ustanowionych przez Duszę powszechną typów aktywności. Można zatem uznać, że Plotynowi udaje się uniknąć pułapki Platona, który raczej w obszarze mitu niż racjonalnego dyskursu poszukiwał rozwiązania problemu wcielonej kondycji duszy oraz jej pozacielesnego bytowania. Mimo że Plotyn przejmuje od swego mistrza zarówno tezę o metempsychozie, jak i negatywną ocenę kondycji wcielonej, to jednak wskazuje, jak będąc w ciele, żyć w innym, boskim wymiarze.

⁴⁶ Ibidem, T. 2, s. 688.

Agnieszka Woszczyk

The conception of monopsychism and the realms of man's being in *Enneads* by Plotinus

S u m m a r y

The paper deals with the relation between the individual soul and the Soul taken as the hypostasis. This relation is the crucial element of Plotinus' psychology and anthropology. It enables the explanation of the possibility of crossing the connection of a man with his body and finding the beyond-individual realms of being. In this way Plotinus presents various levels of self-knowledge of the self as different levels of its identity, from the level of body and senses, through the noetic dimension, to *unio mystica*.

Agnieszka Woszczyk

Monopsychismus und die Dimensionen des menschlichen Daseins
in Plotins *Enneaden*

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

In ihrem Artikel befasst sich die Verfasserin mit dem Zusammenhang zwischen der individuellen Seele und der Seele als einer Hypostase. Der Zusammenhang spielt in Plotins Psychologie und Anthropologie die wichtigste Rolle. Er zeigt, auf welche Weise die Bindungen eines Menschen zu seinem Körper überschritten und die überindividuellen Dimensionen des menschlichen Daseins gefunden werden können. Plotin weist damit auf verschiedene Ebenen des Persönlichkeits selbstwissens hin, als auf verschiedene Ebenen seiner Identität, von der sinnlich-körperlichen Dimension, über noetische Dimension bis zu *unio mystica*.