

Rafał Oleś

Metoda dialektyczna a funkcje chôrismos w metafizyce Plotyna

Analiza i Egzystencja 23, 25-43

2013

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*

METODA DIALEKTYCZNA A FUNKCJE *CHÔRISMOS* W METAFIZYCE PLOTYNA

Słowa kluczowe: Plotyn, metafizyka, *chôrismos*, dialektyka
Keywords: Plotinus, metaphysics, *chôrismos*, dialectic

Rozróżnienie między światem noetycznym (*κόσμος νοητός*) a światem zmysłowym (*κόσμος αἰσθητός*) stanowi podstawowe założenie filozofii Plotyna, wyznaczające główną oś rozważań znacznej części traktatów *Ennead*. Jedną z kwestii związanych z tą różnicą ontologiczną jest rola *χωρισμός* (oddzielenie, separacja)¹ w metafizyce neoplatońskiej. Dlatego celem tego artykułu jest ujęcie funkcji *χωρισμός*, ich związku z metodą dialektyczną oraz wyodrębnienie ich wspólnego punktu odniesienia, którym jest poznanie noetyczne (*νόησις*, *resp.* kontemplacja, *θεωρία*). W pierwszej części artykułu przedstawię metafizyczno-metodologiczną funkcję *χωρισμός*, której istotą jest wyznaczenie przedmiotu metafizyki (jako tego, co rzeczywiście jest, *ἄντως ἔν*), w drugiej przeprowadzę analizę etapów drogi duszy do samowiedzy w aspekcie katarskiej funkcji *χωρισμός*, zaś w trzeciej rozwinę, wydobyte w dwóch poprzednich częściach, związku między dialektyką

* Rafał Oleś – doktorant Uniwersytetu Śląskiego; główny obszar badań obejmuje filozofię grecką, neoplatonizm i metafizykę klasyczną. E-mail: rafal.oles@poczta.pl.

¹ Dalej będę używał wymiennie *χωρισμός* i „oddzielenie”.

a funkcjami *χωρισμός* oraz postaram się zarysować następny etap badań, wykraczający poza ramy tej publikacji.

Metodologiczno-metafizyczna funkcja *χωρισμός*

Na wstępie warto zwrócić uwagę na dwie rzeczy. Po pierwsze, w języku greckim funkcjonują dwa tak samo brzmiące słowa, które znalazły zastosowanie filozoficzne: *χωρισμός* oraz *όρισμός* (w polskiej transliteracji: *chôrismos* oraz *horismos*). Ponadto są one sobie semantycznie bliskie, szczególnie w ich bardziej abstrakcyjnym, filozoficznym użyciu – nie będąc jednak ze sobą tożsame znaczeniowo. *Χωρισμός* oznacza oddzielenie (zaś w funkcji poznawczej, jako *χωρίς θείναι*, znaczy: założyć coś osobno jako oddzielone), z kolei *όρισμός* oznacza odrębność (w funkcji poznawczej znaczy odgraniczenie poprzez definiowanie, definicję). W tym artykule zajmę się tylko analizą pierwszego z tych pojęć (tj. *χωρισμός*).

Po drugie, w neoplatonizmie różnica, która stanowi podstawę realnej ważności *χωρισμός*, jest wspomnianą na wstępie *realną* różnicą między światem noetycznym (*κόσμος νοητός*) a światem zmysłowym (*κόσμος αισθητός*). Z kolei ta ostatnia jest szczególną formą bardziej rudymenarnej różnicy między zasadą a uzasadnianym, fundującej ważność – centralnego dla filozofii greckiej – pytania o *ἀρχή* (*arche*)². Pytanie to zakłada próbę głębszego „osadzenia” myślenia filozoficznego, ponieważ *uzasadnić* „to znaczy przede wszystkim szukać podstaw rzeczowych – pisze Władysław Stróżewski – dochodzić do tego, z czego wypływa czy wywodzi się wszystko inne. W ten sposób pojęcie zasady wiąże się z pojęciem tego co pierwsze, pierwotne, a więc z pojęciem początku [...]. »Uzasadnianie« (niemieckie *Begründung* – osadzenie w podstawie) odnosi się wprost do rzeczy – do relacji, jakie zachodzą między nimi w aspekcie ich koniecznościowych powiązań z tym, co najbardziej fundamentalne, co jest więc ich ostateczną racją

² Różnica między zasadą a uzasadnianym nie musi pociągać za sobą transcendencji (związanej z postulowaniem *χωρισμός*). Jak zaznacza J. Gajda-Krynica, pierwsi filozofowie traktowali polis i stosunki w jej obrębie panujące jako model, na wzór którego pojmowali oni wszechświat i jego naturę – zasady były immanentne światu (*resp.* światom), nawet mimo postulowania odrębności ontologicznej zasad (niezniszczalność, niezrodzoność). Zob. J. Gajda-Krynica, *Filozofia przedplatońska*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2007, s. 69–70.

pod takim czy innym względem³. Różnica między zasadą a uzasadnianym pełni w greckiej metafizologii warunek *sine qua non* samej filozofii: jest momentem wyodrębnienia właściwego jej „przedmiotu”⁴ (w najszerszym możliwym rozumieniu) lub nawet *horyzontu* myślenia⁵. Zobaczymy, że ta fundamentalna różnica jest zarówno początkiem, jak i warunkiem możliwości zastosowania *dialektyki*.

Zanim przejdę do omówienia metodologiczno-metafizycznej funkcji *χωρισμός* w ujęciu Plotyna, przypomnę rolę i wagę tego pojęcia w filozofii dwóch jego poprzedników, tj. Platona i Arystotelesa – z racji tego, że neoplatonik żywo nawiązuje do tradycyjnych ujęć tej kwestii. Pojęcie *χωρισμός* miało istotne znaczenie zarówno dla platońskiej teorii idei, jak i dla perypatetyckiego projektu metafizyki. Powszechnie znana jest krytyka przeprowadzona przez Stagirytę przeciwko platońskiemu rozumieniu statusu ontologicznego idei jako bytu *oddzielonego*. Arystoteles buduje swój projekt filozofii pierwszej niejako w merytorycznej opozycji do założeń filozoficznych swojego nauczyciela z Aten. Jednak owa krytyka *χωρισμός* okazuje się być jedynie dialektycznym odparciem, a nie zupełnym odrzuceniem. Świadczy o tym fakt, że Arystoteles nie rezygnuje z koncepcji nauki o tym, co „oddzielone”, wszak metafizyka (*filozofia pierwsza*) ma dla niego sens jedynie wtedy, gdy postulujemy właśnie byty nie-materialne i oddzielone, o czym dowiadujemy się w *Metafizyce*, gdzie filozof uzasadnia, że jeśli poza bytami materialnymi i będącymi w ruchu nie ma innych bytów, to filozofią pierwszą jest fizyka. Dopiero postulowanie realności bytów *nie-materialnych* w sensie *nie-cielesnych* (*resp.* „boskich”), a ściślej bytów o wyższej *randze* (*τιμιότης*)⁶ (bytu w sensie „czystym”), czyni *metafizykę* (naukę o bycie jako bycie) filozofią pierwszą. Tym samym Arystoteles przystępuje do realizacji

³ W. Stróżewski, *Istnienie i sens*, Kraków: Wydawnictwo Znak 2005, s. 14.

⁴ Na podstawie powyższych ustaleń można zaryzykować twierdzenie, że różnica między zasadą a uzasadnianym pełni w greckiej filozofii analogiczną rolę do redukcji transcendentalnej Husserla czy operacji separacji w filozofii tomistycznej.

⁵ *Notabene* interpretację platońskiego *χωρισμός* jako *horyzontu* wolności przedstawia J. Patočka. Zob. J. Patočka, *Negative Platonism: Reflections Concerning the Rise, the Scope, and the Demise of Metaphysics—and Whether Philosophy Can Survive It*, [w:] J. Patočka, *Philosophy and Selected Writings*, red. E. Kohák, Chicago: University of Chicago Press 1989, s. 198.

⁶ Zob. T.A. Szlezák, *O nowej interpretacji platońskich dialogów*, tłum. P. Domański. Kęty: Wydawnictwo Antyk 2005, s. 153.

pozytywnej kontynuacji „projektu” nauki, podjętej przez poprzednika (*resp.* poprzedników, jeśli uogólnimy postulat metafizyki do badania relacji: *zasada – uzasadnianie*) i prowadząc badania w ramach tej najtrudniejszej, jak sam uważa, dziedziny przedmiotowej, rozwija teorię opartą na alternatywnych względem filozofii Platona założeniach – nie rezygnując przy tym z samej oddzielności (tutaj: niematerialności) przedmiotu metafizyki. W *Met.* 1026 a 10–18 Arystoteles pisze:

Jeśli jest jakaś rzeczywistość wieczna, niezmienna i oddzielona [od materii], to jasne, że poznanie jej należy do nauki teoretycznej. Ale nie jest nią na pewno fizyka [...] ani matematyka, lecz [nauka] od nich obydwu pierwsza. [...] Nauka natomiast pierwsza jest o rzeczach oddzielonych (*χωριστά*) i nie będących w ruchu. A wszystkie pierwsze przyczyny są z konieczności wieczne, najwyraźniej zaś te, które są niezienne i są oddzielone. Są to bowiem przyczyny tego, co przejawia się tu z rzeczy boskich⁷.

W tym miejscu warto przyjrzeć się traktatowi poświęconemu rodzajom bytu jako bytu (*Enn.* VI. 2 [43]), w którym Plotyn nawiązuje do tradycji filozoficznej poprzedników. W traktacie tym filozof w swoisty sposób łączy zadanie badania najwyższych rodzajów *bytów*, postawione przez Platona w *Sofistcie*, z zadaniem postawionym przez Arystotelesa w *Metafizyce*, jakim jest badanie zasad i przyczyn *bytu jako bytu*⁸. Zasady (*ἀρχαί*) bytu proponowane przez Plotyna nie są ani przyczynami w ścisłe arystotele-

⁷ Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. M.A. Krapiec, A. Maryniarczyk, Lublin: RW KUL 1998, s. 306–307.

⁸ Chodzi o bycie-przyczyną w znaczeniu zdolności do generowania całości noetycznej; w drugiej hipostazie (tj. w Umysle) można wydzielić dwie fazy (dwa nierównoważne aspekty). W pierwszej Umysł jest wewnątrznie niezróżnicowaną jednością, zaś w drugiej różnicuje się wewnątrznie na wielość Umysłów-idei, stanowiąc całość noetyczną (jedność Umysłu i kosmosu noetycznego); rodzaje w funkcji generatywnej współ-stanowią właśnie o kosmosie noetycznym (wielości Umysłów-idei) i jako takie są tożsame z Umysłem pierwszej fazy, będąc jego *naturą*. Zob. Plotyn, *Enneady*, tłum. A. Krokiewicz, t. 2, Warszawa: PWN 1959, s. 421–422. Por. A. Woszczyk, *Problem statusu naczelných rodzajów w „Enneadach” Plotyna*, [w:] *Postacie i funkcje logosu w filozofii greckiej*, red. D. Kubok, D. Olesiński, Bielsko-Biała: Wydawnictwo UŚ 2011, s. 99–104; Ch. Evangelou: *The Ontological Basis of Plotinus’ Criticism of Aristotle’s Theory of Categories*, [w:] *The Structure of Being. A Neoplatonic Approach. Studies in Neoplatonism: Ancient and Modern*, red. R.B. Harris, Norfolk: State University of New York Press 1982, s. 76.

sowskim rozumieniu, ponieważ osią przewodnią rozważań metafizycznych filozofa ze Stagiry jest konkretna substancja, ani też nie są najwyższymi zasadami w rozumieniu Platona (Jedno i Diada)⁹. Wątpliwe jest również, czy rodzaje bytu mają *ściśle* taki sam status, co najwyższe rodzaje znane z dialogu *Sofista* Platona¹⁰, gdyż te są formami o najszerszym zakresie, obejmującymi byty-idee, ale jako takie nie stanowią przyczyn-zasad bytu jako bytu¹¹ – rozumianych jako jego pierwiastki, „korzenie”. Formalne własności pierwszych rodzajów Plotyn przedstawia w *Enn.* VI. 2 [43]. 2. 10–14. Pisze:

W takim zaś razie muszą to być nie tylko rodzaje, ale muszą to być równocześnie także początki bytu (*ἀρχαίς τοῦ ὄντος ἅμα ὑπάρχειν*): rodzajami są dlatego, że pod nimi mieszczą się inne mniejsze rodzaje i potem działają tudzież jednostki, a początkami znowu, ponieważ w ten sposób »bytu« powstaje z »wielości« i dzięki im właśnie istnieje wszechcałość (*το ὅλον ὑπάρχει*)¹².

Status rodzajów bytu okazuje się być rezultatem syntezy założeń Platona i Arystotelesa. Wiedza o rodzajach jest wiedzą o bycie w rozumieniu

⁹ Chociaż najwyższe rodzaje mogą mieć z zasadami ściśle związek w pre-noetycznym stadium emanacji. Zob. A. Woszczyk, *Problem statusu...*, dz. cyt., s. 104–108.

¹⁰ Por. L.P. Gerson, *Plotinus*, London–New York: Routledge 1994, s. 96–99.

¹¹ Omówienie statusu najwyższych rodzajów i ich relacji do idei wymaga odrębnego badania. W tym miejscu można zwrócić uwagę na pewne konieczne kwestie, które takie badanie musi uwzględnić: a) „transcendentalną” własnością idei jest samowystarczalność, b) podstawą samowystarczalności jest jedność „dlaczego” i „że” idei, c) każda idea jest również umysłem poszczególnym. Na gruncie tych ustaleń można sformułować pewną aporię bądź granicę ważności proponowanych tutaj założeń interpretacyjnych: jeśli idea jest sama dla siebie racją-przyczyną, to z jakiej racji najwyższe rodzaje miałyby być konieczne dla bycia ich przyczynami? Zarysowując rozwiązanie tego problemu, można by pokazać, że: a) każda idea jest „odpowiedzią” Jedna na jego negację, b) momentem negacji jest *różnica* między Umysłem a Jednym, c) można uogólnić rezultat punktu (b) i wykazać, że każdy rodzaj (obok różnicy są to: tożsamość, spoczynek, ruch, byt) jest momentem relacji przyczynowej między Jednym a Umysłem, d) dalej należałoby pokazać, że każda poszczególna idea jako *odpowiedź* Jedna „zawiera w sobie” te momenty, które czynią ją tą *odpowiedzią*, czyli poszczególnym umysłem: jednością *że* i *dlaczego*. W ten sposób rodzaje: a) tłumaczyłyby związek najwyższych rodzajów z Jednym, b) stanowiły o możliwości wyjaśnienia samowystarczalności każdej poszczególniej idei. Jest to oczywiście jedynie zarys możliwego rozwinięcia kwestii.

¹² Plotyn, *Enneady*, dz. cyt., s. 393.

podanym przez Stagirytę: „Jest taka wiedza, która rozważa byt jako byt oraz co przysługuje mu w sposób istotny (*ὑπάρχοντα καθ' αὐτό*)” (*Met.* 1003a 20)¹³. Według immanentnej analityki rodzajowej substancji noetycznej (Umysłu¹⁴, *Noῦς*), przeprowadzonej w omawianym traktacie, przyczynami bytu (tj. tym, co stanowi o bycie *jako bycie* i „przysługuje mu w sposób istotny”) są najwyższe (pierwsze) rodzaje i jako takie nie tylko obejmują one zakresem wszystkie idee (jak najwyższe rodzaje ontologii Platona), ale konstytuują każdą z osobna *jako* ideę-Umysł¹⁵.

Plotyn wychodząc od różnicy między tym, co tylko się staje, będąc tym samym jedynie „śladem” substancji, a tym, co *jest naprawdę* (*ὄντως ὄν*) i „nie kłamie naturze bytu” – jest nie tylko „dłużnikiem” Platona, ale przede wszystkim Parmenidesa. Znane twierdzenie, które filozof z Elei wyraził w poemacie *O naturze* (*Περὶ Φύσεως*), charakteryzując drogę prawdy jako drogę tego, jak „*jest* i jak nie-może nie być”¹⁶ – wskazuje na różnicę (między bytem a stawianiem się), którą można wyznaczyć dzięki pewnym *doskonałościom ontologicznym*, rozumianym jako znaki (*σήματα*) bytu. To, co prawdziwie jest, jest niezrodzone (*ἀγένητον*), niezniszczalne (*ἀνώλεθρον*), całkowicie jednorodne (*οὐλον μονογενές*), niewzruszone (*ἀτρεμές*), ciągłe (*συνεχές*), wieczne (*ἰὺν*), niepodzielne (*οὐδὲ διαίρετόν*) do-kończony (*οὐκ ἀτελεύτετον*), pełne¹⁷. Te doskonałości są punktem wyjścia rozważań nad

¹³ Arystoteles, *Metafizyka*, dz. cyt., s. 150.

¹⁴ Przyjmuję tutaj tłumaczenie terminu *Noῦς* proponowane przez Krokiewiczza (tj. Umysł). Uważam jednak, że pod pewnymi względami termin ten nie jest adekwatny w kontekście filozofii Plotyna. Można tu przyznać słuszność uwadze W.R. Inge, który sugeruje, że lepszym tłumaczeniem niż Umysł (ang. *Intellect*) – oddającym metafizyczną „doniosłość” *Noῦς* – jest Duch (ang. *Spirit*), który oprócz konotacji poznawczych implikuje: niecielesność, immanentną witalność (aktywność), wszechobecność (tj. bycie poza granicami czasu i przestrzeni), wieczność, pozytywną nieskończoność, samo-odniesienie i *właściwą sobie* substancjalność. Zob. W.R. Inge, *The Philosophy of Plotinus*, Vol. II, London: Longmans, Green and Co. 1918, s. viii.

¹⁵ Zob. A. Woszczyk, *Problem statusu...*, dz. cyt., s. 101.

¹⁶ Zob. *Die Fragmente der Vorsokratiker: Griechisch und Deutsch*, von H. Diels, Hrsg. W. Kranz, t. 1–3, Zürich: Weidemann 1985, 28 B 2, 3.

¹⁷ Seweryn Blandzi w swojej interpretacji poematu Parmenidesa wskazuje na to, że prawda stanowi „pozytywność” towarzyszącą bytowi: „Prawda sama jako jedynie trwała własność ontologiczna jest przeto czystą pozytywnością [...]”. Zob. S. Blandzi, *Platoński projekt filozofii pierwszej*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 2002, s. 71. Mówiąc o doskonałościach ontycznych (*resp.* metafizycznych), mam na myśli właśnie owe „pozytywności”, aczkolwiek obejmują one również to, co ów badacz nazywa atry-

bytem jako bytem, ponieważ oddzielają (*χωρισμός*) go, ustanawiając jako *przedmiot* metafizyki. Oprócz powyższych doskonałości Plotyn wymienia wiele innych, jak np. nieskończoność mocy¹⁸, samowystarczalność¹⁹, transparentność²⁰. Zadaniem metafizyki jest badanie tych doskonałości i ich związków z Umysłem (*Noûs*).

O różnicy między światem noetycznym (*κόσμος νοητός*) a światem zmysłowym (*κόσμος αισθητός*) Plotyn pisze w sposób następujący (*Enn.* VI. 2 [43]. 1. 21–30):

Trzeba zaś myśleć o tych rzeczach jako o „rozdzielonych od siebie”, a nie, jakoby na nie „się rozdzielał” ów arecyrodzaj „coś”, i nie trzeba mniemać, jakoby tak robił Platon. [...] „Rozdzielić” (*διελέσθαι*) znaczy tu mianowicie „odgraniczyć” (*ἀφορίσαι*) i „oddzielnie założyć” (*χωρίς θεῖναι*), innymi słowy, powiedział on [...], że byt rzekomy bytem nie jest, wskazawszy im zresztą na coś innego jako na byt prawdziwy: oto dodając do „bytu” słówko „zawsze”, wskazał zaiste, że „byt” musi być taki, iż nigdy nie kłamie naturze „bytu”²¹.

Filozof nawiązuje w tym miejscu do dialogu *Timajos*, gdzie tytułowa postać stwierdza: „Otóż według mego zdania należy przed wszystkim rozróżnić (*διαίρετον*) te dwie rzeczy. Coś, co istnieje wiecznie, a powstawania nie ma, i coś, co powstaje zawsze, a nie istnieje nigdy”²². Zarówno czasownik *διελέσθαι* użyty przez Plotyna, jak i *διαίρετον* z fragmentu *Timajosa* – są formami czasownika *διαίρειν*, czyli dzielić, odróżniać. Wiadomo, że odróżnianie jest jedną z podstawowych funkcji dialektyki platońskiej, służącej wydobywaniu definicji (*ὀρισμός*) danej idei (*diaireza*, *διαίρεσις*). Jednak należy zwrócić uwagę na fakt, że zachodzi istotna różnica między badaniem treści poszczególnych idei a *wyodrębnianiem poziomów ontycznych*, z którym mamy do czynienia w powyższym zastosowaniu *διαίρεσις*. W tym miejscu należy szukać różnicy między funkcją *rozróżniania* w zwykłym jej zasto-

butami (znakami) prawdo-bytu. W celu pełniejszego ujęcia roli znaków bytu na *drodze prawdy* w filozofii Parmenidesa zob. D. Kubok, *Prawda i mniemanie. Studium filozofii Parmenidesa z Elei*, Katowice: Wydawnictwo UŚ 2004, s. 156–190.

¹⁸ Zob. Plotyn, *Enneady*, dz. cyt., s. 683.

¹⁹ Zob. tamże, s. 684.

²⁰ Zob. tamże, s. 306.

²¹ Tamże, s. 392.

²² Platon, *Timajos*, 27 d, tłum. W. Witwicki.

sowaniu (jako definiującego wyodrębniania – *ὀρισμός*), z którą mamy do czynienia podczas badania form zjawisk oraz jej metafizycznym zastosowaniem, w którym przyjmuje ona mocniejszą postać (*χωρισμός*), ponieważ to, co badane, należy nie tyle odróżnić, co „oddzielnie założyć” (*χωρὶς θεῖναι*). W metafizyce nie pytamy o treść poszczególnej idei, ale badamy jej realność (czyli to, na czym polega rzeczywistość-idei) oraz rozważamy ideę jako podstawę realnej ważności sądów esencjalnych (x jest *czymś* [określonym]), jako *rację* tego, *czym* coś *jest*. Innymi słowy, w ramach metafizycznej funkcji *rozróżniania* jest możliwe wydzielenie i określenie tego, *czym* jest idea jako idea, czyli to, *czym* jest byt prawdziwy lub *czym* jest to, co rzeczywiście jest (*ὄντως ὄν*). W ujęciu Plotyna wiąże się to z możliwością zadania pytania o *status* kosmosu noetycznego (*κόσμος νοητός*) jako całości, ponieważ o rzeczywistości każdej poszczególnej idei stanowi Umysł.

Można jednak zapytać: z jakiej racji należy zakładać kosmos noetyczny (*κόσμος νοητός*) jako rzeczywistość odrębną i na czym ta odrębność polega?²³ Ten wątek filozofii Plotyna wymaga osobnego badania, jednak w tym miejscu wystarczy rozwinąć myśl zawartą we wstępie tego rozdziału: odrębność jest tutaj postulatem ontycznej różnicy między zasadą a uzasadnianym (przyczyną a skutkiem), która jest warunkiem możliwości wiedzy. Proklos *Elementach Teologii* stwierdza:

Jeśli jednak żaden z bytów nie miałby przyczyny, nie byłoby także uszeregowania wtórych i pierwotnych, doskonałych i udoskonalanych, porządkujących i uporządkowanych, rodzących i zrodzonych, działających i doznających. Żaden byt nie byłby przedmiotem wiedzy, wtedy bowiem mówimy, że coś wiemy, gdy poznajemy przyczyny bytów [podkr. – R.O.]²⁴.

Ścisłe rzecz ujmując, cytat ten dotyczy innego etapu procesu emanacji niż wyżej omawiany, ponieważ podejmuje kwestię uzasadnienia bytów (a nie uzasadnienia zjawisk w bytach-ideach), ale ukazuje on rację postulowania omawianej odrębności: przyczyny (a szerzej zasady) są realnie różne względem skutków (uzasadnianego), dlatego że są niezależne względem nich (doskonalsze) i stanowią warunek możliwości wiedzy o nich. Większy

²³ Bo nie polega ona oczywiście na przestrzennym odgródnieniu.

²⁴ Proklos, *Elementy Teologii*, tłum. R. Sawa, Warszawa: Wydawnictwo Akme 2004, s. 34.

stopień niezależności łączy się z większym stopniem samowystarczalności: pytanie o rację czegoś (pytanie zasadnicze w kontekście naszego dążenia do wiedzy: „dlaczego?”) *ustępuje* dopiero wtedy, gdy to, co poznawane, ujawnia w sobie (*resp.* „sobą”) swoją rację, stanowiąc z nią jedność (samo „że” jest wówczas „dlatego że”)²⁵. Plotyn pisze (*Enn.* VI. 7 [38]. 19. 17–21): „Więc może dlatego, że rozum szuka przyczyny, a idee są dobre dzięki samym sobie, może dlatego jest on bezradny, gdyż owo »dlatego, że« jest owym tylko »że«?”²⁶. Dlatego byt, przedmiot wiedzy prawdziwej, musi być w pewnym sensie samo-przejrzysty w swojej prawdziwości, musi być samo-manifestacją rzeczywistości, co Plotyn określa jako „zawsze tak”²⁷ bytu, przypominając tym samym przedmiotową apodyktyczność prawdy bytu względem myśli, wyrażoną przez Parmenidesa: prawda bytu jest tym, co *jest* i nie-może nie być²⁸.

Χωρισμός a droga anagogiczna

Istotą drogi anagogicznej jest przywrócenie duszy do jej stanu związku z „prawdziwą rzeczywistością” (kosmosem noetycznym), a w dalszej perspektywie z samym Jednym. Dzieje się to poprzez kolejne stopnie *κάθαρσις* (*katharsis*), które stanowią istotę rozwijanej przez Plotyna aretologii. Tym, co nas interesuje, z perspektywy zadań postawionych na początku tego artykułu, jest wydobycie funkcji *χωρισμός* w kontekście poszczególnych etapów *κάθαρσις*. Skupię się jednak na fazie przejścia duszy w stan kontemplacji Umysłu, pominię zaś wątek zjednoczenia z Jednym, z racji tego, że docelowy horyzont prowadzonych badań wyznacza poznanie noetyczne (*νόησις*).

²⁵ Zob. przypis 11.

²⁶ Plotyn, *Enneady*, dz. cyt., s. 595.

²⁷ Tamże, s. 31.

²⁸ Ów związek samo-afirmacji bytu z wiecznością *Νοῦς* całkiem trafnie oddają ostatnie wiersze ósmego dytyrambu dionizyjskiego:

„O najwyższa gwiazdo bytu!
Dla życzeń nieosiągalna
Niesplamiona żadnym »nie«
Wieczne »tak« bytu.”

Zob. F. Nietzsche, *Sława i wieczność*, [w:] *Dytyramby dionizyjskie*, cyt. za: K. Albert, *Wprowadzenie do filozoficznej mistyki*, tłum. J. Marzęcki, Kęty: Wydawnictwo Antyk 2002, s. 64.

Cnoty dzielą się na dwa typy²⁹. Pierwszy poziom cnot dotyczy działania w ramach zastanych struktur: psychologicznej, społecznej, kulturowej *etc.*, drugi poziom związany jest ściśle z funkcją katarską. Podziały cnot są obecne już w aretologiach Arystotelesa (jako podział na cnoty *dianoetyczne* i etyczne) i Platona, jeśli uwzględnimy różnicę między doniosłością cnoty mądrości, uzyskaną dzięki rozumowi (i związaną z nią kontemplacją idei Dobra), a innymi cnotami, które realizowane są już w zapośredniczeniu w cnotcie mądrości. W Plotyńskiej teorii cnot zachodzi jednak pewna modyfikacja w stosunku do poprzedników. Tabelę cnot platońskich traktuje on dwojako: albo jako jakości zmysłowe, albo jako momenty związku duszy z Umysłem, stąd wszystkie cnoty mają dwojaką interpretację: jedną w relacji do kontekstów psychologiczno-społecznych, drugą w relacji do tego, co stanowi metafizyczno-egzystencjalny cel duszy (którym jest oczyszczenie, *κάθαρσις*).

W katarskiej funkcji cnot nie tylko mądrość (*φρόνησις*) związana jest z kontemplacją, ale również odwaga (*ἀνδρεία*), umiarkowanie (*σωφροσύνη*), sprawiedliwość (*δικαιοσύνη*) i przypuszczalnie inne cnoty (Plotyn w innych kontekstach wspomina o wielkoduszności, *μεγαλοψυχία*) są redefiniowane w relacji do kontemplacji. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na to, że Plotyn w swojej teorii nie skupiał się na rozwinięciu i precyzowaniu tabeli cnot, lecz na pokazaniu możliwości transformacji *sensu* cnot obywatelskich na cnoty katarskie, próbując pokazać, że pierwsze mają metafizyczne ugruntowanie w drugich. Dlatego różnica między poziomami cnot ulega pogłębieniu. Po pierwsze, w ujęciu Plotyna cnoty obywatelskie są zrelatywizowane do psychologicznych predyspozycji. Człowiek śmielszy łatwiej zrealizuje cnotę odwagi niż człowiek o spokojniejszym usposobieniu, który z kolei ma lepsze warunki do bycia umiarkowanym. Zdolność realizacji cnot katarskich również w jakimś stopniu zależy od *predyspozycji*, ale dotyczą one jedynie trudności ich realizacji – nie jest zaś możliwa sytuacja, w której tylko część cnot zostanie zrealizowana: cnoty katarskie są ze sobą sprzężone, ponieważ tutaj realizacja każdej poszczególnej cnoty zakłada równoległą realizację innych. Dlatego to, które z cnot są realizowane, nie jest już zależne od predyspozycji.

Χωρισμός w kontekście drogi anagocicznej stanowi negatywny komponent oczyszczenia (*κάθαρσις*), polegający na *oddzieleniu* duszy od

²⁹ Zob. Plotyn, *Enneady*, dz. cyt., s. 58.

tego, co jest pod jakimś względem jej obce. Zależnie od etapu oczyszczenia *oddzielenie* ma różną formę i znaczenie, przy czym w pierwszym, zasadniczym znaczeniu dotyczy ono oczywiście realizacji cnót ściśle kataraktycznych.

Droga anagogeniczna ma trzy etapy³⁰: kształtowanie cnót obywatelskich, „przebudzenie”³¹, kształtowanie cnót kataraktycznych. Etapem, który na pierwszy rzut oka nie zasługuje na wyodrębnienie, jest praca nad cnotami obywatelskimi – jest to o tyle zrozumiałe, że oczyszczanie wiąże się, jak wspomniano, ściśle z koncepcją cnót kataraktycznych oraz świadomością dystansu względem tego, co cielesne; jednak można postawić tezę, że już cnoty obywatelskie mają pod tym względem pewną wartość, ponieważ mogą inicjować drogę kataraktyczną, będąc zarazem istotnie odrębnym etapem względem realizacji cnót oczyszczających. Rację powyższej tezy stanowi to, że cnoty obywatelskie, choć zrelatywizowane do pewnych zastanych cech duszy, „biorą” z Umysłu moc nadawania miary w kształtowaniu charakteru oraz siłę dla właściwego „ukierunkowywania” aktywności niższej części duszy. Poza tym, relacja między cnotami obywatelskimi a cnotami kataraktycznymi jest *zgodna* z podstawową zasadą drogi anagogenicznej: to, co jest wartością dla wcześniejszej fazy oczyszczenia, staje się potencjalną przeszkodą przejścia do następnej fazy³². Za tą zgodnością przemawia fakt, że Plotyn często próbuje wykazywać ograniczoną rolę cnót obywatelskich w celu wskazania *ich podstawy*, którą jest *natura* duszy jako *troski* (*φρόντισις*,

³⁰ Por. H.E. Barnes, *Katharsis in the Enneades of Plotinus*, [w:] *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, vol. 73, red. T.R.S. Broughton, Philadelphia: The Johns Hopkins University Press 1942, s. 367.

³¹ Pojęcie „przebudzenie” jest tu oczywiście użyte metaforycznie. Wydaje się, że ten etap ma istotne znaczenie dla filozofii greckiej przynajmniej od czasów Heraklita. W tym miejscu chciałbym zwrócić uwagę na to, że moment ten nie powinien być rozumiany jako doświadczenie mistyczne w zwykłym tego słowa znaczeniu (a przynajmniej nie tak szerokim i wielowarstwowym, jakie proponuje William James, gdzie wiele z naszych „codziennych” doświadczeń miałoby jakąś mistyczną wagę). To może być doświadczenie, które wiąże się z początkiem filozofii: zdziwienie, zwątpienie, zachwyt; w filozofii Plotyna, jak jeszcze zobaczymy, jest to doświadczenie prawdy, piękna i dobra, wartości antycypujących rzeczywiistość duchową oraz związane z tym samopoznanie duszy. Zob. Plotyn, *Enneady*, dz. cyt., s. 186–187.

³² Por. H.E. Barnes, *Katharsis...*, dz. cyt., s. 360.

φροντίς)³³ i związanej z nią wyższej rzeczywistości *opatrności* (dusza jednostkowa jako troska jest formą *opatrnościowej* funkcji duszy świata), przestrzegając, by „przewartościowanie” cnót obywatelskich nie stało się przeszkodą dla osiągnięcia cnót katarktycznych. Innymi słowy, cnoty obywatelskie prócz własnej wartości mają bardziej zasadniczą wartość relatywną: pozwalają wskazać na ich zasadę (opatrność) i wyznaczyć cel następnego etapu drogi anagogicznej, jakim jest realizacja cnót katarktycznych, prowadzących do zjednoczenia z Umysłem – zasadą doskonałości *opatrności*.

Istota cnót obywatelskich polega na wprowadzaniu ładu i zgodności w sferę nierozumnej części duszy, tzn. nadają miarę afektom i żądom, sublimują je, usuwają fałszywe mniemanie, wprowadzając wstrzeźliwość w osądzie (*Enn.* I. 2 [19]. 2. 13–16): „Otóż cnoty obywatelskie, o których rzekliśmy nieco wyżej, zdołają istotnie i robią ludzi lepszymi, bo ograniczają i miarkują żądze, bo w ogóle miarkują afekty i usuwają fałszywe mniemanie [...]”³⁴.

Na czym polega *oddzielenie* na poziomie cnót obywatelskich? Ściśle rzecz ujmując, *χωρισμός* w tej fazie nie występuje³⁵. Jednak mamy tutaj do czynienia z pewną *formą zewnętrznosci*, która zarazem antycypuje i naprowadza na następną fazę drogi anagogicznej. Formę takiej zewnętrznosci stanowi *autonomia* duszy względem żądz i popędów, realizująca się w zdolności ich kontrolowania i ukierunkowywania; nie jest ona jednak związana z jakąś różnicą ontologiczną, ponieważ kształtowanie niższej części duszy (charakteru) nie wychodzi poza dziedzinę *jakości*, a tym samym nie dotyczy wprost istoty duszy. W związku z powyższym mamy tutaj do czynienia ze względną niezależnością, która jest formalnym, koniecznym warunkiem *χωρισμός*, ale nie wystarczającym, ponieważ dusza nie odkrywa w tych aktach swojego związku z duchową rzeczywistością.

Te wyraźne ontologiczne rozgraniczenie obu rodzajów cnót – „Powieśmy raczej, że jedne cnoty znajdują się w naszym jakościowym świecie, a inne »tam«” (*Enn.* VI. 3 [44]. 16. 12–13)³⁶ – nie neguje możliwości

³³ Chodzi o metafizyczne rozumienie troski (jako formy *opatrności*) a nie psychologiczne (zob. Plotyn, *Enneady*, dz. cyt., s. 33). Rola psychologiczna troski w aretologii Plotyna nie pełni istotnej roli.

³⁴ Tamże, t. 1, s. 59–60.

³⁵ Por. tamże, t. 2, s. 455.

³⁶ Tamże, s. 454.

postulowania pewnej ciągłości między nimi. Warto zwrócić uwagę na to, że cnoty obywatelskie *istotnie zmieniają* stan duszy, zaś obserwacja tych miar obecnych w jej nieracjonalnej części, która właśnie dzięki cnotom obywatelskim nabiera formy, daje możliwość rozpoznania piękna postawy i charakteru³⁷.

Doświadczenie prawdy, dobra, piękna ma w filozofii Plotyna walor doświadczenia egzystencjalno-metafizycznego, otwierającego na poszukiwanie głębszego zrozumienia relacji między człowiekiem a kosmosem, stanowi ono istotę drugiego etapu drogi anagogicznej, będąc zarazem wprowadzeniem i punktem wyjścia do podjęcia wysiłku uzyskania prawdziwego oczyszczenia, skutkującego w pełnej *aktualizacji* zarówno tej mocy duszy, którą stanowi kontemplacja Umysłu, jak i cnót związanych z tym aktem.

Warunkiem umożliwiającym kształtowanie cnót katarskich jest uświadomienie sobie, że sprawowanie funkcji opatrnościowej przez poszczególłą duszę (dusza w aspekcie troski) zakłada jej związek z rzeczywistością o większej doniosłości i randze (*τιμιώτερος*), dlatego wspomniane „przebudzenie” jest tutaj tożsame z pewną transformacją postawy względem doświadczenia takich doskonałości, jak piękno, prawda, dobro. Plotyn pisze wprost: gdy dusza zobaczy „coś jednego z sobą rodu” lub ślad czegoś podobnego do niej, to „natychmiast doznaje radości oraz trwożnego zachwyty”, kojarząc te rzeczy ze sobą i „przypomina sobie siebie samą i swoją ojczyznę”³⁸. To „przypomnienie” otwiera dopiero perspektywę, wyznaczając cel: jeśli tym, czym dusza z natury się „raduje” jest piękno, dobro i prawda, to – na zasadzie, że podobne bliskie jest podobnemu – musi ona jakoś należeć do tego, co istotnie piękne, dobre i prawdziwie rzeczywiste, stąd jej celem staje się powrót do tej rzeczywistości, zaś *χωρισμός*, którego podstawą w kontekście subiektywnym jest doświadczenie prawdziwej natury wartości, w tym ujęciu staje się wstępnym etapem „powrotu do ojczyzny”.

Wraz ze zmianą ujmowania doniosłości doświadczenia wspomnianych wartości (*τὰ μέγιστα*) następuje transformacja cnót obywatelskich. Widzieliśmy, że cnoty te polegały na utrzymywaniu duszy w „odwróceniu” od moralnego zła i nieładu w zakresie życia codziennego; cnoty katarsyczne

³⁷ O czym Plotyn pisze chociażby w traktacie *O Pięknie* (*Enn.* I. 6 [1]. 3. 15–16): „Podobnie błogi jest dla dobrego męża przeblyskujący ślad cnoty w młodzieńcu, bo wtóruje wewnętrznej prawdzie”. Tamże, t. 1, s. 105.

³⁸ Jest to oczywiście nawiązanie do motywu Odyseusza. Zob. tamże, t. 1, s. 103.

to stan odwrócenia (utrzymywania dystansu) duszy od tego, czym ona nie jest, zaś *medium* ich realizacji jest dialektyka. Wspomniana transformacja cnót polega na zmianie ich punktu odniesienia, którym staje się samopoznanie i zwrócenie do przyczyny duszy; *χωρισμός* stanowi oddzielanie duszy od ciała za pomocą dialektyki połączonej z ćwiczeniami medytacyjnymi³⁹, w których ważną rolę odgrywa praktyka uzmienniania wyściowych przedstawień⁴⁰. Ten negatywny proces, polegający na odrzuceniu identyfikacji duszy z czymś zewnętrznym względem jej istoty, skutkuje pozytywnym rezultatem: samopoznaniem tożsamym z przekształceniem życia duszy (*Enn.* I. 2 [19]. 4. 13–16):

Więc dobro polega na obcowaniu z tym, co jednego z nią rodu, a zło na obcowaniu z przeciwnymi rzeczami. I musi się oczyścić, żeby obcować. Będzie zaś wtędy obcować, kiedy się zwróci⁴¹.

Kontemplacja i cnoty katarsyczne są ze sobą ściśle sprzężone. Kontemplację z jednej strony można ujmować od zewnątrz, jakby z perspektywy opisu *stanu* duszy, przedstawiając szczegółowo różne jej aspekty jako odmiennie cnoty; z drugiej strony, cnoty te ujawniają wspólny element, jakim jest *wolność* od ciała, która osadzona jest w świadomości realnej różnicy między nim (tj. ciałem) a istotą duszy⁴², np. odwaga jest stanem, w którym dusza nie boi się śmierci i oddzielenia od ciała. Umiarkowanie polega na niedoznawaniu ciała oraz na postawie unikania identyfikacji z potrzebami ciała, co oczywiście nie pociąga za sobą unikania ich zaspokojenia, chodzi o świadomość realnego dystansu między istotą duszy a formą jej zewnętrznej aktywności (którą jest wspomniana funkcja opatrnościowa). Sprawiedliwość jako cnota katarsyczna to działanie duszy w kierunku Umysłu – bierze się to stąd, że sprawiedliwość w zwykłym ujęciu to wypełnianie *współ-powinności* części w całości, która polega na realizacji poszczególnych *powinności* tych części, ustalanych poprzez ich zapośredniczenie

³⁹ Por. S. Rappe, *Self-knowledge and Subjectivity in the "Enneads"*, [w:] *The Cambridge Companion to Plotinus*, red. L.P. Gerson, Cambridge: Cambridge University Press 1996, s. 259.

⁴⁰ Metoda stosowana później w fenomenologii. Por. Plotyn, *Enneady*, dz. cyt., s. 487–488.

⁴¹ Tamże, s. 62.

⁴² Zob. tamże, s. 61.

w całości; jeśli zaś istotą duszy jest kontemplacja, a jest to akt prosty, to jej jedyną *powinnością* jest zwrócenie do Umysłu. Cnota mądrości jest stanem, w którym dusza żyje substancjalną aktywnością Umysłu, będąc czystym widzeniem bytów. Cnota widziana od wewnątrz (od strony pozytywnej) jest samą kontemplacją, czyli „ciągłą uwagą skierowaną na to, co boskie”⁴³. Plotyn pisze (*Enn.* III. 8 [30]. 6. 37–40):

Toteż mędrzec jest już na wyżynie rozumnej części duszy i w stosunku do kogoś innego objawi, co od niego samego pochodzi, a w stosunku do siebie jest „widzeniem”. Doszedł on już bowiem nie tylko do jedności i spokoju od strony rzeczy zewnętrznych, ale także od samego siebie i oto „wewnątrz” jest wszystko⁴⁴.

Jak już wspomniałem, dusza osiąga poziom kontemplacji w rezultacie ćwiczeń dialektycznych. Pierwsze zasady dialektyki dane są przez Umysł i są to najwyższe rodzaje (do których należą: byt, tożsamość, różnica, ruch *resp.* życie, spoczynek), dzięki którym pojęciowe ujmowanie rzeczy jest w ogóle możliwe. Dlatego możliwość realizacji cnót katarskich spoczywa już w rozumnej części duszy, która zawsze formalnie posługuje się już tymi zasadami (rodzajami) w aktach rozumowania, sądenia (zakładającego asercję, roszczenie do prawdy), porównywania⁴⁵, jednak aż do momentu kontemplacji nie ujawniają one (przynajmniej bezpośrednio) swojej *metafizycznej* doniosłości (stąd można mylnie sprowadzić je do zasad wyłącznie logicznych⁴⁶).

⁴³ P. Hadot, *Plotyn albo prostota spojrzenia*, tłum. P. Bobowska, Kęty: Wydawnictwo Antyk 2004, s. 64.

⁴⁴ Plotyn, *Enneady*, dz. cyt., s. 425.

⁴⁵ O wadze najwyższych rodzajów w kontekście formowania sądów i pojęć zob. P. Remes, *Plotinus on self*, Cambridge: Cambridge University Press 2007, s. 143–149.

⁴⁶ Czemu Plotyn wyraźnie się przeciwstawia w traktacie poświęconym dialektyce (*Enn.* I. 3 [20]. 5. 9–12): „[...] dialektyka jest ową cenną częścią filozofii, bo wcale nie należy mniemać, że jest to narzędzie filozofa. *Dialektyki nie stanowią nagle prawidła i przepisy*, lecz dotyczy ona rzeczywistości i byty ma jakby za materię”. Plotyn, *Enneady*, dz. cyt., s. 71.

Podsumowanie

Widzimy, że istotną rolę w obu funkcjach *χωρισμός* odgrywa dialektyka oraz jej związki z poznaniem przedmiotowym (metafizyką) i samopoznaniem; podsumujmy dotychczasowe ustalenia.

Pierwsza funkcja *χωρισμός* związana jest z perspektywą przedmiotową, w której dialektyka służy właściwemu wyodrębnieniu przedmiotu metafizyki i jego badaniu. Druga funkcja związana jest z perspektywą podmiotową, w której dialektyka stanowi medium przywracania duszy rzeczywistości duchowej, do której pierwotnie należy.

Obie role dialektyki ugruntowane są z kolei w dwóch funkcjach najwyższych rodzajów: metafizycznej i transcendentalno-metodologicznej. W funkcji metafizycznej rodzaje te współ-stanowią o Umyśle⁴⁷. Jedność duszy z Umysłem, zachodząca w *kontemplacji* jako życie jego substancjalną aktywnością, jest możliwa dzięki temu, że dusza jako substancja (tj. byt prawdziwie będący) sama jest jednością tych rodzajów; poza tym, im czystsze jej działanie, tym jawniej są one w tym działaniu obecne. Najczystsza formą aktywności duszy ludzkiej jest wspomniana kontemplacja (poznanie noetyczne), ponieważ w niej dusza staje się przejrzystą „formą” uobecniającą w sobie cały noetyczny kosmos (przy czym najwyższe rodzaje stanowią o tej jedności podmiotowo-przedmiotowej⁴⁸); nie stanowi ona jednak w pierwszym rzędzie działania duszy – kontemplacja jest raczej działaniem Umysłu poprzez duszę, przywracającym ją jej samej, zaś dopiero na skutek tego aktu przywrócenia staje się ona pełnym działaniem duszy (*Enn.* V. 3 [49]. 6. 12–15):

Toteż póki przebywaliśmy na wyżynach w naturze umysłu, póty nie trzeba nam było niczego więcej i myśleliśmy i widzieliśmy, zespalając wszystkie jestestwa w jedno, albowiem umysł myślał i głosił o sobie, a dusza zachowywała spokój, godząc się ustępliwie na to działanie umysłu⁴⁹.

Drugą co do czystości formą aktywności duszy (*resp.* mocą duszy) jest funkcja racjonalności (*διάνοια*); dlatego refleksja nad tą aktywnością pozwala

⁴⁷ Por. przypisy 8 oraz 11.

⁴⁸ Zob. tamże, t. 2, s. 403–404.

⁴⁹ Tamże, s. 239–240.

również wyodrębnić najwyższe rodzaje jako istotne dla niej momenty i jest to właśnie ich druga funkcja: transcendentalno-metodologiczna. W tym przypadku pierwsze rodzaje to zasady myślenia (*διαλογητικός*) i metody dialektycznej, dzięki którym można dochodzić prawdy-rzeczy (istoty) – świadczyć może o tym fakt, że w traktacie poświęconym dialektyce, na pytanie skąd bierze ona swoje zasady, Plotyn odpowiada (*Enn.* I. 3 [20]. 5. 1–2): „Otóż umysł używa arcyjasnych początków (*ἐναρρηγείς ἀρχαίς*), o ile tylko zdoła pojąć je dusza”⁵⁰. Początki (*ἀρχαί*, zasady) to właśnie najwyższe rodzaje, są one jakby naturalnym pośrednikiem duszy w dochodzeniu do poznania i samowiedzy, czyli *szczególnym rozumem duszy* (Plotyn odróżnia rozum duszy od Umysłu w ścisłym sensie⁵¹), którego funkcje (akty refleksji, sądzenia i porównywania) są możliwe właśnie dzięki owym zasadom, według których umysł duszy działa i dzięki którym możliwe jest *dążenie* poznawcze do jedności rozumu duszy z bytem w prawdzie.

Rozważania przeprowadzane w tej części artykułu stanowią podsumowanie całości, ale równocześnie wprowadzają nas w nowe pole problemów i pytań, wymagających osobnego badania. Okazało się, że dialektyka jest *medium* (naturalnym środkiem, a nie tylko *organonem*), dzięki któremu Umysł działa na duszę najpierw jako forma rozumu szczególnego, dostarczając jej pierwszych zasad, za których pośrednictwem rozwija jej racjonalną aktywność, dając tym samym *możliwość* stopniowego uwalniania (oddzielania) duszy od tego, czym ona w istocie nie jest (funkcja kataraktyczna *χωρισμός*) oraz pozwala antycypować (i tym samym postulować) rzeczywistość istotnie różną od tego, co powstaje i ginie (funkcja metodologiczno-metafizyczna *χωρισμός*). Ostatecznie obie funkcje *χωρισμός* prowadzą do kontemplacji (poznania noetycznego). Pokazano również związki między funkcjami dialektyki i najwyższych rodzajów. Nie przedstawiono jednak analizy struktury Umysłu i związanego z nim poznania noetycznego oraz, poza pewnym zarysem w ostatniej części artykułu, tego, w jaki sposób zasady poznania noetycznego i jego forma stanowią wzorzec dla naszego poznania dyskursywno-dialektycznego – innymi słowy, nie podjęto następującego pytania: jak struktura badania dialektycznego, czyli „rozumnej, uporządkowanej mowy” o świecie jako całości, człowieku i ich wzajemnych relacjach, jest ugruntowana w strukturze sfery noetycznej?

⁵⁰ Tamże, t. 1, s. 71.

⁵¹ Zob. tamże, t. 2, s. 232–233.

W ramach zakończenia postaram się zarysować następny krok badań. Właściwe podjęcie kwestii postawionej w pytaniu powinno, jak uważam, uwzględnić następujące czynniki. Po pierwsze, powszechnie w literaturze przedmiotu⁵² uznaje się, że w metafizyce Plotyna struktury inteligibilne ujawniane dzięki dialektyce, tworzą w sobie całość współ-zależnych form, w której nie można się niczego dowiedzieć o części bez znajomości stosunków do innych części układu (*resp.* systemu). Po drugie, trzeba uwzględnić to, że powyższa interpretacja holizmu poznania noetycznego ma granicę swojej ważności w fakcie, że każda idea ma w sobie swoją rację (czy nawet *jest* swoją racją, swoim „dlaczego?”), będąc *samowystarczalna* – dlatego ważne jest, aby holizmu wiedzy noetycznej nie utożsamiać wprost z (postulowanym również) holizmem *naszej* wiedzy. Po trzecie, holizm wiedzy dyskursywno-dialektycznej jest – co do *formy* – ugruntowany w holizmie wiedzy noetycznej: jedność części *zapośredniczona* jest w całości i *vice versa* – jedność całości *zapośredniczona* jest w jedności (wewnętrznej integralności) części⁵³. Pełne rozwinięcie powyższej kwestii musi jednak poczekać na swoją kolej.

⁵² Zob. P. Remes, *Plotinus on self*, dz. cyt., s. 144; E.K. Emilson, *Plotinus on Intellect*, Oxford: Oxford University Press 2007, s. 199–207.

⁵³ Jest to kluczowy moment dla zrozumienia istoty jedności typowej dla hipostaz; w tym miejscu warto zaznaczyć, że rzetelne ujęcie tej kwestii wymagałoby, jak aktualnie uważam, podkreślenia wagi następującej zasady neoplatonizmu: wraz ze wzrostem wewnętrznej integralności „części” (jednostek) zwiększa się również ich jedność wzajemna, ugruntowana w jedności hipostazy i *vice versa* (zob. E. Butler, *The Gods and Being in Proclus*, [w:] *Dionysius*, vol. XXVI, [online: <http://ojs.library.dal.ca/dionysius/article/view/dio26butler/1828>] 2008, s. 102). Jeśli do istoty ciał należy nie-samowystarczalność (ciała są mniej wewnętrznie integralne niż dusze), to ich wzajemna jedność ograniczona jest – bezwzględnie – przez konieczność „pasożytowania” na innych ciałach (ogólnie, bytach materialnych) w celu dalszego trwania (np. konieczność przemiany materii). Jedność dusz w duszy świata jest dlatego jednością wyższego rzędu, że dusze, będąc istotnie wewnętrznie integralne, nie żyją *kosztem* innego życia, a zarazem dzięki temu, że każda dusza w swojej integralności jest *zapośredniczona* w duszy świata, która jest życiem wszystkich dusz, to każda dusza z osobna żyje pod pewnym względem życiem wszystkich dusz (ale nie ich kosztem). Tak jak człowiek, jako względnie bardziej wolna istota niż zwierzę, a tym samym mająca wyższy stopień psychologicznej niezależności i integralności (poczucie „ja”, poczucie względnej wolności w samookreślanii), może stworzyć nowy, głębszy typ jedności (kultura, przestrzeń wymiany poglądów, tzw. bycie-w-świecie, etc.). Jest to oczywiście jedynie zarys możliwego rozwinięcia tego zagadnienia.

DIALECTICAL METHOD AND THE ROLE OF *CHÔRISMOS*
IN PLOTINUS' METAPHYSICS

Summary

The subject of this article is *the* role of *chôrismos* (separation) in the philosophy of Plotinus. Its primary aim is to explore relationships between *chôrismos*, dialectical method and noetic knowledge. The first part of this article demonstrate metaphysical and methodological function of *chôrismos*, the essence of which is to establish the subject matter of metaphysics (i.e. *ontos on*). The second part contains an analysis of the anagogic way of a soul to self-knowledge in the context of *chôrismos* and Plotinus' aretology. The third part sums up our investigations. It develops relationships, extracted in previous sections, especially connections between dialectic and functions of *chôrismos*.