

Józef Bańka

O tak zwanej drugiej "filozofii pierwszej" Plotyna

Folia Philosophica 13, 7-19

1995

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.

Uwagi wstępne

Przedmiotem artykułu jest idea rozumności świata w ujęciu Plotyna. Metodologiczna arbitralność tej idei ukazuje się tu od razu, jeśli zważyć jej uwikłanie w teorię emanacji, której Plotyn bez zastrzeżeń hołdował. Ta arbitralność zaznacza się wyraźnie, kiedy Plotyn utożsamia rozumność po prostu z obecnością Rozumu w świecie. Jak zobaczymy, rozwiązanie problemu arbitralności Plotynowej idei zależy w sposób istotny od kwestii, do czego świadomość indywidualna — w obliczu rozumności kierującej światem — właściwie przynależy. Jak się okaże, główny wysiłek Plotyna zmierza do zharmonizowania rozumności indywidualnej i rozumności kierującej światem przez założenie, że racje indywidualne w tej mierze, w jakiej są wspólne rozumowi boskiemu i ludzkiemu, dążą do zastąpienia w stosunkach między rzeczami aktu przyczynowego przypadkowością działań Wszechduszy w przyrodzie.

Możliwość takiego zharmonizowania wynika z założenia, że rozum indywidualny stosuje się do określonych reguł i treści rozumu kosmicznego. Trzeba zresztą przyznać, że w doktrynie Plotyna życie indywidualne umysłu podporządkowuje się — za pomocą intuicji intelektualnej — obiektywnemu działaniu Wszechduszy. Jednakże obecność rozumności kierującej światem nie wyklucza przypadku, który — jako Naczelny Chaos — bardziej może wpływać na losy świata niż Naczelny Rozum.

Wspomniany problem omówimy w niniejszym artykule, dokumentując go tekstem greckim *Ennead* pochodzącym z wydania: F. Creuzer et Georg. Henricus Moser: *Plotini „Enneades”, cum Marsilii Ficini interpretatione castigata*. Parisiis 1855. Jeśli natomiast chodzi o tekst polski, korzystamy z tłumaczenia A. Krokiewiczza, *Enneady*, T. 1—2. Warszawa 1959.



JÓZEF BAŃKA

O tak zwanej drugiej
„filozofii pierwszej”
Plotyna



Nadrzeczywiste Jedno i świat Umysłu

Obszarem, w którym autor *Ennead* usytuował swe dociekania badawcze, są — oprócz Nadrzeczywistości — rzeczywistość prawdziwa, rzeczywistość pozorna i rzeczywistość dana w stanach mistycznych. Powszechnie wiadomo, iż jego punktem wyjścia było Nadrzeczywiste Jedno, z którego — wedle reguł opisanych w *Enneadach* — emanuje pierwsza hipostaza, czyli Umysł (*Noûς*). W odróżnieniu od Jedna Umysł jest właśnie tym, co istnieje, czyli bytem. Według Plotyna rodzi się On w efekcie samooglądu, samokontemplacji Jedna. Jedno, postrzegając samo siebie, choć ogląda się jako Jedno, nie pozostaje już Nim, ponieważ podlega koniecznemu w tym procesie rozdzieleniu na podmiot i przedmiot: stając się podmiotem, widzi odtąd siebie jako przedmiot owego myślowego oglądu. W ten sposób, jakby postawiwszy się samo naprzeciw siebie, równocześnie odpycha od siebie swój ujrzany wizerunek, aby nie dopuścić do siebie pojęcia wielości. Zdaniem Plotyna jednak ten raz powstały wizerunek nie ginie, ale sam zaczyna postrzegać swój związek z Jednym, z którego się wywodzi, i dzięki temu spostrzeżeniu istnieje jako Umysł.

Zagadnienie to — z punktu widzenia głównej myśli autora *Ennead* — ma tym większe znaczenie, że Umysł otrzymał od Jedna moc twórczą, dzięki której powołał do istnienia własny świat — świat noetyczny. W istocie Plotyn przeciwstawia Tamtemu (światu), gdzie lokalizuje Nadrzeczywiste Jedno, nasze „tutaj”, w którym rezyduje niecielesny świat noetyczny, czyli Jedno-wiele (*ἓν πολλά*). Sekwencja światów jest więc taka: Tamto, Umysł, Dusza. W tym przypadku wieczny Umysł (*Noûς*) stanowi pierwszy etap przejawiania się Nadrzeczywistości Jedna. Plotyn pisze o tym następująco: „Pozostawiwszy Tamto na czele, należy potem postawić zaraz po nim umysł oraz to, co myśli pierwotnie, a potem duszę zaraz po umyśle, albowiem ten porządek odpowiada naturze”:

*τὸ νοῦν πρότως, εἶτα ψυχὴν
μετὰ νοῦν: αὐτὴ γὰρ τάξις κατὰ
φύσιν.*

(En II,9,1)

O konkretnym charakterze występujących między poszczególnymi hipostazami związków będziemy mogli mówić dopiero wówczas, gdy zajmiemy się bliżej ontologią Plotyna; tu zwrócimy jedynie uwagę, iż Umysł, będąc obrazem Absolutnego Jedna, jest równocześnie jego przeciwieństwem, albowiem przepełnia Go wielość. Nie jest to jeszcze wielość charakterystyczna dla świata fizycznego, Umysł bowiem i Jego świat składają się z części w taki sposób, że każda z nich jest zawsze równa wspólnej im całości. Jednakże w koncepcji Plotyna aktywność twórcza Umysłu nie ogranicza się jedynie do zapoczątkowania

istnienia idei. Sprawia ona, iż z Umysłu emanuje Dusza świata zmysłowego. I pomimo że ów akt kończy proces emanacyjnej aktywności Jedna, niższa część Duszy — Natura kształtuje ciało świata fizycznego, a dusze indywidualne formują poszczególne jego części. W koncepcji Plotyna ten świat zmysłowy jest również nieśmiertelny, ponieważ ciągle i w nieskończoność się staje. Tak więc Dusza bezpośrednio emanuje z Umysłu, a jej Natura (*φύσις*) tworzy ciało świata zmysłowego, czyniąc to zgodnie z wzorami ze świata Umysłu.

W tezę tę wbudowane są także konotacje Platońskie. Świat umysłowy i świat zmysłów nie są sobie współmierne; ten ostatni jest tylko podobny do świata idei, gdyż go dzięki materii uwielokrotnia. „I nie jest z pewnością — pisze Plotyn — tożsamy z domem umysłowym dom podpadający pod zmysły, choć jest do niego upodobniony.”

*οὐδὲ γὰρ οἰκία ἢ αἰσθητὴ τὸ αὐτὸ
τῆ νοητῆ, καίτοι ὁμοίωται.*

(En I,2,1)

Czym innym jest „mieć wzór”, a czym innym „służyć za wzór”. Gdyby bowiem każda rzeczywistość implikowała posiadanie wzoru, nie byłoby w ogóle sensu mówić o tym, że jakaś inna rzeczywistość jest sama dla siebie, a więc nie można by mówić o konieczności jako odrębnej kategorii. Rzeczywistość sama w sobie tylko dlatego stanowi ontologicznie uprawnioną kategorię, że nie wszelka rzeczywistość jest sama w sobie. Lepiej więc poprzestać na tej wersji systemu Plotyna, w której świat zmysłowy podpada pod porządek i ład, a świat pojęciowy jest prosty i nie posiada współmiernych do ziemskiej części. Plotyn konkluduje: „Oto dom, podpadający pod zmysły, ma udział składu i ładu, a tam w pojęciu nie ma składu ani ładu, ani współmiernych części”:

*καὶ τάξεως δὲ καὶ κόσμον μετὰ —
λαμβάνει ἢ οἰκία ἢ αἰσθητῆ: κάκει
ἐν τῷ λόγῳ οὐκ ἔστι τάξις, οὐδὲ κόσ —
μος, οὐδὲ συμμετρία.*

(En I,2,1)

Idee i hyletyczne stany rzeczy

Z punktu widzenia interesującego nas teraz problemu — stosunku między ideą i materią — decydującą rolę odgrywa właśnie samo pojęcie materii. Zagadnienie to wielce skomplikowane i nasza analiza jego niuansów będzie niepełna. Ograniczoność naszego ujęcia Plotynowej teorii Umysłu zmusza nas do takiego niepełnego rozważenia problemu, będziemy wszakże cały czas pamiętać

o mogących wynikać stąd błędach. Według Plotyna materia stanowi całkowitą nieokreśloność i nie ma żadnych cech. Toteż Plotyn nie żywi zarazem żadnych wątpliwości co do tego, że z hyletycznych postaci życia mogą się wyłaniać jedynie opaczne i rozmiijające się z Nadrzeczywistością Jedną byty i że w toku emanacji dobroć — podobnie jak Jedno — ulega rozproszeniu i pograżeniu w istnieniu. Używając języka zmodernizowanego, powiemy, że kompleks problemowy Plotyńskiej teodycei wyłonił się z takiego sposobu widzenia rzeczywistości, w którym ważne miejsce znajduje pytanie właśnie o dobroć bytu. Milcząco przyjmuje się tu założenie, że Plotyn dąży do uchwycenia jakiegoś sensu, jakiegoś usprawiedliwienia świata, jego mniejszej dobroci w stosunku do Nadrzeczywistości Jednej. W każdym razie dobroci świata nigdy nie udało się Plotynowi usprawiedliwić. I wyraźnie wymienia przyczyny ontologiczne takiego stanu rzeczy: ponieważ Tamto określa jako Dobro, przeto wszystko inne jest po Dobru, dlatego że Dobro nie potrzebuje czegoś innego, jest więc samo w sobie i dla siebie. Jest to w jakimś sensie przeciw starożytnemu Logosowi, ponieważ „Umysł zaraz po Dobru”:

νοῦς δὲ μετὰ τὰγαθόν
(En 1,7,2)

Niemniej analizując proces narodzin świata zmysłowego, Plotyn wspomina również o roli Logosu, który wywodzi się bezpośrednio z Umysłu, ale nie jest samodzielną hipostazą i konstytuuje się pod wpływem Duszy. Pozornie wydaje się więc, że powiela niektóre jej funkcje. W rzeczywistości jednak Dusza i Logos w pewien sposób się uzupełniają. Natura (*φύσις*) formuje materię nie według kryteriów rozumowych, lecz zgodnie z kryteriami umysłowymi obowiązującymi w świecie Umysłu, w który wpatruje się Dusza. Natomiast Logos wprowadza w świat fizyczny porządkujący czynnik rozumowy. Wedle Plotyna materia może przyjąć każdą wielkość i wszelkie przymioty za pośrednictwem Logosu, jest zdolna ukształtować się w każde ciało.

Oto jeszcze jeden moment, który blisko wiąże się z zarysowanym problemem Plotyńskiej materii, a zarazem nadaje temu pojęciu szczególny charakter: radykalna i świadoma próba odgraniczenia idei od materii, przy jednoczesnym ich łączeniu we wspólną ontologię. A im wyraźniej dzieje się to w imię czystości idei, tym bardziej to pomaga materii. Nasza bowiem wiedza o ideach musi być konfrontowana z hyletycznymi stanami rzeczy, a nie jest powiedziane, że ontologiczne przesłanki materii muszą być koniecznie tak mylące, jak przypuszczamy, kiedy obracamy się w świecie samych idei. Zważmy bowiem, że świat idei jest nam niedostępny sam w sobie. Poznajemy go przez naśladownictwo w naszym świecie, w którym jest materia. Powstaje przecież problem obecności materii również w Tamtym świecie. Skąd bowiem oba te światy miałyby wspólną cechę? Oto słowa Plotyna w tej kwestii: „Jeśli następnie jest »tam«

świat umysłowy, a nasz świat jest jego naśladownictwem i jest złożony właśnie z materii, to »tam« musi być materia”:

*ἔτι εἰ κόσμος νοητός ἐστὶν ἐκεῖ,
μίμημα δὲ οὗτος ἐκεῖνου, οὗτος
δὲ σύνθετος καὶ ἐξ ὕλης, κάκεῖ
δεῖ ἤλην εἶναι.*

(En II,4,4)

Opierając się na tych zasadach, przeprowadza Plotyn bardzo ostrożną i wstrzeмиężliwą, ale zarazem pod względem ontologicznym zdecydowaną krytykę niepodzielności kategorii idei, związanej zwłaszcza z teorią hylemorfizmu. To, że przedmioty mogą istnieć jedynie w związkach materialno-idealnych, jest oczywiste. Równie oczywiste jest to, że w ujęciu hylemorficznym — zwłaszcza w Arystotelesowskiej postaci — rzeczy muszą występować w zestawach substancjalno-złożeniowych. Ale, jak na to zwraca uwagę Plotyn, materia bez idei jest idealna, w łączności zaś z nią — materialna. Jest to największe odkrycie Plotyna, przez badaczy *Ennead* całkowicie nie zauważone. Bo popatrzmy — rozumuje Plotyn — jeżeli idei samej nie można ujrzeć, to znaczy, że widząc ją, widzimy jednocześnie materię, w której ta idea się odciska. Idea nie ma części, ale grzęznąc w materii, daje się przecież w tym naśladownictwie jakoś cząstkować. O Tamtym świecie pisze Plotyn: „Albo jak go nazwiesz światem ładu — nie ujrzawszy idei? Jak ujrzysz ideę, nie objąwszy równocześnie tego, na czym objawia się idea? Bezcząstkowy jest on z pewnością, a jednak daje się w jakiś sposób cząstkować”:

*ἢ πῶς προσερεῖς κόσμον, μὴ ὕλην
εἰς εἶδος ἰδών; πῶς δὲ εἶδος, μὴ εἶδος
ᾧ τὸ εἶδος λαβών; ἀμερὲς μὲν γὰρ
παντελῶς πάντη αὐτό:μεριστὸν δὲ
ὑποσοῦν.*

(En II,4,4)

Opisany proces kształtowania się świata fizycznego ma charakter zstępujący. W tym procesie najwyżej w hierarchii usytuował Plotyn Nadrzeczywiste Jedno, z którego emanuje byt, czyli to, co istnieje, a więc Umysł i Dusza. Najniżej w hierarchii doskonałości, a zarazem w największym oddaleniu od Jedna, sytuuje Plotyn świat zmysłowy, który staje się z niebytu materii. Trzeba stwierdzić, że dopiero w epistemologii Plotyna wychodzą na jaw główne momenty dweforujące, zawarte w emanacyjnej ontologii identyczności idei *in actu* i idei *in potentia*. Chodzi o wyprowadzenie rzeczy z jej pojęcia w umyśle, a — co za tym idzie — ich genetyczne uporządkowanie w planie umysłu i w planie

rzeczy. Do przedstawionych już wcześniej trudności logicznych dochodzi tu nowy, bardzo ważny problem ontologiczny. Jak idea staje się aktem rzeczy, skoro umysł nie przechodzi ze stanu *in potentia* do stanu *in actu*, gdyż wszystko jest w nim aktem? Wszak inaczej musiałoby go przywieść do aktu coś odeń różnego — *et hoc impossibile est!* Tak czy inaczej, Plotyn uważa, że to, co jest zawsze, jest aktem. Pisze bowiem: „Co natomiast ma z siebie to, że jest tak zawsze, to będzie właśnie z »dzieła«”:

*ὁ δ' αὐτὸ παρ' αὐτοῦ τὸ ἀεὶ οὕτως
ἔχει, τοῦτο ἐνέργεια ἂν εἴη.*

(En II,5,3)

To, co Plotyn nazywa tu Umysłem, nie jest niczym więcej, jak wewnętrznym Logosem rzeczywistości, myślową podatnością obrazu świata na wpływy racjonalizacji w sensie rozumu Arystotelesowskiego. W tekstach Plotyna można dostrzec wyraźne przejawy tej presji. Nie tylko zresztą „był z siebie”, ale i „był dla siebie” ulec muszą hierarchizacji, a tym samym dowolnej manipulowalności. Przyjęcie racjonalności ontologicznej musi w samej metafizyce prowadzić do enumeracji bytów pierwszych, drugich, trzecich itd. Wszystkie więc byty, które mają z siebie to, co trzeba mieć, Plotyn nazywa „pierwszymi jestestwami”. Oto jego słowa: „Więc wszystkie pierwsze jestestwa są »z dzieła«. Oto mają, co trzeba mieć, i mają z siebie, i mają zawsze”:

*Πάντα οὖν τὰ πρῶτα ἐνέργεια:
ἔχει γὰρ, ὃ δεῖ ἔχειν, καὶ παρ' αὐτῶν,
καὶ ἀεὶ.*

(En II,5,3)

Stałe ubywanie doskonałości w świecie bierze się stąd, iż dusza indywidualna ożywiająca ciało zstępuje w materię i upada w niebyt — do swego grobu. Co więcej, w doktrynie Plotyna jest to upadek konieczny, aby dojsć mogło do powrotu duszy do Jedna. Plotyn opisuje go na przykładzie ludzkiej duszy, która dzięki swej tożsamości z Duszą świata łączy się z Umysłem, a następnie — wspinając się jeszcze wyżej — dociera do absolutnego Jedna. Wpierw jednak dusza musi się uwolnić od uwikłania w świat materialny i przywiązania do wszelkich cielesnych doznań. Dokonuje się to przez oczyszczenie, tzn. przeniesienie zachwyty dla ciała na duszę. Tak rodzi się — według Plotyna — cnota, czyli pociąg duszy do świata umysłu, wspinaczka w kierunku *Noῦς*.

Plotynowe rozumienie „filozofii pierwszej”

Pociąg duszy do świata Umysłu, próby przerzucenia między nimi pomostu, podejmowane przez Plotyna, nie naruszały ich fundamentalnej odrębności, przypominały o ich docelowej tożsamości. W nauce Plotyna (podobnie jak w filozofii Platona) obowiązuje wszak dyrektywa, iż „podobne poznaje się przez podobne”, że zatem dusza i jaźń poznając świat umysłowy, stają się coraz bardziej tożsame z Umysłem. Ilekroć jednak mówimy o takim wzajemnym szepieniu heterogenicznych elementów, duszy i Umysłu, musimy zwrócić uwagę na abstrakcyjność ich myślowego ujęcia, przestrzegać przed linio-wo-kauzalną interpretacją szeregów bytowych i mentalnych. Idąc w kierunku Umysłu, dusza zmierza w kierunku Pierwszego Bytu, ponieważ Umysł i Byt stanowią Jedno. Rozpatrując Tamto jako Dobro, Umysł zaś jako pierwszą hipostazę, Plotyn przyporządkowuje jej Prawdę, która jest zrównaniem Umysłu z bytem. Komentując Arystotelesowską definicję prawdy, Plotyn pisze: „Prawda nie może z pewnością dotyczyć czegoś »różnego«, lecz to, co głosi, musi także być”:

*Τὴν ἀρα ἀλήθειαν οὐχ ἑτέρου δεῖ
εἶναι, ἀλλ, ὃ λέγει, τοῦτο καὶ εἶναι.*

(En V,3,5)

Skoro przedmiotowość jest pierwotnie ontologiczną właściwością prawdy, to zawiera się w tym — na mocy konsekwencji logicznej — konstatacja, że to wszystko, co istnieje pierwotnie, redukuje się w jakimś stopniu do Jedna, że więc zawsze dany jest jakiś kompleks przedmiotów Bytu i Umysłu. Jest to pośrednio zrównanie z Pierwszym Bytem, stanowią Go bowiem Umysł, przedmiot umysłowy i byt. Odpowiednikiem Pierwszego Bytu jest z kolei Pierwszy Umysł, który jest z tymi bytami, jakie poznaje, tożsame. „Więc w takim razie — pisze Plotyn — umysł, przedmiot umysłowy i byt stanowią jedno i jest to byt pierwszy, a oczywiście także pierwszy umysł zawierający te byty lub raczej z tymi bytami tożsame”:

*ἐν ἀρα οὕτω νοῦς καὶ τὸ νοητὸν,
καὶ τὸ ὄν καὶ πρῶτον ὄν τοῦτο,
καὶ δὴ καὶ πρῶτος νοῦς τὰ ὄντα
ἔχων: μᾶλλον δὲ ὁ αὐτὸς τοῖς
οὔσιν.*

(En V,3,5)

To, co określamy w koncepcji Plotyna jako jego drugą „filozofię pierwszą”, tj. teorię „pierwszego umysłu”, ma również swe korzenie w tym widzeniu świata, które wywodzi się z emanacji. Czym dla stoików była natura obarczona wewnętrzną jednoznacznością, tym dla Plotyna jest Pierwszy Umysł (idea, rozum), również w całym Jego jednoznacznie wzorczym charakterze. Na ten charakter składają się przede wszystkim rozpoznane przez Plotyna — nieruchome i same przez się istniejące — wątki rozumne tworzącego i pojmującego swój świat demiurga. Zestawiając Pierwszy Byt z Pierwszym Umysłem, Plotyn chce się czegoś więcej wywiedzieć o naturze samego Umysłu. Poznać Jego doskonałość ze stanowiska Pierwszego Bytu. Plotyn nie ma co do tego wątpliwości, gdy pisze: „Więc i z tego stanowiska można się niezgorzej wywiedzieć o naturze umysłu, zwłaszcza że choćbyśmy ją lepiej od innych widzieli, to i tak nie widzimy, jak wielka jest doskonałość umysłu”:

*Διὸ καὶ ἐντεῦθεν ἂν τις οὐχ ἤετρον
κατάμαθοι τὴν νοῦν φύσιν, ἣν καὶ πλέ —
ον τῶν ἄλλων ὁρῶμεν, οὐδ' ὅς, ὅσον
ἔστι τὸ νοῦ χρήμα, ὁρῶμεν.*

(En VI,7,2)

Czymże bowiem jest Umysł? Na to pytanie Plotyn odpowiada wielowarstwowo. Zasadnicze jego samo-siebie-myślenie to właśnie synonim Nadrzeczywistości Jedna. „Wykazał tedy wywód — pisze Plotyn — że istnieje jakieś zasadnicze samo-siebie-myślenie. Więc myśli ono inaczej, kiedy jest w duszy, a w sposób raczej zasadniczy wtedy, kiedy jest w umyśle”:

*Ὁ μὲν δὴ λόγος ἀπέδειξεν εἶναι
τι τὸ αὐτὸ αὐτὸ κυρίως νοεῖν. Νοεῖ
οὖν ἄλλως μὲν ἐπὶ ψυχῆς ὄν, ἐπὶ δὲ
τοῦ νοῦ κυριότερον.*

(En V,3,6)

Samo-siebie-myślenie eksterioryzuje się w rzeczywistości określonej treścią i kierunkami emanacji. Znów: nie dlatego, jakoby Umysł mógł sam z siebie stworzyć świat, lecz ponieważ idee, jako korelaty odpowiadające istotom rzeczy, zajmują w swych eksterioryzacjach stanowisko wzorcze wobec uwarunkowanych przez Umysł form każdorazowego urzeczywistnienia świata, w nim rozstrzygają twierdząco lub przecząco alternatywy zaistnień w imię potrzeb samo-siebie-myślenia Umysłu. O ile bowiem przedmiot samomyślenia Nadrzeczywistego Jedna jest Ono samo, o tyle przedmiot myślenia duszy stanowi dusza należąca do czegoś innego. Wreszcie umysł (ten stworzony), widzący siebie i widzący byty inne, jest samym aktem. Umysł bowiem jest czystą myślą,

toteż spozstrzega świat i siebie całym sobą, nie dzieli się na części, tak jak rzeczy przezeń widziane. „Albowiem dusza myśląca — twierdzi Plotyn — myślała sama siebie dlatego, że należy do czegoś innego, a natomiast umysł dzięki sobie myślał siebie takim, jaki jest, i tym, kim jest, i za sprawą swej własnej natury, i zwracając się do samego siebie: oto widząc byty, widział siebie i widząc był »z dzieła«, i to działanie było nim, albowiem umysł i myśl czysta stanowią jedno, i widział całym sobą całego siebie, a nie częścią siebie część inną”:

*Ἡ μὲν γὰρ ψυχὴ ἐνόει ἑαυτήν,
ὅτι ἄλλου: ὁ δὲ νοῦς, ὅτι αὐτὸς,
καὶ οἶος αὐτὸς, καὶ ὅστις, καὶ ἐκ
τῆς ἑαυτοῦ φύσεως, καὶ ἐπιστρέ —
φῶν εἰς ἑαυτὸν. Τὰ γὰρ ὄντα ὁρῶν
ἑαυτὸν ἐώρα, καὶ ὁρῶν ἐνεργεῖα ἦν,
καὶ ἡ ἐνεργεῖα αὐτός. Νοῦς γὰρ καὶ
νόησις ἐν, καὶ ὅλος ὄλω, οὐ μέρει
ἄλλο μέρος.*

(En V,3,6)

Dopiero ponad Umysłem rozciąga się obszar, który jest celem pielgrzymki duszy. Jej całkowite zespolenie z Jednym dokona się w drodze mistycznej ekstazy i będzie miało charakter czystego oglądu.

Myślenie jako teoria „oglądu” świata

Teoria ekstazy zaprowadziła Plotyna, filozofa, którego medytacje cechuje gnostyckie nastawienie, do jego konstrukcji „oglądu” (*θεορία*) świata. Sam Plotyn, medytując przez pryzmat „oglądu”, miał natrafić na pewne dające się ująć opisowo i rozwinać teoretycznie (słowo „ogłądanie” i „teoria” pochodzą od tego samego rdzenia) typy bytów „ogłądających”, które krok za krokiem prowadziłyby w procesie emanacji do odsłaniania naczelnej dla nich henady. Ze zrozumiałych więc powodów mówiąc, że wszystkie byty są z „ogłądania” (*ἐκ θεορίας*), Plotyn właściwie głosi, iż są one konstrukcją teoretyczną (*θεορία*). Te, które istnieją naprawdę, to idee, a te, które powstały z idei, są rezultatem poznawania. Autor *Ennead* pisze: „Że więc wszystkie byty są z »ogłądania«, tak tamte, które istnieją naprawdę, jak i te, które z tamtych powstały, tamtych »ogłądających«, i same są »ogłądami« bądź za sprawą postrzegania zmysłowego, bądź za sprawą poznania lub mniemania”:

*Ὅτι μὲν οὖν πάντα τὰ τε ὡς ἀληθῶς
ὄντα ἐκ θεωρίας, καὶ θεωρία, καὶ τὰ ἐξ
ἐκείνων γενόμενα, θεωρούντων ἐκείνων,
καὶ ἀντὰ θεωρήματα, τὰ μὲν αἰσθήσει,
τὰ δὲ γνώσει ἢ δόξῃ.*

(En III, 8,6)

Wychodząc od teorii „oglądu” i ściśle się jej trzymając, Plotyn unika rzekomo złudzenia dualizmu idei i rzeczy; popada jednak, nie chcąc tego przyjąć do wiadomości, w transcendentálny solipsyzm, a cały pochod emanacji w stronę obcej Jednu subiektywności i w stronę tego, co zmysłowo-konkretne, możliwy stał się tylko dzięki niejawnemu podjęciu motywów tradycji gnostyckiej. Plotynowe eksplikacje nie rozpraszają do końca tych wątpliwości. Należy zauważyć przede wszystkim, że Plotynowe „ogłądanie”, czyli myślenie, musi przebiegać zawsze w taki sam sposób, tzn. musi być nieskazitelne. Nie może więc ulec zabarwieniu, przyjmując coś do siebie z zewnątrz, ponieważ ono samo istnieje, a oglądy nie. Jak pisze Plotyn, myślenie „jest »zawsze« i »w taki sam sposób«, i »nie przyjmuje niczego do siebie«, i »nic do niego nie wnika«, gdyby bowiem coś przyjmowało do siebie, to przyjmowałoby coś spoza siebie, to znaczy »coś nie istniejącego«, a przecież musi być ono w całej pełni »istniejące«. Więc musi wstępować w byt, posiadając wszystko z siebie, i razem wszystko, i jako jedno wszystko”:

*Διὸ καὶ τὸ δεῖ καὶ τὸ ὡσαύτως,
καὶ τὸ ἀδεκτον παντὸς, καὶ οὐδὲν
εἰς αὐτό: εἰ γάρ τι δέσχοιτο, παρ' αὐτὸ
ἂν τι δέχοιτο: τοῦτο δὲ μὴ ὄν: δεῖ δ' αὐτό
πάντῃ ὄν εἶναι: ἤκειν οὖν δεῖ παρ' αὐ —
τοῦ πάντα ἔχον εἰς τὸ εἶναι, καὶ ὁμοῦ
πάντα, καὶ ἐν πάντα.*

(En III, 6,6)

Myślenie, które podobne jest do „oglądu” świata, stanowi — według Plotyna cechę boską; jeśli bowiem nie rozumujemy tak, jak Bóg rozumuje, to nie rozumiemy świata wcale. Różnica między myśleniem boskim a myśleniem ludzkim może być wyrażona tylko jako różnica stwórcza, jako że Bóg samym swoim pomyśleniem stwarza świat, świat zaś, który jest naszym pomyśleniem, ma jeszcze dodatkowo swoją zewnętrżność, będącą formą czasową jego przeżycia, a więc *modi* przejawiania się. Ponieważ jednak owe zjawiskowe *modi* wewnętrznej świadomości pomyślenia świata są identyczne z konstytuującymi go ideami, przeto myślenie, cechujące się tożsamością i ogólnością — ze względu na idee, według których przebiega zawsze w taki sam sposób — objawia się

w harmonijnym urządzeniu świata. Stąd nasz podziw dla cudownej harmonii w świecie, a przede wszystkim podziw dla jego umysłowej natury. Plotyn pisze: „Otóż nikt słusznie nie zgani ustroju świata, który to ustrój objawia w pierwszym rzędzie wielkość umysłowej natury”:

*ἐπεὶ οὐδὲ τοῦ παντὸς τὴν διο —
 ἴκησιν ὀρθῶς ἂν τις μέμψαιτο,
 πρῶτον μὲν ἔδεικνυμένην
 τῆς νοητῆς φύσεως τὸ μέγεθος.*
 (En II,9,8)

Siłę sterującą w tym polu rozważań ma Plotynowa teza (podtrzymywana jednak także przez platoników), że dokonujący się w umyśle akt wydobywania na jaw bytu realnego świata przyjmuje z konieczności intymny kształt operacji emanacyjnej, a więc postać umieszczania idei w ich uniwersum realności. Powstały w ten sposób świat rzeczy cieszy się autonomicznością tylko w takim stopniu, w jakim jest warunkiem wytwarzania rzeczy, nie zaś jej istnienia. W przeciwnym razie rzecz istniałaby „realniej” niż idea, której przysługuje uczestnictwo w Umyśle, a ponadto moc myślenia przemieniałaby się w moc cielesną. Tymczasem moc, którą przypisujemy myśleniu, to moc niecielesna, wynikająca stąd, że Umysł, z którego działania wywodzi się każdy byt realny, to transcendentalna Nadrzeczywistość Jedna. Dowód ontologiczny każdej rzeczy bierze się z pomyślenia jej realności. Dlatego to, co powstało z Umysłu, czerpie z Niego swoją siłę bytową. To, że każde określenie Umysłu wyłania się w koncepcji Plotyna na drodze pomyślenia Nadrzeczywistości Jedna bez stosowania wobec Niego czasowej genezy, takiej mianowicie, która korzeniami swymi sięga sfery wrażeniowo-wyobrażeniowej, ma daleko idące konsekwencje dla charakterystyki dowodu ontologicznego rzeczy, czerpiącego moc z czystego pomyślenia jej realności. Fakt, że tak zdefiniowany Umysł kojarzy się ściśle z duszą i że dusza partycypuje ustawicznie w bycie boskim, skłania Plotyna do posłużenia się metaforą światła, która utrwaliła się w zasobach wspólnego słownika gnostyków. Odpowiednio więc do tego, że wspólnota Umysłu i duszy, że ona sama, jak również każdy pojedynczo wzięty umysł zanurzone są w Nadrzeczywistości Jedna, że odniesione są już do Niego w swej twórczej aktywności — odpowiednio do tego dusza utrzymuje taki związek z Umysłem boskim, jak promień światła ze swym źródłem, Słońcem. Toteż dusza żyje w świecie ciągłej iluminacji, nieustannej przemiany boskiego myślenia w ludzki (a jednak równie boski) świat życia.

Uwagi końcowe

To, co przedstawiliśmy jako pogląd Plotyna na immanencję świata, stanowi zaledwie rzut oka na rozwijający się stopniowo w jego koncepcji tok emanacyjnych operacji wydobywania ze świata hyletycznego form rzeczy cielesnych. Trudności, na które tu natrafiamy, zaczynają się piętrzyć z chwilą postawienia pierwszego kroku na drodze do zgłębienia zagadnienia idealnej konstytucji materii, jej niesubstancjalności. Są to trudności w sferze wyjaśnienia jedności Umysłu i zróżnicowania świata, który Umysł poznaje na zewnątrz. Trudności te mają wszakże swoją przyczynę. W świecie Umysłu bowiem wszystko jest substancją, tymczasem w naszym świecie nią nie jest. Wywodząc więc rzecz dokładniej: jeśli — głosi Plotyn — w świecie boskim wszystkie rzeczy są ideami, a idee jednością, to rzekoma zagadka ma rozwiązanie. Tylko dlatego właśnie, iż rzeczy przebywają w świecie boskim, są ideami i mogą być rozpatrywane w szczególnego rodzaju uchwytujących aktach umysłowych. Natomiast w świecie realnym ideom boskim odpowiadają „widma”, w których konkretne jedno jest po prostu rzeczą różną od drugiej rzeczy. Czyż nie jest z góry przesądzone, iż wszystkie rzeczy w umyśle są ideami, a także to, że pole mojego poznania sięga w naturalny sposób poza sferę mojego zmysłowego spostrzegania? Jeżeli tak, to bynajmniej nie jest równie oczywiste, iż rzeczy w umyśle są substancją, przynajmniej w sensie Arystotelesowskiego złożenia z materii i formy. Tymczasem, być może, jednak nie wszystko w Plotynowym pojmowaniu substancji jest tak bardzo i tak do końca Arystotelesowskie.

Józef Bańka

ON THE SO-CALLED SECOND „FIRST PHILOSOPHY” OF PLOTINUS

Summary

The subject of this article is Plotinus' attitude towards Aristotle's definition of truth: truth is the equalling of the mind with the fact. In the opinion of Plotinus, however, the mind and being are one and the same thing and are both the creation of the emanation process being derived from the One Suprareality. We have, then, in the conception of Aristotle „first being”, and for Plotinus „first mind”. The traditional teaching of „first being” is Aristotle's „first philosophy”. On the other hand, what we describe in the conception of Plotinus as „first mind”, belongs conventionally to the so-called second „first philosophy”. The author analyses the logical consequences of distinguishing between „first being” in the philosophy of Aristotle and „first mind” in the conception of Plotinus.

Юзеф Банька

О ТАК ЗВАННОЙ ВТОРОЙ „ФИЛОСОФИИ ПЕРВОЙ” ПЛОТЫНА

Резюме

Предметом статьи является отношение Плётына к аристотелевскому определению истины: истина то сравнение ума с вещью. По мнению Плётына однако ум и бытие составляют одно и то же, ибо являются продуктом процесса эманации и выводятся с наддействительности *Одного*. Итак, имеем в концепции Аристотеля „первое бытие”, а у Плётына „первый ум”. Традиционно наукой о „первом бытии” является аристотелевская „философия первая”. Зато то, что определяем в концепции Плётына как „первый ум”, условно принадлежит к так званой второй „философии первой”. Автор статьи анализирует логические последствия того различия между „первым бытием” в философии Аристотеля и „первым умом” в концепции Плётына.