

Józef Bańka

Jak według Plotyna Pierwsze jest Pierwszą Przyczyną?

Folia Philosophica 16, 7-20

1998

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.

Pierwsze, które tylko siebie zakłada

Wyższość metafizyki Plotyńskiej nad Arystotelesowską wypływa z faktu¹, że ta pierwsza uzasadnia Jedno niezbędnością indeterminacji Pierwszego, czyli — mówiąc paradoksalnie — bezprzyczynowością Pierwszej Przyczyny. Mimo bowiem pewnych akcentów Arystotelesowskich w rodzaju: „Wszystko, co się porusza, musi mieć coś, ku czemu się porusza” (En V, 1,6), Plotyn uważa, że Jedno nie ma się ku czemu poruszać, a więc się nie porusza. Przyjmuje on jednak pewien specyficzny typ determinizmu kreacjonistycznego. Piśze bowiem: „Lecz jeśli coś po Nim powstaje, to mimo Jego wieczystego zwrócenia się do Siebie powstać musiało.” (Ibidem). Jeśli zatem uznamy, że naszym zadaniem jest iść raczej śladem Plotyna niż Arystotelesa, to trzeba będzie historię metafizyki wyakcentować w nowy sposób. W przyjęciu stanowiska Plotyna nie powinno nam przeszkadzać powstanie w czasie rzeczy konkretnych, kiedy jednocześnie mówimy o bytach wieczystych. W tym bowiem wypadku jest tak, że obarczamy je powstaniem, ale tylko słownie, gwoli zaznaczenia przyczyny i kolejnego porządku, tak iż głosić trzeba, że to, co powstaje stamtąd, nie powstaje skutkiem Jego ruchu.

¹ W. Beierwaltes: *Die Metaphysik des Lichtes in der Philosophie Plotins*. „Zeitschrift für Philosophische Forschung” 1961, Bd. 15, s. 334—362.



JÓZEF BAŃKA

Jak według Plotyna
Pierwsze jest Pierwszą
Przyczyną?



Skąd „Pierwsze” bierze początek?

Jest oczywiste, że skoro tylko wyobrazimy sobie jakiś przedmiot w porównaniu z innym, to bierze on *ipso facto* od tego innego swoją miarę. Tej oczywistości uległ także Plotyn, albowiem wedle niego po tym, co jest najdoskonalsze (τελειότατον, *perfectissimum*), nic nie może nastąpić większego „od Niego”, ale może nastąpić jakieś „po Nim” największe. Jest więc dlań jasne, „że od Niego”, wprawdzie, ale może nastąpić jakiś „po Nim” największe. Jest zatem dlań równie jasne, „że nic od Niego lub chyba tylko wartości po Nim największe!”²

μηδὲν ἀπ’ αὐτοῦ, ἢ τὰ μέγιστα μετ’ αὐτόν.

En V,1,6

Trzeba wszakże zauważyć, że tę chwiejność stanowiska Plotyna usuwa tekst łaciński, gdzie czytamy: *ab eo prodeunt, quae omnium maxima sunt post ipsum!* Wskutek tego, że na rzecz jakąś patrzymy umysłem, jednoczymy się z tą rzeczą, tym bowiem, co nas z nią jednoczy, jest idea, która ma siedzibę w Umyśle. Dlatego — jak mówi Plotyn — tym, co następuje „po Nim”, jest Umysł (νοῦς). Umysł widzi to Jedno i potrzebuje Go jednostronnie, ponieważ Ono konstytuuje strukturę wewnętrzną Umysłu, tj. znajdujące się w nim idee³. Plotyn pisze: „Największą zaś po Nim i zaraz drugą wartością jest umysł. Oto widzi Je umysł i potrzebuje tylko Jego jednego, a Ono umysłu nie potrzebuje zgoła”:

μέγιστον δὲ μετ’ αὐτόν νοῦς, καὶ δεύτερον· καὶ γὰρ ὁρᾷ ὁ νοῦς ἑκεῖνον, καὶ δεῖται αὐτοῦ μόνου, ἑκεῖνος δὲ τούτου οὐδὲν.

En V,1,6

Dopiero takie uznanie transcendentalnego charakteru Jedna naprawdę zaostrza problem metafizyczny⁴. Nie figurujące w dziedzinie bytów Tamto (Jedno), widzi wszystkie rzeczy, ponieważ nie jest żadną z tych rzeczy wszystkich, które istnieją w dziedzinie bytów. „Przecież dlatego — pisze Plotyn — wszystkie rzeczy z Niego pochodzą, że nie dzierżyły Go karby zadej postaci: oto jest tylko Jedno, a gdyby było wszystkimi rzeczami, to by było w dziedzinie bytów”:

² Teksty greckie cytujemy według wydania: F. Creuzer, G. H. Moser: *Plotini „Enneades” cum Marsilii Ficini interpretatione castigata*. Parisiis 1855. Teksty polskie w tłumaczeniu A. Krokiewiczza: *Enneady*. T. 1—2. Warszawa 1959.

³ J. R. Bussanich: *Plotinus on the Inner Life of the One*. „Ancient Philosophy” 1987, Vol. 7, s. 163—189.

⁴ H. Buchner: *Plotins Möglichkeitslehre*. Munich 1970.

Ταύτη γὰρ πάντα ἐξ ἐκείνου, ὅτι μὴ τιμι μορφῇ κατείχετο ἐκεῖνος· μόνον γὰρ ἓν ἐκεῖνο, καὶ ὁ μὲν πάντα ἐν τοῖς οὐσίῳ ἄν ἦν.

En V,1,7

Wreszcie wobec takiej natury umysłu, że wytwarza on swój przedmiot jako rzecz zewnętrzną w stosunku do siebie samego, nie jest Ono także żadną z rzeczy bytujących w umyśle. Wywodząc się z Jedna, są wszystkie rzeczy substancjami (διὸ καὶ οὐσίαι ταῦτα, *quamobrem haec essentiae sunt*), a jako substancje są już określone i mają swój kształt. Albowiem „byt nie może dalej jakby bujać w bezkresie, lecz musi być utwierdzony kresem i stałością, a tę stałość stanowi dla umysłowych przedmiotów zakres i kształt, dzięki którym uzyskują też samobyt”:

τὸ δὲ ὄν δεῖ οὐκ ἐν ἀορίστῳ οἶον θεωρεῖσθαι, ἀλλ' ὄρω πεπῆχθαι καὶ στάσει· στάσις δὲ τοῖς νοητοῖς ὀρισμὸς καὶ μορφῇ, οἷς καὶ τὴν ὑπόστασιν λαμβάνει.

En V,1,7

W ten sposób dochodzimy do pojęcia recencjału egzystencjalnego, w którego środkiem plasuje się stałe *recens*, a na jego kresach usadawiają się przemijające *quo ante* i *ad quem*.

Cztery alternatywy

Wyobrażając sobie, iż Absolutem targa wola czynienia, popadamy w fatalny antropomorfizm i chcenie nasze czynimy wzorem chcenia istoty wieczystej. Bo popatrzymy, jeśli chcenie implikuje wybór, to jaki wybór zakłada chcenie Absolutu? Co jest przedmiotem tego chcenia, jeśli nie On sam? „Bo i czegoż mógłby chcieć — pyta Plotyn — jeśli nie Tego, Czym jest?”

Τί γὰρ ἄν καὶ ἠθέλησεν, ἢ τοῦτο, ὃ ἐστι;

En VI,8,13

Czy nie ma w Absolucie żadnego chcenia⁵, czyli woli stworzenia, prócz tego, które zawiera w sobie samo dzieło stworzenia, poszukujące dla siebie właściwego demiurga? Odpowiedź wydaje się pozytywna, bo gdyby przyjąć, że On wybrał to, czym chciał zostać, to mógł zmienić (w tym właśnie chceniu) własną naturę na coś zgoła innego. Wobec tego lepiej — twierdzi Plotyn — przyjąć, że jednak nie zechciał On zostać czymś innym, że

⁵ P. J. About: *Plotin et la quête de l'un*. Paris 1973.

„jest tym, czym jest, z konieczności, a mianowicie, że jest Sobą Samym, czym przecież Sam zawsze chciał i chce”:

μήτ' ἄν ἑαυτῷ τι μέμψασθαι ὡς ὑπὸ ἀνάγκης τοῦτο ὄν, ὃ ἐστὶ τοῦτο τὸ αὐτὸς εἶναι, ὅπερ αὐτὸς ἀεὶ ἠθέλησε καὶ θέλει.

En VI,8,13

Ta refleksja nad pojęciem „chcenia” Absolutu nie miała na celu samodzielnych ustaleń. Miała raczej — według Plotyna — ożywić pewną ogólną kwestię, sprowadzającą się do pytania: Jak ustala się przyczyny dla rzeczy, które stają się i które są? Aby odpowiedzieć na pytanie o podstawę zaistnienia rzeczy, które się stają, oraz istnienia tych rzeczy, które już są, Plotyn wprowadza cztery alternatywy:

Alternatywa pierwsza: „Jest albo tak, iż skutkiem przyczyn stają się te, które się stają, i są te, które są”:

κατ' αἰτίας γίγνεται τὰ γινόμενα καὶ ἐστὶ τὰ ὄντα.

En III,1,1

Alternatywa druga: „Albo tak, iż bez przyczyny są i stają się jedne i drugie”:

ἢ ἄνευ αἰτίας ἄμφω.

En III,1,1

Alternatywa trzecia: „Albo tak, iż pewne rzeczy wśród jednych i drugich stają się i są bez przyczyny, pewne zaś z przyczyną”:

ἢ τὰ μὲν ἄνευ αἰτίας, τὰ δὲ μετ' αἰτίας ἐν ἀμφοτέροις.

En III,1,1

Alternatywa czwarta: „Albo tak, iż z przyczyną wszystkie te, które się stają, te zaś, które są, są częścią z przyczyną, a częścią bez przyczyny”:

ἢ τὰ μὲν γινόμενα μετ' αἰτίας πάντα, τὰ δὲ ὄντα τὰ μὲν ἐστὶν αὐτῶν μετ' αἰτίας, τὰ δὲ ἄνευ αἰτίας.

En III,1,1

Jeśli się na to zgodzić, relacja między epistemologią a ontologią ukazuje się od razu w innym świetle. Determinizm bezwzględny nie broni się przed zdarzeniami, tak jak narzuca się zjawiskom. W ten sposób dochodzimy

do odróżnienia zdarzeń jako istnienia, które jest pozbawione trwania, od zjawisk jako istnienia, któremu trwanie przysługuje.

Ujrzawszy w całej wyrazistości aporie Plotyńskiego zwrotu metafizyki, musimy wrócić do starszej tradycji greckiej. Zarówno bowiem starożytni Grecy, jak i Plotyn rozróżniają między „byciem początkiem” (ἀρχή) i wywodzeniem się „z początku” (ἐξ ἀρχῆς), czyli z jakiejś zasady (w sensie substancji)⁶. Stąd łaciński tekst mówi, że nie wszystko jest zasadą, ale wszystko wywodzi się z jakiejś zasady. Podobnie tekst grecki, choć w mniejszym stopniu jest on jednoznaczny. Porównajmy, co pisze na ten temat Plotyn: „Albowiem nie początkiem są wszystkie jestestwa, lecz z początku są wszystkie jestestwa”:

οὐ γὰρ ἀρχὴ τὰ πάντα, ἀλλ' ἐξ ἀρχῆς τὰ πάντα.

En III,8,8

To oczywiście nieokreśloność, z jaką Stwórca przedstawia się interpretującemu i rozumiejącemu świat umysłowi, pozwala powiedzieć za Plotynem, że Absolut nie może być wszystkim ani też jakąś rzeczą z tego wszystkiego pochodzącą i tylko za tę cenę może On rodzić je wszystkie. Innymi słowy — rodzi wielość, lecz nią nie jest. Plotyn stwierdza: „On sam zaś już nie może być nimi wszystkimi ani też jakimkolwiek z nich wszystkich, ażeby mógł rodzić je wszystkie i ażeby nie był wielością, lecz początkiem wielości”:

αὐτὴ δὲ οὐκέτι τὰ πάντα, οὐδὲ τι τῶν πάντων, ἵνα γεννήσῃ τὰ πάντα, καὶ ἵνα μὴ πλήθος ἢ ἀλλὰ τοῦ πλήθους ἀρχή.

En III,8,8

Kim jest ten, który następuje po Pierwszym

W Nim podany jest sposób, w jaki rzeczy mogą być różne

Określenie natury Absolutu staje się niezbędne przy poważnym traktowaniu sensu przemiany znaczeń poszczególnych nazw. Przemiana to nie zmiana, w której coś zmieniającego się pozostaje zarazem tym samym i zostaje utrzymane, ale szczególnie głęboka hierarchizacja samego porządku tych zmian. Oto bowiem niespodziewanie dla interpretatorów Plotyna żąda on, „żeby przyznać wszystkie byty temu, który następuje po Pierwszym”:

⁶ K. Wurm: *Substanz und Qualitat: Ein Beitrag zur Interpretation der plotinischen Traktate VI, 1, 2, und 3*. Berlin 1973.

καὶ τῶν μετὰ τὸ πρῶτον τὰ πάντα ἀποδιδόντας ἀπηλλάχθαι.

En II,9,6

Ciężar nazywania zostaje tu zatem, zgodnie z wymogami teologii apofatycznej neoplatoników, przeniesiony z Absolutu na demiurga, Swórcę świata. Widzimy więc, że ten, który następuje po Pierwszym, to jest jakby „drugi” Absolut (*alterum Absolutum*) — po prostu bóg, Platoński demiurg⁷. Należy go zaś tak określić, „gdyż on jest wszystkimi bytami i pierwszym umysłem, i substancją, i wszelaką pięknością po pierwszej naturze”:

ἐκείνου τῶν πάντων ὄντος, καὶ νοῦ τοῦ πρώτου καὶ οὐσίας, καὶ ὄσα ἄλλα κατὰ μετὰ τὴν πρῶτον φύσιν.

En II,9,6

Stajemy w obliczu centralnego motywu plotynizmu: poznane zostaje mniej niż to, co już znane. Jedno, oczyszczone z wszelkiej przypadkowości i zmiennych okoliczności, zostaje ujęte w swej istocie, zostaje poznane jako nie-Coś. W tym, co Pierwsze, Plotyn nie dostrzega obecności elementów, lecz uważa, że można wielość tak umniejszać, aż zostanie nam słownie jedno: „Zaprawdę, gdyby coś zupełnie bezcząstkowego musiało określić się słownie, to musiałoby mówić najpierw, jakimi rzeczami właśnie nie jest, tak iż w ten sposób byłaby to wielość w tym celu, by było jedno”:

καὶ γὰρ εἰ τὸ ἀμερὲς πάντη εἰπεῖν ἀντὸ δέοι, δεῖ πρότερον λέγειν, ἃ μὴ ἐστίν. ὥστε καὶ οὕτω πολλὰ ἂν εἶναι, ἵνα ἓν εἴη.

En V,3,10

Można nawet powiedzieć jeszcze więcej: Absolut, mówiąc „jestem tym oto” nie może wymieniać różnych „to oto”. Jest On bowiem „przeciwwielością”. Zachodzi w Nim tożsamość orzeczeń „jestem—jestem” i podmiotów „ja — ja”. Plotyn pisze: „Ilekroć powie: jestem tym oto, to wymieniając jakieś różne od siebie, to oto skłamię, a jeśli wymieni swój przymiot, to orzeknie wielość lub też mówić będzie »jestem — jestem« i »ja—ja«.”

ὅταν λέγη, εἰμι τόδε, τὸ τόδε εἰ μὲν ἕτερόν τι αὐτοῦ ἔρεϊ, ψεύσεται· εἰ δὲ συμβεβηκὸς αὐτῷ, πολλὰ ἔρεϊ, ἢ τοῦτο ἔρεϊ; εἰμι εἰμι, καὶ ἐγὼ ἐγώ.

En V,3,10

⁷ A. M. Frenkian: *Les Origines de la theologie negative de Parmenide a Plotin*. „Rivista Classica” 1943, nr 15, s. 11—20.

Ma w tym z pewnością swój udział również teoria emanacji⁸. Wielość bowiem odnosi Plotyn, jako zasadę emanacyjną, do Absolutu w tym sensie, że w Nim, jako praprzyczynie, podany jest sposób, w jaki rzeczy mogą być różne — podana jest liczba rzeczy, a więc wielość. Tę zasadę emanacyjną nazywa Plotyn zasadą „Ja i to”. Pisze on: „Cóż tedy, jeżeli to będzie tylko para i powie ja i to? Przecież wielość jest już koniecznie, jako że byty są różne i że podany jest sposób, w jaki są różne, a także jest tu już liczba i mnóstwo jeszcze innych rzeczy”:

Τί οὖν; ἢ δύο μόνα εἶη, καὶ λέγοι ἐγὼ καὶ τοῦτο, ἢ ἀνάγκη πόλλ' ἤδη εἶναι· καὶ γὰρ ὡς ἕτερα, καὶ ὅπη ἕτερα· καὶ ἀριθμὸς ἤδη καὶ πολλὰ ἄλλα.

En V,3,10

Ille scitur melius nesciendo

Definiujące wręcz dla świadomości Tamtego jest to, że dokonuje ona odróżnienia tego, co zamierzone jako Tamto, od całej pozaniebiańskiej reszty, abstrahując od wszelkich warunków dostępności Jedna dla naszego umysłu. Diada „Ja i to” zyskała zatem w tekście Plotyna świetną interpretację dzięki przyrównaniu do ucha, które napęlnia się słyszeniem. „Często na przykład jest to głos w powietrzu i słowo w głosie, a obiecujące ucho przyjmie i posłyszysz i jeżeli w pustej przestrzeni pośredniej założysz jeszcze inne ucho, to słowo i głos dojdzie także do niego, a raczej ucho dojdzie do słowa”:

Ὡσπερ δὲ φωνῆς οὖσῃ κατὰ τὸν ἀέρα πολλακίς καὶ λόγου ἐν τῇ φωνῇ, οὗς μὲν παρὸν ἐδέξατο καὶ ἤσθετο· καὶ εἰ ἕτερον θείης μεταξύ τῆς ἐρημίας, ἤλθε καὶ πρὸς αὐτὸ ὁ λόγος καὶ ἡ φωνή, μᾶλλον δὲ τὸ οὗς ἤλθε πρὸς τὸν λόγον.

En VI,4,12

Podobnie można dać przykład z oczami, które napęlniają się widzeniem⁹. Zarówno oko, jak i ucho korzystają z pustej przestrzeni pośredniej, w której organ fizyczny kojarzy się z idealnym wątkiem słyszenia i widzenia. Plotyn pisze: „Podobnie zaś spojrzą na rzecz tę samą także oczy mnogie i widzeniem napęlnią się wszystkie, choć rzecz widziana spoczywa w miejscu odległym, ponieważ tu było oko, a tam znowu ucho”:

⁸ E. Edman: *The Logic of Mysticism in Plotinus*. „Studies in the History of Ideas” 1925, Vol. 2, s. 51—81.

⁹ M. R. Alfino: *Plotinus on the Possibility of Non-Propositional Thought*. „Ancient Philosophy” 1988, Vol. 8, s. 273—284.

καὶ ὀφθαλμοὶ πολλοὶ πρὸς τὸ αὐτὸ εἶδον, καὶ πάντες ἐπλήσθησαν τῆς
 θέας, καίτοι ἐν ἀφορισμένῳ τοῦ θεάματος κειμένου, ὅτι ὁ μὲν ὀφθαλμὸς,
 ὁ δὲ οὐς ἦν.

En VI,4,12

Także w logicznym sensie lepiej jest — twierdzi Plotyn — gdy Jedno pozostaje dla nas niepoznawalne. Nasz umysł zna Je tylko tak, iż wie, w jaki sposób Go nie zna. Absolut jest absolutnie niedostępny ludzkiemu umysłowi. Łatwiej mówić o tym, czym On nie jest, aniżeli o tym, czym jest. *Ille scitur melius nasciendo!* Całość, która określa Jego Jedno, jest niewyraźalna, nieprzenikliwa. Skąd więc nasza wiedza o Nim? Oto pytanie Plotyna: „Lecz jeśli już o nic pytać nie będziesz, to jakże się w ogóle o tym przekonasz?”

Ἄλλ' εἰ οὐδὲν ἔτι ζητήσεις, πῶς ποτε τοῦτο πείσῃ;

En VI,5,12

Prawdziwe natomiast zadanie myślącego ducha w odniesieniu do Absolutu, w swej istocie niewyraźnego, nie jest wedle Plotyna powierzchowne, gdyż w Nim duch widzi siebie zjednoczonego. Rozwijając wątek poznania przez analogię, Plotyn uważa, że to właśnie docierając do wszechświata, docieramy do Całości, a więc do Absolutu. Nie wiemy, czym jest Jedno, wiemy, czym jest Całość. Całość stanowi synonim Jedna, poznanie Całości zatem jest odpowiednikiem poznania Jedna. Absolut jest właśnie cały we wszechświecie. Również my nie preferujemy Jego części, lecz stajemy się w nas samych odpowiednikiem Jego wszechcałości. „Otóż właśnie dlatego — zauważa Plotyn — że dotarłeś do wszechświata i nie pozostałeś w jego części ani też nie rzekłeś także samo o sobie jestem tak a tak wielki, lecz odrzuciłeś owo tak a tak wielki i stałeś się — wszechcały!”

ἢ ὅτι παντὶ προσῆλθεας, καὶ οὐκ ἔμεινας ἐν μέρει αὐτοῦ, οὐδ εἶπας οὐδὲ
 σὺ, τοσοῦτος εἰμί, ἀφείς δὲ τοσοῦτον, γέγονας πᾶς.

En VI,5,12

Pierwsze to jest to, z czego emanuje wszystko

Transformacja pojęcia Pierwszego

Z pewnością to nie dopiero Plotyn ograniczył zadanie teologii apofatycznej do milczenia o tym, co niezrozumiałe i niewyraźalne ani w mowie, ani

w tekście dyskursywnym¹⁰. On jednak uczynił dążenia do ujęcia Całości narzędziem dotarcia w pobliże Absolutu, chociaż i ta Wszecchałość, do której docieramy Tam, jest *prima facie* również niepodległa wobec dyskursu teoretycznego. Dopiero *ex post*, gdy już intencyjnie nabierzemy przekonania o Absolucie, możemy podjąć próbę odtwarzania (*in rebus posterioribus*) drogi do Niego, próbę przybierającą postać czegoś na kształt dyskursu. Jest to droga, którą kroczy mędrzec: „Bo też w ogóle — generalizuje Plotyn — nie ma tam żadnego rozważania, lecz o rozważaniu mówi się tylko w celu zaznaczenia, że wszystko jest tak, jakby to jakiś mędrzec mógł potem zarządzić na podstawie rozważania”:

ἐπει οὐδὲ ὄλωσ λογισμὸς ἐκεῖ, ἀλλὰ λέγεται λογισμὸς, εἰς ἐνδειξιν τοῦ πάντα οὕτως, ὡς ἄλλος σωφὸς ἐκ λογισμοῦ ἐν τοῖς ὕστερον.

En VI,7,1

Nauka Plotyna — przyjmując założenia henotyczne, a także emanacyjne — wypracowała stopniowo własne sposoby definiowania Jedna¹¹. Założenie henologiczne, w procesie emanacji jeszcze przed ich pojawieniem się, wszystko to oznacza transformację pojęcia Pierwszego, w tym również Jego pierwotnej, historycznie wytworzonej zawartości. Jedno można pojmować tylko jako Pierwsze, z którego emanuje wszystko, tak iż w odniesieniu do Niego nie można powiedzieć, iż się wydarzyło. Po prostu: Jedno jest indeksem samego siebie. Jeżeli jest, to jest samobytem. Plotyn pyta: „Jakże więc mogło wydarzyć się Pierwsze? Przecież nie przybyło, żebyś pytał: więc jakże przybyło, jaki przypadek Je sprowadził lub obdarzył samobytem?”

Πῶς οὖν τὸ πρῶτον συνέβη; οὐδὲ γὰρ ἦλθεν, ἵνα ζητησῶ πῶς οὖν ἦλθε; τύχη τις ἤγαγεν ἢ ὑπέστησεν αὐτό.

En VI,8,8

Takim pojęciem, które zakłada coś bezprzyczynowego, jest przypadek — ontologicznie najbardziej bezpośredni i nie poddający się zniesieniu stosunek między nicością a bytem. Ale tę właśnie ewentualność Plotyn wyklucza. Pierwsze, które byłoby przypadkiem, nie byłoby Absolutem. Jedno pojmujemy jako Pierwsze dlatego właśnie, że gdyby coś poprzedzało, to musiałby to być przypadek, ślepy traf. Ale właśnie traf odsyła do czegoś innego, i to czegoś, co daje się odnieść do stawania się (*quae fiunt*). Tymcza-

¹⁰ M. Sells: *Apophysis in Plotinus: A Critical Approach*. „Harvard Theological Review” 1985, Vol. 78, s. 43.

¹¹ H. Schlette: *Das Eine und das Andere: Studien zur Problematik des Negativen in der Metaphysik Plotins*. Munich 1966.

sem Jedno jako Pierwsze nie odsyła do niczego: Ono samo jest Jedno i Ono samo jest Pierwsze. Bo jest Jedno. Bo jest Pierwsze — jest samo dla siebie indeksem swej tożsamości¹². Plotyn zauważa: „Przecież nie było jeszcze ani przypadku, ani w ogóle ślepego trafu. Jakoż traf zachodzi z przyczyny czegoś innego, a nadto w dziedzinie stających się rzeczy”:

ἐπεὶ οὐδὲ τύχη πω ἦν, οὐδὲ τὸ αὐτόματον γε· καὶ γὰρ τὸ αὐτόματον καὶ παρ' ἄλλου καὶ ἐν γιγνομένοις.

En VI,8,8

Przeniesienie Pierwszego na Byt Pierwszy

Najbardziej nawet typowy charakter określonego stanu nie może przesłonić jego historycznie istotnego stanu powstania. Pierwsze to pewien społeczno-historyczny sposób widzenia ludzkiego życia. Przeniesienie Pierwszego na Byt Pierwszy jest zawsze ekstrapolacją. Nie możemy, naturalnie, próbować tutaj, nawet w szkicowej postaci, przedstawić owego procesu semantycznego *ab ovo*. Można jedynie jeszcze raz zwrócić uwagę na to, że kiedy pominiemy się Pierwsze, pozostaje bezkres i próżnia. Ale właśnie o nich wiemy, czym są, przez odniesienie ich do Pierwszego. To od Niego otrzymują swój byt (a raczej „niebyt”, ponieważ mówimy o nich, iż „nie są”). Plotyn pisze: „I ruch, i próżność są czymś bezkresnym. Pochodzą od Pierwszego i Jego potrzebują, żeby uzyskać określenie. Doznają zaś określenia, skoro do Niego się zwrócą”:

ἀόριστον δὲ καὶ ἡ κίνησις καὶ ἡ ἑτερότης ἢ ἀπὸ τοῦ πρώτου, κάκεινου πρὸς τὸ ὀρισθῆναι δεόμενα. Ὀρίζεται δέ, ὅταν πρὸς αὐτὸ ἐπιστραφῇ.

En II,4,5

Gdyby bezkres czy próżnia były rzeczywiście tylko wytworem tzw. siły fatalnej, i niczym więcej, to nie mogłyby się obiektywizować w postaci wzorca. Podobnie też fakt, że pewna obiektywnie istniejąca materia wyzwalała w danym wypadku jakiś aktywny czynnik bytu, nie mogłaby zaistnieć, gdyby go nie poprzedzał Byt Pierwszy. Kiedy bowiem materia była bezkresem, nie była Dobrem. Nie była wszak podatna na określenie, jako że nie była zwrócona do Pierwszego. Tak jak przedmiot pozostaje niewidoczny, gdy nie pada na niego światło, tak materia nie jest bezkresem mającym jakiegokolwiek znaczenie, gdy nie odniesie się jej do Pierwszego. Dlatego materia stara się przekształcić w czyste światło, w byt niezależny od innego światła, od Pierwszego.

¹² G. Wald: *Self-Intellection and Identity in the Philosophy of Plotinus*. Frankfurt am Main 1990.

Plotyn wyjaśnia to w ten sposób: „Atoli przedtem czymś bezkresnym była i materia, i owo różne i nie były jeszcze czymś dobrym, lecz były pozbawione Jego światła”:

πρὶν δὲ ἀόριστον καὶ ἡ ὕλη καὶ τὸ ἕτερον, καὶ οὐπὼ ἀγαθόν, ἀλλὰ ἀφώτιστον ἐκείνου.

En II,4,5

Pierwsze ma godność najwyższą

W naszych rozważaniach mówimy przeważnie tylko o porządku bytów i ich podporządkowaniu Pierwszemu (cała tradycja arystotelesowska i później scholastyczna hołdowała temu ujęciu)¹³. Zarysowaliśmy już wielokrotnie centralny problem ontologiczny. Porządek bytów — w najbardziej rozwinięty sposób Byt Pierwszy — jest uwikłany w proces emanacji, który zachodzi w poszczególnych kompleksach hipostaz i w ramach ich wzajemnych oddziaływań w obrębie ich totalności, a więc jedności. Pierwsze ma, oczywiście, godność najwyższą, co wszakże nie oznacza potępienia natury świata zrodzonego. Kto potępia naturę świata, ten — zdaniem Plotyna — popełnia zuchwalstwo, nie uwzględnia bowiem godności samego porządku bytów, jako że ten bierze się z podporządkowania Pierwszemu. „Tłumaczy się zaś ono tym — pisze Plotyn — że nie znają kolejnego porządku bytów pierwszych i wtórnych, i trzecich, i wciąż dalej aż do ostatnich”:

Τοῦτο δὲ, ὅτι οὐκ ἴσασι τάξιν τῶν ἐφεξῆς, πρώτων καὶ δευτέρων, καὶ τρίτων, καὶ αἰεὶ μέχρι τῶν ἐσχάτων.

En II,9,13

Następuje przy tym ruch podwójny: z jednej strony emanacja wypiera na poszczególnych szczeblach określone formy autoreifikacji, oczywiście najczęściej w ten sposób, że i tu jedność podlega dalszemu rozproszeniu w szczegółach, a z drugiej — transcendencja ulega zawróceniu, przez co urzeczowienie bardziej prymitywne zastąpione zostaje innymi i tak dalej, wznosząc się w dążeniu ku Pierwszemu. Stąd ci, którzy wazą się źle mówić o bytach pośrednich niż Pierwsze, powinni się kierować łagodnością w ocenie tego, co leży niżej, oraz dążeniem do tego, co Pierwsze. Ci, którzy źle oceniają byty niższe w hierarchii emanacji, kierują się tym, że sami usiłują widzieć siebie wyżej, niż są „i że nie wiedzą, iż nie należy mówić obelżywie o bytach pośrednich niż pierwsze, lecz łagodnie oceniać naturę ich wszystkich i samemu zdążyć do bytów pierwszych”:

¹³ M. F. Wagner: *Concepts and Causes. The Structure of Plotinus' Universe. Dissertation.* Ohio 1979.

καὶ ὡς οὐ λοιδοροῦντες τοῖς χεῖροσι τῶν πρώτων, ἀλλὰ πράως συγχωροῦντες τῇ πάντων φύσει τὸ τὸν θεόντα πρὸς τὰ πρώτα.

En, II,9,13

Im głębiej harmonia naszego świata ze światem idei dotyka i porusza człowieka osobiście w jego autentycznej indywidualności, tym wyraźniej dostrzega on proveniencję tego świata z „nie-tutaj-teraz-bycia”. Co za tym idzie, umysł jego tym mocniej kieruje się na gatunkowość świata, bez względu na to, w jakim stopniu akty spostrzegania go na zewnątrz stały się osobiste i jako takie skierowane na gatunkowość dla siebie¹⁴. Nie miejsce tutaj, aby mówić o genezie i istocie przeciwstawienia „to” — Tamto, przeciwstawienia, które w szerokim zakresie zdominowało myśl Plotyńską. Plotyn uważa, że nasz wspaniały świat jest odbiciem cudowności Tamtego, a to, do jakiego stopnia nasze dążenie do unicestwienia zmysłowych podstaw gatunkowości dla siebie połączyło się świadomie ze zniesieniem realności własnego bytu, nie wydaje się dla Plotyna sprawą zasadniczą. Konkluzja jego jest prosta: „Otóż za sprawą tamtych pierwszych cudów są nasze”:

Καὶ γὰρ διὰ τὰ πρώτα ταῦτα.

En II,9,17

Przy takim teoretycznym spełnieniu uniwersalności wzorów idealnych, tzn. ich przekształceniu w świat rozpoznania ludzkich, świat nasz traci z konieczności swe wyizolowane, odrębne miejsce w kosmosie zjawisk materialnych i zmysłowych, a staje się przedmiotem afirmacji jako niekwestionowane dzieło boże. Gdybyśmy bowiem zakwestionowali nasz świat, musielibyśmy podać w wątpliwość i Tamten, wieczny¹⁵. Lepiej więc uznać dobro i piękno świata za kontynuację Tamtego. Mówiąc o zaletach naszych dzieł, Plotyn pisze: „Jeżeli więc nasze nie są piękne, to piękne nie są i tamte. Zatem dalszym ciągiem tamtych piękności są nasze i późniejsze piękności”:

εἰ οὐ μὴ ταῦτα, οὐδὲ ἐλεῖνα μετ' ἐκεῖνα τοίνυν ταῦτα καλὰ

En, II,9,17

¹⁴ T. A. Szlezak: *Platon und Aristoteles in der Nuslehre Platins*. Basle 1979.

¹⁵ E. Stump, N. Kretzmann: *Eternity*. „Journal of Philosophy” 1981, Vol. 78, s. 429—458.

Zakończenie

W naszkicowanej właśnie dwoistości początku i Jedna ich rozdzielenie nie powodowałoby jeszcze żadnej zmiany. Ale o brzemiennej w następstwa emanacji stanowi tu — już w innych kontekstach podkreślona — pełnia, przelewająca się w postaci Dobra na byty następcze Pierwszego. W ten sposób byt nie jest już tylko Pierwszy — ideą gatunkową, ale także sekwencją rzeczy, pewnym uprzedmiotowieniem gatunkowości samej dla siebie, co powoduje, że jego bycie dla nas nie jest już samym tylko wytworem emanacji, jak w wypadku innych rzeczy, które nas otaczają, lecz wiąże się w sposób organicznie konieczny z jego bytowym ukształtowaniem jako Dobra i Jedna zarazem. Dla Plotyna oznacza to przede wszystkim, że każdy, kto dojdzie do jednego początku całości świata, musi go pojmować nie tylko inicjalnie, w sensie Arystotelesowskiego „pierwszego motoru”, ale także w sensie dyfuzyjnym: *bonum est sui diffusivum!* Ta bowiem Plotyńska Pierwsza Przyczyna przelewa się przez wszystko (*per omnia se diffundere*) i sprawia rzeczy poszczególne.

Jeśli tedy na przekór arystotelikom pragniemy trafnie — według Plotyna — ująć istotę praprzyczyny, to musimy się i w tym wypadku odwołać na powrót do teorii praźródła (Plotyńskiej Jedni), którą rozpatrywaliśmy już pod różnymi względami w naszych dotychczasowych rozważaniach. Chodzi mianowicie o to, że Plotyn wiąże praprzyczynę z praźródłem, a to ostatnie z Jednym, obejmując wszystkie trzy kategorie pojęciem „przeznaczenie”. Można bowiem praprzyczynę nazwać przeznaczeniem, jeśli wszystko wraca do Jedna, z którego pochodzi, ale także praźródłem, przy czym oba stanowiska są — według Plotyna — równouprawnione.

Ograniczenia poznawcze ontologii początku dają się ponownie odnaleźć w najwyższych obiektywizacjach natury — w „pierwszej przyczynie”, w „pierwszej zasadzie”, w „pierwszym bycie”. Dzięki Pierwszej Przyczynie czas spotyka się z tożsamością tego, co trwa w czasie, w substancji. Te zależności dostarczają trwałych podstaw decydująco ważnego pod względem ontologicznym faktu, że przede wszystkim nie może istnieć jakakolwiek rzeczywistość realna bez czasu, który jej realność ogranicza do trwania, mającego zawsze charakter kategorii ogólnej czy wręcz ponadontologicznej, zbliżającej nas do nihilności materii.

Tego rodzaju oddziaływanie czasu na tożsamość tego, co trwa w czasie, ulega zniesieniu co najwyżej w szczytowych kulminacjach bytu; w każdym razie wpływ prących w procesie emanacji do przodu sił natury jest tutaj już zapośredniczony w czasie. Dla ontologii Natury Odwiecznej jest jednak równie ważne, aby „parcie” sił natury przez czas połączyć z tym, co się do niej odnosi bezpośrednio i trwale, a co przybiera realny kształt rzeczywistości. To, co

ukazuje bytowa ogólność, to analogia, która nie znosi indywidualnego charakteru. Dlatego spotkanie czasu z trwaniem substancji Plotyn nazywa analogią (ἀναλογία). Przecież Natura Odwieczna jest nieskończona nie tylko dlatego, że jest „zawsze”, lecz dlatego, że ma w sobie nieskończone możliwości tworzenia (*propter excessum potentiae*). Nie mogąc nawet pobieżnie prześledzić bardzo założonej i nader spornej w koncepcji Plotyna kategorii Natury Odwiecznej, zwróćmy jedynie uwagę na fakt, że ta właśnie nieskończona potencja tworzenia wynika z Niej, tj. Natury Wiecznej, która układa się z czasem równolegle, ale stosownie do wiecznej potencji. Ową potencję tworzenia Plotyn stawia nawet wyżej od sprawstwa, ponieważ odnosi się ona do natury i zawsze ma w zanadru coś nowego.

Józef Bańka

HOW IS IT THAT, ACCORDING TO PLOTINUS, THE FIRST IS THE PRIMAL CAUSE?

Summary

The author attempts to show the extraordinary nature of Plotinus's contribution to the European philosophy, including the theory of causality. This is, at the same time, an attempt to prove the superiority of Plotinus's metaphysics over that of Aristotle. Plotinus distinguishes carefully between "the First", and "the Primal Cause", which Aristotle does not do. The author expresses his conviction that if one decided to follow Plotinus, rather than Aristotle, the history of metaphysics should be understood in an entirely novel way.

Józef Bańka

WIE NACH PHLOTIN DAS ERSTE DIE ERSTE URSACHE IST

Zusammenfassung

Der Verfasser versucht die Außergewöhnlichkeit der Bedeutung von Phlotin für die europäische Kultur zu zeigen, darunter für die Theorie der Kausalität. Der Aufsatz ist gleichzeitig ein Versuch die Überlegenheit der Phlotinschen Mathaphysik über die Aristotelsche zu zeigen. Phlotin unterscheidet solche Begriffe wie „das Erste“ und „die erste Ursache“, was Aristoteles nicht macht. Der Verfasser ist der Meinung, daß wenn man auf den Spuren von Phlotin und nicht von Aristoteles wandelt, man die Geschichte der Mathaphysik auf eine ganz neue Art und Weise definieren sollte.