

# Agnieszka Woszczyk

---

## Dualizm metafizyczny w "Enneadach" Plotyna

---

Folia Philosophica 24, 55-65

---

2006

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Agnieszka Woszczyk

## Dualizm metafizyczny w *Enneadach* Plotyna

Scharakteryzowane przez Giovaniego Realego typy interpretacji *Ennead* opierają się na założeniu, że schemat rekonstrukcji systemu Plotyna przebiega zawsze albo „od dołu ku górze”, albo „od góry do dołu”<sup>1</sup>. Tymczasem jawiąca się tu metodologiczna alternatywa – polegająca na przyjęciu drogi „wstępującej” (od materii do Jedna) lub drogi zstępującej (od Jedna do materii) – wydaje się co najmniej problematyczna z uwagi na kryjącą się w niej arbitralność rozstrzygnięcia co do podstawowego kształtu Plotyńskiego systemu. Innymi słowy: oba typy wykładni zakładają przyjęcie perspektywy monistycznej, której wykazanie, chociażby wobec literalnej niejednoznaczności określenia funkcji Jedna i materii, okazuje się w ramach *Ennead* raczej hermeneutycznym zadaniem niż oczywistością *prima facie*.

Problem polega na tym, że interpretacji filozofii Plotyna dokonywano najczęściej z perspektywy myśli nowożytnej i współczesnej, co przesądzało w znacznym stopniu o monistycznym odczytaniu *Ennead*. Tłumaczenia dzieł neoplatońskich na języki nowożytne zbiegły się w czasie z powstaniem idealizmu niemieckiego, co wytworzyło osobliwą sytuację obopólnego oddziaływania. W idealizmie niemieckim, zwłaszcza zaś w późnej filozofii F.W.J. Schellinga i w myśli G.W.F. Hegla, obecne są wyraźne inspiracje neoplatońskie<sup>2</sup>, które z kolei ule-

---

<sup>1</sup> Zob. G. Reale: *Historia filozofii starożytnej*. Przeł. E.I. Zieliński. T. 4. Lublin 1999, s. 503–505.

<sup>2</sup> Zob. R.T. Wallis: *Neoplatonism*. London 1995, s. 160–178; D.J. O’Meara: *Plotinus*. Oxford 1993, s. 116. Kwestię różnic między neoplatonizmem a idealizmem niemieckim (na przykładzie dialektyki Proklosa i Hegla) dobrze wyświetlił A.E. Taylor (*The Philosophy of Proclus*. „Proceedings of the Aristotelian Society” 1918,

gając charakterystycznej dla współczesności metamorfozie w kierunku absolutyzacji świadomości, ukształtowały swoisty horyzont interpretacyjny, przesądzający ostatecznie o dominacji perspektywy monistycznej. Niejednokrotnie odnieść można wrażenie arbitralności interpretacji *Ennead* Plotyna – arbitralności przejawiającej się w pomijaniu wątków, które z punktu widzenia zachowania monizmu wydają się najbardziej problematyczne. Wręcz paradygmatycznego przykładu takich arbitralnych zabiegów dokonywanych na tekście dostarcza praca F. Heinemanna, który wyeliminował jako nieautentyczne te partie Plotyńskiego dzieła, które zawierały sformułowania dualistyczne<sup>3</sup>.

Przyjąć należy raczej, że to myśl pitagorejsko-platońska, z uwzględnieniem przemian, jakim tradycja ta ulega w toku swej historii, a nie idealizm niemiecki, stanowi właściwy horyzont odczytywania *Ennead*. Ponadto, jak w każdym klasycznym ujęciu filozoficznym, tak i w filozofii Plotyna podstawową rolę odgrywa zagadnienie bytu, toteż od charakterystyki Plotyńskiego rozumienia bytu – a nie, jak to było dotychczas, od Jedna („od góry”) lub materii („od dołu”) – zacząć należy określanie pryncypium (pryncypiów) i struktury rzeczywistości.

Artykuł zmierza nie tyle do definitywnego rozstrzygnięcia problemu metafizycznego dualizmu bądź monizmu systemu Plotyna, ile do uwydatnienia perspektywy dualistycznej w *Enneadach*. Zabieg taki znajduje swe uzasadnienie: z jednej strony w konieczności rozróżniania między systemem Plotyna a wykładem prezentowanym w jego dziele<sup>4</sup>, z drugiej strony natomiast – w interpretacji stanowiska Plo-

---

vol. 18, s. 600–635), który przede wszystkim zwraca uwagę na transcendentny względem bytu i historii charakter Absolutu w ujęciu Proklosa, który zniesiony zostaje w koncepcji Hegla, oraz na odmienną metodę dialektycznego poszukiwania kolejnych triad pojęciowych. Logika postępowania Heglowskiego opiera się na dialektycznym (a zarazem historycznym) przejściu od tezy do antytezy i ostatecznie syntezy, które można wyrazić następująco: jeśli istnieje  $x$ , to istnieje  $\text{nie-}x$ , a zatem musi istnieć  $x$  i  $\text{nie-}x$ . Natomiast metoda Proklosa koncentruje się na poszukiwaniu etapów pośrednich między różnymi poziomami rzeczywistości w celu wyjaśnienia immanencji własności wyższych ontycznie poziomów na poziomach niższych, przy jednoczesnej transcendencji przyczyn w stosunku do skutków. Daje się to przedstawić w schemacie: jeśli jest  $A$  o cechach  $x$  i  $y$  oraz  $B$  o cechach  $\text{nie-}x$  i  $\text{nie-}y$ , to musi istnieć etap pośredni  $C$  o cechach  $x$  i  $\text{nie-}y$  i/lub  $D$  o cechach  $\text{nie-}x$  i  $y$ . Taylor zauważa, że metodę Proklosa wykorzystwała teologia chrześcijańska, a Kartezjański dowód istnienia Boga opiera się na jej podstawach.

<sup>3</sup> Zob. F. Heine mann: *Plotin*. Leipzig 1921.

<sup>4</sup> Występujące nader często w literaturze przedmiotu określenie „system” w odniesieniu do myśli Plotyna wydaje się znacznym nadużyciem, jeśli zważy się na to, czym są *Enneady* jako dokument działalności filozoficznej ich autora. *En-*

tyna, która dokonała się w dziejach neoplatonizmu, a która potwierdza wyraźnie obecność problemu dualizmu pryneypiów bytowych<sup>5</sup>.

## Ontyczna jedno-wielość a problem monizmu

W najbardziej rudymenarnym wymiarze bytu w *Enneadach* opisywany jest w terminach jedności, przy czym Plotyn wielokrotnie uwypukla różnicę między Jednym (ἕν) a jednością rozumianą jako jedno-wielość (ἕν καὶ πολλά). Jedno samo nie jest bytem, lecz jego zasada (ἀρχή) i jako takie, ma status meontologiczny, gdyż bytowość konstytuowana jest przez związek jedności i wielości. Za byt *sensu stricto* uznaje Plotyn świat noetyczny (κόσμος νοητός), odznaczający się najwyższym stopniem jedności; jest to sfera tego, co bytuje istotowo (ὄντως ὄν), wiecznie, w sposób niezmienny, zachowując stałą tożsamość, jako zróżnicowana wielość idei-umysłów połączona w ramach jedności hipostazy Umysłu (νοῦς)<sup>6</sup>.

*neady* nie stanowią bowiem całościowego wykładu własnego stanowiska Plotyna, ale zapis seminaryjnych dyskusji nad rozwiązaniami określonych problemów poruszanych w jego szkole. Dodatkowo, Plotyn nie przedstawia gotowych rozwiązań wielu podejmowanych przez siebie kwestii, w wielu miejscach, najbardziej kluczowych – jak można sądzić – dla eksplikacji własnego stanowiska, ogranicza się do postawienia problemu i sformułowania pytań. Co więcej, poszczególne traktaty *Ennead* zawierają wzajemnie sprzeczne rozwiązania, a filozoficzna ekspozycja zagadnień przeplata się z wyjaśnieniami o charakterze mitologicznym lub nawet jest przez nie zastępowana. Wreszcie, tekst wzbogacony jest o zapis doświadczenia mistycznego. W kontekście wskazanych cech Plotyńskiego dzieła na szczególną uwagę zasługuje hipoteza, którą sformułował P. Henry (*The Oral Teaching of Plotinus*, „Dionysius” 1982, vol. 6, s. 3–12), a która wskazuje, iż poglądy reprezentowane w *Enneadach* nie mogą być traktowane jako równoznaczne z koncepcją filozoficzną Plotyna.

<sup>5</sup> Zob. A. Woszczyk: *Problem związków neoplatonizmu z Platońskimi „agrapha dogmata”*. „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2005, nr 12, s. 55.

<sup>6</sup> O tożsamości bytu i myśli można mówić za sprawą zrównania archetypicznej postaci bytowości, którą jest druga hipostaza (Umysł), z myśleniem i życiem, co stanowi rezultat Plotyńskiej interpretacji *kosmos noetos*, łączącej założenia teorii idei Platona z koncepcją Nieruchomego Poruszyciela Arystotelesa, oraz transpozycję fizycznej teorii πνεῦμα stoików na obszar metafizyki. Zob. szerzej: S. Gersh: *KINHΣΙΣ AKINHETOΣ. A Study of Spiritual Motion in the Philosophy of Proclus*. Leiden 1973, s. 3–6; D.T. Runia: *A Brief History of the Term „Kosmos Noetos” from Plato to Plotinus*. In: *Traditions of Platonism. Essays in Honour of John Dillon*. Ed. J.J. Cleary. Aldershot–Brookfield–Singapore–Sydney 1999, s. 151–171.

Otóż jest rzeczą jasną, że owo „jedno” [noetyczne – A.W.] musi być wielością, skoro następuje po całkowicie Jednym: inaczej nie byłoby po Nim, lecz Nim. Skoro dalej następuje po Nim, to nie mogło stać się ponad Nim jeszcze bardziej „jednym”, lecz musiało być pośledniejsze od Niego. Ponieważ zaś Najlepsze to Jedno, więc musiało być bardziej mnogie niż Jedno, bo właśnie w upośledzeniu jest mnogość<sup>7</sup>.

Zarazem byt ontyczny hipostazy Umysłu odróżniony zostaje od bytu gignetycznego, właściwego światowi zmysłowemu (κόσμος αἰσθητός), czyli sferze tego, co się staje, lecz nigdy nie jest (*sc. bytem*). Uwidacznia to fragment *Enn.* IV1[4].2, który ukazuje hierarchię jedności będącej zarazem podstawą rozróżniania poziomów ontycznych:

Węc Dusza istnieje jako jedno i wielość (ἓν καὶ πολλὰ) w ten sposób, idee w ciałach jako wielość i jedno (πολλὰ καὶ ἓν), ciała jako tylko wielość (πολλὰ μόνον), a to, co najwyższe, jako tylko jedno (ἓν μόνον)!<sup>8</sup>.

Dystynkcja między Jednym a różnymi stopniami jedności czyni zasadnym pytanie o źródło ontycznego zróżnicowania oraz warunek wielości pojawiającej się i narastającej wraz z wyłanianiem się kolejnych poziomów ontycznych. W tym punkcie ogniskuje się szereg aporii Plotyńskiego stanowiska, jeśli zakłada się jego monistyczną wykładnię, opartą na emanacyjnym schemacie przyczynowości, rozumianej jako przelew bytowej nadpełni Jedna słabnący stopniowo i znajdujący swój kres w niebycie materii. Przede wszystkim możliwość konstytucji wielości opartej na tym, co jest całkowicie Jednym (negacja jakiegokolwiek formy wielości), sama w sobie stanowi paradoks, który wyjaśnia się albo poprzez rezygnację z racjonalnej możliwości wyjaśnienia powstawania rzeczywistości – co *de facto* nie stanowi wyjaśnienia – albo przez traktowanie Jedna jako pewnej niezróżnicowanej jeszcze formy mnogości, która ujawnia się (*sc. multiplikuje*) w procesie emanacji, co jest jednak wyraźną dezinterpretacją funkcji Jedna<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> Plotyn: *Enneady*. Tłum. A. Krokiewicz. T. 1. Warszawa 1959, s. 574.

<sup>8</sup> Ibidem. Tłum. A. Krokiewicz. T. 2. Warszawa 1959, s. 12.

<sup>9</sup> Obydwa podejścia uwidaczniają się w interpretacjach, które proponują: W. Beierwaltes: *Das Wahre Selbst. Studies zu Plotins Begriff des Geistes und des Einen*. Frankfurt 2001, s. 129 i nast., oraz J. Legowicz: *Historia filozofii starożytnej Grecji i Rzymu*. Warszawa 1986, s. 514–521.

Dodatkowo charakterystyka materii jako zła *per se*<sup>10</sup> oraz fragmenty, w których Plotyn mówi o konieczności przyjęcia dwóch przeciwnych sobie zasad (ἀρχαί)<sup>11</sup>, wreszcie podkreślenie aktywnej roli materii w procesie konstytuowania bytu<sup>12</sup> stawiają pod znakiem zapytania wykładnię interpretacyjną *Ennead*, która zakłada monizm emanacyjny. Wykładnia ta bowiem prowadzi do absurdalnej tezy, że absolutne Jedno-Dobro wytwarza absolutne zło-materię, że z Jedna, „któremu nic nie towarzyszy”<sup>13</sup>, a więc które pozbawione jest jakiegokolwiek związku z wielością, powstaje jego negacja – czysta nieokreśloność materii, będąca zarazem warunkiem wielości, zarówno na poziomie noetycznym<sup>14</sup>, jak i zmysłowym<sup>15</sup>. Wykładnia taka paradoksalnie odsłania zatem brak koherencji myśli Plotyna i pomija wątki dualistyczne, mimo iż dąży do marginalizacji literalnych sprzeczności, wyraźnie wartościując określone fragmenty, jako bardziej lub mniej oddające zasadniczy wykład systemu.

Tymczasem fakt, że Plotyn określa byt jako jedno-wielość, wskazuje, że prezentuje on rozumienie bytu typowe dla szeroko pojętej tradycji pitagorejsko-platońskiej, a obecność odniesień do pryncypiów *hen* i *aorisos dyas*, na których możliwość tej relacji (sc. jedno-wielości) jest ufundowana, kilkakrotnie *explicite* powraca w *Enneadach*. Toteż z owych odniesień, mimo ich pozornej marginalności w tekście, uczynić należy fundament rekonstrukcji podstaw Plotyńskiej wizji

<sup>10</sup> Plotyn: *Enneady...*, T. 1, s. 128.

<sup>11</sup> Zob. *ibidem*, T. 1, s. 123.

<sup>12</sup> Zob. *ibidem*, T. 1, s. 212–213.

<sup>13</sup> *Ibidem*, T. 2, s. 405.

<sup>14</sup> Konieczność przyjęcia materii noetycznej Plotyn uzasadnia, pisząc (*ibidem*, T. 1, s. 186): „Jeżeli więc jest wiele idei, to musi być w nich coś wspólnego, oczywiście zaś także coś swoistego, to, czym się różni jedna od drugiej. Otóż tą swoistością oraz cechą różniczkującą jest kształt indywidualnie właściwy. Jeżeli dalej jest kształt, to jest i kształtowane tworzywo, na którym występuje ta różnica. Więc jest także materia, która przyjmuje kształt i zawsze stanowi podłoże. Jeżeli następnie jest »tam« świat umysłowy, a nasz świat jest jego naśladownictwem i jest złożony właśnie z materii, to i »tam« musi być materia”.

<sup>15</sup> Materia świata zmysłowego nie ma żadnego jakościowego ukształtowania, jest czystą nieokreślonością: „Otóż po pierwsze to, co coś przyjmuje, nie musi być pojemnym rozmiarem, o ile już przedtem nie będzie mieć wielkości: przecież i dusza, która podejmuje wszystkie rzeczy, ma je wszystkie naraz [...]. Następnie materia ma właśnie dlatego przestrzenny odbiór tego, co przyjmuje, że przyjmuje przestrzeń [...]. Jeżeli dalej dlatego, że w takich przypadkach istnieje jakaś uprzednia wielkość, która służy za podłoże kształtującemu, żądasz jej także w przypadku materii, to żądasz niesłusznie, albowiem w tych przypadkach idzie nie o ogólną materię, lecz o szczególną, a tylko ogólna materia musi mieć także wielkość od czegoś innego”. *Ibidem*, T. 1, s. 195–196.

rzeczywistości, zwłaszcza że zabieg ten pozwala na zachowanie znacznie większej koherencji niż wykładnia oparta na założeniu monizmu emanacyjnego.

## Principia Jedno-Dobro i Diada-Materia

W *Enn.* V.4[7].2 Plotyn przywołuje fragment z *Metafizyki* Arystotelesa (987b 20 sq.), który służy jako przekaz poglądu Platona na temat Nieokreślonej Diady:

Toteż powiedziano, że z „nieokreślonej dwójki i jednego powstają idee i liczby”, bo to jest właśnie umysł<sup>16</sup>.

Geneza wymiaru noetycznego zostaje zatem ukazana w odniesieniu do Platońskiej koncepcji pryncypiów bytowych, co pozwala na wyjaśnienie fundamentalnej różnicy między transontycznym Jednym, które nie ma wielości, a bytem, który jest jedno-wielością, bez uciekania się do wątpliwej hipotezy automultiplikacji Jedna w procesie emanacji. Aktywność Nieokreślonej Diady założona zostaje jako komplementarny w stosunku do przyczynowego działania Jedna warunek bytu. Plotyn ukazuje tu pośrednio również transontyczny status Diady, która warunkuje wymiar noetyczny, a zatem poprzedza go, nie jest natomiast – jak chce John M. Rist – elementem świata noetycznego przez tożsamość z materią noetyczną<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> Ibidem, T. 1, s. 256.

<sup>17</sup> Zob. J.M. Rist: *The Indefinite Dyad and the Intelligible Matter in Plotinus*. „Classical Quarterly” 1962, vol. 12, s. 99–107. A.H. Armstrong (*The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*. Amsterdam 1967, s. 66–68) ukazał problematyczność pojęcia materii noetycznej, a co za tym idzie, również koncepcji *kosmos noetos*. Problematyczność ta sprowadza się do trudności w uzgodnieniu na podstawie *Ennead* zasady, iż materia noetyczna jest fundamentem jedności, z jednoczesnym pojmowaniem świata noetycznego jako prawie wiernego duplikatu – jak to określa przytaczany autor – Arystotelesowskiego świata zmysłowego. Jeśli bowiem Umysł w kontemplacji Jedna zwraca się do niego jako do źródła określoności, w wyniku czego doznaje wewnętrznego podziału i zróżnicowania, to paradoksalnie z Jedna, które ma stanowić pryncypium jedności, czerpie wielość, a dopiero materia noetyczna umożliwia Umysłowi jako hipostazie za-

Fundamentalne znaczenie dla wykazania roli Nieokreślonej Diady ma również fragment *Enn.* VI.6[34].3, który ukazuje funkcję *aoristos dyas* jako *mega kai smikron* – zasady generowania i różnicowania, którą charakteryzuje Plotyn jako naturę nieskończoności:

Więc jakże ją [sc. nieskończoność – A.W.] sobie ktoś pomyśli jako taką? Oddzieliwszy myśli zaiste ideę. Więc cóż pomyśli? Przeciwnieństwa zaiste i równocześnie nie przeciwieństwa! Otóż pomyśli „wielkie” i „małe” (μέγα καὶ μικρόν), bo staje się obojgiem, a także „stałe” i „ruchome”, bo także nimi staje się nieskończoność, atoli pomyśli, zanim ona nimi się staje, rzecz jasna, bo nie jest żadnym z nich obu w sposób określony: w przeciwnym razie już ją określiłeś<sup>18</sup>.

Fragment ten ma doniosłe znaczenie z uwagi na fakt, że odsłania paralelę między funkcją *aoristos dyas* jako zasady wielości (*mega kai smikron*) i nieskończonością, którą uznaje Plotyn za właściwą charakterystykę natury materii. Tym samym nieskończoność stanowi swoisty pomost między systemową funkcją przyporządkowaną Nieokreślonej Diadzie i zawartą w *Enn.* II.4[12].11 charakterystyką materii, opisywaniem jej jako tego, co „wielkie i małe”:

I dlatego nie należy nazywać materii ani czymś „wielkim” tylko, ani znowu „małym”, lecz „wielkim oraz małym”<sup>19</sup>.

Pozwala to na poszukiwanie tożsamości systemowej funkcji Nieokreślonej Diady i materii, zwłaszcza że w *Enn.* II.4[12].11 Plotyn podkreśla, iż materia nie jest ani cielesnością, ani przestrzennością, lecz warunkiem ich obu, jako nieskończoność sama. Nie ma żadnego określenia jakościowego, ale takie określenie umożliwia sama, będąc nieokreślona<sup>20</sup>. Dodatkowo funkcja materii nie sprowadza się do bycia biernym podłożem determinacji jakościowych, co bardzo wyraźnie ukazuje Plotyn w *Enn.* I.8[51].6, kreśląc obraz materii jako niezależnego pryncypium:

---

chowanie jedności. Z oceną tą, w przytaczanym artykule, polemizuje Rist, uznając całkowitą spójność wewnętrzną doktryny materii noetycznej. Uznaje on, że to materia noetyczna, tożsama z Diadą, jest pierwotną nieokreślonością, która formuje się dzięki działaniu Jedna.

<sup>18</sup> Plotyn: *Enneady...*, T. 2, s. 528.

<sup>19</sup> Ibidem, T. 1, s. 196.

<sup>20</sup> Zob. ibidem, T. 1, s. 203–204.



Więc to, że nic nie stanowi przeciwieństwa do substancji, zasługuje na wiarę, jeżeli idzie o poszczególne substancje, bo zostało udowodnione na podstawie doświadczenia. Lecz nie zostało udowodnione, jeżeli idzie o substancję w ogóle. Cóż jednak będzie przeciwieństwem do wszechsubstancji i w ogóle do pierwszych wartości? Do substancji chyba nie-substancja, a do natury dobra ta, która jest naturą i początkiem zła (κακοῦ φύσις καὶ ἀρχή). Początkami są bowiem obydwie (ἀρχαὶ γὰρ ἄμφω), jedna rzeczy złych, a druga dobrych. I wszystko, co jest w każdej z tych dwóch natur, jest sobie przeciwne [...]. Zaprawdę, kresowi, mierze i wszystkim innym rzeczom, które są w boskiej naturze, sprzeciwia się bezkres, niemiara i wszystkie inne rzeczy, które zawiera natura zła, tak iż i całość jest przeciwna całości. Ta ma nawet owo „jest” fałszywe i jest fałszem w sposób pierwszy i zasadniczy (πρώτως καὶ ὄντως ψεῦδος), a tamtej przysługuje owo „jest” w znaczeniu, że jest prawdę, tak iż ze względu na fałsz jest pierwsza przeciwna drugiej jako prawdziwej, za czym przysługuje im także przeciwieństwo ze względu na substancję<sup>21</sup>.

Niektórzy interpretatorzy uznają, że fragment ten nie dotyczy opozycji zasad, lecz mówi jedynie o przeciwieństwie Umysłu (substancji) względem materii; Umysł byłby tu odpowiednikiem jednej całości, a materia i „skazone” nią rzeczy świata zmysłowego stanowiłyby odpowiednik drugiej całości. Możliwość takiego odczytania sugeruje zwłaszcza fragment: „Zaprawdę, kresowi, mierze i wszystkim innym rzeczom, które są w boskiej naturze, sprzeciwia się bezkres, niemiara i wszystkie inne rzeczy, które zawiera natura zła [...]”, oraz stwierdzenie, że boskiej naturze „przysługuje owo »jest«” w sposób właściwy, co zdaje się wykluczać możliwość odniesienia wskazanych słów do Jedna. Należy pamiętać jednak, że zamierzonym przedmiotem dowodu w tym rozdziale *Ennead* (I.8) jest przede wszystkim teza o przeciwieństwie względem substancji, a kwestia przeciwieństwa zasad poruszona zostaje jedynie okazjonalnie.

Tymczasem fakt, że Plotyn określa Jedno jako źródło określoności i miarę, uwidacznia, że bezkres nie stanowi wyłącznie opozycji do substancji, która nosi znamiona dobra, kresu i miary, lecz do samego ich źródła. Bez kres, zło i niemiara bowiem nie stanowią przeciwieństwa w stosunku do samej tylko jedno-wiełości (bytu), co ukazuje także fragment *Enn.* VI.7[38].23, w którym Plotyn podkreśla konieczność uznania przeciwieństwa zła (materii) względem Jedna, nie zaś względem bytu, któremu dobro przysługuje jedynie relatywnie, ze względu na dobro jego źródła:

<sup>21</sup> Ibidem, T. 1, s. 128–129.

Jeżeli dalej stek zła powstaje później w tych rzeczach, które nie mają w Nim [w Jednie – A.W.] zgoła żadnego udziału i które są ostatnie, i jeżeli w kierunku ku temu, co coraz gorsze, nie ma niczego poniżej steku zła, to stek zła będzie pozostawać w stosunku przeciwieństwa do Niego, ponieważ nie ma on żadnego przeciwieństwa w pośrodku. Więc Dobro będzie tym przeciwieństwem. Bo albo Dobra w ogóle nie ma, albo, jeżeli być musi, to będzie nim ono i nic innego. Jeżeli zaś kto powie, że Go nie ma, to wtedy nie będzie także zła [...]. Po prostu: inne tak zwane rzeczy dobre sprowadzają się do Niego, lecz Ono do żadnej<sup>22</sup>.

Falsz i zło materii wyrażają się w opozycyjnej aktywności w stosunku do roli jednoczenia i określania, którą odgrywa Jedno, a która znajduje swą najpełniejszą realizację w wymiarze substancjalnego bytu świata noetycznego. Działanie materii, które Plotyn charakteryzuje jako dezintegrację, pozbawianie i rozpraszanie jedności, znajduje z kolei najsilniejszy wyraz w obszarze świata zmysłowego<sup>23</sup>. Kwestia ta ukazana została między innymi w *Enn.* I.8[51].8:

Zaprawdę, jakość, kiedy jest oddzielnie, nie czyni tego, co czyni wtedy, kiedy jest w materii, podobnie jak i nie „czyni” bez żelaza sam kształt topora. Idee w materii nie są następnie tymi samymi ideami, którymi by były, gdyby były same w sobie, lecz są „rozumnymi wątkami w materii”, wątkami w niej spaczonymi i skażonymi jej naturą. [...] Bo jeśli materia oładnie tym, co się na niej ujawniło, to paczy je i niszczy dodatkiem swej własnej, przeciwnej natury: nie przydaje zimna do gorąca, lecz do idei gorąca przywodzi właściwy sobie brak idei i właściwy sobie bezkształt do kształtu, i właściwy sobie nadmiar oraz niedomiar do tego, co jest umiarowe, aż sprawi, iż ono nie należy do siebie, lecz do niej [...]<sup>24</sup>.

Można zatem przyjąć, że Diada-Materia jest nie tylko warunkiem hipostazy Umysłu, ale wszelkich form bytowości, które wymagają udziału czynnika wielościującego jako komplementarnej przyczyny w stosunku do jednoczącego działania Jedna. Ani Jedno samo, ani Diada-Materia, traktowane jako osobne pryncypia, nie mogą stanowić samodzielnej przyczyny ontycznej jedno-wielości. Konstytucję poszczególnych poziomów ontycznych można wytłumaczyć zatem jako relacyjne odniesienie Jedna do Diady-Materii, a następnie odniesie-

<sup>22</sup> Ibidem, T. 2, s. 599–600.

<sup>23</sup> Zob. ibidem, T. 2, s. 443 oraz 523.

<sup>24</sup> Ibidem, T. 1, s. 131.

nie powstałej w wyniku tej relacji hipostazy Umysłu do Diady-Materii, które wytwarza kolejną hipostazę – Duszę. Dusza z kolei wchodzi w relację z Diadą-Materia, powołując ostatni poziom ontyczny – świat zmysłowy. Uwidacznia to następujący schemat:

Jedno Diada-Materia  
Umysł Diada-Materia  
Dusza Diada-Materia

Toteż struktura rzeczywistości może zostać ukazana paralelnie jako hierarchia bytu i jako hierarchia jedności:

Hierarchia bytu	Hierarchia jedności
Jedno samo	zasada jedności
jedno-będące (Umysł, Dusza)	jedno-wielość
jedność jako wątek rozumny w materii	jedno-w-wielości
jedność cielesna	zjednoczona wielość
materia	zasada wielości

Jedno-Dobro jako pryncypium jednoczące oraz Diada-Materia jako pryncypium nieokreśloności i wielości wyjaśniają możliwość konstytucji bytu jako jedno-wielości, a jednocześnie stratyfikacji w ramach struktury ontycznej. Stratyfikacja ta przybiera zasadniczą postać w rozróżnieniu poziomu *kosmos noetos* i *kosmos aisthetos*. Podział ten wydaje się pierwotny w stosunku do hipostatycznej struktury rzeczywistości, która angażuje rozróżnienie na sferę transontyczną i sferę bytu istotowego, ale nie obejmuje zjawiskowego bytu świata zmysłowego (*kosmos aisthetos*). Każdy typ bytowości ostateczne wyjaśnienie swej możliwości znajduje dopiero na poziomie tych pryncypiów, tłumaczących zarówno postać przysługującego im stopnia jedności, jak i wielości.

Konieczność przyjęcia dwóch pryncypiów: Jedna-Dobra i Diady-Materii, założona już w samym rozumieniu bytu jako jedno-wielości, pozwala na określenie wykładu zaprezentowanego w *Enneadach* mianem dualizmu ontologicznego bądź dualizmu metafizycznego. To, że wzajemny stosunek Jedna do Diady jawi się w sposób mniej jednoznaczny, wynika między innymi z wielorakiej eksplikacji natury materii, która w *Enn.* I.8 zyskuje status niezależnego pryncypium, natomiast w innych fragmentach opisywana jest jako zależna od Jedna. Można przyjąć, że pełny monizm w neoplatonizmie osiągany jest dopiero wraz z syntezą Proklosa, który krytycznie odnosząc się do Plotyńskiej wykładni zła<sup>25</sup>, eliminuje założenie materii

<sup>25</sup> Zob. Proclus: *On the Existence of Evils*. Trans. J. Opsomer, C. Steel. London 2003, s. 64.

noetycznej<sup>26</sup>, a ponadto wiąże pryncypium wielości z nieskończoną mocą (*dynamis*) Jedna<sup>27</sup>. Możliwość takiego rozwiązania, opartego na założeniu subsumpcyjnego stosunku Diady do Jedna, szkicowo obecna jest wprawdzie w *Enn.* V.5[32].10–11, ale nie staje się w *Enneadach* rozwiązaniem ostatecznym.

<sup>26</sup> Zob. Proclus: *The Elements of Theology*. Transl. E.R. Dodds. Oxford 1963, s. 8–9.

<sup>27</sup> Zob. ibidem, s. 82–83.

**Agnieszka Woszczyk**

## Metaphysical dualism in *Enneads* by Plotinus

### Summary

The main problem of *Enneads* by Plotinus comes down to showing the possibility of the constitution of multiplicity on the assumption of emanative monism. Ontic unity-multiplicity requires an explanation of both the source of multiplicity and unity, which questions the legitimacy of traditional interpretations in the categories of principal monism. The article is an attempt to re-interpret the philosophy by Plotinus from the perspective of its connections with Plato's *agrapha dogmata*, i.e. the categories of principle dualism.

**Agnieszka Woszczyk**

## Metaphysischer Dualismus in *Enneaden* von Plotin

### Zusammenfassung

Die von Plotin in seinem Werk *Enneaden* gestellte Hauptfrage heißt, ob es möglich ist, auf dem Emanationsmonismus fußend, die Vielheitkonstitution nachzuweisen. Da es bei ontischer Ein-vielheit sowohl die Vielheits- als auch die Einheitsquelle geklärt werden müssen, ist es fraglich, ob die Kategorien des prinzipiellen Monismus traditionell interpretiert werden dürfen. Die Verfasserin versucht, Plotins Philosophie hinsichtlich deren Zusammenhänge mit Platonischen *agrapha dogmata*, also mit Kategorien des Prinzipiendualismus wiederzudeutieren.