

**E. R. DODDS**

## TRADYCJA I DOKONANIA WŁASNE W FILOZOFII PLOTYNA<sup>1</sup>

I. Zbiór pism filozoficznych Plotyna — któremu niestety wciąż nadajemy bezsensowny i nieplotyński tytuł *Enneady* — stanowi węzłowy punkt w ewolucji idei Zachodu. W dziele tym zbiegają się wszystkie główne prądy myślowe osiemsetletniej refleksji greckiej; z niego bierze początek nowy prąd mający zapłodnić umysły tak odmienne, jak Augustyn i Boecjusz, Dante i Mistrz Eckhart, Coleridge, Bergson i T. S. Eliot. Natomiast historykom nie pozostaje nic innego, jak zapytać: jaki jest sekret tej transmutacji, dzięki której stare motywy podejmowane są na nowo i zyskują inny kierunek i znaczenie? Na takie pytanie nie padnie żadna całościowa odpowiedź, co również i tu nie ma miejsca. Artykuł ten ma być jedynie zilustrowaniem kilku aspektów tego problemu, służącym tym czytelnikom, którzy raczej nie zgłębiali pism Plotyna. Pomija on wiele z tego, co specjaliści od Plotyna słusznie uznaliby za ważne; a luźne terminy zawiera tam, gdzie ekspert mógłby z powodzeniem domagać się uściśleń.

Naturalnym jest zacząć od pytania: co Plotyn myślał o własnym dziele i jak pojmował swoją historyczną rolę? Odpowiedź jest prosta ale i rozczarowująca. Plotyn najwyraźniej nie wiedział, że jest neoplatonikiem: myślał o sobie jako o platonście *tout court*. „Że słowa nasze—mówi (5, 1, 8, 10) mając namyśli własny system — „nie są nowe i nie zostały dopiero teraz wypowiedziane, lecz już dawno, a tylko nie w sposób łatwy do zrozumienia, tak iż obecne słowa są jeno wyjaśnieniem tamtych, dzięki świadectwom, które wykazały starożytność tych poglądów na podstawie pism Platona”. Nie jest to język twórczego myśliciela potwierdzającego swój dług u wielkiego poprzednika, jest to język akademika zabezpieczającego się przed oskarżeniem o niekonwencjonalność (*kainotomia*). I rzeczywiście, Plotyn z zasady unikał jakichkolwiek roszczeń do oryginalności. Rzadkie wyjątki dotyczą tylko detali jego systemu.

Na pierwszy rzut oka jest to niepokojące. Lecz musimy zaakceptować fakt, że Plotyn był akademikiem Urodził się w świecie, gdzie od prawie 500 lat nikt nie próbował założyć nowej szkoły filozoficznej lub chociaż ogłosić prawdziwie nowej idei. Oczywiście nie oznacza to, że żadnych nowych idei nie było. Z drugiej strony, między trzecim wiekiem przed a trzecim po Chrystusie nie tylko platonizm, ale

<sup>1</sup> Odczyt wygłoszony na Trzecim Międzynarodowym Kongresie Studiów Klasycznych, wrzesień 1959 r., druk w: „Journal of Roman Studies” 1960. („... uważam Doddsa za duży autorytet i wpływ kilkudziesięciu lat nie ma tu wielkiego znaczenia. Temat jest świetny (...)” — z redakcyjnej recenzji wewnętrznej. Przep. red. ).

również pitagoreizm, stoicyzm, nawet arystotelizm przeszedł ważniejsze zmiany doktrynalne, a nade wszystko radykalny zwrot zainteresowań: kwestie, nad którymi najchętniej debatowano w tych szkołach, gdy Plotyn był chłopcem, nie były już tymi, które absorbowwały ich założycieli. Jedynie epikureizm pozostał skostniały w dogmatycznej sztywności. Ale nowe idee rozwijały się pod starymi sztandarami. Zmieniła się atmosfera; a filozofowie, jak inni ludzie, czuli w kościach zmianę. Ale zmiany uznać nie mogli — mądrość była wieczna. Nawet Antiochus — ten najbardziej elastyczny i wymykający się schematom spośród platonistów — nawet on, jak wiemy, wpisywał swoje stoickie teorie w Platona i głosił, że jego eklektyczna doktryna była powrotem do nauki starej Akademii<sup>2</sup>. To samo dzieje się dwa wieki później z Numeniuszem: głosząc swój własny, bardzo osobisty amalgamat Platonijskich, Pitagorejskich i gnostyckich elementów twierdził, że to, co naprawdę robi, to przywraca prawdziwą naukę Platona oczyszczoną z wszelkich Arystotelesowskich i stoickich naleciałości<sup>3</sup>. Te przykłady mogą stanowić dla nas ostrzeżenie, aby nie brać zbyt dosłownie deklaracji Plotyna, że nie jest oryginalnym myślicielem. Oryginalność jako taka nie była pożądana w trzecim stuleciu.

Formalnie, wyłącznie formalnie, filozofia Plotyna jest interpretacją Platona; generalnie nazwałbym ją próbą rozwiązania duchowych problemów jego czasu przy użyciu terminów tradycyjnego greckiego racjonalizmu. Nigdzie wprost nie zaprzecza swojemu mistrzowi, choć dostrzega, że Platon mówił czasem zagadkami (6, 2, 22), pozostawiając nam samym odnalezienie odpowiedzi (5, 8, 4), a także, że jego nauka nie była zawsze spójna, przynajmniej w swej powierzchniowej warstwie (4, 4, 22; 4, 8, 1). Do każdego ważniejszego rysu własnej doktryny może przytoczyć i czuje się zobligowany do przytoczenia konkretnych tekstów Platona jako „autorytetu”. Odnajduje zatem swoje boskie zasady w *proton hen, hen polla* i w *hen kai polla Parmenidesa* i w trzech „Królach” z *Listu drugiego* (który, jak wszyscy mu współcześni, uznawał za autentyczny). Gdy chodzi o transcendencję Dobra, odwołać się może *do Rep.* 509b; gdy chodzi o jego dynamiczną koncepcję idei i ich tożsamości z *Nous*, do *Soph.* 247e i 248e i do *Tim.* 39e. Swą doktrynę materii odkrywa w Platonijskiej *hypodoche* (*Tim.* 49a). Niektóre z jego interpretacji mogą być uważane za uprawnione przedłużenie myśli Platona; inne są ewidentnie zniekształceniami. Niektóre z nich, jak interpretacja *Parmenidesa*, były rozpowszechnione, jak wiemy, wcześniej<sup>4</sup>; inne mogą być rezultatem jego własnych przemyśleń — dla przykładu: we wcześniejszym tekście (3, 9, 1) zabawia się Numeniuszowską interpretacją rozstrzygającego fragmentu z *Timajosa*<sup>5</sup>, lecz później, po ponownym przemyśleniu problemu, otwarcie odrzuca punkt widzenia Numeniusza (2, 9, 6, 14).

Ale owe Platonijskie teksty nie są prawdziwymi **punktami wyjścia** jego filozofii; wierzy w Jednię nie dlatego, że znalazł ją w *Parmenidesie*; z drugiej strony znajduje ją w *Parmenidesie*, ponieważ już w nią wierzy. Również jego wywody nie rozpoczą-

<sup>2</sup> Sext. Emp.: *Pyrrh. Hyp.* 1, 235.

<sup>3</sup> Numeniusz fr. 1 Leemans, *apud Eus. Prep. Evang.* 14, 5, 728 d.

<sup>4</sup> Por.: „Classical Quarterly” 22 1928, 129 ff.

<sup>5</sup> Numeniusz *apud Procl. in Tim.* 111, 103, 28 (- test. 25 Leemans) Por. mój artykuł w *Les Sources de Plotin* (Entretiens Hardt, L 5).

nają się zwykle od Platona; przeważnie jego metoda polega na postawieniu problemu i próbowaniu różnych sposobów rozwiązania go, aż do momentu, gdy dojdzie do czegoś, co uznaje za logicznie satysfakcjonujące (*eulogon*); wtedy, najczęściej tylko wtedy, przytoczy dla wzmocnienia tekst z Platona. W istocie cytuje Platona w bardzo podobny sposób, jak czynili to z *Pismem* niektórzy siedemnastowieczni filozofowie — nie jako część logicznego uzasadnienia, ale jako świadectwo prawowierności. Jego podstawowe pytanie nie ma charakteru historycznego: „co Platon o tym myślał?”, lecz filozoficzny: „jaka jest o tym prawda?”. Szacunek dla Wielkiego Poprzednika wymagał oczywiście, by odpowiedź na obydwie pytania była taka sama. Lecz tam, gdzie dopasowanie to zostało osiągnięte na siłę, generalnie Platon cierpi na zgodności z prawdą; na tyle, na ile mogą to ocenić, prawda jest rzadko wypaczana, aby zgadzała się z Platonem. Gdyby nie było Platona, Plotyn musiałby sformułować swoją myśl w całkowicie inny sposób, lecz skłonny jestem przypuszczać, że jej ogólna struktura i kierunek byłyby wciąż w widoczny sposób takie, jak teraz. Ten, kto mówił do niego w imieniu Platona, był jego własnym dajmonem, nawet wtedy, gdy używał słów samego Platona.

Oczywiście Platon nie jest jedynym źródłem, z którego czerpał Plotyn — jeśli „źródło” jest właściwym określeniem tej relacji. Że stoickie i perypatetyckie elementy można u niego znaleźć, to zauważył już Porfiriusz (*vit. Plot.* 14). Samo to nie było nowością: eklektyzm od dawna był modny w szkole platońskiej. Porfiriusz dodaje jednak do swojej uwagi zastrzeżenie: U Plotyna te obce elementy, to *lanthanonta*, przez co rozumie, że ich obcego pochodzenia nie zauważali czytelnicy, gdyż stopiły się i uległy przekształceniu w nowym kontekście intelektualnym. Tu wskazuje on podstawową różnicę między Plotynem a jego eklektycznymi poprzednikami.

To prawda, że jeżeli rozłożyć system Plotyna na czynniki pierwsze, to dla każdego z nich daje się znaleźć, jeśli nie coś, co można by nazwać źródłem, to przynajmniej pewien mniej lub bardziej pokrewny model, antycypację lub impuls pochodzący czy to ze szkoły platońskiej, czy też spoza niej. Plotyn zbudował swój konstrukt w dużej mierze z używanych elementów, z materiałów dostarczonych przez grecką tradycję filozoficzną. Lecz istota Plotyńskiego systemu zawiera się w nowym znaczeniu, jakie całość narzuca częściom. Jego prawdziwa oryginalność wiąże się nie ze składnikami, ale z projektem (co w istocie, jak przypuszczam, ma miejsce w przypadku każdego wielkiego systemu filozoficznego). I jest to według mnie to, co Longinus rozumiał przez *idios tropos theorias* znajdujący przez niego w pismach Plotyna (*vit. Plot.* 20, 70). Aby docenić ten rodzaj oryginalności, trzeba czytać autora *in extenso*; nie wystarczy znajomość kilku haseł i barwnych fragmentów. Spróbuję jednak w pozostalej części artykułu wskazać pewne aspekty projektu Plotyńskiego, które są zarówno nowe, jak i historycznie ważne.

\*

**II.** Jak wielu systemowych myślicieli, Plotyn skupiony jest głównie na dwóch pojęciach: na Bycie i Wartości, oraz na ich wzajemnej relacji. Lecz relację tę przedstawia w całkowicie sobie właściwy sposób. Plan rzeczywistości widzi jako złożone pole mocy (*poikilia dynameon*, 4, 4, 36, 9), które utrzymywane są w równowadze przez wieczne, wzajemne oddziaływanie dwóch impulsów, które nazy-

wa wpływem (*proodos*) i powrotem (*epistrofe*). Co do wpływu, jego ulubionym wyobrażeniem jest rozszerzający się krąg, którego wszystkie promienie biorą początek w czystej niezłożoności nierozciąglęto i niepodzielności punktu i niosą poza jego obwód ślad tej potężnej złożoności, która głośno stopniowo wraz z tym, jak koło się rozszerza, ale która nigdy nie znika całkowicie (4, 2, 1 etc. ). Możemy myśleć o wciąż rozszerzających się i wciąż słabnących kręgach fal pojawiających się po wrzuceniu kamienia do spokojnej wody — z zastrzeżeniem, że nie ma tu żadnego rzucającego, jak i żadnej wody: rzeczywistość **to fał** i nic poza tym. Niepodzielne źródło i jego słabnące oddziaływanie w kolejnych emanacjach było powszechnym założeniem w tamtych czasach. Są jednak trzy cechy odróżniające Plotyński wpływ od innych starożytnych teorii substancji.

(1) Jest to koncepcja dynamiczna. Dla Plotyna cały byt wywodzi się z przelania się pojedynczego nieskończonego rezerwuaru mocy, rezerwuaru, który, w języku Blake'a, nie jest pojemnikiem, lecz fontanną, *dynamis byssothen apeiros* (6, 5, 12, 5). I ten początkowy dynamizm udziela siebie wszystkim następnym poziomom istnienia. Platońskie idee nie są żadnymi statycznymi archetypami, jak błędnie przypuszczał Arystoteles (*Meth.* 991 b 4); twórcza potencia jest treścią ich istoty (6, 4, 9). A przelanie kontynuowane jest w świecie zmysłowym: natura, w prostej metaforze Plotyna, „kipi nadmiarem życia” (*hyperdzei dzoe*, 6, 5, 12, 9); a życie jest na wszystkich poziomach przekazem mocy.

(2) Plotyńska teoria nie jest historyczną czy mitologiczną wykładnią **początku** wszechświata. Dla niego wszechświat nie ma początku: nie było czasu, w którym fontanna nie przelewałaby się tak, jak nigdy nie będzie czasu, w którym wyschnie. Przyczynowość nie jest zdarzeniem. Jest relacją bezczasowej zależności, dzięki której świat umysłowy utrzymywany jest w wiecznym bytowaniu, świat zmysłowy w wiecznym stawaniu się, porównywalnym do „ciągłego stwarzania”, w które wierzą teraz niektórzy astronomowie. I to odróżnia plotynizm od żydowskich czy gnostycznych mitów o stworzeniu w równym stopniu co od tej odmiany platonizmu, która traktuje *Timajosa* dosłownie. Stworzenie zatem nie jest dla Plotyna rezultatem aktu woli (5, 1, 6). Fontanna przelewa się po prostu dlatego, że jest to jej naturą i wszystkie kolejne kreacje są podobnie automatyczne i mimowolne. To, co wyższe, tworzy to, co niższe jako przygodną konsekwencję swego własnego bytu.

(3) To prowadzi mnie do trzeciej odróżniającej, według mnie, cechy: związek między przyczyną a skutkiem nie jest relacją **obustronną**: co oznacza, że to, co wyższe determinuje to, co niższe, nie będąc wtedy samo determinowane lub modyfikowane swoją sprawczą aktywnością; udziela ono własnej mocy w zmniejszonym stopniu swojemu wytworowi, lecz samo nie doznaje przez to żadnego zmniejszenia mocy, czy zmiany jakiegokolwiek rodzaju tak, jak człowiek nie doznaje zmiany lub zmniejszenia siły przez rzucanie cienia. Doktryna ta, być może, pojawiła się w średnim stoicyzmie, który w systemie stoickim przyznawał Bogu miejsce przed kosmosem. Lecz w każdym razie jest to istotny rys odróżniający plotynizm od jakiegokolwiek rodzaju panteizmu czy panpsychizmu. Bez tego przyczyna ta musiałaby ostatecznie być wyczerpana poprzez rozproszenie w swych skutkach, stwarzająca Jednia musiałaby być wchłonięta w stworzenie.

Jeśli ów wpływ, ten beczasowy impuls, skierowany na zewnątrz i w dół, byłby jedynym w systemie Plotyna, bez żadnego skierowanego do wewnątrz i ku górze impulsu równoważącego go, to wszechświat Plotyna byłby domeną sztywnego determinizmu — w istocie mentalnego determinizmu, a nie materialistycznego, niemniej jednak przygniatającego jednostkę. Taka doktryna słabo oddziaływałaby na świat tęskniący ponad wszystko za „zbawieniem”, to jest za ucieczką jednostki od paraliżującej mocy *Losu*. Lecz jednostka dla Plotyna jest czymś więcej niż bezradnym produktem kosmicznego przelewu. Jest stworzeniem posiadającym wolę i ma możliwość realizacji swojego prawdziwego ja — nie poprzez uznanie iluzorycznej niezależności, ale przez dobrowolną identyfikację ze swoim źródłem, rozmyślnie odrócenie wypływu, słowem—przez powrót. Możliwość ta nie jest, teoretycznie, dana tylko człowiekowi; wiemy, że jest ona wiecznie doświadczana przez boski umysł w stosunku do Jedni i przez duszę świata w relacji do umysłu.

Jednakże oczywiste jest, że jedyny model takiej koncepcji odnaleźć można w ludzkim doświadczeniu. Jego załączek pojawia się w micie z *Fajdrosa* i w dobrze znanym fragmencie *Państwa* o „odwróceniu” oka duszy; mógł mieć bardziej bezpośrednie pierwowzory w średnim stoicyzmie, co skwitować można powiedzeniem takim, jak słowa Seneki: „sursum illum vocant initia sua” (*Epist.* 79, 12; cf 65, 16). Lecz dla Plotyna jest to oś całego systemu: wartość, którą rzeczywistość z konieczności traci w procesie rozprzestrzeniania lub rozwijania, jest jej ponownie przywracana przez dobrowolny akt powrotu bez niszczenia przez to jednostkowości, którą proces rozchodzenia się wiecznie stwarza. Może w ten sposób uzgodnić wolność z koniecznością oraz realność i wartość z jednością całości.

Dwie odróżniające cechy są warte podkreślenia, skoro ustanawiają one różnicę między Plotyńskim powrotem i analogicznymi doktrynami „proletariackiego platonizmu”<sup>6</sup>—jak niedawno nazwano to, co znajdujemy w *Hermetica*, w *Wyroczeniach haldejskich* i w wielu systemach gnostyckich. Po pierwsze, Plotyński powrót czy to w życiu, czy po śmierci nie jest niczym więcej niż zwróceniem się do wewnątrz, odkryciem prawdziwego ja; nie zakłada żadnego przestrzennego ruchu, żadnego „lotu duszy poprzez wszechświat”; podróż duszy jest podróżą do wewnątrz—*heksei uk eis allo, all eis heauten* (6, 9, 11, 38). Po drugie, nie zależy ani od żadnej wiedzy tajemnej (*gnosis*), ani od żadnego szczególnego aktu boskiej łaski, lecz po prostu od wyboru dokonanego przez duszę: jak ujął to M. de Gandillac, „zbawienie jest pracą zbawionego”<sup>7</sup>. Antyteza Plotyńskiej samozależności i gnostyckiej czy chrześcijańskiej łaski, została w istocie osłabiona, jeśli nie zanegowana, przez jednego z najsubtelniejszych badaczy Plotyna, M. Jeana Trouillarda<sup>8</sup>, lecz jego wywód mnie nie przekonuje. Bez wątpienia zdolność do powrotu dana jest w wypływie: bez wątpienia Jednia, jak bóg Arystotelesowski, *kinei hos eromenon* (6, 7, 31). Lecz Plotyn zapewnia nas, że Jednia nie potrzebuje swoich wytworów i mogłoby dla Niej

<sup>6</sup> W. Theiler w: *Recherches sur la tradition platonicienne* (Entretiens Hardt, t. 3), s. 78.

<sup>7</sup> M. de Gandillac: *La Sagesse de Plotin*, s. 27.

<sup>8</sup> J. Trouillard: *La Purification plotinienne*, s. 11, 125 ff. Por.: A. H. Armstrong: *Salvation, Plotinian and Christian*. „Downside Review” 1957, s. 126 ff., i H. Crouzel: *Bull. de litt. eccles.* (Toulouse), 1956.

nie być ich wcale (5, 5, 12); muszę wszelako znaleźć tekst, który sugeruje, że interesuje się ona zbawieniem jednostki, czy nawet, że jest tego świadoma.

\*

III. Proponuję teraz zilustrować sposób, w jaki własna wizja Plotyna dała nowe życie i nowe znaczenie starym pojęciom; jako przykład wybrałem jego traktowanie dwóch Platońskich światów: *kosmos noetos* i *kosmos aisthetos*. Nie różnią się one oczywiście położeniem, skoro *kosmos noetos* nie jest przestrzenny. Myślę, że nie pomylimy się mówiąc za Brehierem<sup>9</sup>, że dla Plotyna świat intelligibilny równa się świat zmysłowy minus jego materialność (która obejmuje jego przestrzenność i czasowość). Ale ten wyższy świat nie jest według niego wyabstrachowany z niższego; jest raczej bliższy temu, co Bradley miał nazwać powszechnikiem konkretnym, ogółem czystych relacji istniejących samych przez się, którego tylko spaczony obraz przedstawia czasoprzestrzenny *kosmos*. Dla Plotyna świat ten był niezwykle realny i udało mu się daleko bardziej od Platona przedstawić to swoim czytelnikom.

Pokazuje on, jak czasowe następstwo jest w takim świecie zastąpione przez beczasową *totum simul*, jego słowami „życiem pozostającym w tym samym i zawsze nierozciąglym stanie [... ] podobnie w punkcie, gdzie wszystkie punkty są razem i nie zaczynają jeszcze wypływać” (3, 7, 3. 16-20), w rzeczywistości będąc *energeia akinesias*, którą Arystoteles przypisywał Bogu (EN 1154 b 27). I pokazuje także, jak wzajemne wykluczanie się relacji przestrzennych jest zastępowane systemem wzajemnych implikacji, systemem, gdzie całość jest *implicite* obecna w każdej części, a każda część jest potencjalnie całością, nie tracąc przy tym tożsamości (5, 8, 4 etc. ). Jak wykazał on, w mniejszej skali mamy coś zbliżonego do takiego systemu, w przypadku dowolnego, jasno sformułowanego zasobu wiedzy (5, 9, 6 por. 4, 9, 5), a jeszcze lepiej w przypadku żywego organizmu, gdzie każda część implikuje całość, a całość aktywizuje każdą część (6, 7, 14). Zawdzięcza tu coś Platońskiej *koinonia genom*, coś Arystotelesowskiej koncepcji jedności organicznej, a w końcu coś stoikom, którzy zastosowali tę koncepcję do świata zmysłów jako całości. Ale wyszedł daleko poza swoje „źródła”, zmuszając czytelnika do kontemplowania zawartości takiego świata-obrazu. Całkowite uwolnienie myślenia od czasoprzestrzennych szat wymaga długotrwałego wysiłku wyobraźni, którego Plotyn wymaga od nas samych. Powinniśmy zacząć, mówi, od wyobrażenia sobie przejrzystej, świetlistej kuli, w której wszystkie zjawiska świata są widoczne jednocześnie, a mimo to bez mieszania i utraty tożsamości. Utrzymując to przed oczyma umysłu, mamy następnie wytworzyć następną kulę, z której musimy „usunąć rozciągłość i relacje przestrzenne” (*afelein ton onkon kai tous topous*). I nie możemy ulegać pokusie uczynienia tej drugiej kuli jedynie mniejszą kopią pierwszej. Jeśli wysiłek nie daje rezultatu, zwać mamy pomocy tego boga, który stworzył pierwowzór (mianowicie *nous*) — i on nadejdzie, mówi Plotyn, wnosząc ze sobą swój własny świat (5, 8, 9). Jest to bardzo podobne do ćwiczeń w medytacji, polecanych przez indyjskich i chrześcijańskich mistyków i wydaje się wskazywać na to, że przechodząc

<sup>9</sup> E. Brehier *La Philosophie de Plotin*, s. 91.

od *dianoia* do *noesis*, naprawdę przechodzimy od myślenia naukowego czy logicznego do religijnego — to jest, do myślenia pre- czy post-logicznego.

To samo wysoce osobiste piętno może być dostrzeżone w słynnym fragmencie (3, 8, 4), który traktuje o pochodzeniu świata zmysłowego. Plotyn wyobraża sobie filozofa rozmawiającego z naturą (*physis*) i pytającego ją, dlaczego tworzy. W odpowiedzi wyjaśnia ona, że świat zmysłowy jest jej *theama*, jej widzeniem: „przysługuje mi natura miłująca widzenie, i że to we mnie, co ogląda, tworzy przedmiot oglądania, podobnie jak oglądając, rysują geometry. Tylko, że ja nie rysuję, lecz jeno oglądam, a zarysy ciał powstają, jakby się same wylaniały”. Następnie Plotyn mówi, że oglądanie dokonywane przez naturę jest słabe i podobne do snu, w porównaniu z oglądaniem przynależnym *nous* czy *psyche*: dlatego jej twór jest **ostatnim** tworem niezdołnym do odtwarzania siebie w następnych światach. Wraz z nią *theoria*, charakterystyczna aktywność całej Rzeczywistości, stała się tak słaba, że może wyrazić się tylko w *praxis*, w wytwarzaniu czegoś fizycznego. „Także ludzie — dodaje — kiedy zabraknie im mocy żeby oglądać, uprawiają czynność, ów cień oglądania i rozumnego wątku... ażeby ujrzyć oczyma to, czego nie mogli ujrzyć umysłem”. Polityk i artysta są w rzeczywistości filozofami *manques*, którzy projektują swój sen właśnie dlatego, że nie mogą go przeżyć. Także natura jest filozofem *mangues*, którego sen nabiera kształtu jako rozciągly świat materialny, gdyż nie jest wystarczająco silny, aby istnieć w inny sposób. Oczywiście degradacja *praxis* do niższego substytutu *theoria*, nie była w zasadzie nowością w trzecim stuleciu; jest to kulminacja długiego rozwoju, który możemy przesledzić od presokratyków do Epikura i dalej. Co tu odróżnia Plotyna, to śmiały sposób, w jaki idea ta jest przeniesiona z człowieka na kosmos i użyta, aby dostarczyć odpowiedzi na pytanie, charakterystyczne dla trzeciego stulecia: „dlaczego musi istnieć świat materialny? ”. Pod tym, jak i pod innymi względami, Plotyńska teoria Rzeczywistości jest rodzajem widma Brockena—powiększonym cieniem rzuconym na ekran wszechświata przez jego teorię człowieka. *Panta eiso*, mówi (3, 8, 6, 40) — „wewnątrz jest wszystko”; jeśli pragniemy poznać Rzeczywistość, musimy tylko patrzeć w siebie.

\*

IV. Owo badanie samego siebie jest jądrem plotynizmu i właśnie w analizie podmiotu poczynił on swoje najbardziej oryginalne odkrycie, z których o jednym lub dwóch musimy krótko wspomnieć. Był najwyraźniej pierwszym, który dokonał istotnego rozróżnienia między całościową osobowością (*psyche*) i świadomością *ego* (*hemeis*); w *Enneadach*, jak zaobserwował Stenzel, *ego* staje się po raz pierwszy terminem filozoficznym<sup>10</sup>. Od tego rozróżnienia między *psyche* a *ego* zależy cała jego psychologia. Dla niego *psyche* jest, jak powiedział Platon (*Tim.* 90 a), jak drzewo rosnące do góry nogami, którego korzenie są w Niebie, ale gałęzie sterczą w dół, w fizycznym cielem; jej doświadczenie obejmuje wszystkie stopnie bytu, od negatywnej ciemności materii, do boskiej ciemności Jedni. Osobowość człowieka to *continuum*:

<sup>10</sup> J. Stenzel: *Metaphysik des Altertums*, s. 191 (cytowane przez H. C. Puech: *Buli, de l'Assoc. Bude*, no. 61, 56).

nie składa się z dwóch części, jednej naturalnej a drugiej świętej, pochodzącej z zewnątrz, jak Arystotelesowski *nous tkyrathern*; nie ma ostrej granicy między *psyche* a *nous*.

Lecz świadomość *ego* nigdy nie pokrywa się z całością *continuum*; przemieszcza się jak snop światła obejmując to wyższy, to niższy obszar; i w miarę, jak się przemieszcza, tworzy widoczną, ale nie realną, przerwę między częścią *continuum* znajdującą się w obrębie świadomości, a częścią, która jest poza tym obrębem. W zwyczajnym życiu w jej obręb wchodzi funkcje fizjologiczne zasady życiowej, która bezpośrednio kontroluje ciało; nie tylko takie procesy, jak oddychanie i trawienie są poza świadomą kontrolą i zwykle poza przytomną świadomością, ale i zauważa Plotyn (antycypując Leibniza), że istnieją wrażenia, które nie docierają do świadomości, jeśli nie zwrócimy na nie szczególnej uwagi (4, 4, 8; 5, 1, 12), a także, że (antycypując Freuda) są pragnienia [u Plot. żądze—przyp. tłum. ], które „przebywają w części pożądaną i są nam nieznaną” (4, 8, 8, 9). To samo tyczy się stałych dyspozycji, które są rezultatem przeszłych doświadczeń czy aktów mentalnych. Dyspozycje takie, mówi, mogą oddziaływać niezwykle mocno, jeśli jesteśmy ich najmniej świadomi: ponieważ, gdy wiemy, że posiadamy dyspozycję, jesteśmy świadomi naszego od niej oddzielenia; lecz kiedy posiadamy ją nie wiedząc o niej, to zdolni jesteśmy, zauważa, „być tym, co posiadamy” (4, 4, 4) [w przekładzie Krokiewicza fragment ten brzmi następująco: „... że tym, co posiada, jest on sam” — przyp. tłum. ]. Rozpoznanie, że świadomość i życie mentalne nie pokrywają się, jest na pewno jednym z jego najważniejszych psychologicznych spostrzeżeń, choć faktycznie przez wiele wieków było ono ignorowane i wartość jego została ostatecznie potwierdzona na całkiem innej drodze<sup>11</sup>.

Plotyn jest także, razem z Alexandrem z Afrodyzji, pierwszym piszącym który jasno sformułował ogólną ideę samoświadomości (*synaisthesis* czy *parakoluthesis heauto*), świadomości *ego* swojego własnego działania<sup>12</sup>. Taka świadomość to nie to samo, co samowiedza i Plotyn nie ceni jej zbyt wysoko. Słusznie wskazuje, że nie jest ona konieczna do efektywnego działania i w rzeczywistości mu przeszkadza. „I tak — mówi — nie musi ten, kto czyta, mieć świadomości, że czyta, a szczególnie wtedy, kiedy czyta z napiętą uwagą, i również ten, kto postępuje mężnie, że postępuje mężnie”. Samoświadomość, konkluduje, może łatwo osłabić działanie: intensywność życia jest większa, ponieważ większa jest koncentracja, gdy nie jesteśmy świadomi tego, co robimy (1, 4, 10).

Lecz ani podświadomość, ani świadomość nie są tak ważne dla Plotyna, jak obszar osobowości, który leży **ponad** ego-świadomością i jej zwykłym zasięgiem. Tak jak podmiot ma swoje przedłużenie w dół w podświadomej zasadzie życiowej, tak i ona ma przedłużenie w górę, w wyższej formie życia mentalnego, które również w przeważającej części przebiega poza naszą świadomością. W każdym z nas, wierzy

<sup>11</sup> Freud w istocie zauważył, że wiedza Nieświadomego może być uzyskana przez doświadczenie mistyczne. „Pewne praktyki mistyków mogą spowodować zachwianie zwykłych relacji zachodzących między różnymi regionami umysłu tak, że, na przykład, system percepcyjny może wejść w relacje z głębszymi pokładami *ego* i *id*, które w innym razie byłyby dla niego nieosiągalne” (*New Introductory Lectures on Psychoanalysis*, s. 106).

<sup>12</sup> O historii tych terminów por. ważny artykuł H. -R. Schwyzera w: *Les Sources de Plotin*.



on, jest tajemny „wewnętrzny człowiek”, który beczasowo zaangażowany jest w *noesis* (4, 8, 8; 5, 1, 12). Ograniczone czasem *ego* może, poprzez wysiłek woli, identyfikować się z tym wewnętrznym człowiekiem i w ten sposób widzieć rzeczy „sub specie aeternitatis”; ale skoro jego zwykłe życie i funkcje przebiegają w czasie, do czasu musi powrócić.

Nie była to tradycyjna doktryna w szkole Platońskiej: Plotyn mówi, że była *paradoxan ton allon* (4, 8, 8). Mogła być częściowo zasugerowana przez osobiste doświadczenie, częściowo przez „aktywny *nous*” duszy, który egzystuje w niewyjaśniony sposób gdzieś w głębinach naszej istoty. Lecz Plotyn wyciągnął konsekwencje z wywodów Arystotelesa pozostawionych w prowokująco niesprecyzownym stanie; a dzięki swojemu rozróżnieniu *psyche* i *ego*, mógł to zrobić bez rozbijania umysłu ludzkiego na dwie części, o co oskarżono Arystotelesa. To również owo rozróżnienie umożliwia dostąpienie powrotu bez interwencji zewnętrznych czynników (jak u Filona lub w gnostycyzmie). *Ego* pojąć może Platońskie idee, ponieważ idee są już obecne w strukturze *psyche* (*esmen hekastos noetos*, 3, 4, 3, 22). A ponieważ ukryty ośrodek, z którego bierze początek ta struktura, zbiega się z Ośrodkiem wszystkich rzeczy, *ego* może mieć nadzieję na osiągnięcie w rzadkich chwilach całkowitego zjednoczenia — to jest na stanie się Bogiem — „a raczej”, mówi Plotyn, „na **bycie** Bogiem” (6, 9, 9, 59). Pindarowe *genoio hoios essi* mogłoby być mottem Plotyna: dla niego ekstaza nie jest niczym innym, jak tylko chwilowym objawieniem wiecznej treści.

Zatrzymałem na koniec tę doktrynę unii mistycznej, choć jest to pierwsza rzecz, jaką każdy kojarzy z imieniem Plotyna; a to dlatego, że uważałem, iż będzie lepiej zilustrować jego oryginalność przykładami, które mogą być mniej znane poza kręgiem specjalistów. W istocie temat ten nie zajmuje wiele miejsca w jego pismach zebranych. Jest on poruszany może na dwudziestu czy trzydziestu stronicach osiemsetstronicowego Teubnerowskiego wydania. Niemniej jednak są to oczywiście ważne stronicy. Ze były napisane pod wpływem osobistego doświadczenia, żaden czytelnik nie może wątpić, nawet jeśli nie wystarcza nam wyraźne świadectwo Porfiriusza (*vit. Plot.* 23, 14ff) i oczywiście samego Plotyna (4, 8, 1). I usprawiedliwione jest pytanie o wpływ doświadczeń Plotyna na jego filozofię, nawet jeśli nie możemy dać żadnej pewnej odpowiedzi. Jak myślę, jest pewne niebezpieczeństwo w pojmowaniu tego wpływu w zbyt specyficzny sposób. Plotyn doświadczył zjednoczenia, zatem nie wymyślił Jedni. **Terminu** *to en* dostarczyła tradycja; do **pojęcia** można dojść i Plotyn najczęściej robi to poprzez czysto filozoficzny wywód konieczności Absolutu z istnienia tego, co zależne — wywód, który zresztą często powtarzano — jest on na przykład bardzo podobny do Bradleyowskiego dowodu, że „forma relacyjna implikuje substancjalną całość poza relacjami i ponad nimi”. To, co doświadczenie zjednoczenia zdaje się powodować, to uzyskanie pewności, że punkt, do którego dochodzi ta regresywna dialektyka, nie jest żadną pustą abstrakcją, że ujemne znaki *via negativa* są w rzeczywistości znakami dodatnimi, skoro doświadczenie to, jak powiedział profesor Armstrong, „niesie ze sobą nieodłącznie ocenę

<sup>13</sup> Por.: H. C. Puech: Op. cit., s. 45.

<sup>14</sup> F. H. Bradley: *Appearance and Reality*. First edition, s. 160.

wartości, która jest natychmiastowa, pozbawiona deliberowania i nieosobowa”<sup>15</sup>. Jest to, rzecz by można, doświadczalna weryfikacja abstrakcyjnego zdania, że Jednia jest Dobrem; gdyż doświadczyć zjednoczenia, to doświadczyć najwyższej z form życia, *dzoen aristen energien* (4, 8, 1, 4).

Ale, jeżeli doświadczenie w tym sensie potwierdziło system, okazuje się również, że system wpłynął na interpretację doświadczenia. Przypomina mi się uwaga, jaką Joyce Carry włożył w usta jednej ze swoich postaci: „Mistycyzm nie jest religią; jest charakterem”<sup>16</sup>. Jest charakterem, który pojawiał się sporadycznie w wielu różnych kulturach i okazał się współgrać z szeroką paletą wierzeń. Jest bez wątpienia „niehelleński” w tym sensie, że większość Greków (jak większość Anglików) nie posiadała go; lecz Plotyn, który go właśnie posiadał, poddał go dyscyplinie helleńskiego racjonalizmu. Technika doświadczenia nie ma dla niego natury fizjologicznej czy magicznej, lecz intelektualną. Nie podawał żadnych ćwiczeń oddechowych, żadnych powolnych kontemplacji, żadnego hipnotycznego powtarzania świętych sylab. Nie zgodzimy się też z poglądem wyrażonym przez Aldousa Huxleya, że „nawyk myślenia analitycznego fatalnie wpływa na intuicję myślenia integralnego”<sup>17</sup>. U Plotyna przeciwnie, nawyk analitycznego myślenia jest niezbędnym i wartościowym ćwiczeniem, *katharsis*, którego musi doświadczyć umysł, zanim osiągnie to, co Huxley nazywa „myśleniem integralnym” (1, 3, 4). Unia mistyczna nie zastępuje wysiłku intelektualnego, lecz jest jego celem i ukoronowaniem. Ani też nie zastępuje wysiłku moralnego. Ta obecność *arete* i *phronesis*, jak twierdzi, odsłania nam Boga; „bóg w ustach, bez prawdziwej cnoty w sercu, jest czczym imieniem!” (2, 9, 15, 38). A w końcu jednoczące doświadczenie jest w jego systemie **naturalnym** zdarzeniem, a nie ponadnaturalną łaską, jak w mistycyzmie chrześcijańskim Duch ludzki nie jest zastąpiony innym, jak u Filona czy w montanizmie, gdzie ekstaza jest rodzajem posiadania. U Plotyna podmiot nie jest wymazywany, lecz odzyskiwany; postrzega doświadczenie jako „przebudzenie w sobie” (4, 8, 1, 1). Ani też ów święty podmiot nie oczekuje na *liberation*, jak w gnostycyzmie; oczekuje tylko odkrycia — nie ma żadnego „dramatu zbawienia”. Pod wszystkimi tymi względami Plotyn pozostaje autentycznym Hellenem<sup>18</sup>. Jego ujęcie unii mistycznej jest jego najbardziej osobistym osiągnięciem; lecz jest to osiągnięcie umysłu ukształtowanego przez klasyczną tradycję grecką i zdecydowanego, by zachować integralność tej tradycji, wbrew naporom obcych mód intelektualnych.

Z angielskiego przełożył: Artur Przybysławski

<sup>15</sup> A. H. Armstrong: *Architecture of the Intelligibile Universe in the Philosophy of Plotinus*, s. 46.

<sup>16</sup> J. Cary: *An American Visitor*. Clarfax edition, s. 151.

<sup>17</sup> A. Huxley: *The Perennial Philosophy*, s. 27.

<sup>18</sup> P. Friedlander przeoczył to, różnicując „platonizm” i „mistycyzm” (*Plato*, s. 1, 77 ff., English ed. ), co prowadziło do przesadnej różnicy perspektyw w odniesieniu do Plotyna i Platona.