

MARIA ROBASZKIEWICZ

## OBECNO PLOTYNA

P. Hadot: *Plotyn albo prostota spojrzenia*, przeł. P. Bobowska. K ty 2004, 136 s.

Chc c wła ciwie oceni warto ksi ki Pierre'a Hadota, trzeba wzi pod uwag zamysł, z jakim została napisana. Powstała mianowicie na potrzeby serii wydawniczej „Poszukiwanie Absolutu”, stawiaj cej sobie za cel „naszkieowanie psycho-portretu, odtworzenie wewn trznej przygody wielkich postaci z dziejów ludzko ci” (s. 105). Przedmiotem analizy nie jest tu wi c spekulatywna strona my li Plotyna, ale wewn trzny wiat samego filozofa. Dziwny to jednak portret, skoro głównym pragnieniem przedstawianej jednostki jest zagubienie jednostkowo ci w kontemplacji. Hadot doskonale zdaje sobie z tego spraw . Obraz, który sporz dza, ma by opisem bezkresnego poszukiwania czego , co absolutnie proste. Jest on odwzorowaniem tego, co dokonuje si w traktatach Plotyna - oczyszczaj cego ruchu, przez który *ja* odł cza si od wszystkiego, co nie jest nim samym, aby osi gn stan transcendencji w ekstazie.

W swej ksi ce Hadot nawi zuje do idei filozofii jako wiczenia duchowego<sup>1</sup>, charakterystycznej, jego zdaniem, dla całej my li antycznej. Kategoria ta ma wielkie znaczenie dla tradycji neoplatonickiej, w której uwidacznia si cisty zwi zek mi dzy teori filozoficzn a filozofii jako sposobem ycia. Egzegeza pism Platona czy Arystotelesa, systematyczny wykład doktryny i cisto docieka id w parze z nawoływaniem do uprawiania cnót, wewn trznej przemiany, postulatem powrotu do samego siebie w kontemplacji. Operuj c tradycyjnym j zykiem, Plotyn pragnie przekaza wewn trzne dowiadczenie. Na skutek tego struktura metafizyczna przekłada si na psychologiczn : poziomy rzeczywisto ci s jednocze nie poziomami ycia wewn trznego. Ksi ka *Plotyn albo prostota spojrzenia* skonstruowana jest na wzór usystematyzowanych przez Porfiriusza pism Plotyna - według etapów duchowego post pu. Przedstawiony przez Hadota portret jest dynamiczny, pokazuje filozofa na drodze rozwoju: od poszukiwania inspiracji do łagodnego pogodzenia z nadchodz c mierci . Gdy przywołuje ostatnie słowa my liciela: „Próbuj to, co boskie w nas, wznie do tego, co boskie we

<sup>1</sup> Problem ten Hadot omawia szeroko w swej ksi ce *Filozofia jako wiczenie duchowe*, przeł. P. Doma ski. Warszawa 2003.

wszechno ci” (s. 101), widać jasno drogę, jak trzeba było pokonać, aby je wypowiedzieć.

Jak stwierdza Hadot, historycy filozofii w zasadzie niewiele uwagi poświęcają temu, że myślenie antyczne to przede wszystkim sposób życia<sup>2</sup>. Wydaje się, że aspekt ten nie da się pominąć w wypadku Plotyna. Filozoficzne dążenie do poznania absolutu wiąże się tu ściśle z samodoskonaleniem. Autor zwraca szczególnie uwagę na łagodność Plotyna w stosunku do świata i własnej w nim egzystencji. Asceza nie ma u filozofa charakteru celowego umartwiania się. Nie chodzi mu o zwalczanie ciała, ale o to, że nadmierna fizyczna żywotność odwraca uwagę duszy od dążenia ku Dobru. Świat zmysłowy jest w pełni akceptowany jako przejaw wyświeżonego świata idei. Hadot kładzie duży nacisk na szczególnego rodzaju skupienie Plotyna, który „obcował (...) równocześnie nie i z sobą samym, i z innymi” (s. 77). W tej podwójnej obecności, otwartości na Boga, ale jednocześnie nie na innych, widzi autor formułę streszczającą całą tajemnicę filozofa.

W rozdziale pierwszym Hadot podejmuje próbę naszkicowania portretu Plotyna, wskazując problemy, jakie się przy tym pojawiają. Brak przekazów biograficznych, nieobiektywność Porfiriusza czy wtpliwość dotycząca genezy wielu poglądów zawartych w *Enneadach* sprawiają, że zadanie, jakie stawia sobie autor, jest niełatwe. Szczególnie trudno ci, przed jak staje badacz pism późnego antyku, jest konieczność wyrażenia rozróżnienia, co jest oryginalnym myśleniem, co za egzegez tekstów wcześniejszych lub konwencjonalnym motywem literackim. Dzieło filozofii starożytnej, bardzo mocno powiązane z tradycją, nie stanowi pomnika autora w takim sensie, jak współczesne. Plotyn uważa się za egzegetę Platona<sup>3</sup>, z jego pism ma być wycięta myśl mistrza, nie jego własna. Pomimo tych trudności, zdaniem Hadota, można nakreślić portret filozofa na podstawie unikatowego „ruchu”, który jest charakterystyczny dla jego tekstów, a który umyka analizie historycznej. Wszystkie konwencjonalne tematy, język epoki, a nawet wiedza, jak zawierają jego pisma, tracą znaczenie wobec tego, że prawdziwym celem Plotyna jest przekazanie do wiadomości. Portret ten ma być „wydobyciem z jego dzieła i życia fundamentalnych uczuć, które niczym koloryt czy tworzą proste światło tego niezwykłego pragnienia, tej uwagi - nieustannie zmierzającej w stronę boskości” (s. 12).

Rozważania zawarte w rozdziale drugim nie są w pełni klarowne. Hadot przedstawia tu strukturę poziomów *ja*. Rozciąga się ono na wszystkich szczeblach bytu: od materialnego ciała do absolutnej boskiej myśli. Autor zaznacza, że wbrew religiom gnostyckim, Plotyn nie uważa porzuceniu cieles-

<sup>2</sup> Tamże, s. 294.

<sup>3</sup> Plotyn: *Enneady*, przeł. A. Krokiewicz. Warszawa 1959, t. n, s. 222.

nego za z gruntu zły, namawia jednak do wzniesienia się na poziom wiata duchowego. Towarzyszy temu ma wyrzeczenie się troski o sprawy ciała, ta bowiem jest powodem, dla którego ludzka wiadomo nie dostrzega ycia Umysłu. Hadot po wi ca du o miejsca przedstawieniu problemu wiadomo - ci jako punktu widzenia, z którego otwiera się perspektywa na wiat lub dusz , pozostaj ce sferami cienia. Kwestia ta omówiona jest w sposób zawyły, a wywód zdaje się nie do ko ca spójny. Jak pisze autor, rozwój duchowy powinien prowadzi do zdobycia wiadomo ci prawdziwego ycia i prawdziwego ja, nie jest jednak w pełni jasne, jak miałby on przebiega . Celem ostatecznym ma tu być uzyskanie wszystkich perspektyw na raz, stanie się Jedno-wszystkim”, czy te „wszechjedno ci ”, równoczesne obcowanie z Umysłem, zwrócenie się w stron wiata i własnej osobowo ci. Do wiadzenia wewn trzne odkrywa ma to, e osobowa to samo zakłada niewyra alny absolut.

Rozdział trzeci rozpoczyna przedstawienie metafizyki Ploty skiej. Cho oparta na teorii idei Platona, ma ona zupełnie inny charakter. wiat duchowy jest w nas samych, ale i na zewn trz nas skrywa się za pozorami. Jest jednym yciem, realizuj cym immanentny plan, samoustanawiaj c się organiczn cało ci . Teoria idei przekształca się tu w bezpo rednie, intuicyjne, proste poznanie misterium ycia. Hadot zwraca uwagę , e zasług Plotyna jest stworzenie poj , bez których niemo liwe byłoby rozwini cie filozofii ycia. Dalej omówiona zostaje rola kontemplacji w poznaniu wiata idei. Stawia się j w opozycji do rozumu, badania i działania. To poziom, na który dusza ma się wznie , by widzie pi kno - tak w sobie, jak w wiecie zewn trznym. W kontemplacji samej siebie dusza do wiadcza całkowitej obecno ci, a zatem tak e ycia - staje się wszechcała.

Centralnym motywem rozdziału czwartego czyni autor Dobro. Ł czy się ono ci le z do wiadzeniem miło ci, dla której stanowi racj . Plato ski motyw miło ci, przez któr poznaje się Dobro, nabiera tu jednak nowego charakteru. Dla Plotyna nie musi ona mie ródła w zmysłowo ci, jak miało to miejsce u jego mistrza. W tych za wypadkach, w których poznanie transcendentnego pi kna ma pocz tek w miło ci ciała, chodzi raczej o miło mał - e sk ni homoseksualn . Hadot eksponuje antyracjonalizm Plotyna. Cho ten najwi cej miejsca po wi ca w swych dziełach próbom odpowiedzi na „pytania plato skie”, cz sto w punkcie kulminacyjnym rozwa a namawia do porzucenia refleksji rozumowej na rzecz do wiadzenia absolutnej obecno - ci. Mistycyzm Plotyna nie ma jednak nic wspólnego z magi - uni duszy z Dobrem osi ga się nie dzi ki odprawianiu rytuałów, ale poprzez dyscyplin umysłu<sup>4</sup>, przy czym Dobro stanowi centrum, z którego ten emanuje. Hadot

<sup>4</sup> E. R. Dodds: *Grecy i irracjonalno* , przet J. Partyka. Bydgoszcz 2002, s. 226.

rozważa ten trudny problem dwóch rodzajów Umysłu: miłujcego i mylącego. Pierwszy stanowi fazę wstępu. Umysł nie jest tu jeszcze właściwym sposobem w bezpośrednim kontakcie z Dobrem. Stan ten jest archetypem doświadczenia mistycznego. Drugi rodzaj to kolejne stadium Umysłu, w którym poznaje on Dobro w sposób intelektualny, jest jednocześnie nieutożsamiany z samym sobą. Droga rozwoju ma prowadzić do pierwotnego, bezpośrednio rodzaju poznania, które jest jednocześnie nie wewnętrzną metamorfozą.

W rozdziale piątym autor skupia się na problematyce moralnej późnych pism Plotyna. Cnota jest wewnętrzną przemianą, rodzi się z kontemplacji i do niej z powrotem prowadzi. Dwa stopnie cnót, społecznych i oczyszczających, odpowiadają poziomom ludzkiej rzeczywistości. Te pierwsze dotyczą złożenia duszy z ciałem, rozwijanie cnót oczyszczających prowadzi natomiast do całkowitego przekształcenia życia wewnętrznego. To ku nim kieruje się człowiek młody, który pragnie odseparować się od tego, co cielesne i zwrócić w stronę świata duchowego. Hadot zaznacza, że myślenie Plotyna budowane jest w opozycji do gnozy, która, jako teologia pozbawiona nauki moralnej, nie może prowadzić do Boga. Praktykowanie cnoty ma spowodować doświadczenie całkowitej obecności, zamiast krótkich chwil w kontemplacji, staje się ciągłą. Osiąga się dzięki temu mistycznemu, „która jest pozbawiona sensu dla tego, kto nie doświadczył boskiej jedności” (s. 65). Według Hadota, to właśnie nie wewnętrzne doświadczenie stanowi jądro myślenia Plotyna.

W rozdziale szóstym autor przechodzi do przedstawienia zewnętrznego portretu filozofa, opierając się w większości na przekazie Porfiriusza, a nie, jak dotychczas, na dziełach samego Plotyna. Filozofia rozumiana tu przede wszystkim jako sposób życia, myślenie ma być mistrzem duchowym, przewodnikiem wiadomości - tak w pisanym przez siebie traktatach, jak i na co dzień. Hadot barwnie opisuje osobowość filozofa, styl prowadzonych przez niego wykładów i atmosferę, jaka panowała w jego środowisku. Z przytoczonych anegdot wyłania się obraz Plotyna jako człowieka o ogromnej przenikliwości, cierpliwości, otwartego na innych. Autor krytycznie odnosi się do opinii głoszących, że szkoła neoplatonicka stanowiła w szkole, zamknięty krąg. Zauważa, że grupa zwolenników Plotyna była bardzo liczna i zróżnicowana. Odkrywając wewnętrzny rywalizacyjny, która panowała w szkole, zaznacza, że mistrz miał bardzo sprawiedliwy stosunek do uczniów. Tajemniczość jego pedagogiki upatruje w prostocie, rozległości horyzontów, uczliwość i pełnej uwadze sympatii. Hadot akcentuje łagodność Plotyna jako wiadomości postaw kształtujących całe doświadczenie wewnętrzne. Propagowana przez filozofa asceza nie ma charakteru walki z ciałem, jest przede wszystkim wyciszeniem duchowym.

Ostatni rozdział opisuje kolejny okres życia Plotyna. W obliczu śmierci filozof zwraca się ku problemom etycznym, dąży do ograniczenia siebie do

duchowego *ja*. Nie ywi jednak nienawi ci do ciała, które jest przyczyn jego cierpienia. Jest ono tylko obc naleciało ci , od której trzeba si uwolni , aby wzlecie do tego, co pi kne i boskie. Hadot jeszcze raz pokazuje Plotyna przez pryzmat jego łagodno ci. Mistrz umiera sam, opuszczony przez przyjaciół oraz podró uj cych uczniów. Patrzy jednak na rzeczy z perspektywy wieczno ci, choroba i cierpienie nie dotykaj go. Na uwag zasługuje te poruszony w tym rozdziale w tek obecno ci zła w porz dku rzeczy. Dusza jest z gruntu dobra, jej ni sza cz mo e jednak podda si ciału, które nie tyle jest złe, ile daje duszy okazj do wyst pku<sup>5</sup>. Portretu my liciela dopełnia spojrzenie ze współczesnej perspektywy. Autor widzi w nim mistyka nie znajduj cego dzi zrozumienia. Z drugiej strony, echa my li neoplato skiej dostrzega w filozofii Wittgensteina, Merleau-Ponty'ego czy Bergsona.

W swej ksi ce Pierre Hadot przedstawia portret Plotyna w sposób niezwykły. By mo e brak tu biograficznej cisło ci, autor stara si jednak uchwyci co , co dla my li tego filozofa ma fundamentalne znaczenie - do wiadczenie wewn trzne. Neoplatonizm to nie tylko wykład my li, ale tak e, a mo e przede wszystkim, d enie do duchowej przemiany. Słowa Plotyna przywołane jako motto pierwszego rozdziału: „Nie ustawaj w pracy nad własnym pos giem” (s. 7), nie oznaczaj , jak u Horacego, budowania sławy, ale wiczenie w kontemplacji, prac nad własn duchowo ci . Plotyn posiadał charyzm , która dodawała skrzydeł Jego uczniom, jednak po mierci mistrza neoplatonizm stracił nieco rozp d<sup>6</sup>. Hadot wypomina Porfiriuszowi wiele niedoci gni : arogancj , która pozwala mu krytykowa pó ne dokonania Plotyna, przedstawienie jego obrazu w zbyt w skiej perspektywie, zazdro o pozycj innych uczniów. Krytyczny stosunek do ródeł owocuje powstaniem wizerunku filozofa ró nego od tych, jakie przedstawiano wcze niej.

Trzeba zaznaczy , e *Plotyn albo prostota spojrzenia* nie jest ani systematycznym wykładem my li, ani tradycyjn biografi . Bogactwo cytatów, które Hadot dobrał niezwykle trafnie, słu y tu raczej wywarciu okre lonego wra enia ni wzbogaceniu merytorycznej wiedzy czytelnika. Autor pisze o Plotynie tak, jak pisał sam filozof - metaforami. J zyk obrazów słu y w *Enneadach* natychmiastowemu wyra eniu do wiadczenia mistycznego. Podobnie j zyk ksi ki Hadota pozwala raczej wczu si w niezwykł osobowo mistrza szkoły neoplato skiej ni pozna jego systematyczn biografi . To zarazem wada i zaleta pracy.

Niezwykłe wa nym w ksi ce Hadota terminem jest *obecno* . Plotyn jest obecny po dwakro . Z jednej strony, mistyk interpretuje si tu w szczególony

<sup>5</sup> Por. L. P. Gerson: *Plotinus*, London 1994, s. 193.

<sup>6</sup> E. R. Dodds, dz. cyt., s. 226.

sposób, nie jest ona traktowana jako forma ucieczki przed wiatem. Poprzez zjednoczenie z boskim Umysłem, przy jednoczesnym otwarciu na wiat i innych, zyskuje się właśnie pełną obecność. Z drugiej strony, współczesny człowiek, choć jeszcze bardziej podzielony wewnątrz niż człowiek Plotyna, może jednak usłyszeć jego wezwanie. Hadot postuluje, by z plotyńskiego skądś łagodnie przystąpić na wszystkie wymiary ludzkiego doświadczenia - na to, co cielesne i na to, co niewyrażalne. Choć dzieli nas od jej powstania siedemnaście wieków, przesłanie myśli Plotyna jest ci gdzieś obecne.