

# POLISH ARTICLES

---

**JÓZEF BAŃKA**

## **O DWUŚWIATOWEJ ONTOLOGII W „ENNEADACH” PLOTYNA**

### **1. Do czego należy odnosić obrazy świata rzeczy?**

Aż do czasu Plotyna pełen rozmachu świat idei, kosmiczny idealizm wiecznego Logosu, rozproszonego w wątkach rozumnych po jestestwach poszczególnych rzeczy, zajmuje w starożytnej filozofii pozycję dominującą. Co prawda, od czasu Arystotelesa na scenę myśli europejskiej wkracza już dualizm ontologiczny, który charakteryzuje większość systemów filozoficznych powstałych po Stagiryście, a przede wszystkim chrześcijaństwo, ale ważne jest to, że – przy wszystkich zasadniczo głębokich różnicach i przeciwieństwach – koncepcja „tamtego” świata idei, świata niedościgłych wzorów przetrwała do końca jako układ odniesienia dla świata rzeczy i gwarancja ich spełnialności. Tak więc Plotyn – mimo sprzeciwu wobec Arystotelesa w większości podstawowych zagadnień filozoficznych – nie schodzi zasadniczo ze ścieżki dwuświatowej ontologii „tamtego” i „tego” świata, ale przeżywa pełne udręki zmagania z tym dla niego nierozwiązalnym – z przyczyn henologicznych problemem. Ta tendencja do poszukiwa-

nia Platońskiego wzoru dla doczesnej strony rzeczywistości nasila się jeszcze u Plotyna wskutek przeważająco metafizycznego charakteru jego filozofii. Konstruując więc obraz świata rzeczy, Plotyn ma na uwadze przede wszystkim idee bytów wiecznych<sup>1</sup>. Plotyn nie żywi tu najmniejszych wątpliwości co do tego, że materia należy w tym obrazie świata do rzeczy, a obraz tej rzeczy – reprezentowany w niej formą – do zaświatów. „Więc trzeba – pisze Plotyn przymierzyć obraz do bytów prawdziwych, do których te obrazy właśnie należą”.

Dei' ouln toVn tuvpon ajlhqinoi",  
w|n kaiV oij tuvpoi, ejfarmovsai.

(En 1, 2, 4).

Kto nie poznał idei w poprzednim świecie i nie zapamiętał ich, ten nie może poznać rzeczy tego świata – uczy Plotyn. I to jest właśnie główny kierunek epistemologii idealistycznej. Plotyn zdaje się wyłamywać z tego kierunku myślenia. W ramach jego filozofii zniszczeniu podlega wszelka dwuświatowa epistemologia. A zatem widzenie rzeczy nie jest rezultatem li tylko anamnezy, gdyż prowadziłoby to do umocnienia pozorowego dualizmu ontologicznego. Proces narodzin świata zachodzi wprawdzie w umyśle, ale w środowisku idei, w ramach którego nawet Rozum świata kieruje się pierwszoplanowym motywem mistycznego zaspokojenia potrzeby widzenia Nadrzeczywistego Jednego; w *Enneadach* mnożą się teksty, mające na uwadze spełnienie tego pragnienia osobistego także w procesie poznania przez duszę. Nie miejsce tu, by analizować kwestię, dlaczego dusza człowiecza miałaby z tego współzawodnictwa z duszami poszczególnych rzeczy wyjść zwycięsko jako dusza w pełni rozumna, ani by wyjaśnić problem i przyczyny jej pragnień i tęsknot transcendentalnych, krok w krok towarzyszących jej na drodze do Nadrzeczywistego Jednego<sup>2</sup>. Ale nawet przedstawiając rzecz w sposób skrajnie skrótowy, trzeba zwrócić uwagę na ontologicznie kluczowy moment działanie idei wiecznych w nas nie jest uruchamiane tylko siłą pamięci o tym, żeśmy z tymi ideami obcowali w zaświatach. Tak jak bóg stwarza świat przez widzenie go, tak my działamy za sprawą widzenia rzeczy przez idee (*quod incitatur ad illa*). Plotyn pisze: „Więc cóż? Czy i tamte teraz byty doprowadzą w nas do 'działania' ta moc właśnie, na której polega pamiętanie? Zaprawdę, jeżeli nie widzieliśmy ich samych, to była to pamięć, jeżeli zaś widzieliśmy je same, to widzieliśmy je dzięki temu, dzięki czemu i 'tam' widzieliśmy. Budzi się ono bowiem za sprawą tych rzeczy, które je rozbudzają właśnie, i ono właśnie widzi te rzeczy, o których rzekliśmy”:

Tiv ouln; kajkeina nu'n aujthV hJ duvnami",  
kaq j h}n toV mnhmomeuvein, eij" ejnevrgeian  
a[gei; h} eij meVn mhV aujtaV, [h]/] eJwrw`men,  
mnhvmh: eij d j aujtaV, w| kajkei` eJwrw`men:

<sup>1</sup> J.M. Rist, *Plotinus: The Road to Reality*, Cambridge 1967.

<sup>2</sup> Ch. Elsas, *Neuplatonische und gnostische Weltablehnung in der Schule Plotins*, Berlin, New York 1975.

ejgeivretai gaVr tou `to, oij" ejgeivretai, kaiV  
 tou `tov ejsti oJrw`n periV tw`n eijrhmevnwn.

(En IV, 4, 5).

## 2. Działanie idei wiecznych

Zostaje tu rzucone wyzwanie wszelkim ówczesnym wyobrażeniom o świecie idei i o roli w nim anamnezy. Sam Plotyn zwalczał jeszcze tylko tych natywiistów, którzy anamnezę traktowali mechanicznie, przez analogię do czynności przypomnienia; wprowadza teorię anamnezy z teorii oczyszczenia (katharsis) umysłu z patyny zmysłowych zanieczyszczeń, które jednak jako balast mniemań zawierają – w percepcji zmysłowej, jej zmienności, jej małej wiarygodności – odskoczną do przywoływania fałszywej rzeczywistości, i które – właśnie jako taki balast – przeznaczone są do tego, by stać się przedmiotem katharsis. Wieńczący ją punkt szczytowy stanowi mające niebawem nastąpić uświadomienie sobie (przypomnienie) odwiecznych idei, bytujących w umyśle bożym: następuje moment olśnienia, kres dotychczasowej mroczności umysłowej w widzeniu rzeczywistości, słowem paruzja idei. Jest jednak rzeczą nader interesującą z punktu widzenia wewnętrznej struktury samej anamnezy, że to nagłe olśnienie oraz impuls w dążeniu do Nadrzeczywistości Jednego nie było w stanie zniszczyć pozornej rzeczywistości ciała i sfery hyletycznej otaczającego nas zewsząd świata. Nawet u neoplatoników i jeszcze bardziej u Proklosa dostrzega się w tym kres możliwości ziemskich dążeń duszy do oczyszczenia się z balastu mniemań i złudzeń percepcji zmysłowej. U Plotyna sam proces katharsis posuwał się naprzód – mimo wciąż ujawniających się w procesie emanacji przeszkód ze strony hyletycznej – dopasowując się do cykliczności przybliżeń w kierunku Nadrzeczywistości Jednego, także poprzez uświadomienie idei, dzielonych przez umysł ludzki z umysłem bożym<sup>3</sup>. Plotyn jest jednym z niewielu, u których daje się chwilami dostrzec odważne zanegowanie automatyzmu w działaniu idei wrodzonych, wraz z jego wystąpieniem coraz więcej neoplatonizmu w budowie się w europejski obraz świata poznawczego, a jego koncepcja oczyszczenia – jako warunku działania idei umysłowych – staje się organicznym składnikiem mistyki średniowiecznej, główną epistemologiczną podporą teorii iluminacji. Nie można nie zauważyć, że idee wrodzone duszy są obecne w jej aktywnym poznaniu nawet wówczas, gdy dusza ich sobie nie uświadamia. Kiedy dusza dozna oczyszczenia, wówczas przypomina sobie idee tych rzeczy, z którymi aktualnie obcuje. Nie oznacza to, iż jakiś czas dusza myślała o świecie pod ich całkowitą nieobecność. Przeciwnie, idee te „miała, tylko że nie działały, lecz leżały odłogiem bez światła”:

<sup>3</sup> P.A. Meijer, *Plotinus on the One „Enneads“ VI, 9: An Analytical Commentary*, Amsterdam 1992.

h] ei|cen oujk ejnergou`nta, ajllaV  
ajpokeivmena ajfwvtista.

(En I, 2, 4).

### 3. Idei wrodzonych dusza może sobie nie uświadamiać

Mimo wszelkie fundamentalne przeobrażenia pierwotnego sposobu filozofowania i wytworzenia logicznego aparatu pojęciowego filozofii, widzenie rzeczywistości zachowało nadal strukturę dwuświatową – świata idei i świata rzeczy<sup>4</sup>. Dualne pojmowanie świata nie oznaczało z konieczności wulgarnego materializmu, ani nawet nieco bardziej subtelny hylemorfizm; operowało ono teleologicznie ufundowaną koncepcją świata rzeczy, w którym spełnia się obieg idei i gdzie ich odbicie rozstrzyga o poznaniu bądź zapomnieniu nabytego obrazu świata, oraz koncepcją rozleglejszej i w wyższym stopniu wyrafinowanej metody analogii, stanowiącej w sprawach metafizycznych ostateczną epistemologiczną rękojmię pewności poznania. Jakkolwiek by logika i służąca jej wówczas analogia wyjaśniały główne rysy i szczegóły Plotyńskiego obrazu świata – a od Plotyna do Tomasza z Akwinu pojawiały się rozmaite teorie analogii – neoplatonizm i gnostycyzm postplatoński potrafiły zachować dla siebie tę metaforyczną bazę filozofowania w nienaruszonym stanie; i to niezależnie od tego, jak wiele logiczno-epistemologicznych trudności wywoływał fakt, że analogia utraciła charakter realnej perspektywy poznania. Ponieważ z punktu widzenia porównywania rzeczy z ideami decydujące są przede wszystkim wymagania odpowiedniości idei wobec sfery wrażeniowo-wyobrażeniowej, w ramach której przychodzi ludziom działać i stawiać pytania odnośnie do świata pozafenomenalnego, tedy pojęciu analogii, na które winna się była orientować konstrukcja ontologii bytu idealnego, musiał Plotyn nadawać konkretną treść i zarazem ją stale na każdorazowym poziomie operacji poznawczej podważać. Plotyn przestrzega nawet wręcz, by w porównaniu idei z rzeczami nie ulegać łatwo analogii. M.in. wówczas, gdy szukamy przyczyn zastępczych dla danych zjawisk<sup>5</sup>. Np. według Plotyna porównywać bieg gwiazd do losu żywych i odczuwających ludzi to znaczy właśnie kierować się również analogią. A stąd już wniosek, iż większość sądów, do jakich dochodzi umysł, nosi piętno analogii. W analogii to, co jest ontologicznie „tam” (w transcendencji), a „tutaj” – epistemologicznie staje się dostępne stanom wewnętrznym duszy, które odsyłają umysł poznający do idei rzeczy. W swej wyższej części dusza zatapia się w świecie umysłowym, gdzie przebywają idee poszczególnych rzeczy. Tam dusza zdobywa o rzeczach zbiorowe (idealne) wyobrażenia, a potem – spotykając je tutaj jako poszczególne – rozeznaje na zasadzie przypomnienia. Inaczej mówiąc, tam dusza poznaje naturę ogólną, która nakazuje każdej poszczególnej rzeczy być do siebie

<sup>4</sup> A. Saget-Charles, *L'architecture du divin: mathématique et philosophie chez Plotin et Proclus*, Paris 1982.

<sup>5</sup> D. O'Brien, *Plotinus on the Origin of Matter: An Exercise in the Interpretation of the „Enneads”*, Napoli 1991.

podobną, jako jej wzoru<sup>6</sup>. Plotyn pisze: „Albowiem owo nieuchronne i ów wyrok we władnej naturze na tym polega, że każda rzecz poszczególna zdąża karnie do tej rzeczy poszczególnej, która stała się widmem jej woli i doraźnego stanu, jej jako swego wzoru!”:

ToV gaVr ajnapovdraston kaiV hJ divkh  
 ou{tw" ejn fuvsei kratouvsh/ ijevnai  
 e{kaston ejn tavzei, proV" o{ estin  
 e{kaston genovmenon ei{dwlon proai -  
 revsew" kaiV diaqevsew" ajrcetuvpou.

(En IV,3,13)

Jest rzeczą zrozumiałą, że tak jasno po Platońsku przez Plotyna przedstawiony „stan wewnętrzny” duszy nie mógł nie zaważyć na równie po Platońsku zarysowanym planie realizacyjnym rzeczy. Wszystko jednak zależy od tego, w jaki sposób odniesie się ów plan do owych kompleksów idei, o których mówią i Plotyn i Platon jednocześnie podobnie i rozbieżnie. Jedną możliwość rozumienia tego podobieństwa (różnic nie będziemy tu jednak przywoływać) polega na tym właśnie, że idąc za ojcem idealizmu Plotyn będzie badał krytycznie, jakiego to rodzaju okoliczności zostają za każdym razem przywołane, kiedy dusza łączy się z ciałem, i do czego się ono każdorazowo konkretnie odnosi, gdy doraźny stan wewnętrzny duszy odsyła nas do idei rzeczy. Plotyn będzie starał się wyjaśnić – w obrębie metodologicznie niezbędnej konwencji z idealizmem Platona – dlaczego mimo wszystko dusza nie musi wstąpić do ciała, by mieć idee, ale za to, kiedy przychodzi moment właściwy, czyni to sama bez impulsu z zewnątrz. Plotyn wyjaśnia:

„I jest 'tam' każda idea duszy blisko tej właśnie rzeczy, z którą się kojarzy swoim doraźnym stanem wewnętrznym, i nie potrzeba nikogo, kto by ją wtedy wysyłał i wprowadzał, ni żeby w ogóle wstąpiła wtedy w ciało, ni w to a to ciało, lecz dusza, skoro tylko nastanie pora, schodzi jakby odruchowo i wstępuje sama, gdzie trzeba”.

kaiV e{stin ejkei`no pa`n yuch`"  
 ei{do" ejkeivnou plhsivon, proV" o} thVn  
 diavqesin thVn ejn auJth`/ e{cei, kaiV tou`  
 tovtē pevmponto" kaiV eijsvagonto" ou|  
 dei` : ou[te i{na e{[qh/ eij" sw` ma tovtē,  
 ou[te eij" todiv, ajllaV kaiV tou` pote ejn-  
 stavnto" oi|on aujtomavtw" kavteisi kaiV  
 ei{seisin eij" o} dei`.

(En IV,3,13)

<sup>6</sup> G. Siegmann, *Plotins Philosophie des Guten: eine Interpretation von „Enneade” VI 7*, Würzburg 1990.

#### 4. Większość wniosków, do jakich dochodzi umysł ludzki, nosi piętno analogii

Idea, którą dusza posiada, jest narzędziem reprodukcji myślowej i zarazem zmysłowej rzeczy, której ciało doznaje. Złożona natura człowieka umożliwia nieosiągalne w inny sposób uchwycenie realnego charakteru przedmiotu, który jawiąc się na zewnątrz samego oglądu – wchodzi w stosunki ilościowe i uczestniczy w procesie emanacji wspólnoetycznej i zarazem współhyletycznej. Przy czym również cielesne elementy podmiotowości mogą – dzięki wspomnianemu współuczestnictwu w jednej naturze – ukazać się jako wspólnoetyczne, zaś elementy duchowe przejawiać jako współhyletyczne<sup>7</sup>. Tu leży rozwiązanie wstępne problemu, czy dusza przebywająca w zaświatach ma inne doznanie idei, a inne kiedy przebywa w ciele? W „tamnym” świecie musi wszak być niezmienna, podczas gdy doznanie samo już byłoby zmianą. Dlatego, wedle Plotyna, dusza sama jest rzeczami, które myśląc myśli. Oto słowa autora *Ennead*: „Ale czy dusza, która przebywa w świecie umysłowym, ma to doznanie jako inne i inne tak ze względu na siebie samą, jak i na rzeczy w niej? Jeżeli istotnie przebywa w umysłowym świecie, to niezmiennosc posiada z pewnością i ona. Przecież rzeczami, którymi jest, jest sama”:

ajll j hJ yuchV eVn tw' / nohtw' / ou|sa  
 tou' to pavscei toV a[llo kaiV a[llo proV"  
 aujthn, kaiV taV ejn aujth`/: h] kaqarw`" ejn  
 tw' / nohtw' / ou|sa e[cei toV ajmetavblhton  
 kaiV aujthv. KaiV gaVr aujthv ejsti, a} ejstivn.

(En IV,4,2).

Plotyn, należący jeszcze do starego typu wielkich platoników, czyli realistów skrajnych (czytaj: skrajnych idealistów), daje czysty wyraz stosowania tej metody; oto przebywając w zaświatach dusza zwrócona jest w stronę umysłu, i bez żadnego już pośrednictwa do niego całkowicie przylega. Jednak jej własna substancja nie ginie, tak iż oboje są „jednym” i „dwoma”<sup>8</sup>. Znaczący to, że „tamte” rzeczy są interpretowane czysto henologicznie, zaś te „tutaj” – z miejsca dualistycznie. Oto, co powiada Plotyn o występowaniu tego niezwykłego w swej strukturze planu ontologicznego świata: „Przecież musi, kiedy będzie w tamtym miejscu, zjednoczyć się z umysłem, skoro doń się zwróciła, albowiem skoro się zwróci, nie ma niczego w środku i kiedy wejdzie w umysł, zaraz 'przylega' i kiedy 'przylegnie' natychmiast się jednoczy, przy czym jednak nie ginie sama, lecz oboje są 'jednym' i 'dwoma'”:

ejpeiV kaiV o{tan ejn ejkeivnw/ h|/ tw' / tovpw/  
 eij" e{nwsin ejlqei'n tw' / nw' / ajnavgkh, ei|per

<sup>7</sup> R. Arnou, [Praxis et theoria] Etude de détail sur le vocabulaire et la pensée des „Ennéades” de Plotin, Rome 1972.

<sup>8</sup> J. Bańka, O tak zwanej drugiej „pierwszej filozofii” Plotyna. W: „Folia Philosophica”, T. 13, Red. J. Bańka, Katowice 1995.

ejpestravfh: strafei`sa gaVr ouVdeVn  
 metazuV e[cei, ei|` te nou`n e|lqou`sa h{rmo-  
 stai, kaiV aJrmosqe|`sa h{nwtai, oujk  
 ajpollumevnh, ajll j e{n ejstin a[mfw kaiV duvo.

(En IV,4,2).

## 5. Dusza sama jest rzeczami, które myśli myśląc

W stosunku do siebie dusza myśli bez zmiany siebie samej, a tylko wobec rzeczy myśl – niby tajemniczy posłaniec z tamtego świata – przyobleka się w uludę zjawiska. To, co stale – *a recentiori* – narzuca się duszy jako jej własna myśl, jest jej świadomością siebie, światłem własnych jej oczu, którego odbłask każe nam widzieć inne rzeczy, zawsze jako inne od nas, ale swą innością nie przesłaniające naszego samooglądu. Ta cudowna możliwość intelektualna duszy polega na absolutyzowaniu w jakiś sposób homogenicznego medium duszy, która myśli, a będąc w „tamnym” świecie, pozostaje w niezmiennym stosunku do swojej myśli. Formą tego stosunku jest świadomość siebie samej. Myśląc bowiem, dusza myśli siebie.” „W tym więc stanie – dodaje Plotyn – nie dozna przemiany, lecz pozostanie w niezmiennym stosunku do swojej myśli, posiadając zarazem świadomość siebie samej, gdyż stała się jednym i tym samym z tym, co myśli” .

Ou{tw" ou|n e[cousa oujk a|n meta-  
 bavloi, ajllav e[coi a|n ajtrevptw"  
 proV" novhsin, oJmou` e[cousa thVn sun-  
 aivsqsin auJth`"m wJ" e)n a{ma tw`/ nohtw`/  
 taujtoVn genomevnh.

(En IV,4,2).

Za pomocą matematyki zdolni jesteśmy ująć świat niecielesnych bytów idei, metoda ta pozwala nam się wznieść na najwyższy poziom realizacji Plotyńskiego programu emanacji. Język matematyki jest dla Plotyna najważniejszym zapośredniczeniem niecielesności w cielesności, duchowości w materialności, tj. rzeczywistości istniejącej sama w sobie – w rzeczywistości istniejącej fizycznie, nie w sobie. O ile idea jest ostatecznym semantycznym wyrazem istoty rzeczy pomyślanej, lecz nie istniejącej zmysłowo, o tyle za pośrednictwem matematyki potrafimy zjawiskiem manipulować z dowolnością, która wynika z nieobecności sfery hyletycznej; ta ostatnia dołącza dopiero do efektu matematycznego jako sfera zwrócona ku czemuś dalszemu w typie realizacji<sup>9</sup>. Wedle tej koncepcji masa fizyczna nie ma najmniejszego znaczenia z epistemologicznego punktu widzenia, bowiem w stosunku do takich – zmysłowo-materialnych – elementów pozna-

<sup>9</sup> J. H. Sleeman, *Lexicon plotinianum*, Leiden 1980.

nia matematyka zachowuje całkowitą obojętność. Dusza, kiedy myśli siebie, zachowuje się jak ów matematyk, który posługuje się semantycznie poprawnym wyrazem myślowo ujętych idei, nie biorąc wcale pod uwagę „ontologicznych” wskazówek co do charakteru ich egzystencji „realnej”. Wszystko, co jest potrzebne duszy do zawładnięcia ideami na ich każdorazowo materialnym szczeblu realizacji, jest najbardziej prawdopodobne matematycznie: ukierunkowanie pojęć na idealny obraz świata mieści się całkowicie poza obrębem doznań zmysłowych. Dusza myśli siebie, gdy nie doznaje pośrednictwa materii. Tu myślimy ciągle uwięzieni w ciele i napiętnowaniu materialną obecnością rzeczy. Jedynym śladem niecielesności pozostaje tutaj zatem matematyka. Toteż filozofowi trzeba „użyć” matematycznych wiadomości gwoli oswojenia go z pojęciem i wiarą w byt niecielesny”.

TaV meVn dhV maqhvmeta dotevon proV"  
suneqismoVn katanohvsew" kaiV pivstew"  
ajswmavton.

(En I,3,3).

## 6. Gdy dusza wejdzie w ciało, żyje wspólną z nim naturą

Jak zobaczymy w trakcie bliższego badania poglądów Plotyna na wspólną naturę duszy i ciała, niezależnie od tendencji rozwojowej gnozy w czasach późniejszych, zachodzą tu rozbieżności między wpływem duszy na ciało a odwrotnością tego wpływu; obie jednak zmierzają usilnie – odpowiednio do odmienności obszarów tego wpływu – do swego przezwyciężenia tak, by mogło się ujawniać wspólne dla obu obszarów „ego”, tj. centrum odniesienia wszystkich aktów i doznań. Wszelako mimo względnego podobieństwa doznań ich obu, tj. duszy i ciała, nie należy przeoczyć ich jakościowej, a przeto fundamentalnej odmienności. Przy założeniu nieograniczonej dominacji henotycznej ontologii w naszym myśleniu o duszy trzeba by przyjąć, iż wewnątrz natury dusza posiada jakieś możliwości całkowicie niezależnej działalności w stosunku do bardzo jeszcze załączkowych i nierozwiniętych zdolności zmysłowych ciała. Przy podniesieniu tych ostatnich do rangi przywódczej sprawa miałaby się dokładnie na odwrót. Konkretnie rzecz biorąc to od duszy i ciała równocześnie zależy, czy i w jakim stopniu chcą one – dusza swym myślowym, a ciało swoim zmysłowym osiągnięciem – nadawać orientację ontologicznie jednolitą, czy też przecząc sobie wzajemnie powodować powstanie podwójnej natury cielesnej i duchowej. Wewnętrzna logika godności i szlachetności ducha popycha spontanicznie w kierunku koncepcji autonomicznej natury duszy, która, rzecz rozumiała, dzieli pewne czynności z ciałem, natomiast różni się od niego jakościowo w subtelnych ich rozwinięciu i ukierunkowaniu na połączenie z Nadrzeczywistością Jednego. Wszakże ów kontrast jest tak ostry tylko bezpośrednio na samej powierzchni zjawisk. W rzeczywistości ani dusza, ani ciało nie stanowią bytów niezależnych i auto-

nomicznych, które by co do zakresu swych wpływów, swej natury i tendencji określały się wyłącznie na mocy usamodzielnienia się w swym emanacyjnym rozwoju. Wszystko tu rozstrzyga się z chwilą, gdy dusza wejdzie w ciało; wówczas rezygnuje z części swego samodzielnego rozwoju i zaczyna dzielić swą naturę z ciałem<sup>10</sup>. To prawda, przyznajemy się do „my” myśląc wyraźnie o naszej duszy, ale jednocześnie mówimy, że to, czego doznaje ciało, tego i „my” doznajemy. Plotyn pisze: „Jakoż mówimy, że tego, czego doznaje nasze ciało, 'my' doznajemy”:

ejpeiV kaiV a} pavscei toV sw`ma hJmw`n,  
hJma" fameVn pavscein.

(En I ,1,10).

O jakościowej swoistości sposobu, w jaki Plotyn rozumie duszę, rozstrzyga to, jakie rodzaje działalności duszy są każdorazowo brane pod uwagę jako istotne, a jakie pomijane jako mniej ważne, akcydentalne; słowem decyduje język, w którym te rodzaje działalności są dopuszczalne lub niedopuszczalne. Te nader skomplikowane warunki semantyczne wyznaczają naszemu filozofowi konkretne pole możliwych ujęć zachowania się duszy w ciele i poza jego obrębem. Wewnętrzna dynamika duszy i ciała nie jest jednak w ramach psychologii Plotyńskiej wyznaczona jakimś odrębnym medium, modyfikującym wielorako prostą realizację wzajemnego ich oddziaływania w jednej wspólnej naturze, lecz tylko momentem decydującym o pogłębianiu się procesu emanacji w zależności od intensywności światła idei „przenikającego sferę hyletyczną (resp. cielesno-zmysłową). Można powiedzieć, że dwojakiego rodzaju działalność, nieuchronnie występująca w procesie emanacji, a wymagająca z jednej strony od sił duszy niczym nie ograniczonego spożytkowania i wykorzystania wszelkich mocy ciała w aktywności życiowej na co dzień, z drugiej zaś strony zmuszająca cielesną część natury do utrzymania w ryzach życiowo istotnego wpływu – choćby i bardzo już kulturowo wysublimowanego – agresywnej zmysłowości, tworzą owo duchowocieleśne pole sił, z którego wyłania się owo przez nas już opisane i mające jeszcze stanowić przedmiot bliższej analizy medium psychofizyczne. Tu jednak, gdzie naszą uwagę kierujemy na problem natury rozpatrywanej przede wszystkim w perspektywie paralelizmu psychofizycznego, nie można świadczeń cielesnej strony tej natury wobec duszy całkiem bezkarnie pomijać. „Albowiem – jak pisze Plotyn – wszystkie świadczenia tej duszy noszą piętno cielesne”:

pavnta gaVr swmatikav, o{sa  
tauvth".

(En II,3,9).

<sup>10</sup> A. H. Armstrong, *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus: An Analytical and Historical Study*, Amsterdam 1967.

## 7. Cechą duszy przebywającej poza ciałem jest wzlot ku temu, co boskie

Samo tylko przekonanie, iż natura ludzka składa się z dwóch składników duszy i ciała – pretendujących do rangi bytu ontologicznie wspólnego, układa się w obraz z konieczności pod wieloma względami niekompletny, ponieważ to złożenie jest, jakby nie było, w stosunku do duszy aktem wtórnym. Czy więc musimy się tym przekonaniem zadowolić? Platonizmowi, a już zwłaszcza neoplatonizmowi, tylko o tyle przypada w ramach tego kierunku rozwoju nauki o duszy miejsce szczególne, że ich zwolennicy – w tym sam Plotyn – głoszą jakoby zajmowali stanowisko protodualistyczne w tej fazie, w której tzw. duszę pierwszą odnajdują poza obrębem ciała, natomiast z chwilą podjęcia namysłu nad duszą już obecną w ciele stają się pseudodualistami, bowiem przyjmują jedną, wspólną naturę dla obu składników złożenia<sup>11</sup>. Wszystko więc, co ontologiczne, pozostaje w tej drugiej sytuacji dla Plotyna sprawą otwartą, jako że uprawia on taką teorię duszy, która usuwa ze swego obszaru cały kompleks problemowy tego, co współistnieje z materią bierną i zakłóca powrót czystej duszy „ku górze”, w obszary Nadrzeczywistości Jednego. Jeśli chodzi o problem tego, co stanowi w teorii duszy zasadniczo nierozstrzygalne zagadnienie pozorne, mianowicie na ile ontologia duszy wyrastająca z paralelizmu psychofizycznego sama jest wewnętrznie wątpliwa – a jest to dla Plotyna problem wtórny wobec obecnie rozpatrywanego związku duszy pierwszej z Nadrzeczywistością Jednego – to nie ulega wątpliwości, że o duszy pierwszej, przebywającej poza ciałem, Plotyn mówi bardziej przyjaźnie. Nazywa ją zewnętrzną (oczywiście w stosunku do ciała) i przypisuje jej cechy wręcz boskie. Pisze bowiem: „świadčeniem drugiej duszy natomiast, duszy zewnętrznej (mian. przebywającej poza ciałem), jest wzlot do tego, co w górze, co boskie”:

Th" deV eJtevr" th" e[zw hJ proV"  
toV a]nw forav, kaiV toV kaloVn, kaiV  
toV qei'on.

(En II,3,9).

Wyodrębnienie duszy wyższej i niższej ma w systemie Plotyna specjalne, ascetyczne wręcz znaczenie. W przeciwieństwie do człowieka zwykłego, który żyje ożywiony duszą niższą swego ciała, mędrzec urządza sobie w myślach swoisty – różny u każdego mistyka – świat duchowy, związany z reakcjami na głos pochodzący od wyższej części duszy, tak iż ukazująca się w tym świecie wyższa przedmiotowość ma poblask Nadrzeczywistości Jednego, zaś byt istniejący w oparciu o sferę hyletycznej zmysłowości, tonie z konieczności w nieuchwytnym mglistym mniemaniu, nieporównywalnym z rozświetlonym poprzez idee „tamnym” światem. W każdym jednak razie to, co pozostaje zatopione w zmysłowości cielesnej hyle, nie znika tu zupełnie, a tylko ontologicznie okazuje się zasadniczo wtórne, związane z infernalnymi głębiami koła emanacji i nie daje się po-

<sup>11</sup> B. Jasinowski, *O istocie neoplatonizmu i jego stanowisku w dziejach filozofii*, „Przegląd Filozoficzny” 1917, nr 20.

chwycić inaczej, jak tylko w łączności duszy niższej z ciałem. O ile więc konkretny byt istniejących poza naszym umysłem rzeczy jest uchwytty tylko w mniemaniu zmysłów i odzwierciedla się w sferze wrażeniowo-wyobraźniowej, o tyle ów wyższy świat Nad-rzeczywistości Jednego pojawia się w świecie umysłowym, z którym obcuje mędrzec i w którym odrzuca się hyletyczną hybris, pychę człowieka małej wiary, pozostającego w bliskości z materią, i tak jak jego niższa część duszy nie potrafiącego „widzieć” poprzez mgłę i zagadkę<sup>12</sup>. Rozumie się więc samo przez się, że mędrzec winien bardziej wsłuchiwać się w głos swej wyższej części duszy, gdyż to ona właśnie sytuuje go bliżej boskości. Dopiero wówczas mędrzec będzie mógł o tym, jak potoczą się jego ludzkie losy tu na świecie, stanowić sam.

---

<sup>12</sup> W.R. Inge, *The Philosophy of Plotinus*, New York 1968.