

Dariusz Olesiński

## Epistemologiczne uwarunkowania koncepcji Absolutu — Arystoteles a Plotyn

Koncepcja Plotyńskiego Absolutu powstawała między innymi w perspektywie polemiki z poglądami Arystotelesa, która prowadziła do próby zerwania z dominującą w greckiej filozofii — i reprezentowaną przez Stagirytę — antropomorficzną analogią w pojmowaniu Boga jako myślącego Umysłu (*Nous*). Za kluczowy moment tej polemiki uważam istotną zmianę, jaka zachodzi w sposobie rozumienia natury myślenia, jak też poznania intuicyjnego.

### I. Arystoteles — myślenie i jego przedmiot

Precyzując Parmenidejską tezę o jedności myśli i bytu — w twierdzeniu, że akt myślenia jest tożsamy z przedmiotem myśli<sup>1</sup> — Arystoteles nadaje jej zarazem nowy sens. Nie chodzi mu bowiem o tożsamość istotową, ale o jedność numeryczną, w której różne istotowo rzeczy mogą aktualizować się jako jeden i ten sam akt — na przykład dźwięk aktualny i słuch aktualny jest numerycznie jednym i tym samym aktem słyszenia, który ponadto można ulokować w podmiocie — słuchacz. Idea ta wyznacza wedle Arystotelesa ogólny schemat myślenia, polegający na numerycznej jedności jego aktu i przedmiotu, jak również na tym, że akt czynnika działającego dochodzi do skutku w podmiocie doznającym działania.

Zarazem zostaje ona *per analogiam* przeniesiona na sferę Absolutu i zastosowana do wyjaśnienia zjawiska ruchu przy wykorzystaniu pojęcia Pierwszego Poruszyciela. Jeśli bowiem poruszające i poruszane stanowią jeden akt ruchu ulokowany w tym, co poruszane, to nie jest konieczne aby to, co wprawia w ruch, samo było w ruchu<sup>2</sup>; w ten sposób — jako nieruchomy — *primum movens* może uniesprzeczyć ruch (zmianę) stanowiąc jego ostateczną podstawę.

Z ogólnego schematu myślenia wynikają dalsze konsekwencje również co do przedmiotu i podmiotu Arystotelesowskiej myśli. Ponieważ myśl jednoczy się

<sup>1</sup> Arystoteles, *O duszy*, przeł. P. Siwek, Warszawa 1988, 430a 32.

<sup>2</sup> Por. Arystoteles, *Fizyka*, przeł. K. Leśniak, (w:) tenże: *Dzieła wszystkie*, t. II, Warszawa 1990, 202a 16-25.

z tym tylko, co w bycie określone (z formą, a nie materią) --- przedmiotem myśli jest dla Arystotelesa tylko intelligibilna forma czegoś, zaś doznającym podmiotem jego działania --- rozumna część duszy. Znaczy to, że ta ostatnia musi przyjmować formę, i że jest miejscem form<sup>3</sup>. Zatem numerycznie jeden akt poznania rozkładający się esencjalnie na myśl i jej przedmiot --- znajduje swoje *locum* w duszy rozumnej, będącej ich nośnikiem. Tym samym tożsamość, którą na wstępie wyjaśniliśmy jako jedność numeryczną, uzyskuje następane znaczenie --- jedności fundamentu ontycznego.

Poszczególne formy zawarte są potencjalnie w umyśle biernym, dopóki nie zostanie odseparowana od innych przez akt uwagi umysłu czynnego (*intellectus agens*). Dlatego akt myślenia jest w istocie aktualizacją formy --- co znowu potwierdza jego numeryczną jedność z przedmiotem. Mając na uwadze ową jedność Arystoteles niekiedy rozszerza swe sformułowanie twierdząc, że sam umysł jest (w powyższym sensie) identyczny ze swym przedmiotem. Zgodnie z tym umysły myślą same siebie. W przypadku Absolutu, który Arystoteles pojmuje jako byt prosty --- czysty akt --- prowadzi to dodatkowo do tezy, że Absolut jest identyczny z przedmiotem swojej myśli, czyli że jest samomyślącym się Umysłem.

Stagiryta wyróżnia szczególnie rodzaj myślenia, jakim jest myślenie kontemplatywne (*nous*), uważając je za najwyższe osiągnięcie człowieka w najszcześniejszych momentach jego życia, a zarazem za permanentną aktywność Boga<sup>4</sup>. Wszelkie ludzkie myślenie (również niedyskursywne) w przeciwieństwie do boskiego zakłada jednak intuicję zmysłową (*aisthesis*), gdyż przedmiot myśli człowieka (intelligibilna forma) zawarty jest w wyobrażeniu, które dopiero za pośrednictwem zmysłowych postrzeżeń dociera do intelektu.

Specyficzny proces poznawczy, jakim jest arystotelesowska indukcja (*epagoge*), będąca w istocie spontaniczną abstrakcją, tłumaczy sposób, w jaki z wyjściowego materiału w postaci postrzeżeń dochodzi do wydobywania treści ogólnych i koniecznych<sup>5</sup>. Podstawową rolę odgrywa w niej właśnie myślenie niedyskursywne, będące bezpośrednią intelektualną percepcją istoty, dającą wgląd w konieczny związek określonej zawartości treściowej. Chociaż bowiem poznanie zmysłowe dostarcza przedmiotu konkretnego, to jego treść jest ogólna --- dlatego umysł nie poprzestając na tym, co w rzeczy jednostkowe, uchwytuje to, co istotne<sup>6</sup>. Jeśli *epagoge* jest procesem, w którym dokonuje się poznanie czegoś, to *nous* można porównać ze stanem, w którym znajduje się umysł czynny „oglądający” jego rezultat.

<sup>3</sup> Arystoteles, *O duszy*, dz. cyt., 429a 15; 429a 27-28.

<sup>4</sup> Por. Arystoteles, *Metafizyka*, t. II, przeł. M.A. Krapiec, A. Maryniarczyk, Lublin 1996, 1072b 14-26.

<sup>5</sup> Por. M.A. Krapiec, *Dzieła*, t. II, *Realizm ludzkiego poznania*, Lublin 1995, s. 220; por. też K. von Fritz, *Die Epagoge bei Aristoteles*, München 1964.

<sup>6</sup> Por. W. Dlubacz, *Problem Absolutu w filozofii Arystotelesa*, Lublin 1992, s. 31-32.

Stagiryta zaznacza, że przedmiotem takiego poznania jest to tylko, co niezłożone (*ta esynheta, ta adiaireta*)<sup>7</sup>. Chodzi tu jednak głównie o niezłożoność syntaktyczną, dotyczącą elementarnych składników sądów kategorialnych — dlatego wszystko, czemu przysługuje pojedyncze pojęcie nie wchodzące jeszcze w orzekające związki z innymi pojęciami oraz wyrażające określoną istotę — może stanowić taki przedmiot. Dopiero w przypadku samokontemplującego się Absolutu, który jest dla siebie jedynym przedmiotem i zarazem bytem prostym, chodzi również o niezłożoność ontyczną.

Arystoteles podkreśla także, że w tego rodzaju myśleniu nie można popełnić błędu, a jedynie być lub nie być w „styczności” (*thigein*): „Styczność i wysłowienie (*to thigein kai phanai*) stanowi prawdę — nie jest przecież tym samym twierdzenie i wyrażenie nazwowe (*ou gar tauto kataphasis kai phasis*) — a niewiedza to brak styczności”<sup>8</sup>. Oznacza to, że intuicja umysłowa jest dla Stagiryty zawsze prawdziwa.

Myślenie dyskursywne (*dianoia*) — polegające na wiązaniu pojęć w sądy wedle schematów kategorialnych — zakłada bowiem możliwość kontemplowania czegoś w izolacji, czyli znajomość istot wyrażonych przez poszczególne pojęcia. Prawda i fałsz w sensie logicznym (dianoetycznym) zachodzi tylko w przypadku sądów orzekających (*kataphasis*), w których ma miejsce dyskursywne porównywanie pojęć stwierdzające lub zaprzeczające ich wzajemny związek<sup>9</sup>. Prawda w tym znaczeniu — przysługując sądom — sprowadza się zatem do adekwatnego odwzorowywania w strukturze zdania substancjalno-przypadłościowej struktury rzeczy.

W odróżnieniu od tego, prawda noetyczna występująca w przypadku poznania intuicyjnego opiera się na bezpośrednim uchwyceniu istoty wyrażonej następnie w pojęciu (wyrażeniu nazwowym — *phasis*). Umysł jest przy tym czysto receptywny, wolny od dopuszczającej błąd operacji łączenia czy rozdzielania terminów sądu — przyjmuje tylko prezentujący się przedmiot jako określone *datum*. Gwarantuje to — przy założeniu realizmu poznawczego — niezawodność takiego poznania, jeśli zajdzie tylko owa „styczność” z przedmiotem. Skoro brak w nim ponadto myślenia, że dana własność należy do danej rzeczy — zniesiony zostaje tym samym stosunek przynależności jako fundament orzekania kategorialnego.

Biorąc to pod uwagę możemy ten rodzaj prawdziwości określić mianem prawdy przedpredykatywnej; natomiast zważywszy na bezpośrednio samoprezentującą się w niej obecność istoty danego bytu — mianem prawdy metafizycznej. Przy tym niepredykatywny charakter mogą mieć również wedle Arystotelesa wyrażenia tożsamościowe, mające formę definicji analitycznie przedstawiające

<sup>7</sup> Por. Arystoteles, *Metafizyka*, dz. cyt., 1051b 17; tenże, *O duszy*, dz. cyt., 430a 26.

<sup>8</sup> Arystoteles, *Metafizyka*, dz. cyt., 1051b 23–25. Tłum. własne.

<sup>9</sup> Por. M. Wesoly, *Arystotelesowska koncepcja prawdy*, „Studia Filozoficzne” 1–2/1983, s. 17–47.

istotę czegoś<sup>10</sup>. Nie występuje w nich bowiem orzekanie jednego o drugim, lecz proste, choć dwukrotne odniesienie do tego samego. I one zatem mogłyby stanowić przedmiot *nous*.

Dla Arystotelesa intuicja noetyczna odgrywa istotną rolę w uzasadnianiu zdań pierwszych nauki. W *Analitykach wtórych* zajmuje się on m.in. problemem początku wiedzy, który trzeba przyjąć, aby znieść zagrożenie *regressus in infinitum* w dowodzeniu przesłanek, jak też pułapkę błędnego koła dopuszczającego wzajemne dowodzenie się zdań<sup>11</sup>.

Tym początkiem może być bezpośrednia znajomość przesłanek (pierwszych zasad), jednak ich niedowodliwość wymaga innego sposobu uprawomocnienia — który Arystoteles znajduje właśnie w pierwotnym źródle wiedzy naukowej, jakim jest intuicja noetyczna. Cechuje ją bowiem samoświadomość (samozwrotność), polegająca na jednoczesnym ujmowaniu przez podmiot zarówno przedmiotu myśli, jak i samego aktu myślenia — co wyklucza konieczność następnego, dodatkowego aktu poznawczego, który miałby sprawdzać adekwatności odnosnego ujęcia. W ten sposób może ona informować o uchwytywanym przedmiocie, jednocześnie uprawomocniając własne poznanie. Poznanie intuicyjne uniesprzecznia zatem ludzką *episteme* — ujawniając zarazem swój walor naukotwórczy.

Myślenie niedyskursywne — czyli w ujęciu Arystotelesa intuicja noetyczna — charakteryzuje się zatem: niezłożonością przedmiotu (w podanym wcześniej sensie), samoświadomością (samozwrotnością), bezwzględną prawdziwością i nieorzeczalnością. Dotyczy to zarówno umysłu ludzkiego, jak i boskiego; przy czym ten ostatni, jako wolny w myśleniu od kontekstu *epagoge* — tj. od zmysłowości i potencjalności — utrzymuje taką aktywność permanentnie.

## II. Plotyn — myślenie i intuicja

Plotyn przedstawia drogę ascendencji od myślenia dyskursywnego przez niedyskursywne aż do mistycznej unii — jako kolejne etapy uczestnictwa w rodzajach aktywności reprezentatywnych dla poszczególnych hipostaz i ostatecznie samego Jednego.

Aktywność duszy wyznaczona jest przez myślenie dyskursywne, które progresywnie przechodzi od jednej rzeczy (pojęcia) do drugiej i — w konsekwencji — rozciąga się w czasie, wymagając zarazem dla swego zaistnienia wyobrażeń. W przeciwieństwie do niego myślenie niedyskursywne konstituuje aczasową wieczność Umysłu, w której brak jakiegokolwiek następstwa<sup>12</sup>. Nie polega ono przy tym na poszukiwaniu, ale na kontemplującym posiadaniu wiedzy.

<sup>10</sup> Por. G.E.L. Owen, *The Platonism of Aristotle*, „Proceedings of the British Academy” 50/1965, s. 125-150; por. też M.A. Krapiec, *Realizm...*, dz. cyt., s. 257-259.

<sup>11</sup> Por. Arystoteles, *Analityki wtóre*, przeł. K. Leśniak, (w:) tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 1, Warszawa 1990, 99b20-100b22.

<sup>12</sup> Por. Plotyn, *Enneady*, t. 1 2, przeł. A. Krokiewicz, Warszawa 1959, III.7.3.

Umysł jest w działaniu tożsamy ze swymi przedmiotami, którymi są idee, dlatego — będąc faktycznie z nimi identyczny — nie wymaga w myśleniu ich wyobrażeń<sup>13</sup>. Formuła Plotyńskiego rozumienia tezy Parmenidesa jest zatem odmienna od tej, która występuje u Stagiryty — chodzi mu bowiem o jedność istotową (a nie tylko numeryczną) gwarantowaną tym, że byt sam — jako przedmiot umysłowy — jest obiektywną myślą, pierwszą substancją (*hypostasis*), która ponadto może myśleć siebie, gdyż posiada określoną treść (idee).

Jego główne zastrzeżenie w stosunku do Arystotelesowskiej koncepcji Absolutu opiera się na przekonaniu, że jakikolwiek umysł zaangażowany w myślenie musi myśleć o czymś; stąd — ze względu na dualizm podmiotu i przedmiotu, jak też na pluralizm myśli — nie może być pojęty jako byt prosty. Nerozłącznie ze strukturą umysłu wiąże się bowiem ontologiczne nastawienie na określoność bytową umysłowych treści (idei), których najwyższy byt Arystotelesa jest pozbawiony<sup>14</sup>. Dlatego pomimo braku chronologicznej progresji typowej dla aktywności Duszy — Umysł, jego myślenie i przedmiot tego myślenia muszą być złożone.

Ponadto Plotyn odrzuca Arystotelesowską intencję przypisania myśleniu niedyskursywnemu (*nous*) charakteru przedpredykatywnego — uwidaczniającą się w jego próbie potraktowania wyrażen tożsamościowych (definicji podających istotę) jako nieorzekających. Dlatego uważa, że nawet w przypadku wypowiedzi tożsamościowych, takich jak „Ja jestem tym oto” — „ja” i „to oto” z perspektywy absolutnej prostoty i tożsamości są czymś różnym i muszą zakładać wielość<sup>15</sup>; a zatem w sposób oczywisty wypowiedzi tożsamościowe także mają charakter orzekający.

Myślenie niedyskursywne — jako myślenie — musi być orzekające; myślenie Umysłu jest bowiem na wskroś samoświadomym widzeniem idei w ich wzajemnych związkach, a nie kontemplowaniem izolowanych pojęć<sup>16</sup>. Stąd Plotyn mając na uwadze Umysł pisze: „...i widział całym sobą całego siebie, a nie częścią siebie część inną”<sup>17</sup>. Poza tym drogą, którą mędrzec dochodzi do intuicji intelektualnej, jest — od strony metodycznej — dialektyka, prowadząca do odkrywania definicji rzeczy w terminach *genus i differentia*. Tym samym ten poziom myślenia wymaga kontemplowania właśnie owych definicji i to uporządkowanych w całościową sieć<sup>18</sup>.

---

<sup>13</sup> „Albowiem umysł nie zależy od przedmiotów, tak jak zmysł zależy od będących przed nim przedmiotów zmysłowych, lecz sam umysł jest tymi przedmiotami, ponieważ nie gości ich postaci — bo skąd? — lecz jest tam, gdzie jego przedmioty, oraz jako jedno i to samo z nimi” — tamże, V.4.2 70–75, przeł. A. Krokiewicz.

<sup>14</sup> Por. J. Bańka, *Plotyn i odwieczne pytania metafizyki*, t. 2, Katowice 1996, s. 33.

<sup>15</sup> Por. Plotyn, *Enneady*, dz. cyt., V.3.10 51–59.

<sup>16</sup> Por. A.C. Lloyd, *Non-discursive thought — an enigma of Greek philosophy*, „Proceedings of the Aristotelian Society” 70/1969–70, s. 261–274.

<sup>17</sup> Por. Plotyn, *Enneady*..., dz. cyt., V.3.6 10–11.

<sup>18</sup> Por. tamże, IV.4.1 31–58.

Ponadto postulowanie przez Arystotelesa nieorzeczalności myślenia niedyskursywnego jest wynikiem nieuwzględnienia, że treść istotowa jakiegokolwiek pojęcia musi być złożona (*sc.* wyznaczona przez jego związki z innymi pojęciami). Zatem intuicja pojęta w jego duchu -- jako bezpośredni umysłowy ogląd istoty czegoś -- będzie wymagała ujmowania w myśleniu, że dany atrybut przynależy do owej istoty -- czyli predykcji.

W tym sensie nieorzeczalne byłoby tylko samomyślenie Arystotelesowskiego Absolutu (kontemplującego siebie samego jako byt ontycznie prosty). Ale również w tym przypadku mamy do czynienia ze złożonością naruszającą postulowaną przez Stagirytę prostotę najwyższego bytu; nawet bowiem poznanie bezpośrednie -- jeśli ma charakter noetyczny -- zachowuje stałe dwuczłonową relację podmiot-przedmiot. Jest to po prostu istota wszelkiego myślenia jako stosunku poznawczego.

Rewizja Arystotelesowskiej koncepcji niedyskursywnego myślenia polega jednak u Plotyna przede wszystkim na odmiennym potraktowaniu idei kontaktu z tym, co niezłożone. Ten najwyższy poziom, jakim jest unia z Jednym, stanowi znaczące odejście w stosunku do poglądów Stagiryty. Dla określenia owej intuicyjnej „styczności” Plotyn posługuje się tym samym terminem co Arystoteles -- *thigein* -- lub pokrewnymi (*thixis* -- dotknięcie, pojmowanie; *thinganein* -- dotykać)<sup>19</sup>. Ponieważ nie jest ona jednak ukierunkowana na przedmiot złożony -- nie może być uważana za rodzaj myślenia.

Nasz kontakt z Jednym jest raczej pra-myśleniem (*pronousa*), a Ono samo nie jest zaangażowane w myślenie, lecz co najwyżej w ponad-myślenie (*hypernoesis*), intensywne myślenie (*katanoesis*) lub po prostu w „kontakt” (*epibole*) z sobą<sup>20</sup>. Wszystkie te terminy podkreślają niesamoodnoszącą się, transparentną naturę najwyższej realności gwarantowaną jej absolutną prostotą; w ten sposób Plotyn chce przeciwstawić ten rodzaj aktywności Jedna samomyśleniu Umysłu, tak że jeżeli w ogóle występowałyby tu jakiegokolwiek myślenie -- to byłoby na pewno pozbawione samoświadomości.

Prosta natura Jednego wyznacza tym samym naturę możliwego z nim kontaktu. Dlatego poznanie intuicyjne w rozumieniu Plotyna charakteryzuje się niezłożonością i wynikającą z tego nieorzeczalnością, jak też brakiem samoświadomości (niezwrotnością). Użyta przy tym metafora styczności (dotyku) wydaje się bardziej trafna niż ewentualna metafora widzenia (światła) -- która bywa stosowana najczęściej jako wyraz intuicji umysłowej -- ze względu na możliwe stopnie ostrości w widzeniu. Tymczasem styczność sugeruje wyraźnie dysjunktywną niestopniowalność: wszystko -- albo nie.

<sup>19</sup> F. Creuzer, G.H. Moser, *Plotini „Enneades”, cum Marsilli Ficini interpretatione castigata*, Paris 1855, odpowiednio -- V.3.10 41-44, V.3.17 25-34, VI.7.39 15-19.

<sup>20</sup> Tamże, odpowiednio -- V.3.10 43, VI.8.16 33, V.4.2 17, VI.7.3 9. Termin *epibole* zapożyczony jest z filozofii epikurejskiej, gdzie służył do oznaczenia bezpośredniego kontaktu atomów.

Zauważmy zarazem, że tak pojęta intuicja, którą możemy określić mianem pozaracjonalnej (mistycznej) --- pozbawiona samozwrotności cechującej intuicję noetyczną --- pozbawiona jest tym samym wartości informatywnej (naukotwórczej) w sensie możliwej podstawy budowania wiedzy. Jej rola spełnia się nie tyle w porządku poznawczym, ile polega raczej na dostarczaniu wartości sensotwórczej w obszarze doświadczenia egzystencjalnego.

Tłumaczy to, dlaczego pozytywna wiedza o Absolutie Arystotelesa jest możliwa i dokonuje się na drodze teologii naturalnej, podczas gdy o Absolutie Plotyna poznanie umysłowe informuje tylko drogą teologii negatywnej. Pytanie o poznawalność Jednego uprawomocnić może natomiast doświadczenie mistyczne --- w którym Jednego nie można wprowadzić po-znać, ale można go do-znać i w ten sposób uzyskać pewność, której myśl nie jest w stanie zapewnić.

### III. Konsekwencje w rozumieniu Absolutu

Dla Arystotelesa Bóg --- dostępny zarówno dla dyskursywnego wnioskowania, jak też niedyskursywnego, kontemplatywnego oglądu --- jest osiągalny jako ostatni w serii przyczyn wyznaczonych do wyjaśnienia zjawiska ruchu i identyfikowany bezpośrednio z umysłem. Zdetronizowanie tego umysłu jako najwyższej i najdoskonalszej rzeczywistości zarówno w kosmosie, jak i w człowieku, zmusza Plotyna do szukania innych własności (zdolności) i innego sposobu opisu natury pierwszej zasady.

Jedną z takich istotnych własności okazuje się kreatywność: światy powstają i odchodzą w nieskończonym następstwie, i w swym istnieniu są podtrzymywane przez Jedno i bez Niego nie mogą istnieć. Różni to Plotyna od platońsko-arystotelesowskiej metafizyki „porządku” --- nanoszenia form czy idei na wiecznie preegzystujące, niezdeterminowane tworzywo, będące trwałym substratem<sup>21</sup>.

Jako przyczyna istnienia --- Jedno nie jest ograniczone tylko do „poruszania” świata w arystotelesowskim sensie przyczyny celowej. Jego moc ukierunkowana jest w takim samym stopniu na udzielanie się („na zewnątrz”), jak i na skupianie się w sobie („do wewnątrz”)<sup>22</sup>; nieustannie generuje ona kosmos, utrzymując w ruchu i istnieniu koło emanacji. Jedno jest więc nie tylko przyczyną celową, ale i sprawcą.

Plotyn odrzuca tym samym samoukierunkowaną i zamkniętą w sobie aktywność arystotelesowskiego Umysłu ze względu na nieadekwatne rozumienie boskiej mocy, prowadzące do jej ograniczenia. Wynika ono ze schematycznego pojmowania Boga jako umysłu, którego myśl musi być wyłącznie skierowana na

<sup>21</sup> W historii filozoficznych dowodów na istnienie Boga sytuuje to Plotyna pomiędzy Arystotelesem a św. Tomaszem. Jak Arystoteles nie uznaje on stworzenia w czasie, podobnie zaś jak u Akwinaty jego Absolut związany jest z przyczyną istnienia, a nie tylko ruchu czy zmiany.

<sup>22</sup> Por. Plotyn, *Enneady*, dz. cyt., V.4.2 44-45.

najwyższy możliwy obiekt — tzn. na niego samego; albowiem dla Arystotelesa cokolwiek innego implikowałoby identyczność boskiego umysłu z tym, co jest w stosunku do niego podrzędne. Ceną umieszczenia na szczycie kosmicznej hierarchii tak pojętego Absolutu jest więc ograniczenie jego mocy, jak też zawężenie roli, jaką spełnia wobec świata, jedynie do determinacji teleologicznej.

Konsekwentnie u Plotyna zmienia się również sens rozumienia boskiej auto-determinacji. Konieczna natura Jednego w przeciwieństwie do kontyngentnej egzystencji innych rzeczy oznacza, że jest Ono przyczyną samego siebie. Kauzalizm ten różni się jednak od powszechnie przyjętego w greckiej tradycji — to nie rozum, ale wola jest tym, co przywodzi Jedno do rzeczywistości i utwierdza jako jej podstawę<sup>23</sup>. Przyczyna nie jest zatem „racją”, gdyż ograniczona do rozumności aktywność Absolutu nie mogłaby wyjaśnić niewyczerpanej kreatywności Jedna: potrzeba tu raczej woli, która w wysublimowanej postaci występuje także jako miłość (*eros*).

Dlatego istotną charakterystykę Jednego oraz możliwego z Nim kontaktu możemy odnaleźć w Plotyńskiej koncepcji Erosa. Słowo to oznacza „pożądanie”, „pragnienie” i zgodnie z rozpowszechnioną tradycją grecką — zwłaszcza platońską — implikuje brak i niepełność. U Plotyna Eros występuje jednak w podwójnej roli — boskiej („w dół”) i ludzkiej („w górę”). Jako przynależny Jednemu jest przepełnieniem, które udzielając się stanowi siłę prowadzącą do wylaniania kolejnych hipostaz<sup>24</sup>. Jako Eros ludzki — wskazuje na zasadę jednoczenia, kolejnego utożsamiania jaźni (polegającego na miłosnej samozatracie tego, co niższe, w tym, co wyższe) z Duszą, Umysłem i ostatecznie — Absolutem.

Eros może zatem odwrócić ruch zstępujący — umożliwia to swoista asymetria zachodząca między ontologicznymi poziomami emanacji: to, co niższe, wie o tym, co, wyższe, ale nie odwrotnie — i wiedza ta jest warunkiem właściwego ukierunkowania miłości. Podwójne znaczenie, jakie nadaje Plotyn pojęciu Erosa, tłumaczy przy tym okrężny ruch rzeczywistości, w którym miłość Jednego jest nadmiarem, daniem i życiem, miłość człowieka zaś — brakiem, oddawaniem i śmiercią.

Atrakcyjność języka metafory Erosa polega również na tym, że sugeruje on stan całkowitego pozbawienia samoświadomości i dualności — stan, w którym aktywność podmiotu nie jest już w żaden sposób ograniczana przez samowiedzę<sup>25</sup>. Metafora ta najlepiej wyraża naturę Plotyńskiej intuicji, nadając jej charakter emotywny: pozytywne osiągnięcie Absolutu — niemożliwe dla racjonalnego wysiłku poznawczego — staje się dostępne za pośrednictwem Erosa.

Powyższa charakterystyka specyficznych własności i rodzajów aktywności przysługujących Jednemu prowadzi do wniosku, że nie dają się one sprowadzić do

<sup>23</sup> Por. tamże, VI.8.13.

<sup>24</sup> Por. E. Bréhier, *The philosophy of Plotinus*, Chicago 1958, s. 149-153.

<sup>25</sup> Por. J.M. Rist, *The One of Plotinus and the God of Aristotle*, „The Review of Metaphysics” 1/1973, s. 75-87.



odpowiednich własności czy zdolności człowieka. Pod względem natury kreacji – jak też typu determinacji – występuje tu nie tylko różnica stopnia, ale i rodzaju, gdyż bycie przyczyną istnienia, utrzymywanie bytów w istnieniu, a nie ich rekonstruowanie z niezależnego tworzywa jest unikalną mocą Jednego. Podobnie boski Eros jest dokładnym przeciwieństwem ludzkiej istoty miłości i funkcji, które ona spełnia.

Natomiast dla Arystotelesa myślenie jest tym, co wyróżnia człowieka ze świata zwierząt, jego analizy aktywności umysłu pochodzą przede wszystkim z badań natury psychologicznej, których rezultaty są następnie ekstrapolowane na umysł boski. Stąd *intellectus agens* wykazuje podobieństwo do *primum movens*, co uwidacznia się we wspólnym posiadaniu najwyższej zdolności, jaką ma być myślenie niedyskursywne (intuicja noetyczna) – różnica jest tu właściwie tylko różnicą stopnia, a nie rodzaju.

Myśl Plotyna wykracza zatem poza antropomorficzne ograniczenia koncepcji Arystotelesowskiego Absolutu. Najbardziej fundamentalną aktywnością Jedna jest bowiem coś specyficznego, czego sami z siebie nie możemy osiągnąć. Dlatego, aby uzyskać kontakt z Absolutem, człowiek musi porzucić siebie – „umrzeć” jako odrębne indywiduum; tymczasem wedle Arystotelesa przeciwnie – musi utwierdzić siebie w najwyższym przejawie swojej aktywności, jakim jest myślenie kontemplatywne.

Podsumowując dotychczasowe rozważania można stwierdzić, że różnica w sposobie rozumienia natury, przebiegu i granicy myślenia występująca między Arystotelesem a Plotynem implikuje odpowiednio różną u obu filozofów koncepcję Absolutu. Plotyn, formułując istotną tezę, że myśl (i odpowiednio – umysł) oraz przedmiot myśli zawsze muszą być czymś złożonym, odrzuca tym samym rozwijaną przez Stagirytę koncepcję samomyślącego się, prostego bytu jako pierwszej zasady wszechświata. Zmienia też Arystotelesowskie ujęcie niedyskursywnego myślenia (intuicji noetycznej) przypisując mu wynikającą ze złożoności predykatywność, jak też inaczej rozumiejąc pojęcie poznawczej styczności (*thigēin*), czyli kontaktu z tym, co niezłożone. Według Plotyna taki kontakt jest możliwy, ale nie może on być klasyfikowany jako rodzaj myślenia. Ponieważ Jedno jest czymś absolutnie prostym – myślenie nie może Go dotyczyć. Plotyńska koncepcja Erosa stanowi przy tym próbę znalezienia innego, bardziej adekwatnego języka do przybliżenia charakteru zarówno owej styczności (intuicji emotywniej), jak i specyficznego rodzaju aktywności Jednego.