

Michel Fattal

Od hermeneutyki kosmosu do ontologii Umysłu. Czy Heraklit i Plotyn są przyszłością naszego rozumu?*

W jakim wymiarze filozofia heraklitejska i plotyńska z początków i ze schyłku starożytności¹ mogą wyznaczać przyszłość naszego rozumu? Heraklit, poeta i filozof, rzecznik *logosu* i prawdy wsłuchuje się w naturę, żeby pozwolić przemówić w sobie i poprzez siebie prawdzie harmonii przeciwieństw, zawartej w kosmosie (ładzie). To dzięki owemu wsłuchiowaniu się (*akuo*) w skonfliktowaną wewnętrznie strukturę świata rzeczy, wynikłemu z intuicyjnego i holistycznego podejścia do rzeczywistości, filozof-poeta może być prawdziwym „tłumaczem” języka kosmosu. W epoce, gdy *ratio* i technika uświęciły, jak się zdaje, swój triumf nad naturą, można zadać pytanie, czy aby filozofia heraklitejska, umiejscowiona pomiędzy słowami a rzeczami, poza dualizmem *ratio* i *physis*, *techne* i natury, fizyki i metafizyki, nie jest najodpowiedniejsza, by pomóc nam lepiej zrozumieć naszą relację ze światem. Czy jednak ta horyzontalna (człowiek – natura) i monistyczna (Wszystko jest Jednym) koncepcja rzeczy sama umożliwi zapoczątkowanie procesu pojednania z Całością, do której przynależymy? Być może również wertykalna (człowiek – boskość) i monistyczna (Jedno jako pierwsze źródło) wizja rzeczywistości u Plotyna jest przyszłością naszego rozumu, w tym sensie, że zainspiruje ona pojednanie jednostki z samą sobą (pojęcia oczyszczenia i konwersji), ze światem (porównajmy traktat 33 wymierzony przeciw gnostycznemu dualizmowi) i z boskością (Byt, Intelkt, Umysł)? To w spojrzeniu skierowanym ku boskości (druga hipostaza, *Nous*) człowiek dochodzi do intuicji Form, gdzie podmiot i przedmiot stanowią jedno i gdzie przekroczony zostaje wszelki dualizm. Może owo poszukiwanie psychicznej, kosmicznej, ontologicznej i duchowej Jedności, tak potrzebne naszemu splekanemu światu i podzielonemu byciu, umożliwi nam nowe pojmowanie świata i siebie samych, które pozwoli odkryć wszechobecność Piękną?

* Odczyt na seminarium w Instytucie Filozofii UW, 17.X.2002.

¹ Na temat rozumu w Grecji polecam *La naissance de la Raison en Grèce*, w: *Actes du Congrès de Nice – Mai 1987*, red. J.-F. Mattéi, Paris 1990.

Rzeczywiście, można powiedzieć, że oryginalność myśli greckiej w stosunku do nowoczesności polega na tym poszukiwaniu jedności², tak niezbędnym do pogodzenia człowieka z nim samym i jego światem. Poeci i filozofowie antyku opowiadają o pierwotnym oddaleniu bytów i rzeczy od ich wspólnego źródła. Hezjod we wstępie do *Teogonii*, presokratycy w swych pismach *O naturze* (*Peri Physeos*)³, Platon, Arystoteles i Plotyn w swych dziełach, wszyscy oni opowiadają dzieje dramatu, jakim jest oddzielenie człowieka od jego początku⁴ i od prawdy⁵. Można zapytywać, czy jednym z ważniejszych zadań poezji i filozofii starożytnej nie jest właśnie rozwiązanie problemu ontologicznego i gnoseologicznego oddzielenia i chęć likwidacji rozziwu między człowiekiem i zasadą (*arché*: początkiem i wyznacznikiem wszystkich rzeczy), człowiekiem i prawdą (*aletheia*: to, co nie ukryte). Utracona jedność da się odnaleźć, jeśli da się ustanowić powtórnie zgodność człowieka z naturą i uczynić możliwym należyte nastawienie wobec prawdy.

Owo pogodzenie człowieka z naturą, światem i prawdą, o którym mowa w ontologii i metafizyce niektórych filozofów, można zawrzeć w opowieści o miłości i pięknie. Relacja o początku świata i powstaniu bytu łączy się z pewnego rodzaju „podziwem”. Czyż zresztą nie w „*thaumazein*”, w „zdumieniu” i „podziwianiu” Platon (*Teajtet* 155 d) i Arystoteles (*Metafizyka* A 2 982 b) umieścili punkt wyjściowy postawy filozoficznej? Ale czym właściwie się zadziwiać, czym zdumiewać? Rzecz jasna, początkiem i przyczyną wszystkich rzeczy, prawdą, która się odsłania (*a-letheia*) i objawiającymi się „cudami natury”⁶. Podobnie jak prawda i sens „oświecające”, gdy się odsłaniają, oczy filozofa-hermeneutyka, pragnącego zrozumieć i objaśnić świat — piękno jest tym, co się objawia „największym wybuchem” (*ekphanestaton*) i co wzbudza „najwięcej miłości” (*erasmiotaton*), zgodnie z tym, o czym zaświadcza Platon w *Fajdrosie* (250 d 7 – e 1). Istnieje też ścisła więź między doświadczeniem piękna i działa-

² Por. L. Brun, *Le Logos et l'Un*, w: *Héraclite ou le Philosophe de l'Eternel Retour*, Paris 1965, s. 116–125; P.-J. About, *Plotin et la quête de l'Un*, Paris 1973.

³ Na temat źródła i zastosowania tego tytułu nadanego pismom presokratyków, por. P. Hadot, *Remarques sur les notions de «phusis» et de nature*, w: *Herméneutique et ontologie. Mélanges en hommage à Pierre Aubenque*, red. R. Brague, J.-F. Courtine, Paris 1990, s. 2–6.

⁴ Zob. np. J. Brun, *Les conquêtes de l'homme et la séparation ontologique*, Paris 1961.

⁵ Por. zwłaszcza M. Fattal, *Logos, pensée et vérité dans la philosophie grecque*, Paris–Montreal–Budapest–Turin 2001; J. Bollack, H. Wissmann, *Héraclite ou la séparation*, Paris 1972.

⁶ U Demokryta odnajdziemy wyrażenie *ta thaumasta... tes physeos* (A 99 a D.-K.). Wyrażenie *thaumazein* w obliczu realiów naturalnych i widowiska, jakim jest rozkwitanie życia, powtarza się w poezji archaicznej, por. *Odyseja* VI 162–168; VII 133–134, V 73–76; *Homerycki hymn do Apolla*, 115 i n. Na ten temat por. A. Motte, *De l'idée de nature dans la Grèce antique*, w: *La Grèce pour penser l'avenir*, w: *Actes du colloque international et interdisciplinaire organisé par l'Université de Paris VIII et l'EHESS à Paris – Décembre 1996*, Paris 2000, s. 69–71.

niem hermeneutycznym filozofa, pojmowanym jako poszukiwanie sensu i prawdy oraz jako chęć zrozumienia struktury świata i rzeczy. „Piękno — pisze Gadamer — to pewnego rodzaju doświadczenie, które, jak urok i przygoda, wyodrębnia się wewnątrz całości od naszego doświadczenia i odrywa się od niego, stawiając integracji hermeneutycznej szczególne zadanie”⁷.

Ogólnie rzecz biorąc, dla Greków świat (*kosmos* = ład) i naturę (narodziny, formowanie się i rezultat formowania się pewnej rzeczy)⁸ cechuje piękno. Zachwyt filozofa-hermeneuty nad światem i naturą to doświadczenie zarazem metafizyczne i estetyczne⁹. Czyż ukazanie przez Plotyna piękna świata nie jest reakcją właśnie na dualizm gnostyków? Może właśnie piękno objawione zarazem w tym, co rozumne, i w tym, co zmysłowe, pozwoli znieść rozbieżność między oryginałem a kopią, wzorcem i jego obrazem, wnętrzem i zewnętrzem, górą i dołem¹⁰? Może interpretacja świata i natury pojęta jako poszukiwanie piękna wyznaczy nam, współczesnym, przyszłość naszego rozumu tak jak hermeneutyczne doświadczenie świata i estetyczne doświadczenie piękna inspirują nas do odnajdywania solidarności z naturą, a w konsekwencji do osiągnięcia pełniejszej jedności wewnętrznej?

Co rozumiemy przez hermeneutykę? Kim jest hermeneuta i w jakim sensie Heraklit doświadcza hermeneutyki kosmosu? W studium o Arystotelesie pt. *Herméneutique et ontologie* Aubenque słusznie wskazuje, że „czasownik *hermeneuein*, przez niektórych łączony z imieniem boga Hermesa, znaczy komunikować, tj. przekazywać wiadomość z miejsca na miejsce czy z jednego porządku do drugiego”. Arystoteles, dbały o wpływ przekazu na odbiorcę i o jego poziom uważa, że ów przekaz powinien być „jak najpiękniejszy” (*Retoryka dla Aleksandra*, 24, 1435 a 3) i „jasny”¹¹. A wiadomo, że starożytni przezwali Heraklita „Mrocznym”, gdyż wypowiadał się on w sposób poetycki¹², zagadkami¹³.

⁷ H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris 1976, s. 341.

⁸ Na temat statusu natury (*physis*) u Greków w ogóle, a u presokratyków zwłaszcza, por. P. Aubenque, «PHYSIS», w: *Encyclopaedia Universalis*, Paris 1985, s. 640–642, P. Hadot, *Remarques...*, dz. cyt., s. 1–15. Warto zajrzeć do D. Schulthess, *La nature. Thèmes philosophiques – Thèmes d'actualité*, „Cahiers de la Revue de la Théologie et de Philosophie”, 18 (1996) [= *Actes du XXI^e Congrès de l'Association des Sociétés de philosophie de langue française (ASPLF) — Lausanne, 25–28 VIII 1994*], s. 375–442.

⁹ Por. M. Fattal, *Beauté et métaphysique chez Plotin: le rôle du logos venu des dieux, w: Logos et langage chez Plotin et ses prédécesseurs*, red. M. Fattal, Paris–Montréal [w druku].

¹⁰ M. Fattal, *Remarques...*, dz. cyt.; H.-G. Gadamer, *Vérité...*, dz. cyt., s. 343.

¹¹ P. Aubenque, *Herméneutique et ontologie. Remarques sur le «Peri Hermeneias» d'Aristote*, w: M.-A. Sinaceur, *Penser avec Aristote*, Toulouse 1991, s. 96.

¹² Na ten temat zob. *Heraclitea IV. A. Heraclite d'Ephèse «Les Muses» ou «De la Nature»*. Texte établi, reconstruit et traduit par S.N. Mouraviev, Paris – Moscou 1991, s. XXIII–XXVI.

¹³ Na temat tajemniczego charakteru i paradoksalnej formy wypowiedzi Heraklita o jego domniemanej melancholii zob. Lukian z Samosat, *Vitarum auctio*, 14; M. Fattal, *La figure*

i apoftegmatami. Czyżby więc jego działania hermeneutyczne nie prowadziły do „jasnego” wyłożenia za pomocą własnego języka i własnego *logosu* przekazu danego przez kosmos? Jeśli przyjąć, że „interpretacja to sposób realizacji rozumienia” i że „język to... uniwersalne środowisko, w którym dokonuje się samo rozumienie”¹⁴, to można sądzić, że niejasność słów Heraklita równa się jego niewłaściwemu rozumieniu rzeczy; byłby więc on niezdolny do „rozumienia” i „interpretowania” jasno ładu (*kosmos*)¹⁵ lub struktury (*physis*) każdej rzeczy¹⁶. Jakie więc są warunki możliwości właściwego rozumienia wyznaczające jego właściwą interpretację?

W studium poświęconym *logosowi* Heraklita, Heidegger słusznie kładzie nacisk na rolę „słuchania”, tak potrzebnego do „przyjęcia” odsłaniającego się sensu. *Logos* jako sens i prawda odsłania się i rozwija w *Hen Panta* — w Jednym-Wszystkim, we „Wszystko jest Jednym”¹⁷. Doświadczenie hermeneutyczne filozofa, mające za przedmiot stosunek język/świat¹⁸ zakłada więc rozumienie będące „słuchaniem” i „pojęciem” całości, połączonej i zjednoczonej. W jednym z moich studiów nad *logosem* Heraklita wykazuję, że we fragmentach (B 1, 50, 34, 19, 79, 108 D.-K.) wyraźnie przeciwstawia się tego, który umie „nasłuchiwać” prawdy, tym, którzy są „głusi” na sprzeczną wewnętrznie strukturę rzeczy, „nieobecni” w niej. To dzięki swemu szczególnemu „nasłuchiowaniu”, równemu „rozumieniu” prawdy¹⁹, pojętej jako harmonia przeciwieństw, filozof-hermeneuta i poeta zdolni są „poprawnie” interpretować język kosmosu i wyrażać go „adekwatnie” w swym własnym języku²⁰. Jak w takim razie pogodzić to stwierdzenie z niejasnością wypowiedzi Heraklita? Sądzę, że owo rozumienie i nasłuchiwanie łączą się z pojmowaniem i intuicyjnym uchwyceniem rzeczywistości złożonej i wewnętrznie skonfliktowanej. Filozof dlatego „zgrupadzi” i „dyskursywnie” wyłoży to, co pojmuje, że potrafi intuicyjnie ująć prawdę har-

d'Héraclite qui pleure chez Lucien de Samosate. (Hermotimos, 14), w: Filosofia, storia, immaginario mitologico, red. M. Guglielmo, G.-F. Gianotti, Torino 1997, s. 175–180.

¹⁴ H.-G. Gadamer, *Vérité...*, dz. cyt., s. 235.

¹⁵ Taki jest sens słowa *kosmos* we fragm. B 30 D.-K.

¹⁶ Taki jest sens słowa *physis* we fragm. B 1 D.-K.

¹⁷ M. Heidegger, *Logos (Heraklit, fragm. 50)*, w: *Essais et conférences*, tłum. z niem. G. Kahn, Paris 1958, s. 249–278.

¹⁸ B. Souche-Dagues, *L'herméneutique*, w: *Du Logos chez Heidegger*, Grenoble 1999, s. 87–96.

¹⁹ Na temat znaczenia słuchania i zrozumienia u Heraklita, por. M. Fattal, *Le Logos d'Héraclite: un essai de traduction*, w: M. Fattal, *Logos, pensée et vérité...*, dz. cyt., s. 80 i n; J. Bollach, H. Wismann, *Héraclite...*, dz. cyt., s. 11 i n.

²⁰ Na temat zgodności słów i rzeczy oraz mimetycznej funkcji mowy u Greków w ogóle, a u Heraklita zwłaszcza, por. M. Fattal, *La constitution du concept de logos dans la philosophie grecque de Platon aux stoïciens*, w: M. Fattal, M. Fattal, *Logos, pensée et vérité...*, dz. cyt., s. 244 i n.

monii przeciwieństw²¹. *Logos*, który „obejmuje” jedność wszystkich rzeczy, to *logos xynos* (w pojęciu *xynos* powraca idea gromadzenia zawarta już w *logos*) wyrażający celowo dwuznaczność i przeciwstawność rzeczy w świecie. Rozmyślna niejasność filozofa i celowo dwuznaczny charakter jego dyskursu służą tu tylko odzwierciedleniu i przekazaniu konfliktu przeciwieństw w świecie. Heraklit zatem jest hermeneutą kosmosu, w którym jest zadomowiony.

Ta filozofia, umiejscowiona między słowami a rzeczami, zakładająca intuicyjne rozumienie i wsłuchiwanie się „w naturę, która lubi się ukrywać” (B 123 D.-K.)²², ta myśl ściśle związana z holistyczną i monistyczną wizją, gdzie brak miejsca na przyszłe dualizmy: fizyki i metafizyki, *ratio* i *physis*, *techne* i natury — ta myśl i filozofia na pewno mogą być czymś ważnym i inspirującym dla ludzi współczesnych, coraz bardziej obcych światu, choć uważanych za jego „mieszkańców”. Starożytni Grecy — w szczególności zaś Heraklit — czyż nie mogliby nauczyć nas na nowo obecności w tym świecie, znajomości i rozumienia natury tak, byśmy stali się mieszkańcami świata w pełnym tego słowa znaczeniu, zamiast traktowania go jak drapieżni zdobywcy i podbijania go²³?

Jak dalece to, co nazwałem „ontologią umysłu”, zdolne jest wyznaczać przyszłość naszego rozumu? Plotyn, filozof późnej starożytności, także oferuje nam holistyczną i monistyczną wizję rzeczywistości, dążącą do przezwyciężenia wszystkich form dualizmu, zwłaszcza tych reprezentowanych przez gnostyków. Wizja „monistyczna” Plotyna, inaczej niż heraklitejska, fizyczna i horyzontalna, jest raczej metafizyczna i wertykalna, gdyż zakłada platońskie rozróżnienie tego, co zmysłowe, i tego, co rozumowe. Ściślej: wprowadza nadtranscendencję Jednego w stosunku do Umysłu (*Nous*), utożsamionego z bytem, do Duszy i wreszcie do materii, stojącej na najniższym szczeblu w tym układzie. Jedno, pierwsze źródło rzeczywistości, wytwarza ją i przekazuje jej swą jedność i spójność. Obecność Jednego występuje na każdym poziomie rzeczywistości,

²¹ Na temat aspektu dyskursywnego heraklitejskiego logosu, zob. M. Fattal, *Le Logos d'Héraclite: un essai de traduction*, dz. cyt., s. 80–91.

²² Paradoksalna postać tego fragmentu może stanowić ilustrację heraklitejskiej teorii harmonii przeciwieństw, bo łączy dwie rzeczy odrębne. Natura (*physis*) odsłania się, ponieważ jest narodzinami, wzrostem, ukazywaniem się, życiem, dynamiką. Lecz to, co się odsłania i ujawnia w pełnym blasku, lubi (dąży do tego, by) się kryć (*kruptesthai*). Słowo to, mówi za Oniansem Hadot, „należy do języka śmierci. Śmierć przeto pojmuje się jako zasłone” (zob. P. Hadot, *Remarques...*, dz. cyt., s. 10). Opozycja antytetyczna, o jakiej mowa w cytowanym fragmencie, to opozycja odkrywania i zakrywania, życia i śmierci, uobecniania i zaniku; fragment ów mówi po prostu, że to, co się rodzi i pojawia, dąży do zniknięcia i śmierci. Zob. też komentarz M. Conche’a w: Héraclite, *Fragments. Texte établi, traduit, commenté*, Paris 1986, s. 253–255.

²³ O człowieku, panu i właścicieli natury, zob. Kartezjusz, *Rozprawa o metodzie*, cz. VI. O pochodzeniu *logos* (*ratio*) i *physis* oraz o metafizycznych i filozoficznych przyczynach dominacji rozumu i *techne* nad naturą, zob. M. Heidegger, *La limitation de l'être*, w: *Introduction à la métaphysique*, Paris 1967, s. 131–202.

czyli plotyńskiego układu hipostaz. Nawet materia, którą cechuje wielość, nieokreśloność i nie-byt, nosi ślady Jednego. Człowiek, który podobnie jak byty i rzeczy, pochodzi i wypływa z Jednego, żyje w wielości i rozproszeniu tego, co zmysłowe. Do spójności i jedności wewnętrznej filozof dochodzi poprzez zwrócenie się ku sobie (*epistrophe*: czynność odwracania się), ku Umysłowi i ku Jednemu, od którego pochodzi²⁴. To dzięki pracy nad sobą, która jest pracą „oczyszczenia”²⁵ mędrzec potrafi się pogodzić z samym sobą i zmniejszyć, niechby i trochę tylko, odległość dzielącą go od źródła. Wreszcie, to permanentna asceza staje się tym, co daje człowiekowi wewnętrzną jedność i spójność etyczną.

Gdy się „zwraca” ku Bytowi i Umysłowi (*Nous*), tj. gdy dzięki intensywnej ascezie udaje mu się wyjść poza stadium duszy dyskursywnej, filozof może dojść do poziomu tego, co Plotyn nazywa Jednym-Wielością (*hen polla*), jednością wieloraką, w której zniesiona zostaje wszelka forma dualności podmiotu i przedmiotu²⁶. To wyższe stadium myśli nie jest niczym innym jak stadium intuicyjnej kontemplacji istot²⁷. Przejście od duszy dyskursywnej do Intelktu czy Umysłu stanowi postęp od mniejszej ku większej jedności. Istota pracy myśli dochodzącej do stadium intuicyjnego uchwycenia Form, także nb. pojmowanych jako myśli, polega na spontanicznym i bezpośrednim rozumieniu inteligibiliów. Warto tu dodać, że to Natura²⁸ czy Umysł-Natura posiada u Plotyna funkcję spontanicznego wytwarzania — wprost i bez pośredników — bytów

²⁴ Por. P. Hadot, *Conversio*, w: P. Hadot, *Plotin, Porphyre. Études néoplatoniciennes*, Paris 1999, s. 37–42; L.-P. Gerson, *Epistrophe pros heauton: History and Meaning*, „Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale”, VIII (1997), s. 1–32.

²⁵ J. Trouillard, *La purification plotinienne*, Paris 1995.

²⁶ Na temat statusu *nous* (ducha bądź Intelktu), braku dualizmu podmiotu i przedmiotu u Plotyna, zob. zwłaszcza J. Pépin, *Éléments pour une histoire de la relation entre l'intelligence et l'intelligible chez Platon et dans le néoplatonisme*, „Revue philosophique de la France et de l'Étranger”, 1 (1956), s. 39–64; A.-M. Armstrong, *The Background of the Doctrine 'That the Intelligibles are not Outside the Intellect'*, w: *Les sources de Plotin. Entretiens sur l'Antiquité Classique*, t. V, Vandoeuvres – Genève, 21 – 29 VIII 1957, Genève 1960; P. Hadot, *La conception plotinienne de l'identité entre l'intellect et son object. Plotin et le De Anima d'Aristote*, w: *Corps et Âme. Sur le De Anima d'Aristote*, sous la direction de G. Romeyer Dherbey, études réunies par. C. Vians, Paris 1996, s. 367–376; wznowione w: P. Hadot, *Plotin, Porphyre. Études néoplatoniciennes*, dz. cyt., s. 267–278; Th.A. Szlezák, *Platone e Aristotele nella dottrina del Nous di Plotinus*, Milano 1997.

²⁷ Na temat intuicji u Plotyna, por. R.-M. Mossé-Bastide, *Bergson et Plotin*, Paris 1959, s. 86–109; J. Bussanich, *Non-discursive Thought in Plotinus and Proclus*, „Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale” VIII (1967) s. 191–210. Na temat wyższej części duszy ludzkiej, która także kontempluje i intuicyjnie i nieświadomie ogarnia inteligibilne formy, zob. oryginalne studium Th.A. Szlezáka, *L'interprétation plotinienne de la théorie platonicienne de l'âme*, w: *Études sur Plotin*, red. M. Fattal, Paris – Montréal 2000, s. 173–191.

²⁸ Por. J. Laurent, *Les fondements de la nature selon Plotin. Procession et participation*, Paris 1992.

i rzeczy; będąc umiejscowiona poza intelligibilnym *nous*, które ją wytwarza, służy jako wyjaśniający model rozumienia działania *Nous* utożsamianego z Bytem. Ontologia Umysłu, Umysł będący Bytem lub Byt będący Umysłem, dadzą się pojąć tylko poprzez model naturalistyczny. Natura, w swym cichym, bezpośrednim, spontanicznym dziele wytwarzania i obdarowywania bytu, wydaje się wkraczać ze swym dziełem nie tylko na poziom drugiej, lecz do pewnego stopnia również pierwszej hipostazy. Plotyn najczęściej używa obrazów i metafor²⁹ przyrodniczych, jak słońce czy źródło, dla oddania spontanicznego, bezpośredniego i milczącego oddziaływania ostatecznej Zasady rzeczy. W książce o *logosie* Plotyna pokazałem to na przykładzie racji seminalnej; Dusza-Natura przekazuje je materii, by ta tworzyła ciała i płodziła zwierzęta. Racje te służą za model ilustracji jedności-wielości idei zawartych w inteligencji. Racja seminalna, konstruktywna dla Duszy-Natury i zawarta w wielości tego, co zmysłowe, poucza nas o stosunkach między intelligibiliami w obrębie inteligencji. Te Formy intelligibilne dane są „wszystkie razem” (*homon panta*) wewnątrz Umysłu, tak jak części zwierzęcia dane są „wszystkie razem (*homon panta*)” w racji seminalnej, tj. dane są w absolutnej równoczesności i bezpośredniości (zob. *Enneada III* 2, 47, 2, 18–26)³⁰. Paradygmatyczny charakter racji seminalnej, a co za tym idzie — Natury, pozwalają w ten sposób zrozumieć ścisły związek łączący idee w obrębie Bytu: związek, więź i jedność poza wszelkim porządkiem sukcesji, dyskursywności, wyodrębnienia czy podziału.

Czyż nie ma racji Bréhier pisząc, że „niższe życie” reprodukcji biologicznej czy wzrostu rośliny (pamiętajmy, że *physis* objaśnia się poprzez wzorzec rośliny, która się rodzi, wzrasta i umiera) daje nam środki do pojęcia wyższego życia³¹? Natura, mimo swej podrzędnej pozycji w systemie hipostaz Plotyna (jest ona także czymś najniższym w Duszy), pozostaje normą, nie tylko zapewniającą ustanowienie i jedność bytów i rzeczy, lecz i reprezentującą pewne pojęcie podstawowe, charakteryzujące się dynamizmem i witalnością, które przenika całość systemu Plotyna i nadaje mu spójność. Ta witalistyczna i dynamiczna koncepcja Natury, wkraczając w sferę Ducha i Jednego pozwala wypełnić luki, jakie tworzy *chorismos* (oddzielenie), występujące po raz pierwszy u Platona, radykalizowane przez gnostyków. Nic więc dziwnego, że w traktacie 33, poświęconym krytyce systemu gnostyków, Plotyn broni — na sposób Platona, bo sam chce być tylko egzegetą — piękna świata. W odróżnieniu od pesymistycznej, dualistycznej i tragicznej wizji gnostyków, przeciwstawiających w sposób radykalny światło ciemności, zasadę Dobra zasadzie zła i umieszczających zło tyleż w świecie zmysłowym, co intelligibilnym, Plotyn daje nam optymistyczną koncepcję pięknego i harmonijnego wszechświata, w którym świat zmysłowy

²⁹ Por. R. Ferwarda, *La signification des images et des métaphrases dans la pensée de Plotin*, Gröningen 1965.

³⁰ M. Fattal, *Logos et image chez Plotin*, Paris – Montreal 1998, s. 66–69, 81–82.

³¹ Plotin, *Ennéade V*, texte établi et traduit par E. Bréhier, Paris 1931, s. 80, przyp. 1.

stanowi obraz czy odbicie intelligibilnego Piękną. Daleki od tego, by być siedliskiem zła i pogardy bądź wyznaczać gruntowne różnice i podziały, świat na dole odzwierciedla ład i piękno świata z góry, ucieleśnia pewną formę tożsamości i ciągłości³². Ujmując to precyzyjniej: to za pośrednictwem światła i blasku — promieniujących z pierwszej hipostazy, rozumianej jako „piękno umieszczone nad (*hyper*) pięknem (*Enneada VI*, 7 38 32, 29), intelligibilnej dla drugiej hipostazy i przekazywanej światu Form, Ducha i Bytu w celu ukształtowania materii poprzez Duszę-Naturę i jej rację seminalną — Jedno wytwarza byt i piękno wszystkich rzeczy. To we wdzięku i czarze (*charis*), pochodzących z nadtranscendencji i przekazywanych przez serię pośredników zapewniających ciągłość i spójność Wszystkiego ze sobą samym, Jedno zdolne jest wytworzyć Piękno na wszystkich poziomach rzeczywistości. Lecz tylko pod warunkiem „poznania siebie samego”, tj. życia, pełnią swego zakorzenienia w tym, co intelligibilne, dusza pozna swą część boską i będzie mogła utożsamić się z pięknem i stać się mieszkaniem tego, co ją przekracza i ustanawia. W ostatniej instancji, stając się podobną do Dobra umieszczonego „poza” (*epekeina*) bytem, do Piękną umieszczonego „ponad (*hyper*) pięknem”, które jest „bez formy” — dusza, wyzwając się z wszelkiej formy, dotrze do swej właściwej ojczyzny i stanie się najlepszym z możliwych odzwierciedleniem nieporównanych: życia, uroku i piękna Jednego³³.

Ontologia Umysłu, której broni Plotyn, a która staje się hymnem do piękna, przyznaje naturze miejsce uprzywilejowane — z powodu jej dynamizmu i jej funkcji integrującej. Oczywiście, możemy przystępować do jego filozoficznych rozstrzygnięć i metafizycznych założeń, jednak ważne pozostaje jego wezwanie, byśmy „odnaleźli więcej zgodności z naturą, częściej łącząc się z pięknem”³⁴. „Piękno zbawi świat”, głosił Dostojewski: taki mógłby być przyszły los naszego rozumu.

W obliczu naszego splekanego świata i podzielonego bytu, wynikłych z dominacji *ratio* i techniki nad *physis*, wobec faktu, że staliśmy się sobie obcy, sztandarowe filozofie Heraklita i Plotyna, poszukujące jedności i sensu, a sytuujące się obok czy ponad wszelkim dualizmem, stanowią zaproszenie do rozumienia, reinterpretacji, a nawet odwrócenia naszego stosunku do świata (*kosmos*) i Umysłu (*nous*). Ten świat i ten Umysł, widziane przez pryzmat czysto

³² Na temat roli obrazu czy odbicia i ich metafizycznych implikacji u Plotyna i gnostyków, zob. M. Fattal, *Logos et image chez Plotin*, dz. cyt., rozdz. IV, *Image gnostique et image plotinienne*, s. 45–58 oraz zakończenie, s. 81 i n.

³³ Wywód ten rozwija moją myśl z: M. Fattal, *Bellezza e metafisica in Plotino: il ruolo del logos venuto dagli dei*, w: *Bellezza e metafisica negli Antichi e negli Moderni. Atti del Convegno internazionale di Cagliari 11–12 IV 2002*, wyd. G. Moria, Cagliari (w druku); *Beauté et métaphysique chez Plotin: Le rôle du logos venu des dieux*, w: *Logos et langage chez d'Héraclite à Plotin*, red. M. Fattal, Paris–Montreal (w druku).

³⁴ A. Motte, *De l'idée de nature...*, dz. cyt., s. 89.

dynamicznej i witalistycznej (*physis*) koncepcji, mogłyby może przynieść tak bardzo upragnione przez poetów i filozofów harmonię i zgodę między poznaniem siebie i poznaniem świata³⁵, między wnętrzem i zewnątrzem, fizyką i metafizyką, Umysłem i Naturą³⁶.

Przełożył Piotr Domański

³⁵ „Szukałem sam siebie” powie Heraklit we fragm. B 101 D.-K. Właśnie szukając siebie Heraklit może uobecnić się światu. Inaczej mówiąc, „filozof to jednostka uniwersalna, czyli taka, która przestała być obca samej sobie, pojedyncza i żyjąca swą pojedynczością i [...] otwarła się na powszechność, naprawdę sama w sobie” (M. Conche, w: *Héraclite, Fragments*, dz. cyt., s. 231). Według Plotyna, filozof właśnie stosując delfickie zalecenie „poznaj samego siebie” odnajduje swą właściwą, pierwotną ojczyznę (Ducha), gdzie znika wszelka dwoistość podmiotu i przedmiotu, powszechności i jednostkowości.

³⁶ Podobną myśl, dotyczącą zarówno problemu umysłu (zob. J. Derrida, *De l'esprit. Heidegger et la question*, Paris 1987, s. 31–32), jak i natury (zob. M. Conche, *Quelle philosophie pour demain?*, „Enseignement Philosophique”, 3 (2002), s. 35–36) odnajdujemy u autorów współczesnych.