

Grzegorz Grzmot-Bilski
WSP w Bydgoszczy

INDYWIDUUM WOBEC CZASU I WIECZNOŚCI W FILOZOFII PLOTYNA

*“Kiedy wniknę w sens życia, cóż ostatecznie z niego pozostaje? Nic.
Kiedy się wznoszę duchem, cóż jest wyższe ponad wszystko? Nic.”
Hölderlin, Hyperion¹*

Plotyn w swoim systemie przywiązywał do problemu czasu i wieczności znaczną wagę. Przemawia za tym fakt, iż poświęcił temu zagadnieniu całą siódmą rozprawę w trzeciej *Enneadzie*. W rozprawie tej, zatytułowanej: *O wieczności i o czasie* pojawia się kilka fundamentalnych pytań, na przykład: Co to jest wieczność? Jak rozumieć czas? Czy czas ma pewne podobieństwo z wiecznością?

Wydaje się jednak, że dla autora *Ennead* kwestią podstawową jest pytanie o tak zwaną podstawę godzącą to co “jest” z tym co “staje się”, przy czym znaczenie owej “podstawy” jest podwójnie ważne, gdyż stanowi ono źródło zarówno bytu jako takiego i indywiduum.

Pojęcie wieczności (bycia pozaczasowego, bycia bez sukcesji czasowej, *nunc-stans*) wywodzi się u naszego filozofa co najmniej z dwu tradycji: mitycznej i filozoficznej. W sferze mitu pojęciu wieczności odpowiada w miarę adekwatnie rzeczywistość sakralna², przejawiająca się w czasie sakralnym. O tym czasie M. Eliada pisze: “Jest to czas (...) “parmenidejski”, zawsze tożsamy z samym sobą, nie zmienia się ani nie wyczerpuje. Przy każdym okresowym święcie odnajduje się ten sam czas sakralny, ten sam który objawił się poprzez święto zeszłoroczne czy święto sprzed wieku (...)”³. Odnosnie zaś filozoficznej artykulacji “wiecznej terażniejszości”, wobec której kategorii przeszłości nie mają zastosowania, to Plotyn nawiązuje *implicite* do Heraklita a *explicitie* do Parmenidesa i Platona⁴.

Zarówno Parmenides i Platon w swoich rozważaniach dotyczących wieczności - łączącymi się ze spekulacjami na temat bytu - podkreślają, iż o wieczności możemy jedynie orzekać, że "jest". I tak na przykład w *Timajosie* Platona jest napisane: "W rzeczywistości tylko wyrażenie "jest" stosuje się prawdziwie do substancji wiecznej, podczas gdy wyrażen "był" i "będzie" należy wtedy używać, gdy mowa o tym, co się rodzi i rozwija w czasie"⁵.

Jednakże Plotyn opisując wieczność ("bycie pozaczasowe") nie tylko próbuje wyeksplikować, że przysługuje jej *stasis*, nieruchome "jest", lecz także "coś", ponadto, jakaś ruchomość, "nieustanność działania", *dynamis*, w wyniku czego możemy znaleźć u autora *Ennead* takie stwierdzenia, w których to owa "moc mnoga" miałyby być równocześnie "spoczynkiem", "ruchem" i "substancją", a w końcu jakimś zunifikowanym "różnym i tym samym"⁶.

"I skoro w ten sposób także je (tzn. spoczynek, ruch i substancję-GGB) złoży znowu z powrotem w jedność, tak iż będzie już jedno wspólne życie, i skoro, ukróciwszy w nich różność, ujrzy nieustanność działania i to, że jest tym samym i nigdy innym i nie z jednej do innej rzeczy przeskakującą myślą czy życiem, lecz że pozostaje w tym samym i zawsze nierozciąglym stanie, to skoro ujrzy to wszystko, to ujrzy wieczność"⁷.

Należy też wskazać na inne, niemniej ważne fragmenty, w których to wieczność porównywana jest z punktem. Przy czym punkt miałby być ilustracją, z jednej strony, maksymalnej tożsamości z samym sobą, z drugiej natomiast jest on jak gdyby "euklidesową" interpretacją wieczności rozumianej w postaci punktualnej terażniejszości: "podobnie jest w "punkcie", gdzie wszystkie punkty są razem i nie zaczynają jeszcze "wyływać", lecz punkt pozostaje w tym samym, w sobie, i nie przemienia się zgoła, jest zaś zawsze w terażniejszości dlatego, że nic zeń nie "przeszło do przeszłości" ani też znowu nie "wyjdzie dopiero w przyszłość", lecz czym właśnie jest, tym jest wiekuiście!"⁸.

Punktualny aspekt wieczności nie wyczerpuje bynajmniej jej istoty, ponieważ Plotyn porównuje ją także do stanu, w którym nic się "nie odchyła ku innej naturze", gdyż to życie jakie ma, posiada w całości, ów "stan" nie przybiera do siebie niczego, czyli "ani przedtem, ani teraz, ani potem, (...), co trwa w takim stanie będzie "wieczne"⁹.

“Stan” ten przyjmuje też wymiar czegoś nieskończonego w tym sensie, iż się nigdy nie wyczerpuje, wymiar jakiegoś “życia nieskończonego”, które “jest całkowite i niczego z siebie nie roni, gdyż ani nie “było”, ani też nie “będzie”¹⁰.

Ogólnie rzecz biorąc możemy skonstatować, że do natury wieczności, według Plotyna, przynależy specyficzna interferencja (bądź “dialektyka”): *stasis* i *dynamis*, punktu i nieskończoności, tego, co pojedyncze i tego, co mnogie. Ów konflikt przeciwieństw ujawniający się w opisach wieczności (i nie tylko), o którym już Heraklit pisał: “Nie rozumieją tego, jak coś, co się z czymś nie zgadza, zgadza się ze sobą, istnieje harmonijne połączenie - działające w przeciwnych kierunkach, jak w łuku i lutni”, przyjmuje u Plotyna nade wszystko postać czegoś trwałego, owego “życia nieskończonego”, “trwania” utwierdzonego w Jednym i ku Jednemu czyli wieczności właśnie¹¹.

Po powyższych rozważaniach dotyczących tego co “jest” chcielibyśmy zastanowić się nad problemem czasu. Plotyn, analizując “widmo wieczności”¹² to znaczy czas, dokonuje tego z określonego stanowiska, a mianowicie przeciwstawia się rozumieniu czasu jako miary, liczby “albowiem sam czas nie jest miarą”¹³ czy też dodając gdzieś indziej: “Więc czas jest czymś innym niż liczba (...)”¹⁴. Nie akceptuje również pojmowania czasu jako miary ruchu¹⁵ “jako że czymś innym niż czas jest to, w czym ruch zachodzi, i czymś innym jeszcze sam ruch”¹⁶. Chcąc bliżej zanalizować ten ważny fragment należy zadać następujące pytanie. W czym zachodzi ruch? Streszczając wypowiedzi autora *Ennead* możemy skonstatować, iż ruch zachodzi w przestrzeni¹⁷. Wynikałoby stąd, że czymś innym niż czas jest to w czym zachodzi ruch, a skoro ruch zachodzi w przestrzeni to czymś innym niż czas jest przestrzeń. Dalej dowiadujemy się również, że to w czym zachodzi ruch (tj. w przestrzeni) jest czymś innym jeszcze w stosunku do ruchu samego, oznaczałoby to, że “sam ruch” jest czymś innym jeszcze niż przestrzeń. Cóż jednak może oznaczać treść zdania: “sam ruch” jest czymś innym jeszcze niż przestrzeń” - wydaje się, że chyba tylko to, iż sam ruch jest ciągły to znaczy nie składa się z elementów nieruchomych, przestrzennych (gdyż w przeciwnym razie popadlibyśmy w paradoksy podobne do tych jakie formułował Zenon z Elei). Myśl ta byłaby zasadniczo antycypacją wniosków Bergsona na temat istoty ruchu (oraz czasu): “Ponieważ tor drogi raz przebytej jest przestrzenią, a przestrzeń jest nieskończenie podzielna, wyobrażamy sobie, że ruch także

jest nieskończenie podzielny (...). Potrzebny jest nam bezruch, w im większym stopniu zdołamy sobie przedstawić ruch jako zbieżny z nieruchomymi punktami przestrzeni, którą przybywa, tym lepiej w naszym mniemaniu go zrozumiemy”¹⁸.

Czym innym więc jest ruch uprzestrzeniowany niezbędny w działalności praktycznej, a czymś innym jeszcze sam ruch, ruch ciągły, którego nie sposób adekwatnie wyartykułować za pomocą miary, liczby czy innych kategorii związanych z przestrzenią (bezruchem). Pod pewnymi względami rzecz ma się podobnie z czasem: “przecież co innego powiedzieć “czas”, a zupełnie co innego powiedzieć “czas tak a tak wielki”, gdyż zanim się powie “czas tak a tak wielki”, trzeba powiedzieć, czym jest właściwie owo coś, co jest “tak a tak wielkie”! Atoli owa liczba, która wymierzyła ruch, ów czas, pozostaje zewnątrz ruchu, podobnie jak dziesiątka postrzegana na koniach, a nie w samychże koniach”¹⁹.

Mówiąc inaczej niewspółmierność “czasu samego” a “czasu tak a tak wielkiego” w konsekwencji implikuje pewnego rodzaju rozróżnienie, mianowicie z jednej strony czas prezentuje się nam jako czas mierzalny (uprzestrzeniowany, wyrażany liczbowo) z drugiej zaś jako czas czysty, trwanie²⁰, czas “życia praktycznego” oraz czas “życia wewnętrznego”.

Czas zdrowego rozsądku obejmowałby generalnie mierzalny czas naszych zegarów, czas Arystotelesa pojęty jako ilość ruchu, to znaczy czas osiągalny w oparciu o jego wyraz i jego miarę przestrzenną chronometrów²¹. Co się tyczy istoty czasu, czasu samego, owego trwania, to jawiłoby się ono jako czysta zmiana, przebieg, płynięcie.

Mając na uwadze binarny aspekt czasu, w interesującej perspektywie przedstawiają się zagadnienia związane z przemijaniem. Cóż to znaczy, że czas przemija? Jednakże aby można było mówić o tym, że czas przemija, powinny zaistnieć co najmniej dwa “warunki”. Po pierwsze - “coś”, co sobie uświadamia, że czas przemija, czyli jaźń (umysł ludzki, dusza), po drugie, relacja następstwa “czegoś” po “czymś”²².

Najpierw spróbujemy zastanowić się nad “warunkiem” drugim. I tak czasowo następstwo “czegoś” po “czymś” prezentuje się jako następstwo chwil (momentów “teraz”) po sobie. Mówiąc inaczej: czas składałby się z jakiś momentów “teraz”, które miałyby następować jeden po drugim. W dalszej konsekwencji stwierdzenie takie sprowadza się do wyobrażenia czasu jako

linii złożonej z nieskończonej liczby chwil (momentów "teraz", punktów). Czas pojęty jako linia ma jednak zasadnicze mankamenty, mianowicie jest wyobrażeniem przestrzennym, które eliminuje rozumienie czasu samego - trwania. Inną niedogodnością jest to, że punkty (chwile) składające się na linie istnieją w przestrzeni obok siebie w sposób równoprawny i równoczesny, w perspektywie czasu natomiast coś, co jest, jest na zupełnie innej zasadzie, aniżeli coś, co było lub będzie²³. Poza tym, gdy pojmujemy czas jedynie jako linię złożoną z chwil, kierunek, w jakim czas "biegnie", jest obojętny. Dlaczego więc czas miałby być nieodwracalny?

Odnośnie linearnej koncepcji czasu możemy również zauważyć, że istota czasu zostaje ograniczona w niej do chwili, która właśnie "jest", czyli do momentu zazwyczaj określanego jako "teraz". Jednakże owo "teraz" sprowadza się do tego, co było lub będzie, to znaczy do tego, czego już nie ma i tego czego jeszcze nie ma. Stąd też chwila, która właśnie "jest", przekształca się w pozbawione wszelkiej jakości punktualne "teraz", które nic w sobie zawrzeć nie może, albowiem nie ma żadnej rozpiętości²⁴.

Czymże jednak jest indywiduum w tym coraz to nowym "teraz", które rozpięte jest między niebytem przeszłości a niebytem przyszłości? Generalnie rzecz ujmując, nasuwa się konkluzja, że wówczas, gdy pojmujemy czas w postaci linii składającej się z nieskończonej ilości "teraz", nie sposób odpowiedzieć na pytanie: dlaczego przemija czas?

Odnośnie zaś owego "czegoś", umożliwiającego zaistnienie stanu w którym "co było, już nie będzie" to w systemie Plotyna tym "czymś" jest jaźń ludzka²⁵ wyposażona w pamięć, lecz, jak się okazuje, nie może ona istnieć w czasie rozumianym linearnie, tzn. złożonym z "teraz", których "już" lub "jeszcze" nie ma, ponieważ mielibyśmy wówczas do czynienia z chronicznym deficytem jaźni. Stąd też jaźń, aby w ogóle mogła istnieć w czasie, powinna być "najpierw" w czasie samym, który "jest" - w trwaniu. Natomiast trwanie, które "jest", jest na odmiennej zasadzie niż punktualne "teraz", gdyż trwanie plasuje się jako pierwotne względem następstwa nieruchomych wydarzeń, chwil, to znaczy przed następstwem, czyli przed czasem mierzonym i przed czasem pojętym jako miara, a w dalszej konsekwencji przed wszelką chronologią.

W ten sposób trwanie, mimo iż "jest", jawi się w formie czegoś nieuporządkowanego, chaotycznego, w którym wydarzenia zarejestrowane przez

pamięć istnieją bezładnie. Narzuca się jednak przypuszczenie, że jaźń ludzka, czyli to, co "jest", w perspektywie czasu, to nic innego, jak samo trwanie. I jeżeli tak byłoby w istocie, to okazywałoby się, że jaźń doznaje permanentnej nietożsamości w owym czystym przebiegu, zmianie. Taka sytuacja jednak nie zachodzi dzięki nieustannej ingerencji wieczności (tego co trwa w "tożsamym") w czas: "bo czas rozprasza się zawsze w dal, a natomiast wieczność trwa w "tożsamym" i ma przewagę i dzięki "wiekuistej mocy" przewyższa czas, który pozornie zbiera wielością, niby promień, który pozornie dąży w nieskończoność, a naprawdę zawisł na punkcie i bieży wokół niego: wszędzie, gdzie promień popędzi, widnieje w nim punkt on sam zaś nie bieży, lecz promień krąży wokół niego"²⁶.

Ponadto okazuje się, że wieczność jest jak gdyby punktualną podstawą czasu, przy czym owa punktualna podstawa nie oznacza jakiegos pozbawionego rozpiętości punktualnego "teraz" występującego w linearnie pojmowanym czasie, lecz maksymalnie tożsame trwanie, które "udziela się" czasowi.

Można więc skonstatować, że w wyniku maksymalnie tożsamego trwania wieczności istnieje tożsama jaźń w czasie samym.

Po tak przedstawionej problematyce czasu i wieczności, która to ciągle jest kwestią otwartą, chcemy zastanowić się nad zasadą godzącą to, co "jest", z tym, co "staje się", czy mówiąc inaczej, nad podstawą czasu i wieczności.

"I nie jest To, od czego każda rzecz pochodzi, rzeczą każdą, lecz jest od nich wszystkich różne. Nie jest Ono zatem jakąś jedną z rzeczy wszystkich, lecz przed nimi wszystkimi, tak iż także przed umysłem"²⁷.

Czymże więc jest to, co sytuuje się "przed" czasem i wiecznością?

Cokolwiek by się powiedziało o Jednym (podstawie czasu i wieczności) jest to, posługując się upaniszadowym zwrotem: "neti, neti" - nie to, nie to. "Mówimy mianowicie, czym nie jest, czym zaś jest, tego nie mówimy"²⁸. Przy czym nie chodzi tu tylko o samą niewystarczalność ludzkiego słownictwa, gdyż antynomia jest daleko głębsza, zachodzi bowiem między Jednym a wszelką w ogóle myślą. Każda myśl pragnąca uchwycić Jedno, uczyniłaby zeń natychmiast jakiś byt, to znaczy jakieś jedno, które nie byłoby już Jednym²⁹. I nie tylko nie podobna pomyśleć Jednego, lecz i ono samo nie może pomyśleć siebie, ponieważ aby się sobie uświadomić, musiałoby być zarazem poznającym i poznanym, to znaczy być dwoma.

Jedno Plotyna przekracza więc poznanie samego siebie: "jeśli coś jest szczytowo pojedyncze, to nie będzie mieć myślenia siebie, bo jeżeli mieć je będzie, to będzie mieć to, co jest mnogie. Więc ani samo myśleć nie może, ani nie może być myślenia o nim"³⁰. Należy jednak tutaj przypomnieć, że w nauce o Jednym "główną zasadą jest, że to co mniej doskonałe, jest tylko na mocy tego, czym doskonalsze nie jest, w istocie to, co doskonalsze, daje zawsze tylko czego samo nie ma, gdyż aby mogło to dać, musi być ponad tym"³¹ Sam Plotyn formułuje to tak: "Lecz jak mogło dać, czego nie ma?"³² i konkluduje "dlatego, że nie było w Nim niczego, z Niego jest wszystko i dlatego, żeby był byt, Ono bytem nie było (...)"³³, czy jak dodaje w innym miejscu "I jest Ono nie - bytem, (...)"³⁴. Przy czym takie ujęcie jawi się jako paradoks, ponieważ wynikało by, iż "podstawą bytu jest nie - byt".

Jednakże można to rozpatryć w ten sposób, że podstawa bytu "jest", chociaż jest paradoksalna bo "jest - nie - bytem". Mówiąc inaczej, to, co "jest - nie - bytem" to "jest - nie - dobrem" i "jest - nie - jednym". Stąd wydaje się czymś nieuprawnionym sytuowanie w tym, co "jest - nie - bytem" dobra i jednego, jak i w ogóle czegokolwiek.

Prowadząc dalej taką interpretację okazuje się, że to, co "jest - nie - bytem", "jest - nie - dobrem" i "jest - nie - złem" jest "poza dobrem i złem". A w takim ujęciu to, co "jest - nie - bytem" przedstawia się, jako to, co "jest-nicością". W egzystencjalnym wymiarze indywiduum "jest - nicość" może sprowadzać się do doświadczenia obecności braku Absolutu - pełni, a co za tym idzie do próby permanentnego wypełniania owego "jest-nicość". I jeśli uznać by antynomię bytu i tego co "jest - nie - bytem" za nieredukowalną, to można zadać pytanie: Czy człowiek w filozofii Plotyna jest symbolizowany przez Erosa czy Syzyfa?".

Ponadto, jeśli Jedno zostaje rozumiane w postaci paradoksalnej formuły "jest- nicości", czyli nicości po prostu, to w nowej perspektywie prezentuje się pytanie o indywiduum. Ponieważ jednostka ludzka nie może być wówczas pojmowana jako będące, a to z tego względu, że jest czymś konstytutywnym, dlatego co będące jest owo "jest". Zaś to, co "jest" *par excellence*, to byt (*nous*). Natomiast autor *Ennead* stwierdza, że wszystkie hipostazy, całe universum a w tym również i "żywina ludzka" posiada swój źródłowy początek w tym, co sytuuje się "ponad" bytem, to znaczy w Jednym, jest - nie bycie, nicości. W takim ujęciu można więc skonstatować, że czymś podstawowym dla

indywiduum nie jest owo "jest" (byt) tylko "nic" (nie - byt) w wyniku czego owo indywiduum prezentowałoby się jako "nicestwo".

Na zakończenie naszych rozważań dotyczących problemu: "Indywiduum wobec czasu i wieczności w filozofii Plotyna" chcielibyśmy przytoczyć następujący dialog, który toczył się w VI w.n.e. między Bodhidharmą - założycielem Buddyzmu-Zen a chińskim Cesarzem Wu z dynastii Liang. Cesarz: Sutry mówią tak wiele o największej i najświętszej prawdzie, lecz czym ona jest?

Bodhidharma: Wielka Pustka, a w niej nic świętego.

Cesarz: Kim zatem jest ten, który stoi przede mną, jeśli nie ma nic świętego, nic wyższego nad ogromną pustką ostatecznej prawdy?

Bodhidharma: Nie wiem³⁵.

PRZYPISY

- ¹ F. Holderlin: *Hyperion albo Eremita w Grecji*, W: Holderlin F.: *Pod brzemieniem mego losu. Listy - Hyperion*. Przeł. A. Miłska i W. Markowska, Warszawa 1982 s. 326
- ² L. Kolakowski: *Świadomość religijna i więź kościelna*. Warszawa 1965 s. 408
- ³ M. Ellade: *Sacrum mit historia*. Warszawa 1970 s. 98
- ⁴ D. Dembińska - Siury: *Byt i istnienie w filozofii Plotyna*. WUW 1979 s. 13-34
- ⁵ Platon: *Timajos*; Przeł. P. Siwek. Warszawa 1986 37e-38a s. 45
- ⁶ Plotyn: *Enneady*. Przeł. A. Krokiewicz. Warszawa 1959 Enn. III. 7.3.
- ⁷ *Ibid.*, s. 390
- ⁸ *Ibid.* s. 390
- ⁹ Enn. III. 7.5
- ¹⁰ Enn. III.7.5. s. 394-395
- ¹¹ Heraklit: *frag. 51 W.R. Palacz: Klasycy filozofii*. Warszawa 1987
- ¹² Enn. III.7.1
- ¹³ Enn. III.7.12. s. 411
- ¹⁴ Enn. III.7.9. s. 405
- ¹⁵ Enn. III.7.10.s. 406
- ¹⁶ Enn. III.7.8. s. 399
- ¹⁷ Enn. III.7.8. s. 400-401
- ¹⁸ H. Bergson: *Postrzeżenie zmiany. Wykład I s. 115*. W: H. Bergson: *Myśl i ruch. Dusza i ciało*. Przeł. P. Beylin i K. Bleszyński. Kraków 1963 s. 42
- ¹⁹ Enn. III. 7.9. s. 404
- ²⁰ Enn. III. 7.11.s. 409
- ²¹ E. Levinas: *Transcendencja i pojmovalność*. W: *Teksty filozoficzne*. Kraków 1986 s. 121
- ²² Por. Arystoteles: *Fizyka*. Warszawa 1968, 219a-b, Por. św. Augustyn: *Wyznania*. Przeł. Z. Kubiak. Warszawa 1987 Ks. XI. s. 286 i n.
- ²³ M. Żelazny: *Kant. Czas jako forma naoczności: następstwo, równoczesność, trwanie*, s. 9. W: W. Żelazny: *Metafizyka czasu i wieczności jako filozofia człowieka w idealizmie niemieckim*

(od Kanta do Nietzchego). UMK 1986; Por. I. Kant: Krytyka czystego rozumu. T.1. Warszawa 1986 s. 111-112

- ²⁴ R. Ingarden: Człowiek i czas, s. 50. W: R. Ingarden: Książeczka o człowieku. Kraków 1987
- ²⁵ Por. A. Krokiewicz: Arystoteles Pirron i Plotyn. Warszawa 1974 s. 257-258
- ²⁶ Enn. VI.5.11. Por. Enn. III. 7.3. s. 390; W formie uwagi można nadmienić, iż takie pojęcia jak np.: "tożsamość", "niełożsamość", "jedność", "wielość", "zewnątrz", "wewnątrz", "poza" itp. nie mają swojego adekwatnego zastosowania przy opisywaniu trwania oraz innych nieprzestrzennych związków i cech.
- ²⁷ Enn. V.,3.11
- ²⁸ Enn. V.3.14
- ²⁹ E. Gilson: Byt i Istota. Warszawa 1963 s. 37 i n.
- ³⁰ Enn. V.3.13., Enn. VI.9.5
- ³¹ E. Gilson: op.cit., s. 38 Enn. 7.17
- ³² Enn. V.3.15
- ³³ Enn. V.2.1
- ³⁴ Enn. VI.9.5., por. D. Dembińska-Stury: op.cit., s. 40 "Tamta Jednia była wszewszystkim, to Jedno jest niczym".
- ³⁵ D.T. Suzuki: Mistrz Eckhart a Buddyzm. Pismo literacko-artystyczne 6-7, 1986 s. 109

AN INDIVIDUAL IN THE FACE OF TIME AND ETERNITY IN PLOTYN'S PHILOSOPHY

Summary

The article aims at trying to present Plotyn's ideas concerning time and eternity. The author gives his attention to the so-called basic reconciling what "is" with what is "coming into being" on the background of meditation over a human being.