

PLOTINOVO NAD-BOŠTVENO ENO KOT BREZMEJNA MOČ

(Platon – Aristotel – Plotin)

193

Iz Platonovega razumetja sveta kot kozmosa in/ali *agalme*, sveta kot umno, dobro in lepo urejenega vesolja, ki ga je izoblikoval, namreč po svoji podobi, Bog, tako da svet ni skupek mrtvih stvari, marveč veličastno živo bitje, izhajata tudi neoplatonika Plotin in Proklos. Proklovo ime za demiurga je *agalmatopoiros*. Ohranja se torej predstava o kozmopoetičnosti boga kot demiurga. Vendar pa bog zdaj ni več najvišja instanca. Počelo vsega po Plotinu ni Bog kot Um, marveč nad-umno oziroma nad-boštveno Eno. Ključne so naslednje Plotinove besede iz *Enead*: »KO GA MISLIŠ KOT UM ALI BOGA, JE VEČ KOT TO.« (VI 9,6.) V tem stavku iz devete razprave šeste *eneade* je zgoščena celotna Plotinova misel. Gre za razpravo *O Dobrem ali o Enem*,¹ ki je znana kot zadnja od 54 (6 × 9) razprav v *Eneadah*, dejansko pa je nastala med prvimi.²

¹ Plotin: *O Dobrem ali o Enem* (prev. Robert Petkovšek); v: *Filozofija na maturi* 3 (1996)1, str.18–30. Grške izraze bom navajal po *Plotins Schriften I a*, Meiner, Hamburg 1956.

² Do teh premikov je prišlo po zaslugi ali krivdi sestavljalca *Enead*; o tem poroča v zapisu *Plotinovem življenju in o ureditvi njegovih spisov* sestavljalec sam: Porfirij. Navaja (glej Porphyrios: *Über Plotins Leben*; v: *Plotins Schriften Vc: Anhang*, Meiner, Hamburg 1958, str. 9 in naprej ter str. 57 in naprej), da je prvo skupino tekstov, med katerimi pod zaporedno številko 9 najdemo tudi spis *O Dobrem ali o Enem*, Plotin napisal pri 59 letih; zato jih ima za zgodnje,

Eno je več kot Um ali Bog. Zakaj Um ali Bog? Zato ker Plotin izhaja iz Platonove enačbe Bog = Um oziroma Um = Bog. Ko Plotin govori o Bogu, izhaja torej iz Platonove podobe ali ideje Boga. Iz Boga, kakršnega nam predstavijo Platonovi dialogi *Timaj*, *Fileb* in *Zakoni*. Izhodišče Plotinove obravnave Boga je potemtakem Bog uma. Bog uma, ki je kot tak kajpada tudi umni Bog. To, da je Eno več kot Um ali Bog, pomeni, da je onkraj Boga ali Uma. Plotin Eno potemtakem postavi na tisto mesto, ki ga ima v Platonovi *Državi* (509b9–10) ideja Dobrega. Prav tista ideja, ki v Platonovih dialogih od *Sofista* naprej kot taka ponikne. Samo Eno pa je povzeto iz Platonovega *Parmenida* (141e7–12), in sicer na ta način, da so njegova hipotetična določila iz prvc hipoteze dialoga neposredno pozitivirana, se pravi spremenjena v Tezo.

1. Dynamis apeiros

194

Poleg te, Platonove dediščine pa je na Plotinovo zasnovi Enega močno vplivala tudi Aristotelova 12. knjiga *Metafizike*; v njej sta izrecno izenačena um (kot umevanje umevanja) in bog, poleg tega pa je bog tu nič manj izrecno postavljen kot vrhovno bivajoče. Onkraj tega bivajočega ni ničesar, to pa pomeni, da Aristotel tistega, kar je Platon še imel pred očmi z idejo Dobrega, ne vidi več.³ Plotin pa na Platonovi sledi išče prav tisto onkraj bivajočega,

celo nedozorele: »Prvih 21 ima po vsebini manjšo težo, tudi po obsegu še nimajo prave popolnosti; iz srednjega obdobja izhajajoči spisi, 24 jih je, pričajo o polni moči in so, če se ne oziramo na krajše, najbolj izpopolnjeni; 9 zadnjih pa je napisanih že ob pojemajoči moči, to velja zlasti za zadnje 4 še bolj kot za 5 predhodnih.« (Str. 19.) V *Eneade* je Porfirij Plotinove spise razvrstil oziroma zložil po vsebinskem kriteriju, ki si ga je sam izbral. Torej je ta, Porfirijev, kriterij odločil o tem, da pričujoči spis navajamo pod oznako VI, 9.

³ Plotin poda kratek pregled stališč svojih predhodnikov, s tem pa tudi svoj obris zgodovine filozofije v spisu *Peri ton trion archikon hypostaseon* (V 1), *O treh izvornih podstatih* (ker so krščanski teologi hipostaze razumeli v smislu rekla »Tri osebe, en sam Bog«, so imeli ta spis zelo v čislih). Potem ko razvije misel, kako Eno rodi Um in Um rodi Dušo, Plotin nadaljuje s trditvijo, da tudi Platon pozna tri stopnje: 1. obstaja oče vzroka vseh stvari, 2. ta vzrok je um, se pravi demiurg, ki 3. naredi duše: »Očeta tega vzroka, ki je um, imenuje Dobro, tisto onkraj uma in onkraj bitnosti. Nadalje imenuje na mnogih mestih bivajoče in um ideja. Torej je Platon vedel, da iz Dobrega izhaja um in iz uma duša.« (*Plotins Schriften*, prav tam, str. 228.) Plotin želi s temi navedbami podkrepiti svoja izvajanja, češ saj so isto, kar mislim jaz, mislili že tudi

aristotelovsko rečeno, tudi onkraj uma in/ali boga. Hrepeni po Dobrem ali Enem, ki je nad umom oziroma nad bogom, drugače rečeno, po nad-umnem in nad-boštvenem Enem.

Izpostavljeni Plotinov stavek, da je Eno več kot um ali bog, nahajamo znotraj aristotelovskega konteksta. Nanaša se na 7. poglavje 12. knjige *Metafizike*, v katerem Aristotel Boga označi z zanj nenavadno sintagmo *dynamis apeiros* (Met 1073 a 7), neskončna, boljše, brezmejna moč. V učbenikih filozofije ponavadi najdemo le dvojico *dynamis – energeia*, možnost – dejanskost, ponazorjeno z odnosom med kamnom kot možnostjo kipa in v kip oblikovanim kamnom kot dejanskostjo kipa. Ta predstava se je tako zasedrala, da je postala domala izključna in da marsikateri razlagalec Aristotela zato oznake *dynamis apeiros* sploh ne sprejema kot oznake za Boga; zavrača jo, češ da Bog kot *energeia* ne more biti *dynamis* in da kot *telos* ne more biti *to apeiron*.⁴ Veliko jih je torej, ki ne morejo dojeti, da v navedeni Aristotelovi

drugi, tisti, ki so večje avtoritete od mene. Že Parmenid, nadaljuje, je mislil tako, saj je dopustil sovpadanje bivajočega in uma, tako da bivajočega ni izenačeval s čutnimi stvarmi: *kajti isto je umeti kot biti*. Bivajoče primerja s kroglo, ki zaobjema vse, saj umevanje ni zunaj bivajočega, marveč v njem. Morda pa bi mu lahko očitali, da Eno iz njegovih spisov ni zares Eno, ker da vključuje mnogo. To je povsem razjasnil Platon, meni Plotin, ko v svojem *Parmenidu* takoj, že vnaprej razloči med Enim v pravem pomenu, prvim Enim, in drugim Enim, tj. enim mnogega, in nazadnje tretjim Enim, ki združuje eno in mnogo. Anaksagoras, ki ima um za čistega in nepomešanega, prav tako postavlja Prvo kot Enostavno oziroma Eno kot ločeno (*choriston* : transcendentno). Pa tudi Heraklit je vedel, da je Eno večno in umno ter da so v nenehnem toku le telesne stvari. Po Empedoklu ločuje le prepir, sovrašтво, ljubezen pa je Eno. »Kasneje je Prvo Aristotel imenoval ločeno in umno, a ko trdi, da samega sebe umeva, ga spet ne nareja za Prvega. Ko ob tem postavlja še veliko drugih umnih bitij, in sicer toliko, kolikor je nebesnih sfer, ki da jih gibljejo posamična umna bitja, postavlja umnostno drugače od Platona – ker ne razpolaga z nujnostnim, postavlja le verjetno. Lahko pa podvomimo o tem, ali ima ta nauk sploh kako verjetnost; bolj verjetno je namreč, da vse sfere spadajo v enotni sestav in se ravnaajo po enim, in sicer po Prvem. Lahko bi se vprašali, ali po njem množstvo umnih bitij izvira iz enega, Prvega, ali pa naj bi bilo v umnostnem mnogo počel.« (Str. 232.) Plotin se zavzema kajpada za en in samo en umni kozmos (*kosmos noetos*). Edino to je v skladu z Enim, ki je onkraj bivajočega in uma: onkraj v umu umevanega (idc) in umevanja samega. Tako v okviru vsega bivajočega (beri: nadčutnega oziroma zunajčutnega) kot v okviru človeka so tri hipostaze: Eno, Um in Duša. Ne v človeku kot čutnem, temveč v človeku kot umnem bitju: »v tistem pomenu, ko Platon govori o notranjem človeku (*ton eiso anthropon*)« (str. 234).

⁴ Pri Aristotelu je izjav v podporo takšnega stališča seveda polno, npr. v *Fiziki* (207a7 – 32), a se nanašajo na snov kot prvo snov (*prote hyle*). Neomejeno (brezmejno, neskončno) je tisto,

sintagmi *dynamis* pač ne pomeni možnosti, marveč moč, in da zato pomeni isto kot *energeia*: isto kot dejanskost oziroma dejanstvo.

Eno kot *dynamis apeiros*, brezmejna moč, ima svoje poreklo v Platonovi ideji Dobrega. Ideja Dobrega kot mišljenje in bit omogočajoča Moč ni samo nad vsakršno možnostjo, ampak tudi nad vsako dejanskostjo. Saj bit, aristotelovsko rečeno, ni nič drugega kot dejanskost. To, kar je onkraj biti, je torej tudi onkraj dejanskosti, se pravi nad njo. Če je *dynamis* kot gola možnost pod dejanskostjo, pa je kot čista moč ne samo nad golo možnostjo, ampak tudi nad polno dejanskostjo. In prav v tem smislu jo razume tudi Plotin, ko o Enem in njegovi neskončnosti oziroma brezmejnosti pravi (VI 9,6, 10–15):

»Dojeti ga moramo torej kot neskončno/brezmejno; ne ker bi bilo neizmerljivo po velikosti ali številu, marveč zaradi nezaobsegljivosti moči (*allata aperilepto tes dynameos*). Kajti ko ga umevaš kot Um ali Boga, je več kot to. In če si ga morda enotiš z raz-umom (*dianoia*), je tudi tedaj bolj Eno od tistega, kar si naumil o njem: je bolj enovito od tvojega umevanja. Saj je ono samo, brez vsakega dodatka.«⁵

Primerjajmo zdaj ta Plotinov opis Enega z Aristotelovim zadnjim odstav-

pravi tu Aristotel, ki mu, naj mu odvzamemo karkoli, vselej lahko vzamemo še nekaj. Vselej preostane še nekaj, ostane tako rekoč zunaj. »Tisto, kar nima zunaj ničesar več, pa je dovršeno in celo. Celo opredeljujemo kot tisto, čemur nič ne manjka, kot v primeru celega človeka ali cele omare. In kot je v teh posameznih primerih, je tudi nasploh: celo je tisto, kar nima ničesar zunaj sebe.« Je tisto, kar je prisotno v celoti, kot dovršeno v samem sebi. Zato pomeni biti celovit in biti dovršen, se pravi obmejen, eno in isto. »Dovršeno (*teleion*) pa ni nič, kar nima svrhe, svrha (*telos*) pa je meja (*peras*). Zato ima Parmenid bolj prav kot Meliso, saj ta trdi, da je celota neomejena, po prvem pa je celota obmejena.« Neomejeno je namreč le snov dovršenosti, možnost (*dynamis*) za nekaj celovitega, se pravi obmejenega in v tem smislu zaokroženega. Neomejeno, brezmejno, še ni dejanskost (*energeia*): še ni dovršena celota. Je vsebovano, ne pa vsebuje. Neomejeno, namreč kot neopredeljeno, je zato tudi nepoznatljivo. Neomejeno kot brezmejno, snov kot snov, je brezoblično. V tem smislu je snov prej del kot celota, saj vselej nastopa le kot del kake celote: kake cele, dovršene reči. Les je samo del mize kot celote, kot stvari z obliko. V tem kontekstu *apeiron* nastopa zgolj in samo v enem pomenu, kot oznaka za snov kot snov oziroma za prvo, čisto, brezoblično snov. Pomeni neopredeljeno možnost, ne pa brezmejne moči.

⁵ Pri prevajanju teh stavkov sem se oprl predvsem na Richarda Harderja (*Plotins Schriften Ia*, Meiner, Hamburg 1956, str. 188/189).

kom iz 7. poglavja XII. knjige *Metafizike* (1073a4–12), v katerem govori o isti problematiki:

»Da torej je neka bitnost, ki je večna in negibna in ločena od vsega zaznavnega, je iz povedanega očitno. Pokazalo pa se je tudi, da ta bitnost ne more imeti nobene velikosti; temveč je nedeljena in nerazdelna. Kajti giblje skoz neskončni/brezmejni čas (*ton apeiron chronon*), nič omejenega pa nima neskončne/brezmejne moči (*dynamis apeiron*); in ker je vsaka velikost bodisi brezmejna bodisi omejena, ta bitnost vsled tega ne more biti omejene velikosti, a tudi neskončne/brezmejne ne, saj neskončne/brezmejne velikosti sploh ni. Poleg tega je tudi netrpna (*apathes*) in nepredruagačljiva (*analloiton*); kajti vsa druga gibanja so kasnejša (*hysteron*) od krajevnega.«⁶

Bog kot večna, negibna in ločena, tj. transcendentna bitnost ni v prostoru in času, se ne giblje ne na prostorski ne na časovni način: ne spreminja svojega zunajprostorskega položaja ter ne nastaja oziroma ne mineva. In ker je gibanje v prostoru, spreminjanje krajevnega položaja, kot gibanje z enega na drugo mesto za Aristotela na izvoru vsakršnega drugega gibanja oziroma spreminjanja, Bog kot negibni gibalec ni samo negiben, ampak tudi nespremenljiv oziroma nepredruagačljiv. Je večno isti oziroma enak.

197

A ne v prostorskem ali časovnem smislu. Saj je Bog kot čisto umevanje umevanja nesnoven, brez snovi in zato tudi brez razsežnosti oziroma velikosti. Kljub temu pa od vekomaj giblje in bo vekomaj gibal vesolje; zvezdnato nebo nad nami je krožilo in bo krožilo, ko nas ni bilo in nas ne bo več. Se krožno giblje, se ponavlja skoz brezmejni oziroma neomejeni in v tem smislu neskončni čas. Gre za vseskozno vračanje enakega, ker prvi gibalec najpoprej sam ostaja večno sebi enak. Večno vračanje, večno gibanje večno trajajočega vesolja, je posledica večnosti Boga kot prvega oziroma negib-

⁶ Izhajam iz klasičnega Bonitzevega prevoda v nemščino: Aristoteles, *Metaphysik*, Rowohlt, München 1966, str. 278–279. Gadamerjev prevod (Aristoteles, *Metaphysik XII*, Klostermann, Frankfurt/M 1976) že preveč sorazlaga. Hrvaški prevod Tomislava Ladana (Aristotel, *Metafizika*, Hrvatska sveučiliška naklada, Zagreb 1992) ima več hujših napak; med drugim je *dynamis* prevedena (str. 254) z »nužnost«. V Zoretovem prevodu (Aristoteles, *Metafizika Lambda*, Phainomena 1/1992/2–3, str. 62–82) je *dynamis* (str. 71) neustrezno, namreč po smislu, prevedena kot »možnost«.

nega gibalca. V skladu s tem se zadnji stavki Aritstotelove *Fizike* (267b17–27) glasijo:

»Edinole gibanje, ki ga giblje tisto negibno (*to akineton*), sobiva; ker je negibno vedno enako, je enako tudi do gibanega, tako da sobiva.

Potem ko smo vse to razčlenili, je očitno: nemogoče je, da bi prvo gibalno kot negibno imelo kako velikost. Kajti če bi imelo velikost, bi moralo biti bodisi omejeno bodisi brezmejno. To, da brezmejne velikosti ne more biti, sem dokazal v raziskavi *O naravi*. Da pa je po drugi plati nemogoče, da bi nekaj z omejeno velikostjo imelo brezmejno moč (*adynaton echein dynamin apeiron*) in da bi nekaj omejenega gibalo skoz brezmejni čas gibano, sem pokazal pravkar. Pač pa prvo gibalo giblje večno gibanje in brezmejni čas. Jasno je torej: nerazdelno je, nedeljivo in nima velikosti.«⁷

Aristotel je zelo natančen pri definicijah, se pravi pri pojmovnih opredelitvah, pri rabi besed pa je sproščen. Ta sproščenost ne pomeni ohlapnosti, marveč izhaja iz Aristotelove ugotovitve, da ima vsaka beseda več pomenov. To ne velja samo za besedo »bit«, ampak tudi za besedi, kakršni sta »neomejeno« oziroma »neskončno« in »večno«.

198

Večen je Bog, večno pa je tudi, toda v drugem pomenu, krožno gibanje na nebu. Gibanje, katerega gibalec je Bog kot Negibni, je sicer večno, bolje, zmerajšnje, toda odvija se časovno. In ker čas nima konca, je kot tak neskončen oziroma brezmejen. Večnost kot zmerajšnjost pomeni trajnost. Kljub odmikom od Platona v teh Aristotelovih določilih odmeva prav pojmovanje časa iz *Timaja*, po katerem je čas podoba večnosti; podoba tudi v tem pomenu, da je krožno gibanje na nebu gibljiva podoba stalno v sebi zaokroženega Boga: Boga kot demiurga kozmosa in s tem časa.

Čeprav Aristotel neomejenost, namreč v pomenu nedoločne neskončnosti oziroma neskončne nedoločnosti, načeloma pripisuje brezoblični snovi kot

⁷ Pri prevajanju sem se oprl na nemški prevod Hansa Günterja Zekla: *Aristoteles' Physik V–VIII*, Meiner, Hamburg 1988, str. 238–239.

taki, zaradi pravkar povedanega govori že v *Fiziki* (208a20) tudi o neomejenosti oziroma brezmejnosti gibanja, časa in celo uma: »Čas, gibanje pa tudi umevanje so neomejeni.« Da bi pa njihovo neomejenost razločil od neomejenosti snovi kot take, takoj doda: »A da ne preostane nič od vzete- tega.« Kajti za snov je značilno ravno to, da od nje zmeraj kaj ostane. Pri snovi in času gre torej za dva zelo različna pomena neomejenosti. Od njiju pa se še bolj, kot se med seboj razlikujeta neomejenost snovi in neomejenost časa, razločuje neomejenost uma, zlasti pa neomejenost božjega uma. Kajti pri umu kot Bogu oziroma pri bogu kot Umu gre za neomejeno moč, se pravi za Moč, ki je v svoji brezmejnosti popolna dejanskost; čisto dejanstvo.

Kljub temu brezmejnost tudi v primeru brezmejne Moči ni v nasprotju z osnovnim Aristotelovim izhodiščem, ki se glasi (Met XI, 1066b3): »Nemogoče pa je, da bi obstajalo brezmejno na sebi (*auto ti on*), ločeno (*choriston*) od vsega čutnega.« Drugače rečeno, nemogoče je, da bi bilo »brezmejno bitnost kot taka in ne dodatek«; ker je zgolj nekaj pridevniškega, brezmejnega ne moremo jemati v samostalniškem pomenu. Obstaja nekaj (snov, čas, um), kar je brezmejno, brezmejnost kot taka, se pravi Brezmejnost, pa ne obstaja. Obstaja večni Bog, Večnost, se pravi večnost na sebi, sama zase, pa ne obstaja. Bog je večen, ni pa Večnost, oziroma večnost ni Bog. Bog je lep, ni pa Lepota, oziroma lepota ni Bog. In tako naprej.

199

Na enak način obravnava Aristotel tudi eno. Tudi eno (*to hen*) ni bitnost (*ousia*) kot taka. Vslej gre za eno nekaj oziroma za nekaj, ki je eno. Obstaja le en Bog, ki je Um, toda ta Um ali Bog ni Eno, ni eno kot tako oziroma na sebi. Ko gre za vprašanje enega, je zato vseeno, ali govorimo o enem konju, enem človeku ali encm Bogu. Obstaja en konj, ne obstaja pa konjsko eno, drugače rečeno, ne obstaja konjskost kot eno, kot Platonova ideja. Konj kot en konj po svoji enosti ni bitnost, marveč mera: mera, s katero izmerimo, kolikšno število konj imamo pred seboj. »Prav zato je nujno, da eno ni število, saj tudi mera ne pomeni mere mer, pač pa sta eno in mera počelo. Pri vsem štetem mora biti za podlago kaka istost (*to auto ti*) kot mera; če štejemo konje, je mera konj, če ljudi, človek, če človeka, konja in boga, pa živo bitje, tako da bo šlo tedaj za število živih bitij.« (Met XIV, 1; 1088a5–10.) Mera bogov je en bog, mcra in boga in človeka in konja pa je eno živo

bitje. Torej je splošno Aristotelovo pravilo: vsako bivajoče je eno, eno pa ni bivajoče. Vsako bivajoče je nekaj enega, eno pa ni nekaj bivajočega. Saj enega kot enega sploh ni. Vselej gre za to ali ono bivajoče, torej za kako eno bivajoče, tako da s tega vidika eno in bivajoče pomenita pravzaprav eno in isto.

2. Počelo in Prvina

Za temi Aristotelovimi izvajanji tiči polemika s Platonom, zlasti pa z neposrednim tekmeccem Spevzipom, Platonovim nečakom, ki je po njegovi smrti, se pravi po smrti njenega skupnega učitelja, prevzel vodenje Akademije. Če je bil Platonov stric Kritias radikalni sofist, če je Platon filozof, pa bo njegov nečak Spevzip zasnoval mistiko, načrtal tisto pot platonizma, na kateri nahajamo tudi Plotina in za njim Proklosa. Spevzip je bil namreč prvi, ki ideje Dobrega ni samo poistovetil z Enim, ampak jo je na Eno žc tudi reduciral, obenem pa to Eno postavil kot Prvino, kot tisto in takšno prvo eno, ki je pred tako ali drugače nastalim bivajočim.⁸ In prav na tega Spevzipa se nanaša naslednji, predzadnji odstavek 7. poglavja XII. knjige *Metafizike* (1072b31–1073a3):

»Tisti pa, ki tako kot pitagorejci in Spevzip predpostavljajo, da tisto najlepše in najboljše (*to kalliston kai ariston*) ne biva v počelu, ker da tudi počela rastlin in živali sicer so vzroki, a da je lepo in dovršeno šele v tistem, kar nastane iz njih, ne domnevajo pravilno. Kajti seme (*sperma*) je iz nečesa drugega, pred njim dovršenega, in prvo (*to proton*) ni seme, marveč dovršeno (*to teleion*); rekli bomo na primer, da je človek prvotnejši od semena: ne tisti, ki je nastal iz tega semena, temveč tisti drugi, čigar je seme.«

Te Aristotelove stavke beremo kot pripoved. Kot njegovo poročilo o različnih stališčih med filozofi. Beremo jih tako, kot smo to navajeni početi od prebiranja filozofskih učbenikov. Ta filozof je rekel to, drugi nekaj drugega, tretji spet nekaj tretjega. Kakor da gre pri vsem skupaj za nekakšen prepir o

⁸ Glej o tem razpravo *Speusipp und die Unendlichkeit des Einen* Jensa Halfwassena (Archiv für Begriffsgeschichte 36/1993/1, str. 43–73).

oslovski senci. Recimo za prazno razglabljanje, kaj je bilo prej, kura ali jajce. Ob tem preslišimo silovite spopade, ki tičijo za prebranimi mislimi. Preslišimo silovito strast, ki je pričujoča v Aristotelovi lapidarni navedbi, da Spevzip ne domneva pravilno. Da se torej moti, ko meni, da je bilo najprej seme, Eno kot prazarodek, in šele potem vse to, kar imamo pred seboj v razviti, dozoreli in zato dovršeni, popolni ali lepi obliki.

Skratka, gre za vprašanje, obenem pa že tudi za nadaljevanje gigantomahije, za spor, kaj je to, kar je. Kaj je bivajoče in kaj je počelo bivajočega? Od kod vse to, kar vidimo, izvira? Kako se razvija, čč sploh se? Ali veselje ni le lepo, ampak tudi dobro? Bo do nas prijazno tudi vnaprej? Ali pa nam grozi katastrofa? Vsa ta vprašanja⁹ so pričujoča v navidezno skopih Aristotelovih navedbah; so sonavzoča, četudi na prvi pogled niso vidna. Poglejmo, kaj po Aristotelu izhaja iz tega, če bi sprejeli Spevzipove predpostavke oziroma domneve. Aristotel poveže Spevzipov nauk s podedovano mitologijo in pravi:

»Kaže pa, da med starimi teologi in nekaterimi sodobnimi filozofi obstaja soglasje v tem, da dobro in lepo nista v počelu, temveč se pojavita (*emphainesthai*) šele ob razvojnem nastajanju bivajočega (*proelthouses tes ton onton physeos*). Do tega nazora pa so prišli, da bi se izognili resni težavi, v katero pademo, če eno, kot to delajo nekateri, postavimo kot počelo. Ta težava ne izhaja iz tega, da počelu pripisujejo dobro kot v njem pričujoče, marveč iz tega, da postavljajo eno kot počelo, počelo pa kot prvino (*stoiceion*), tako da naj bi tudi število izhajalo iz enega. Stari pesniki jim pridejo naproti toliko, kolikor oblasti in vladanja ne pripisujejo prvotnim bogovom, kot so Noč in Nebo pa Kaos in Ocean, marveč Zevsu.« (Met IX,4; 1091a33–1091b6)

201

Ni sporno to, nadaljuje Aristotel, da prvemu, večnemu in samozadostnemu

⁹ Iz razmerja med večnim negibnim gibalcem in večnim gibanjem npr. izhaja: »Ravno tako pa tudi večno gibanje (*kinesis aidios*), če takšno obstaja, ni zgolj v možnosti; in če je večno gibano, ni gibano le v možnosti; razen glede smeri od kod in kam, kajti glede tega je potrebna snov. Zato so sonce, zvezde in vse nebo vedno v dejanskosti; ni se torej treba bati, kakor se bojijo filozofi narave, da bi vse to kdaj obstalo« (Met IX,8; 1050b20–25).

bitju prvenstvo, večnost in samozadostnost ne bi pripadali kot nekaj dobrega; kajti prav zaradi tega, ker »se ima dobro (*eu echein*)«, si je to bitje, se pravi Bog, samozadostno, tako da ne teži po predrugačenju. Sporna pa je izenačitev takšnega dobrega z dobrim kot takim, tj. z Dobrim, tega pa z Enim, torej z enim v pomenu prvega počela kot prvine. In to zaradi naslednjih dveh temeljnih razlogov:

1. Če je počelo vsega izenačeno s počelom kake živali, se pravi s počelom v pomenu prvine,¹⁰ tako da naj bi iz nedoločnega (*ahorista*) in nepopolnega (*atele*) kot iz semena nastalo popolnejše (*teleiotes*), kakršno je razvito in dozorelo živo bitje, potem »eno kot tako sploh ni nekaj bivajočega« (1092a14) in tedaj eno ni zares tisto prvo, saj je tisto zares prvo in izvorno dejanski človek, ne pa seme kot človek v možnosti.

2. Če je Eno dobro kot tako, torej Dobro, potem je njegovo nasprotstvo slabo kot tako, se pravi Slabo oziroma Zlo. In če množstvo kot nasprotstvo enega izhaja iz Enega kot izvorne Prvine, to ne pomeni samo tega, da Zlo izvira iz svojega nasprotstva, torej iz Dobrega, ampak tudi to, da je množstvo kot tako nekaj slabega oziroma zlega, skratka, da je Zlo vse, kar je drugačno od enega in istega, tj. od Enega kot Istega. Da je »razen Enega vse bivajoče deležno Zla« in da je potemtakem »Zlo prostor (*chora*: snov) Dobrega«. To pa pomeni, da Dobro, ki deleži na ta način v Zlu, teži po lastnem izginotju, kajti nasprotja ukinjajo drugo drugo; ali pa je že Zlo samo Dobro v možnosti, se pravi možnostno Dobro, kajti če je zlo snov, je kot vsaka snov možnost, namreč možnost dejansko Dobrega. Tako v prvem kot v drugem primeru po Aristotelu zapademo v protislovje.

Če se nasprotstva medsebojno uničujejo, potem iz enega od obeh členov nasprotja nikoli ne more nastati drugi: iz hladnega ne more nastati toplo, iz črnega ne more nastati belo, skratka, iz nebivajočega ne more nastati bivajoče. To je sicer eden glavnih Aristotelovih ugovorov Platonu, zdaj pa ga uporabi tudi proti Spevzipu. Po Aristotelu je nujna podlaga vsakega na-

¹⁰ Tudi beseda »prvina« ima po Aristotelu več pomenov: prvina je zemlja (poleg ognja, vode in zraka), prvine so črke, npr. črka a v besedi »miza«, prvina pa je tudi seme; to, kar Aristotel zavrača, je, da bi bila prvina kot gradnik ali sestavina ali celo kot seme že tudi (prvo) počelo.

sprotja vselej neka snov kot tisto tretje: kot podlaga nasprotja. Ne postane mraz topel, marveč je voda tista, ki postane ali hladna ali topla oziroma mrzla ali vroča. Tako v resnici nimamo nikoli le ene, ampak vselej dve možnosti. Iz lesa lahko nastane miza, ta isti les pa lahko tudi segnije, se pravi propade. Iz snovi lahko nastane nekaj dejanskega, se pravi neka stvar te ali one oblike, lahko pa tudi ne. Tako da se les šele vzvratno potrdi kot snov mize, kot vsebina stvari z mizasto obliko. Proizvajanje torej ni privajanje iz nebivajočega v bivajoče, kakor v *Simpoziju* zapiše Platon, temveč oblikovanje nečesa kot snovi, natančneje, preoblikovanje, saj vsaka snov, razen prve, že ima neko obliko.

Preoblikovanje pa ni nič drugega kot spreminjanje. Glede na razmerje med dobrim in zlim to najprej pomeni, da ne obstaja niti dobro kot tako niti zlo kot tako; in nato, da zlo ne more postati dobro, ravno tako pa tudi dobro ne zlo. Kot je dobro vselej dobro nečesa, tako je tudi slabo vselej slabo nečesa. Dober ali slab je kruh in dober ali slab je človek. In ko slab človek postane dober, ko se spremeni, to ne pomeni, da je zlo postalo dobro, marveč prav in samo človek. Ne spreminjajo se lastnosti, marveč se spreminja oziroma se lahko spreminja samo nekaj bivajočega, tako da neke lastnosti dobi ali pa jih zgubi.

203

Če te razlage ne sprejmemo, nastopijo težave, na katere opozarja Aristotel – na katere je opozoril prvi in so se v vsej ostrini kot take pokazale šele čez stoletja. Na primer gnostična težava s hipostaziranim Dobrim in hipostaziranim Zlom, težava, ki se izraža v razcepu gnostične boštvenosti, se pravi v protislovju med dobrim demiurgom in zlim demiurgom. Podobno je z neoplatonistično težavo glede Enega, ki jo je Aristotel, kakor smo videli, tudi že napovedal. Če je Eno isto kot Dobro in če je Eno Prvina, ki je obenem Počelo, izvorni izvor vsega, potem je nujno tudi izvor vsega zlega; če pa je izvor Zlega, potem kajpada ne more biti Dobro, torej je izenačitev Enega z Dobrim skozinskoz protislovna.

Kako se iz teh zagat reši sam Aristotel in kako se potem skuša iz njih rešiti Plotin? Namreč Plotin kot dober poznavalec Aristotelovih razlag in rešitev, obenem pa zvest naslednik Platona in v marsičem tudi Spevzipa?

Aristotelova rešitev je v osamosvojitvi enega in dobrega Boga, Boga, ki je Um, ni pa Eno oziroma Dobro. Bog, ki se ima nadvse dobro, tako da vse drugo bivajoče teži k njemu, kljub temu ni ne Dobro ne Dobri. Ne vtika se v druge stvari. Zakaj bi tudi se, saj mu ničesar ne manjka, tako da v celoti zadošča sam sebi. Kot večno bitje, bitje večnega življenja in uživanja, se ni rodil in ne rojeva. Ni naredil vesolja, saj je to tudi samo večno (za razliko od Boga seveda večno le v prostoru in času), a tudi v kozmos ga ni oblikoval oziroma preuredil. Narava, ki teži k Bogu kot Svrhi, se sama nenehno in sproti, prav zaradi težnje v sebi sami, oblikuje kot kozmos. Od nekdaj. Torej ne bo prešla v Boga.¹¹ Bog kot Svrha je večna in zato tudi zdajšnja najvišja dovršenost vsega bivajočega, torej ni šele kak Cilj iz prihodnosti.

Bog je Počelo, ni pa Prvina vsega, kar je. Četudi je vrhovno bivajoče, ni Eno, iz katerega bi nastalo vse drugo, se pravi množstvo bivajočega. In zato tudi narava, vključno s človekom kot naravnim bitjem, ni kako seme Boga, skratka, ni potencialni Bog. Tisto, kar je v človeku božjega, je njegov um. To pa ne pomeni, da je ta um kadarkoli bil ali da kadarkoli bo Um in s tem Bog. Bog živi in umeva zase, v samozadostni ločenosti od vsega drugega in drugače bivajočega. Zato tudi z Zevsom, tem mitološkim vrhovnim bogom, ni primerljiv.

Bog je Bitje, ki je večno in zato ni nastalo. To pomeni, da, izraženo z Aristotelovimi besedami, nikoli ni bil seme. Vso večnost je, četudi ne plodi, kot odrasel in/ali zrel možki: kot dovršeno oziroma dejansko bitje. O večnosti lahko ob tem govorimo le pogojno, namreč kot o lastnosti; večnost kot taka ne obstaja, obstaja le kot večnost Boga, še natančneje, obstaja le večni Bog, ne da bi obstajala še kaka večnost na sebi. O tem, da ima Aristotel, ko opisuje Boga, pred seboj, namreč na analogni način, prav odraslega človeka, zrelega možkega, in to ne kakega navadnega, temveč filozofirajočega, pričajo Boga pripisane lastnosti.

Vendar preslikava človeka na Boga ni premočrtna, marveč je narejena z

¹¹ S tega vidika je Aristotelov svet statičen: večno enak, v bistvu tak, kot je sedaj. Kajti če človek rodi človeka in konj rodi konja in iz smreke zraste smreka in tako naprej, se vse vedno le obnavlja in ponavlja, ne more pa nastati nič zares novega.

obratom in z uporabo presežnikov. Po naslednjem modelu: vidimo, da sonce vedno znova vzhaja in zahaja, da je njegovo gibanje večno, brez časovnega konca, torej mora biti tudi vzrok večnega vračanja sonca večen, drugače rečeno, stalno gibalo časovno trajnega ali neskončnega gibanja v naravi je večni negibni gibalec. V tem sklepanju velja kot premisa teza o večnem vračanju sonca. Brž ko nismo več prepričani o večnosti tega vračanja ali ko ugotovimo, da ima tudi sonce svoj nastanek in svoj konec, se kajpada podre ves silogizem. Tako je tudi s presežnimi lastnostmi Aristotelovega Boga, saj kot pridevniki lahko nastopajo le, dokler verjamemo v samostalniškost Uma.

3. Želja in užitek

Pri Aristotelovi konstrukciji Boga kot stvari na sebi in s tem njegove samostalniškosti kot Uma lahko s fenomenološkega gledišča, se pravi glede na konstitucijo Boga kot sklopa resničnih fenomenov, najprej ugotovimo, da se Bog Aristotelu kaže z dveh vidikov: kot »predmet« želje in kot »osebek« užitka. Predmet želje dajem v narekovaje, saj ne gre za predmet kot objekt v modernem pomenu, za predstavo ali izpostavo subjekta, marveč za tisto zaželeno, kar je vzrok naše želje kot težnje. Kot takšen ima predmet želje, predmet, ki je v vlogi vzroka, ontološko prednost pred željo kot tako, tj. pred želenjem. Strogo vzeto zato ni »osebka« želje; kot človek sem sicer subjekt želje, toda v dobesednem pomenu te latinske besede: sem podložnik želje. Podložnik in podložek, ne pa osebek, se pravi subjekt v modernem pomenu. Zato, zaradi razločka med osebkom kot takim in osebkom kot subjektom, v sintagmi »osebek« užitka dajem v narekovaj tudi besedo osebek. Zakaj sploh uporabljam besedo osebek? Da bi poudaril, kako kljub temu, da po Aristotelu nisem ne tvorec ne nosilec želje, slej ko prej ostajam nosilec in v tem pomenu osebek užitka – in kajpada tudi njegovega nasprotstva. Sem »osebek« ugodja in neugodja, slasti in bolečine, veselja in žalosti itn. Bogu, ki se ima vedno samo dobro, pripada seveda samo prvi člen nasprotja.

Kot je po Platonu bog lahko le dobri bog, tako je po Aristotelu Bog zgolj in samo »osebek« užitka. Bog zgolj in samo uživa. Je brez skrbi, a tudi brez želja.

Pač pa je bog kot prvo gibalo, kot negibni gibalec, kot tisto, kar giblje, ne da bi se samo gibalo, kar torej *giblje tako, da se samo ne giblje*, fenomenološko vzeto, se pravi na podlagi naše lastne izkušnje, tisto želeno,¹² *to orekton* (1072a26) oziroma *to epithymeton* (1072a27). Isto velja po Aristotelu za hoteno, *to bouleton*, in za umevano, *to noeton*. Izrecno poudari, da sta s tega vidika želeno in umevano istega reda; oba sta *ta prota*: prvotnosti. Lahko bi rekli tudi prvo-bitnosti, kajti pri prednosti umevanega pred umevanjem gre ravno za prvenstvo biti pred mišljenjem. Isto sta bit in mišljenjc, toda mišljenjc je mišljenjcje biti. Tega se potem trdno drži tudi Plotin, tako da pogojno dopušča obravnavati Eno kot tisto umevano, nikakor pa ne kot nekaj umevajočega oziroma mislečega. Bog kot negibno gibalo vsega gibajočega se je torej najprej »predmet« teženja vsega k njemu, z našega, človeškega vidika »predmet« želje. Skratka, Bog giblje kot tisto ljubljeno, *to eromenon* (1072b3).

206 Toliko o Bogu kot »predmetu« želje, ki se, preslikan na vse bivajoče, kaže kot »predmet« teženja, kot *to hou heneka* (1072b2), kot zaradičesaršnjost narave kot take in v celoti. Gre torej za čisto formalno določilo; tako kakor je takoj zatem čisto formalno določilo tudi določilo dobrega kot nečesa, za čimer pač težimo, si ga želimo in ga tako sprejemamo kot počelo svoje želje. Vsebinska določila nahajamo šele pri Aristotelovi opredelitvi Boga kot »osebka« užitka oziroma uživanja. Aristotel predpostavlja, da je Bog živo bitje, da torej živi svoje posebno življenje, in pravi:

»Njegovo življenje (*diagoge*) je najboljšc (*ariste*: najodličnejše), takšno, kakršnega imamo mi le za kratek čas; kajti on se ima vedno tako (*nam je namreč to nemogoče*), saj sta pri njem dejanstvo (*energeia*) in užitek (*hedone*) isto (*in zato so prebujenje, zaznavanje in umevanje tisto najprijetnejše, upanje in spominjanje pa šele po njih*). Umevanje (*noesis*: mišljenje)

¹² Želeno, »predmet« želje, jemljem tu kot istovetno s »predmetom« teženja, ki ga sam Aristotel sicer členi na čutni in umski del, na želeno kot poželjeno in želeno kot hoteno: »Predmet želje (*epithymeton*: poželenje) je namreč tisto, kar se kaže lepo (*to phainomenon kalon*), predmet volje (*bouleton*) pa je prvo bivajoče. Za nečim pa težimo (*oregesthai*) bolj zaradi tega, ker se nam zdi (*dokei*), kot se nam zdi zaradi tega, ker težimo za nečim; umevanje (*noesis*) je namreč počelo.« (Aristotel: *Metafizika Lambda*, prav tam, str. 69.)

kot tako pa se nanaša na najboljše kot tako, najvišje na najvišje. Tako um umeva, po deleženju (*metalepsis*) na umevanem, samega sebe. Ko se ga dotakne (*thiggano*) in ga umeva, postane namreč umevano, torej sta um (*nous*) in umevano (*noeton*) isto. Kajti um, ki je sprejemljiv za umevano in bitnost, je dejanski, ko ju ima, torej se zdi, da je le-to še bolj božansko od tistega, kar ima božanskega um, saj je motritev (*theoria*) tisto najprijetnejše in najboljše (*to hediston kai ariston*: tisto, kar nudi največ užitka in je od vsega najodličnejše)« (Met. XII,7; 1072b15–24).

Motritev kot umevanje je motrenje. Je neka dejavnost. Toda dejavnost negibnega, torej negibna ali mirujoča dejavnost. Motrenje pomeni mirovanje, se pravi, za Aristotela je mirovanje, ne pa gibanje, najvišja stopnja dejavnosti. Teorija je najvišja, najodličnejša *praxis*: teorija kot umevanje, ki v sebi združuje tako um kot umevano. Umevanje je umna dejavnost uma; um kot umevanje ni več zgolj um v možnosti, temveč dejanski, umevajoči um. Umevanje pomeni udejanjitev, udejanjenje, dejanskost, dejstvenost in dejanstvo uma. In kot tak, torej kot umevanje, je um po Aristotelu življenje (*zoe*). Drugače rečeno, motrenje ne pomeni le dejavnosti, ampak tudi življenje. Ne kako navadno, marveč najvišje in najodličnejše, najpopolnejše oziroma najdovršenejše življenje. Rečeno v povzetku: božansko življenje. In v čisti obliki: božansko življenje Boga samega.

207

Temu, pravi Aristotel, se lahko samo čudimo. Čudovito je, se navdušuje Aristotel, da je tudi človek, čeprav le včasih in začasno, zmožen motrenja, se pravi umevanja kot enotnosti uma in umevanega. Najbolj čudovito in občudovanja vredno pa je to, da obstaja tudi večno motrenje. Namreč motrenje oziroma umevanje boga. Boga, ki je »nekaj živega, večnega in najodličnejšega« (1072b29). Vsemu temu se lahko čudimo tudi mi. Lahko se čudimo v domišljiji, čudili pa bi se tudi zares, če bi bilo vse to res. A tu je nekaj vprašanj.

Prvo vprašanje: Zakaj naj bi bilo umevanje že samo po sebi tudi življenje? Ko Aristotel podrobneje opisuje umevanje kot enotnost uma in umevanega, ko ugotavlja, da to in takšno umevanje ni nič drugega kot umevanje umevanja (*noesis noeseos*)«, umevanje, ki umeva samo sebe, v povzetku pravi,

da sta v tem izjemnem primeru »umevanje in umljeno (*to nooumenon*) eno in isto« (1075a4). Da nista več, kakor sicer, različnih, marveč iste biti. Gre torej za stopnjevanje uma od njegove najnižje oblike do najvišje, od zaznavanja kot trpnega do motrenja kot dejavnega uma. Um kot um je po Aristotelu eden od fenomenov, spada med *ta phainomena* in običajno obstaja razlika med umom in umevanim oziroma umljenim. Edino v motrenju začinja ta razlika izginjati, dokler v božanskem motrenju, v umu Boga oziroma v bogu kot Umu, povsem ne odpade. Tedaj imamo pred seboj ne samo najbolj božanski, ampak tudi najmočnejši in najodličnejši, najbolj cenjeni in zato tudi najbolj zaželeni um. Umna sta tako bitje najnižjega in najslabotnejšega uma kot bitje najmočnejšega in najvišjega uma, toda le Bog je eno in isto kot Um, ki ni le um, ampak je obenem že tudi umevanje in umljeno, skratka, umevanje umevanja. Strogo vzeto, Aristotelov Bog torej ni Um kar tako, marveč (dejavno) Umevanje.

208

Življenje pa Aristotel Bogu kot Umevanju, se pravi kot dejanskemu, dejavnemu Umu, pripiše po naslednji logiki. Imamo 1. neživo, 2. živo in 3. umno bivajoče. Neživo bivajoče ne živi, temveč zgolj je; ima zgolj bit, nima pa življenja. Živo bivajoče je bitje, ki je, ima bit, obenem pa tudi živi. Drugače rečeno, ni živega bitja, ki ne bi bilo bivajoče. Ni življenja brez biti. In naprej: ni umnega bitja, kakršno je človek, ki ne bi bilo hkrati tudi živo bitje. Kakor ni življenja brez biti, tako ni umevanja brez življenja. Smo torej pred zaporedjem, v katerem se obenem izraža tudi stopnjevanje: biti, živeti in umevati. Bit je vsebovana v življenju in življenje je vsebovano v umu, ali če se ozremo, um vsebuje tako življenje kot bit.

A ta obrat, iz katerega izhaja Aristotel, je neutemeljen in zato neupravičen. Umno bitje je tisto, ki živi in je. Brez bitja, ki v sebi že vključuje tako biti kot živeti, ni uma. Um kot tak, sam zase, ločen od živega bitja, ne biva. Ga ni: nima ne biti ne življenja. Podobno kot ni Enega, nasebnega enega, ki ne bi bilo eno tega ali onega bivajočega, natančneje, to ali ono bivajoče kot eno, tako ni Uma, nasebnega uma, ki ne bi bil um tega ali onega umnega bitja, bitja kot bivajočega, ki ne samo je, ampak ima tudi življenje.

4. Eno ni nekaj enega

Plotin se vsega tega zaveda že precej bolj kot Aristotel. Zato si izvorno Enega, iz katerega vse izhaja, po njem, strogo vzeto, ne smemo misliti kot Um ali Boga, in, najstrožje vzeto, tudi kot eno ne. Eno ni eno: ni kako eno bivajoče pa tudi eno kot nasprotje množstva ne. Eno se nam kot eno kaže šele v vzratnem ogledalu množstva. In seveda v vzratnem ogledalu Boga kot Uma, se pravi Umevanja, ki je, kljub temu da sta v njem um in umevano eno in isto, navsezadnje vendarle sestavljeno iz njiju obeh. V resnici um torej ni nekaj enega, marveč nekaj dvojega oziroma dvojnega. Eno kot Eno je pred to dvojnostjo, pred Umom kot podvojenim umevanjem umevanja, in kolikor je ta Um izenačen z Bogom, nujno tudi pred Bogom. In ker Bogu kot Umu, ki je Življenje, pripada večnost, po Plotinu Eno tudi večno ni. Je pred večnostjo in v tem pomenu tudi nad njo. Kot je Eno nad Bogom oziroma Umom, tako je tudi nad večnostjo. Eno je, kot prikaže v razpravi *O večnosti in času* (III 7), čista točka, večnost pa prvi krog, ki se ovija okoli Enega.

Plotinu gre za demitologizacijo in deantropomorfizacijo Počela vsega, kar je. Počela, ki kot počelo kozmosa kajpada ni tudi nič kozmičnega. In kot počelo bivajočega nič bivajočega. Zato se skuša izviti iz dileme, ki jo je izoblikoval Aristotel: Ali se človek razvije iz semena ali pa človeka rodi človek? Človek, moški, ki je potem nosilec človeškega semena in s tem prazarodka človeka, a ne tega, njega samega, temveč drugega, njegovega potomca. Vendar se ne more povsem odtrgati od pričujočega filozofskega izročila. Od Platona namenoma ne, od Aristotela pa ne zaradi tega, ker ga jemlje kot izhodišče lastnega razločevanja od njega. Tako Plotin nekatere lastnosti, ki jih Aristotel daje Bogu kot Umu, prečrta z vidika Enega oziroma jih prepusti Umu ali Bogu kot nečemu izvedenemu, drugi hipostazi; nekatere lastnosti pa ohranja, jih prihrani prav za predumno in predboštveno oziroma nadumno in nadboštveno Eno. Na eni strani Eno zase ne more reči niti *Ego eimi* (VI 7, 38), Jaz sem, tako da je brez biti in brez jaznosti, na drugi strani pa mu Plotin kljub temu prisoja avtarktičnost, samozadostnost, ki jo Aristotel sicer pripisuje Bogu kot umevanju umevanja:

»Njegovo enost seveda lahko zapopademo iz njegove samozadostnosti. Ker

je tisto najbolj popolno in najbolj samozadostno od vsega, mora biti tudi najbolj nepomanjkljivo. Vsako množstvo in ne-eno je pomanjkljivo, saj sestoji iz mnovega (torej bitnosti mnovega manjka to, da bi bila eno), medtem ko Eno ne potrebuje samega sebe, kajti ono samo je to. To, kar je mnogo, potrebuje toliko vsakterega, iz kolikršnega je; in v njem vsaktero prebiva povezano z drugim, ni samo v sebi, saj potrebuje drugo, tako da takšno izpričuje pomanjkanje tako v posamičnem kot v celoti. Če naj bo nekaj povsem samozadostnega, mora to biti torej eno, saj je samo ono takšno, da mu ne manjka niti ono samo niti mu ne manjka kaj drugega. Kajti ne išče ničesar, niti da bi bilo, niti da bi bilo po njem popolno, niti da bi se na njem utemeljilo. Ker je vzrok vsega drugega, ne prejema od njega tega, kar je. Kakšna popolnost bi zanj sploh lahko bila zunaj njega? Popolnosti namreč nima kot dodatka, kajti ono samo je ta. Tudi na kakem kraju ni, saj se mu ni treba opreti, kakor da ne bi moglo nositi samega sebe, na noben temelj (temelja potrebno je namreč neduševno, nekaj težkega, kar pade, če je brez temelja). Pač pa ima po njem svoj temelj vse drugo, po njem je nastalo in od njega prejelo kraj svoje namestitve. Kraj išče to, kar je pomanjkljivo. Počelu pa to, kar izhaja iz njega, ne manjka; je počelo vsega, ne manjka pa mu ničesar. Kajti to, kar je pomanjkljivo, je pomanjkljivo kot hrepeneče po počelu. Če bi torej Enemu kaj manjkalo, bi kajpada iskalo nekaj, po čemer ne bi bilo Eno (*to me einai hen*); tedaj bi mu manjkalo razdiralno njega samega: vendar pa vsemu, čemur pravimo, da je pomanjkljivo, manjkata prav popolnost in tisto ohranjevalno.

210

Potemtakem za Eno ni nič dobro in v njem ni hotenja po dobrem. Je nadobro (*hyperagathon*); ni Dobro samo zase, temveč za vse drugo, če je to zmožno prejcti delež od njega. Tudi umevanje ni, saj bi bila v njem tedaj neka drugost; ni niti gibanje; saj je pred gibanjem in pred umevanjem. Kaj naj bi sploh umevalo? Samo sebe? Tedaj bi moralo biti pred umevanjem samega sebe nevedno in bi mu manjkalo umevanje, da bi se spoznalo. Toda ono samo je vendarle brez manka, samozadostno. Če samega sebe ne umeva in ne spoznava, še ni nevedno o samem sebi; nevednost (*agnoia*) bi obstajala, kjer bi bilo še kaj drugega in bi ga Eno ne poznalo. Eno pa, ki je samo, ne umeva in nima v sebi ničesar, česar ne bi poznalo; kajti ker Eno je in je s seboj, ne potrebuje umevanja samega sebe. Pravzaprav mu, če naj ohrani

enost, ne smemo pripisovati niti sobivanja (*syneinai*) s seboj, marveč moramo izključiti tako umevanje kot sobivanje, torej umevanje tako samega sebe kot vsega drugega. Ne smemo ga postavljati kot umevajočega, kvečjemu kot tisto umevano; umevano namreč ne umeva, marveč je drugemu vzrok njegovega umevanja: vzrok pa ni istoveten s povzročnim. Torej vzrok vsega ni nič od tega. Zato mu, ker vsemu izroča dobro, tudi ne smemo reči dobro, temveč je, drugo in drugačno, Dobro nad vsem drugim dobrim (*alla allos tagathon hyper ta alla agatha*).«

Eno kot Dobro, natančneje, kot naddobro, je vse omogočajoča Moč. Je vsemu bivajočemu bit podeljujoča Bit, natančneje, nadbit. In je z vidika vsega bivajočega Dobro, ker je dobro biti. To pomeni: biti ni dobro šele tedaj, ko mi je dobro, marveč je že bit kot taka nekaj dobrega. Saj me kot bivajočega brez biti sploh ne bi bilo. Zato Plotin samomor ne samo odklanja, ampak se mu ta, gledano iz bistva biti, kaže kot nekaj ne-mogočega. Bivanje in/ali življenje je torej že samo na sebi nekaj dobrega. To pa ne pomeni, da mi kot bivajočemu gre že tudi vselej dobro. Še manj to, da sem vselej zadovoljen in da sem si v svoji biti tako rekoč samozadosten. Samozadostno je samo nadbitno Eno. Vse drugo, ki sicer res biva le, kolikor je nekaj enega, pa je obenem vselej eno izmed njih, se pravi eno izmed drugih: bivajoče med bivajočim. Je cno in drugo obenem. Vezano je na drugo bivajoče, predvsem pa na Eno kot predbitno (predbivajočno) počelo vsega bivajočega. Vse, kar biva, je razloženo od Enega in zato na neki način od njega tudi ločeno.

211

Zato je v meni, ločencu ali ločenki od Enega, zmerom že tudi težnja po ponovni združitvi z njim. Ta želja po spojitvi, po zedinjenju z Enim, se v meni prebujata kot hrepenenje po dotiku z njim. Kot hrepenenje po predbitnosti in nad-bitnosti Enega, se pravi kot dvo-edina težnja po vrnitvi iz sebe in po preseženju samega sebe. Po preseženju, ne odpravi. Samopreseženje, ki se zgodi tedaj, ko dosežem Eno, me ne razbije, marveč zedini: poenoti. Zdaj sem eno z Enim; toda na ta način, da sem obenem, četudi ne v smislu zavedajoče se prisebnosti, še zmerom pri sebi. Da sem prav tedaj, ko sem povsem iz sebe, najbolj svoj. Dvig k Enemu zato ni nič drugega kot spust vase. Vzpenjanje k nadbitnemu sovpada s sestopanjem k lastni biti. Brez zaobrnitve vase ni vrnitve k predbitnemu.

Mojo pot navzgor, ki je hkrati pot navzdol, v mojo lastno globino in/ali notranjost, je treba razločevati od poti raz-dvojitve in nato raz-množitve Enega kot takega, se pravi, od poti, ki kot *pro-odos*, kot nekakšno napredovanje, vodi od nad-bitnega in/ali nad-umnega Enega navzdol k umu, nato k duši oziroma dušam in nazadnje k telesnosti oziroma snovnosti. Poti navzgor do zedinitve z Enim, vračanja, je po Plotinu zmožno samo umno bitje. Na to pot lahko stopi le človek, ki je kot umno bitje predvsem bitje uma. Bitjem in stvarjem, ki nimajo uma, je ta pot zaprečena – že vnaprej preprečena. Velika pot, pot nastanka uma, duše in teles, pa je tok, na izvoru katerega je zgolj in samo Eno. Eno ni le polno in popolno, ampak vselej že tudi prepolno. Tako da dobesedno prekipeva, se razliva in izliva. Prva, človekova pot je torej pot iz manka, druga, pot Enega, pa pot iz preobilja. Eno je Dobro tako, kot je dobra, namreč za nas, dobra letina. Tako rekoč nena-merno.

212

Ob pravkar povedanem že lahko uvidimo nekatere bistvene razlike tako med Platonom in Plotinom kot med Aristotelom in Plotinom. Po Platonu je kozmos tehnični proizvod, proizvod demiurga kot tehnika: Boga kot načrtojočega oziroma predvidevajočega Uma. Plotinovo Eno ni takšen demiurg. Saj če bi bilo, če bi imelo načrt in bi nekaj pred-videvalo, ne bi bilo Eno, temveč najmanj dvoje: ono samo in njegov načrt. Samo v sebi bi bilo raz-dvojeno, se pravi raz-cepljeno na pred-videvanje in pred-videvano, drugače rečeno, na umevanje in umevano. Prav to, tako rekoč logično dejstvo je Plotina pripeljalo do tega, da je Eno razglasil za tisto pred-umno, za tisto, na podlagi katerega šele po njegovem razcepu oziroma razdvojitvi nastane dvo-cdini Um. Dvo-edini, kajti um je um le, kolikor je umevanje, umevanja pa ni brez umevanega. Prav zato pa tudi Aristotelov Bog, ki je umevanje umevanja (umevanega), po Plotinu ne more biti Eno, torej tudi počelo vsega ne. Bog kot Um oziroma Um kot Bog je glede na Eno kot pravo in edino počelo vsega že nekaj drugotnega.

V Plotinovem Umu ali Bogu, v tej drugi in drugotni hipostazi, sferi idej, ima umevano prednost pred umevanjem. Ne v časovnem smislu, marveč v tem pomenu, da ni umevanja (misli) brez umevanega (idej): isto je misliti kot biti, toda misli brez biti ni. Eno je torej pred-bitno in nad-bitno, ume-

vano pa prvo-bitno. Kajti umevano ni nekaj iz-umljenega, marveč nekaj, kar je treba le do-umeti. Umevano je v Umu dano že vnaprej in mu kot umevanju obenem zadano. Tako kot Um sam tudi umevano ni eno, temveč je sestavljeno. Um kot umevano sestavljajo ideje. Tudi s tega vidika Eno zato ne more biti Platonov demiurg, se pravi tisti načrtovalec in proizvajalec vesolja, ki *choro* («kaos») oblikuje v kozmos z oziranjem na ideje. Kajti ideje kot sestavina Uma iz Enega šele vzniknejo. To pa obenem pomeni, da Plotinovo Eno tudi Platonova ideja Dobrega ni. Je Dobro, namreč z vidika drugega, vsega po njem povzročenega, ni pa ideja. Eno ni samo onstran vsega bivajočega, vključno z Umom ali Bogom, ampak tudi onstran idej, drugače rečeno, onstran vsakršne teo-logije in/ali ideo-logije.

Čeprav Plotin o Enem, ki je počelo vsega drugega, govori kot o vzroku, tega vzroka nima ne za tvorni ne za oblikovni vzrok. Eno ni Oblikovalec in Tvorec, še manj Stvarnik (stvarnik iz nič) sveta. Kljub temu pa svet ni nekaj nurejenega, zgolj skoz naključja blodečega. Na tej točki se Plotin trdno oklepa Platonovega in za njim Aristotelovega prepričanja, da je kozmos res kozmos. Da vesolje torej ni nekaj »samodejnega in naključnega (*to automaton kai tyche*)«, marveč nekaj Umu in Pre(d)vidnosti sledečega. A kako, če pa ni proizvod demiurga in torej ne izhaja iz njegove zamisli in volje? Na to vprašanje odgovarja Plotin v enem (III 2 in 3; 47 in 48) od svojih zadnjih spisov. Ta spis v dveh delih ima naslov *Peri pronoias*, O pre(d)vidnosti. Potem ko navede, da je treba razlikovati med pre(d)vidnostjo, ki se nanaša na kako posamezno bivajoče, in pre(d)vidnostjo, ki zadeva bivajoče v celoti, to razliko utemelji takole:

»Če bi učili, da je kozmos nastal, potem ko ga prej ni bilo, v nekem času, po takem nauku v pre(d)vidnosti kozmosa ne bi videli nič drugega kot pravkar predstavljeno pre(d)vidnost delov, kot predvidevanje (*proorasin*) in razmišljanje (*logismon*) Boga, kako naj vesolje nastane in kako naj bi bilo najboljše od vseh možnih. Ker pa našemu kozmosu pripisujemo, da je večni in da nikoli ni bil neprisoten, moramo videti pre(d)vidnost vesolja potemtakem v tem, da ustreza umu in da je um pred njim; ne kakor da bi bil um časovno prej, temveč v tem pomenu, da vesolje izvira iz uma, da je po naravi prej in tako njegov vzrok, njegov pralik (*archetypon*) in vzorec (*paradigma*), med-

tem ko je vesolje le podoba ter je večno bivanjsko in podstatno po umu. In to na tale način: narava uma in bivajočega je resnični in prvotni kozmos, ki se ne razstavlja in ne slabi z delitvijo, ki ni nepopoln, tudi glede svojih delov ne, kajti vsak od njih ostaja neodcepljen od celote. Saj je celota njegovega življenja in uma zbrana v enotnosti, v kateri živi in umeva, ter se v njem tako del ujema s celoto, ravno tako pa se v prijateljstvu s seboj ujema tudi celota, saj noben del ni odcepljen od drugega in ne izpostavlja svoje drugačnosti, ko se opocdini in odtuji od drugih; zato noben ne trpi zaradi drugega, četudi je njegovo nasprotstvo. Ker je to višje vesoljstvo torej skoziinskoz enotno in dovršeno, miruje v sebi in se ne spreminja. Tudi ničesar ne proizvaja. Iz katerih razlogov pa naj bi tudi kaj izdelovalo, ko pa ni nepopolno? In čemu naj bi razum (*logos*) proizvedel še drugi razum oziroma um še drugi um? Ne, zmožnost proizvesti nekaj z lastnimi rokami, spada prav k nekomu, za katerega ni vse dobro narejeno, in se zato giblje in proizvaja, da bi dopolnil manjkajoče. V vsem srečnim pa zadošča, da mirujejo v sebi in so to, kar so.«¹³

214 Višje vesolje, o katerem govori Plotin, je umni kozmos, navzoč znotraj Uma, sestavljen torej zgolj iz bivajočega kot bivajočega, tj. iz idej. Ta umni kozmos, lepo sestavljeni red idej, v bistvu ni nič drugega kot bivajoči Bog oziroma Um. Pre(d)vidnost tu zato ni vnaprejšnja in s tega vidika zunanja, marveč je notranja: soprisotna. Obstaja kot harmonija vesolja, tj. kozmosa. Kot harmonija, izhajajoča iz simetrije idej. Medtem ko je sfera Enega sfera Dobrega, je sfera Uma oziroma Boga sfera Lepote. Vesolje je kozmos, harmonična celota vseh delov, zaradi svoje imanentne umnosti. Umnosti, ki je kot taka, sama po sebi in iz sebe, že tudi pre(d)vidnost. Kozmos torej ni delo kakega demiurga oziroma Boga, saj je sam Bog, na božanski, se pravi na večni ali nesmrtni, obenem pa bogovsko srečni ali blaženi način bivajoč bitje.

V polemiki z gnostiki izrecno poudari, da svet tudi delo kakega »zlega demiurga« ni – kljub neredu in trpljenju v tem našem, tj. čutnem ali telesnem svetu. Svetu, ki je zgolj podoba ali posnetek umnega sveta kot arhctipa

¹³ *Plotins Schriften Va*, Meiner, Hamburg 1960, str. 42.

oziroma paradigme, pralika oziroma vzorca ali zgleda. Kako kljub harmo-
nični celoti prihaja do nereda, celo do sovraštva in nato tudi do medsebojnih
poškodb med deli?

Ko Eno zaradi svoje prepolnosti prekipeva in se razliva, ne da bi se kadarkoli
izlilo,¹⁴ se to razlivanje kot razdvajanje in razdeljevanje oziroma razmno-
ževanje od Uma prek Duše oziroma duš razširi do teles in nazadnje do snovi
kot take. Iz pred-bivajočno Enega kot točke brez razsečnosti izhajajo in se
širijo krogi bivajočega. S čim Plotin ta proces ponazori še nazorneje? S čim
drugim kot s soncem: s soncem in svetlobo oziroma toploto, ki jo izžareva.
Soncu nič ne manjka, a je tako vroče, da svojo toploto tako rekoč nujno širi
na vse strani. Tako omogoča rast rasilin, rojevanje narave, spomladi s svojo
toploto ogreje klice in jih tako prikljiče na dan. In tako kot se nad-umno Eno
preliva v Um, se Um razliva naprej v to, čemur Plotin pravi *logosi*; logosi so
žive klice uma, ki so razsejane po vsej snovi, tako da s svojim prežemanjem
snovi ne zagotavljajo samo oblasti uma nad snovjo, ampak snov obvladujejo
tako rekoč od znotraj. Po njih Um od znotraj ureja in usmerja snov, ki sicer
nastopa kot brez-umna nujnost. Ne načrtno, po premisleku, kot moč od
zunaj, marveč kot zmožnost stvari samih, kot njihov notranji zapis. Tudi do
nereda in nasprotstev, na ravni živih bitij torej do bolečine in trpljenja,
prihaja zaradi preobilja – zaradi kipenja rasti in življenja. Ko klica vznikne,

215

¹⁴ Učbeniki zgodovine filozofije na tem mestu občajno govorijo o *emanaciji*; ta izraz v *Izvorih krščanskega mističnega izročila* (Nova revija, Ljubljana 1993) uporablja (str. 66 in naprej) tudi Andrew Louth. Heinrich Dörrie pa v razpravi *Emanation – Ein unphilosophisches Wort bei einigen Platonikern* (v: *Parusia*, Minerva, Frankfurt/M 1965, str. 119–142) s komparacijo in analizo grških in latinskih tekstov iz različnih obdobij dokaže naslednje: »Plotin je predstavo emanacije pravzaprav zavračal. To vprašljivo besedo uporabi le ob navezavi na Platona in še tedaj vselej z opozorilom, da ob tem nikakor ne smemo privzeti slabitve izvira. Predstava emanacije za Plotina torej ni konstitutivna; torej je treba končati z ležerno navado naših priročnikov, ki Plotinu pripisujejo nauk o emanaciji. Narobe, Plotin je vztrajno nastopal zoper predstavo, da se Eno razvije v mnogo z emanacijo.« (Str. 136.) Grška izraza *aporrein*, ki so ga potem prevedli z *emanatio*, Plotin sploh ne uporablja; gre namreč za tipično gnostični izraz, gnostike pa je imel Plotin, kakor je znano, za svoje glavne nasprotnike. Sicer pa se je navedeni grški izraz nanašal predvsem na magične postopke, npr. v zvezi z zlím pogledom, iz katerega se izliva, izhaja zlo; ali pa na astrološke procese: vpliv slabih sil kot posledica izliva zlím moči bogov, tj. planetov. Ta negativni prizvok se je ohranil v besedah, kot so *influenca*; ta ne pomeni dobesedno izliva, temveč vpliv, pomeni pa okužbo (npr. z gripo), ki se izliva iz nekega izvira.

se razraste in tako zadene ob druge rastline, jih ovira in morda tudi zatira, celo zatire. Vendar to povzroča le relativni nered, namreč v odnosih med deli, v celoti gledano pa vlada harmonija nasprotstev, torej red. Gledano scela, živimo ne samo v lepem in dobrem, ampak v najboljšem in najlepšem svetu.

Kajti vsako bivajoče, vse bivajoče teži k dobremu in je v tem smislu umno. Glede tega se Plotin strinja tako s Platonom kot z Aristotelom. A hkrati na eni strani odklanja Platonovega Urejevalca, se pravi prinašalca Dobrega od zunaj, na drugi strani pa Aristotelovega negibnega Gibalca, se pravi, njegovo zagledanost, zagledanost Boga kot Uma zgolj in samo vase. Tako kot Aristotelov Bog je tudi Plotinovo Eno popolno in zato samozadostno Življenje. Toda Aristotelovo Življenje je zaobjeto vase, Plotinovo pa se razpira in na ta način odpira tudi za drugo in drugemu. Predvsem človeku.

216 Ravno Plotinovo razumevanje razmerja med človekom in Enim pa je tudi tisto, po čemer se njegova misel najbolj razlikuje od Aristotelove, deloma pa tudi od Platonove. Za Aristotela je *theoria*, je zrenje kot motrenje, tisto najvišje in najodličnejše: tisto božansko v človeku. Pri Platonu to mesto pripada – saj človek zrenja kot trajnega zrenja zaradi svoje končnosti ni zmožen – entuziazmu: polbožanskemu demoničnemu hrepenenju. Plotin pa kljub temu, da je Eno onkraj Platonovih idej in Aristotelovega Boga kot Uma, človeka Enemu tako približa, da se ga ta lahko neposredno dotakne, še več, lahko se z njim zedini. Vendar, in s tem smo pred novim zaobratom, ker gre za pred–umno in nad–umno Eno, zedinitev z Enim ne more biti umna združitev. To pa vzvratno pomeni, da um izvira iz nečesa, kar ni um. Um ni niti prva niti najvišja instanca. Tudi tisto naše najbolj lastno ni. V nas je nekaj, kar je več od uma; po tem se lahko združimo, bolje, zedinimo z Enim.
