

## PRVA ENEADA 8: 1.8 (51) O TEM, KATERE SO SLABE STVARI, IN OD KOD ZLO?

Naslov izvirnika:

ΠΛΩΤΙΝΟΥ ΕΝΝΕΑΔΕΣ

ΕΝΝΕΑΔΟΣ ΠΡΩΤΗΣ Ι 8 (51)

ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΤΙΝΑ ΚΑΙ ΠΟΘΕΝ ΤΑ ΚΑΚΑ

### 1. Vprašanje

Tisti, ki proučujejo, od kod so slabe stvari (τὰ κακὰ) prišle bodisi v bitja (τὰ ὄντα) bodisi na določen rod bivajočega (γένος τῶν ὄντων), bi naredili primeren začetek svojega proučevanja, če bi prej vzpostavili to, kaj neki je zlo (τὸ κακὸν) in kaj narava zla. Na ta način bi spoznali, od kod je prišlo, kje se je ustanovilo in komu se je pripetilo, in nasploh bi mogli doseči soglasje o tem, ali v biti sploh biva. Če spoznanje vsake stvari nastaja skozi podobnost, je vprašanje, s katero zmožnostjo v nas bomo spoznali naravo zla. Ker sta um in duša obliki, izvajata tudi spoznanje [10] oblik, do njih pa imata tudi željo; kako naj bi si kdo predstavil zlo kot obliko, če pa se prikazuje v odsotnosti vsakega dobrega? Toda ker je o nasprotjih ista znanost in je zlo nasprotno dobremu, bo znanje o dobrem tudi o slabem, tako da morajo tisti, ki nameravajo spoznati slabe stvari, natančno spoznati področje dobrega, ker boljše stvari predhajajo slabšim in so oblike, slabe pa niso <oblike>, temveč rajši manjkanje. Vprašanje je tudi, kako je dobro nasprotje slabemu: da ni eno začetek, drugo konec, eno oblika in drugo manjkanje. O tem kasneje.

## 2. Dobro

Sedaj pa je treba povedati, kaj je narava dobrega, vsaj kolikor je koristno sedanjim razpravam. Je pa dobro to, od česar so vse stvari odvisne in k čemur stremijo vse bivajoče stvari, ker ga imajo za počelo in njega tudi potrebujejo; ono samo pa nima potreb, je zadostno samemu sebi, ne manjka mu ničesar, je mera in meja vseh stvari, iz samega sebe daje um in bit in dušo in življenje ter umsko udejstvovanje. In vse stvari lepe prav do njega, on sam pa, nadlep (*ὑπέρκalos*) in onstran najboljših stvari so, kraljuje v miselnem <svetu>, njegov um ni um, kakršnega bi [10] si kdo zamišljal glede na tako imenovane ume pri nas, ki se dopolnjujejo iz postavk in znajo povzeti smisel rečenih stvari, ki sklepajo in proučujejo sosledje <stavkov>, kot da je mogoče iz sosledja opazovati bivajoče stvari, ki jih oni prej nimajo, temveč so bili prazni, preden so se tega naučili, četudi so bili um.

210

Oni um ni takšen, temveč ima vse stvari, je prisoten v njih, ko je prisoten samemu sebi, in ima vse, četudi jih nima: niso namreč druge, on pa drugi; v njem posamezne stvari tudi niso vsaksebi; vsaka je celota in vsepovsod vsa, in niso zlite skupaj, temveč spet narazen. Vendar to [20], kar ima delež na umu, nima hkrati deleža na vsem, temveč samo na tistem, kjer to zmore. In um je prva dejavnost onega (*πρώτη ἐνέργεια ἐκείνου*) in prva bit njega, ki vztraja v samem sebi, um pa deluje okrog njega, kot da živi okrog njega. A duša od zunaj pleše okrog uma in gleda proti njemu; ko pa opazuje njegovo notranjost, skozi njega gleda boga. In to je življenje bogov, brez bolečin in blaženo, na nobenem mestu tam ni zla, in če bi se tisti svet ustavil, tam ne bi bilo nobenega zla, temveč bi bilo tam prvo dobro in druga dobra in tretja:

»Okrog kralja vseh stvari je vse in on je vzrok [30] vseh lepih stvari in vse stvari pripadanju njemu, in okrog drugega so druge stvari, okrog tretjega pa tretje.«

## 3. Zlo

Če so tedaj to bivajoče stvari (*τὰ ὄντα*) in kar je onkraj bivajočega (*τὸ ἐπέκεινα τῶν ὄντων*), tedaj zlo ne more biti prisotno niti v bivajočem niti v tem, kar je onkraj

bivajočega, ker so te stvari dobre. Torej preostane, če res biva, da je v nebivajočih stvareh kakor neka oblika nebiti, in pri nekaterih stvareh, ki so pomešane z nebivajočim ali imajo kakršnokoli že skupnost z nebivajočim. Nebit <zame> ni nekaj popolnoma nebivajočega, temveč samo drugo biti; toda ne na tak način nebit kakor gibanje in mirovanje, ki sta v biti, temveč kot podoba biti (εἰκὼν τοῦ ὄντος) ali tudi še bolj nebit. Takšna nebit pa je vse zaznavno in [10] stanja, ki se nanašajo na čutnost, ali kaj kasnejšega od teh stvari in kar jim pripada, ali njihovo načelo ali nekaj enega, kar izpolnjuje takšno vrsto biti. Tu bi že kdo mogel priti do pojmovanja zla, da je kakor pomanjkanje mere proti meri in brezmejno (ἄπειρον) proti meji in neizoblikovano nasproti oblikotvornemu in večno pomanjkljivo proti samozadostnemu, da je vedno neopredeljeno, nikjer obstojno, vse utrpejajoče, nenasitno, popolna beda. Toda te stvari zanj niso pripadnosti, temveč so tako rekoč njegovo bistvo (οὐσία); in katerikoli njegov del vidiš, je tudi ta sam vse to. Druge stvari, ki so deležne na njem in se izenačijo z njim, postanejo slabe, vendar niso [20] res slabe. V kateri podstati (τίνι ὑποστάσει) so te stvari prisotne, ne da bi bile drugačne od nje, temveč kot ona? In če se slabo pripeti drugačnemu, mora ono samo prej biti nekaj, četudi ni neko bitje (οὐσία). Kakor je dobro enkrat ono samo, enkrat pa pripada, tako je tudi zlo enkrat ono samo, nato pa že kot izvedeno od njega pripadnost nečemu drugačnemu. Kaj je nezmernost, če ni v tem, kar je brez mere? [Kaj je mera, če ne v merjenem?]<sup>1</sup> Toda kakor obstaja mera, ki ni v merjenem, tako je tudi odsotnost mere, ki je v tem, kar nima mere. Kajti če je v drugem, je bilo to ali brez mere – tedaj ne rabi odsotnosti mere, ker je samo brez mere – ali v izmerjenem: vendar ni mogoče, [30] da bi izmerjeno imelo nezmernost v tistem vidiku, v katerem je bilo izmerjeno. Nujno je torej, da obstaja nekaj, brezmejno po sebi in samo brez oblike in ima druga poprej imenovana določila, ki so označevala naravo zla; in če je kaj kasnejše od takšnega, ima ali to primešano ali je takšno, ker gleda na takšno ali pa povzroča kaj takšnega.

Bit, ki je podlaga (ὑποκειμένην) likov, oblik in podob, mer in mej in ki se krasi s tujim okrasjem, ki sama po sebi nima ničesar dobrega, ki je kakor odsev nasproti bivajočim stvarem, je tedaj substanca zla (κακοῦ δὴ οὐσίαν), če sploh more obstajati

1 Del Müller, glossa ad 26–27. V Plotinus. Enneades. Ed. H. F. Müller, vol. I–II. Berlin: Weidermann 1878–1880.

kakšna bit slabega. Zanj je razum končno odkril, da je prvo zlo in [40] zlo po sebi.

#### 4. Duša

Narava teles, kolikor je deležna snovi, bo zlo, a ne prvo. Ima sicer neko obliko, ki ni resnična, manjka ji življenje in telesa, ki se sama od sebe medsebojno uničujejo z neurejenim premikanjem, so ovira za dušo pri njeni dejavnosti, bežijo pred bitjo, ker vedno tečejo, in je drugo zlo (δεύτερον κακόν). Duša pa sama po sebi ni slaba niti ni vsa slaba. Katera je slaba duša? Tista, o kateri <Platon> pravi, »da so zaslužnili tisto duše, v čemer po naravi nastaja slabost duše«, kajti nerazumna vrsta (εἶδος) duše sprejema zlo, skupaj z odsotnostjo mere, s pretiravanjem in s pomanjkljivostjo, iz česar [10] nastajajo nebrzdanost, strahopetnost in ostala malovrednost (κακία) duše, kakor so nehotena čustva, zmotna mnenja, ki povzročajo, da duša šteje za slabo in dobro to, čemur se umika in zasleduje. Toda kaj je tisto, kar ustvari to zlo in kako ga boš zvedel na gornji izvor in vzrok? Prvič takšna duša ni izven snovi niti ne obstaja sama po sebi. Pomešana je z neumerjenostjo in nima deleža na obliki, ki ureja in spravlja v mero, ker je pomešana s telesom, ki ima snov. Poleg tega njeno razumsko zmožnost, če je poškodovana, čustva ovirajo v gledanju, snov jo zatemni, nagiba se k snovi in sploh ne gleda [20] proti biti, temveč proti postajanju, katerega počelo je narava snovi, ki je tako slaba, da tudi tisto, kar še ni v njej, že s samim pogledom vanj napolni z zlom same sebe. Je popolnoma brez deleža na dobrem in odsotnost dobrega in čisto manjkanje ter izenačuje s samo seboj vse, kar kakorkoli že pride v stik z njo. A popolna duša, ki vedno prikimava umu, je čista in se odvrča od snovi ter niti ne gleda niti se ne približuje čemurkoli, kar je neopredeljeno in neumerjeno in slabo; čista traja, popolnoma določena z umom. Toda duša, ki ne vztraja takšna, temveč gre iz sebe naprej, je s tem, da ni popolna in prva, kakor nekakšna [30] prikazen tiste, ki je zaradi primanjkljaja (ἔλλειμα), kolikor daleč ostaja v njej, izpolnjena z nedoločenostjo, tako da vidi mrak in ima s tem že snov, ker gleda v to, kar ne gleda, tako kakor pravimo, da nekdo vidi mrak.

5. Če je manjkanje dobrega v duši vzrok, da duša gleda mrak in sobiva z mrakom, tedaj bo za dušo zlo v pomanjkljivosti (ἔλλειψις), in to bo prvo zlo – mrak naj bo drugo zlo – in narava zla nikakor ni v snovi, temveč že pred materijo. Toda zlo se ne nahaja v kakršnihkoli pomanjkljivosti, temveč v popolni; kar nekoliko zaostaja za dobrim, ni zlo, ker more biti tudi popolno, kar zadeva njegovo naravo. Kadar pa v nečem dobro popolnoma manjka, kar ravno je snov, je to bitno zlo (τὸ ὄντως κακόν), ki nima v sebi nobenega kosa dobrega. Snov [10] niti nima biti (τὸ εἶναι), da bi bila z njo udeležena na dobrem, temveč je zanjo »bit« homonimna, tako da je zanjo resnično reči, da ne biva. Pomanjkanje torej vsebuje ne-dobro, popolno pomanjkanje pa zlo, in več manjkanja je možnost padanja v zlo, kar je že neko zlo. Na osnovi tega z zlom ne smemo misliti tole hudo, kakor krivica ali kakšno drugo zlobnost, temveč ono, kar še ni nič od takih slabosti, te slabosti pa so kakor oblike onega zla, upodobljene (εἰδοποιούμενα) z lastnimi dodatki. Tako se na primer sprijenost v duši in njene oblike razločujejo po snovi, na katero delujejo, ali po delih duše, tako da je eno zlo kakor vrsta gledanja, drugo pa kot vrsta zagnanosti ali čustvovanja.

Če pa [20] bi kdo postavil, da so zla tudi stvari izven duše, npr. bolezen, revščina, kako bi jih mogli zvesti na ono naravo? Bolezen je primanjkljaj ali presežek snovnih teles, ki ne držijo reda in mere, grdota je snov, ki je oblika ni obvladala, revščina je pomanjkanje in kratenje (στέρησις) stvari, glede katerih smo v potrebi, ker smo združeni s snovnostjo, katere narava je potrebnost (χρησιμότητα).

Če so te stvari pravilno razložene, se ne sme privzeti, da smo mi izvor slabih stvari, češ da smo slabi sami od sebe, temveč slabe stvari obstajajo pred nami; tiste slabe stvari, ki prevzamejo ljudi, jih prevzamejo proti volji, četudi obstaja beg od slabih stvari v duši za tiste, [30] ki to zmorejo, a vsi nimajo te možnosti. Čeprav je v čutnih bogovih (θεοὶς ... τοῖς αἰσθητοῖς) prisotna snov, pa njim slabo ne pripada, pri ni slabosti, ki jo imajo ljudje – sicer pa niti vsem ljudem ne pripada, saj bogovi obvladujejo snov – a boljši bogovi so tisti, pri katerih snov ni prisotna – in obvladujejo jo s tem, kar v njih ni v snovi.

6. Proučiti je tudi treba, v katerem smislu Platon pravi, »da slabe stvari ne bodo propadle«, temveč da bivajo »po nujnosti«; in da jih »med bogovi« ni,

---

temveč vedno »hodijo okrog v smrtni naravi in v tem prostoru«. Ali je morda tako rečeno, da je nebo »čisto od slabih stvari«, ker se vedno premika znotraj zakonov in se giblje po redu, in tam ni nobene krivice niti druge zlobnosti, niti drug drugemu ne delajo krivice, ker se premikajo lepi razvrstitvi (κόσμος), medtem ko sta na zemlji prisotna krivica in nered? Saj to pomeni smrtna narava in ta prostor. Toda, ko pravi »od tod je treba bežati«, ne govori več o [10] stvareh na zemlji. Beg, pravi, ni oditi z zemlje, temveč biti na zemlji »pravičen in svet s pomočjo premišljenosti«, češ da beseda pomeni, da se je treba izogibati slabosti, kajti za Platona so zlobnost slabe stvari in kar pride iz zlobnosti. In ko sogovornik pravi, da bi pomenilo ukinitev (ἀναιρεσις) slabih stvari, »če bi prepričal ljudi o tem, kar govori«, mu <Sokrat> reče, da se to »ne more« zgoditi, ker zla obstajajo po nujnosti, če pa ravno »mora obstajati neko nasprotje dobremu«.

**214**

Toda kako more biti slabost, ki se nanaša na človeka, nasprotna onemu dobremu? Hudobnost je nasprotje vrlini, vrlina pa ni dobro samo, temveč je [20] dobro, ki povzroča obvladovanje snovi. Nadalje pa, kako bi moglo biti kaj nasprotnega onemu dobremu? Saj ono ni neka lastnost. Nadalje pa, katera je nujnost, da je povsod, če je prisotno eno od nasprotij, prisotno tudi drugo? A naj bo sprejeto in naj tudi bo tako, da obstaja nasprotje, če biva njegovo nasprotje – na primer, če biva zdravje, je možno, da biva tudi bolezen – vendar ne po nujnosti. Platon ne uči, da je nujno, temveč je to izrekel za dobro. A če je Dobro bit (οὐσία τὰγαθόν), kako naj mu bo kaj nasprotnega? Ali temu, kar je onstran biti? To, da ni nasprotnega biti, dela za posamezna bitja (τῶν καθ' ἕκαστα οὐσιῶν) prepričljivo [30] dokazano z indukcijo, v celoti pa za bit ni dokazano. A kaj naj bo nasprotno splošni biti in nasploh še prvim principom? Ali je torej biti nasprotna bit, naravi dobrega pa je nasprotna narava zla in njegovo počelo. Toda počeli sta obadva, eno slabih stvari, drugo dobrih stvari, in vse stvari v eni naravi so nasprotne stvarem v drugi, tako da so tudi celote nasprotja in celo bolj nasprotne kot druga nasprotja. Toda druga nasprotja se nahajajo ali v isti vrsti ali v istem rodu ter so deležna nečesa skupnega glede na to, v čemer so. Toda stvari, ki so ločene in ki imajo v drugem dopolnilo svojega bistva, pri teh nasprotja bivajo v drugem, [40] kako le-te ne bi bile najbolj nasprotne, če pa so nasprotja najbolj oddaljena druga od drugih? Meji in meri in vsem določilom, ki so prisotne v božji naravi, so nasprotne brezmejnost in čezmernost in druge stvari, ki jih ima zla narava, tako

da je tudi celota nasprotje celoti. Zla narava ima tudi bit, ki je lažna in je prvotno in bitno laž (ὄντως ψεύδους), bogu pa pripada bit, ki je resnično bit. Zatorej kakor je to, kar je po napačnosti nasprotje resničnemu, tako je tudi narava biti enega <zla> nasprotna naravi biti božjega. Tako se nam je izkazalo, da ne velja vsepovsod, da biti ni nič nasprotnega; sicer pa bi tudi pri ognju in vodi sprejeli, da sta nasprotji, [50] če ne bi bila v njih skupnost, ki je snov, v katerih nastopajo toplo in suho ter vlažno in hladno kot lastnosti; če pa bi te lastnosti vzeli za sebe in bi same dopolnjevale svojo bit brez skupnega, bi nastopalo nasprotje tudi med njimi in ena bit bi bila nasprotna drugi biti. Tako so torej stvari, ki so popolnoma ločene, ki nimajo ničesar skupnega in so med seboj v največji oddaljenosti po svoji naravi nasprotja: kajti njihovo nasprotje ni nasprotje glede kvalitete niti sploh nasprotje glede kateregakoli rodu bivajočega, temveč nasprotje z največjo možno medsebojno ločenostjo, tako da je sestavljeno iz nasprotnih elementov in tudi povzroča nasprotja.

7. Toda kako more biti nujno, da je tudi zlo, če je dobro? Ali zato, ker v veselju mora biti snov? Po nujnosti je tako, da je to veselje sestavljeno iz nasprotij. »Narava tega sveta je bila pomešana iz uma in nujnosti« in kar je vanj prišlo od boga, so dobre stvari, slabe pa iz starodavne narave, s čimer Platon govori o snovi, ki je podlaga in ki še ni urejena. Ampak kako je treba razumeti »smrtno naravo«? Pri tem naj velja, da »ta prostor« naznačuje veselje (τὸ πᾶν). Demiurg pravi: »Ker ste se nastali, [10] seveda niste nesmrtni, vendar ne boste razkrojeni z mojim posegom«. Če je to tako, je bilo prav rečeno, da »slabe stvari ne morejo propasti«. A kako naj nekdo izogne slabega? Ne z gibanjem po prostoru, pravi Platon, temveč tako, da pridobi vrlino in sebe loči od telesa; tako se nekdo loči tudi od snovi, saj je tisti, ki je združen s telesom, združen tudi s snovjo. A kaj je ločiti se in ne, to sam nekako pojasnjuje: biti med bogovi je biti med miselnimi bitji, ki so nesmrtna.

Nujnost zla je mogoče dojeti tudi na ta način. Ker ne obstaja samo dobro, je nujno, da je v izstopanju od njega, ali če bi hotel kdo takole govoriti, v nenehnem sestopanju in odstopanju od njega nekaj zadnjega [20] in po tem zadnjem ni mogoče, da bi še karkoli nastalo, in to je zlo. Kakor je nujno, da obstaja to, kar je po prvem, tako tudi zadnje: to pa je snov, ki nima nič več dobrega. In ta nujnost je nujnost zla.

---

8. Če pa bi kdo rekel, da mi ne postanemo slabi zaradi snovi – saj niti nevednosti ni tu zaradi snovi niti želje, ki so slabe, ne nastanejo zaradi snovi. In celo če bi takšno razpoloženje (σύστασις) nastalo zaradi slabosti telesa, bi ne učinkovala snov, temveč oblika (εἶδος), npr. toplota, hlad, grenko, slano in siceršnje vrste sočnosti, nadalje izpolnitve, izpraznitve, in sicer izpolnitve ne kar enostavno, temveč polnjenje z določenimi snovmi, tako da je nekaj določenega, kar povzroči različnost želja in, če hoče, različnost zmotnih mnenj, tako da je zlo bolj [10] oblika kot snov –, in vendar ta sogovornik ne bo nič manj prisiljen privoliti, da je snov zlo.

A stvari, ki jih povzroča kvaliteta, ki je v snovi, tega ne povzroča, kadar je ločena, kakor tudi podoba sekire ničesar ne naredi brez železa. Nadalje pa tudi oblike v snovi niso taiste, kot bi bile, če bi obstajale same na sebi, temveč so snovna določila (λόγοι ἔνυλοι), ki propadejo v snovi ter se navzamejo narave snovi. Dejansko pa niti ogenj sam ne gori niti katera druga izmed oblik, če so same po sebi, ne opravlja dejavnosti, za katere se pravi, da jih povzroča, ko se uresniči v snovi. Ko snov postane gospodarica (κυρία) oblike, ki je vanjo upodobljena, jo uničuje in kvari, ko ji doda [20] lastno naravo, ki je nasprotna, ne prinašajoč hladno toplemu, temveč obliki toplote dovaža neoblikovanost same sebe in neizoblikovanost obliki, ter pretiravanje in pomanjkanje temu, kar ima mero, dokler ne povzroči, da je oblika njena in ne več oblika same sebe, prav kakor v prehranjevanju živali to, kar je vneseno, ni več to, kar je bilo priskrbljeno, temveč je postalo kri psa in vse pasje, tako so tudi vsi sokovi postali isti, kakor sokovi živali, ki jih je sprejela. Če je tedaj telo krivo za slabe stvari, bi bila na ta način snov tudi povzročiteljica slabih stvari.

»Ampak snov bi bilo treba obvladati!« bi mogel reči drugi. Toda to, kar jo zmore obvladati, ni čisto, če ne zbeži. [30] Kajti želje so silnejše zaradi takšne mešanice teles, pri nekaterih močnejše kot pri drugih, tako da jih zmožnost v posamezniku ne more obvladati, nekateri pa postanejo tudi bolj otopeli za presojo, ker so zaradi malovrednosti (κάκη) teles postali hladni in zvezanih nog, nasprotja pa jih napravijo lahke. O tem pričajo tudi od trenutka odvisna zadržanja. Ko smo polni, smo drugačni, tako po željah kakor po mislih, ko pa smo prazni, smo drugačni, in če smo jedli to hrano, smo takšni, če drugo pa spet drugačni.



Naj bo tedaj odsotnost mere zlo na prvoten način (πρώτως), a tisto, kar pride v odsotnost mere ali mu zlo pripada z izenačevanjem ali udeležbo, naj bo zlo [40] na drugoten način; in na enak način je prvotno zlo mrak, medtem ko je omračeno <zlo> na drugoten način. Slabost, ki je nevednost in čezmernost v duši, je drugotno zlo in ne zlo samo (αὐτοκακόν); saj tudi vrlina ni prvo dobro, temveč je <vrlina> to, kar se z njim izenačuje ali ga je deležno.

9. S čim spoznamo oboje? In najprej s čim slabost (κακία)? Vrlino spoznamo s samim umom in preišljenostjo, ki spoznava samo sebe. Kako pa slabost? Kakor s kanonom spoznamo, kaj je navpično in ne, tako tudi to, kar se ne sklada z vrlino prepoznamo kot slabost. Ali jo torej vidimo ali ne vidimo, to zlobnost? Ali pa popolne slabosti ne vidimo, ker je brezmejna. Vidimo jo z odvzemanjem (ἀφαίρεσις) tega, kar nikakor ni dobro, medtem ko je zlobnost, ki ni popolna, prepoznavna po meri zaostajanja za vrlino. Kadar vidimo del vrline in v prisotnem delu opazimo nekaj odsotnega, kar pa je sestavina celotnega ejdosa, tam pa [10] je odsotno, na ta način beremo zlobnost, v opredeljenem pa pustimo tisto, čemur to manjka. In kakor pri snovi, ko npr. vidimo nek obraz kot nekaj grdega, ker v njem <semenski> logos ni prevladal, da bi skrtil grdost snovi, si tedaj grdo predstavljamo s pomanjkanjem oblike. Kako pa spoznamo tisto, kar na noben način ne doseže oblike? Ko popolnoma odvezamemo vsako obliko, tistemu, v čemer ni oblikovnih elementov, pravimo, da je snov; a tudi sami si v nas nakopljemo neizoblikovanost, kadar odstranjujemo vsako obliko, ko hočemo opazovati snov. Zato je tudi ta um drug, je ne-um, ki tvega videti stvari, ki niso njegove. Kakor se oko samo odmakne od svetlobe, [20] da bi videlo temo in je ne vidi – zapusti svetlobo, da bi videlo temo, saj je s svetlobo ni bilo mogoče videti; toda brez nje oko ni moglo videti, temveč samo ne videti – da bi mu kar se da postalo možno videti temo; tako tudi um, ko svojo lastno svetlobo pusti znotraj sebe in kakor da gre ven iz sebe in pride do stvari, ki niso njegove, in ko ne prinese svoje lastne svetlobe, doživi nekaj nasprotnega od tega, kar je, da bi videl, kar je njemu samemu nasprotno.

10. O teh stvareh na ta način. A če je snov brez lastnosti, kako je slaba? Da je brez lastnosti, se reče, ker ona sama na sebi nima nobene od tistih kvalitiet, ki jih bo prejela in ki bodo v njej kot v podlagi (ὑποκείμενον), ne pa tako, da ne

---

bi imela nobene narave. Če pa ima neko naravo, kaj preprečuje, da je ta narava slaba, a ne na tak način slaba, da je kvaliteta? Saj je tudi kvaliteta tisto, po čemer se za nekaj drugega reče, da ima kvaliteto. Kvaliteta je torej pripadnost in nastopa v drugem, medtem ko snov ni v drugem, temveč je podlaga, pridevek pa je glede na njo. Ker snov ni [10] lastnost, ki ima naravo pripadnosti, se imenuje brez lastnosti (ἄποιος). Če je torej tudi ta lastnost brez lastnosti, kako naj se za snov, ki ni sprejela kvalitete, reče, da je nekakšna? Pravilno se ji torej reče, da je brez lastnosti in da je slaba; vendar se ji ne reče slaba, ker bi imela lastnost, temveč prej zato, ker nima kvalitete, tako da najbrž ne bi bila slaba, če bi bila oblika, namesto da je narava, ki je nasprotna obliki.

218

11. A narava, ki je nasprotna vsaki obliki, je manjkanje, toda manjkanje je vedno v drugem in na samem sebi ni podstat, tako da če zlo prebiva v manjkanju, bo obstajalo v tem, čemur manjka oblika, tako da ne bo obstajalo samo po sebi (καθ' ἑαυτό). Če bo torej zlo v duši, bosta zlo in zlobnost manjkanje v njej in nič izven nje. So pa tudi drugi nauki (λόγοι), ki imajo pretenzijo, da snov popolnoma ukinejo, in drugi, ki učijo, da snov ni slaba, četudi obstaja. Torej ni treba zlo iskati drugod, temveč ga je treba položiti v dušo in ga tako postaviti, da je odsotnost dobrega (ἀπουσίαν ἀγαθοῦ). [10] A če je zlo manjkanje neke oblike, za katero je pristojno, da je prisotna, in če je manjkanje dobrega v duši, zlobnost v sebi pa ustvarja s svojim lastnim pojmom (λόγῳ), tedaj duša nima nobenega dobrega; tedaj niti življenja nima, četudi je duša. Torej bo duša brez duše, če pa sploh nima življenja; tako da četudi je duša, ne bo duša. Vendar življenje ima po pojmu same sebe, tako da manjkanja dobrega nima od same sebe. Kot po obliki dobra (ἀγαθοειδὲς) ima v sebi neko dobro, ki je sled uma, in ni zlo sama od sebe: torej ni niti prvotno zlo (τὸ πρῶτως κακὸν) niti ni prvotno zlo neka njena pripadnost, ker od nje tudi ni odsotno vsako dobro.

12. Kaj pa če bi kdo učil, da zlobnost in zlo, ki je v duši, ni popolno manjkanje dobrega, temveč določeno manjkanje dobrega? A če je to in bi duša nekaj dobrega imela, drugo pa bi ji manjkalo, bi dobila mešano razpoloženost (διάθεσις) in zlo ne bi bilo nemešano, in na ta način še ne bi bilo najdeno prvo in nemešano zlo (ἄκρατον κακόν). In medtem ko bo duši dobro pripadalo v biti (ἐν οὐσίᾳ), bo zlo samo neka njena pripadnost (συμβεβηκός).

13. Kaj pa če je zlo za dušo v tem, kar je kakor ovira za dušo, prav kakor za oko zlo to, kar ovira gledanje. Toda tako bi bilo zlo povzročitelj zla stvar, in povzročitelj tako, da bi bilo to zlo različno od samega povzročitelja. Če je zlobnost ovira za dušo, bo zlobnost povzročiteljica slabega, ampak ne bo zlo; in vrlina ne bo dobro, razen kolikor sodeluje pri nastanku dobrega, tako da če vrlina ni dobro, tudi zlobnost ni zlo. Nadalje vrlina ni niti lepo samo niti dobro po sebi (αὐτοαγαθόν); torej niti zlobnost ni niti grdo samo niti zlo po sebi (αὐτοκακόν). Trdili pa smo, da vrlina ni [10] lepo samo (αὐτοκαλόν) niti dobro samo, ker sta lepo samo in dobro samo pred njo in onkraj nje; in vrlina je dobra in lepa z nekakšno udeležbo. Kakor z vzpenjanjem od vrline pridemo do lepega in dobrega, tako tudi s sestopanjem od malovrednosti najdemo zlo samo, če začnemo od zlobnosti. In za tistega, ki zlo opazuje, je to nekakšno opazovanje zla po sebi, če pa postane slab, je to udeležba na njem, ker se deleatur znajde v popolnem »prostoru neenakosti«, kjer se spusti vanj in pade v »blato« mraka; kajti če gre duša popolnoma naprej v popolno zlobnost, nima več malovrednosti, temveč se je spremenila v drugo [20] naravo, ki je slabša – kajti zlobnost pomešana s čim nasprotnim je še človeška. Tako duša umira, kolikor duša more umreti, in smrt je zanjo, ker je še potopljena v telo, da potone v snov in napolni z njo in ko je odšla iz telesa, še leži tam, dokler se ne požene navzgor in se nekako odtrga pogled od blata. In to je tisto »iti v Had in pri tem zaspati«.

14. Če bo kdo rekel, da je zlobnost šibkost duše (ἀσθένειαν ψυχῆς) – češ da je zla duša vsekakor zelo čustvena in hitro vznemirjena, od vsakega zla nošena k prav vsakemu zlu, hitro vneta za želje, hitro razburjena za jeze, zaletava za soglasja (συγκραθέσεις), in da se zlahka vdaja motnim predstavam, ki so kakor najšibkejši izdelki od tega, kar proizvedeta umetnost ali narava, kar ima lahek propad zaradi vetrov ali zaradi sončne pripeke – bi bilo vredno raziskovati, kaj je in od kod je šibkost na dušo. Šibko na duši ni tako kakor [10] na telesih; temveč kakor je tam nezmožnost za delo in preobčutljivost, tako so tudi tu po analogiji duševni pojavi prejeli naziv šibkosti, (ἀσθένεια), razen če tudi za dušo ni isti povzročitelj slabosti, snov. Toda treba je priti bliže z razpravo, kaj je vzrok v tako imenovanem šibkem duše; saj gotovo niso gostote in redkosti niti ne spet vitkosti ali debelosti, ali bolezen, na primer, kakšna vročica, povzročile, da

---

je duša nemočna. Nujno pa je, da takšna slabost duše nastopa ali v popolnoma ločenih dušah ali v utelešenih (ἐνύλοις) ali v obojih. Če ne nastopa v dušah izven snovi – saj so vse [20] čiste in kakor je rečeno »krilate in popolne« tako da je zanje dejavnost neovirana – preostane, da je šibkost v padlih dušah, ki niso čiste niti očiščene, in zanje šibkost ne bi bila odvzemanje nečesa, temveč prisotnost tujega, na primer prisotnost sluzi ali žolča v telesu. Če uspemo bolj jasno dojeti povzročitelja padca (πτώματος) duše in če ga dojamemo, kakor je primerno, bo postalo jasno tudi to, kar iščemo, šibkost duše. Med bivajočim je snov, med bivajočim je tudi duša, in je, bi rekel, prostor, ki je en sam. Ni ločenega prostora za snov, pa spet ločenega prostora za dušo – kakor da bil prostor na zemlji [30] za snov, prostor na zraku pa za dušo – toda prostor, ki je ločen prostor za dušo, je v tem, ker ni v snovi: to pa pomeni, da se ni zedinila s snovjo, to pa pomeni, da iz nje in snovi ne nastane neko eno; to pomeni, da duša ne nastane v snovi kot podlagi (ὑποκειμενον): in to pomeni, da je ločena. Toda zmožnosti duše je mnogo in duša ima začetek, srednje dele in skrajnosti; toda snov, ki je prisotna, jo nagovarja in skoraj nadleguje in želi, da bi prišla v njeno notranjost. Toda »ves prostor je svet« in ničesar ni, kar ne bi imelo deleža na duši. Torej je snov osvetljena, ko samo sebe namesti pod dušo, toda ne more dojeti, od kod je osvetljena, kajti izvir ne prenese [40] snovi, četudi je prisotna, ker zaradi njene malovrednosti (κάκην) ne more gledati. Toda razsvetljenje in svetloba od zgoraj sta se zatemnili in oslabei zaradi mešanja s snovjo, ki je svetlobo napravila nemočno, s tem da ji je sama ponudila možnost porajanja in dala vzrok, da pride vanjo: saj ne bi prišla k nečemu, kar ni prisotno.

**220**

In to je padec (πτῶμα) duše, da na ta način pride v snov in izgublja moč, ker vse zmožnosti ne prehajajo v udejstvovanje, ker jih snov ovira, da bi prišle, s tem da je zavzela prostor, ki ga ima duša, ter povzročila, da se duša nekako skrči vase. A to, kar je vzela, tako rekoč s krajo, je naredila za slabo – dokler se duša ne bo mogla pognati navzgor. Snov je torej duši tako vzrok šibkosti [50] kot tudi vzrok malovrednosti deleatur. Prej je torej sama slaba in prvo zlo. In celo če bi duša sama rodila snov ob določeni strasti, in četudi bi se združila z njo in postala slaba, je snov kriva s svojim prisostvovanjem. Duša ne bi vstopila v proces postajanja v snovi, če ta s svojo prisotnostjo ne bi dovolila postajanja.

15. Če kdo trdi, da snov ne obstaja, mu je treba nujnost njenega obstoja (ὑπόστασις) pokazati na podlagi razprav o snovi, kjer je bilo o tem govora na več načinov. Če bo kdo rekel, da zla v stvareh (τοῖς οὐσι) sploh ni, za tega je nujno, da ukine tudi dobro in tako tudi ne bi bilo nič, kar je predmet želje. Torej ni niti želje niti spet odklanjanja (ἔκκλισις) niti mišljenja: želja je o dobrem, odklanjanje o slabem, mišljenje in praktična modrost (φρόνησις) pa o dobrem in slabem, in preišljenost je sama eno izmed dobrin. Tako torej morajo biti in dobro in nemešano dobro [10], pa dobro, ki je že mešanica iz slabega in dobrega, in če je prejela večji delež slabega, bo že tudi sama končala v tistem, kar je v celoti slabo; če pa je prejelo manjši delež, se toliko usmerja k dobremu, kolikor bolj se je zmanjšal. Navsezadnje pa, kaj je zlo za dušo? In kateri duši pripada, če ne tisti, ki se je oprijela narave hujšega (τῆς χειρόνος)? Tedaj ne bi bilo ne želja ne spet žalosti, ne jeznosti, ne strahov; strahovi pripadajo sestavljenemu, da ne bi razpadlo, žalosti in bolečine pa razpadajočemu. Toda želje nastajajo, kadar nekaj moti sestav, ali kadar nekdo, da bi se izognil tej motnji, načrtuje zdravljenje (ἰασιν). Nasprotno pa domišljija nastane s sunkom (πληγή) na nerazumno dušo od zunaj: sunek pa je sprejet, ker v sebi ni nerazdeljena. In ima zmotna mnenja, ki [20] nastanejo v duši, ki je izven resničnega samega, zunaj pa se je znašla, ker ni bila čista. Toda stremljenje (ὄρεξις) k umu je druga stvar; treba je samo, da se združi z umom in da se naseli v njem, ne da bi privolila v slabše (τὸ χειρόν). Zlo pa ni zgolj zlo zaradi moči in narave dobrega; če pa se po nujnosti že mora pokazati, ga oklepajo nekakšne lepe sponse, kakor so nekateri ujetniki vkovani v zlato, in se skriva z njimi, da ga na ta način bogovi ne bi gledali in da ljudem ne bi bilo vedno treba gledati zlo, temveč bi se celo tedaj, kadar ga vidijo, v spominjanju podob lepega mogli družiti z lepim (εἰδῶλοισ τοῦ καλοῦ εἰς ἀνάμνησιν συνῶσιν).

## Zapis k prevodu

222 V tej Eneadi Plotin razmišlja o dobrem in zlem in o tem, kako živeti ob naravnem imperativu dobrega ali če hočete z naravnimi vrlinami, ne da bi zapadli poenostavljajočemu obtoževanju za zlo, ali poveličujočemu hvaljenju vrlin. Plotin nas najprej vprašuje, katere stvari sploh smemo upravičeno imenovati za slabe oziroma dobre. Svoj premislek opira na uvid, ki je nosil že Heraklitovo misel, da pravičnega in lepega ne bi poznali, če ne bi bilo krivice, grdega in prevzetnosti. Dobro je nekaj negativnega, kar pa merimo z nečim pozitivnim, kar je dobro. Meditacija o dobrem in zlu pa dobi novo razsežnost, ko bi hoteli določiti domnevno zlo po sebi. In tu Plotin ne neha ponavljati, da so slabo, hudo, nesreča, bolečina itd. nekakšna odsotnost, neko manjkanje, namreč manjkanje dobrega. Toda, kar ima primanjkljaj dobrega, ni absolutno slabo. Niti neizoblikovana snov ni slabo po sebi, saj svet ni nekaj slabega, čeprav vsemirja ni brez snovi. Platonistični filozof pravi, da je materija, snov slaba, ker nima kvalitete. Toda snov ni slaba kot lastnost, temveč kot to, kar nima kvalitete. Tudi duša ni prvotno zlo. Če se zlo nahaja v manjkanju, tedaj samo nima bivanja. Če je slabo v duši, tedaj samo še nima življenja, duša pa kljub slabemu v sebi ostaja odsev dobrega. Zlo duše je delno manjkanje dobrega v duši. Tedaj ima duša mešano razpoloženost. Kakor snov ni zlo, tako tudi vrlina ni dobro. Pomembno je, da duša ne dremlje sredi zla.

Plotinova filozofija je enostavna. To pomeni tudi, da ne prenaša preveč opomb in komentarjev. Zato pa mora biti prevod zvest izvirniku. Lahko bi rekel, da besedila nisem prevedel, temveč sem ga preložil v slovenščino.