

Begreberne om evighed og tid indenfor hedensk og kristen nyplatonisme, med hovedfokus på Plotin som hedenskabets repræsentant

af Maria Pontoppidan

Københavns Universitet

Abstract Artiklen giver en redegørelse for og diskussion af Plotins opfattelse af begreberne om evighed og tid, sat i relation til hans verdensbillede og set som repræsentativ for en hedensk¹ nyplatonisk indstilling modsat en kristen nyplatonisk, som den fremstår hos kirkefædrene Origenes og Augustin. De to sidste inddrages sammenlignende, men hovedfokus er på Plotins fremstilling, med udgangspunkt i hans afhandling III 7, Om evighed og tid (Περὶ αἰῶνος καὶ χρόνου).

Til indledning bringes en oversigt over afhandlingens overordnede struktur. Dernæst følger artiklens fire hovedafsnit A til D:

Afsnit A omhandler Plotins evighedsbegreb: Herunder gennemgås evighedens plads i det plotinske verdensbillede, tre definitioner af begrebet, samt tre vigtige indgangsvinkler til yderligere forståelse af den plotinske evighed; disse er det evige nu, begrebet om vedvarende og Plotins geometriske metaforer for evigheden.

Afsnit B behandler Plotins tidsbegreb ved at placere det i hans verdensbillede, kontrastere hans standpunkt til hans filosofiske forgængeres, særlig hvad angår tidens forhold til bevægelse, samt at vise hvordan han reducerer tiden til dens evige ophav.

Afsnit C sammenbinder de to foregående afsnit, idet det redegør for den platoniske og plotinske opfattelse af forholdet mellem evighed og tid som en

¹ NB: Ordet 'hedensk' må her ikke opfattes som nedsættende. Jeg bruger det svarende til gængs anvendelse af 'pagan' på engelsk (f. eks. i Dodds' værk *Pagan and Christian in an age of anxiety*), dvs. værdineutralt som en samlebetegnelse for det konglomerat af religioner, der eksisterede i miljøet omkring Platon, Plotin og Augustin foruden kristendommen, og som udgjorde et mangefold af påvirkninger af deres tænkning.

afbildningsrelation. I den forbindelse inddrages Platons dialog 'Timaios' mytiske fremstilling af tidens skabelse, som sammenlignes med Plotins brug af denne myte. Til sidst benyttes plotinfortolkeren Werner Beierwaltes' opstilling af den afbildningsrelation mellem ånd og sjæl, der også gælder hos Plotin, og som modsvarer og af mig bliver jævnført med den mellem evighed og tid.

Afsnit D demonstrerer forskelle og ligheder mellem kristne og hedenske nyplatoniske tolkninger af tid og evighed. Efter to separate underafsnit om karakteristiske ligheder og forskelle mellem hedensk og oldkristen tænkning, eksemplificeres disse gennem dels Origenes' argumenter for, at verden har en begyndelse og ende i tid, dels Augustins tidsanalyse og hans forståelse af evighedsbegrebet. Der sammenlignes både undervejs og afsluttende med Plotins standpunkter ang. evighed og tid.

Til afrunding tjener en kort bemærkning om Platons indflydelse, der spænder over hedenskab og kristendom, og er med til afgørende at forme den kristne religion.

Om strukturen af afhandling III 7

Plotins afhandling III 7 er af hans trofaste elev og biograf Porphyrios henregnet til de kosmologiske skrifter (og derfor placeret i den tredje enneade) og dateret til at være nr. 45 i den kronologiske rækkefølge. Afhandlingen er den sidste, som Plotin skrev, mens Porphyrios endnu boede hos ham, dvs. den er et arbejde udført kort før år 267 e. Kr¹.

Skriftet er opdelt i tretten kapitler, hvori udviklingsgangen er som følger: I *kapitel 1* fastslår Plotin, at "vi" (hvorved forstås hans lukkede kreds af hedenske nyplatonikere) anerkender, at der består et skel mellem tid og evighed, og at dette skel har karakter af en *afbildningsrelation*. Denne vinkel på emnet er udslagsgivende for hele udviklingen af de to begreber hos Plotin: Tiden er at opfatte som et *billede af evigheden*. (Hvilket jeg behandler detaljeret i afsnit C.)

Derpå begynder selve diskussionen af de to begreber. Evigheden først, i *kapitel 2*, da Plotin følger sin egen platoniske forudsætning: At evigheden er det forbillede, tiden skal ligne. Som han ræsonnerer: Har man vundet indsigt i forbilledet, vil man automatisk forstå billedet. (Denne arbejdsgang er modsat

Plotins vanlige, der består i at begynde 'ved jorden' og arbejde sig op til de højere sfærer.)

Kapitlerne 3 til 6 indeholder en diskussion af, hvordan evighedsbegrebet bør forstås, og nærmere bestemt giver kap. 3, 4 og 5 hver sin udgave af en definition på begrebet. Definitionerne har visse overlapninger, men hver går ud fra sin egen vinkel. Det er en typisk metode hos Plotin, som også kendetegner hans værk som helhed: At han uafbrudt kredser om det samme emne, men hele tiden fra nye vinkler. (Definitionerne tager jeg op i afsnit A 2.)

Kapitel 7 indleder tidsdiskussionen. Plotin koncentrerer sig om tre opfattelser af tidsbegrebet, der alle sætter tid i nær sammenhæng med bevægelse. Han foretager i *kapitlerne 8 til 10* en kritik, som overordnet går ud på at angribe teorier, der behandler tiden som et 'udefra kommende tilsætningsstof', der på en eller anden måde skal påhæftes den fysiske verden. I reglen uden navns nævnelse kritiseres pythagoræernes, Aristoteles', stoikernes og Epikurs tidsanalyser. (Jeg giver eksempler på kritikken i afsnit B 3 og 4.)

I *kapitel 11* bringer Plotin sin egen tidsdefinition. *Kapitel 12* indeholder opfølgende bemærkninger om tiden og himmellegemerne, og det afsluttende *kapitel 13* uddyber dels Plotins egen position ang. tidens forhold til sjælen, som (med Beierwaltes' udtryk for Plotins tanke) har karakter af en 'dynamisk identitet', samt indeholder en genpåmindelse om evigheden og menneskets tilknytning til den igennem det evige i dets egen natur.

Ovenstående skal tjene til at give en fornemmelse for, hvordan Plotin i store træk går til sit emne, evighed og tid. På den baggrund kan vi gå til den detaljerede behandling af emnet, og efter Plotins eksempel begynde med forbilledet, dvs. evigheden.

AFSNIT A

Om evigheden hos Plotin

Imidlertid antager jeg ikke Plotins egen fremgangsmåde med at gemme den egne overbevisning til sidst. Istedet vil jeg før noget andet afsløre, præcis hvad Plotin lægger i begrebet evighed, hvad han anser for dens hovedkarakteristikum:

Evigheden er frem for alt andet karakteriseret som *åndens liv*. Hvad det skal betyde, kræver en forklaring af en vis længde. Jeg begynder med en baggrundsskitse af det plotinske verdensbillede.

1. Skitse af Plotins verdensbillede, med vægt på anden hypostase

Hele Plotins system (som han aldrig selv fremstiller direkte systematisk, men som tydeligt danner en cementeret enhed og helhed i alle hans enkeltstående skrifter) evolverer omkring de tre såkaldte *hypostaser*, et ord, der direkte oversat betyder noget, der 'står under' noget andet (som grundlag), men som kan oversættes med 'eksistensmodi'.

Senere nyplatonikere som Iamblichos (ca. 300 e. Kr.) har et væld af hypostaser, men hos Plotin er der ingen tvivl om, at de eneste, der fortjener navnet er henholdsvis det Ene ($\tau\omicron\ \epsilon\nu$ som udgør den første hypostase), Ånden ($\omicron\ \nu\omicron\varsigma$, den anden hypostase) og Sjælen ($\eta\ \psi\upsilon\chi\eta$, den tredje hypostase). Af de tre er begrebet $\nu\omicron\varsigma$, som jeg har valgt at omtale som 'ånden', det vanskeligst oversættelige. Det kan oversættes med fornuft (som det hyppigst sker) eller tænkning (men betegner i så fald en særlig, skuende tænkning, stillet overfor $\delta\iota\alpha\nu\omicron\iota$). Jeg har valgt betegnelsen ånd trods visse måske mindre heldige associationer til det danske ord, dels fordi det er det ord, Beierwaltes' tyske oversættelse, som jeg fortrinsvis benytter mig af, bruger (ty. *Geist*), og dels fordi ordet 'ånd' har mere helhedskarakter end ordet 'fornuft'. Taler man om fornuften, vil folk være mere tilbøjelige til at spørge '*hvis fornuft*' og forlange, at fornuften skal have et medium at befinde sig i; anderledes med ånden, der bedre kan 'stå selv'. Og det gør det græske $\nu\omicron\varsigma$ - 'står selv'.

Åndens hypostase udfolder sig af, eller med den tekniske betegnelse *emanerer*ⁱⁱ fra, det Ene, der skaber en mangfoldighed, fordi det selv er

fuldkomment, hvilket hos Plotin indebærer at 'strømme over af kraft'ⁱⁱⁱ. Hvor det Ene er udelt, altomfattende og dog kan kaldes et intet, fordi man i realiteten ikke meningsfyldt kan prædikere noget positivt om det, indeholder ånden pr. sit væsen en tohed. Ånden har det, man i nyere tid ville kalde intentionalitet – den skuer. Det, den skuer, er det Ene, og heri består dens eksistens. *Ånden er det Enes aktivitet* (ενεργεια)^{iv}. Om den opstår, idet det Ene vender sig mod sig selv, eller om den bliver til som ånd, idet den selv vender sig mod det ene, er omdiskuteret^v. Men den diskussion lader jeg ligge, og nøjes med at understrege det fundamentalt 'tosomme' ved ånden, hvad man dog ikke må forstå som at ånden er *splittet*. Det er ikke tilfældet. Ånden kommer lige efter det Ene i fuldkommenhed. Og den forskellighed, der hører den til, er ikke nogen splittelse, netop fordi den ligger i dens væsen.

At der ikke er tale om splittelse, kan illustreres ved at påpege en forskel i, hvad det vil sige at 'have en egenskab' i henholdsvis åndens og sjælens hypostase. I sjælens hypostase er en egenskab et moment ved den genstand, der har den. De to kan principielt adskilles, og adskilles ofte også i praksis (en *hvid* mand kan miste sin *hvidhed* ved at ligge for længe i solen). Ikke sådan i åndens hypostase, hvor det gælder, at har noget en egenskab, er denne egenskab altid et væsenstræk – noget, der ikke engang principielt kan adskilles fra det, der har den, andet end ved selve det, at man har to ord for egenskaben og dens 'ejer'.

Det er i åndens hypostase, at de platoniske ideer har hjemme. Hvis man tænker på dem, bliver det måske klarere, hvad jeg mener med at tale om egenskaber som væsenstræk. At tænke sig en idé, hvis egenskaber er erstattet med andre, er det samme som ikke længere at tænke den pågældende idé, men en anden. Dette står i modsætning til, at et menneske f.eks. ikke bliver til en anden person, fordi vedkommende tager noget andet tøj på eller kommer i en anden sindsstemning. Så egenskaben 'tohed' eller 'forskellighed', der hører ånden til, fører ikke til en splittelse af ånden, men udtrykker dens natur.

Hvad toheden nærmere går ud på, er, at åndens rettethed (skuen) forudsætter en opdeling i et subjekt og et objekt. At dette heller ikke er at forstå som en splittelse, kan ses af, at Plotin hævder, at der er identitet mellem tænkning og væren; al væren er tænkt eller er tænkning. Subjektet og objektet

er således to sider af samme sag, men de spiller en forskellig rolle, og denne forskellighed er åndens, *vouç'*, tohed. Yderligere indebærer det her sagte, at *værens*begrebet væsentligt er tilknyttet ånden, og at man derfor ikke uproblematisk kan tilskrive hverken det Ene eller sjælen væren.

Sjælens hypostase har jeg endnu knap nævnt, og da den hænger nært sammen med tidens begreb, vil jeg udskyde beskrivelsen af den til afsnittet om tid. Når jeg har suppleret med så mange detaljer om ånden i dette afsnit, skyldes det selvfølgelig, at evigheden hører ånden til. – Det diktum, at evigheden er åndens liv, siger noget om, hvor nært forholdet mellem de to er. Jeg kan gøre brug af den ovenstående pointe angående egenskabers forskellige karakter i åndens og sjælens hypostaser: Evigheden kan ikke betragtes som noget *accidentielt* tilhørende ånden, noget 'udefra påklistret' – den er et væsenstræk, uden den lader ånden sig ikke tænke eller beskrive, og omvendt. (Noget tilsvarende gælder for åndens forhold til *værens*begrebet.)

Plotin diskuterer i afhandling III 7s kapitel 2, hvorvidt man kan sætte en ligefrem identitet mellem de to begreber ånd og evighed. Det benægter han. De hænger sammen i praksis, men har dog hver deres betydning. Beierwaltes udtrykker det nøjagtige forhold ved at skrive, at der ikke ifølge Plotin består en tautologisk identitet mellem de to begreber, men nok en dynamisk identitet.

2. Tre definitioner af evighedsbegrebet

For at få mere kød på evighedsbegrebet skal vi nu se på de tre plotinske definitioner af det, som henholdsvis kapitel 3, 4 og 5 byder på. De lyder som følger (i min oversættelse):

1. *definition af evighed* (fra kap. 3): "Da viser sig altså som den evighed, vi søger: det i væren værende liv, der fuldbyrder sig ved det værende, der på én gang er helt og udfyldt uudstrakt i ét og alt."^{vi}

2. *definition af evighed* (fra kap. 4): "Det værendes fuldkomne og hele væren (...), den væren, i hvilken der hverken mangler noget eller som noget, der ikke er, kan tilføjes (...), denne dens tilstand er vel evighed (...)."^{vii}

3. *definition af evighed* (fra kap 5): "(...) evigheden er det fuldendt-uendelige liv (...), da intet ved den er forbigangent eller fremtidigt (...)."^{viii}

Det er (NB) mig, der er så flot at tale om definitioner i alle tre tilfælde; selv er Plotin noget mere påholdende med vendingen. Kun i det sidste tilfælde udtaler han, at 'her måtte man kunne siges at være nær ved en definition'^{ix}. Men måden, de tre udsagn bliver fremsat på, forekommer docerende nok til at fortjene navnet.

Og definitionerne skal have en nærmere kommentar. Som sagt forekommer der overlap i informationerne, men alligevel har hver definition sit særlige præg.

Ad definition 1: Evigheden er det *liv*, der fuldbringer sig i det værende, nærmere bestemt den slags liv, der er *helt, udfyldt og uudstrakt*. Der er andre slags liv, nemlig sjælens, der har de modsatte karakteristika: Det er *delt, mangelfuldt og udstrakt*. Det vender jeg tilbage til. Her vil jeg kommentere de tre prædikater, der tildeles det evige liv:

At evigheden er *hel* betyder faktisk mere, end at 'alle dens dele er tilstede i den': Sagen er nemlig, at evighedens helhed ikke udgøres af en sum af dele. Man kan ikke tale om en del af evigheden uden samtidig at tale om dens helhed. Ikke i den forstand, at begreberne del og helhed (som Hegel langt senere formulerer det) er indbyrdes afhængige begreber, der får deres betydning fra hinanden - ikke som et blot logisk forhold, men som en ontologisk sandhed, nemlig den, at helheden er *indeholdt* i hver del, så at det egentlig var mere korrekt slet ikke at tale om "dele" af evigheden. Evigheden er udelt. I kapitel 2 kontrasterer Plotin faktisk evighedens og åndens begreb på dette punkt, idet han skriver: "*Omslutningen (...) er for den åndelige væren en omslutning af dele, hos evigheden er derimod det hele sammen, ikke som en helhed af dele, men i og med at alt, der er evigt, er sådan, som evigheden er ifølge sig selv.*"^x

Meningen er her, at åndens – den noetiske – væren (νοητη ουσια) omfatter sine dele (og her tænkes vist på de platoniske idéer, der ligesom evigheden tilhører den anden hypostase i Plotins system) – mens evigheden 'er det hele under ét': Alt, hvad der er evigt, står mål med evigheden selv som helhed.

At evigheden er *udfyldt* vil sige, at den ingen mangler har. Denne facet kommenterer jeg under definition 2, der særligt lægger vægt på den.

At evigheden er *uudstrakt* er en pointe, Plotin anfører i klar opposition til den aristoteliske opfattelse af evighed som uendelig lang tid. Evigheden er ikke i nogen tid eller noget rum. Udstrækning hører overhovedet kun til i sjælens hypostase, det være sig rumlig eller tidslig udstrækning.

Ad definition 2: Evigheden er den *fuldendte væren*, hvem *intet mangler* og til hvem intet kan tilføjes.

Evigheden er en *væren* (οὐσία). Som tidligere nævnt hører værensbegrebet væsentligt til på 2. hypostase, og forholdet mellem væren og ånd er en dynamisk identitet af samme type som den mellem ånd og evighed. Dette indebærer, at evighed og væren så også er indbyrdes forbundne, idet man vil erindre, at egenskaber ikke i åndens hypostase er noget accidentielt på samme måde som i den fysiske verden, men noget væsentligt tilhørende det, der beskrives med dem. Så egenskaber, der væsentligt hører til samme subjekt (ånden), har også væsentligt et forhold til hinanden indbyrdes. Nu kaldte jeg ånden et *subjekt* for evighed og væren. Men det må ikke forstås, som at afhængigheden kun går den ene vej. Et egenskabsforhold i anden hypostase er modsat i tredje hypostase et symmetrisk forhold: Der er ikke kun dependens, men interdependens. Man kan ikke tænke ånden uden evighed eller væren, mere end man kan tænke evigheden uden ånd (osv).

Fuldendthed (παντελεια) betyder for Plotin netop dette: Ikke at behøve nogen tilføjelse. Dén er salig, der ikke stræber efter noget, fordi intet behøves, der ikke allerede er til stede^{xi}. Heri ligger også betydningen af udfyldtheden, der blev nævnt i definition 1: Der er ikke plads til tilføjelser, fordi alt det, som hører evigheden til, 'altid-allerede' er i den. At have mangler og derfor at stræbe hører sjælen og dens hypostase til.

Det *ikke at mangle noget* sammenkæder Plotin i kapitel 5 med en *ubegrænsethed* i evigheden: "... det ubegrænsede (το απειρον) er det ikke at mangle noget...".

Dette hænger sammen med, at evigheden ikke er nogen konkurrent til det Ene, og ikke, som det, er et "amorft anti-begreb" – ånden har tværtimod al

mulig form: den indeholder jo idéerne. Og det gælder tilsvarende med evigheden, at den består af en mangfoldighed. Men Plotin understreger, at dette ikke berøver evigheden dens grundlæggende enhed; det reducerer den ikke til en sum af dele, der kan splittes ad. Plotins formulering er den, at fra det Ene emanerer en mangfoldighed i flere trin, og resultatet er ånden og sjælen. Mens det Ene er eet (εν), er ånden karakteriseret som en-mange (εν πολλα) og sjælen som en-og-mange (εν και πολλα), eftersom det, der i ånden endnu hang sammen som et dialektisk hele, i sjælen har udviklet sig til muligheden for en regulær splittelse, ifald sjælen søger mod det lavere og tiltrækkes af materien. Sker det, afviger den fra sin indre ideale natur og bliver ufri. For i materien er det kun nødvendigheden, der regerer. Plotin er, hvad den materielle verden angår, streng determinist.

Ad definition 3: Evigheden er fuldendt-uendeligt liv, idet den er helt, hvad den er, og ikke har noget *fortidigt* eller *fremtidigt*.

Det fuldendte og uendelige (ubegrænsede) og hele samt livet har vi set på; tilbage er kun at fokusere på forholdet til det *fortidige* og det *fremtidige*, som udmærker sig ved sit fravær. Atter understreges det, at evigheden ikke lader sig forstå som uendelig lang tid, men som noget aldeles u-tidsligt, noget, der er hævet over tiden og udgør dens forudsætning.

Ud over begreberne fra de tre ovenstående definitioner belyser Plotin evigheden gennem en række yderligere begreber og illustrationer, der viser dens natur. Blandt dem har jeg udplukket hans udlægning af evighedens forhold til *nuet* (το νυν og til begrebet om *vedvarende* (αιδιότητα) samt to geometriske billeder på evigheden set hhv. "oppefra og nedefra" (dvs fra første og tredje hypostases perspektiv).

3. Det evige nu og øjeblikket

Om nuet og evigheden skriver Beierwaltes i sin indledning til afhandling III 7: "Evighed er netop dette "bestandigt"-bevægede, alt på én gang ligesom samlende sig i sig selv i et punkt, det uudstrakte, tidløse NU. NU er identisk med den "tidløse nutidighed".^{xii}

Evigheden er altså i en bevægelse, der ikke har begyndelse og ende, fordi der jo ingen forandring er uden tid. Evighedens bevægelse foregår i et tidløst, uudstrakt nu.

Plotin selv taler i kapitel 3 om evighedens nu-karakter, som han forbinder med dens uforanderlighed, dens mangel på et før og et efter.

Men der er to spørgsmål, man særlig kunne stille mht dette nu.

1) Er det identisk med Platons “øjeblikks”-begreb, *το εἰς αἴφνης*, ‘det pludselige’, der ikke har nogen udstrækning i tid (som Plotin støtter sig opad i sit skel mellem kontinuert og abrupt bevægelse i kapitel 8, 50-53) ?

2) Hvis man opfatter tiden som sammensat af nuer, er det så en anden type nuer end den her beskrevne, tidløse type? Er det med ordet ‘nu’ som med mange andre ord: at det skifter betydning, alt efter hvilken hypostase, det anvendes indenfor?

Ad 1): Platon lader i dialogen *Parmenides* den gamle Parmenides i en længere dialektisk undersøgelse af det Ene beskrive øjeblikket (det pludselige) som følger: “(...) denne sære forekomst, øjeblikket, (...) optager slet ingen tid; og den bevægede genstands overgang til hviletilstanden eller den hvilende genstands til at være bevægelse finder sted til og *fra* øjeblikket.”^{xiii}

Øjeblikket er det medium, hævder Platons Parmenides, hvori en overgang fra en tilstand til en anden sker, i al fald hvor det gælder overgange i det Enes tilstand, som ikke kan tænkes at ske i tid.

Plotin taler om øjeblikket i just denne forstand i III 7, kap. 8, under et angreb på stoikernes opfattelse af tid som ‘bevægelsens udstrækning’. Her skelner Plotin mellem øjeblikkelig og kontinuert bevægelse, hvor den første, øjeblikkelige, karakteriseres ved (modsat den kontinuerte) ikke at være i tid.

Men giver det mening at betragte evigheden som ‘det sted, hvor overgange sker’? På sin vis kan man godt tale for det, for:

a) åndens hypostase har, som tidligere anført, dialektisk natur. Den lavere tænkning, der hører sjælen til – *διανοία* – benytter sig af overgange, som den stiller op overfor hinanden. Forsåvidt kunne man karakterisere den platoniske Parmenides’ udredning af det Enes indeholden af en mangfoldighed af tilsyneladende modsigende egenskaber som en sådan tænkning, der dog tager

udgangspunkt i noget højere og sigter på at vise noget højere med sine gymnastiske øvelser.

b) Tiden betragtes også ofte i filosofien som sammensat af øjeblikke. Og sproget, der udtales i tiden, benytter sig af ord, der i virkeligheden er udtryk for evige begreber. Tiden er evighedens afbildning – parallelt med, at evigheden er det Enes udtryk.

Hver gang, man skifter fra et begreb til et andet, gør man jo et greb op til idéerne, som er den egentlige substans i éns udtalelser. Kan evighedens stadige aktivitet ses som det medium, hvorfra tiden har sit udspring, sin mulighed for at gøre overgange, at skabe forandring?

Aristoteles skriver faktisk i *Fysikken*, at “tiden både er kontinuert, i kraft af rummet, og delt ved nuet (...).”^{xiv} Men dette ‘by virtue of the now’ behøver ikke at indikere den type forudsætning for tiden, som evigheden er. Aristoteles har jo heller slet ikke et evighedsbegreb svarende til Plotins (en uudstrakt evighed helt uafhængig af og overordnet det tidslige). Men Plotin kender naturligvis Aristoteles’ synspunkt, og opfattelsen af den diskrete opdeling i øjeblikke (hos Aristoteles nuet) som en *forudsætning* for kontinuiteten nævnes af Beierwaltes i hans kommentar til Plotins anvendelse af øjeblikks-begrebet. Så jeg formoder (desværre angiver Beierwaltes ingen henvisninger), at Plotin har overtaget den aristoteliske formulering. Men hvad betyder den i så fald hos ham?

Beierwaltes skriver om det plotinske øjeblik, at det ikke er at forstå som et ‘grænsebegræb for tiden’, men som en intra-tidslig negation af tiden, der sker for at initiere en ny tidsproces. “Som det blotte diskontinuerlige begrunder det netop tidens kontinuitet,” siger han med en formulering, der ekkøer Aristoteles’.^{xv} Det synes at dreje sig om, at den pludselige forandring er garanten for en begrænset kontinuitet, indtil næste omslag. Men er det en garant af evighedens kaliber? Godt nok sammenlignes både evigheden og øjeblikket med et punkt – men øjeblikket er et punkt på tidslinjen, så at sige, hvad evigheden ikke er. Beierwaltes svarer benægtende – han hævder kategorisk, at øjeblikket hos Plotin *ikke* er lig med det tidløse nu, som udgør evigheden.

Jeg tilslutter mig hans synspunkt om, at øjeblikket er noget andet end det evige nu: At det hører til i den tredje hypostase, selvom det ikke selv er i tid, men dog samarbejder med tiden på dens eget niveau. Dette må gælde som svar på 1); og 2) er samtidig besvaret, idet man for eksempel kan sige: Ja, hvis tiden skulle være sammensat af eller have som en af sine nødvendige bestanddele en række nuer, ville disse være øjeblikke i den betydning, der nu er beskrevet; øjeblikket er kun den tredje hypostases efterligning af det evige nu. M. a. o.: Ikke alle verdens tidsatomer kan udgøre en evighed.

4. *Vedvarenhed*

Begrebet om *vedvarenhed* (αἰδιότης) vender Plotin flere gange tilbage til i afhandling III 7, f. eks. i kap. 2, 5 og 6. Det er ham magtpåliggende at understrege, at han fortolker begrebet utidsligt, når det skal forstås i sammenhæng med evigheden – det betegner en forbliven, en uforanderlighed, fremfor en stadigt fortsat hændelse eller hvile i tid. (Formålet med at understrege dette er at skabe distance til Aristoteles' opfattelse af evighed som uendelig lang tid.)

Det er i kapitel 6, at evighedens vedvarenhed beskrives som værende dens urokkelige forbliven - nemlig om og i det Ene. (Fra Platons *Timaios* citeres vendingen om “dette at evigheden forbliver i det Ene”^{xvi}. Dens uforanderlighed – altid at være den samme – er, tilføjer Plotin, hvad begrebet *væren* i virkeligheden går ud på. Han holder det således for en begrebsforvirring at tale om, at den fysiske verdens ting har væren; hvad de har, er kun tilblivelse og forgåen. Til begrebet væren bør der underforstås et *altid* (αἰ).

Mht. begrebet 'altid' advarer Plotin tilsvarende som mht. vedvarenheden, at der ikke er tale om en udstrækning i tid (modsat hvad det danske ord, al-tid, indikerer, at nogen har anset det for). – Begrebet 'altid's betydning ligger iøvrigt ret tæt op ad 'vedvarende'; Plotin skelner ikke skarpt imellem dem.

Men han gør også en anden brug af begrebet 'vedvarende', nemlig som illustration af menneskets *oplevelse* af evigheden. I kapitel 5 skifter han stil fra den hidtil temmelig abstrakte diskussion til at tale i 1. person, som eksisterende menneske, og spørge, hvordan han er sikret, at evighed faktisk

implicerer vedvarende; og han bringer en beskrivelse af en konkret person, der forsøger at skue det evige. Hvis en sådan person, forestiller Plotin sig, formåede ikke at vende sig bort fra sin skuen, ville han opleve evigheden som en vedvarende, en forbliven af det samme.

Så for mennesket fremstår evigheden som vedvarende på en måde, der måske synes tidsligt udstrakt, men det er et skin, som beror på vores erkendelseform – at vi, så at sige, mens vi bevæger os ad tidens linje prøver at fastholde et udstrakt punkt^{xvii}. Et sådant punkt ville, hvis vi formåede at fastholde det, mens vi selv bevægede os, på grund af *vores* bevægelse ligne en linje. Vores erkendelseform ‘trækker evigheden ud’ i vores oplevelse af den.

Det personlige spørgsmål, hvordan man er sikret, at evigheden varer ved, besvarer Plotin selv med, at det er garanteret gennem evighedens uforanderlighed og selvidentitet^{xviii}.

Det nærmere forhold mellem evigheden og vedvarende er, at vedvarende er evighedens *tilstand*, mens evigheden fungerer som *grundlag*^{xix} (υποκειμενον) for vedvarende.

Byggende på denne betragtning kan Plotin nu identificere evigheden med Gud: “Derfor [pga sin stilling som grundlag for det vedvarende] er evigheden ophøjet, og tanken fatter den som ét med guden (...). Og med rette kan man sige: Evigheden er Gud, der åbenbarer sig og viser sig i sin væsentlighed (...).”^{xx} Evigheden er Guds fremtræden, nemlig som den væren, der er uforanderlig, selvidentisk og grunder i sit eget liv.

5. Geometriske illustrationer af evigheden

Plotin anvender i ægte platonisk ånd ofte geometriske metaforer til beskrivelse af evigheden. Der er to gennemgående: Dels evigheden som et punkt – hvori den ligner det Ene, i sin udstrakthed, udelelighed og uforanderlighed – og dels som en cirkel, idet evigheden nemlig “bevæger sig i kreds om det Ene”, m.a.o. det Ene er evighedens centrum. Det er meget poetisk tænkt, hvilket er typisk for Plotins anvendelse af illustrationer. Tidens figur er, kan jeg med det samme tilføje, den rette linje, når den betragtes ud fra sin egen hypostase; men ses den i relation til evigheden, er det nu tiden, der antager cirkelform, idet den

forholder sig til sit centrum, evigheden. Det samme forhold er altså til stede mellem anden og tredje hypostase indbyrdes som mellem første og anden; i forhold til det højere forekommer det lavere niveau mere spredt, mere adskilt, mens det højere set fra det lavere er et usynligt centrum, noget, der nok former hele aktiviteten på det lavere niveau, men fra en position, der forbliver skjult set nedefra og kun kan erkendes negativt som “det, det hele drejer sig om”. Således har evigheden “set nedefra” punktform, og “set oppefra” cirkelform.

Med disse smukke billeder vil jeg afslutte fremstillingen af Plotins evighedsopfattelse. Skønt jeg mener med mine udvælgelser indenfor stoffet at have det væsentligste med, er der én af de ting, jeg har frasorteret, som jeg vil henlede opmærksomheden på for deres skyld, der er interesserede i at arbejde videre med emnet. Det er Plotins særlige anvendelse af de såkaldte “platoniske kategorier”^{xxi} fra dialogen “Sofisten” til prædikater ved evigheden. (Det drejer sig om begreberne væren (som vi jo har set på), bevægelse (som Plotin begrunder med, at evigheden er liv), stilstand (da evigheden er uforanderlig), andethed og det samme (fordi evigheden samler de forskellige begreber i en enhed som deres subjekt, ligesom et menneske samler sine 5 sanser i én bevidsthed).

Men lad os nu vende os til den tredje hypostase og tiden.

AFSNIT B
Om tiden hos Plotin

Jeg har allerede afsløret, at tiden hører den tredje hypostase til. Jeg fortsætter således den skitse, jeg begyndte at trække op i afsnittet om evigheden, af det plotinske verdensbillede, nu med en fokusering på sjælens hypostase, hvis *liv* tiden er.

1. Fortsat skitse af Plotins verdensbillede, med vægt på tredje hypostase

Tiden er altså sjælens liv, som evigheden er åndens liv. I det hele taget lader mange træk ved tredje hypostase sig beskrive analogt til tilsvarende træk i anden hypostase. Det udspringer af, at ligesom Plotin (inspireret af Platon) opfatter tiden som et billede af evigheden, betragter han sjælen som et billede af ånden^{xxii}. Eller rettere: *Forklaringen* på, at tiden fremtræder som et billede af evigheden, er, at sjælen er et billede af ånden.

Vi har hørt, at Ånden fremstår i sin egen skuen af det Ene (eller idet det Ene skuer sig selv)^{xxiii}. Som Povl Johs. Jensen skriver i sin bog *Plotin* om det Enes skabende kraft: “Det første, Kraften frembringer, vender sig imod det Ene og fyldes af det, og idet det ser imod det Ene, bliver det Aand.” På samme måde har ånden, idet den ligner sit ophav, i sig en “Kraft til at føde” (αἰτιος δυνάμις).^{xxiv} Ånden ‘udsondret’ sjælen, som også vender sig mod sit ophav, ånden, og gentager den fødende bevægelse på et ringere niveau – og hermed sker den sansbare verdens skabelse. Med materien har man nået det laveste niveau. (Med mindre man vil følge Platon i at regne spejlbilleder, skygger og den slags som endnu lavere.)

Jensen understreger imidlertid, at Plotins mening ikke er, at skabelsen af sjælen medfører ekistensen af en ny væren *udenfor* ånden; forholdet er det, at “noget i Aanden krænges udad.” Atter er forholdet det samme som mellem det Ene og ånden: Som beskrevet i skitsens første del er ånden det Enes udtryk eller aktivitet. På samme måde er sjælen åndens udtryk – dens λογος, siger Plotin^{xxv}. Forholdet er som det talte ords (= sjælen) til den tankes, det udtrykker (= ånden)^{xxvi}.

Når Plotin taler om den sjæl, der skabes af ånden, er det ikke den individuelle menneskesjæl i første omgang, men "Verdenssjælen" (panpsyken). Individuelle sjæle opstår sammen med materien, og mennesket er derfor fra begyndelsen et splittet væsen. For mangfoldigheden er på tredje hypostase et væsenstræk på en helt anden måde end på anden. Det Ene er ren enhed; ånden er én-mange, den har sin tosømhed i subjekt-objekt-skellet, men dog er væren og tænkning i sidste ende ét hos den; men sjælen er 'én og mange', i den er væren og tænkning adskilt. Derfor kan man tale om en regulær splittelse, modsat hvad der er tilfældet for ånden, hvis liv, evigheden, bærer helheden i hver del. Splittelsen i sjælen viser sig gennem dens dobbelte drøgning, dels opad mod den ånd, der er dens oprindelige natur, og dels nedad mod materien, som den fristes til at forme og fordybe sig i, hvad der kan blive ligefrem en forhindring for dens samkvem med ånden. Åndens bevægelse nedad, der resulterer i skabelsen, gør ikke på samme måde ånden 'blind' overfor det Ene; dens liv, det evige, "forbliver i det Ene".

Derfor er der på sjælens hypostase med skabelsen af den fysiske verden i en vis forstand tale om et fald. Plotin er dog ikke afklaret omkring, hvorvidt han skal betragte faldet som noget negativt eller ej. Man finder hos ham (som hos Platon) både fremstillinger af verdens skabelse som nødvendig og velsignet, og andre, der forklarer den ud fra en højere 'naturs' (φύσεως) τολμα, hovmod.

Den sidste forklaring er den, Plotin tager i brug i sin myteprægede beskrivelse af tidens opståen i afhandling III 7's kapitel 11, hvor han lader den personificerede tid selv berette, at den, før den blev tid, 'hvilede i væren', dvs i ånden, men at 'en natur' dér ville 'være sig selv' og satte sig i en bevægelse, der rystede tiden med løs, så de begge faldt ud af evigheden, og verden, som vi kender den, blev skabt. Dette med at 'ville være sig selv', at være adskilt fra det Ene og ånden, er faldets substans hos Plotin, som det senere bliver det hos den kristne nyplatoniker Augustin, hvis Helvede består i dette ene: afstand til Gud.

Jeg skrev ovenfor, at de individuelle sjæle opstår sammen med materien, nemlig idet verdenssjælen former den fysiske verden og deriblandt mennesker. Men selvom vi har individuelle sjæle, er disse alle i grunden ét med

verdenssjælen (“αι πασαι [ψυχαι] μια [εισιν]”). Og derfor, tilføjer Plotin, er tiden ikke revet i mange stykker, fordi vi er mange, men er den samme tid fælles for alle^{xxvii}.

Det gælder også, at alle mennesker, der opfylder det menneskelige formål, som det opfattes af Plotin, og opnår foreningen med det højere, ikke i denne tilstand længere betragter sig selv som en individuel sjæl eller en sjæl overhovedet – man reflekterer ikke i den tilstand længere over sig selv, men er eet med ånden (eller endda det Ene, hvis man er rigtig dygtig), og det er i så fald den samme ånd for alle, for i evigheden er som tidligere nævnt helheden i hver del; og det Ene er slet ikke delt.

Men så længe sjælen er sig selv, har den sin egen måde at virke på: Den tænker. (Tænkning er jo for Plotin den primære aktivitet, hvortil handling kun er et biprodukt.) Og sjælens form for tænkning er ikke den åndelige skuen, der fatter alt under ét, som man ser et billede; den er udstrakt og fremadskridende, den er det logiske ræsonnement, der går fra præmisser til konklusion igennem flere trin; betegnelsen for dette er λογισμος eller dianoetisk tænkning, dvs tænkning, der går tværs ‘gennem ånd’ (διανοια), idet den stykker den ud. Denne tænkning går med Plotins ord^{xxviii} ud på “at søge det, den Vise [gennem sin skuen af ånden] allerede ved”.

Den dianoetiske tænkning gør ånden fordøjelig for den, der ikke selv kan skue endnu, og fungerer således som en forberedelse til opstigningen mod det høje. – En for alle mennesker nødvendig forberedelse, mener Plotin, der er en intellektualistisk mystiker, som ikke lader nogen ‘smutveje’ udenom den krævende filosofiske dannelse åbne.

2. En tidsdefinition

Som i evighedsafsnittet præsenterer jeg straks Plotins egen definition, denne gang af tiden. At tiden er sjælens liv, er allerede fastslået; Plotin specificerer yderligere i kapitel 11 det følgende:

Definition af tid: “(...) tid er sjælens liv i en bevægelse, der overgår fra en livstilstand til en anden (...)”^{xxix}

Altså: Tiden er sjælens liv i de bevægelser, der udgør overgange mellem livstilstande. Det synes at være Platons beskrivelse af det tidløse øjeblik indenfor tiden, hvori overgange mellem tilstande sker, der her spøges hos Plotin, selvom han ikke nævner øjebliksbegrebet eksplicit. Men hvis det gælder, at at øjeblikkene er 'afsætspunkter' for tiden (som Platon skriver: Overgangene sker '*ind i og ud fra øjeblikket*'^{xxx}), betyder det så, at tiden er en kæde af øjeblikke?

Beierwaltes svarer benægtende, dette er ikke Plotins mening^{xxx}. I dette spørgsmål følger Plotin Aristoteles' holdning om, at selvom man kan *opdele* tiden i øjeblikke, ligesom man kan dele en linje vha punkter, så er tiden, der er kontinuert, ikke selv *opbygget* af øjeblikke. Øjeblikke er som punkter uudstrakte, og kan derfor ikke forbindes til hinanden; de er diskontinuerte, modsat tiden, der består af mindre tidsintervaller, ligesom en linje af mindre, ligeledes kontinuerte, linjestykker^{xxxii}. Som konstateret i afsnit A 3 betragter både Aristoteles og Plotin faktisk øjeblikkenes diskontinuitet som en *forudsætning* for tidens kontinuitet i bevægelsen 'mellem øjeblikkene'.

3. Plotin og hans forgængere om tidens forhold til bevægelse

Plotin benægter ikke, at tiden har en sammenhæng med forandring og bevægelse. Ordet bevægelse indgår i hans egen tidsdefinition; og en beskrivelse af tiden ud fra stilstand eller uforanderlighed "ville gå tidsbegrebet ram forbi, da tiden aldrig er den samme," skriver han^{xxxiii}. Men i sin kritik af forgængernes tidsteorier ordner han i høj grad sine angreb ud fra modstandernes måder at koble tid og bevægelse på. Her finder han fejl hos både pythagoræerne, Aristoteles, Epikur og frem for alle hos stoikerne.

Han stiller det i sit kapitel 7 op på følgende måde: Der er tre hovedgrupperinger, modstandernes tidsopfattelser falder ind under, og de definerer alle tid gennem et forskelligt forhold til bevægelsesbegrebet. De lyder som følger:

- 1) *Tid er lig med bevægelse.* (Dette standpunkt indtages ikke af nogen identificeret modstander.)
- 2) *Tid er det, der bevæges.* (Dette er, skønt Plotin ikke selv nævner det,

en pythagoræisk definition.)

3) *Tid er en egenskab ved bevægelsen.*

(Denne opfattelse opretholdes af Aristoteles, stoikerne og epikuræerne, men med forskellige udkårne egenskaber. Aristoteles definerer tiden som bevægelsens tal ($\alpha\rho\iota\theta\mu\omicron\varsigma$) eller målestok ($\mu\epsilon\tau\rho\nu$); stoikerne som bevægelsens udstrækning ($\delta\iota\alpha\sigma\tau\eta\mu\alpha$), og epikuræerne som en følge ($\pi\alpha\rho\alpha\kappa\omicron\lambda\omicron\upsilon\theta\eta\mu\alpha$) af bevægelsen. Plotin nævner heller ikke her sine modstandere ved navn. Troligt har det forekommet ham for indlysende, hvem der mentes, dels fordi han primært har skrevet for sin kreds, der har hørt ham forelæse om de samme emner, dels fordi modstandernes lære har hørt til almendannelsen.)

Fælles for modstanderne undtagen pythagoræerne er tildelingen af en mere selvstændig rolle til materien, end Plotin er villig til at acceptere. Aristoteles definerer (modsat Platon) tiden ud fra sanseverdenen alene uden at ville indblande nogen evighed. Sjælen har som hos Plotin en plads i også Aristoteles' tidsbeskrivelse, men i en helt anden forstand – nemlig kun som den, der måler eller tæller bevægelsen. Mere herom i afsnit B 4.

Hvad angår stoikerne og epikuræerne, er de den tids mest hårdkogte materialister, dvs. folk af en verdensanskuelse, der går stik modsat Plotins. Plotin placerer det onde, som han kun nødtvungent inkluderer i sin verden, i materien. Men det onde har hos Plotin som senere hos Augustin ikke selvstændig eksistens – det er en privation eller en afstand til det Ene. Materien, det ondes medium, er på samme måde for sjælen og det højere frem for alt en mangel, et grænsebegreb. Så at gøre materien til det højeste princip eller beskrive den som den egentlige virkelighed, er nødvendigvis en kilde til forargelse for Plotin.

4. Plotins kritik af forgængerne

Jeg anfører nu en række udpluk fra Plotins kritik til at tjene som negativrum for hans egen opfattelse af bevægelsens forhold til tiden.

Ad opfattelse 1): Plotin mener ikke, at bevægelsen kan være lig med tiden slet og ret, og han har mange delargumenter, der skal underbygge hans afvisning. Et, han gentagne gange vender tilbage til, er at bevægelse sker *i* tid, og ergo kan de ikke være lig hinanden.

For det andet anfører han, at bevægelser ophører, hvad tiden ikke gør; og selvom man så ville identificere tiden med en særlig, vedvarende bevægelse såsom altets kredsløb, så drejer himmellegemerne dog *i et bestemt tidsrum* tilbage til det samme punkt, og det ville man ikke kunne iagttage eller formulere, hvis tiden slet og ret konstitueredes af denne bevægelse. (Augustin formulerer i *Confessiones*' bog 11, kapitel 23 et lignende argument for det samme.)

For det tredje nævner Plotin den omstændighed, at vi formår at skelne mellem hastighedsgrader indenfor bevægelser. Men at en bevægelse er hurtigere end en anden betyder, at den tilbagelægges på kortere tid. Atter kan man konkludere, at tidsbegrebet opererer selvstændigt i forhold til bevægelsesbegrebet.

Ad opfattelse 2): Denne opfattelse sætter Plotin lig med den tese, at tiden er lig Altets bevægelse, idet Altet jo er det, der bevæges. Og i så fald gælder kritikken fra ovenfor, om at vi kan iagttage, at himmellegemerne indenfor *et bestemt tidsrum* fuldender en kredsgang. M. a. o., vi formår udmærket at skelne mellem Altets kredsløb og tiden.

Ad opfattelse 3): Kapitlerne 8 til 10 er spækket med argumenter mod stoikerne, Aristoteles og Epikur:

Stoikerne får særlig opmærksomhed. Plotin anfører tolkninger af deres teori, som reducerer den til opfattelse 1) med de kritikpunkter, der gælder for den; og han anfører et væld af andre punkter, såsom for eksempel:

a) Ikke alle bevægelser har samme udstrækning; så hvilken udstrækning er det præcis, der er tiden? (Denne indvending kan, som flere af de andre, synes noget sofistisk; man må vel formode, at stoikerne mente, at tiden var alle de udstrækninger, bevægelse gøres i.)

b) Hvis tidsbegrebet overhovedet skal have en selvstændig betydning, må den udstrækning, der tales om, vel være en anden end bevægelsens egen. Og så bliver det for utroværdigt, mener Plotin.

c) Hvis man omvendt holder fast på, at det drejer sig om bevægelsens egen udstrækning, så er man tvunget til at hævde, at der ingen tid går for de ting, der er i hvile.

Aristoteles, hvis tidsdefinition dels går på tid som tal, dels på tid som målestok, kritiseres bl.a. på følgende punkter:

Hvad tid som *tal* angår, er Aristoteles' idé, at tiden er et tal for bevægelsens "før og efter"^{xxxiv}. Blandt Plotins modargumenter er eksempelvis:

a) Sådant en definition er alt for generel til at være oplysende, for talbegrebet er et generelt begreb; *alt* lader sig tælle, ikke kun bevægelser, men også ting; hvis tid var lig med tal, hvad skulle så det særlige ved 'tids-tal' være, der adskilte dem fra de tal, man talte ting med?

Til dette punkt har jeg en kommentar: En svaghed ved denne kritik er, at Plotin går ud fra, at Aristoteles med 'tal' tænker på tal som 'det, man tæller med'^{xxxv}; men faktisk skelner Aristoteles umiddelbart efter sin definition (i *Fysikken* 219b 6-10) mellem to måder at bruge ordet 'tal' på: Om hhv. det tællende tal og det, der kan tælles – han skelner mellem tal og antal, kan man måske sige. Og det, han sigter til med tiden som tal er det sidste, nemlig antallet: Tiden er en målt bevægelses antal. Det betyder, at tid ikke ifølge Aristoteles' definition skal forstås, som Plotins kritik sigter på at gøre det, som noget abstrakt forstået tal, men som de konkrete antal, man kan tillægge bevægelser.

b) Man må stille spørgsmålstegn ved, om man kan tælle regelmæssige og uregelmæssige bevægelser på samme måde.

c) Tiden er uendelig, og derfor kan der ikke gives et tal for den *selv*, kun for dele af den.

Bedre synes Plotin om idéen med tid som *målestok*, men enig i den er han ikke, da han jo ikke mener, tid skal forstås som en egenskab ved bevægelse. Når Aristoteles taler om tid som målestok, er det i forhold til himmellegemernes bevægelse som grund-målestok, medens tid som tal er i forhold til enhver bevægelse.

Plotin skelner imidlertid ikke så skarpt som Aristoteles mellem 'tal' og 'målestok', og det viser sig i hans kritik, der i begge tilfælde angår bevægelser generelt. Jeg nævner et enkelt eksempel på denne del af kritikken:

a) Skal tiden gælde for den størrelse, man måler med, eller det mål, man finder for bevægelsen? I begge tilfælde er forslaget om tid som målestok problematisk. Jeg vil ikke gå i detaljer med hvordan; humlen er her som i de andre kritikker, at Plotin ikke mener, definitionsforsøget egentlig løser sin opgave; det at finde et tal eller et mål for bevægelse forklarer ikke, hvad tid *er* for noget, men kun hvordan man angiver et bestemt tidsrum.

Aristoteles taler i *Fysikken* i høj grad om tiden som et fænomen i en menneskelig erfaringsverden. Han skriver i kapitel 11 gentagne gange om, hvad vi *siger* om tid, og hvordan vi *oplever* den, og går derfra direkte til sin tidsdefinition. For eksempel skriver han: "vi siger, at der er gået tid, når vi får en erfaring af et før og efter ved en forandring" og "når som helst vi opfatter et før og efter, taler vi om tid."^{xxxvi} Dvs. han bruger vendinger, der lægger særlig vægt på tiden som noget, der er tilstede, hvor mennesker foretager målinger og erfarer forandring, frem for noget, der har uafhængig eksistens af den målende bevidsthed.

Ganske vist indskyder han, at uden tilstedeværelsen af en tællende bevidsthed ville tiden stadig findes som tællelig, skønt ikke som talt^{xxxvii}. Men Plotin ignorerer som nævnt denne aristoteliske skelnen og anklager hans teori med et næsten selvironisk træk, idet han påstår, at Aristoteles' opfattelse af tiden som målestok medfører, at tiden 'kun' er i sjælen og ikke overalt, også hvor ingen går rundt og måler.

Det ironiske er, at Plotin jo netop mener, tiden er i sjælen. Forskellen er, at han ved 'sjæl' forstår noget mere end Aristoteles, noget, der ikke er begrænset til den individuelle (geskæftigt målende) sjæl.

Beierwaltes skriver om Plotin, at man vel kan tale om, at han indfører en 'psykologisering' (en 'sjæleliggørelse' i den antikke forstand af ordet sjæl – en belivelse) af tiden, men ikke en 'personalisering'^{xxxviii}, som Aristoteles kunne betragtes som gørende det, hvis han virkelig havde ment, at der kun var tid, hvor der var nogen, der målte den, og som Augustin faktisk gør det i sin

definition af tid som en udstrækning i det enkelte menneskes sjæl. (Mere om denne i afsnit D 4.)

Epikur behandles kort i kapitel 10. Hans tidsopfattelse går ud på, at tiden, som alt andet, består af mindstedele (atomer) og således ikke har nogen kontinuitet. Den har, når det kommer til stykket, ikke engang nogen virkelig eksistens, men er en særlig type *accidens* ved tingene, der igen er *accidenser* ved det virkelig eksisterende – atomerne i det tomme rum.

Tiden er, siger han, en følge af bevægelsen. Plotins kommentar hertil er, at sådan en påstand ikke forklarer noget om tidens væsen. (Det er den samme kritik, som han gør gældende overfor både den stoiske og den aristoteliske tidsopfattelse; de besvarer i realiteten ikke spørgsmålet: “Hvad *er* tid?”) Det gælder for følger, som det gælder for bevægelser – de sker *i* tid og kan da ikke selv være tiden. Epikur forudsætter derimod i sin definition, at det begreb, han skal definere, allerede er kendt.

5. Plotins eget standpunkt

Det ovenfor angivne udvalg fra Plotins mangelliste over andres tidsopfattelser har haft til formål at demonstrere, hvilke opfattelser af tidens forhold til bevægelse Plotin tager afstand fra. At tiden har noget at gøre med bevægelse, nægter han som sagt ikke. Men bevægelsen er et udtryk for tiden som liv, ikke en definatorisk egenskab. Vi måler tiden gennem bevægelse, men tiden er ikke lig med denne målestok.

For at kunne afklare tidens væsen må man ifølge Plotin frem for alt forstå evigheden og dens udgangspunkt, det Ene. I afhandling III 7s afsluttende kapitel beskriver Plotin, hvordan tiden og sjælen er den sidste instans, man kan reducere genstandene i den fysiske verden til, når man vil forstå dem. Men for at forstå tiden og sjælen selv er det uomgængeligt at stige højere op; for sjælen har sin natur fra ånden, og ånden bliver til ved det Ene. Kun som billede af evigheden giver tiden mening.

Plotin giver et konkret eksempel på en reduktionsproces, der standser ved sjælen: Hvis man vil forstå et enkelt menneskes legemlige bevægelse, må man tilbageføre legemets bevægelse til den bevægelse i sjælen, der (med en noget kryptisk formulering hos Plotin) har den samme udstrækning. Men den

sjælelige bevægelse må, hvis man vil forstå den, tilbageføres til noget *uden* udstrækning. Dvs man må skifte hypostase. Og i alsjælens tilfælde gælder det samme som i den enkelte sjæls.

Summa summarum: Som Beierwaltes skriver: “Tiden er jo sjælens διαστασις ζωης.”^{xxxix} Tiden er sjælens livs-udstrækning.

Hermed har jeg skildret tid og evighed separat. Men hvordan forholder de sig indbyrdes? Plotin beskriver ligesom Platon ganske særegent deres forhold som en *afbildningsrelation*. Den måde at tænke de to begreber sammen på er, såvidt jeg ved, unik i filosofihistorien, og Platon var den første nogensinde, der beskrev tiden ud fra evigheden^{xl}.

AFSNIT C

Om forholdet mellem tid og evighed:

Afbildningsrelationen i Timaios og hos Plotin

Vi begynder med at se på afbildningsrelationen i det værk, hvor den introduceres af Platon – den vanskeligt tilgængelige, men fascinerende dialog *Timaios*.

1. Om Platons dialog Timaios

Timaios hører til de såkaldte sendialoger, og den er – sammen med dialoger som *Parmenides*, (de mytiske dele af) *Staten*, *Symposion* og *Phaidros*, samt dele af *Sofisten* og *Theaitetos* – Plotins yndlingsdialog. For Plotin er hovedsagen netop Platons myter, de af hans diskussioner, der kan anvendes metafysisk-religiøst og æstetisk, og ikke de politiske teorier eller de sokratiske/skeptisk-prægede aporier.

Timaios gengiver en myte om den fysiske verdens skabelse, og falder i tre dele; først fortæller der om skabelsen af verden overordnet som en guds, demiurgens, værk, og denne guds uddelegering af de videre skabelsesopgaver såsom skabelsen af mennesket og dyrene til en række underguder; så gives der en elementlære for de fysiske tings sammensætning, og til sidst fokuseres der særligt på menneskets skabelse og opbygning, og dets sundhed og sygdom.

Platon understreger i endnu højere grad end sædvanlig, hvor lidt lid, man bør fæste til fortællingen; den behandler et emne, der ikke kan opnås sikker viden om, nemlig den fysiske verden, og må derfor kun opfattes som 'en sandsynlig forklaring'. – Plotin, kan det indskydes, er ikke slet så forbeholden, når han skal fortælle om, hvordan sjælen og tiden blev til.

2. Tidens og verdens skabelse i *Timaios*. Jævnføring med Plotin

Den del af *Timaios*, der har interesse her, falder i den første hoveddel, hvor det fortælles, at demiurgen skaber *tiden* sammen med himmellegemerne og deres bevægelse, der også danner grundlag for menneskets erkendelse af tal og således for aritmetikken og dermed al videnskab. At Platon lader en gud skabe tiden som en del af sin plan med universet – og det drejer sig vel at mærke om en god gud – er noget, Plotin i sin mytiske fremstilling afviger substantielt fra. Hos Plotin er det en oprørske natur i ånden, der ryster tiden løs; tiden er som sjælens liv en del af et fald, af en spontan frigørelse fra det guddommelige, der ikke er planlagt ovenfra^{xli}.

Fortælleren *Timaios*, en italisk filosof, argumenterer på følgende måde for, at den fysiske verden må være et billede af den evige: Alt, der er til, har en årsag. Det, der er smukt, har en smuk årsag; den fysiske verden er smuk, ergo må den være dannet efter de evige idéer, destomere må dette gælde, fordi Gud er god, og derfor har gjort det bedst mulige^{xlii}.

Det er netop fordi den fysiske verden er et billede, at man kun kan udtale sig med sandsynlighed om den: "...som Væren forholder sig til Tilblivelse, saaledes Sandhed til Sandsynlighed."^{xliii}

Forbilledet for verden er et "evigt, levende væsen" (hvori Plotin naturligvis ser sin ånd (*vouç*), og Platon beskriver ligheden og forskellen mellem forbillede og billede sådan: "...det var ikke muligt fuldt ud at knytte denne Egenskab [Evigheden] til det skabte. Men [Demiurgen] (...) besluttede at lave et Billede i Bevægelse af Evigheden, og samtidig med, at han ordnede Verden, skabte han et Evighedsbillede af den Evighed, der uforanderligt bestemmes ved Enhed, og dette Billede, hvis Bevægelse bestemmes ved Tal, har vi givet Navnet Tid."^{xliv}

Fremstillingen her stemmer godt overens med Plotins. Tiden er et billede i bevægelse, den gengiver evigheden ‘i en udstrakt udgave’.

I sin analyse af Plotins fremstilling af dette forhold giver Beierwaltes forholdet et *normativt* tilsnit: Sjælens kald er at øge sin lighed med ånden – at efterligne dens evige nu ved i hvert af sine enkelt-øjeblikke at erkende sig selv, dvs i et gentaget forløb tilvejebringe den identitet af tænkning og væren, der er åndens selvfølgelige “ejendom”^{xlv}. På den måde bliver tiden evigheden lig i det enkelte øjeblik. Det vil sige, at tidens lighed med evigheden fuldkommengøres, idet sjælen gør et sammenhængende forløb ud af sine øjeblikke, gennem gentagelsen af den selverkendelsesproces, der hos Plotin er lig med at erkende sin oprindelse. Der er hos Plotin en *fordring* til stede om at forstærke afbildningsrelationen. Denne fordring står, mener jeg, som supplement, ikke som konkurrent til Platons version af afbildningsrelationen, der er rent *faktuel*. (Tiden *er* et billede af evigheden.) – Platon ville kunne bifalde en sådan fordring (tiden *bør* blive evigheden endnu mere lig); men hans ærinde i *Timaios* er ikke normativt, så derfor er den ikke blandt de aspekter af tid/evighed-forholdet, han fokuserer på.

Platons beskrivelse af tiden som “det Billede, hvis Bevægelse bestemmes ved Tal” demonstrerer, at Platon hverken definerer tid *som* bevægelse eller *som* tal, men i lighed med Plotin giver udtryk for, at bevægelsen og tallene er de redskaber, vi mennesker erkender tiden ved hjælp af. Tallene får vi indsigt i gennem iagttagelse af himmellegemernes kredsbevægelse, der lader os erkende gentagelse og dermed giver os mulighed for at tælle, hvor mange gange ‘det samme’ sker. Og den gentagne bevægelse giver den fornemmelse af forløb, der er forudsætning for at erkende tiden.

Omkring 38a^{xlvi} oplyser Platon, at noget af det, tiden ligner evigheden på, er, at den er ubegrænset; verden har ikke nogen begyndelse eller ende. Man kan ikke tale om, at der var noget før tiden og verden blev skabt; det giver på en måde sig selv, da begrebet ‘før’ er intra-tidsligt – men Platon har en pointe med at understrege det, nemlig den, at verden overhovedet ikke er skabt i tid. Man kan altså ikke alene ikke tale om noget ‘før’ verdens skabelse, men egentlig heller ikke om noget ‘under’ (= ‘i løbet af’) verdens skabelse. Beretningen om, at demiurgen og hans underguder ‘først’ gjorde dét, og

‘derefter’ dét, er billedtale. Der er ikke tale om en tidlig proces. Hvis noget kommer ‘før’ noget andet, er det rent formelt – som princip. Jeg vender tilbage til dette synspunkt i afsnit D 3 og D 5, hvor jeg sammenligner det med Origenes’ og Augustins forestilling om verden som skabt i tid.

For at opsummere: Tiden afbilder hos Platon evigheden på følgende måder:

a) i sin ubegrænsethed ‘til begge sider’: i at den er uden begyndelse eller ende.

b) ved det, at de fysiske genstande er skabt med de evige idéer som forbilleder – dvs der er en rent formmæssig lighed mellem den fysiske og den åndelige (idet jeg fortsat oversætter $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ved ånd) verden. Evigheden ligner altså de former, vi kender fra den daglige virkelighed, men med den forskel, at idéerne ikke som vores ting er adskilt, men ‘hver enkelt er tilstede overalt’: Hver del indeholder helheden. Plotin hævder svarende hertil, at evigheden er mangfoldig netop ved idéerne, dog uden at dette spolerer dens væsentlige enhed.

c) bevægelsen i tiden må man formode kan jävnføres med det evige, forbilledlige væsens *liv* (sådan som Plotin tolker det – tiden som sjælens liv).

Overordnet kan man sige, at tankegangen i *Timaios* omkring tid i det store og hele overtages af Plotin. Selv vil han selvfølgelig mene, han viderefører den uændret, idet Plotin ikke bestræber sig som en original tænker, men som fortolker af og bannerfører for den “guddommelige Platon”. Men jeg har allerede nævnt i hvert fald ét punkt, hvor Plotin afviger fra Platon ang. tid – han lader ikke dens skabelse ske ud fra en guddommelig plan, men i *sin* myte ud fra en $\tau\omicron\lambda\mu\alpha$ -handling. Det er nu ikke noget væsentligt punkt i mine øjne – Plotins myter skal aldrig tages bogstaveligt, og man skal ikke drage alt for mange konklusioner om Plotins holdninger ud fra dem alene.

Hvad angår afbildningsrelationen specifikt, er den en meget typisk plotinsk fremstilling. Oprindeligt er det jo Platon, der har fundet på den, men den har passeret godt i Plotins kram: Plotin gør i udstrakt grad brug af klare billeder som netop dette. Kendte er f.eks. hans lysmetafor, bølgemetafor m. fl., der skal beskrive forholdet mellem hypostaserne og sjælens møde med det

højere; kortfattede illustrationer, der er meget suggererende for den visuelle tanke; og herpå er udsigelsen “tiden er et billede af evigheden” et eksempel.

3. Beierwaltes om afbildningsrelationen mellem sjæl og ånd. Jævnføring med tid og evighed

Beierwaltes opregner^{xlvi} tre punkter, der kendetegner Plotins måde at tænke afbildningsrelationen mellem sjæl og ånd på. Dem vil jeg referere som perspektiv på den kombinerede Platon/Plotin-opsummering ovenfor, idet de lader sig overføre på tiden og evighedens afbildningsrelation (hvilket jeg vil gøre, da Beierwaltes ikke direkte gør det). De er:

At sjælen er et billede af ånden, viser sig ved, at:

1) Sjælens ontologiske grundlag er ånden, hvadenten sjælen er sig det bevidst eller ej.

Jævnføring (med tiden som billede på evigheden): Dette svarer til, at man for Plotin at se ikke kan forstå, hvad tid er uden at reducere den helt op til anden hypostase, til åndens evighed, som den efterligner.

2) Sjælen foretager sig det samme som sit forbillede, dens aktivitet går nemlig ud på at erkende sig selv. Men da der ikke er identitet mellem væren og tænkning, sker det “som i et spejl”^{xlvii} - kun billedligt. Ligesom spejlbilledet mangler en dimension, nemlig dybden, mangler sjælen den samling af helheden i hver del, som ånden besidder.

Jævnføring: Dette svarer til, at tidens øjeblikke mangler det evige nus stadighed, dets stilstand, som Plotin kalder det. De tidlige øjeblikke er under stadig forandring; hvor hårdt man end skærer tidslinjen over i et uudstrakt punkt, udfolder den sig stædigt videre. Den, der vil være ånden lig, må hvert øjeblik gentage sin anstrengelse, forny sin erkendelse. Som menneske bliver man aldrig færdig, aldrig helt evig, så længe man endnu har kontakt til materien og dens udstrækning i tid og rum. Man kan her erindre om Plotins beskrivelse af evigheden som fuldkommen, begrundet i at den ikke havde nogen mangler, ingen stræben efter at tilføjes noget. Sjælen derimod stræber (enten nedad eller opad) og er deri ufuldkommen.

3) Dette punkt er egentlig en videreudvikling af punkt 2). - Sjælens tænkning foregår ikke ud fra en dynamisk identitet, en ”indfletning af væren

og tænkning”, men ud fra en flerhed eller adskilthed, et “udskillelse af dens tankeindhold”^{xlix}. - Dens tænkning er diskursiv (λογισμος).

Jævnføring: Dette svarer til, ja indgår i et direkte interdependent forhold til tidens forløb. Den diskursive tænkning er slet og ret tænkning i tid – udstrakt tænkning, hvilket faktisk betyder sproglig tænkning, hvor det ene ord følger det andet, hvor man har succession frem for juxtaposition. Erkendelse i tid, dvs rationel erkendelse, er afhængig af sprog, modsat intuitiv erkendelse, der sker i øjeblikket, dvs udenfor tiden, og uden ord. Det er dette forhold mellem forbillede og billede, hvad angår sjæl og ånds respektive erkendelseform, der får Plotin til at skrive, at diskursiv tænkning går ud på at nå frem til det, den vise allerede ved.

Med denne for rationaliteten ikke særlig smigrende betragtning afslutter jeg udredningen af afbildningsrelationen mellem tid og evighed. Vi har nu fået et indblik i den inspiration fra Platons værk, der har formet Plotins fremstilling af 1) tidens væsen som værende afhængigt af et evigt forbillede for at kunne forstås, samt af 2) hele denne verden som havende sin mening og sit mål liggende i noget hinsidigt.

AFSNIT D

En sammenligning af tid hos Origenes og Augustin, samt af Augustins evighedsbegreb med Plotins

Som opfølgning på redegørelsen for, hvordan Plotin som repræsentant for de hedenske nyplatonikere tolker begreberne om tid og evighed, kan det være spændende at sammenligne med den kristne nyplatonismes opfattelse, som afviger på afgørende punkter fra den hedenske. Jeg inkluderer et afsnit om på hvilke, samt et andet – kortere – om fællespunkterne mellem hedensk og kristen nyplatonisme.

Nu er Plotins tidsopfattelse langt fra den enerådende hedenske, naturligvis, men den har alligevel nogle almene hedenske træk, som bliver tydelige ved sammenligningen med de kristne nyplatonikeres version, som jeg har valgt to udgaver af, nemlig de berømte kirkefædres, Origenes’ og Augustins, der tilhører henholdsvis den græske og den latinske tradition.

(Heller ikke i deres tilfælde indikerer valget af dem som repræsentanter, at deres er de eneste mulige tidsforståelser for kristne nyplatonikere, kun at de er de typiske.) Jeg har valgt at medtage to, fordi lighederne – det typisk kristne – så kommer tydeligere frem. Det må så gælde som compensation for den korte behandling, der bliver deres teorier til del i forhold til den plads, jeg har viet Plotin som min fremstillings første-tænker og egentlige tema. Beskæftigelsen med de to kirkefædre skal også ses som havende det primære formål at “trække Plotin yderligere op i konturerne”.

1. Generelle forskelle på hedensk og kristen tidsopfattelse

Den allermest slående forskel mellem hedensk og kristen tidsfortolkning angår verdens skabelse.

Den hedenske filosof – og dette gælder gennemgående i den antikke verdens tænkning, ikke kun for Plotin, og heller ikke kun for platonikerne – kan ikke tænke sig, at verden har en begyndelse i tid. Det mest naturlige synes for ham at være, at verden, og dermed tiden selv, har eksisteret evigt og vil eksistere evigt. Dette kan muligvis hænge sammen med, at det guddommelige efter hellensk, hedensk opfattelse holder sig for sig selv, i egenskab af at være fuldkomment og uforanderligt kan det ikke have noget samkvem med menneskene. (At det samtidig ‘udsondrer’ vores verden, og at menneskene kan søge tilbage imod det, er en sag for sig.) Flere hedenske tænkere, heriblandt Epikur, mener, at guderne ikke beskæftiger sig med menneskenes affærer (og at det er derfor, de er salige!).

Hos Plotin kan det Ene og ånden ikke påvirkes af det lavere eller interessere sig for det. At det Ene tænker, er det problematisk at hævde; og ånden tænker sig selv i sin identitet mellem tænkning og væren. Også hos Aristoteles kan den højeste tanke kun tænke sig selv.

I kristendommen derimod ser det helt anderledes ud. Det, der først og fremmest karakteriserer Gud er, at han interesserer sig for mennesket – så meget, at han ofrer sin egen søn for dets skyld. Kærligheden til det ringere er her væsentligere end beskæftigelsen med det ophøjede – med den *λογος*, som Kristus også er blevet identificeret med (i et forsøg på at korrelere de orientalske ideer med deres hellenske modstykker). Det, der udmærker Gud

og Kristus er netop frem for alt andet beskæftigelsen med det ringere. Jesus er ikke bleg for at vaske andres fødder og tale med spedalske, prostituerede og hvad man ellers kan skrabe sammen på eksistensens bund. Dette omslag – der bestemt er ‘for grækere en dårskab’¹ – kan man godt se i sammenhæng med tidsproblematikken. Det, som spiller en afgørende rolle i kristendommen, er nemlig, at guden bliver menneske, hvad der blandt andet betyder: at det evige indtræder i tiden.

Det er sandsynligvis dels i kraft af nødvendigheden af at give mening til dette forhold mellem evigt og tidligt – bestående i, at evigheden griber direkte ind i tiden – at de kristne har fremført den tese, at verden har en begyndelse i tid. Dette svarer nemlig til, at også Gud i form af Kristus har fået en begyndelse i tid – og en afslutning. Det ubegrænsede har ladet sig begrænse, det evige har underkastet sig døden. Det er en tanke, som aldrig kunne give mening indenfor Plotins tankeverden. Det at kunne forandres, og at kunne bevæge sig væk fra sig selv, er ensbetydende med en forringelse, et fald, og kan kun sættes i værk af en eksistensform, der allerede er deficient. (Hverken det Ene eller ånden forandres selv af den skabelse, de iværksætter.) Og den gode livsform kan kun bestå i en opadgående bevægelse eller en bevarelse af status quo. At der skulle kunne være noget godt i at forringe sig selv, at det skulle kunne være det mest fortjenstfulde af alt – *selve* det guddommelige – kan Plotin ikke skrive under på. Men han fremsætter dog også den tanke, at den fysiske verdens skabelse kan betragtes som et gode. Som sagt taler han ikke, modsat gnostikerne, entydigt om faldet som et onde (f.eks. mener han ikke, som de gør, at den fysiske verden i sig selv er ond) – men det har efter alt at dømme været en ustabilitet i hans tænkning, et problem, han aldrig fik afklaret, ligesom hans læremester Platon vakler på det punkt.

Kristendommen bygger i modsætning hertil bro til evigheden på en helt anden måde. Ganske vist kan Plotins menneske selv arbejde sig opad mod det guddommelige, men nogen hjælp skal det ikke forvente. Men med kristendommen er der også rakt en hånd ned fra oven; ja, som det langt senere sker i protestantismens udgave, bliver denne bevægelse af nogle kristne tolket som den primære, idet alt afhænger af nåden.

Og denne nedadgående bevægelse fra Gud til menneske synes i den kristne tankeverden at have inspireret et langt stærkere fokus på verdens begrænsethed; ikke kun en begrænsethed i muligheder eller virkelighedsgrad, som verden jo også har i platonismen, men en begrænsethed i tid 'både fortil og bagtil'. Ikke alene er verden skabt i tid, men den skal også gå under i tid; kristendommen er særlig i de første århundreder en stærkt apokalyptisk religion. Gud griber ind i menneskets tilværelse på en aldeles direkte og konkret måde. Han skaber verden i tid; han inkarnerer sig selv og går rundt og helbreder; han dør og genopstår, for at vende tilbage i et lyn henover hele himmelen og rive de udvalgte med sig.

En sådan tilsynekomst i den fysiske verden kan f.eks. Plotin på ingen måde tænke sig. Som sagt: Det er ham, der stiger op – og ingen kommer ned i materien uden gennem et fald, uden at komme på afstand af det guddommelige.

2. Ligheder mellem hedenske og kristne nyplatonikere

Ovenfor har jeg betonet forskellene på hedensk og kristen tidsopfattelse. Men der er naturligvis også noget fælles, der gør, at man kalder begge lejre for nyplatoniske. Den fælles inspiration er i hovedsagen opfattelsen af, at den hinsidige åndelige verden er den virkelige, hvoraf den fysiske er et ufuldkomment billede. I Bibelens skabelsesberetning beskrives mennesket som et billede af Gud, og Augustin taler tilsvarende om hele verden som et billede^{li}. Origenes skriver om mennesket: "(...) mennesket modtog Guds billedet som en gunst i sin første skabelse, mens fuldkommenheden i Gudsligheden var tiltænkt det ved fuldbyrdelsen."^{lii} Dvs mennesket er skabt i Guds billede, og skal fuldendes efter verdens undergang i at blive Gud lig.

Tanken om at blive Gud lig er meget typisk platonisk (men dog ikke at det skal ske efter verdens undergang), den står faktisk i stærk kontrast til den kristendom, f. eks. Augustin senere præsenterer, hvor skellet mellem Gud og menneske er uoverskrideligt. Der er, som beskrevet i afsnit D 1, i kristendommen en helt anderledes personlig kontakt mellem Gud og menneske end i hedensk religion, men personkontakt er netop betinget af opretholdelsen af adskillelsen mellem de involverede. I kristendommen skal

mennesket aldrig, som det er tilfældet hos Plotin, håbe på at blive forenet fuldstændig med Gud på en sådan måde, at der ikke længere er noget 'skabninge-væsen' tilbage ved det; men hos Origenes er det tæt på – han taler om, at efter verdens ende vil Gud være 'alt i alt'^{liii}, en tanke, der også, sammen med dens implikation af, at selv Satan vil blive genoprejst (noget, Origenes også eksplicit bekræftede sin overbevisning om), senere bliver dømt som kættersk.

Augustin skriver selv i *Confessiones* bog VII, kap. IX om, hvilke sider af 'platonikerne' (hvormed han hovedsagelig mener Plotin og Porphyrios, som han kunne læse i oversættelse – Platon selv har han stort set ikke læst), han kan bruge: At alt er skabt af Gud, og at sjælen, selvom den bærer vidnesbyrd om det guddommelige lys, ikke selv er dette lys. Og at menneskene ikke umiddelbart kender til Gud, skønt alt afhænger af ham.

Men nu til en nærmere betragtning af de to udvalgte kristne tænkeres teorier. Jeg begynder med Origenes, som jeg kun kommer kort ind på, da mit udgangspunkt er blot et enkelt kapitel fra hans kun delvis bevarede værk *Περὶ ἀρχῶν* ("Om grundårsagerne"), herefter omtalt som *De principiis*, da det meste af teksten kun er overleveret i latinsk oversættelse.

3. Argumenter hos Origenes ang. verdens begyndelse i tid

Origenes (185/86-253) er en af de første, der for alvor forsøger at give kristendommen et intellektuelt solidt forsvar og trænge til bunds i den hellige skrift. Morsomt nok deler han lærer med Plotin – begge er efter sigende dybt påvirket af Ammonios Sakkas' undervisning (om hvilken man desværre intet ved, da han som Sokrates ikke nedskrev sin visdom); Ammonios var den filosof, om hvem Plotin udrød efter at have hørt på ham en kort tid: "Her er den mand, jeg har ledt efter!"^{liv}

Om betydningen af denne fælles baggrund fortæller Porphyrios følgende anekdote: Engang kom Origenes til en af Plotins forelæsninger i Rom; men da Plotin så ham, afbrød han sin gennemgang og udtalte, at man mistede lysten, når der sad én, der i forvejen vidste, hvad man ville sige^{lv}. Dette viser (hvis historien er sand), hvor stærkt han anså Ammonios' lære for at have virket.

Desværre er størstedelen af Origenes' omfangsrige produktion gået tabt, fordi kejser Justinian fik ham erklæret kættersk (for øvrigt mod pavens vilje) og satte bogbrændinger i værk. Men jeg er da stødt på et sted i bog III af *De Principiis*, som jeg vil benytte mig af her. Det udtrykker nemlig klart den grundlæggende forskel på den hedenske og den kristne tidsopfattelse, som er overbevisningen blandt de kristne om, at *verden har en begyndelse i tid*.

Det drejer sig om kap. V i bog III, som omhandler 'at verden er opstået og ligger under for forfald, idet den tog sin begyndelse i tid'^{lvi}.

Origenes' argumentation for verdens opståen og forgåen i tid antager i dette kapitel de følgende fire former:

a) Hans udgangspunkt er simpelthen det, at den hellige skrift siger, det forholder sig sådan, og han hævder, den her skal tages bogstaveligt. Origenes betoner andre steder, at nogle ting i Bibelen skal forstås metaforisk, men den mosaiske skabelsesberetning er bogstavelig sand, i al fald hvad tidsaspektet angår: "fortællerens sprog indikerer tydeligt dette, at alle synlige ting blev skabt på et bestemt tidspunkt,"^{lvii} skriver han. Også dommedagstankens bogstavelighed forsvarer han ved at citere bibelsteder, hvori der tales om de 'sidste dage'. Hvis der er en sidste dag, må verden have en ende.

b) Også det, at verden har en årsag (en skaber), nødvendiggør en begyndelse i tid, mener Origenes: "(...) hvad der kommer af en årsag, må nødvendigvis have en begyndelse (...)"^{lviii} Der er ingen årsag uden begyndelse.

c) De, der ikke accepterer skriftens autoritet, kan man overbevise ved følgende argumentation: Gud forstår alt (for at sige at Han ikke gør det, er uærbødigt); ergo må alting kunne forstås i princippet; at noget skulle være uden begyndelse og ende, er uforståeligt, en uendelig regres for tanken; ergo har verden en begyndelse og en ende.^{lix}

Til punkt c) har jeg to kommentarer, et kuriosum og en kritik:

For det første kan man notere sig, at det, der forekommer Origenes ubegribeligt, er det selvsamme, der synes en hedensk tænker det mest naturlige: At verden altid har eksisteret. For Platon, Aristoteles og også Plotin er det selvmodsigende at tale om, at tiden 'blev' skabt 'i tid', og derfor argumenterer de for det modsatte: "...Verden har bestandig været og er og vil være igennem al Tid", skriver Platon^{lx}, og denne bestandighed er en af de

ligheder, hvorigennem den afbilder evigheden. Skabelsen skildret som en tidslig proces er hos Platon (som nævnt i afsnit C 2) kun en pædagogisk metafor; i kristendommen er det derimod alvor.

Før det andet kan man anvende Origenes' argument c) på Gud selv med et tilsyneladende ret uheldigt resultat: Hvis Gud kan forstå alt, kan Han forstå sig selv. Kun det, der har begyndelse og ende, er forståeligt; ergo har Gud begyndelse og ende. Det er et problem^{lxi}.

d) Origenes nævner, ikke overraskende, den samme indvending mod, at verden skulle være skabt i tid, som Augustin senere anfører og besvarer, nemlig den, der protesterer mod tanken ved at stille spørgsmålet om, hvad Gud så foretog sig før skabelsen? Noget skal han have lavet, da det er uærbødigt at tænke sig, han skulle være passiv. Origenes' svar er kort og godt: Før denne verden var der andre verdener til, og der vil komme andre efter den. Gud laver nye verdener hele tiden. Men kun én ad gangen. Der er ikke flere verdener 'under opførelse' samtidig, mener Origenes^{lxii}.

Augustin svarer helt anderledes på denne indvending; først humoristisk – 'Hvad Gud lavede før denne verden? – Helvede til brug for de mennesker, der stiller dumme spørgsmål' og så mere alvorligt – og han vover faktisk at påstå, at Gud ikke lavede noget. Før i så fald måtte Han have skabt noget, og Han skabte ikke nogen skabning 'før den første skabning'^{lxiii}. Men frem for alt: Det er jo Gud, der har skabt himlen og jorden, og med dem tiden; da de ikke var der, var der ikke noget 'før'. "(...) der var ikke noget "dengang," eftersom der ingen tid var."^{lxiv} Hermed kalder Augustin spørgsmålet for meningsløst, hvad Origenes ikke gør.

Jeg vil ikke behandle evighedsbegrebet hos Origenes, men går direkte videre til Augustins tidsbegreb.

4. Augustins tidsanalyse i *Confessiones*

Augustins selvbiografi, *Confessiones* (Bekendelser), indeholder, skønt rettet til Gud og udformet som en beretning om Augustins egen omvendelse og genfødsel til kristen, også en større mængde filosofisk stof. Herunder rangerer Augustins analyse af, hvad tid er, som han gennemfører i en sen del af værket, nemlig bog XI (der er tretten bøger i alt).

Jeg gentager fremgangsmåden fra redegørelsen for Plotins tids- og evighedsbegreber og begynder også her med en omvending af filosoffens egen præsentationsform og afslører som det første Augustins tidsdefinition, som han når frem til sidst i bog XI:

Augustins tidsdefinition går ud på, at *tiden er en udstrækning i sjælen*: “(...) hvordan går det til, at den fremtid, som endnu ikke er til, mindskes eller hentæres? Eller hvordan går det til, at den fortid, der nu ikke er til længere, forøges? Hvis ikke der i bevidstheden, som udfører alt dette, gøres tre ting. For den forventer, den fæster sin opmærksomhed, og den husker (...)”^{lxv}

Augustin har tidligere^{lxvi} anført det traditionelle problem med tidens tre modi, fortid, nutid og fremtid (nævnt mange steder, f. eks. også af Aristoteles i *Fysikken* 218a): At man kan hævde, at fortid og fremtid ikke er til, da de hhv. *har været* og *vil blive* det, og at nutiden ikke har nogen udstrækning og derfor heller ikke er til. Hans løsning på dette problem, at tiden ikke skulle være til, består i at henføre tiden til bevidstheden: “Det er i dig, min bevidsthed, at jeg udmåler mine tidsenheder.”^{lxvii}

Det er i sjælen, man kan skelne mellem lang og kort tid, der skal forstås som lang og kort *erindring* (når den angår noget fortidigt: “anima (...) meminit”, sjælen husker) eller *forventning* (når den angår noget fremtidigt: *expectat*, den forventer), og det er erindringen og forventningen, der er til, ikke fortiden og fremtiden, der ganske rigtigt kun har været og vil blive – det anerkender Augustin som uafviseligt. Det, der findes, er tre slags *nutid*: Nutid med henblik på hhv. fortiden, fremtiden og nutiden selv – det sidste opstår, når man retter opmærksomheden mod (adtendit, opmærksomt fæster sig ved) det, der foregår i øjeblikket i bevidstheden eller omkring én. Og for alle tre slags nutid gælder det, at de ikke eksisterer objektivt, som noget ydre, men i bevidstheden, i den *opmærksomhed*, der er beskrevet ovenfor.

Det er kernen i Augustins tidsdefinition. Til den har jeg følgende kommentar:

Koblingen af tiden og sjælen foretager jo både Plotin og hans forgængere Platon og Aristoteles, omend på forskellig vis. Augustins måde at gøre det på har mere til fælles med Aristoteles’ end med de to andres, da Aristoteles sætter særligt fokus på den ‘sjæl’, den bevidsthed, der måler tiden. Den væsentligste

kontrast til den platoniske og den plotinske opfattelse er både for Aristoteles' og Augustins vedkommende, hvad der forstås ved 'sjæl'. For Platon og Plotin er sjælen primært det kosmiske livsprincip, der holder den fysiske verden i gang, mens den for Augustin er den individuelle bevidsthed. Heraf Beierwaltes' skelnen mellem en 'psykologisering' af tiden hos Plotin og en 'personalisering' af den hos Augustin.

Men selvom tiden så at sige kun 'lever' i den enkelte bevidsthed, udfolder sig dér, er augustinsk tid ikke at forstå som subjektiv i betydningen 'privat for det enkelte menneske'. Vi har ikke hver vort tidsbegreb, som ikke kan sammenlignes med eller korreleres effektivt til andre menneskers. Tiden er hos Augustin 'intersubjektiv' – alle mennesker deles om den samme tid, fordi den er en komponent i enhver menneskelig sjæl, ligesom hovedet er en komponent i ethvert menneskeligt legeme. Tiden er bevidsthedens naturgivne (dvs gudgivne) måde at fungere på, nemlig gennem successiv tænkning (eller som Plotin kalder det: dianoetisk tænkning), der er den menneskelige opfattelsesform. Det er sigende, at Augustin bruger udtrykket 'memoria', erindring, som overordnet betegnelse for den menneskelige bevidsthed.

Karsten Friis Johansen skriver i sin *Filosofihistorie* om dette begreb: "*Memoria* er indbegrebet af det åndelige menneskes potentiale (...). *Memoria* omfatter ikke blot erindringen om sanseoplevelser eller begivenheder, men også videnskaben, visdommen, erkendelsen af fornuftsandheder, selvbevidsthed og den vilje, (...) som fortolker bevidsthedsindholdet og giver det retning i handling."^{lxviii}

Vendingen om at erindringen giver bevidsthedsindholdet en retning, peger på det tidslige aspekt: For her er tale om en retning som succession, ikke som en rumlig skiften fra sted til sted. Tiden opstår i eller er lig med bevidsthedens (*memoriae*) ordning af indtrykkene før og efter hinanden.

5. *Evigheden i Confessiones og hos Plotin*

Hos Augustin som hos Platon og Plotin introduceres tiden sammen med skabelsen af den fysiske verden, og forudsætningen for denne skabelse er en aktivitet i evigheden. Men forskellen til den hedenske beretning er, at for den kristent troende er den evige aktivitet en persons handling i en anderledes

konkret forstand – og dermed også mere tidsligt orienteret end det gælder hos Platon, hvis demiurg man kan forsvare at betragte som en metafor. Modsat hos Augustin, der nok kan anerkende, at Bibelens myter er billeder, men mener, at den personlige arkitektgud (demiurg) har del i virkeligheden bag billedet. Det er det, der gør, at verden for den kristne har en begyndelse i tid; selvom Guds handling naturligvis er evig, “strømmer den ind i tiden”, ligesom Kristus gør det. Hans tilsynekomst er faktisk indstiftelsen af en ny skabelse for den kristne, og endnu engang i tid.

Således antager det hellenske ord *λογος* en anden klang i den kristne tankeverden end i den hedenske: Hvor det, at sjælen er åndens *λογος* hos Plotin betyder, at den er et ordnende, men utidsligt og upersonligt, fornuftsprincip, bliver den *λογος*, der i Johannesevangeliet er Gud og er hos Gud, hos Augustin oversat med “verbum”, ordet.

Når Gud skaber verden ‘i begyndelsen’, som det hedder i 1. Mosebog, sker det ud af intet – en uhedensk tanke – og ved hjælp af ordet^{lxix}. Det er med dette guddommelige ord, Augustin introducerer evigheden og sætter den i forhold til tiden, og derfor vil jeg diskutere hans evighedsbegreb ud fra det.

Men trods det, at verbum er et ord, der udtales af en person, til forskel fra Plotins *λογος*, er der alligevel væsentlige ligheder mellem den plotinske evighed, der er åndens liv, og den augustinske, der er Guds aktivitet. Nedenfor anfører jeg fem sådanne lighedspunkter, efter at have præsenteret Augustins egen beskrivelse af det evige Gudsord, der må gælde som erstatning for en evighedsdefinition. (Det er ikke Augustins ærinde i bog XI at undersøge evighedsbegrebet, han tematiserer det ikke direkte, derfor må jeg uddrage hans opfattelse af det ad denne omvej.)

Beskrivelse af Gudsordet: “Du udtaler (...) det Ord, [som er] Gud hos dig, Gud, det, som siges vedvarende, og i det siges vedvarende alle ting. For det foregår ikke sådan, at noget, som er blevet sagt, afsluttes, og så siges der noget andet, (...) men alt [siges] samtidig og stedse vedvarende.”^{lxx}

Det ord, der er Gud, udtales ikke *successivt*, men alt *på én gang* og *vedvarende*.

De første to lighedspunkter tager udgangspunkt i dette citat. De er:

1) Alt er tilstede samlet (“ikke sådan, at noget, som er blevet sagt, afsluttes (...), men alt (...) [siges] samtidig”), ikke adskilt gennem en følge, som det er

tilfældet i tiden; dvs Augustin ville kunne istemme Plotins udsagn om helhedens tilstedeværelse i hver del. Han skriver også i bog XI, kapitel XI, at: “(...) i evigheden er intet transitorisk, men alt er til stede på én gang (...)”

2) Evigheden har en sammenhæng med vedvarende (sempiternitas). Men det er så spørgsmålet, om Augustin ved adverbiet ‘sempiternitas’ forstår en tidslig udstrækning uden ophør, eller (som Plotin) en tidløs uforanderlighed. Jeg vil hævde det sidste, med følgende tre begrundelser:

a) Den augustinske sammensætning ‘simul ac sempiternitas’, dvs *samtidig* og vedvarende, synes at tale for en plotinsk ikke-tidslig brug af vedvarende begrebet.

b) Selvom man senere i middelalderen ifølge Beierwaltes^{lxxi} skelner skarpt mellem sempiternitas, en udstrakt uendelighed i tid, og aeternitas, den tidløse evighed, så har dette skel ikke vundet hævd endnu på Augustins tid, og ordet sempiternitas behøver ikke nødvendigvis at implicere tidslig udstrækning.

c) Augustin skriver udførligt i bog XI, kap. XIII, hvordan Gud er hinsides al tid, og at dette ikke må forstås blot som at Gud ‘også eksisterede før fortiden begyndte’, men at Gud simpelthen er hævet over alle de tidlige kategorier. Den vedvarende, den form for uforanderlighed (incommutabilitas, bog XI, kap. XXXI), der karakteriserer Gud og dermed evigheden (som hører Gud til), er det derfor ikke naturligt at opfatte som udstrakt i tid. Tiden er en konsekvens af en evig handling, evigheden er ikke at finde indenfor tidens grænser.

To yderligere, helt centrale områder, hvorpå Augustins omtale af det evige er udpræget platonisk, skal anføres, og det sker fortsat i sammenligning med Plotins særlige platonisme:

3) Tiden er at forstå ud fra et evigt grundlag, hvorved den – og verden – er blevet til, nemlig gennem den evige handling, Guds ord er.

Det gælder, som vi har set, hos Plotin, at tiden kun lader sig forstå ved en reduktion fra tredje op til anden hypostase, til evigheden, og i sidste ende til det Ene.

Men til forskel fra Plotin har Augustin ikke nogen plads i sit verdensbillede til noget ‘over’ Gud, svarende til Plotins ‘Ene’, om hvilket intet positivt kan siges^{lxxii}. Augustins Gud har mange karakteristika, der svarer til,

hvad der foregår på den anden hypostase (plus nogle, der ikke gør, såsom at være en person, at være barmhjertig m.m.): Han er evig, uforanderlig, årsagen til denne verdens eksistens, fuldkommen etc. Plotin har jo også selv placeret 'guden' (ο θεος) på anden hypostase.

4) Tiden gengiver evigheden, omend ufuldkommet – som et billede. Vores erkendelse i tiden er, som Paulus formulerede det, og Augustin citerer ham for, 'som i et spejl, i en gåde', men der er dog en overensstemmelse, en lighed. Om skriftens tidslige afspejling af Guds evige ord siger Gud selv (får vi at vide) til Augustin: "Du menneske, det, som min hellige skrift siger, det siger jeg også selv: Og dog taler den i tid, mens mit eget Ord ikke falder indenfor tidens rækkevidde; for mit Ord har samme evighedsvæsen som jeg selv. Således: (...) Hvad I siger ved min ånd, siger jeg selv. Men (...) mens I siger dem [= ea, de samme ting] i tid, siger jeg dem ikke i tid."^{lxxxiii}

Altså: Gud siger det samme, som skriften siger, men den siger det i tid, og han evigt. Overgangen til det tidslige forårsager, fortæller Augustin os, en mangfoldighed i skriftens ord, en åbenhed, der gør, at den kan fortolkes på flere måder. Dette er ikke noget, man skal slås om, men en rigdom, fordi mennesker med forskellig fatteevne så har mulighed for at vælge den fortolkning, der giver bedst mening for dem.

Det er en fejl at forveksle sandheden selv med dens 'spor', ens egen delvise forståelse af den, og det er hovmod at tro at man selv fremfor andre mennesker sidder inde med selve sandheden. Sandheden er hos Gud. Begrebet om Guds 'spor' er et vigtigt tema hos Augustin, og memoria, den hellige skrift og tiden er alle tre varianter af dette spor^{lxxxiv}. De viser os noget af sandheden – af sandheden om os selv og om verden; og den sandhed, man når frem til, når man erkender sig selv, er hos Augustin som hos Plotin, den guddommelige årsag, der står bag os.

For Augustin er både verden og tiden og skriften *tegn*, der kan vise os Gud, hvis vi forstår at tolke dem. På den måde er de billeder af Gud. Og ligesom forskellige billeder kan vise forskellige sider af en sag, uden at de dermed modsiger hinanden, kan forskellige tolkninger vise os forskellige sider af sandheden. Man kan faktisk anvende Augustins opfattelse af tiden som en udstrækning i bevidstheden som forklaring på hans tolerance overfor

afvigende tolkninger af den hellige skrift. At man kan få forskellige erkendelser ud af det samme, kan jo bero på, hvor man begynder og ender sin gennemløben af stoffet i bevidstheden. (Svarende til, at hver enkelt person fatter den tolkning, hans bevidsthed (nærmest helt bogstaveligt) strækker til.) Med andre ord: Den successive erkendelse, der er vores, giver os veje til Gud – ikke én vej, men en mangfoldighed. Tiden viser tilbage på evigheden gennem mange vinkler.

Tanken om, at man gennem en successiv, dvs rationel tænkeform kan nå en anden, højere form for erkendelse – en illumination, hedder det hos Augustin – en erkendelse, der faktisk er baggrund for den rationelle virksomhed, er åbenlyst af platonisk afstamning. Det højeste, man kan nå hos Platon, er at skue lyset fra ideernes egen verden og særlig det Godes idé; hos Plotin, at forenes med ånden og det Ene. Hos Augustin bliver det til at blive illumineret af Guds lys, men der er den drejning i den kristne version, jeg tidligere har nævnt: at mens bevægelsen i den hedenske version er rent opadgående – man hæver sig op ved egen anstrengelse – er den hos Augustin både op- og nedadgående, med særlig vægt på den nedadgående; det er en nåde fra Guds side, at han har sørget for muligheden af oplysning. Han hjælper Augustin frem skridt for skridt henimod sig. Opbygningen af tidsanalysen er et eksempel herpå: Augustin spørger Gud, lytter og får svar.

Sluttelig skal anføres et femte lighedspunkt med Plotin, der er mere specifikt plotinsk end generelt platonisk:

5) Guds evighed består i et vedvarende nu, den er en *semper praesens aeternitas* (altid tilstedeværende evighed)^{lxxv}.

I bog XI's kapitel XIII udspecificerer Augustin Guds evige hævedhed over tiden. Gud går ikke engang forud for tiden, så man kan sige, Gud var 'før' tiden; Gud er hinsides al fortid og fremtid, fordi der for ham ikke er nogen afstand, alt er nærvær i nuet; "(...) du er den samme, dine år får aldrig ende", citerer Augustin salmens ord (102. salme, 28). Disse år er *én* dag, tilføjer Augustin, og denne dag er *idag*, og idag er *evigheden*.

Plotins evige nu, hvori evigheden hviler samlet, stemmer såvidt jeg kan se helt overens med Augustins nærværende evighed, sålænge det gælder Gud eller ånden (med forbehold for den forskel, der er på disse to begreber). Men

når Augustin tilføjer: “(...) disse dine år skal blive vore, når alle [tids-år] ophører med at være til^{lxxvi},” markerer han en forskel, nemlig den kristne dommedagstanke: At tiden for alles vedkommende skal ophøre med at være til, uanset om de har gjort noget for at hæve sig over den eller ej. Det er der ikke nogen udsigter til hos Plotin. Her beror den enkeltes eventuelle samkvem med det evige udelukkende på ham selv; det hænger ikke over ham som en fremtidig dom, men som en stadig mulighed.

Hermed er en række steder, hvor den platoniske arv, især formidlet gennem Plotin og Porphyrios, har været inspirator for Augustin i hans diskussion af tid og evighed, påvist med samt de steder, hvor Augustin i en tilpasning til kristendommen fornyer udformningen af de to begreber.

Konkluderende om platonisme og religionerne

Udover at have givet et indblik i Plotins og kirkefædrenes tids- og evighedsbegreber håber jeg med ovenstående også at have demonstreret, hvordan Platons rolle som ‘den europæiske filosofis patriark’ har manifesteret sig indenfor tids- og evighedsforståelserne på tværs af skellet mellem hedensk og kristent i de første århundreder efter kristendommens opståen. Platons mangefacetterede vision har hævet sig over den kløft, der er mellem den hellenske hedenske tankeverden og den orientalske kristne, og gjort at den platoniske indflydelse gennem kristne pionerer som Origenes og Augustin, for den sidstes vedkommende ikke mindst gennem Plotins formidling, er fortsat på trods af den omvæltning, religionsskiftet fra polyteisme til monoteisme og fra upersonlig kultisme til inderligt gudsforhold har betydet for det europæiske åndsliv.

Litteratur

Aristoteles, red. J. L. Ackrill: *A new Aristotle reader*, Oxford University Press, Oxford 1987.

Plotin, red. A. H. Armstrong: *Enneads*, Harvard University Press, Harvard 1984.

- Augustin: *Confessiones II* (Bog IX-XIII), Harvard University Press 1968.
- Plotin, red. Werner Beierwaltes: *Über Ewigkeit und Zeit* (III 7), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1995.
- Werner Beierwaltes (red.): *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, herfra: Heinrich Dörrie: *Porphyrrios als Mittler zwischen Plotin und Augustin*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 1969.
- Platon, Francis MacDonald Cornford (red.): *Plato and Parmenides*, Routledge & Kegan Paul Ltd., London 1969.
- E. R. Dodds: *Pagan and Christian in an age of anxiety*, Cambridge University Press, Cambridge 1965.
- Platon, red. Carsten Høeg og Hans Ræder: *Skrifter*, bind 8, Hans Reitzels Forlag, København 1992.
- Povl Johs. Jensen: *Plotin*, Ejnar Munksgaard, København 1948.
- Karsten Friis Johansen: *Den europæiske filosofi's historie* – bind I, Nyt Nordisk Forlag Arnold Busck A/S 1994.
- Plotin, red. Stephen MacKenna: *The Enneads*, Faber & Faber Ltd., London 1956.
- Origenes: *On first principles*, Harper & Row Publishers, New York 1966.

ⁱ Plotin/Beierwaltes 1995: 91.

ⁱⁱ Emanationsbegrebet er et meget benyttet begreb særlig blandt nyplatoniske gnostikere, men der er en fare ved at anvende det i forbindelse med Plotins verdensbillede. Emanationen betegner nemlig en envejs-foreteelse, en udstråling væk fra (jvf. præfikset e-) det Ene; men karakteristisk for Plotins system er eksistensen af en dobbeltbevægelse (se note 4).

ⁱⁱⁱ “παντα δε οσα ηδη τελεια γεννα: το [εν] δε αιει τελειον αιει και αιδιον γεννα” V 1, 6, 38-39.

^{iv} I øvrigt opfatter Plotin skuen (θεωρια) som den egentlige aktivitet på alle niveauer – hvad vi normalt kalder for handling (πραξις) er kun et inferiørt biprodukt heraf, noget, der retter opmærksomheden nedefter, hvad der er en slet ting. Således afføder åndens skuen – dens retning opefter – en handling nedefter, nemlig emanationen af sjælen. Den samme dobbeltbevægelse foretager sjælen, der skaber den fysiske verden (nedefter) idet den skuer mod ånden (opefter) som forbillede. De tekniske betegnelser for de to bevægelser er: Προοδος, fremadskriden, for den i retning nedefter, og επιστροφη, omvendning, for den i retning opefter.

^v A. H. Armstrong argumenterer for det sidste i fodnoten på s. 34 i bind V af Armstrong 1984.

^{vi} “γινεται τοιουν η περι το ον εν τω ειναι ζωη ομου πασα και πληρης αδιαστατος πανταχη τουτο, ο δη ζητουμεν, αιων.” 7, 3, 36-38.

^{vii} “του οντος παντελης ουσια και ολη (...), η εν τω μηδ αν ετι ελλειψειν και το μηδεν αν μη ον αυτη προσγενεσθαι – (...), αυτη η διαθεσις αυτου και φυσικ ειη αν αιων” III 7, 4, 37-42.

- viii“..τον αιωνα ζωνη απειρον ηδη τω πασαν ειναι (...) τω μη παρεληλυθεναι μηδ αυ μελ λειν” III 7, 5, 25-27.
- ix III 7, 5, 28.
- x III 7, 2, 17-21.
- xi III 7, 4, 33-37.
- xii “Ewigkeit ist gerade dieses “ständig”-bewegte, Alles zugleich in sich wie in einem Punkt versammelnde, unausgedehnte, zeitlose JETZT. JETZT ist mit dem “Zeitlos-Gegenwärtig-Sein” identisch.”
- xiii “this queer thing, the instant, (...) occupies no time at all; and the transition of the moving thing to the state of rest, or of the stationary thing to being in motion, takes place *to* and *from* the instant.” Cornford 1969: 200; *Parmenides* 156e.
- xiv “time is both continuous, by virtue of the now, and divided at the now (...)” Ackrill 1987: 126; *Phys.* 220a, linje 4-5.
- xv „Als das schlechthin Diskontinuierliche begründet es gerade die Kontinuität von Zeit“. Plotin/Beierwaltes 1995: 225.
- xvi “τουτο δη το μενοντος αιωνος εν ενι”. III 7, 6, 6; *Timaios* 37d 6.
- xvii Beierwaltes angiver faktisk en definition på den rette linje, der hvad angår indhold kan tilbageføres til Pythagoras, og som beskriver linjen som et ‘flydende, ret bevæget punkt’. (Plotin/Beierwaltes 1995: 168.)
- xviii III 7, 5, 20-23.
- xix Dog understreger Plotin andetsteds, at evigheden ikke lader sig forstå ukvalificeret som et værenssubstrat/-grundlag, men derimod som ‘det, der stråler ud fra grundlaget’. (III 7, 3, 23-25.)
- xx III 7, 5, 15-18.
- xxi Ordet er sat i anførselstegn for at markere, at det ikke er Platon selv, men nyplatonikerne, der kalder disse begreber kategorier, og at Platon ikke bruger dem til at opstille en kategorilære á la Aristoteles.
- xxii Beierwaltes 1995: 82.
- xxiii Sådan formulerer Plotin det i V 1, 7, 6: “η οτι τη επιστροφη προς αυτο εωρα η δε ορασις αυτη νους.”
- xxiv Jensen 1948: 81; V 5, 10
- xxv V 1, 6, 45.
- xxvi Plotin/Beierwaltes 1995: 58; V 8, 6, 1ff.
- xxvii III 7, 13, 67.
- xxviii som gengivet af Jensen i Jensen 1948: 101. (Der henvises til afhandling IV 4, 12.)
- xxix“χρονον (...) ψυχης εν κινησει μεταβατικη εξ αλλου εις αλλον βιον ζωνη ειναι...”, III 7, 11, 43-45.
- xxx “...to and from the instant...” Cornford 1969: 200; *Parmenides* 156e.
- xxxi Plotin/Beierwaltes 1995: 224.
- xxxii Friis Johansen 1994: 405.
- xxxiii Plotin/Beierwaltes 1995: 111. III 7, 7, 21-22.
- xxxiv Definitionen (fra *Fysikken* 219b) lyder:
- “τουτο ... εστιν ο χρονος, αριθμος κινησεως κατα το προτερον και υστερον.“(...) det er, hvad tid er: forandringens tal mht. før og efter.” Også Ackrill 1987: 125.
- xxxv Plotin/Beierwaltes 1995: 230.
- xxxvi Ackrill 1987: 125; *Fysikken* 219a 23ff og 33ff.
- xxxvii Friis Johansen 1994: 405; *Fysikken* 223a 21ff.
- xxxviii Plotin/Beierwaltes 1995: 70ff.
- xxxix Ibid. 290.
- xl Ibid. 9.
- xli Ibid. 261.
- xlii Platon/Høeg 1992: bind 8: 38ff. *Timaios*, omkr. 27c-28.
- xliii Ibid. 39. *Timaios*, omkr. 28a.

- ^{xliv} Ibid. 48. *Timaios*, omkr. 37b.
- ^{xlv} „Sjælens tænkning (...) skal „billedmæssigt“ eftergøre åndens altid-værende selv-nærvær i tiden (...). Og i denne selvtilegnelse bliver deltheden af tænkning og det tænkte overvundet i enheden.” “Das Denken der Seele (...) hat die immer-seiende Selbstgegenwart des Geistes in Zeit “bildhaft” nach-zuvollziehen (...). In der Selbst-Aneignung aber wird am Ende die Zweiheit von Denken und Gedachtem in die Einheit überwunden.” Beierwaltes 1995: 56.
- ^{xlvi} Platon/Høeg 1992: bind 8: 49.
- ^{xlvii} Plotin/Beierwaltes 1995: 54.
- ^{xlviii} Afhandling I 4, 10, 6ff. Man kan ikke undgå at mindes vendingen i Paulus’ 1. korintherbrev, men Plotin har næppe vendingen derfra.
- ^{lix} Plotin/Beierwaltes 1995: 54.
- ^l Paulus, 1. korintherbrev, 1, 23.
- ^{li} Se f. eks. David N. Bell: *The image and likeness*, hvor Augustins brug af billedbegrebet skildres til sammenligning med Guillaume af St. Thierry’s (en teolog fra det tolvte århundrede, abbed i St. Thierry og ven af Bernard af Clairvaux).
- ^{lii} ” (...) man received the honour of God’s image in his first creation, whereas the perfection of God’s likeness was reserved for him at the consummation.” (Origenes’ bog om førsteprincipperne er ikke bevaret på originalsproget græsk, så man må være opmærksom på, at den engelske tekst er efter en latinsk oversættelse og således allerede tredje led væk fra oprindelsen.)
- ^{liii} En berømt vending fra *De principiis* (Origenes 1966: 246; bog III, kap VI, 1).
- ^{liv} Jensen: *Plotin*, s. 39.
- ^{lv} Ibid., s. 41 (som henviser til Porphyrios 1. 1. 14).
- ^{lvi} Origenes 1966: 237; bog III, kap V.
- ^{lvii} “(...) the language of the narrator certainly indicates this, that all visible things were created at a definite time.” Ibid. 237; bog III, kap. V, 1.
- ^{lviii} “(...) what proceeds from a cause, must necessarily have a beginning (...)” Ibid. 238; bog III, kap. V, 1.
- ^{lix} Ibid. 238; bog III, kap. V, 2.
- ^{lx} Platon/Høeg 1992: 49; *Timaios* ca. 38a.
- ^{lxi} Den spidsfindige kristne kunne vel forsvare sig med, at det har Gud netop - i sit Kristusaspekt, da Kristus fødes og dør. Man kan således endnu engang fremhæve Kristus som *λογος*, som Guds udtryk, Hans erkendelse af sig selv.
- ^{lxii} Origenes 1966 239; bog III, kap V, 3.
- ^{lxiii} *Confessiones* bog XI, kap. XII.
- ^{lxiv} *Non enim erat tunc, ubi non erat tempus.* *Confessiones* bog XI, kapitel XIII.
- ^{lxv} “...quomodo minuitur aut consumitur futurum, quod nondum est, aut quomodo crescit praeteritum, quod iam non est, nisi quia in animo, qui illud agit, tria sunt² nam et exspectat et adtendit et meminit...” *Confessiones* bog XI, kapitel XXVIII.
- ^{lxvi} i bog XI, kapitel XIV.
- ^{lxvii} *Confessiones* bog XI, kap XXVII.
- ^{lxviii} Friis Johansen 1994: 758ff.
- ^{lxix} *Confessiones* bog XI, kap. V.
- ^{lxx} “Vocas (...) verbum, deum apud te deum, quod sempiterna dicitur et eo sempiterna dicuntur omnia. Neque enim finitur quod dicebatur et dicitur aliud, (...) sed simul ac sempiterna omnia verbum, deum (...), dicitur (...) neque finitur, quod dicebatur, et dicitur aliud (...) sed simul ac sempiterna omnia...” *Confessiones* bog XI, kap. VII.
- ^{lxxi} Plotin/Beierwaltes 1995: 158.
- ^{lxxii} Friis Johansen 1994: 755.
- ^{lxxiii} “O homo, nempe quod scriptura mea dicit, ego dico, et tamen illa temporaliter dicit, verbo autem meo tempus non accidit, quia aequali mecum aeternitate consistit. Sic ea (...), quae vos per spiritum meum dicitis, ego dico. Atque (...) cum vos temporaliter ea dicatis, non ego temporaliter dico.” *Confessiones* bog XIII, kap. XXIX.
- ^{lxxiv} Friis Johansen 1994: 770.

^{lxxv} Confessiones bog XI, kap. XIII.

^{lxxvi} "(...) isti autem [anni] nostri omnes erunt, cum omnes non erunt." Confessiones bog XI, kapitel XIII.