
ORIGINILE DIALECTICII

Toate orientările vii din filosofia modernă își au preistoria lor, care poate fi urmărită până aproape de începuturile gândirii filosofice despre care s-au păstrat mărturii. Ele posedă, așadar, o istorie mai veche decât denumirile lor și decât formele lor clar recognoscibile: putem vorbi cu teme despre pozitivism înainte de Comte sau despre filosofie existențialistă înainte de Jaspers. La prima vedere, ar putea să pară că marxismul se află într-o situație diferită dat fiind că își trage numele de la fondatorul său: „marxism anterior lui Marx“ ar suna la fel de paradoxal precum „cartezianism anterior lui Descartes“ sau „creștinism anterior lui Hristos“. Cu toate acestea, curentele intelectuale care-și au originea într-o anumită persoană își au și câte o preistorie a lor, reprezentată de un spectru de întrebări care s-au impus sau de o serie de răspunsuri izolate pe care câte un spirit remarcabil le sudează într-un tot unic, transformându-le astfel într-un nou fenomen cultural. Firește, „creștinism anterior lui Hristos“ poate fi un simplu calambur, unde cuvântul „creștinism“ este folosit cu un sens diferit de cel pe care-l are în mod curent; în fond, toată lumea e de acord că istoria creștinismului timpuriu nu poate fi înțeleasă fără cunoștințele dobândite cu multe strădanii de către specialiști cu privire la viața spirituală din Iudeea imediat anterioară apariției lui Hristos. Ceva analog se poate spune și despre marxism. Expresia „marxism anterior lui Marx“ este lipsită de sens, dar gândirea lui Marx ar fi golită de conținut dacă n-ar fi privită în contextul istoriei culturale europene în ansamblu, ca un răspuns la anumite întrebări fundamentale pe care filosofii și le-au pus timp de secole sub o formă sau alta. Numai în raport cu aceste întrebări, cu evoluția lor și cu feluritele moduri în care au fost formulate poate fi înțeleasă filosofia lui Marx în unicitatea ei istorică și în permanența valorilor sale.

În ultimul sfert de secol, o seamă de istorici ai marxismului au adus contribuții importante aplecându-se asupra întrebărilor pe care i le ridicase lui Marx filosofia germană și la care el a oferit răspunsuri noi. Dar însăși această filosofie, de la Kant la Hegel, a fost o încercare de a inventa noi forme conceptuale pentru niște întrebări fundamentale, din timpuri imemorabile. Ea nu capătă sens decât în termenii unor astfel de întrebări, deși, desigur, nu se reduce la ele, căci, dacă o atare simplificare ar fi posibilă, istoria filosofiei ar înceta să existe, pentru că orice evoluție filosofică ar fi privată de relația unică pe care o are cu propria-i epocă. În general, istoria filosofiei stă sub semnul a două principii care se limitează reciproc. Pe de o parte, întrebările de interes fundamental pentru un filosof trebuie privite ca aspecte ale unei aceleiași curiozități a spiritului uman în fața situațiilor diverse pe care viața i le aduce în față. Pe de altă parte, este necesar să punem în lumină unicitatea istorică a fiecărei orientări intelectuale sau fapt observabil și să le corelăm cât mai strâns cu puțință cu epoca în care s-a ivit respectivul filosof și la modelarea căreia a contribuit el însuși. Este greu să ne conformăm simultan ambelor reguli, deoarece, deși știm că, în mod necesar, ele se limitează reciproc, nu știm cu precizie cum se petrece acest lucru, deci suntem nevoiți să ne sprijinim pe intuiția noastră failibilă. Cele două principii sunt, așadar, departe de a fi atât de sigure și de neechivoce cum sunt metodele de realizare a unui experiment științific sau cele de identificare a unor documente, dar sunt, cu toate acestea, utile în chip de repere și de mijloace de a evita cele două forme extreme de nihilism istoric. Una se bazează pe reducția sistematică a oricărui efort filosofic la un ansamblu de întrebări veșnic reluate, ignorând astfel panorama evoluției culturale a omenirii și, în general, minimalizând rolul acestei evoluții. Cea de a doua formă de nihilism constă în a ne mulțumi cu sesizarea specificului fiecărui fenomen sau epoci culturale pe temeiul, explicit sau implicit, că singurul factor care contează este cel care conferă unicitate unui anumit complex cultural, unde fiecare detaliu – deși poate fi, indubitabil, o repetare a unor idei anterioare – dobândește un nou înțeles în relația sa cu acest complex, nemaifiind semnificativ în niciun alt mod. Acest postulat hermeneutic generează, în mod evident, un nihilism istoric propriu, căci stăruind asupra relației exclusive a fiecărui detaliu cu un întreg sincron (care poate fi un intelect individual sau o întreagă epocă culturală), el exclude orice continuitate interpretativă, obligându-ne să tratăm intelectul sau epoca în cauză ca una dintr-un șir de entități închise, monadice. El exclude din capul locului posibilitatea comunicării între astfel de entități și limbajul capabil să le descrie în mod colectiv: fiecare concept capătă un înțeles diferit în funcție de complexul la care e aplicat, iar construirea de categorii

superioare sau nonistorice este exclusă, ca fiind în dezacord cu principiile de bază ale cercetării.

Căutând să evite ambele extreme nihiliste, scopul cercetării pe care o întreprindem aici este de a înțelege ideile de bază ale lui Marx ca pe niște răspunsuri la întrebări ce solicitau de mult timp mințile filosofilor, dar totodată de a le înțelege în unicitatea lor, atât ca emanații ale geniului lui Marx, cât și ca fenomene aparținând unei epoci cu anumite particularități. O astfel de directivă este mai ușor de formulat decât de întreprins cu succes; pentru a o face în mod perfect, ar trebui scrisă o istorie completă a filosofiei sau chiar a întregii civilizații umane. Ca un substitut modest al acestui obiectiv imposibil, vom încerca o succintă prezentare a întrebărilor în privința cărora marxismul poate fi caracterizat drept un pas înainte în evoluția filosofiei europene.

1. *Contingența existenței umane*

Dacă aspirația filosofiei a fost și este aceea de a cuprinde cu mintea totalitatea Ființei, stimulul inițial i-a venit din conștiința imperfecțiunii umane. Atât această conștiință, cât și năzuința de a depăși imperfecțiunea umană prin înțelegerea Întregului au fost moștenite de filosofie din tărâmul mitului.

Interesul filosofic s-a centrat asupra limitelor și asupra mizeriei condiției umane, dar nu în formele ei vizibile, tangibile și remediabile, ci ca precaritate funciară care nu poate fi remediată cu mijloace tehnice și care, odată aprehendată, a fost resimțită drept cauza curențelor mai evidente, empirice ale omului, acestea din urmă nefiind decât niște fenomene secundare. Deficiența fundamentală, înăscută, a căpătat varii nume: filosofia creștină medievală vorbea despre „contingența” existenței umane, ca și, de altfel, a tuturor ființelor create. Termenul „contingență” își avea obârșia în tradiția aristotelică (Aristotel, în *Despre interpretare*, numea „contingente” acele judecăți care enunță despre un obiect ceva ce acestuia îi poate lipsi fără a-i altera natura) și desemna starea unei ființe finite care putea să existe sau nu, dar nu în chip necesar, adică a cărei esență nu implică existența. Orice lucru creat are un început în timp: a fost o vreme când nu exista, ceea ce înseamnă că nu există cu necesitate. Pentru scolastici, pe urmele lui Aristotel, distincția dintre *esență* și *existență* servea la distingerea ființelor create de Creator, care exista în mod necesar (la Dumnezeu, *esența* și *existența* erau același lucru) și care constituia cea mai evidentă dovadă a precarității creației, dar aceasta nu era privită ca o nenorocire sau ca o manifestare a decăderii. Faptul că omul este o ființă contingentă sau accidentală era o pricină de smerenie și de adorare

a Creatorului; era un aspect inevitabil, de neînlăturat al ființei sale, dar nu denota o cădere dintr-o stare superioară. Existența trupească și temporală a omului nu era rezultatul vreunei degradări, ci era o caracteristică naturală a speciei umane în cadrul ierarhiei ființelor create.

În tradiția platoniciană, pe de altă parte, termenul „contingent“ a fost folosit rareori sau deloc, iar faptul că omul, ca ființă finită, temporal, era diferit de esența umanității însemna că „omul era diferit de sine“, altfel spus, că existența lui empirică, temporală, factuală nu era identică cu Ființa ideală, perfectă, extratemporală a umanității ca atare. Dar a fi „diferit de sine“ înseamnă a suferi de o insuportabilă disjunctie, a trăi cu conștiința propriului declin și într-o perpetuă tânjire după identificarea perfectă, pe care nu ne-o îngăduie existența noastră în timp și într-un corp fizic supus corupției. Lumea în care trăim ca indivizi finiți, conștiinți de propria noastră vremelnicie, este un loc de exil.

2. Soteriologia lui Plotin

Platon și platonicienii au formulat în limbaj filosofic întrebarea (care-și are obârșia în tradiția religioasă și străbate întreaga istorie a civilizației europene): Există vreun remediu la starea contingentă a omului? Este viața sa în mod incurabil accidentală, cum gândea Lucrețiu și cum susțin astăzi existențialiștii, sau, în ciuda dualității sale, omul a păstrat o legătură detectabilă cu Ființa nonaccidentală și noncontingentă, astfel încât poate nutri speranța de autoidentificare? Sau, în termeni moderni, este el chemat sau destinat să revină la starea de împlinire și noncontingentă?

Pentru platonicieni, îndeosebi pentru Plotin, dar și pentru Sfântul Augustin, deficiența existenței umane iese cel mai clar în evidență prin caracterul ei temporal, nu doar din faptul că omul are un început în timp, ci și în cel de a fi supus vremelniciei în general. Plotin continuă o direcție de gândire inițiată de Parmenide și, deși construcția sa intelectuală culminează cu o fază superioară Ființei, așa cum o concepea Parmenide (și care la Plotin este secundară Unului sau Absolutului), viziunea sa filosofică de bază este aceeași cu a predecesorului său. Plotin nu argumentează, precum aristotelicienii, *ex contingente ad necessarium*, adică el nu încearcă să arate că realitatea Unului poate fi dedusă în mod concludent din observarea ființelor finite, ca o presuposiție logică a existenței acestora. Realitatea Unului este inexprimabilă și totuși evidentă prin sine, deoarece „a fi“ în sensul cel mai fundamental înseamnă a fi în mod imuabil și absolut, a fi nediferențiat și în afara timpului.

Ceea ce cu adevărat *este* nu poate fi supus timpului, distincției dintre trecut și viitor. Ființele finite și condiționate, pe de altă parte, trec întruna dintr-un trecut care a încetat să fie într-un viitor care încă nu există; ele sunt nevoite să se privească în termeni de memorie sau de anticipație; cunoașterea de sine în cazul lor nu este directă, ci mediată de distincția dintre ceea ce a fost și ceea ce va fi. Ele nu sunt identice cu sine sau „dintr-o bucată”; trăiesc într-un prezent care dispare chiar în clipa când se ivește și nu mai poate fi recuperat decât prin memorie. Unul e cu adevărat identic cu sine și de aceea nu poate fi adecvat înțeles prin opoziție cu lumea trecătoare, ci doar în și prin el însuși. („Nu putem gândi Primul ca mișcându-se spre vreun altul; el își are modul său de a fi înainte ca orice altceva să fi fost; nici chiar Ființa nu o admitem și, ca atare, nici o relație cu cele ce sunt.” – *Enneade*, VI, 8.8. „Cu siguranță, ceea ce n-a ieșit niciodată din propria-i orbită, neclintit în ceea ce este, neschimbător al său însuși, este cel despre care se poate spune în sensul cel mai strict că-și are propria-i ființă.” – *ibidem*, 9). Pe de altă parte, ființele compozite nu sunt identice cu sine, întrucât una e să spui că ele există și alta să spui că sunt de un fel sau altul. Cel ce este ceea ce este se sustrage limbajului: chiar și „Unul”, chiar și „Ființă” nu sunt decât niște încercări stângace de a exprima inexprimabilul; cei care au trăit experiența acestei Ființe știu despre ce vorbesc, dar nu pot niciodată să comunice acea experiență. *Enneadele* stăruie la nesfârșit asupra acestei intuiții fundamentale care se refuză întruna expresiei verbale. Despre creaturile finite nu se poate spune cu adevărat că „sunt”, deoarece ele se sting în fiecare moment al duratei lor și nu se pot autopercepe ca niște identități, ci sunt silite, pentru a se putea înțelege pe sine, să se ducă înaintea sau înapoia lor. Termenul „existență” nu se potrivește însă nici Absolutului, deoarece în limbajul obișnuit îl aplicăm la ceea ce poate fi prins cu ajutorul unor concepte, or, Unul nu este o entitate conceptuală. Rațiunea noastră îl aproximează pe Unu pe calea negației. Cu mințile noastre deficitare noi îl aprehendăm ca fiind ceea ce este radical altul decât lumea limitărilor, nu doar cea sensibilă, ci chiar și lumea ideilor raționale eterne. Dar această abordare negativă este doar o nefericită necesitate, pe când, în realitate, lucrurile stau exact pe dos: lumea obiectelor trecătoare este cea negativă, caracterizată prin limitare și prin participare la neființă. Unul nu este un „ceva”, pentru că a fi ceva înseamnă doar a nu fi altceva: el se definește prin calități pe care obiectul respectiv le posedă și care sunt opuse celor pe care nu le posedă. A fi ceva înseamnă a fi limitat sau, cu alte cuvinte, a fi într-o anumită măsură nimic.

Ipostazele realității sunt tot atâtea etape de degradare. Ființa sau intelectul, ca a doua ipostază, reprezintă Unul degradat în multiplu, deoarece presupune a lua act de sine și deci un fel de dualitate între ceea ce aprehendază și ceea ce

este aprehendat. (În cazul Unului, nu putem vorbi de cunoaștere, căci actul de cunoaștere distinge un subiect și un obiect: *Enn.*, v. 3, 12-13 și v. 2-4.) Sufletul, care este a treia ipostază, constă din spirit degradat de contactul cu lumea fizică, adică cu răul și non existența. Materia și corpurile ca manifestări calitative ale ei constituie ultimul stadiu al degradării, pasivitatea radicală și non-autosuficiența: incomplete, lipsite de armonie, nu cu mult diferite de niște umbre, Ființa lor contează, practic, nu mai mult decât neființa (*Enn.*, I, 8.3-5). Atenuarea existenței se măsoară prin coborârea din unitate în multiplicitate, din imobilitate în mișcare și din eternitate în timp. Mișcarea este o degradare a repausului, activitatea este contemplație anemiată (*Enn.*, III, 8.4), timpul este coruperea eternității. Spiritul uman nu poate concepe eternitatea decât ca non-timp, dar, de fapt, timpul este non-eternitatea, negație sau diluare a Ființei. A fi în timp înseamnă a fi tot deodată. Strict vorbind, conform expunerii alambicate din *Enn.*, 3.7, nu sufletele sunt în timp, ci timpul este în ele, căci ele au creat timpul prin preocuparea lor pentru obiectele simțurilor. Definiția plotiniană a eternității, prefigurând parcă celebra formulare din *Mângâierile* lui Boethius, spune că ea este „viața – instantaneu întreagă, completă... care aparține Existentului Autentic prin chiar existența sa“ (*Enn.*, III, 7.3). Ea nu cunoaște distincția dintre ceea ce a fost și ceea ce nu e încă și este, deci, identică cu adevărata Ființă: căci „a fi în realitate“ înseamnă „niciodată a nu fi“ și „a nu fi nicicând diferit“, așadar înseamnă a fi identic cu sine și imuabil (III, 7.6).

Dar sufletul întemnițat în vremelnicie, împins neîncetat din neantul a ceea ce a fost spre neantul a ceea ce va fi, nu este, în fond, decât un nesfârșit surghiun. Cea de-a șasea *Enneadă* nu este doar o descriere a distanței infinite dintre suprema realitate și viața minților și a simțurilor noastre, dintre această supremă realitate și vorbirea și conceptele noastre; ea indică totodată drumul pe care ne putem întoarce din surghiun la contopirea cu Absolutul. Această întoarcere însă nu este o înălțare a omului deasupra stării lui naturale (ideea de supranatural nu-și are locul, în general, în gândirea lui Plotin), ci este o revenire a sufletului la propriul eu.

Nu este în firea sufletului să atingă neantul extrem; cea mai de jos treaptă pe care o atinge coborând este răul și, ca atare, neființa; niciodată, însă, neantul extrem. Când sufletul începe din nou să urce, el ajunge nu la ceva ce-i este străin, ci la propriul lui eu; astfel desprins de lume, el nu este în altceva, ci în sine însuși. (*Enn.*, VI, 9.11)

Chiar și pe treapta cea mai de jos la care coboară, sufletul nu este rupt de izvorul său și este oricând liber să se întoarcă.

Noi n-am fost amputați; nu suntem separați, deși firea fizică ne-a învăluit spre a ne lipi de ea; noi respirăm și ne ținem în loc, deoarece Supremul nu dăruiește și pleacă, ci dă din prisosul său pentru totdeauna cât timp rămâne ceea ce este. (VI, 9.9)

Drumul spre unitate nu înseamnă căutare a ceva exterior căutătorului: dimpotrivă, înseamnă lepădarea de orice legături cu realitatea din afară, mai întâi cu lumea fizică, apoi cu cea a ideilor, astfel ca sufletul să se poată uni cu ceea ce constituie ființa sa cea mai lăuntrică. Opera lui Plotin nu reprezintă un sistem metafizic, deoarece limbajul nu poate exprima cele mai importante adevăruri; ea nu este o teorie, ci o operă de consiliere spirituală, un ghid pentru uzul celor ce voiesc să purceadă la a se elibera de ființarea temporală.

Plotin, Iamblichos și alți platonicieni și-au exercitat influența atât direct, cât și în măsura în care ideile lor au fost preluate de primii gânditori creștini. Concepția pe care au răspândit-o astfel și care n-a dispărut niciodată din cultura noastră era o îmbinare între tânjirea mitopoietică după un paradis pierdut și credința în Unul care Este, care i se prezintă omului nu doar în calitate de creator și de ființă sieși-suficientă, ci și ca bine suprem, ca împlinire a menirii finale a omului și ca o voce care-l recheamă la sine însuși. Platonicienii au familiarizat filosofia cu anumite categorii menite să exprime deosebirea dintre existența empirică, factuală și finită și adevărata Ființă a omului, identică sieși și eliberată de cătușele timpului; ei făceau trimitere la un „sălaș natal“ de dincolo de realitatea cotidiană, un loc în care omul putea fi ceea ce era cu adevărat. Ei explicau procesul de declin și de reascensiune, deosebirea dintre ființarea contingentă a omului și autentica lui Ființă, și se străduiau să arate cum poate să-și depășească această dualitate printr-un efort de auto-îndumnezeire. Refuzau să accepte contingenta ca fiind destinul uman și credeau că rămânea deschisă calea spre Absolut.

În același timp, Plotin scoate în evidență legătura dintre dualitatea naturii umane și limitarea care ne obligă să privim lumea cunoscută ca pe ceva esențialmente diferit de noi, astfel încât gândurile și percepțiile noastre se mișcă într-un univers care le e străin. Dacă vom putea să depășim înstrăinarea de sine însuși a sufletului (impusă de timp, ceea ce el cunoaște, iubește sau dorește). Platon scria în una dintre *Scrisori* că „pe cineva care nu are familiaritate cu lucrul, nici ușurința de a învăța nu i-o poate da, nici memoria, căci nu se poate face începătura de la deprinderi străine“ (*Scrisoarea a VII-a*, 344a). Pe când în cazul adevăratei cunoașteri, subiectul nu este numai un absorbitor de informație privitoare la niște realități ce-i sunt total exterioare, ci intră într-un contact intim cu obiectul, iar această cunoaștere este modul său de a deveni mai bun decât era înainte. Pentru Platon și platonicieni,

așadar, nevoia sufletului de a se elibera de contingentă presupune depășirea înstrăinării dintre suflet și obiectul său. Tot ceea ce face ca lumea să-mi fie străină și esențialmente diferită de mine este deopotrivă cauză a limitării, insuficienței și imperfecțiunii mele. A te redescoperi pe sine înseamnă a-ți reapropria lumea, a ajunge în raporturi bune cu realitatea. Propria mea unitate înseamnă unitatea mea cu lumea, iar ascensiunea mea la cunoaștere este identică cu aspirația universului la unitatea-i pierdută. Așa cum mintea umană este lumina călăuzitoare a creației, logica, adică mișcarea gândurilor mele despre realitate, este procesul prin care realitatea își caută propria-i reintegrare. Acestea sună a idoma unei expunerii hegeliene, dar sunt întru totul în concordanță cu gândirea lui Plotin:

Dialectica nu constă din simple teorii și reguli: ea tratează despre adevăruri; Existențele sunt oarecum Materia ei sau cel puțin ea porcede metodic spre Existențe și intră, printr-un unic pas, în posesia ideilor și a realităților. (*Enn.*, I, 3.5)

Cum odiseea cosmică este totuna cu istoria sufletului, iar activitatea sufletului este gândirea logică, ideile și realitatea tind să conveargă în evoluția lor și, astfel, să nu mai existe distincție între dialectică și metafizică. Gândirea în adevăratul sens al cuvântului este și trebuie să fie autodirecționată.

Dacă actul intelectual este îndreptat spre ceva din afară, el este deficient, iar intelcția e defectuoasă. (*Enn.*, V, 3.13)

Rezumând: pentru Plotin, unica realitate adevărată este cea care e absolută, ne-contingentă și identică cu propria existență. Contingența Ființei umane rezidă în faptul că adevărata esență a omului se află în afara sa și diferă de viața lui empirică, ceea ce e cel mai evident în aservirea lui față de timp. Reîntoarcerea la non-contingență semnifică o revenire la unitatea cu Absolutul, într-un mod care nu poate fi mai îndeaproape definit și care este, de fapt, inexprimabil. Reîntoarcerea înseamnă eliberare de timp, astfel că memoria încetează să mai existe (*Enn.*, V, 3.13). Procesul prin care sufletul se eliberează de timp este deopotrivă o evoluție a realității în ansamblu de la o stare condiționată la una absolută. Efectul acestui proces este ștergerea distincției dintre cunoscător și obiectul cunoașterii: subiectul și obiectul se re-unesc și lumea încetează de a mai fi un tărâm străin în care sufletul intră din afară.

3. Plotin și platonismul creștin. Căutarea rațiunii creației

Versiunea creștină a platonismului, adică filosofia Sfântului Augustin, diferă în chip fundamental de cea a lui Plotin prin aceea că este bazată pe Întrupare și Mântuire și prin ideea unui Dumnezeu personal care dă ființă lumii prin propria alegere liberă. Și pentru Augustin, însă, contingența omului este cea mai evidentă în ființa lui temporală. Cartea XI a *Confesiunilor*, neîndoielnic influențată de Plotin, reflectă experiența copleșitoare a conștientizării propriei existențe între trecutul lipsit de realitate și viitorul lipsit de realitate. Timpul nu poate fi decât subiectiv, un atribut al sufletului care trăiește experiența propriei Ființe, căci ceea ce a fost și ceea ce va fi n-au altă existență decât cea aprehendată de gândirea umană. Prin urmare, doar în relație cu sufletul putem vorbi inteligibil despre distincția dintre realitatea trecută și cea viitoare. Dar această distincție trădează ea însăși contingența unei ființe conștiente că propria viață este o perpetuă evanescență, reprezentată în fiecare moment dat printr-un punct fără întindere și izolat între două întinderi de neant. Augustin, asemenea lui Plotin, zugrăvește insuficiența omului, dar la el ideea de Providență modifică tabloul. Dat fiind că dihotomia fundamentală este cea dintre Dumnezeu personal și lumea creată și dat fiind că acea lume este cuprinsă de providența lui Dumnezeu, dat fiind, pe deasupra, că pământul e un loc de surghiun în care suntem alungați din pricina păcatului, și nu printr-un ineluctabil proces de emanație, iar eliberarea noastră de păcat este opera Mântuitorului întrupat, nu e surprinzător că scrierile lui Augustin sunt un strigăt după ajutor, și nu, precum cele ale lui Plotin, o chemare la efort. Gândirea lui Augustin, profund marcată de controversa cu maniheismul, pune principalul accent pe atotputernicia lui Dumnezeu, care veghează asupra creației sale, în timp ce pentru Plotin realitatea este, înainte de toate, „un drum ce duce deopotrivă în sus și în jos“. Absolutul lui Plotin este, în sensul indicat mai sus, „natura umană“: omul îl descoperă înăuntrul său ca fiind adevăratul său eu și recunoaște că Eternitatea îi este sălașul natal, pe când la Augustin omul se recunoaște ca fiind o făptură neajutorată, nefericită și incapabilă de autoeliberare. Așa cum am văzut, o împărțire între o lume naturală și una supranaturală ar fi lipsită de sens în sistemul lui Plotin, pe când în cel al lui Augustin constituie cadrul de bază al metafizicii. Dumnezeu nu este esența omului, ci un Cărmuitor și o sursă de ajutor. Existența temporală este semnul vizibil al insignifianței omului, prin care el devine conștient de nevoia sa de protecție și ajutor.

Pe scurt, întoarcerea în paradisul pierdut înseamnă la cei doi filosofi lucruri diferite, după cum diferite sunt și viziunile lor despre modul cum

acesta poate fi atins. Pentru Plotin el înseamnă identificarea cu Absolutul și poate fi atins prin efortul neasistat al oricărui om în stare să se smulgă din chingile ființării corporale și intelectuale; în principiu, Absolutul este „în noi“. Pentru Augustin, întoarcerea nu este posibilă decât cu ajutorul harului, iar exercițiul voinței individuale joacă un rol secundar sau niciunul. În plus, întoarcerea aceasta nu suprimă diferența dintre Creator și creație și nu restabilește nicidecum identitatea pierdută dintre ele; dimpotrivă, primul pas pe drumul de întoarcere este conștientizarea de către suflet a prăpastiei care-l desparte pe omul căzut de Dumnezeu.

Ambele sisteme însă, atât cel emanaționist, cât și cel creștin, lasă fără răspuns o întrebare care, potrivit lor, depășește puterea minții umane, deși aceasta depune străduințe spre a-l găsi: întrebarea cum s-a produs degradarea Ființei? Modul de a formula această întrebare diferă în funcție de concepția despre Absolut: în primul caz ea este: „De ce Unul a dat naștere multiplului?“, iar în cel de-al doilea: „De ce a creat Dumnezeu lumea?“ Unul din gândirea lui Plotin, asemenea Creatorului din cea a lui Augustin, se caracterizează prin autosuficiență absolută, și ar fi o blasfemie să presupunem că era nevoie de alte ființe sau că lipsea ceva ce putea fi furnizat de lumea creată. Întrebarea „de ce?“ nu poate fi pusă nici în sensul descoperirii unei cauze exterioare care ar fi putut influența voința lui Dumnezeu sau activitatea emanațională a Absolutului. O ființă care-și este total suficientă, căreia nu-i lipsește nimic și care nu are nevoie de nimic, care nu poate fi mai perfectă decât este, nu poate avea, potrivit minții umane, niciun „motiv“ ca să declanșeze actul creației. Însăși ideea de Creator Absolut cuprinde înăuntrul său un fel de contradicție: dacă e absolut, de ce creează neamul omenesc? Dacă realitatea creată conține răul – chiar și privit ca simplă negație, deficiență sau insuficiență –, cum putem explica prezența acestuia într-o lume produsă de un Absolut care este el însuși suprema Putere și suprema Bunătate?

La această întrebare, deconcertantă pentru amândoi, Plotin și Augustin dau în esență același răspuns. Conform lui Plotin, totul depinde de Bine și năzuiește spre el, dat fiind că toate lucrurile au nevoie de el, pe când el nu are nevoie de nimic (*Enn.*, I, 8.7). Întrucât există nu numai Binele, ci și ceea ce emană din el, limita acestei emanații este în mod necesar Răul, adică pura deficiență, care este materia.

La fel de necesar, cum există ceva după Primul, există și un Ultim; acest Ultim este Materia, lucrul care nu cuprinde nicio rămășiță de bine. (*Enn.*, I, 8.7)