UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ

BAKALÁŘSKÁ PRÁCE

K PLÓTÍNOVU ČLOVĚKU

vypracovala: Juliána Bindasová

vedoucí práce: doc. Aleš Novák, PhD.

Praha 2009

Prohlašuji, že jsem práci vypracoval/a samostatně s použitím uvedené literatury a souhlasím s jejím eventuálním zveřejněním v tištěné nebo elektronické podobě.

V Praze dne 9.9.2009 .....

podpis

Ďakujem všetkým, ktorí mi pomohli.

OBSAH

Důvod místo úvodu.....5

Potíže plynoucí z povahy textu.....6

Filosofie u Plótína.....8

Člověk jménem Plótínos.....11

AMMÓNIOS.....12

PLÓTÍNOS OČIMA PORFÝRIA, SVÉHO PříTELE A ŽÁKA.....14

K PLÓTÍNOVU ČLOVĚKU.....22

Člověk tělem a duší.....24

Pomíjivost těla.....25

Pomíjivost všeho, co od těla odvisí.....29

Oduševnělé tělo.....33

Vtělení a Platón.....36

Aisthétický a noétický kosmos.....40

Duše.....43

Spánek a odstoupení duše.....47

Člověk.....49

Závěrem: péče o duši.....54

Použitá literatura.....57

Poznámka k použitým zkratkám.....57

Důvod místo úvodu

To, o čem my bez váhání mluvíme jako o Plótínově učení či myšlení, Plótínos nikterak za své nepovažuje.

„Naše nynější nauky jsou jen výkladem oněch starých – jejich stáří je doloženo vlastními Platónovými spisy.“[1]

Jde současně o nauky, jak dále uvádí Plótínos, jejichž kořeny nalezneme už u Parmenida z Eleje. Což tedy není četba a promýšlení *Ennead* ztrátou času, luxusem, který si nemůžeme dovolit? Vždyť vše, co Plótínos říká, bylo podle jeho vlastních slov již řečeno. Nebude pak rozumnější zanechat četby Plótína a věnovat se studiu Platóna a těch, kteří „božského“ inspirovali?

Pokud chceme poznat Plótína, pak určitě ne. Jednak zde vedle Platóna byli další myslitelé, kteří měli na Plótína nezanedbatelný vliv, ať už to byl Aristotelés či Plótínův „guru“ Ammónios Sakkás. Jednak je každý výklad jakožto výklad počinem původním, byť vychází z již předvedeného, z již hotového – a to i v případě, že se jinému výkladu podobá jako vejce vejci. Především však, jak zas a znovu skvěle vystihuje Pierre Hadot, v Plótínově díle *„vše přetváří jakási základní, přitom však nevyslovitelná zkušenost: Plótínos chce vyjádřit jen jedno.“*[2]

Tato nevyjádřitelná zkušenost není Platón. Není to ani Pýthagorás či pýthagorejci, Parmenidés, Aristotelés už vůbec ne, ani Núménios z Apameie či Ammónios. Ač v žádném případě ne *vlastní* či *osobní*, přeci právě tato zkušenost je Plótínos a jen Plótínos. Jeho filosofie nemá jiného cíle: je pečlivě propracovaným a podrobným turistickým průvodcem na cestě k této zkušenosti. Celé *Enneady* nejsou ničím jiným než směrovkou a oporou ve směřování k tomu jedinému. Ta samá síla, která zcela přirozeně

---

1 V 1,8,13-15; Plótínos, O klidu, překlad a editace P. Rezek, Rezek, Praha 1977, str. 147.

2 Pierre Hadot, Plótinos čili prostota pohledu, překlad F. Karfík, OIKOYMENH, Praha 1993, str. 9.

a lehce, a proto pevně sjednocuje veškerý text – a nemůže tomu být jinak, jelikož mu dala také vzniknout –, ta samá síla nás uchvacuje a strhává, jakmile narazíme na pasáž pobývající jaksi nejblíže u tohoto svého zdroje.

Plótínos tedy sám sebe považuje za exegetu Platónových spisů. Napadá mě - *„nu, přejme mu to – ámen. Přesto však jaký div se stal, že může létat kámen.“*[3] Přetváří-li tato základní a nevyslovitelná zkušenost vše, pak Platónovo učení nevyjímaje, ačkoli je jí to dovoleno pouze do určité míry. Platón jí ovšem nezůstává nic dlužen: ona slovům se vzpírající a plně jednotná zkušenost je vyjádřena - čili zachycena a vymezena jeho jazykem. Místo sváru je však rovněž místem smíření. Platónský jazyk na jedné straně rozkládá a zabarvuje, na straně druhé obnovuje jednotu původně celostní zkušenosti na úrovni slov.

Tato jednotící síla, zasahující a stahující v sebe vše, co leží v jejím dosahu – včetně nebohého nicnetušícího čtenáře -, je přitažlivou sílou Plótínovy filosofie.

Potíže plynoucí z povahy textu

Jakožto to, co (ná)sleduje jediné, co ’spolusměřuje‘ k jedinému, tvoří Plótínovy texty natolik soudržný a vzájemně závislý celek, že z něj vlastně nelze *něco* vyjmout. Pokud pouze čteme, jsme zpravidla rádi, že Plótínos není Aristotelés; máme-li ovšem psát, pak nás to může trochu mrzet. Filosof neklade jednotlivé ve smyslu samostatně a nezávisle stojící otázky, aby se dobral každé jedné z nich příslušející jednotlivé odpovědi; nedefinuje jednotlivé problémy, aby přesně vyznačil plochu, v jejichž

[3] Z básně *Problém* Ch. Morgensterna v překladu J. Hiršala.

mezích může být – každý sám pro sebe - vyřešen.[4] Vše se vším úzce souvisí. *Enneady* zdůrazňují nemožnost mluvit o prvním principu, původu všeho, Jednu, Dobru či Bohu.[5] Fakticky se mu lze přiblížit pouze prostřednictvím jeho plodů; nejinak jej lze přiblížit slovně, byť na verbální úrovni k němu vede také cesta negativního vymezení. Je nemožné popsat Jedno či Dobro, snadné to nicméně není ani s nižšími součástkami hierarchie rozvíjení bytí. Chceme-li mluvit například o duši, musíme zároveň promluvit o tom, co jí předchází a co po ní následuje. Jinak o ní vlastně není možné říci nic. Chceme-li pak duši popsat co nejpřesněji, co nejpravdivěji, pak musíme promluvit *o všem*, co jí předchází a po ní následuje. Tak je tomu se vším, co leží mezi prvním principem a konečným stupněm vzcházení (*proodos*) z prvního principu či lépe řečeno mezí tohoto vzcházení, látkou. Dále:

„Filosof je profesor a duchovní vůdce, který se nesnaží vyložit svoji vizi všehomíra, nýbrž který se snaží formovat své žáky prostřednictvím duchovních cvičení.“[6]

Takto představuje Pierre Hadot filosofa a filosofii pozdního starověku. A pokračuje:

„Plótinova pojednání jsou duchovní cvičení, v nichž duše sama sebe opracovává, tj. očišťuje a pozvedá na úroveň čistého myšlení, aby nakonec sama sebe překročila v extasi.“[7]

---

[4] Pro názornost fiktivní námitka: A co takový traktát II.7 *O úplném vzájemném promíšení* či *O úplném vzájemném prostoupení* (*On complete intermingling/ On complete transfusion*), který pojednává výlučně o možnostech a nemožnostech sloučení dvou těl? Fiktivní odpověď: celý traktát není ničím jiným než dalším z důkazů o netělesnosti duše.

[5] Jedno, Dobro, Bůh jsou tři různá zaužívaná pojmenování téhož – první počátek, pramen bytí a všeho, co jest.

[6] P. Hadot, 1993, str. 8.

Plótínův filosofický systém není l'art pour l'art, nýbrž inspirativním systémem opor a instrukcí pro duchovní praxi. Vstupujeme-li do tohoto systému se záměrem porozumět jakožto rozumově zvládnout a obsáhnout, vstupujeme vzhledem k povaze a účelu textu neadekvátně. Tímto způsobem se nedobereme skutečného smyslu Plótínových nauk, jež jsou pouhým návodem, tak jako nepereme čtením manuálu k pračce.
Moje práce, jakož i drtivá většina studií o Plótínovi - ne-li všechny - je pouhým čtením a promýšlením manuálu k pračce. To je potřeba mít na zřeteli.

Filosofie u Plótína

Pokud však skrze rozumové pochopení nepronikáme k pravé podstatě Plótínovy filosofie, je možné do jeho filosofie tímto způsobem vůbec vstupovat? Lze vůbec nazývat pokyny k duchovnímu cvičení filosofií a filosoficky se s nimi vypořádávat? Je a musí to být možné. A důvodem není pouze to, že Plótínos sám své instrukce filosofií nazývá. Ačkoliv totiž skrze rozumovou úvahou (*dianoia*[8]) nepronikáme nebo snad lépe řečeno, ačkoliv se rozumovou úvahou nedotýkáme podstaty, je právě ona cestou, která k doteku s podstatou vede. Maria Luisa Gatti k tomu poznamenává:

---

7 Tamtéž, str. 10.

8 Petr Rezek překládá *dianoia* jako rozvažování, což se mi líbí i proto, že říká jedním slovem, co já říkám dvěma. Důvodem, proč užívám svou méně elegantní verzi, je ztráta „ú“, v důsledku níž zaznívá „vážení“ - čili jakési poměřování hlasitěji než „uvažování“ - jakési potěžkávání a ohmatávání, zkoušející poznávání.

„...plótínovská cesta k Jednomu nevede skrze asketická cvičení poustevníků, nýbrž právě skrze úvahu.“[9]

Přesněji, úvaha je askezí, a to jak po stránce obsahové, tak formální. Obsahová stránka, tedy to, *co* je uvažováno, má u Plótína odvádět od smyslového světa jakožto pomíjivého a nedokonalého, pouhého obrazu pravé skutečnosti. Má být oporou v odvracení se od mnohosti a přivracení se k tomu, co je jedním, resp. oporou jednotícího pohybu. Formální stránka, to *jak* s tímto *co* zacházíme, rovněž brání zabývat se světem smyslů, tělem a jeho žádostmi. Uvažujeme-li poctivě, soustředěně, opravdově - plně, nezbývá prostor pro cokoli dalšího. Thálés skončil ve studni a my čas od času vezmeme čelem dopravní značku.
Na jednu stranu je rozumová úvaha oporou na cestě „domů“, zpět k místu, odkud pocházíme, k prameni našeho bytí, na druhou stranu stojí této cestě v cestě. Uvažování ze své podstaty brání konečnému dosažení cíle cesty, ryzímu a zcela prostému zření:

„Vždyť duše proběhla všemi pravdami, ale před pravdami, na nichž máme účast, utíká v okamžiku, kdy je někdo chce vyslovit a rozmyslet. Neboť myšlení musí probírat jedno po druhém, aby mohlo něco vyslovit. Takový je jeho postup. Ale jakýpak postup v Tom, co je naprosto jednoduché?“[10]

Rozumová úvaha má zde postavení převozníka, který nás dopraví na druhý břeh,[11] ale sám zůstává na své pramici.[12] Je tu právě jen na ‘od *zde* k

---

[9] Maria Luisa Gatti, Plotinus: The Platonic tradition and the foundation of Neoplatonism, *In* The Cambridge Companion to Plotinus, Cambridge university Press, 1996, transl. Lloyd P. Gerson, str. 18; v mém skeletovém překladu str. 11.

[10] V 3,17,15; citováno z P. Hadot, 1993, překl. F. Karfík, str. 9.

[11] A že nás může převézt zase pěkně zpátky!

tam',[13] je tím *mezi*, na cestě od mnohosti smyslového světa k jednosti světa noétického. V tomto smyslu lze o uvažování mluvit jako o jakémsi *mezi*článku, jelikož je také mnohostí, avšak „o stupeň" vyšší: mnohost uvažovaného je mnohostí prostou látky, již (látku) Plótínos považuje za původce zla. Je tedy mnohostí ohlašující - v postupu od mnohosti tělesné – směřování k Dobru. Aby se však naše duše mohla sjednotit s Intelektem, musíme zanechat diskurzivního myšlení, jako zouváme zablácené boty před vstupem do pokoje. A ještě jasněji: cesta vedoucí k našemu domovu vždy končí u jeho dveří.

Shrňme odpovědi na otázky, které jsme položili na začátku: Plótínův text je filosofickým textem; přistupovat k němu prostřednictvím rozumové úvahy je nejen možné, nýbrž je samozřejmě nemožné k němu přistupovat jinak. Má-li být ale tento přístup a jeho dosažení konečným cílem naší četby a promýšlení Plótína, pak ještě jednou, zůstáváme stát v půli cesty. V tomto případě se naše důvody k četbě míjejí s důvodem, pro který Plótínos svá pojednání psal. Nedobíráme se smyslu Plótínových slov, nedosahujeme toho, k čemu nás chce jejich prostřednictvím dovést:

„Navrať se tedy k sobě a viz: a jestliže v sobě dosud nevidíš krásu, pak jednej jako sochař, který chce, aby se jeho socha stala krásná: něco oseká, něco obrousí, něco uhladí a něco očistí. Tak i ty osekej, co je přebytečné, narovnej, co je křivé, vyčisti, co je temné, ať to září, a nepřestávej opracovávat svoji sochu, dokud v tobě nezazáří božský jas ctnosti..."[14]

---

12 Jedna slovenská lidová pohádka dokonce mluví o zakletém převozníkovi, který nemůže svou loďku opustit vůbec.

13 Plótínos takto ve svých textech označuje smyslový (zde) a noétický (tam) kosmos.

14 I 6,9,7; citováno z P. Hadot, 1993, překl. F. Karfík, str. 10.

Člověk jménem Plótínos

Ve studiích věnovaných Plótínovi se můžeme dočíst, jak málo toho o jeho životě víme. To je i není pravda. Je to pravda v tom smyslu, že naše touha po příběhu zůstává nenaplněna. Na druhou stranu, Plótínos řekl vše důležité, a to nikoli skoupě a úsečně, leč velkoryse a vlídně. Příběh Plótína-jednotlivce nejen nebyl pro sdělení onoho důležitého potřebný, nýbrž by přímo překážel jeho vyjádření a rozmělňoval ho. To, co je pro Plótína důležité, je důležitým v jakési trojjedinosti: zaprvé, jakožto to podstatné a smysluplné v Plótínově životě, to důležité *pro Plótína* – a tudíž, zadruhé, jakožto to, co je hodno sdělení; obé pak je důležité potud, pokud je, zatřetí, toto důležité důležitým obecně pro člověka jako takového v jeho lidskosti, tj. pro člověka filosofujícího.[15]

Plótínovskou duši[16] poznáváme, jak už bylo řečeno, skrze to, co ji v postupu vzcházení (*proodos*) z Jedna předchází a co po ní následuje; toužíme-li přiblížit se člověku jménem Plótínos, budiž tento náš pokus o příblížení symbolickým napodobením takového přístupu.[17] Ať je tím, kdo mu bude bezprostředně předcházet, jeho učitel, Ammónios Sakkás, a tím, kdo bude následovat po něm, jeho žák a přítel, a současně autor jeho životopisu, Porfýrios.

---

15 V tomto výměru lidskosti se Plótínos shoduje s Aristotelovým určením v *Metafysice*: „Všichni lidé od přirozenosti (*fysei*) touží po vědění (*to eidenai*).“ Aristotelés, Metafysika, překl. A. Kříž, Rezek, Praha 2008 , 980a 21, str. 9.

16 Jakož i všechno ostatní, co se odvíjí z Jedna, vyjma toho, po čem již nic dalšího nenásleduje, tedy látky.

17 Symbolickým tím způsobem, že jak předchůdnost, tak následnost zde budou stát čistě ve smyslu časové posloupnosti, bez axiologických konotací.

AMMÓNIOS

O Ammóniově životě toho mnoho nevíme. Zde je toto konstatování zcela na místě. Pramálo víme o jeho myšlení, o jeho životě pak není známo skoro nic. To málo, co víme, je to, že žil v Alexandrii mezi druhým a třetím stoletím našeho letopočtu, přibližně v letech 175-243. Byl filosofem samoukem, jenž odmítal psát. Podle Porfýria se mu dostalo křesťanské výchovy, teprve později měl konvertovat k pohanství.[18] Porfýrios dává tento Ammóniův obrat do přímé souvislosti s probuzením jeho zájmu o filosofii.[19] Nicméně Eusebios[20] jeho křesťanské začátky popírá.
Jak píše Gatti, podle novoplatóniků Hierokla a Neméseia bylo Ammóniovým záměrem uvést v soulad nauky Platónovy a Aristotelovy.[21] Za původ veškeré skutečnosti údajně považoval Boha a v rámci skutečného rozlišoval tři úzce spjaté roviny: nejvyšší skutečnost čili Boha stvořitele, nebeské skutečnosti a bohy; prostřední rovinu, tvořenou éterem a dobrými daimóny; nejnižší skutečnost lidských duší, lidí a pozemských zvířat.[22]
S Ammóniem *„pravidelně a po dlouhou dobu“*[23] studoval také Longínos, Porfýriovými slovy *„nejostřejší kritik našich časů, muž, jenž podrobil prakticky*

---

18 Porphyry, On The Life of Plotinus and The Order of His Books, *In* Plotinus I, Enneads I.1-9, anglický překlad A. H. Armstrong, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1989, str. 8, poznámka pod čarou A. H. Armstronga.

19 Maria Luisa Gatti, *In* The Cambridge Companion, 1996, str. 16; skeletový překlad str. 9.

20 Eusebios z Césareie (263-339 n.l.) patří k Církevním otcům.

21 Sladit učení Platóna a Aristotela patřilo (byť ovšem ne explicitně) k hlavním zájmům (především) starověkých platóniků. Aristotelés byl nejvážnějším Platónovým oponentem. „Železná logika“ jeho spisů byla nesmlouvavě jasná a snadno ověřitelná, a bránila tak vykladačům Platóna ledabyle smést sporné body ze stolu, zamést je pod koberec či je potichu obejít.

22 Maria Lusa Gatti, *In* The Cambridge Companion, 1996, str. 16; skeletový překlad str. 9-10.

23 *VP* 20,37-38, str. 57 anglického překladu.

všechny práce ostatních svých současníků krutému šetření.“[24] V předmluvě ke své knize *O účelech*[25] mluví o platónicích Órigenovi[26] a Ammóniovi jako o těch, kteří svou moudrostí výrazně převyšovali své současníky.[27] Ten samý přísný soudce se v dopisu Porfýriovi[28] vyjadřuje na adresu Plótína takto:

„S většinou jeho teorií nemohu příliš souhlasit; cítím však nejvyšší obdiv a náklonnost k celkové povaze jeho spisů, ucelenosti jeho myšlení a filosofickému způsobu vypořádávání se s předkládanými otázkami. A mám za to, že ti, kdo hledají pravdu, musejí jeho práce zařadit mezi ty nejdůležitější.“[29]

Na přelomu druhého a třetího století zakládá Ammónios v Alexandrii školu, jejímž žákem se později stane i Plótínos. Porfýrios popisuje okolnosti prvního Plótínova setkání s Ammóniem. V osmadvaceti letech zatoužil Plótínos studovat filosofii. Zúčastnil se tedy několika přednášek nejvěhlasnějších z myslitelů, kteří tou dobou v Alexandrii učili. Zůstal hluboce zarmoucen. Přítel, kterému se se svým žalem svěřil, maje *„porozumění pro touhu jeho srdce*“[30], zavedl Plótína k Ammóniovi:

---

24 *„...the most discerning critic of our times, a man who subjected practically all the works of his others contemporaries to drastic investigation...“ VP* 20,1-4, str. 55.

25 *On The End: by Longinus in answer to Plotinus and Gentilianus Amelius*, *In VP* 20,14-16, str. 55; Maria Luisa Gatti uvádí trochu jiný název, *On Ends* (The Cambridge Companion, str. 12).

26 Zde jde o Órigena-pohanského novoplatónika.

27 *VP* 20,36-39, str. 57.

28 Porfýrios byl přítelem jak Plótína, tak Longína, se kterým se znal již z dřívějška.

29 *„...I cannot go very far in agreeing with most of his theories; but I feel the utmost admiration and affection for the general character of his writing, the closeness of his thinking, and the philosophical way in which he deals with his enquiries; and I think that seekers after truth must rank his works among the most important.“ VP* 19,36 ad finem, str. 55.

30 *VP* 3,11, str. 9.

„Šel a slyšel ho, i řekl svému příteli: 'To je člověk, kterého jsem hledal!'"[31]

Tímto dnem počínaje setrval s Ammóniem jedenáct let, přibližně od roku 232 do roku 243 n.l.

PLÓTÍNOS OČIMA PORFÝRIA, SVÉHO PŘÍTELE A ŽÁKA

Porfýrios žil přibližně v letech 243-305 n.l. Narodil se v Tyru pod jménem Malchus čili „král". Jména Porfýrios, v překladu cosi jako „do pupuru oděný", se mu dostalo od Longína, který byl původně jeho učitelem. V roce 262 přichází Porfýrios do Říma, kde se setkává s Plótínem. Vedle Amélia Gentiliana a několika málo dalších patřil k hlavním Plótínovým žákům a zároveň - jeho vlastními slovy –

„Já, Porfýrios z Tyru, byl jsem jedním z nejbližších přátel Plótínových. Svěřil mi vydání svých spisů."[32]

Právě díky Améliovu a Porfýriovu naléhání začal Plótínos psát.

Porfýriův *Život Plótína* (*Vita Plotini*) není tím, co si obvykle (my, čili tzv. moderní čtenáři) představíme pod pojmem biografie. Není ale ani hagiografií, či něčím mezi. Suchá fakta, uváděná bez ohledu na chronologii, střídají vzpomínky plné něhy a úcty, a popisy drobných událostí „všedního dne" stojí vedle barvitě líčených magických a náboženských praktik a obřadů. Najdeme zde Plótína učícího, Plótína umírajícího, Plótína odrážejícího kouzla nepřátel, Plótína-dítě, Plótína moudrého, přívětivého, churavého, Plótínovy žáky, Plótína prchajícího, pletoucího písmena a

---

31 *VP* 3,14, str. 9.

32 *VP* 7,50 ad finem, str. 29.

slabiky, soustředěného, rázného i stydlivého. Zvláštnost tohoto životopisu spočívá jednak ve specifickém vztahu autora k tomu, jehož život je popisován, jednak v neobyčejnosti Plótína samého.[33]

„Plótínos měl v sobě věru od narození cosi víc než jiní lidé.“[34]

Začněme (po vzoru Porfýria) od konce: s jistotou známe pouze rok a místo úmrtí. Plótínos skonal koncem druhého roku Klaudiovy vlády v kampanské vile po svém příteli Zethovi.

„...jako had sklouzl pod postel a s posledním dechem zmizel škvírou ve zdi.“ [35]

Podle Eustochia, žáka, který Plótína opatroval, umřel jeho učitel ve věku šestašedesát let. Podle toho spadá Plótínovo narození do třináctého roku vlády Severovy. Naší řečí, Plótínos se narodil přibližně v roce 205 a umřel v roce 270 n.l. Den i měsíc svého narození však nikdy nevyzradil: chtěl se vyhnout obětem a oslavám na svou počest. Datum narození, jakož i jiné jednotlivosti a jedinečnosti, byly Plótínovi hanbou. Nikdy nemluvil o svých rodičích či kraji, odkud pocházel, protože, jak praví hned první věta jeho životopisu,

„Plótínos patřil k lidem, kteří se stydí za to, že mají tělo.“[36]

---

[33] „Dobovost“ samozřejmě také, ta jí je ale vždycky.

[34] *VP* 10,14-15, str. 33.

[35] *VP* 2,28-30, str. 7. Pierre Hadot překládá tuto pasáž poněkud odlišně: *„Pak se pod postelí, na které spočíval, mihl had a zmizel v díře, která byla ve zdi; tehdy Plótínos vypustil duši.“* P. Hadot, 1993, překl. F. Karfík, str. 79.

[36] *VP* 1,1; citováno z P. Hadot, 1993, překl. F. Karfík, str. 12.

Do tohoto obrazu zapadá i historka bezprostředně následující: když jej jeho žák Amélios žádal, aby se nechal portrétovat, Plótínos to rázně odmítl se slovy:

„Což nestačí, že nosíme podobu, kterou nám vtiskla příroda? Žádáš mne, abych souhlasil s tím, že po sobě zanechám ještě podobu podoby, trvalejší, než je tato, jako by to opravdu bylo něco, co je hodné pohledu?“[37]

A přeci, v rozhovoru Plótínos čas od času spontánně promluvil o svém dřívějším životě. Díky Porfýriově snaze zachovat v úplnosti vše, co o životě svého přítele a učitele věděl, dovídáme se například i to, že se Plótínos ještě jako osmiletý - tedy již školák - dožadoval prsu své kojné. Když mu kdosi vynadal do „malých škůdců“,[38] Plótínos se zastyděl a provždy toho nechal. Dočteme se však i o „velkých“ událostech filosofova života. Po jedenácti letech strávených u Ammónia, ve svých pravděpodobně devětatřiceti letech, rozhodl se Plótínos vydat na východ. V touze seznámit se s moudrostí Peršanů a Indů, přidal se k výpravě císaře Gordiana. Císař byl však v Mesopotámii zavražděn a sám Plótínos jen tak tak že vyváznul. Je dost dobře možné, že kdyby se mu sen o cestě na východ splnil, dějiny západního myšlení by žádného Plótína neznaly.
Vedle více či méně významných a zajímavých historických faktů, obsahuje *Vita Plotini* také velmi citlivé postřehy, nenahraditelným a neocenitelným způsobem dokreslující filosofovu povahu. Porfýrios láskyplně, až pietně popisuje Plótína ve svém živlu:

„Mluvil-li, jeho intelekt viditelně rozjasňoval jeho obličej: v jeho zjevu bylo vždycky cosi půvabného, ale ve chvílích jako tato byl pro pohled ještě přitažlivější:

---

37 *VP* 1,7; citováno z P. Hadot, 1993, překl. F. Karfík, str. 9.

38 V anglickém překladu „*little pest*“.

mírně se potil a vyzařovala z něj dobrosrdečnost. V odpovědích na otázky zračila se jak jeho laskavost k tazateli, tak jeho intelektuální síla.“[39]

Předtím, než začal psát, Plótínos vždy celou věc pečlivě a podrobně promyslel. Když pak usedl ke psaní, k úžasu svých žáků psal bez přerušení v jednom tahu od začátku až do konce, *„jako kdyby opisoval knihu*“[40]. Pravopisu nevěnoval pražádnou pozornost,[41] soustřeďoval se cele na myšlenku. Pokud se i s někým dal uprostřed psaní do řeči, držel se ve svém myšlenkovém pochodu. Jak tvrdí Porfýrios, dokázal vést rozhovor a zároveň nepřetržitě udržovat svou mysl u toho, o čem právě uvažoval.

„Tímto způsobem byl přítomen sobě a druhým současně.“[42]

Ve chvíli, kdy se opět vrátil ke psaní, nepotřeboval si znovu procházet, co napsal již dříve: bez zaváhání a dalšího přemýšlení pokračoval tam, kde skončil, jakoby vůbec nebyl přestal.
Spával málo. Omezoval tuto tupou fázi lidského života tím, že skoro nejedl (Porfýrios uvádí, že častokrát nesnědl ani kousek chleba) a svou neustávající kontemplací intelektu. Ta nejen pomáhala udržovat bdělý stav - byla také důvodem pro to být bdělý co možná nejčastěji a nejdéle.

---

39 *„When he was speaking, his intellect visibly lit up his face: there was always a charm about his appearance, but at these times he was still more attractive to look at: he sweated gently, and kindliness shone out from him, and in answering questions he made clear both his benevolence to the questioner and his intellectual vigour.“ VP* 13,6-11, str. 39.

40 *VP* 8,11, str. 29.

41 Porfýrios sice opakovaně tvrdí, že Plótínos gramatických pravidel nedbal, což samozřejmě může být pravda, nicméně příklady chybného zápisu a chyb v mluveném projevu, které uvádí, by také mohly naznačovat, že měl Plótínos nějakou formu dysgrafie a poruchy řeči.

42 *VP* 8,19-20, str. 31.

„Byť mnohé chránil před trápeními a starostmi běžného života, sám, pokud bděl, nikdy nepolevoval ve svém soustředění zaměřeném k intelektu.“[43]

Theóretická praxis[44] obrážela se také v Plótínově schopnosti prohlédnout povahu člověka: dokázal úspěšně předvídat, co vyroste z dětí, které mu byly svěřeny do výchovy, pouhým pohledem odhalil zloděje náhrdelníku a bez jediného slova poznal, že Porfýrios pomýšlí na sebevraždu. Porfýrios píše:

„Nenadále za mnou přišel, když jsem se zdržoval ve svém domě, a řekl mi, že moje touha po smrti nepochází z vyrovnaného racionálního rozhodnutí, ale z nevolnosti, způsobené černou žlučí,[45] *a naléhal na mě, abych odjel na prázdniny pryč.“*[46]

Plótínos vládl také mimořádnou trpělivostí. Když Porfýriovi nebylo jasné, jak se to má se spojením duše a těla, tři dny chodil za Plótínem a vyptával se a Plótínos mu po celé tři dny ochotně odpovídal. Jakýsi muž jménem Thaumasios se však dožadoval Plótínova obecného uceleného pojednání a Porfýriovy nekonečné otázky ho rozčilovaly. Plótínos namítl:

„Ale pokud má Porfýrios otázky a my jeho potíže nevyřešíme, pak nebude vůbec ničeho, co bychom mohli vložit do pojednání.“[47]

---

43 *„Yet, though he shielded so many from the worries and cares of ordinary life, he never, while awake, relaxed his intent concentration upon the intellect.“ VP* 9,16-18, str. 31.

44 Plótínovské *theóriá* je do angličtiny běžně překládáno jako *„contemplation“*, kontemplace. V češtině je nejčastěji užíváno nazírání, nahlížení či zření (viz překladatelskou poznámku F. Karfíka *In* Hadot, 1993, str. 94 dole). *Theóretická praxis* je jakousi slovní hříčkou, jejímž účelem je lehce podráždit čtenáře. Jde jednoduše o praktikování, „provozování“ plótínovského nazíraní.

45 V angličtině jako *„bilious indisposition“*; v řeckém textu se jedná o *mélancholé*.

46 *VP* 11,13-15, str. 37.

47 *VP* 13,16 ad finem, str. 39.

Nicméně náš filosof neoplýval pouze schopnostmi vynikajícími nad schopnosti ostatních běžných smrtelníků, nýbrž i dovednostmi vskutku nadlidskými. Porfýrios vypráví příběh o *„jednom z těch, kdož se prohlašují za filosofy*“: Olympios z Alexandrie byl po krátkou dobu žákem Ammónia Sakky. Poháněn pýchou a závistí, zaútočil na Plótína kouzly, dokonce učinil pokus zasáhnout jej hvězdou:

„Když však zjistil, že se jeho úsilí obrací proti němu samému, řekl svým blízkým, že Plótínova duše má takovou moc, že je schopna proti němu mířené útoky vrhat zpět na ty, kteří se mu snaží ublížit.“[48]

Nerušené soustředění, trpělivá pozornost, schopnost vidět takřečeno za roh i síla odvracející čáry a kouzla – to vše je pouhý epifenomén a zároveň dosvědčení toho, že

„Plótínovým průvodcem byl duch [daimon], podobající se spíše bohům a (Plótínos) na tohoto druha neustále upíral božské oko své duše.“[49]

Jednoho dne zavítal do Říma egyptský kněz. Chtěje předvést svou *„okultní moudrost*“, přislíbil za Plótínovy účasti vyvolat Plótínova strážného ducha (*daimon*).[50] Obřad se odehrál v chrámě zasvěceném bohyni Isis, slovy egyptského kněze *„jediném čistém místě, které se mu v Římě podařilo najít.*“[51] Avšak ve chvíli, kdy se měl objevit Plótínův opatrovnický daimón, zjevil se sám bůh:

---

48 *VP* 10,6-9, str. 33.

49 *„So the companion of Plotinus was a spirit of the more god-like kind, and he continually kept the divine eye of his soul fixed on this companion.“ VP* 10,28-31, str. 35.

50 V anglickém překladu *„companion spirit*“, *„guardian spirit*“ či *„tutelary spirit*“.

51 *VP* 10,20-21, str. 35.

„Požehnaný jsi, kdo máš za svého ducha boha, nikoliv druha podřadného řádu."[52]

•

Po tolika stránkách prohlašujících se za pokus o přiblížení člověka Plótína, nabízí se hned několik otázek. Například, proč jsme si osvojili onen „nepořádný" způsob, jakým představuje Plótínův život Porfýrios? Mohli jsme místo toho dát věcem řád, uspořádat vše podle časové následnosti a pěkně učesat. Je to však právě „neučesanost" Porfýriovy práce, která nechává zřetelněji vystoupit do zjevnosti to, co zůstává jedním a nedrolí se – Plótínovu *osobu* jako to, co je v sobě sebou samým. Tak, jak je tomu s *Enneadami*, v nichž každé z pojednání ukazuje k jedinému *kam*, tak je tomu i s Plótínem-jednotlivcem, jehož každá vlastnost a schopnost je projevem a tak odkazem k jednotě svého původu, k Plótínově bez ustání se k Intelektu obracející duši.

Zde zároveň leží odpověď na další případné otázky a výtky například, proč jsme se nezabývali výlučně fakty a tím, co je „podstatné", nebo zda je vůbec dovoleno uvádět v rámci životopisu, který přeci má být „seriózní" prací, něco tak „neseriózního", jako je čarování či vyvolávání duchů. Jinou a závažnější otázkou by bylo, proč, má-li tato práce obeznamovat s Plótínovou filosofií, seznamuje nás také s Plótínovým životem. Není to pouhá ozdůbka či jakési závětří, kde si můžeme nachvilku od filosofie odpočinout? Odpovědí na tuto otázku je název jedné z knih Pierra Hadota *La Philosophie comme Manière de Vivre* (*Filosofie jako způsob života*).[53] Plótínos

---

52 *„Blessed are you, who have a god for your spirit and not a companion of the subordinate order." VP* 10,24-25, str. 35.

53 Albin Michel, Paris 2002. V českém ani slovenském překladu knížka nevyšla, nicméně existuje v angličtině pod názvem *Philosophy As a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, Blackwell Publishing Ltd., 1995.

nefilosofuje v onom mírně hanlivém smyslu, v jakém dnes tohoto slova nejběžněji užíváme.

Plótínos filosofii žije a filosofie žije Plótína. To jak a čím Plótínos je, nestojí lhostejné k jeho filosofii, jakož i jeho filosofie nezůstává netknuta tím, co a jak je Plótínos; a už vůbec tomu není tak, že by se vzájemně rušili. Právě naopak, pokud se zaobíráme Plótínovou filosofií, poznáváme člověka Plótína, a chceme-li se sblížit s jeho filosofií, ptejme se, co byl Plótínos zač.

Otázka po tom, co bylo dřív, tu nemá místa. Plótínova filosofie se rodila spolu s Plótínem či snad přesněji zachyceno protismyslností, jedno stálo u zrodu druhého. Porodní bába, která sama přichází na svět ve chvíli, kdy asistuje u porodu a to, čemu pomáhá na svět, přivádí na svět ji.

Plótínova filosofie a Plótínův život vypovídají „jeho" základní zkušenost, o níž píše Pierre Hadot. Není to tedy Plótínos a je to on, kdo je jeho životem a učením vypovídán. Skrze jeho filosofii a život promlouvá ona zkušenost, kterou mu připisujeme pouze v úvozovkách, a právě toto „jeho" je klíčem: ničím není Plótínos více než tím, čím je, prožívajíc tuto zkušenost. V této zkušenosti však již Plótínos není více Plótínem, jakož i kdokoliv, kdo jí dosáhne, již více není tím, kdo tuto zkušenost prožívá, nýbrž se stává jaksi touto zkušeností, tímto prožíváním samotným:

„...až sám sebe uvidíš v tomto stavu, pak ses stal už jenom pohledem..."[54]

Plótínův život a myšlení jsou vyslovením (se) zkušenosti, a nemohou si tak protiřečit. Je to jako ve chvílích, kdy prožíváme štěstí: je slyšet v naší řeči, v tom co říkáme i ve způsobu, jak to činíme, a pocit štěstí dává najevo také naše tělo. Dokonce jsme vůči jeho projevům do značné míry bezmocní. Necháváme-li řeč a tělo zjevit, co prožíváme, pak si nemohou protiřečit.

---

54 I 6,9,7; citováno z P. Hadot, 1993, překl. F. Karfík, str. 10.

Kdo a jaký byl Plótínos a Plótínova filosofie, resp. jeho vlastnosti a schopnosti a jeho pojednání tak, jak nám je zachoval Porfýrios, zjevují Plótína jako jednotu svého původu. Plótínova vnitřní jednota je však pouhým otiskem jednoty původnější, ležící v jeho nejhlubším základu[55] a teprve prostředkující jeho jednost. V Plótínově základní (a proto) nevyslovitelné zkušenosti, vchází do působnosti již zmiňovaná jednotící síla - ta, kterou jsme označili za podněcující vznik Plótínových textů a současně udržující je pohromadě, ta, která čtenáře přitahuje a vtahuje do Plótínových textů.

Ta samá síla je příčinou tohoto, nazvěme to „obecného souladu". Je tomu podobně jako v pohádce, kde (díky vlastní proměně) čehokoli se hrdina dotkne, promění se na zlato - či spíše jako s Mrazíkovou holí: cokoli s ní přijde do styku, okamžitě se mění v led. Jednotící síla, jež skrze (proměnu) Plótína proměňuje vše, co se filosofa *dotýká*, nepramení v ničem menším než v Jednu alias Dobru.

K PLÓTÍNOVU ČLOVĚKU

Vkročit do Plótínova filosofického systému, jak již bylo řečeno, není jednoduché, pro vzájemnou provázanost (a mnohem více než pouhou provázanost) všech „částí" jeho učení. Přirovnání k živému organismu objasňuje zapeklitost vstupu do, resp. výstupu z Plótínových textů. Je-li jakýkoliv životně důležitý orgán oddělen od ostatních k životu nezbytných orgánů živého organismu, přestává být orgán orgánem a organismus organismem – tedy potud, pokud nahlížíme orgán jako součást a

[55] *Zá*klad (*arché*) jakožto to, co stojí *za* kladeným a tedy kladené překračuje; nejhlubší *zá*klad je tedy jaksi nejhlubším *za*, tím nejpůvodnějším. Jde o to, že toto *zá*kladní a *za*kládající již není Plótínos, nýbrž stojí za či před ním.

spoluzáklad živého organismu v plnění své funkce vzhledem k fungování ostatních orgánů a potud, pokud živému organismu rozumíme (mezijiným) jako tomu, co je spolutvořeno orgány jakožto jeho víceméně řádně fungujícími čili spolupracujícími součástkami, a tak spoluzakladately. Jestliže se máme podívat na některý z orgánů „samostatně", musíme tak činit velmi opatrně, se starostlivým ohledem na ostatní orgány v jejich fungování a vzájemné spolupráci. Podívat se na jednotlivé zde, přísně vzato, neznamená nic jiného, nežli tento pečlivý ohled na vše ostatní.

Stejným způsobem, s touto ohleduplnou obezřetností, bychom měli podle mého názoru postupovat, chceme-li se pokusit předvést *Enneady* skrze jednotlivá vyčleněná témata. Jak v případě živého organismu, tak v případě Plótínova filosofického systému, jeho *„rozechvělého pojetí skutečnosti"*[56], je přiblížení a předvedení zásahem do živého. Nicméně více či méně skrytým cílem tohoto zásahu, tím, co je zde v tichosti a přítmí doopravdy předváděno, je v obou případech právě živost, nikoliv samo jednotlivé předváděné, které slouží pouze jako *skrze co* a *na čem* se živost nějak projevuje. Proto musí být předvádějící a přibližující zásah oním pečlivým ohledem - ohledem uchovávajícím život.

Další část mé práce bude pokusem přiblížit a promyslet situaci člověka, jak jí rozumí Plótínos. Zvolené téma je možno sledovat z několika pozic. Pro mě nejzajímavější, a proto nejschůdnější přistupovou cestu k člověku otevírají dobro a zlo, resp. duše a tělo jako zastoupení dobra a zla v človeku.

---

56 *„vibrant conception of reality"*; John Bussanich, Plotinus's metaphysics of the One, *In* Cambridge Companion to Plotinus, str. 38.

Člověk tělem a duší

Jsme hluboce, jaksi „od přírody“ uvyklí rozlišovat „duši“ a „tělo“, dělit svět na „to psychické“ a „to fysické“, ať už je nazýváme jakkoliv. Jde o věc tak samozřejmou, že málokoho z nás vůbec napadane tázat se po původu této samozřejmosti. Ptát se na to, kde se bere rozlišení duše-tělo u Plótína, je již zcela nepatřičné. Vždyť pouze vykládá Platóna!
Pro Plótína je však stěžejní zkušenost. Ovšemže lze toto dělení připsat na vrub platónské tradici. Tím pádem ale můžeme jít dál. Orfická moudrost? Mysterijní kulty? Určitě, ale co třeba Gilgaméš či hinduisté? Ač s různým důrazem a významovým zabarvením, rozličným pojímáním jejich vzájemného vztahu a provázanosti, zdá se, že jde o jakousi obecně lidskou tendenci v rozumění světu. V buddhismu například existuje základní rozlišení mysl-hmota: mysl na rozdíl od hmoty je schopna nabývat poznatků o povaze skutečnosti (a tedy postupovat k osvícení, které je v mysli vždy přítomno). Pokud tímto způsobem, způsobem odlišujícím, řekněme, hmotné a co je jinak a jiné než hmotné, rozumějí světu lidé různých myšlenkových a kulturních tradic, historických období a koutů Země, pak to vypadá na nějakou universálně lidskou zkušenost v jádru tohoto rozumění. Hledáme tedy zkušenost všem lidem společnou, která by k podobnému rozumění světu nějakým způsobem vybízela. Rozlišování zakoušeného světa na stránku fysickou a psychickou, materiální a duchovní, apod., podporuje ne jedna, ale hned dvě základní lidské zkušenosti, jichž si je v této jejich pobízivosti vědom také Plótínos: jsou jimi spánek[57] a pomíjivost, resp. zkušenost smrti a zániku.

[57] O spánku bude řeč později.

Pomíjivost těla

Ve spise IV 7 pronáší Plótínos na adresu těla následující:

„Tělo samo je bezpochyby složenou věcí, a nemůže tedy být po úvaze pokládáno za trvalé. Kromě toho, i naše smysly zakoušejí, že se rozkládá a hyne, a že podléhá všemožným druhům zkázy...“[58]

Pomíjivost těla dosvědčuje jak rozum, tak smysly. Logika rozumové úvahy vychází ovšem ze zkušenosti: co je složené - a tělo bezpochyby složené je - , nemůže trvat věčně. To platí pro tělo neživé i živé. Jak praví hřbitovní evergreen, „Prach jsi a v prach se obrátíš“. Plótínovými slovy:

„...každému člověku je přidělen jemu předurčený čas...“[59]

Plótínos chápe pomíjivost jednoznačně záporně: pomíjení představuje ustavičný zánik mnohem spíše než ustavičný vznik či jednoduše neustávající změnu, prostou hodnocení.[60] Tělo roste a zraje, podléhá nemocem a vnějším vlivům, stárne, umírá a rozkládá se. Bez ustání spěje k zániku, který je tělu imanentní. Pomíjivost, jež se podle Plótína projevuje (zejména a především) jako rozklad v nejširším slova smyslu, je hlavním určujícím znakem tělesnosti:

---

58 IV 7,1,9-12; str. 339.

59 *„...each man has a destined time alloted to him...“* I 9,16-17; str. 323. Překlad Josefa Hrůši, str. 63: *„..osudem přesně určen čas člověku vyměřený..“*

60 Svým negativním viděním pomíjivosti Plótínos nikterak nevybočuje z hlavního proudu antického myšlení. Pro srovnání viz například čtvrtou knihu Aristotelovy *Fysiky*, věnovanou času.

„Protože vše tělesné by se mělo nazývat nastávajícím, nikoliv substancí: 'vzniká a zaniká, nikdy však skutečně není', nýbrž je uchováváno tím, že se podílí na bytí, pokud se na něm podílí.“[61]

Plótínos si velmi dobře všímá, že je to právě smrt, kdo nechává v případě živého těla nejjasněji a nejzřetelněji vystoupit tělesné nestálosti (IV 7,1), ať už se jedná o tělo lidské, zvířecí či rostlinné. Nás bude zajímat to lidské.
I za života se tělo mění, i v jeho průběhu dochází k radikálním obratům. Tělo roste, tloustne a hubne, bledne a rudne, zarůstá, pelichá, zjizvuje se, otéká... Nicméně dokud je naživu, trvá navzdory všem změnám jako tělo. A pokud lidské tělo zůstává lidským tělem, zůstává také člověk člověkem.[62] Smrt je však změnou *naprosto zásadní*. Tělo se po smrti rychle rozkládá, až nakonec zcela zaniká.[63]
Tady se musíme zastavit. Řekli jsme, že dokud je lidské tělo lidským tělem, tedy dokud žije, zůstává člověk člověkem. Avšak zatímco tělo zaniká vždy teprve *po* smrti, člověk přestává být člověkem *ve* smrti či *se* smrtí. Víme to, činíme tento rozdíl.[64] S mrtvolou již nenakládáme jako s člověkem, tedy s živým člověkem. Nesejde na tom, zda mrtvého vybavíme zlatem, drahými kameny a jídlem, nabalzamujeme ho a uložíme v pyramidě, pohřbíme v hrobce, vyšleme kánoí na otevřené moře nebo jej rozčtvrtíme a hodíme

---

61 *„For everything bodily should be called becoming, not substance; it „comes to be and passess away, but never really is“,but is preserved by participation in being, in so far as it does participate in it.“*
IV 7,8(5),47 *ad finem*; str. 379.

62 Svědčí o tom například vlčí děti či spory ohledně eutanazie v případech, kde již lidský mozek není vyživován a jedinými životními funkcemi jsou ty vegetativní. Ovšemže zde působí faktory jako křesťanska etika; mně však jde pouze o to ukázat, že člověku, který se chová jako vlk nebo se nechová vůbec nijak, říkáme pořád „člověk“, prostě proto, že má (živé) lidské tělo.

63 Zaniká ovšem právě jen jako tělo; právě rozklad znamená, že to, co rozkladem zaniká, nemizí do nikam.

64 A tento rozdíl znají – ať již ho poznávají jakýmkoliv způsobem - také zvířata.

supům – jde o to, že s ním zacházíme jinak, chováme se k němu jinak než k živému člověku (protože je pro nás jiný).

Plótínos si tento rozdíl zřetelně uvědomuje. Ač člověka činí bezpochyby člověkem lidské tělo, musí zde kromě něj být ještě něco, a tedy *něco jiného* než tělo. Odpověď nalezneme v opětovném upřesnění tohoto našeho tvrzení: člověka činí člověkem *živé* lidské tělo. Tím něčím jiným než tělo se ukazuje být život.

Předně musíme vyjasnit, co má Plótínos na mysli, když říká tělo (*sóma*). Když totiž mluvíme o těle my, zpravidla máme na mysli tělo lidské, zvířecí nebo rostlinné, ať živé či již po smrti, každopádně určené svou (současnou, bývalou či budoucí) živostí a podobou („organickým" tvarem). Jen vzácně užíváme tohoto slova k popisu neživé věci, například hudebního nástroje.[65] Plótínos však nazývá tělem jakoukoliv určitou (fakticky) či určenou (tj. vymezenou logicky) látku – jakoukoliv látku jakkoliv zformovanou (a rovněž poznatelnou). Těly jsou pro Plótína také oheň, vzduch, voda a země, přesněji, *„kromě těchto není žádných jiných těl."*[66] Jinými slovy, všechna těla jsou vposledku ohněm, vzduchem, vodou nebo zemí, resp. jejich smíšeninou. Všechna ostatní těla se (fakticky) rozkládají na tyto čtyři či na některá z těchto čtyř, a jsou rovněž logicky rozložitelná na tato čtyři základní těla.

Pokud jsme vše tělesné rozložili na základní stavební jednotky oheň, vzduch, vodu a zemi, můžeme se tázat dál: je snad život atributem těla jako takového, tedy všech čtyř základních těl? Je zřejmé, že nikoliv, jinak by vše tělesné bylo zároveň živým a neživá těla (věci) by neexistovala. Je tudíž život vlastní pouze některému, případně některým z nich? Ze zkušenosti víme, že ani tak tomu není: voda ve sklenici, hromada hlíny na dvorku,

---

65 Činíme tak ovšem na základě podobnosti s lidským tělem, když mluvíme o těle kytary, houslí, violoncella, a pod.

66 IV 7,2,14; str. 341.

oheň plápolající v krbu, ani vzduch všude kolem nevykazují známky života.[67] Řečeno Plótínovými slovy:

„Jelikož oheň a vzduch a voda a země[68] *jsou samy o sobě bez života,*[69] *a když je duše kterémukoliv z nich přítomna, užívá toto (tělo) života propůjčeného...“*[70]

Aby vyrátil veškerou pochybnost, Plótínos dokončuje:

„Pokud tedy ani jediné z nich nemá života, bylo by absurdní, aby život vznikl jejich spojením ... či spíše nemožné, aby shluk těl vytvořil život a aby věci, které mysli nemají, mysl plodily.“[71]

Život tedy pochází odjinud, náleží k jiné nežli tělesné přirozenosti. Plótínos s naprostou samozřejmostí mluví na místě tohoto jiného o duši.
V nedůvěřivém a kritickém (protože) moderním čtenáři to patrně vzbudí podezření. Kde se najednou, bez jakéhokoliv vysvětlení a zcela automaticky vzala na místě onoho „jiného“ duše? A jaký je rozdíl a zároveň vztah mezi duší a životem?

---

67 Známky života podle Aristotelova výčtu, přibližně: růst a vyživování, místní pohyb, smyslové vnímání a myšlení.

68 Plótínos důsledně dodržuje „aristotelské“ pořadí od nejlehčího po nejtěžší prvek.

69 A. H. Armstrong zde *apsýcha* překládá jako *„lifeless“*. Byť život a duši jistě nelze u Plótína ztotožňovat, zde je tato záměna nejen přípustná (níže je vysvětleno proč), ale dokonce žádoucí pro větší názornost a srozumitelnost.

70 *„For fire and air and water and earth are lifeless of themselves; and when soul is present to any one of them this makes use of a borrowed* IV 7,2,12-14; str. 341.

71 *„But if, when no single one of them had life, their coming together produced life, it would be absurd ... or rather impossible for a drawing together of bodies to produce life and for mindless things to generate mind.“*

IV 7,2,16-20; str. 341-343.

Vše vyjasní Aristotelův spis *O duši (De Anima*), když bude naše otázky zcela přehlížet. Aristotelés nevysvětluje, co je duše a jaký je její vztah k životu, protože to není nic zajímavého: vždyť to každý „tak nějak" ví.[72] V celém Aristotelově textu lze slova „živé" a „oduševnělé" navzájem zaměňovat. Plótínovi bychom ovšem nesmírně křivdili, kdybychom chtěli tvrdit, že i v rámci jeho filosofického systému zastává duše pouze tuto administrativní funkci: je nespočetněkrát významově a „funkčně" bohatší, než aristotelská 'duše rovná se život'.[73]

Nicméně na úrovni, v rámci které se zde pohybujeme, tedy na úrovni živého (=oduševnělého) těla (a jen na této úrovni), kde o duši mluvíme výhradně vzhledem k rozlišení živé-neživé (oduševnělé-neoduševnělé), můžeme považovat plótínovské pojetí duše za aristotelské.[74] To znamená: není života bez duše a kde je duše, tam je i život. Jisté upřesnění ohledně jejich vztahu je přeci jen možné: jak u Aristotela, tak u Plótína je to duše, kdo přivádí život do neživého, kdo oživuje – nikoliv naopak. Duše je nositelem života. Ale postoupit z Děčína do Uherského Hradiště o pět kroků bychom patrně také nepovažovali za veliký pokrok.

Pomíjivost všeho, co od těla odvisí

Aby se změnilo naše rozpoložení, náš pocit, chuť či touha, není potřeba žádného radikálního zásahu zvenčí. Tomu, že se naše radost, jak říkáváme,

---

72 Tak nějak, jak podle Heideggera běžně (tj. vágně) rozumíme bytí.

73 Mám za to, že jde o nepříliš rafinovaný, nicméně obecně radostně přijatý čili úspěšný pokus o to vyhnout se vymezení a vysvětlení těchto fenoménů, což je úkol nepochybně velmi těžký.

74 Srov, např.: *„Duše by pak tedy byla bez duše, pokud by v sobě neměla ani žádného života. Byť by pořád byla duší, nebyla by duší."* /*„So the soul will be soulless, if it has not even any life in it; so though it is still a soul it will not be a soul."*/ I 8,11,14-15; str. 307.

změní v žal, častokráte chybí jakákoliv konkrétní či známá příčina. Najednou nám zůstane tak nějak smutno. Nálady, pocity, chutě, ale i například vjemy, jeví se mnohem křehčí a prchavější než tělo. Neoznačili jsme ale před chvílí pomíjivost za hlavní znak tělesného? Toto konstatování bude po právu považováno za neúplné, lživé či chybné, neuvedeme-li vše na pravou míru. Tělesným nenazýváme pouze to, co je samo tělem, nýbrž také (a především) to, co s tělem bezprostředně souvisí, resp. na něm závisí, a samo tělem není. Taková tělesná výchova, tělesná touha či tělesná činnost žádného těla nemají, nejsou tělem, ale bez těla nejsou ničím. Plótínos k tomu praví:

„Protikladné neřesti tělesné stavby je (sc. lidi) činí nestabilními. Změny stavu naší mysli v různých časech jsou toho též důkazem.“[75]

Plótínos vzápětí osvětluje, co míní oněmi neřestmi: hladový člověk myslí a cítí jinak, má jiné touhy nežli nasycený. Jsme jiní také podle toho, co jsme zrovna spořádali. Po zmrzlině se člověk necítí stejně jako po svíčkové.

Jistě připustíme, že hlad či sytost jsou pocity jasně a zřejmě spojené s tělem. Ne každý pocit však lze považovat za tímto způsobem tělesný, tj. za zakládající se, bytostně závislý na těle. Jak již bylo řečeno, konkrétní důvod proto, aby se objevil takový či onaký pocit, mnohokrát neexistuje (resp. ho neznáme), a pokud i existuje (známe ho), nemusí přeci vůbec souviset s tělem. Probudíme se do slunečního sobotního rána. Před námi je den volna, nic nemusíme, zato máme spoustu peněz a přátel, abychom leccos mohli. Navrch jsme ve vynikající tělesné kondici. Přesto všechno se cítíme pod psa. Říkáváme, že jsme vstali „levou nohou“. Svou špatnou náladu vykládáme tímto bizarním způsobem právě proto, protože nám chybí

75 I 8,8,32-35; str. 301.

důvod k tomu necítit se dobře. Pokud ale nejsou (všechny) pocity a nálady tělesné (ve výše uvedeném slova smyslu), a přesto se mění čili pomíjejí, Plótínovo rozlišení na tělesnou pomíjivost a duševní nesmrtelnost a vše, co se od něj odvíjí, je vážně ohroženo. Má to náš filosof nějak ošetřené, a pokud ano, jak?

Již víme, že tělem rozumí Plótínos (jakoukoliv a jakkoliv) zformovanou látku. Podívejme se nyní blíže na to, co znamená zformovaná látka či forma v látce. Stručně: forma náleží k „řádu" dobrého, protože právě skrze formu věc je, tj. prostřednictvím svého zformování získává věc své bytí. Židle vstupuje jakožto židle do bytí skrze své zformování v židli. Zároveň je věc zformováním ve věc „ujednocena". Tím, že je židle v židli ustavena, stává se jednotou jakožto židle. Svým bytím a svou jednotou se, dle svých možností, podílí na Dobru či Jednu, původu bytí a potažmo všeho jsoucího.[76] Naproti tomu látku (*hýlé*), kterou definuje jako absolutní neurčitost či nevymezenost, pokládá Plótínos za původ veškerého zla.

V rámci jeho myšlenkového systému má věc dokonalou logiku: stávají-li se věci jsoucími skrze formu (svým zformováním) a bytí pochází z Dobra, je zřejmé, že to, co je naprosto nevymezené a co tedy zcela postrádá jakoukoliv formu, to „není",[77] a tudíž se nepodílí na Dobru. V traktátu, zabývajícím se původem a povahou zla (traktát I 8), vysvětluje Plótínos své pojetí vztahu látky a formy následujícími slovy:

„...formy v látce nejsou stejné, jaké by byly, kdyby byly o sobě. Jsou formujícími silami látce imanentními, v látce se rozkládajícími, nakaženy její přirozeností."[78]

---

[76] I 7,2; str. 271-273.

[77] Nelze mluvit o absolutním nebytí, proto ty uvozovky. Látka také nějak je, byť ne jako *něco* či *nějaká*.

[78] *„...the forms in matter are not the same as they would be if they were by themselves; they are formative forces immanent in matter, corrupted in matter and infected with its nature."* I 8,8,13-16; str. 301.

Formy, ač samy prostředníkem podílnictví na Dobru a tak dobré, podléhají v látce zkáze. Tělo lze tedy považovat za látkou infikovanou formu.
To má další podstatné implikace, protože tělo je oživováno duší, která do něho sestoupila, sestupem se však ocitá v zamořeném prostředí a setrvá-li v něm příliš dlouho, podlehne mu. Řečeno s Plótínem:

„...teď padá a je lapena, zabývá se svými pouty a žije pouze smysly, neboť nový počátek jí brání působit duchem; je, jak se říká, v hrobě a v jeskyni.“[79]

Proměnlivé stavy mysli - pocity a city, touhy a chutě, nálady, apod., jsou symptomem onemocnění, duševní nemohoucnosti „působit duchem“, známkou toho, že se duše nakazila. Tyto stavy jsou vlastní pouze duši vtělené. Duše *vpravdě*, tj. *ryzí* či *o sobě*, je prosta proměnlivosti, prosta pomíjení. Veškeré logické důkazy, postavené v oporu neproměnlivosti duše, jsou zas a opět založeny či doloženy zkušeností, tentokrát však nikoliv běžnou či snadno dosažitelnou. Plótínos k tomu praví následující:

„Vezměme duši, nikoliv však duši v těle, která nabyla iracionálních žádostí a vášní a připustila další hnutí, nýbrž duši, která se toho všeho zbavila a která, pokud je to jen možné, nemá žádného společenství s tělem. Tato duše jasně ukazuje, že její zla jsou vnějšími přídavky k duši a pocházejí odjinud...“[80]

---

79 IV 8,4,26-29; citováno z Rezek, Sestry duše, str. 59-61.

80 *„Let us take soul, not the soul in body which has acquired irrational desires and passions and admitted other affection, but the soul which has wiped these away and which, as far as possible, has no communion with the body. This soul does make it clear that its evils are external accretions to the soul and come from elsewhere...“* IV 7,10,8-13; str. 381.

Pomíjivost jakožto ustavičný zánik „směruje proti“ bytí, není tedy dobrem. Duše, která naopak patří k dobrému, podobně jako forma, nemůže ve své ryzosti podléhat změnám, nemůže pomíjet.
Můžeme tomu věřit a nemusíme. Chceme-li však důkaz, vyžadujme ho na sobě. Jak bylo řečeno v úvodu, chceme-li vědět, jak se věci doopravdy mají, nepůjde to jinak než se vydat na Plótínem vyznačenou duchovní cestu.
Kdo nevěří, ať *tam* běží.
Proměnlivost duševních stavů sama svědčí o tom, že na vině je tělo.
Nezáleží tedy na tom, zda jsme si či nejsme vědomy spojitosti těchto stavů s tělem, resp. zda jsou nebo nejsou přímo s tělem svázané.

Oduševnělé tělo

Vtělením je duše poskvrněna. Platón nazývá tělo hrobem[81] a vězením[82] a Plótínos vřele souhlasí. Kdo má podle Plótína na svědomí sestup duše do těla? Je to duše, která sestupuje, nebo tělo, do něhož vchází? Pouze jediný pachatel může být odsouzen tam, kde je potřeba ukázat prstem. A Plótínos potřebuje ukázat prstem.
Zůstaňme u přirovnání k nemoci: je-li nám špatně, musíme poznat příčinu, musíme zjistit, „co“ nám je, abychom věděli jak postupovat, aby nám opět bylo dobře. Užijeme-li antibiotika na alergii, nepomůžeme si, dokonce si můžeme přitížit. Plótínos potřebuje odhalit pravý důvod toho, proč jsme zde. Odsouzen má být jediný pachatel, abychom přesně a jistě věděli, čeho se máme vyvarovat, odkud či od čeho máme prchat a kam nebo k čemu.

81 Platón, *Kratylos* 400 c 2.

82 Platón, *Faidón* 62 b 2-5.

„Je-li náklonnost (duše) světlem, směřujícím k tomu, co je níž, není hříchem, tak jako vrhat stín není hříchem. Osvětlované nese odpovědnost, protože kdyby neexistovalo, neměla by duše kam zářit.“[83]

Tím, kvůli čemu jsme *zde* a od čeho proto máme prchat, je tělo.[84] Tělo umožňuje sestup, poskytuje „prostor“ k jeho uskutečnění a jakožto první možnost sestupu je prvním a tedy skutečným viníkem. A protože Plótínův systém bytí je hierarchický, víme-li, od čeho je potřeba se odvrátit, víme také, k čemu se odvratem obracíme: pokud se odvracíme od těla, přivracíme se k/v duši.

Plótínovo ukázání prstem je volbou, rozhodnutím, Plótínovou interpretací. Tím, že volí viníka, v tomto případě tělo, určuje příčinu nemoci a její povahu, aby mohl co nejrychleji a nejrazantněji započít s léčbou. Léčba, nutno přiznat, budeme-li se důsledně, poctivě a s důvěrou držet rad našeho lékaře, dopadne s velkou pravděpodobností úspěšně.[85] Do velké míry jde především o to *čemu* a *nakolik* věříme. Právě proto je tak důležité najít jedinou příčinu. Léčba pak může být soustředěná a rychlá. Věříme-li či, přesněji řečeno, víme-li o jediné pravé příčině, o jediné a jednosměrné polopřímce odkud-kam, pak snáze a jasněji porozumíme (tj. uvěříme) prostředkům a účinkům léčby. Je-li nádor přesně, jasně a jednoznačně vymezený a není-li vpravdě naší součástí, jak je tomu s plótínovským zlem,

---

83 *„If the inclination is an illumination directed to what is below it is not a sin just as casting a shadow is not a sin; what is illuminated is responsible, for if it did not exist the soul would have nowhere to illuminate.“* I 1,12,25-28; str. 119.

84 Tělo je však zlem pouze druhotně odvozeně; primárním zlem, původem všeho zla, je látka:

„...princip nastávání (becoming) je přirozeností látky, která je zlá natolik, že svým vlastním zlem infikuje to, co v ní není, ale co na ní pouze upře svůj zrak (gaze).“ I 8,4,20-23; str. 287-289.

85 Důkazem je pro mne také opakovaná Plótínova zkušenost sjednocení, která takový výklad umožňuje, jakož i to, že takovýto výklad nebránil jejímu opětovnému dosažení a v neposlední řadě také skutečnost, že jeho žák Porfýrios (alespoň údajně) dosáhl na základě těchto „terapeutických“ metod téhož.

pak nebude problém jej odstranit. Lze však „v praxi" mluvit o jediné příčině? Současná medicína vysvětluje naše onemocnění zpravidla jako výsledek souhry několika faktorů: genetické predispozice, stres, únava, vliv prostředí, atd. Známe to sami, někdy tu chřipku chytneme a jindy zase, ačkoliv všichni kolem nás kašlou a posmrkávají, jako zázrakem ne...

Mým záměrem zde není posoudit správnost či nesprávnost Plótínovy volby. Mým záměrem je ukázat jeho nedůslednost při tomto rozhodování a hlavní důvod této nedůslednosti. To, co považuji za důvod, může být viděno jako omluva stejně dobře, jako přitěžující okolnost dilentanství, jehož se Plótínos v řešení problematiky původu zla v člověku dopouští.
O lidském vztahu k tělu v prvních třech staletích našeho věku prohlašuje Pierre Hadot:

„Člověk se cítí být v tomto světě cizincem, vyhnancem ve svém těle a ve smyslovém světě. Tuto kolektivní mentalitu lze částečně vysvětlit rozšířením platonismu: tělo je považováno za hrob a vězení, duše se od něho musí odloučit, protože je příbuzná s věčnými idejemi, naše pravé já je ryze duchovní."[86]

Sám Hadot ovšem později existenci podobné kolektivní mentality zpochybňuje. Snad však lze mluvit o kolektivní mentalitě „pravověrných" platoniků. Zde je důvod, proč Plótínos neprověřuje svůj „závěr" ohledně těla jako toho, co vnáší zlo do spojení duše-tělo. Protože jeho závěr je spíše než závěrem východiskem, axiomem, na němž další dokazování a dovozování staví. *Autos efa*.
Nazýváme-li prohlášení o vině těla volbou, současně je tím řečeno, že tuto Plótínovu tezi nepodporuje (na rozdíl od mnoha již zmiňovaných) zkušenost. A tam, kde Plótínova slova nenacházejí jednoznačnou oporu ve zkušenosti, tam je logika, držící jeho slova pohromadě, velmi křehká.

[86] Hadot, 1993, str. 12.

V těchto místech se také v plné své kráse předvádí Plótínova poplatnost tradici.[87]

Vtělení a Platón

Okamžitě po rozsudku, který nad tělem Plótínos vynáší, počne se svého vyslovení neodbytně domáhat přehršle otázek a výtek: co je to za duši, která podlehne nízkému a zlému, navzdory tomu, že mimo spojení s tělem jí nelze přičítat žádnou neřest?
Plótínos mluví o duši jako o zdroji světla, které dopadá na to, co stojí pod ním, jako stolní lampa osvětluje stůl a věci na něm položené. Má jít o obraz, zprošťující duši veškerého podezření. Když rozžehneme světlo, zcela přirozeně dopadne na vše, co mu stojí v cestě. Podle Plótína nese za dopad světla odpovědnost to, nač dopadá. O logice tohoto obvinění níže. Je zde totiž ještě další zajímavá věc. Plótínos zapomíná zdůraznit rozdíl, na nějž na jiných místech (IV 8) vytrvale a opakovaně upozorňuje:

„Jest totiž dvojí péče o veškerenstvo: obecná, vládnoucí pouhými příkazy pořadatele, vláda královská, a dílčí, dějící se činností, jež sama něco vytváří; jednající se přitom dotykem poskvrní přirozeností toho, s čím zachází.“[88]

Vedle božské duše, duše veškerenstva (či snad lépe „pod“ ní), která „vládne královsky“, a tělo veškerenstva je jí podřízeno, existuje duše, jejíž původ je také královský, která nicméně „klesla do nitra kosmu“[89] a patří

[87] Je velmi těžké říct, zda je zde Plótínos tím, kdo tradici slouží či naopak tím, kdo ji „používá“, aby si usnadnil cestu tímto nesnadně dostupným a sdolatelným terénem. Nicméně, jak je tato otázka těžká, tak je také nepodstatná.

[88] IV 8,2,27-31; cit. z Rezek, SD, str. 49-51.

[89] IV 8,2;Rezek, SD, str. 47-53.

jednotlivému tělu. „Náklonnost“ duše jakožto světlo, rozhodneme-li se zachovat Plótínův příměr, samozřejmě žádným hříchem není.
Co je však důležitější, „mravní“ pohnutky této náklonnost zpochybňovány nebyly. Zpochybňován je sklon oné duše „nižší“ setrvat v těle, slabost této duše nechat se tělem, jak říkáváme, pohltit. Vzpomeňme na jiného osvětlovače, muže, kterého potkal Malý princ, jak každou chvíli rozsvěcuje a zhasíná světlo jediné lampy na své miniplanetce. Také osvětlovač, avšak zotročen svým povoláním.
Ještě jednou tedy: co je to za duši, která podléhá nízkému a zlému? Vždyť je to ona, kdo původně stojí na výši, a proto je, resp. má být „silnější“. Je to ona, kdo je ve své přirozenosti dobrá a skutečně jsoucí. Jak ji tedy může zlákat to, co je horší než ona sama, to, co je pouhým nastávajícím a nikoliv – na rozdíl od ní – substancí? Ani nemusí být spáchán „zločin“ - už samotné zaujetí zlem přeci podle Plótínovy logiky prozrazuje slabost. Co je to za duši, kterou zlo přitahuje, a která se jím nechá svést?
Plótínos se snaží všemožně doložit svůj závěr ohledně rolí, které duše a tělo ve vtělení sehrály. Způsob, kterým tak činí, však nechává ještě zvučněji zaznít „skřípaní“ tohoto úsilí, a přitahuje o to větší pozornost. Názorný, byť poněkud ztřeštěný příklad: manželka řekne muži, že ta kupa hnoje na zahradě smrdí, a ať s tím tedy konečně něco dělá. A manžel, než aby kupu někam odklidil, vysází kolem ní spoustu voňavých kytek. Něco podobného dělá Plótínos, když, vyhýbaje se podstatě problému, jednostranně argumentačně posiluje své stanovisko *pro* nevinu, bytostnou čistotu duše, zatímco jen velmi nejistě a chabě dokládá své stanovisko *proti* tělu. Oporu svému *pro* a *proti* nalézá v Platónovi, přesněji: pro Plótína netkví jádro problému v tom, zda je viníkem opravdu tělo. Tvrdí jeho vinu vehementně právě proto, protože v tomto tvrzení nenachází žádný nesoulad, žádný problém. Proto nevynakládá valného úsilí k tomu, aby důkladně teoreticky podložil své *proti* tělu a tělesnému. Své úsilí věnuje vysvětlení (rozuměj

zahlazení) „zdánlivého“ rozporu, kteréžto zdání vyvolávají (podle Plótína jen a pouze) na první pohled protichůdná Platónova tvrzení o povaze sestupu duše do těla. Plótínos vychází z toho, že ač se božský Platón o vtělení duše nevyjadřuje vždy stejně,

„všude zavrhuje jak všechno smyslové, tak společenství duše s tělem.“[90]

Jen pro zajímavost použijme nyní k pitvě řečeného chirurgické náčiní, jaké běžně užívá Plótínos tam, kde mu obzvláště záleží na důkladném logickém založení svých tvrzení. Postačí se lehce zamyslet nad rozsahem slova „smyslové“. Smyslovým je to, co smyslům (jakýmkoliv způsobem) náleží, co je smysly vnímatelné a vnímané. Cokoliv smyslového je, čím je, pouze díky tomu, že se nějak odehrává smyslové vnímání. To je bezesporu (v Plótínově systému i např. u Aristotela) mohoucností duše,[91] není tedy a nemůže být považováno za jakousi výhradně tělesnou záležitost.
Rovněž: mimo spojení duše a těla vlastně nelze mluvit o zlu (ne jinak než čistě hypoteticky). Plótínos neopomíjí zdůraznit tuto skutečnost ve své argumentaci pro nevinu duše. Avšak stejně tak kámen či mrtvé tělo zvířete, tedy to, co (již více) není oduševnělé, nemůže samo o sobě činit žádné zlo, páchat neřest a rovněž mu žádné zlo nemůže být působeno. Pokud v těle nesídlí duše, pak ani jeho rozklad není žádným zlem: žádným zlem pro něj samotné, jakož i pro jiné. (Pokud tedy toto jiné není oduševnělé, tedy pokud nevnímá, čili nevidí či jakkoliv necítí rozklad tohoto jiného těla.) Pro shrnutí a zdůraznění: vycházíme-li ze zkušenosti, lze o zlu mluvit pouze v rámci spojení duše a těla. Vycházeje z „vlastní“ zkušenosti, prohlašuje Plótínos duši osvobozenou od těla za přirozeně dobrou.

---

90 IV 8,1,28-30; citováno z Rezek, SD, str. 43.

91 Srov. Aristotelés, O duši.

„Často se probouzím ze svého těla k sobě samému: jsem vně ostatních věcí, uvnitř sebe, a vidím krásu podivuhodné moci. Tu pak nejspíše věřím tomu, že mám vyšší úděl: skutečně žiji nejlepším životem, jsem totožný s božstvem a usazen v něm.“[92]

Neunáhleme se však a podívejme se lépe na Platónova vyjádření ohledně sestupu duše do těla, jichž si Plótínos zve na pomoc. Jak konstatuje náš filosof, v drtivé většině případů se u Platóna setkáme se záporným hodnocením sestupu: je pro něj spoutáním a uvězněním duše (*Faidón*), jejím pádem (*Faidros*), pohřbením (*Kratylos*) či vstupem do temné jeskyně (*Ústava*). V *Tímáiovi* jakoby se karta obracela:

„Ačkoliv na všech těchto místech příchod duše do těla zavrhuje, v Tímáiovi, když mluví o veškerenstvu, chválí tento kosmos, uznává ho za 'blaženého boha' a říká, že duše byla dána 'dobrostí tvůrce', aby tento kosmos mohl být 'duchovní'…“[93]

To, samozřejmě, nesvědčí o dobrotě těla, stejně tak však ani pro jeho špatnost. Pozornost zasluhují následující prohlášení:

„Ty (naše duše), protože řídí horší těla, musely kvůli nim klesnout hluboko do kosmu, jestliže ho chtěly řídit…“[94]

„(...) ale když chce (duše) řídit část, je odloučena a vyskytuje se pouze v té části, ve které je...“[95]

---

92 IV,8,1,1-5; cit. z Hadot, 1993, překl. F. Karfík, str. 13.

93 IV 8,1,40-45; cit. z Rezek, SD, str. 45.

94 IV 8,2,9; cit. z Rezek, SD, str. 47.

95 *„but when it wants to direct a part it is isolated and comes to be in that part in which it is...“* IV 7,13,11-12; Plotinus IV, str. 389

Tělo je opět jednoznačně označeno za „horší“. Pro nás je ale zajímavá jiná věc. Pokud duše *chce* řídit část, není možné za její sestup či pád kohokoliv či cokoliv vinit – a pokud, pak rozhodně ne pouze tělo. Pokud byl pád nutný k završení kosmu, jenž je „blaženým bohem“, je zjevně nejen nemožné vinit z něj tělo, nýbrž jakékoliv obvinění i samotné slovo „pád“ je naprostý nesmysl. Vždyť co se děje nutně (nikoliv co je nutným zvoleno), děje se přirozeně.

A i kdybychom, jak máme ostatně ve zvyku, když se věci vyvíjejí jinak, než jsme doufali, chtěli silou-mocí najít někoho, komu bychom mohli vynadat, pak bychom postupovali spíše přesně naopak, než Plótínos. Za to, že nám strom zavalil cestu, proklejeme spíše strom než asfaltku. Pravda, kdybychom se předtím zamysleli, bylo by mnohem „logičtější“ obvinit gravitaci než strom, atd. Tím nemá být řečeno, že náš postup při hledání viníka je správný, resp. lepší, zatímco ten Plótínův je chybný či horší. Jde právě jen o to ukázat relativitu všech podobných obvinění. Odlišný úhel pohledu stačí k tomu, abychom na místě, kde se Plótínovi ukazuje pravda, spatřili holý nesmysl, a naopak. Sestoupily-li duše, aby řídily těla, jež jsou součástí onoho „blaženého boha“, který měl být duchovní, pak o žádné vině a viníkovi nemůže být řeč. Shrňme tedy jen velmi opatrně, že tak, jako duši nepřináleží házet kamenem, tělo nelze zcela jednoznačně či bez výhrad pokládat za původce všeho nectného a nízkého v člověku.

Aisthétický a noétický kosmos

Tělo je složeninou a kvantitou a jako takové nemůže obstát trvale. Dříve nebo později se rozpadne, zanikne jako vše, co vzniklo. To samé platí pro vše, jehož existence na těle závisí. Duše však je jiné přirozenosti, a to té,

„která má bytí ze sebe, je vším, co skutečně existuje, co nevzchází a nezaniká...“[96]

Plótínovský svět tvoří dvě přirozenosti: to, co je věčné a tedy skutečně jest, a to, co pomíjí, protože bytí je mu pouze propůjčeno na určitý čas. Tomu prvnímu odpovídá noétický kosmos (Plótínos jej často označuje jako *tam*), svět duchovního nahlížení, to druhé odpovídá úrovni aisthétického kosmu (*zde*), světa smyslového vnímání.
Věčné dává vzniknout pomíjivému, a to tak, že pomíjivé je přirozeným, zákonitým důsledkem věčného, spontánně z něj *plyne*. Na druhou stranu, pomíjivé je explikací věčného. Nebylo-li by pomíjivosti, věčnost by zůstala nevypovězena a je otázkou, jestli by vůbec *byla* (a pokud ano, jak).
Proces postupného vzcházení (*proodos*) vysvětluje Plótínos následovně:

„Působnost [energeia] všude odhaluje zcela skrytou mohoucnost [dynamis], jakoby zahalenou a nejsoucí, protože dosud nikdy opravdu jsoucí.“[97]

Aisthétický kosmos je nutným (přirozeným) projevem noétického kosmu. Jsou „dynamicko-energetickou“ souhrou, z níž žádná „složka“ nemůže být nijakým způsobem osamostatněna (vyjma pojmového rozlišení). Dvojice *dynamis-energeia*, podle překladu P. Rezka mohoucnost-působnost, není žádnou dvojicí. Talent a jeho předvedení tvorbou není dvojicí; oblíbené Plótínovy příklady, oheň a teplo z něj sálající, slunce a paprsky jím vyzařované nejsou dvojicí; nejnázorněji opět morfologický příklad, kořen pampelišky a její nadzemní část nejsou dvojice. Pampeliška bez kořene není a nebude. A je to pořád kořen, je to vůbec kořen, z něhož nic neleze?

---

96 *„But the other nature, which has being of itself, is all that really exists, which does not come into being or perish...“* IV 7,9, 1-3.

97 IV 8,5, 33-35; citováno z Rezek, SD, str. 67.

Zajisté však: působností nezjevená mohoucnost *není* (mohoucností). Pro Plótínovo pojetí postupného vzcházení (*proodos*) platí, že co může být, to být musí - tedy nutně (nějak) jest.[98]
„Právě tak by nemohly býti duše, aniž by se objevilo i to, co je jimi zrozeno, jestliže v každé přirozenosti je obsaženo: tvořit to, co následuje po ní a rozvinout se jako semeno, z počátku nemajícího části, k cíli, který lze vnímat smysly..."[99]

Pro nás je mnohem zřetelnější, protože jaksi přirozeně srozumitelnější: bez mohoucnosti *není* působnosti. Bez větru se ani lístek na stromě nepohne. Bez práce nejsou koláče. A tak podobně. Chápeme-li tedy aisthétický kosmos (v roli *energeia*, působnost) jako projev noétického kosmu (*dynamis*, mohoucnost), chápeme je v jejich úzké vzájemné závislosti či snad přesněji nemožnosti být nezávisle, v jejich dynamičnosti. Pro názornější ilustraci jejich vzájemnosti používá Plótínos dalšího přirovnání: svět smyslového vnímání je obrazem světa noétického, ideou, jež se otiskla do hmoty. Plótínovými slovy –

„Nezbývá tedy než myslet, že všechno je v jiném světě a že bez jakéhokoli zprostředkování, na základě pouhého sousedství..., se náhle objeví jeho zjev a obraz."[100]

Patrně bychom mohli v této chvíli říct, že jsme snad již dostatečně pronikli do toho, v zásadě porozuměli tomu, jak se k sobě a mezi sebou mají kosmos aisthétický a noétický. Zbývá nejdůležitější – říci, co jsou a co nejsou, čím je jejich souhra: pro pochopení toho, co míní Plótínos, když

---

98 „Nějak jest", proto, protože svět smyslového vnímání či prostě vše tělesné, není (skutečně jsoucí), nýbrž pouze nastávající; nicméně i to „nějak" *je*.

99 IV 8,6,6-10; cit. z Rezek, SD, str. 67.

100 V 8,7,1-40; cit. z Hadot, 1993, překl. F. Karfík, str. 23-24.

mluví o aisthétickém a noétickém kosmu, je nevyhnutné vědět – a držet ve vědomí - , že tyto kosmy či světy žádnými kosmy či světy nejsou. Jde o různé úrovně prožívání.
To znamená, že mezi aisthétickýma noétickým kosmem neexistuje hranice ve smyslu *to, co rozděluje* (jedno a druhé), nýbrž spíše jako *to, co skýtá* (jedno druhému). Znamená to také téhož zakoušejícího, téhož překračovatele „hranice". Dvěma Plótínovými světy, jejich mezí, která je přechodovou oblastí mezi úrovněmi i tím, co takto přechází, je duše.

Duše

Duše tedy není v těle odříznuta a tělo není jejím hrobem na věčnost. Zatím jsme mluvili především o vtělené duši, dosud jsme však nepromluvili o jejím původu, ani o tom, co pobyt v těle pro duši jako takovou znamená.
Již jsme zmínili duši veškerenstva. Právě na ni a duši, která se na tělech rozdělila a stala se jednotlivou, uplatňuje původně Plótínos svá slova o působnosti, jakožto odhalení mohoucnosti. Duše veškerenstva je v tomto smyslu původem jednotlivé duše, původem, od něhož není duše jednotlivého těla nikdy zcela oddělena. Skrze svou „jednotlivizaci"[101] duše

[101] Jak mě upozornil A. Novák, slovo „individualizace" není namístě, protože „jednotlivina" ve smyslu aristotelského „tode ti" (doslova: „nějaké něco") vyjadřuje abstraktnější a obecnější význam nežli „individuum", které si běžně spojujeme s představou živého a uvědomělého jedince. Ne že by duše postrádala „vědomí", ale v řádu konstituce je nevhodné hovořit o „individuu" jakožto kvazi-jedinci. Nyní Plótínos hovoří o fázi, která „předchází" procesu „individualizace". Aby se duše mohla individualizovat, musí „se stát" nejprve čímsi jednotlivým.

„projevila své mohoucnosti, ukázala své dílo a své působení, které, kdyby tiše setrvaly v netělesném, byly by bez užitku, protože by nikdy nedošly do působnosti.“[102]

Jednotlivé duše jsou v působnost uvedenou mohoucností duše. Bez „rozštěpení“ na duše jednotlivých těl byla by duše veškerenstva jako výtečný nápad bez možnosti uskutečnění. S rozdělením duše na tělech se to má asi tak, jako s prostorem a domem. Dům je nějakým způsobem vymezený prostor, oddělený od ostatního prostoru „tam venku“ či „kolem“. Avšak o zdech domu nelze říct, že leží mimo prostor: o zdi bychom nejspíše mluvili v této souvislosti jako o prostorovém útvaru či objektu, jenž tím, že prostor „zabírá“, ho neruší. Tam, kde je zeď, je také prostor. Prostor tedy není zdí, ani žádným jiným prostorovým objektem přerušen či rozdělen. S duší je tomu stejně jako s prostorem: ač se na tělech dělí, její jednotlivost, její odtrženost je pouze zdánlivá. Zdánlivost smyslového světa není ostatně pro platoniky všeho druhu a stáří ničím novým.

Duše však není žádné „toto“ nebo „támhleto“ - je opravdu spíše prostorem, v němž se veškeré „toto“ a „támhleto“ objevují. Ať to však radši upřesní sám Plótínos:

„Jelikož duše je mnoha věcmi a všemi věcmi – jak věcmi nahoře tak věcmi dole, až po hranice veškerého života. A my, každý jeden z nás, jsme inteligibilním universem, ve spojení s tímto nižším světem prostřednictvím sil nižší duše, avšak se světem inteligibilním spojeni prostřednictvím jejích sil vyšších a prostřednictvím sil universa.“[103]

---

102 IV 8,5,29-33; cit. z Rezek, SD, str. 65.

103 *„For the soul is many things, and all the things, both the things above and the things below down to the limits of all life, and we are each one of us an intelligible universe, making contact with this lower*

Opět se nabízí několik otázek. Plótínos častuje tělo platónskými přezdívkami jako „hrob“ či „vězení“. Pokud je však duše zmíněným rozpětím, je-li všemi věcmi, jak může tělo bránit jejímu noétickému zření? K této otázce patří ještě alespoň jedna, a sice: proč by se vůbec měla duše vracet? Co je *zde* špatně a jakáže špatnost se může dotknout toho, co je vším?

Řekli jsme již, že aisthétický a noétický kosmos jsou úrovněmi prožívání duše. Zde spočívá obtíž pokusu o to popsat „stupňovanou situaci“ duše. Snad nám však pomůže příklad s prostorem a jeho zdánlivým omezením. Duše, vstoupivší do těla, jakoby vstupovala do domu. Může vstoupit, chvíli zde pobýt, dát si kafe a sušenky a jako každá slušná návštěva se včas zvednout a jít domů. To by byla duše, která na krátkou chvíli „prosvětlila“ tělo, nepropadla kouzlu jeho omezenosti a vrátila se *tam*, odkud pochází.

„Jestliže prchne rychle, zůstane nedotčena tím, že poznala něco špatného...“[104]

Duše však může také přijít a zabydlet se. Dům se jí zalíbí a rozhodne se zůstat. Zaujata jeho opravami a úpravami, úklidem a placením inkasa zapomene na to, že její svět je podstatně větší, že její „domov“ je podstatně větší. Ve *starosti* o dům nabývá *dojmu*, *zdá se* jí, že je tento jaksi celým jejím světem či alesoň jeho nejdůležitější části.

„Ale ty duše, které jsou jednotlivé a patří nějaké části, mají též to, co je převyšuje, jsou však zaměstnány smyslovým vnímáním a svou nižší uchopovací mohoucností uchopují mnoho věcí, které jsou proti jejich přirozenosti.“[105]

---

world by the powers of soul below, but with the intelligible world by its powers above and the powers of the universe.“ III 4,3,21-25; str. 149-151.

104 IV 8,5,29; *In* Rezek, SD, str. 65.

Takový je vztah duše k tělu, jemuž „propadla“: starost. Neustálá (či zřídkakdy ustávající) starost o tělo brání duši ve výhledu, brání nahlížení, jak nám obyčejně, jsme-li v domě, brání zdi vidět svět kolem nich.

„Ze dvou důvodů je společenství duše s tělem nesnesitelné: tělo je jednak 'překážkou' pro duchovní nahlížení, jednak 'naplňuje' duši slastmi, 'žádostmi' a bolestmi.“[106]

Nicméně tělo brání duši ve výhledu pouze do chvíle, než si duše uvědomí, že jí ve výhledu nebrání. Prostor „uvnitř“ domu není zdmi oddělen od prostoru „vně“ domu: vše je tímtéž nepřerušeným prostorem.
Zároveň s první otázkou byly zodpovězeny i dvě zbývající. Zlem, které se děje duši, „uvězněné“ v těle, je zapomnění ve starosti o tělo, které *si žádá*. Chce jíst, pít, milovat - chce se cítit dobře, nicméně jeho nedokonalost působí, že je o jeho „dobrý pocit“ potřeba neustále pečovat, starat se. Najíme se a zachvilku máme zas hlad. V tomhle smyslu duše těla tělu patří. Je vláčena jeho žádostmi, podřízena jeho choutkám a potřebám – až do chvíle, kdy se rozpomene na život, kterým žila, než vstoupila do společenství s tělem. Právě proto vyzývá Plótínos tak neúnavně k návratu. Právě proto, přestože deklaruje nemožnost jazyka postihnout blaženost života duše *tam*, neustále se snaží slovy jej přiblížit. Protože Plótínos je opět „o zkušenost“ před námi - jeho duše se rozpomněla a vrátila se zpět po vlastní stopě. Plótínos zná krásu noétického kosmu:

„Ano, duchovní nahlížení je krásné a nejkrásnější ze všeho. Prodlévá v ryzím světle a v ryzí záři a objímá přirozenost všeho, co je – i tento náš svět je jeho stínem

---

105 IV 8,8,17-20; *In* Rezek, SD, str. 77.

106 IV 8,2,43-45; cit. z Rezek, SD, str. 51.

a obrazem - ... a žije blaženým životem. Zmocnil by se tě úžas, kdybys je viděl a náležitě se do něho ponořil a sjednotil se s ním.“[107]

Spánek a odstoupení duše

Na začátku byla řeč o dvou universálně lidských zkušenostech, které se zdají podporovat rozumění světu jako hmotně-nehmotnému. O zkušenosti pomíjení či přesněji zanikání jsme již mluvili. Zbývá promluvit o druhé ze zkušeností, a sice o spánku (a snění).
Plótínos zmiňuje spánek (mimo jiné) v rámci kritiky aristotelského ztotožnění duše a *entelecheia*:[108]

„...pokud by byla entelecheia tam, kde je, pevně připoutána, pak by nedocházelo k odstoupení (sc. duše) ve spánku. Ba vlastně by nemohlo být ani samotného spánku.“[109]

Nás bude zajímat něco jiného než kritika Aristotelova pojetí duše. Řekli jsme, že jednou ze základních obecně lidských zkušeností, jež podporují dělení na duševní a tělesné, je spánek. Plótínos rozumí tomu, co se s námi děje ve spánku, jako ústupu či stažení duše z těla. Podívejme se nyní blíže na zkušenost, o níž tvrdíme, že právě i na jejím základě, k tomuto tvrzení dospívá.

---

107 III 8,11,26; citováno z P. Hadot, 1993, překl. F. Karfík, str. 27.

108 *Entelecheia* je zpravidla překládána jako *actualitas* či uskutečnění.

109 *„...the withdrawal in sleep would not take place, if the entelechy must be firmly fixed where it is - but in fact there could not even be sleep.*“ IV 7,8(5),12-15; str. 375.

Při usínání ztrácíme schopnost k...čemukoliv. Či snad lépe řečeno, ztrácíme odstup, ztrácíme prostor, v němž by se mohl odehrát soud, v němž bychom mohli určit: přestáváme *rozumět*. Předně přicházíme o zrak a současně všechny smysly otupují; vjemy jsou stále víc a víc „rozmazané". Mluví-li na nás někdo, hraje-li televize nebo hudba, vnímáme je pouze jako zvuky v jejich bezprostřednosti, tj. nikoliv jako kontinuum nesoucí význam, jako smysluplné v jejich souvislosti. Nejenže již neslyšíme hudbu, film či lidský hlas - nerozlišujeme, *co* slyšíme -, v téže chvíli vlastně již nevíme, *že* slyšíme. Rozplývá se rozlišování mezi smysly a vjemy, které prostředkují. Všechny vjemy se slévají do jednoho, jež není vjemem, spíše okrajem onoho temného oceánu, jenž nás pohlcuje.

Vskutku dochází k jakémusi mizení smyslového světa. V tomto stavu přicházíme o smysly a potažmo svět, jenž skrze ně *je*. I my samy, tak, jak jsme na sebe zvyklí, se ztrácíme, protože i my samy tak nějak *jsme* (i) skrze smysly. Ztrácíme se, avšak nemizíme zcela. To, že *nějak* nadále *jsme*, víme jednak podle toho, že ona černota je zakoušena a že si na ni později vzpomínáme, jednak samozřejmě proto, že se probouzíme a nakonec také díky snům. Právě o snění mluví – dle mého – Plótínos, když říká, že k odstoupení dochází *ve* spánku. Rozlišuje tedy spánek a událost, o níž mluví jako o ústupu duše. Nikoliv spánek je odstoupením, nýbrž spánek je „prostředím", v němž ke stažení duše dochází. Ztráta smyslového světa v bezčasé všehopusté černi nesvědčí ještě o jinakosti duše a těla. Nicméně je krokem k jejich dočasné rozluce, k jejich chvilkové nezávislosti, ke které se zdá docházet ve snu. Ve snu se nám a s námi dějí zvláštní věci (zvláštní, tedy nikoliv bežné, jiné než na jaké jsme zvyklí): jsme to my, a přeci vypadáme jako náš soused, jako klokan, jako princezna. Nebo ve snu vůbec nejsme, pouze sledujeme jeho děj a cítíme jeho ovzduší, aniž bychom byli konkrétním, určitým pozorovatelem a konatelem. Anebo v něm jsme a vypadáme jako „my", ale nejsme s to předvídat vlastní chování, ovládat a

kontrolovat je, necítíme nebo pouze lehce cítíme své snové tělo, můžeme létat a čarovat... Tato zkušenost, v níž „my“ není striktně vymezeno a omezeno podobou (nejen ve smyslu „jak vypadáme“, ale také „jací jsme“) a není nijak závazné, ukazuje, že „my“ není závislé na našem fysickém těle. Pokaždé je překvapením, jak se ve snu objevíme, jak budeme cítit a chovat se, co budeme dělat, co se bude dít. Abychom byli (nějak sebou), abychom přetrvali jakožto „my“, nepotřebujeme být ve „svém“ fysickém těle. Rovněž naše tělo nepřestává bez „nás“ existovat, jak se zdá, když se „do něj“ zas a znovu probouzíme. Kdo je tedy ale toto „my“? Kdo vlastně jsme?

Člověk

Ve spánku dochází k odstoupení duše od těla; kdo ve snu přetrvává jsme „my“. Duše se upamatovává na život, jímž žila předtím, než vešla do těla, a navrací se; zároveň Plótínos zakouší *„probuzení ze svého těla k sobě samému“*.[110] Poté *„opět sestupuje od duševního nahlížení“*[111] a zároveň je to duše, která klesá zpět.
Plótínos tedy považuje sebe sama za duši. Člověk *jako takový* je duší:

„Je-li tedy toto naše tělo částí nás, nejsme zcela nesmrtelní, pokud je ale nástrojem, který nám byl dán na určitý čas, musí mít tu přirozenost, že po tento čas trvá. Nejdůležitější částí a člověkem samotným je však ta druhá. V tomto případě by byla ve vztahu k tělu tak, jak se má forma k látce či uživatel k nástroji: každopádně jsme duší.“[112]

---

110 IV,8,1,1; Hadot, 1993, str. 13.

111 Tamtéž.

112 *„So, if this body of ours is a part of us, the whole of us is not immortal, but if it is a tool, it must, since it was given us for a certain time, be of a nature to last for that time. But the other part is the most important and the man himself; if it is this, then it is related to the body as form to the matter; in either way,*

Člověk *je* duší, byť vtělenou do lidského těla, *je* svou „nejdůležitější částí" a nemůže jí nebýt, protože pak by nebyl ničím. Proč ale? Člověka přeci poznáváme, jak jsme již zmínili,[113] podle (živého) lidského těla. Ač je chladný jako kámen či se chová jako dobytek, pokud má lidské tělo, je to člověk.

O člověku může být totiž řeč právě ve dvou různých významech: může označovat specifické (totiž lidské) spojení duše a těla anebo to, co takové spojení konstituuje, co je zakládá. Jak říká Plótínos,

„'my' je užíváno ve dvou významech, buďto zahrnujíc ono zvíře nebo odkazujíc na to, co dokonce i v našem současném životě, tento život překračuje."[114]

Jak si tedy vysvětlovat tvrzení, že člověk je právě duší?

Na úrovni čistě teoretické by odpověď zněla: člověk je duší, protože duše *je víc* než tělo. Jedním dechem je vyjádřena jak ontologická tak (z ontologické plynoucí) axiologická přednost[115] duše: tělo náleží k řádu nastávajícího, duše je substancí.

---

the soul is the self." IV 7,1,20-25; str. 341. Anglické *„soul is the self"* není dost dobře přeložitelné do češtiny. Výjimečně si vypomáhám překladem Josefa Hrůši, který na tomto místě říká: *„V obou případech však duše je sám člověk."* Plotin, Enneady, přel. Josef Hrůša, Praha 1938, str. 30.

113 Viz kap. *Pomíjivost tělesného*.

114 *„So „we" is used in two senses, either including the beast or referring to that which even in our present life transcends it."* I 1,10,6-7; str. 115.

115 Axiologická přednost duše je zpětně doložena „zkušeností", že *„co přichází následně, je vždy horší – takový je přirozený stav věcí."*IV 7,8(3),10; str. 371.

Přísně (nikoliv však přesně) vzato, duše *je* a tělo *není*,[116] resp. duše skutečně jest, zatímco tělo *ve skutečnosti* není. Jako takové, jako *nikoliv-skutečně-jsoucí* nemůže být tělo *vpravdě*, tj. *ve skutečnosti* naší součástí.
Člověk a vše, co jest (tak, že jest vnitřně axiologicky rozlišitelné), jest (tím, čím jest) skrze svou lepší část. Slovy Plótína:

„Žijeme tedy také jako bytosti vyznačující se smyslovým vnímáním, jelikož máme také smyslové orgány; a v mnoha směrech žijeme jako rostliny, jelikož máme tělo, které roste a produkuje; takže všechny tyto věci fungují dohromady, ale celá forma je člověkem na základě její lepší části.“[117]

Čím jasněji a věrněji zrcadlí jsoucno tuto svou lepší část, čím více nechává ustoupit cokoliv *jiného* ve prospěch jejího vystoupení, tím více: 1, jest (skutečné); 2, jest tím, čím jest *vpravdě*; 3, se přibližuje Dobru, svému původu, a podílí se na něm, a samo se tak stává dobrým.
Odpovědí na otázku, proč je podle Plótína člověk právě duší, je však zároveň také sama plótínovská zkušenost, nicméně solidně podepřená tradicí, a to jak platónskou, tak aristotelskou. V této záležitosti se Plótínovi daří hladce zkloubit učení obou autorit.
Jak pro Platóna, tak pro Aristotela je člověk zvláštní, výjimečnou bytostí. Ač oba přistupují k této výjimečnosti různě a kladou na ni nestejně silný důraz, oba ji shledávají v zásadě v témže.
Od Aristotela se dovídáme, že zatímco rostlina má pouze vyživovací mohoucnost a sílu růstu, zvíře od rostlin odlišuje především přidaná schopnost smyslového vnímání. Člověku pak nechybí žádná z předchozích duševních mohoucností, naopak, nade vše vyniká jemu vlastní,

---

116 Opět ono problematické „nebytí“: tělo „je“ efemérní.

117 III 4,2,7-11; str. 145.

charakteristická schopnost myšlení. Ačkoliv tohoto specifika by bez dvou předchozích[118] duševních mohoucností nebylo, právě myšlení je pro člověka zásadní, jelikož

„Všichni lidé od přirozenosti (fysei) touží po vědění (to eidenai).“[119]

Schopnost myslet je tedy podle Aristotela pro člověka *jako takového* určující.
Také pro Platóna je myšlení hluboce a podstatně lidským (a to v mnohem silnějším slova smyslu než u Aristotela), protože božským v člověku:

„Co se tedy týče nejvyššího druhu duše v nás, ... , ten druh, který bydlí na vrcholu našeho těla a o kterém správně díme, že nás pozdvihuje od země ke svému příbuzenstvu na nebi jakožto tvory vyrostlé ne z pozemské, nýbrž z nebeské půdy; božstvo totiž upevnilo naši hlavu a kořen naší bytosti tam, odkud duše vzala první původ, a tak udržuje zpříma celé tělo.“[120]
„...kdo se věnuje touze po vědění a myšlenkám pravdy a vycvičil se především mysliti na věci nesmrtelné a božské, ten, dotkne-li se pravdy, zcela jistě dosahuje plné míry nesmrtelnosti, pokud jí může býti účastna lidská přirozenost...“[121]

Myšlení, jež je sílou duše, je tím, co člověka odlišuje, čili tím, co činí člověka člověkem. A to nikoliv pouhá schopnost myslet, nýbrž schopnost uvedená v činnost, myšlení, jež *se děje*, jež je *uskutečňováno*.
Klíčovým slovem je *vpravdě* či *ryzí*. Člověk je *vpravdě* člověkem, pokud skutečně myslí. Mluvili jsme také o člověku, jež je duší a tělem. Právě zde

---

118 Dvou předchozích duševních mohoucností, jakož i všech ostatních aristotelských duševních mohoucností, jež se shodují se znaky živosti, viz pozn. 67.

119 Aristotelés, Metafyzika, překl. A. Kříž, Rezek, Praha 2008 , 980a 21, str. 9.

120 Platón, Tímáios/Kritias, překl. F. Novotný, OIKOYMENH, Praha 2008, Tímáios 90a, str. 86.

121 Tamtéž, 90b-c.

je potřeba rozlišovat ona dvě možná užití slova „my“, z nichž jedno odkazuje ke zvířeti jménem člověk, druhá, ta, jíž je člověk *vpravdě*, ke vždypřítomnému přesahu naší zvířeckosti či tělesnosti.

„Nebude však žádných námitek proti tomu, abychom celou věc nazývali 'živou bytostí'; její nižší části jsou něčím smíšeným, část, jež začíná na úrovni myšlení je, podle mého, skutečným člověkem...“[122]

Skutečný člověk, člověk v *ryzosti* svého člověčenství, člověk *vpravdě* je duší. Lidská duše, tedy duše se schopností myslet, znamená pro Plótína možnost návratu, stezku, skrze níž může být návrat uskutečněn. Jak jsme již řekli, plótínovskou askezí je právě (patřičným způsobem prováděná) úvaha. Člověk je u Plótína pomezím, místem, kde se setkává věčnost s pomíjením, dobro se zlem, noétický kosmos s kosmem aisthétickým.

„Duše se tak (sc. sestupem) stávají jakoby mloky, nuceny střídavě žít život tam a život zde; ty, které jsou mocny být více duchem, žijí převážně tam, více zde žijí ty, kterým přirozenost nebo osud přidělily opak.“[123]

Myšlení je svobodou, jelikož nese volbu, umožňuje člověku vybrat si směr svého putování. Právě ono nás může, pustíme-li se cestou, kterou volí a již pro nás vyznačuje Plótínos, vést ke zkušenosti, o níž náš filosof s takovým nadšením a láskou mluví:

„... a kdo dosáhne jednoty sám se sebou a není sám v sobě rozdvojen, je zároveň ve všem „jedno“ s oním mlčenlivě přítomným bohem.“[124]

---

122 I 1,7,17-20; str. 109.

123 IV 8,4,32-35; *In* Rezek, SD, str. 61.

124 V 8,11,4; cit. z Hadot, 1993, str. 19.

V Plótínově člověku, tomto specifickém spojení duše a těla, je duše věčným a neochvějným garantem možnosti návratu (*épistrofé*) zpět proti proudu ke svému prameni, Dobru. Pouze *potud* lze o vtělené duši mluvit povšechně a bez váhání jako o dobré. Neručí však za náš skutečný obrat a návrat. Není eskalátorem, na který prostě nasedneme a on už nás vyveze, kam má. To je zcela zřejmé, protože jinak bychom byli dávno za vodou. Stojí zde spíše jako žebřík, který máme kdykoliv k dispozici a který sice také vede, kam má, nicméně je na nás, jestli polezeme, a jsme to *my*, nikoliv duše, kdo se při výstupu zapotí.

Závěrem: péče o duši

Moderní čtenář byl v průběhu této práce zmíněn několikrát, většinou na místech, kde v něm Plótínos vzbudí nedůvěru. Moderní čtenář je kritický čtenář a cítí se podveden, když se mu místo očekávaného důkazu dostává prostého konstatování; zaštiťování se autoritou ho pak přímo uráží.
Jsme-li tedy moderním čtenářem – a my jím zpravidla chtě-nechtě jsme -, budeme se při četbě Plótína s podobnými potížemi setkávat poměrně často. Existují však nejméně tři možnosti, jak se s těmito obtížemi v četbě vypořádat.
Předně, můžeme prostě přestat číst. Plótínos rozhodně nepsal svá pojednání, aby nás rozčílil.
Další možností, vznešenou a patřičně náročnou, je uskutečnit proměnu v antického čtenáře. Nutno předem upozornit, že tento záměr, ač vskutku krásný, je neproveditelný. Jediné, co můžeme je k tomuto ideálu konvergovat.

Třetí možností, chceme-li vytrvat v četbě *Ennead*, je zůstat moderním čtenářem, který si je vědom svého statusu 'být současným čtenářem antického díla' a specifik, které tento vztah přináší. Ostatně, každý vztah má svá specifika, která se – pokud si je neuvědomujeme – budou s velkou pravděpodobností jevit jako obtíže. Obdobné se děje v komunikaci s člověkem jiné kultury, méně viditelně v komunikaci s kýmkoliv a čímkoliv.

Vztah četby antického díla moderním čtenářem je také právě komunikací. Přistoupíme-li na to, pak má tento vztah velkou šanci být oboustranně přínosný v nehromadícím slova smyslu. Jak jsme ale upozornili hned na začátku, Plótínův text je specifický i tím, že představuje příručku k duchovní praxi. Je pouze a jen na nás, jak otevřeně, do jaké hloubky jsme ochotni dorozumívat se s ním.

Co však sděluje Plótínos pouhému čtenáři? Co takového, abychom byli odhodláni vytrvat, navzdory úskalím, v četbě?

Především, Plótínos v nás věří. I kritickému modernímu čtenáři dobře padne, že v něj někdo věří. Plótínovo vyznání má o to větší sílu, oč vzácnější dnes podobná víra v člověka je. Plótínos po vzoru božského Platóna věří, že jsme dobráky „od přírody". Teprve vlivem prostředí propadáme žádostem a neřestem. Další, snad ještě lepší zprávou pro nás je, že nic není ztraceno: náš současný neblahý stav lze zvrátit.

Co tedy máme dělat, chceme-li se osvobodit k sobě?

Plótinovu nauku lze překvapivě výstižně shrnout notoricky známými slovy Jana Wericha:

„Když člověk jednou je, tak má koukat, aby byl. A když kouká, aby byl a je, tak má být tím, čím je a ne tím, čím není, jak tomu v mnoha případech je."

„Starost o bytí“(„koukat, aby byl“) se u Plótína cele kryje s „aby byl, čím je“. Právě v „aby“ spočívá obtížnost Plótínových nauk. Nejvyšší ctnost se odehraje jaksi automaticky ve chvíli, kdy duše zanechá sebe samu ve prospěch duchovního zření. *Aby* však k tomu mohlo dojít, je potřeba vynaložit úsilí: je potřeba očistit duši ode všeho, co není ona sama a její. Ať se nám to líbí nebo ne, pokud za něčím postupujeme, nejde to jinak než postupně; a postupovat značí úsilí. Nicméně proto zde Plótínos je, proto se nakonec nechal přemluvit a začal psát - aby nám svítil pod nohy a ukazoval cestu:

„...jako kdyby zlato bylo oduševnělé a osekalo ze sebe vše, co na něm bylo zemité. Předtím o sobě nevědělo, protože nevidělo zlato, poté však, vidíc se v odloučení, podivovalo se tomu, jak je cenné a myslelo, že nepotřebuje, aby do něj byla odjinud přinešena jakákoliv krása, jsouc samo o sobě nejvyšším, pokud by bylo ponecháno samo u sebe.“[125]

Byť jsme se i na začátku rozhodli pouze číst a promýšlet, Plótínos nám nedá pokoj. Budeme neustále vybízeni překročit čtením a promýšlením *Ennead* jejich četbu a promýšlení, následovat Plótínem značenou horskou stezku. Protože jen a jen tím jsou všechna jeho pojednání: výzvou a pobídkou. Byla bych ráda, kdyby moje práce vybízela obdobně, třebaže svou nedokonalostí, k četbě Plótína.

---

125 *„...as if gold had a soul, and knocked off all that was earthy in it; it was before in ingorance of itself, because it did not see the gold, but then, seeing itself isolated, it wondered at its worth, and thought that it needed no beauty brought in from outside, being supreme itself, if only one would leave it alone by itself.“* IV 7,10,48 *ad finem*.

Použitá literatura

• Plotinus I + Porphyry on the life of Plotinus and the order of his books, with an English translation by A. H. Armstrong, HARVADRD UNIVERSITY PRESS, Cambridge, Massachusetts 1989

• Plotinus, Ennead III, with an English transl. by A. H. Armstrong, HARVARD UNIVERSITY PRESS, Cambridge, Massachusetts; London, England, 1987

• Plotinus, Ennead IV, with an English transl. by A. H. Armstrong, HARVARD UNIVERSITY PRESS, Cambridge, Massachusetts; London, England, 1984

• Pierre Hadot, Plótinos čili prostota pohledu, překlad F. Karfík, OIKOYMENH, Praha 1993

• The Cambridge Companion to Plotinus, edited by Lloyd P. Gerson, CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS, 1996

• Plótínos, O klidu (V 4, VI 9, V 1, V 2), přeložil a sestavil P. Rezek, REZEK, Praha 1977

• Plótínos, Sestry duše (IV 2, IV 8, IV 9, IV 3), přeložil a sestavil P. Rezek, REZEK, Praha 1995

• Plótínos, Věčnost, čas a duch (V 9, III 7), přeložil a sestavil P. Rezek, REZEK, Praha 1995

• Plotin, Enneady (I 1, I 5, I 6, I 8, I 9, III 1, IV 7), přeložil J. Hrůša, sestavil R. Volkmann, vydal Bohuslav Hendrich, Praha 1938

• Platón, Timaios, překlad F. Novotný, OIKOYMENH, Praha 2008 (třetí opravené vydání)

• Aristotelés, O duši, překlad A. Kříž, REZEK, Praha 1996

• Aristotelés, Metafyzika, překlad A. Kříž, REZEK, Praha 2008

Poznámka k použitým zkratkám

VP=*Vita Plotini*, Život Plótínův

SD=Sestry duše

Poznámky pod čarou, odkazující k původnímu textu, z něhož je citováno

Příklad: IV 3,8,1-3; IV - římská číslice na začátku odkazu vždy označuje *Enneadu*, resp. pořadové číslo *Enneady*, z níž je citováno; 3 - arabská číslice následující za římskou je číslem traktátu z dané *Enneady*; 8 - další arabská číslice v pořadí je číslo pasáže daného traktátu; 1-3 je číslo řádku.

Pokud za podobným odkazem následuje pouze číslo stránky (příklad I 7,1,1-5; str. 269), jedná se vždy o odkaz k anglickému překladu *Ennead* A. H. Armstronga. V jiném případě je zdroj v poznámce uveden.