

ČLOVĚK A SKUTEČNOST

Chceme-li zhodnotit Plótinovo bohaté, spleťité a nesnadné myšlení, bude možná dobré nejprve ukázat, jak chápal svou vlastní činnost a jaký cíl stále sledoval ve svých úvahách, přednáškách i textech. Ať už přijmeme tu či onu verzi jeho posledních slov,¹ shrnul tento úkol na smrtelné posteli tak, že cílem je přivést božské v člověku zpět k božskému ve veškerenstvu. Tento výrok je mnohoznačný a lze jej vyložit mnoha způsoby, počínaje nejhrubším stoickým pantheismem. Pokud však co možná nejpřesněji pochopíme, co jím mínil sám Plótinus, značně pokročíme v chápání jeho filosofie jakožto celku. Člověk je podle Plótina v určitém smyslu božský a cílem filosofického života je pochopit toto božství, obnovit jeho náležitě spojení (které, jak uvidíme, nikdy zcela nevymizí) s božským veškerenstvem a v tomto veškerenstvu dosáhnout sjednocení s jeho transcendentním pramenem, jímž je Jedno či Dobro. Při studiu Plótina se musíme samozřejmě od samého začátku vyvarovat zmatků, jež mohou snadno vystat, opomineme-li významovou šíři a mlhavost slov *theos* a *theios* v řečtině a přistoupíme k jeho výrokům o božském ze stanoviska židovsko-křesťanské tradice, která obvykle vyhrazuje slova „Bůh“ a „božské“ pro transcendentní tvůrčí příčinu všech věcí a o stvořených jsoucnech jich užívá jen vzácně, obvykle s obezřetným a explicitním upřesněním (např. „božské skrze účast“). Tradice pohanského platonismu má obvykle sklon používat slov *theos* a odvozené termíny téměř přesně opačným způsobem. Jen málokdy se tak označuje transcendentní pramen bytí a z kontextu je v takových případech vždy jas-

¹ Viz výše, kap. 13, str. 250.

né, o čem je řeč; obvykle se jich užívá o pestré paletě bytostí, jež ve vesmíru zaujímají různé pozice (až po samotné lidské já) a jejichž existence plně závisí na nejvyšším principu.²

Podle Plótina je tedy smyslem filosofie dosáhnout našeho pravého cíle, sjednocení s Dobrem v božském veškerenstvu, tím, že se probudíme k vědomí a k poznání našeho pravého já a jeho místa v okolní skutečnosti. Plótinus vždy zdůrazňuje, že poznat sebe sama znamená poznat se ve vlastním kontextu: musíme znát své místo a své spojení s celkem, jímž v určitém smyslu jsme. Božské veškerenstvo, tj. svět skutečného bytí, a jeho pramen – Dobro – jsou vždy zde a jsou pro nás vždy přítomné; podnět k návratu ke zdroji je obsažen v samém bytí veškeré odvozené existence. Musíme se však rozhodnout a vynaložit úsilí na to, abychom se obrátili a soustředili svou pozornost vzhůru, k onomu dobru, touha po němž ustavuje samo naše bytí; jen tak se staneme tím, čím vždy jsme. Takový výrok zní velmi paradoxně a ani to nejdůkladnější studium *Ennead* tuto záhadu nevyřeší; máme-li však Plótinovi porozumět, musíme se snažit pochopit, co má na mysli. Především si musíme zapamatovat, že jeho universum – celkové uspořádání a struktura skutečnosti – je statické a věčné. Dokonce i hmotný vesmír je jakožto celek věčný a neměnný, pouze v jeho nižších částech dochází k cyklům změny, když jednotliviny vznikají a zanikají, nicméně ve světě nelátkového bytí jsou všechny individuální části odvěké, bez počátku a bez konce. „Statický“ ovšem jistě neznamená „bez života“. Žádný filosof nikdy tak důrazně nevyhlásil, a tak působivě nezpodobnil jednotu bytí a života jako Plótinus. Inteligibilní svět, nejvyšší rovina bytí, je pro něho svět „překypující životem“.³ Avšak nejvyšším životem je život pronikavé, dovnitř obra-

² Plótinus někdy využívá tradičního rozlišení mezi *theos* a *daimón*, ale nepřikládá mu velký význam. Strohé a rozsáhlé theologické klasifikační soustavy, jak je známe z pozdního novoplatonismu, jsou mu cizí.

Plótinus ovšem užívá o Jednu výrazu *theos* častěji, než by se z tohoto výkladu mohlo zdát. Viz kompletní rozbor příslušných pasáží, který předkládá J. M. Rist, *Theos and the One in Some Texts of Plotinus*. Středoplatonici, zvláště Plútarchos, poměrně často užívají tento výraz jako ekvivalent „Boha“, tj. jako vlastní jméno pro nejvyšší princip, i když slovem *theoi* samozřejmě označují i řadu dalších bytostí.

³ Plótinus, *Enn.* VI,7[38],12,23.

cené a v sobě obsažené kontemplativní činnosti a vůči kterému je život pohybu, změny, vytváření a konání na hmotné úrovni pouze chabým a vzdáleným obrazem, jenž se mění – aniž by kdy vytvořil něco skutečně nového –, a to vinou vlastní nedokonalosti. Právě na tomto myšlenkovém pozadí se musíme snažit pochopit Plótinovo pojetí člověka. Člověk je pro něho bytostí na nejnižší rovině božství, na rovině duše, která sahá od spodního okraje inteligibilní oblasti přes celý smyslově vnímatelný svět. (Nikdy nesmíme zapomenout, že tyto nevyhnutelné prostorové metafory, jichž Plótinus sám hojně používá, zůstávají pouhými metaforami: inteligibilní svět se nenachází nad hvězdami a vůbec není v prostoru.) Člověk je bytost velmi složitá a Plótinus vynakládá značné úsilí na to, aby v této spleti lokalizoval prvek „my“ (ἡμεῖς), tj. naše pravé já, a aby určil, které z mnoha funkcí, činností a zájmů naší duše na jejích rozmanitých rovinách jsou skutečně svébytným rysem člověka. Otázka: „Kým (nebo čím) jsme?“, se v *Enneadách* několikrát vrací a četba obtížného pozdního pojednání, jež Porfyrios zařadil na začátek první *Enneady* a jež nese titul *Co je živá bytost a co je člověk?*,⁴ nám ukáže, s jakou péčí a precizností se Plótinus snažil nalézt odpověď. V tomto textu i jinde⁵ odpovídá, že člověk je dvojí.⁶ Naším pravým já, „člověkem uvnitř“, je naše vyšší duše, která existuje věčně v blízkosti intelektu a je jím neustále osvětlována. Toto já nehřeší a netrpí, zůstává bytostně svobodné a neklid těla a tělesného světa, do něhož vyšší duše „nesestupuje“, mu nebrání v jeho rozumových a intelektivních výkonech. Tím, co vstupuje do nižšího světa, je pouze záření z vyšší duše, její obraz či vyjádření na nižší úrovni, který se spojuje s tělesným organismem, aby utvořil „složené jsoucné“. Právě tento „druhý člověk“ neboli nižší já hřeší a trpí, je nevědomé a emotivně rozrušené a obecně je subjektem toho, co většina lidí chápe jako běžnou lidskou zkušenost. Máme tu jasně vytyčené a pochopitelné pojetí člověka, jehož rodo-

⁴ Tamt., I,1[53].

⁵ Např. tamt., VI,4[22],14.

⁶ V *Enn.* I,1[53],11 však Plótinus mluví o středu (τὸ μέσον) duše, který můžeme nasměrovat buď nahoru, nebo dolů. To svědčí o tom, jak snadno dokáže Plótinus přejít od „dvojného“ k „trojnému“ pojetí člověka; viz níže, str. 261.

kmen lze vysledovat až k ostrému oddělení smrtelné a nesmrtelné duše v *Timaiovi*⁷ a ke koncepci oddělení intelektu jako pravého já od mravní osobnosti v *Etice Nikomachově*.⁸ Pomíjíme však přítom mnohé z toho, co se objevuje jinde v *Enneadách*, a konkrétně činíme téměř nepochopitelným onen zanícený zájem o filosofickou spásu duše, o její „očistu“, „oddělení“ a návrat na správné místo a do náležitého stavu – zájem, který Plótinus právem nachází u Platóna a který je, jak jsme viděli, hnací silou jeho vlastní filosofické aktivity. Přijmeme-li tuto představu „dvojí osobnosti“, pak s vyšším já není třeba ani nelze nic dělat a ukáznění či uspořádání nižšího já je sice nezbytná povinnost, ale nejeví se jako žádný zvlášť zajímavý či důležitý úkol pro filosofa: ani poté, co se definitivně stáhneme z tohoto světa, nedochází k žádné zásadní změně. Vyšší duše není o nic „oddělenější“ než dřívě, pouze přestává vyzářovat a řídit nižšího jedince (podržuje si podíl na všeobecné vládě universální duše). V *Enneadách* však najdeme i jinou, přesnější analýzu člověka, která k předloženému obrazu přidává důležitý prvek, a tak činí Plótinovu filosofickou aktivitu daleko konzistentnější a pochopitelnější.

Podle tohoto druhého popisu člověk není dvojí, nýbrž trojí. V pojednání *Proti gnostikům* Plótinus říká: „Jedna část naší duše je vždy nasměrována k inteligibilním skutečnostem, jedna k věcem tohoto světa a jedna je uprostřed mezi nimi, neboť duše je jednou přirozeností v mnoha mohutnostech, a tak je někdy celá unášena s tím, co je v ní a na skutečném bytí nejlepší, jindy je horší část stahována dolů a táhne střed s sebou, neboť není přípustné, aby stahovala celek.“⁹ A v pozdním pojednání *O vědoucích hypostazích* tuto střední část jasně ztotožňuje s diskursivním rozumem a rozhodně prohlašuje, že právě to jsme „my“, naše pravé já. „To my rozvažujeme a myslíme

⁷ Platón, *Tim.* 69c–d.

⁸ Aristotelés, *Eth. Nic.* 1177b–1178a.

⁹ Plótinus, *Enn.* II,9[33]2,4–10: ψυχῆς δὲ ἡμῶν τὸ μὲν αἰεὶ πρὸς ἐκείνοις, τὸ δὲ πρὸς ταῦτα ἔχει, τὸ δ' ἐν μέσῳ τούτων· φύσεως γὰρ οὐσης μίας ἐν δυνάμεσι πλείοσιν ὅτε μὲν τὴν πάσαν συμφέρειναι τῷ ἀρίστῳ αὐτῆς καὶ τοῦ ὄντος, ὅτε δὲ τὸ χεῖρον αὐτῆς καθελκυσθῆναι συνεφέλασσαι τὸ μέσον· τὸ γὰρ πᾶν αὐτῆς οὐκ ἦν θέμις καθελκυσθαι; srv. tamt., I,1[53],11.

myšlenky diskursivního rozumu, neboť právě to jsme my: výkony intelektu přicházejí shůry, stejně jako výkony smyslového vnímání zdola, a my jsme hlavní částí duše, uprostřed mezi dvěma mohutnostmi, horší a lepší, přičemž horší je mohutnost smyslového vnímání a lepší je mohutnost intelektu.¹⁰ V první z citovaných pasáží bychom si měli všimnout důrazu, který Plótinus klade na to, že duše představuje ve všech svých mohutnostech a na všech svých rovinách jednotu. To je důležitý prvek jeho myšlení a umožňuje nám pochopit, proč si mohl při svých rozborech duše, probíhajících v různých kontextech a z různých hledisek, dovolit tolik variací: jde o rozmanité, dílčí popisy nesmírně složité jednoty. Sám Plótinus by nepokládal analýzu na tři části za inkonzistentní s výkladem člověka jako dvojího. A budeme-li první pojetí považovat za projev jeho skutečného smýšlení, snáze pochopíme to, co říká o filosofickém životě; tato nauka totiž nachází v přirozenosti člověka reálný základ pro možnost volby žít na různých úrovních, jež se v převážné části *Ennead* předpokládá. Hranice svobodné volby zůstávají pro plótinovského člověka i podle tohoto výkladu úzké: nemůže svou přirozenost zničit, poškodit ani nějak zásadně změnit. Plótinus vždy hájí tezi, že duchovní bytost na jakékoli úrovni nepodléhá vlivům, i když z úvodních kapitol pojednání *O tom, že jsoucna bez těla nepodléhají vlivům*¹¹ jasně vysvětluje, že opačným názorem, o jehož vyvrácení se snaží především, je stoická koncepce, podle níž je duše hmotnou substancí a podléhá fyzickým vtiskům, příměsím a úpravám, takže ono nepodléhání vlivům, jež se Plótinus především snaží prokázat, je to, které je podle všeho neoddělitelně spjato s představou netělesnosti (aristotelská forma by podle Plótina v tomto smyslu nepodléhala vlivům, stejně jako platónská

¹⁰ Tamt., V,3[49],3,34–39: ἡ αὐτοὶ μὲν οἱ λογιζόμενοι καὶ νοοῦμεν τὰ ἐν τῇ διανοίᾳ νοήματα αὐτοί· τοῦτο γὰρ ἡμεῖς. τὰ δὲ τοῦ νοῦ ἐνεργήματα ἀνωθεν οὕτως, ὡς τὰ ἐκ τῆς αἰσθησεως κάτωθεν, τοῦτο ὄντες τὸ κύριον τῆς ψυχῆς, μέσον δυνάμεως διττῆς, χειρόνος καὶ βελτίονος, χειρόνος μὲν τῆς αἰσθησεως, βελτίονος δὲ τοῦ νοῦ. Toto pojednání se vyznačuje důrazem na transcendenci intelektu. Intelekt nás osvěcuje a my můžeme být činní na její úrovni, avšak přísně vzato intelektem nejsme a to, že nás intelekt osvěcuje a pozvedává, znamená v jistém smyslu určité překročení vlastního já.

¹¹ Tamt., III,6[26].

duše). Ve svém výkladu duše však dovádí svou tezi o nepodléhání vlivům mnohem dál, než je nutné k odpoutání od stoického materialismu. Podle všeho se nedomníval, že by naše pravé rozumové já mohlo kdy zhřešit nebo trpět, a lze dokonce pochybovat, zda podle jeho mínění mohlo být opravdu nevědomé.¹² Nemůže sestoupit na úroveň těla, nemůže se plně zapojit do tělesného života. Může však svou pozornost zaměřit vzhůru nebo dolů; může se soustředit na to, co je dole, na malicherné individuální starosti tohoto světa, svého těla a na nižší duši svázanou s tělem, jež se zaobírá růstem, výživou a vnímáním – anebo se může obrátit vzhůru, využít osvětlení ducha, které je mu vždy dostupné, a rozšířit se k obecnosti ve věčném světě pravdy a skutečného bytí, z nějž může být vyzdvíženo ke sjednocení s Dobrem; anebo může být rozdělené a kolísat mezi oběma směry. Na tomto zaměření pozornosti závisí celý náš život a úkol filosofie tkví v tom, aby nás obrátila a dala nám správný směr, totiž vzhůru.

Je třeba poznamenat, že podle Plótina není toto správné zaměření pozornosti, tento výkon duše na duchovní úrovni, které je jí vlastní, nutně vědomé. Filosof si nemusí stále uvědomovat, že jeho pravé já žije na rovině intelektu. Vědomí ve smyslu sebevědomí, zachycení faktu, že „já něco dělám“ nebo „mně se něco děje“, podle Plótina představuje epifenomén, druhotný a nijak zvlášť žádoucí důsledek naší náležitě činnosti. Plótinus je v plné míře ochoten přiznat, že vědomí v tomto smyslu závisí na schopnostech našeho komplexu tělo – duše. Jsou-li tyto schopnosti narušeny (např. užitím omamných prostředků) anebo dočasně vyřazeny (např. během spánku), není tu žádné vědomí, avšak bytostná činnost – a tedy i bytostná blaženost – našeho vyššího já zůstává neporušena. Plótinus zdůrazňuje, že i na půdě běžné zkušenosti nám jde mnoho činností lépe, když si neuvědomujeme své vlastní konání. Jako příklad uvádí četbu a statečný skutek.¹³ Vaše četba *Ennead* bude postupovat velmi pomalu anebo s obtížemi, budete-li se neustále zastavovat u myšlenky: „To já si čtu *Enneady*“ – téměř nevyhnutelně s dodatkem: „Jak jsem chytrý/chytrá!“ Stejně tak

¹² Ke křesťanskému odmítnutí tohoto pojetí člověka viz V („Augustin“), kap. 22, str. 402–413, a VI („Řecká křesťanská tradice“), kap. 28, str. 474–475 a kap. 31, str. 546.

¹³ Plótinus, *Enn.* I,4[46],9–10.

člověk, který koná hrdinský čin, si nejspíš v téže chvíli nepomyslí: „Teď jednám hrdinsky.“ – a pokud snad ano, jeho hrdinství tím utrpí.

Plótinus tento obrat a zaměření pozornosti vzhůru popisuje jako „probouzení“ – a naše probouzení ze snové posedlosti potřebami a touhami našeho nižšího já ve světě smyslů považuje za obtížný proces, který vyžaduje přísnou intelektuální a mravní sebekázeň. Velký důraz se klade na mravní stránku tohoto procesu. Někteří novodobí křesťanští autoři mají ve zvyku psát o „řeckém“ nebo „platónském intelektuálistu“ způsobem, který svědčí o tom, že podle nich panuje mezi náboženstvím a mravností úzká souvislost pouze u křesťanů (anebo křesťanů a Židů) a že Plótinus ani další řečtí filosofové nebrali praktikování ctnosti a dosažení nejvyššího dosažitelného stupně mravní dokonalosti jako nutnou podmínku nazírání Boha a sjednocení s ním. To samozřejmě není ani zdaleka pravda. Plótinus své stanovisko velmi jasně formuluje na místě, kde co možná nejvýslovněji hovoří o dosažení mystického sjednocení. „Poučují nás [o něm, tj. o Dobru] analogie, negace, poznání na základě toho, co pochází od něho, a jakési výstupy, ale vede nás k němu očišťování, ctnosti, krásnění [duše], stupně toho, co je inteligibilní, usazení se v tom a sycení se věcmi, které jsou tam.“¹⁴ Mravní rozvoj je tu úzce spjat s dosažením intuitivního, kontemplativního poznání, které představuje poslední fázi před konečným zřením a sjednocením. Uvádí nás na cestu k němu, avšak racionálně-diskursivní myšlení – tedy to, co obvykle chápeme jako intelektuální aktivitu – nás o něm pouze zpravuje. Plótinus však obvykle nevytyčuje ono ostré rozlišení mezi diskursivním uvažováním a praktikováním ctností, které tu jeho způsob vyjadřování naznačuje. Bylo by anachronické a mylné chápat jeho myšlení – anebo myšlení kteréhokoliv jiného řeckého filosofa – z hlediska odloučení mravních a intelektuálních zájmů, jak je typické pro naše vlastní myšlení; dnešní přístup by v nás například probouzel pocit absurdity a impertinence, kdybychom se měli podrobně zajímat o stupeň mravní ctnosti, již vykazuje uchazeč o titul profesora filosofie,

¹⁴ διδάσκουσι μὲν οὖν ἀναλογίαι τε καὶ ἀφαιρέσεις καὶ γνώσεις τῶν ἐξ αὐτοῦ καὶ ἀναβασμοὶ τινες, πορεύουσι δὲ καθάρσεις πρὸς αὐτὸ καὶ ἀρεταὶ καὶ κοσμήσεις καὶ τοῦ νοητοῦ ἐπιβάσεις καὶ ἐπ' αὐτοῦ ἰδρύσεις καὶ τῶν ἐκεῖ ἐστιάσεις...; viz tamt., VI,7[38],36,6–10.

a žádat po něm jako podmínku pouhé kandidatury, aby se osvobodil od závidí a ambicí a byl lhostejný k takovým světským zájmům, jako je platový výměr. Plótinus spolu s většinou řeckých filosofů sdílel přesvědčení, že filosof musí být nejen výjimečně inteligentní, ale také nesmírně dobrý člověk, a věřil, že pravý intelekt nemůže být bez ctnosti či pravá ctnost bez intelektu.

Několikrát jsme již zmínili, že Plótinova mravní nauka je silně ovlivněna stoicismem. Nicméně Plótinus, je-li to nutné, stoické učení bez zábran přizpůsobuje požadavkům své vlastní, zvláštní verze platónského pojetí člověka. Odhodlaně se staví na stranu stoiků proti peripatetikům v ožehavé otázce, zda jsou vnější dobra nutná pro blaženost, jež představuje hlavní téma jeho traktátu *O blaženosti*.¹⁵ Přizpůsobení stoické nauky jeho vlastnímu pojetí člověka mu však umožňuje vyhnout se některým jejím paradoxním důsledkům. Na čem podle Plótina skutečně záleží, je blaženost pravého lidského já, a tomu nemohou ublížit žádné, jakkoli velké vnější ztráty nebo utrpení a nemůže mu pomoci nabytí ani toho nejžádanějšího z vnějších dober. Plótinus na tomto místě pronáší působivé kázání, plně v duchu stoických výzev. Ale protože člověka chápe jako složitou bytost, může snadno udržet hlavní stanovisko (tezi, že vnější dobra nejsou nutná pro pravou blaženost), aniž by popřel, že jejich přítomnost nebo nedostatek může reálně postihnout naše nižší já. Tento „druhý člověk“, složený z duše a těla, může trpět tísní a snášet bolest. Plótinus, stejně jako Cicero, chápe prohlášení stoiků a epikúrejců, že mudrc se může cítit blaženě, i když ho pomalu upalují ve Falaridově býku, jako pouhou hloupost: jejich nauka o jednotě lidské duše dělá z takového tvrzení prázdnou rétoriku. Podle Plótina setrvává právě já v nazírání Dobra, a tak setrvává v blaženosti, jež není narušena ani na mučidlech, avšak nižší já, které může trpět, také skutečně trpí.¹⁶

Plótinus podržuje stoický ideál osvobození od iracionálních afektů a vášní (ἀπάθεια), avšak v důsledku jeho odlišného pojetí člověka pro něho tento ideál znamená něco úplně jiného. Nelze uvažovat o vymazání anebo zničení emocí a afektů nižšího já. *Apatheia* zna-

¹⁵ Περὶ εὐδαιμονίας, viz tamt., I,4[46].

¹⁶ Tamt., I,4[46],13,7–12; srv. Cicero, *Tusc. disp.* II,17; H. Usener, *Epicurea*, str. 601; *SVF* III,586.

mená to, že pravé, rozumové já osvobodíme od vzruchů a iluzí, jež se rodí v nižším já, a tak mu umožníme, aby v poklidu žilo svůj vlastní život. Toho lze dosáhnout jen tehdy, když nižší člověk složený z duše a těla, ono „zvíře“ či „dítě“ v nás, bude dodržovat přísnou disciplínu a bude pod neustálou kontrolou. *Enneady* ani Porfyriův *Život* však nenaznačují, že by se Plótinus tohoto ukázněvání a výcviku našeho nižšího já ujal v duchu úzkostlivého popírání a potlačování. Postava učitele posedlého hříchem byla jeho mentalitě zcela cizí. Jeho přístup lze označit spíš za strohou a odtažitou toleranci k tomu, co je koneckonců obrazem či odrazem našeho pravého já a co je na své vlastní, nejnižší rovině něčím dobrým. Musíme se postarat o reálné potřeby svého těla (na rozdíl od potřeb imaginárních, vyprovokovaných neuspořádanými touhami a přeludy chťiče, žádostivostí a ambicemi, jež z nich pramení) a nesmíme také zanedbávat povinnosti, jež pro nás plynou z toho, že jsme přítomni u těla a jeho světa. Všimli jsme si už, jak svědomitě se Plótinus ujímal svých společenských povinností.¹⁷ Občanské či politické ctnosti¹⁸ považuje za pravé ctnosti, jež na úrovni, která jim náleží, přispívají svým dílem k našemu zbožštění, i když stojí na nižším stupni než ty ctnosti, jež skýtají očistu.¹⁹ Na obou úrovních jde o tradiční řecké kardinální ctnosti – rozumnost, spravedlnost, statečnost a uměřenost – a Plótinus nemá, co nového nebo skutečně zajímavého by k nim na „občanské“ rovině doplnil. Na „očistné“ rovině tyto ctnosti představují jen odlišné způsoby, jak pohlízet na ono odpoutání od tělesných klamů, starostí a tužeb a na svou svobodu člověka při vedení vpravdě božského života, jehož dosažení – jak jsme již viděli – je hlavním cílem filosofa. Plótinus vždy zdůrazňuje, že filosof může této čistoty, oddělení a svobody dosáhnout již v tomto životě, aniž by se fyzicky odpoutal od těla. Smrt musí filosof přivítat, protože pozemské tělo je břemenem a zdrojem nevhodných vzruchů. (To platí jen o pozemském těle; jak uvidíme níže, ve vesmíru se nacházejí i jiná hmotná těla, která nebrání životu duše.)

¹⁷ Viz výše, kap. 12, str. 237–238.

¹⁸ πολιτικαὶ ἀρεταί. K příslušnému učení viz především *Enn.* I,2[19],1–3.

¹⁹ καθάρσεις; k nim viz tamt., 3–7.

Filosof je však schopen žít svůj filosofický život naplno a dosáhnout svého cíle, jímž je zření Dobra a sjednocení s ním, již na tomto světě a v tomto těle. (Plótinus nikde nenaznačuje, že by zření Dobra po smrti vykazovalo zásadní odlišnost anebo nadřazenost vůči tomu, jehož lze dosáhnout již v tomto životě, nebo že by duše po vystoupení z koloběhu vtělení byla ryzejší nebo způsobilejší ke zření než během reinkarnací, i když je pak prosta vzruchů pocházejících ze vzpomínek na své tělesné životy, jež mohou mezi vtěleními do jisté míry přetrvávat.²⁰ Skutečnému vlivu inkarnace může podléhat pouze nižší duše.) Smrt je tedy sice vítanou událostí, ale nemá klíčový význam a nesmíme o ni usilovat dříve, než nadejde její čas. Plótinův názor na sebevraždu se od stoického pojetí neliší tolik, jak se někdy tvrdí. Připouští ji, ale pouze v případech krajní nouze a ze závažných důvodů.²¹

Plótinovo učení o lidském, pozemském těle bylo velmi ovlivněno *Faidónem*. Když ale Plótinus přemýšlí o tom, jaký postoj by měl filosof zaujmout k hmotnému vesmíru jakožto celku a k jeho uspořádání a kráse, pak hlavní zdroj platónského vlivu představuje *Timaios*. Nalikolík jde o svět zformovaný idejemi, o strukturovanou, uspořádanou jednotu v krajní různosti, je to dobrý svět, dílo dobré mohutnosti duše. Je pravda, že ideje v látce považuje za přízračné a neplodné; nenáleží jim pravá skutečnost a jsou jen vzdálenými odlesky pravých skutečností ve světě intelektu. A látka – přinejmenším sublunárního světa – je pro něho v důsledku své absolutní zápornosti a neskutečnosti principem zla.²² Avšak ve snaze náležitě zdůraznit absolutní neskutečnost látky je Plótinus přiveden k jasnému tvrzení, že vše, co lze pozorovat ve hmotném vesmíru, včetně jeho prostorovosti a tělesovosti, tj. vše s výjimkou jeho nevyhnutelné nedokonalosti, je formou – nikoli látkou – a veškerá činnost v něm je činností duše, přičemž forma a duše jako takové jsou dobré. Toto pojetí hmotného vesmíru jako posledního a nejnižšího v hierarchii dober, jednoty

²⁰ K otázce paměti u duší osvobozených od těla srv. tamt., IV,3[27] nn.

²¹ Viz tamt., I,9[19] s Harderovou úvodní poznámkou k jeho druhému vydání (Ib,546–547); I,4[46],7–8.

²² Hierarchií forem a Plótinovým zvláštním pojetím látky se budeme dále zabývat v kap. 16 A.

a skutečnosti, avšak zároveň jako obrazu a odlesku toho, co je vyšší, nechává otevřený prostor pro značné spektrum přístupů. Když musí Plótinus hájit božské síly, jež učinily tento svět, před obviněním, že jej vytvořily velmi špatně a jsou zodpovědné za mnohá zla, jimž se dalo vyhnout, zdůrazňuje nutné důvody této nedokonalosti, totiž látku, nízké postavení forem tohoto světa a relativní podřízenost duše, která je za jeho podobu přímo zodpovědná.²³ Jako pravý platonik tvrdí, že tento svět není ani dokonalý, ani zcela špatný; je to nejlepší svět, jaký mohlo božstvo vytvořit v obtížných podmínkách této nejnižší úrovně. Když ale uvažuje o hmotném vesmíru jakožto celku, neobrací pozornost ke zlu, jež se v něm vyskytuje, ale spíše k jeho relativní kráse a jedinečnosti. I tam, kde napíná všechny síly, aby dokázal, že látka je absolutní zlo, občas čtenářům připomene, že hmotný vesmír je i přesto dobrý. Ve svém pojednání *Co jsou a odkud pocházejí zla* od začátku do konce předvádí, že látka je principem zla, ale svůj výklad uzavírá slovy: „Díky působnosti a přirozenosti dobra není zlo pouze zlé; jelikož musí být zjevné, je spoutané v jakýchsi krásných řetězech, stejně jako jsou někteří vězni spoutáni zlatem, a je jimi tak skryto, aby je bohové neviděli v jeho neotesanosti a aby ani lidé nemuseli stále pohlížet na zlo – a když už se na ně podívají, aby je při tom doprovázely obrazy krásy, jež napomohou jejich rozpomínání.“²⁴ Dobro a krásu hmotného světa i božské síly, které jej vytvořily, Plótinus nejzaníceněji stvrzuje v polemice s gnostiky.²⁵ Proti jejich melodramatickému dualismu s vášní staví pravou platónskou nauku, že tento svět je „jasným a vznešeným obrazem inteligibilních bohů“²⁶ a trvá na tom, že opovrhne-li někdo jeho krásou a nenávidí ji, pak nemůže skutečně poznat a milovat krásu světa inteligibilního. Spor s gnostiky však kromě obecného platónského stvrzení dobroty smyslově vnímatelného světa obsahuje i další prvek, který pochází od Platóna. Plótinus zcela přijal „kosmické náboženství“ poplatónských fi-

losofů, i když v jeho náboženském myšlení a životě nehrálo prvořadou úlohu. Nebeská tělesa považuje za božská a připadá mu jako svatokrádež, když gnostikové popírají jejich božství a tvrdí, že vyvoleným patří vyšší duchovní důstojnost než hvězdám (názor, který samozřejmě sdílí s pravověrnými křesťany). Plótinus věří, že božství vesmíru jakožto celku se zvlášť silně projevuje v jeho horní části, kde duši světa nic nebrání a božská nebeská tělesa věčně obíhají ve svých drahách, a nepřipustí proto žádné zlo v oblastech nad Měsícem. Vzhledem ke své vlastní nauce o látce těl (na rozdíl od látky inteligibilní) jakožto principu zla poměrně nelogicky tvrdí, že těla hvězdných bohů neobsahují žádné zlo ani nedokonalost. Jsou věčná a nezničitelná, ale navíc jsou zcela ovládána duší a na rozdíl od pozemských těl nijak nebrání jejímu působení.²⁷ Lze konstatovat, jak to činí Augustin,²⁸ značnou podobnost mezi kontrastem pozemských a nebeských těl, jak jej vytyčují novoplatonici, a kontrastem „přirozených“ a „duchovních“ těl (nabytých po zmrtvýchvstání), přijímaným křesťany.

Tím, co nám umožňuje poznat božství světa a nechat se přivést k nazírání inteligibilní skutečnosti, je *kosmos* vesmíru, tj. jeho krása a uspořádání. Plótinus na rozdíl od Platóna klade uměleckou krásu na stejnou úroveň s krásou přirozenou, a to jakožto cestu vedoucí k inteligibilní krásě. Plótinovým myšlenkám o krásě uměleckých děl byla věnována značná pozornost²⁹ a jejich praktický vliv na uměleckou tvorbu se někdy možná až přehání (i když je tu stále značný prostor pro další výzkum a možná by se daly najít průkaznější doklady reálného vlivu Plótinových myšlenek na ducha evropských umělců v určitých obdobích). Samozřejmě je důležité mít na paměti, že Plótinovu estetiku nemůžeme a nesmíme oddělovat od zbytku jeho filosofie: tato zásada platí pro něho, stejně jako pro Platóna nebo další starověké filosofy. Umělecká nebo přirozená krásu ho zajímá pouze jako pomůcka při našem výstupu k inteligibilní krásě a přes ni k jejímu zdro-

²³ Plótinus, *Enn.* II,3[52],17; III,8[30],4–5.

²⁴ Tamt., I,8[51],15,23–28.

²⁵ Tamt., II,9[33],8,16–18.

²⁶ ἄγαλμα ἐναργές καὶ καλὸν τῶν νοητῶν θεῶν, viz tamt., II,9[33],8,15–16, – adaptace *Timaia*, 37c6–7.

²⁷ Tamt., II,9,8,35–36; srv. II,1[40],4,6–13; a níže, kap. 16, str. 295–296.

²⁸ Augustin, *De civ. Dei*, X,29; XXII,26.

²⁹ K tomuto problému nedávno vyšly dvě dobré knihy: E. de Keyser, *La Signification de l'Art dans les Ennéades de Plotin*, a F. Bourbon di Petrella, *Il Problema dell'Arte e della Bellezza in Plotino*.

ji, k Dobru. Nazírání krásy vnímatelné smysly je pro něho dobrým východiskem k onomu vyzdvižení a probuzení duše a zaměření její pozornosti k vyššímu světu, který nás v této kapitole zajímá. Je to však pouhé východisko a jak je zřejmé z jedné působivé pasáže, Plótinus si byl dobře vědom toho, že zneklidňující láska ke kráse se může – přinejmenším dočasně – dostat do konfliktu s hlubší a obecnější, avšak méně vzrušující láskou k Dobru a táhnout duši pryč od cíle místo k němu. „Dobro je mírné a přívětivé a plné něhy a je tu pro každého, kdo je chce. Krása přináší údiv, úžas a slast smíšenou s trýzní, a ty, kdo nevědí, co se děje, dokonce táhne pryč od Dobra, stejně jako milovaná bytost táhne dítě od otce, neboť krása je mladší. Ale Dobro je starší – nikoli v čase, nýbrž v pravdě – a má hlavní moc, neboť má veškerou moc.“³⁰

Plótinus sice na jednom místě skutečně mluví o podřadnosti práce lidských rukou a jejich výtvorů, „hraček nízké ceny“, ve srovnání s činnostmi božské duše při utváření hmotného vesmíru.³¹ To je však součástí záměru předvést nižší hodnotu činnosti, která je plánovaná či racionální v běžném lidském smyslu, oproti božské tvůrčí spontaneitě, jež koná bez plánu a bez nástrojů. Platónovo chápání umělce jako kopisty smyslově vnímatelných předmětů, na dvojnásobně vzdáleného od pravdy, zanechalo v *Enneadách* tu a tam stopy, avšak Plótinovo uvážené mínění zní tak, že bez ohledu na podřadnost, již postupy lidského umění vykazují oproti postupům božským, jsou jeho výtvoř – stejně jako výtvoř božích rukou – obrazy idejí v inteligibilním světě, k nimž má umělcova duše, stejně jako každá lidská duše, bezprostřední přístup. Dokonce se odváží tvrzení, že v některých případech může umění vylepšit přírodu. „Pokud si však někdo umění cení málo, protože ve svém působení napodobuje přírodu, tomu nejprve musíme říci, že i výtvoř přírody napodobují něco jiného. A pak musí pochopit, že umění nenapodobuje jednoduše to, co vidí, nýbrž spěchá k působícím formám, z nichž přirozenost těchto jsoucnen pochází. A dále musí pochopit, že umění dává hodně ze sebe; a protože má krásu, nedostává-li se něčeho něčemu, připojuje to; tak ani Feidias nevytvořil

³⁰ Plótinus, *Enn.* V,5[32],12,33–39; je dobré znát kontext celé kapitoly.

³¹ Tamt., IV,3[27],10,17–19; k opovrhování uměním srv. Porfyriovu *Vita Plotini*, 1 (přihoda s portrétem).

Dia podle vzoru smyslům přístupného, nýbrž pojal ho tak, jaký by byl, kdyby se chtěl zjevit našim očím.“³²

Umělecké dílo je krásné natolik, nakolik odráží živoucí organickou jednotu a celost inteligibilní formy. Plótinus odmítá stoický názor, že krása spočívá v dobrých proporcích spojených s náležitou barvou,³³ jako příliš povrchní. Krása tkví v ovládnutí látky formou, jež se sama ukazuje v jakési organické jednotě; tu může mít jak jednoduchá věc, tak celek, složený z částí.³⁴ Ve složené věci jsou dobré proporce pro krásu samozřejmě nezbytností. Avšak nejen krása, již forma udílí výtvořům přírody a umění ve světě přístupném smyslům, ale dokonce i krása samotných forem v inteligibilním světě by podle Plótina byla neúčinná a neschopná podnítit v duši lásku (takže by vůbec nebyla krásná v onom – pro platonika svrchovaně důležitém – smyslu, totiž že probouzí a přitahuje lásku), kdyby jí scházela onen život, který pramení mimo svět idejí, v Dobru: život spočívající v záření Dobra, jež dává kráse barvu a půvab. Právě díky němu i zde dole vzniká krása, která je skutečná a má moc nás přitahovat, pohnout námi. „Tak i zde dole je krása tím, co ozařuje dobré poměry, spíše než těmito dobrými poměry samými, a právě díky tomu v nás probouzí lásku. Vždyť proč je víc světla krásy na živé tváři a pouze stopa po ní na mrtvé, i když její svaly a jejich poměry ještě nepodlehly zkáze? A nejsou sochy krásnější, když se více podobají životu, i když jiné mají lepší poměry, a není ošklivý živý člověk krásnější než krásná socha?“³⁵

Intelektuální stránka procesu probouzení a osvobození pravého já je pro Plótina samozřejmě přinejmenším stejně důležitá jako mrav-

³² Plótinus, *Enn.* V,8[31],1,34–40. [Citujeme překl. P. Rezka. – Pozn. překl.] „Feidiovské klišé“ – naznačující, že alespoň některá umělecká díla čerpají z vyšší oblasti než ze smyslově vnímatelného světa – pochází už z 1. stol. př. Kr. Poprvé je najdeme u Cicerona, *Orat.* II,8–9, a dále u Dia Chrysostoma, *Or.* XII,71, a u Filostrata, *Vita Apollonii*, VI,19,2. Je zřejmé, že původním zdrojem je Řek, avšak nemáme dostatečné doklady na to, abychom určili osobu původce anebo přesný původní význam (pokud tato figura vůbec měla nějaký přesný původní význam).

³³ Srv. Cicero, *Tusc. disp.* IV,31.

³⁴ Plótinus, *Enn.* I,6[1],1–2.

³⁵ Tamt., VI,7[38],22,24–31.

ní kázeň a správné zhodnocení a využití krásy v přírodě a v umění. Plótinus zde však nikdy nezachází do podrobností a neuvádí o filosofické metodě nic příliš originálního. V jeho krátkém pojednání *O dialektice*³⁶ mu stačí, když předloží shrnutí Platónových výroků o *dialektice* a ostře ji odliší od aristoteléské logiky, kterou dosti chvatně zavrhuje jako podřadnou přípravnou disciplínu, již má dialektik právo posuzovat a využívat anebo přehlížet podle toho, co mu přikazuje jeho vyšší moudrost. Dialektika podle něho představuje způsob, jak se duše bezprostředně zmocňuje inteligibilní pravdy; její úkony jsou určovány strukturou inteligibilního světa a přirozeně vstupují do hry tehdy, když duše dosáhne roviny intelektu. Pokud jde o metodu, s jejíž pomocí máme duši na tuto rovinu uvést, stačí mu shrnutí nauk ze *Symposia* a *Ústavy*, přičemž se mezi řečí uctivě přihlásí k Platónovu názoru na význam matematiky jako prostředku k výcviku filosofa, i když nikde jinde žádný zvláštní zájem o tento obor neprojevuje. Jeho obecné odmítnutí logiky neznámá, že v ní nebyl dostatečně poučen nebo že ho nezajímala. Plótinus dokázal předložit pronikavou a důležitou kritiku aristoteléských nauk³⁷ při obhajobě toho, co považuje za pravé platónské učení o „kategoriích inteligibilního světa“. Tím se budeme zabývat v následující kapitole.

³⁶ Tamt., I,3[20].

³⁷ Srv. A. C. Lloyd, *Neoplatonic and Aristotelian Logic*, str. 58–72, 146–160.

JEDNO A INTELEKT

Nyní je načase, abychom se pokusili o systematictější a podrobnější popis onoho vesmíru, v němž se podle Plótina nacházíme tehdy, když se probudíme a vrátíme se ke svému pravému já a skrze mravní a intelektuální sebekázeň, jak byla načrtnuta v předchozí kapitole, dosáhneme svobodného přístupu ke skutečně obecné zkušenosti. Základ Plótinových metafyzických spekulací tvořilo myšlení jeho středoplatónských a novopythagorejských předchůdců, popsáné v první části této knihy; dostupný materiál však Plótinus zpracoval s takovou kritickou pronikavostí a přísným ohledem ke své vlastní duchovní zkušenosti, že vznikl systém v mnoha ohledech originální a daleko koherentnější i přitažlivější než cokoli, co můžeme najít ve středoplatonismu. Tato originalita je zvláště zjevná v Plótinově líčení prvního principu, který transcenduje bytí a z něhož pramení veškeré skutečnosti – Jedna či Dobra. U jeho předchůdců se již v rozmanitých zmatenějších i zřetelnějších podobách objevila myšlenka, že nejvyšší princip skutečnosti se vymyká každému určení a popisu. Plótinus však jako první vypracoval koherentní nauku o Jednu či Dobru, zřetelně odlišeném od svého prvního výtvaru, který transcenduje a jímž je božský intelekt (*voús*), totožný se skutečným bytím v platónském smyslu, tj. se světem idejí.¹ Zdá se, že při upřesňování této nauky – jako mnohým – pomohly kritické úvahy o peripatetickém pojetí jednoduchosti božského intelektu. Na tomto bodu důrazně trval velký

¹ Zdá se, že tu nacházíme určitý styčný bod mezi Plótinovým myšlením a spekulacemi jeho staršího současníka, křesťana Órigena (jenž byl pravěpodobně také Ammóniovým žákem), ohledně vztahu Otce a Syna; viz Órigenés, *Contra Cels.* VI,64; srv. VII,38 a *Comm. Ioan.* I,39,291–292; a výše, kap. 12, str. 234.