Několik poznámek k pojmu vědomí

## Work in progress

# Východiska zkoumání

Po zkoumání Plótínovy „statické duše“ by mělo následovat zkoumání duše „dynamické“. Připomeňme toto pojmové rozdělení – řekneme, že Plótínos mluví o duši ve „statickém“ smyslu, pokud mu jde o duši ve smyslu třetí hypostaze (třetího počátku), tj. o duši ve smyslu jistého typu sjednocené mnohosti. Naopak řekneme, že Plótínos mluví o duši v „dynamickém“ smyslu, pokud mu jde o jednotlivce, jehož „duše“ je jakýmsi „dlouhým životem“[[1]](#footnote-1) zakořeněným až v Jednu a sahajícím až k tělu, v rámci kterého může jednotlivec (resp. opět jeho „duše“) vystoupat až k Jednu,[[2]](#footnote-2) či nešťastně spadnout až do bahna tělesnosti.[[3]](#footnote-3) Dynamická duše je tedy jakousi „vertikální“ strukturou rozprostírající se přes všechny tři první hypostaze, obohacenou o cosi, co by se dalo nazvat „bod přítomnosti“, což je momentální „úroveň“ jedince v rámci této struktury, a o jakýsi nespecifický princip pohybu tohoto „bodu přítomnosti“ po této struktuře. „Dynamická“ duše je tedy jakousi „tulačkou po metafyzickém světě“[[4]](#footnote-4), zatímco „statická“ duše označuje určitý výsek tohoto „metafyzického světa“, výsek, po kterém duše „dynamická“ bloudí nejčastěji (což nakonec opravňuje užívat pro obojí totéž slovo – „duše“).

Popsat dynamickou duši jako „statickou strukturu“ je v prvním přiblížení vcelku jednoduché – pokud začneme u svého vlastního „bodu přítomnosti“, což je, řekněme, nějaká část duše ve „statickém“ smyslu, pak k naší „dynamické duši“ patří i všechny vzory této části a všechny její obrazy, čímž vzniká jakýsi „řetízek“ z Jedna až k tělu. Takto vytvořenou představu bude samozřejmě ještě třeba precizovat, nicméně pro tuto chvíli postačí. Otázkou totiž není charakter této podkládající struktury samotné, ale identifikace onoho „bodu přítomnosti“ a principu jeho pohybu po podkládající struktuře.

Pokud se zaměříme na Plótínova vyjádření ohledně toho, kam umístit „bod přítomností“ u většiny lidí, zdá se, že se tento bod nachází zhruba na té úrovni, na kterou bychom v moderním pojetí umístili „vědomí“.[[5]](#footnote-5) Jelikož se na první pohled zdá, že Plótínos má k současnému pojmu vědomí poměrně blízko, má smysl prozkoumat, co Plótínos o „vědomí“ říká a zda by tedy nebylo možné „bod přítomnosti“ identifikovat právě s ním.

# „Vědomí“ v textu *Ennead*

Jak identifikuje H.-R. Schwyzer,[[6]](#footnote-6) antičtí autoři pro označení vědomí užívají slov *synesis*, *syneidésis*, *synaisthésis* a *parakolúthésis*, resp. příslušných sloves.[[7]](#footnote-7) Z těchto slov Plótínos pojem *syneidésis* vůbec nepoužívá, ostatní nepříliš často, navíc často v jejich netechnických významech (tj. *synesis,* resp. *syniémi* jako „spojení“, *synaisthésis*, resp. *synaisthanomai* jako „pochopení“ a *parakolúthésis*, resp. *parakolútheó* jako „blízké následování“). Dává každopádně dobrý smysl podívat se na všechna místa, na kterých jsou tato slova užita, resp. na ta místa, u nichž se alespoň některý z renomovaných překladatelů domnívá, že jsou v daném kontextu výše uvedená slova užita ve významu „vědomí“.[[8]](#footnote-8)

Při studiu příslušných pasáží se však celkem záhy ukázaly dvě věci: Jednak pojem vědomí patrně není dobrým „bodem přítomnosti“, rozhodně ne *prima facie*, a jednak, jak je už u Plótína celkem zvykem, je vůbec těžké neskončit u konstatování, že Plótínovo užívání slov označujících vědomí není příliš. Ohledně prvního bodu, tento text je tedy spíše negativním výsledkem, prozkoumáním slepé uličky. Snad ale může být zajímavé i samo zkoumání, jak Plótínos s „vědomím“ zachází a zda lze uchopit jeho pojetí konsistentně.

# Reflektivní vědomí

Patrně nejrozsáhlejší pasáží věnující se vědomí jsou devátá a desátá kapitola pojednání *O blaženosti*. V těchto kapitolách Plótínos rozebírá vliv nemocí a bezvědomí na blažený život, a argumentuje, že mudrc nejen, že nepřestává být mudrcem, když spí či je v bezvědomí, ale v jistém smyslu na tom může být dokonce lépe!

Jelikož jsou tyto dvě pasáže zásadní, dovolím si je zde ocitovat v plném rozsahu:

Ale dejme tomu, že je moudrý, řeknou. Jak by mohl být blažený, pokud si toho není vědom a ani zrovna nejedná ctnostně[, protože spí]? Ale pokud někdo neví, že je zdravý, není proto o nic méně zdravý, a pokud neví, že je krásný, není proto o nic méně krásný. Pokud však neví, že je moudrý, měl by být proto méně moudrý? Leda by někdo řekl, že u moudrosti je třeba, aby bylo přítomno vědění a vědomí (παρακολουθεῖν αὐτῷ), protože přece blaženost je přítomna v aktivní moudrosti. Kdyby přicházela rozumnost a moudrost zvenčí, snad by to i dávalo smysl. Pokud ale moudrost spočívá v nějaké jsoucnosti, či spíše v *té* jsoucnosti, tato jsoucnost nezaniká v tom, kdo spí, nebo vůbec v tom, kdo je v takzvaném bezvědomí (μὴ παρακολουθεῖν ἑαυτῷ). Je v něm aktivita této jsoucnosti a ta neusíná, takže mudrc bude tímto způsobem aktivní i tehdy. A tato aktivita nebude skryta mu celému, ale pouze jisté jeho části. Stejně jako když je aktivní naše růstová aktivita, nevchází do zbytku člověka smyslové uvědomění si (ἀντίληψις) této aktivity, ačkoli kdybychom byli svou růstovou duší, byli bychom to my, kdo by byl aktivní. My sice touto růstovou duší nejsme, ale *jsme* aktivitou toho, kdo nahlíží. Takže když je aktivní on, jsme aktivní my. (*Enn*. I, 4 [46], 9, 10-30)[[9]](#footnote-9)

Plótínos považuje moudrost za jisté rozpoložení duše individua (tj. naší „dynamické duše“), a to takové že je v této duši aktivní její nesestoupená část, tj. ta část, která spočívá v *té* jsoucnosti, což je samozřejmě Intelekt. Intelekt je přirozeně aktivní věčně, a tedy bude v mudrci nutně aktivní i v případě, že tento momentálně spí. To, že si toho spící mudrc – resp. jeho spící část – nebude vědoma, není podstatné. Intelekt, a tedy v nejvlastnějším smyslu on sám, bude stále aktivní.

Přesto Plótínos cítí, že je potřeba celé vysvětlení poněkud rozvinout a vysvětlit, co znamená „vědomí“, a věnuje tomu celou desátou kapitolu:

Je nám to skryto snad proto, že tato aktivita se netýká vnímatelných věcí, neboť se zdá, že jsme aktivní v oblasti smyslových věcí se smysly jako prostředníky. Proč by ale Intelekt sám a duše, která se vztahuje k němu a která předchází smysly a vůbec uvědomění (ἀντίληψις), nebyly aktivní [i bez smyslů]? Je totiž třeba, aby zde byla aktivita předcházející uvědomění, pokud je „nahlížení a bytí totéž“. Zdá se, že uvědomění je a vzniká, když se nahlédnuté vrací k sobě a to, co je v životě duše aktivní, se odráží zpět, jako v zrcadle s klidným, hladkým a lesklým povrchem. Když je takové zrcadlo přítomno, tvoří se odraz, ale když přítomno není, nebo není takové[, aby dobře odráželo], to, co by se bývalo odráželo, nepřestává být přítomno. A stejně tak u duše, když to, v čem se odrážejí obrazy rozvažování a obrazy z Intelektu, je v klidu, vidíme je a poznáváme je jakoby smyslově spolu s předchozí znalostí, že to, co je aktivní, je Intelekt a rozvažování. Když je však toto kvůli tělesné disharmonii zlomeno, rozvažování a Intelekt nahlížejí bez obrazu a nahlížení je bez obraznosti (ἄνευ φαντασίας). Takže takto je náhled [obvykle] doprovázen obrazností, ačkoli náhled není obraznost. I když jsme vzhůru, lze najít mnohé krásné aktivity, ať už teoretické či praktické, které když vykonáváme, nejsme si jich vědomi (τὸ παρακολουθεῖν ἡμᾶς αὐταῖς οὐκ ἐχούσας). Čtenář si nemusí být vědom (παρακολουθεῖν) toho, že čte, zejména, když je do četby pohroužen. A ani ten, kdo je odvážný, si nemusí být vědom toho, že je odvážný a že když činí, činí odvážně. A takových příkladů je spousta. Ve skutečnosti (ὥστε) hrozí, že vědomí (τὰς παρακολουθήσεις) oslabí ty aktivity, kterých jsme si vědomi – jen když jsou samy, jsou čisté a aktivnější a živější. A když jsou mudrci v tomto stavu, žijí plněji, nerozptýleni smysly, ale usebráni v jednom, tj. v sobě. (Enn. I, 4 [46], 10)[[10]](#footnote-10)

Vidíme, že Plótínos má opravdu poměrně moderní pojetí vědomí. Zde popsané vědomí je reflexe na úrovni obraznosti, do které se vtiskávají jak odrazy obsahů Intelektu „shora“, tak projekce vlastních aktivit duše. Přirozeně pak platí, že pokud je v duši Intelekt aktivní, ale obraznost je z nějakého důvodu nepřítomna, aktivitu Intelektu to nijak neoslabuje. Jak se navíc ukazuje v případě čtení či odvahy, reflexe může být nepřítomna i v případě, že obraznost není nijak oslabena. A vskutku, přesvědčivý je i argument, že reflexivní vědomí je ve skutečnosti mnohým aktivitám na škodu.

Obdobný motiv, jakkoli opačného vyznění, nacházíme i v pasáži ze čtvrté kapitoly *Druhých problémů s duší*, kde Plótínos rozebírá vznik paměti (která se také nakonec ukáže jako jistá mohutnost obraznosti) ve spojení se sestupem duše:

Může se totiž stát, že i když si není vědom (παρακολουθοῦντα), že něco má [v paměti], má to silněji, než kdyby to věděl (εἰδείη). Kdyby to totiž věděl, měl by to jako něco jiného a byl sám od toho odlišný, zatímco když to neví, hrozí, že bude tím, co má. A takový stav vede k dalšímu sestupu duše. (*Enn*. IV, 4 [28], 4, 10-14)[[11]](#footnote-11)

Pomineme-li kontext a opačné hodnotící znaménko, vidíme i zde podobnou strukturu, snad dokonce více rozvinutou: vědomí vytváří jistý odstup a neidentitu, kdežto aktivita bez reflexe umožňuje *být touto aktivitou*.

Takto popsané vědomí vlastně nakonec připomíná „vědomí“ Plótínem připisované přírodě ve čtvrté kapitole pojednání *O přírodě, kontemplaci a Jednu*:

Co se tím chce říct? Že takzvaná příroda je duše, plod duše dřívější žijící mocnější život, a že je v klidu v sobě v kontemplaci směřující nikoli nahoru, ale ani dolů, nýbrž stále v tom, čím je, na svém místě a ve svém jakoby vědomí (συναισθήσει), a tímto vědomím (τῇ συνέσει ταύτῃ καὶ συναισθήσει), nakolik je to pro ni možné, poznala to, co následuje po ní, a už ničeho nehledá, ale dokonala nádhernou a půvabnou vizi. A kdyby jí někdo chtěl dát nějaké vědomí (σύνεσίν) či vnímání, pak ne takové, jako u jiných věcích mluvíme o vnímání a vědomí, ale jako když někdo přirovnává vědomí spáče k vědomí probuzeného. (*Enn*. III, 8 [30], 4, 15-25)[[12]](#footnote-12)

Příroda je aktivní ve smyslu produktivní kontemplace. Nedokáže pohlédnout „vzhůru“, dokáže hledět pouze sama na sebe, ale i to navíc pouze v tom smyslu, že tvoří to, co následuje po ní (tj. nakonec formy v látce) a svou kontemplativní vizi sebe dokončuje pohledem na své produkty.

Jakkoli se v tomto případě jedná o přiznanou metaforu, nelze si nevšimnout struktury, kterou bude nakonec sdílet i jakákoli produktivní aktivita: předkládání objektů kontemplace v odstupu jako neidentické.[[13]](#footnote-13) V tomto ohledu je výše popsané vědomí podobné – umožňuje kontemplovat vlastní aktivitu duše i obrazy přišlé z Intelektu v reflektivním odstupu. Tím je ale vědomí skutečně na překážku těm, kteří „žijí plněji, nerozptýleni smysly, ale usebráni v jednom, tj. v sobě“.

# Vědomí Intelektu

Výše uvedenými pasážemi se ovšem Plótínovo pojetí vědomí nevyčerpává. Jak je Plótínovým dobrým zvykem, lze najít i pasáž, ve které se zdá, že výše popsané vědomí je naopak něco, čehož absence si žádá výtku. Jedná se o pasáž z první kapitoly pojednání *Proti gnostikům*:

Bude třeba zkoumat, jestli samotné pojmy vůbec dovolují uchopit Intelekt, který pouze myslí, aniž by si byl při tom vědom (παρακολουθοῦντα δὲ ἑαυτῷ) toho, že myslí. Kdyby k tomu [tj. absenci reflexivního vědomí] došlo u nás lidí, kteří bez ustání dohlížíme na své sklony a myšlenky, dostalo by se těmto lidem, pokud jsou alespoň trochu ctnostní, oprávněné výtky, že jednají bezmyšlenkovitě (ἀφροσύνης). Tím spíše pravý Intelekt, když ve svých myšlenkách myslí sám sebe a předmět jeho myšlení mu není vnější, nýbrž je sám také identický s tímto předmětem, má nutně sebe sama ve svém myšlení a vidí sebe sama; a sebe sama vidí nikoli jako cosi bezmyšlenkovitého, nýbrž jako myslící [Intelekt]. V prvotním myšlení Intelektu bude tedy zahrnuto také myšlení toho, že myslí, a to jako jeden a ten samý [akt]; a tak nebude myšlení tam ani pojmově dvojí. (*Enn*. II, 9 [33], 1, 41-52)[[14]](#footnote-14)

Plótínův zájem je v této pasáži přirozeně zcela jiný než při rozboru blaženého života, nicméně přesto si nelze nevšimnout hodnotového rozporu mezi „bezmyšlenkovitostí“ a „usebráním v sobě“. Přitom nelze věc jednoduše přejít tím, že by Plótínos pokaždé myslel něco jiného – používá stejná slova a velmi podobné popisy. K této otázce se nicméně ještě vrátíme.

Celá pasáž je totiž důležitá především tím, že v ní Plótínos připisuje vědomí Intelektu. Z postupu argumentu by se mohlo zdát, že i u Intelektu bude vědomí jakousi reflexí. Tak tomu ovšem není. U Intelektu vědomí (povětšinou vyjádřené slovem *synaisthésis*) znamená sjednocení mnohosti:

Nahlížení se totiž zdá být veskrze vědomím (συναίσθησις) více věcí spojených v jedno jako celku; pokud něco nahlíží samo sebe – což je nahlížení ve vlastním smyslu –, pak je jedno každé tím, čím je, a nic nehledá. (*Enn*. V, 3 [49], 13, 12-15)[[15]](#footnote-15)

Na tuto pasáž ze spisu *O sebepoznání* navazuje Plótínova etymologická hříčka, která tento popis dále rozvíjí:

Být si vědom (συναίσθησις) znamená totiž vnímat nějakou mnohost, jak dosvědčuje samo toto slovo. (*Enn*. V, 3 [49], 13, 21-22)[[16]](#footnote-16)

Vědomí je, zdá se tedy, základním momentem náhledu. Z jiných pasáží ale vyplývá, že vědomí je především základním momentem vzniku Intelektu právě ve smyslu faktu sjednocení mnohosti. Uveďme následující úryvky z pojednání *O jednu, že nemyslí, a o prvním a druhém mysliteli*:

A dále, to, co je mnohé, může hledat sebe samo a chtít dospět k sobě a vědomí (συναισθάνεσθαι) sebe. (*Enn*. V, 6 [24], 5, 1-2)[[17]](#footnote-17)

A z pojednání *O tom, jak vznikla mnohost forem, a o Dobru*:

Následně se stal všemi věci a poznal toto ve svém vědomí (συναισθήσει) a již byl Intelektem. (*Enn*. VI, 7 [38], 16,19-20)[[18]](#footnote-18)

V obou případech se zdá, že vědomí je završením ustavení Intelektu, spočívající v sjednocení mnohosti, což znamená jak sjednocení mnohosti forem, tak především mnohosti nahlížející–náhled–nahlížený, jejíž sjednocení teprve umožňuje Intelektu sebepoznání.[[19]](#footnote-19)

Ostatně pokud by ke sjednocení nedošlo, došlo by k politováníhodné situaci, kterou Plótínos popisuje v pojednání *O všudypřítomnosti jsoucna*:

A dále, pokud je jedna síla zde a jiná tam, nebude místo pro vědomí (συναίσθησιν). (*Enn*. VI, 4 [22], 9, 36)[[20]](#footnote-20)

# Vědomí Jedna

Zdá se samozřejmé, že Jedno žádné vědomí nepotřebuje, mimo jiné proto, že rozhodně není sjednocením žádné mnohosti, ani v sobě nemůže mít žádnou reflexi. To ostatně Plótínos ve svých *Rozličných zkoumáních* i explicitně říká.[[21]](#footnote-21) Nedostál by ovšem své pověsti, kdybychom nenašli pasáž, ve které zjevně mluví o Jednu (ačkoli pod aliasem *to noéton*) a přitom mu jakési vědomí připisuje. Jedná se o následující pasáž z raného pojednání *Jak to, co je po Prvním, z něj vychází, a o Jednu*:

Ale jak z Noetického vzchází Intelekt? Noetické zůstává u sebe a na rozdíl od toho, co vidí a nahlíží, mu nic neschází – tomu, co nahlíží, cosi schází právě oproti Noetickému – ale není něčím jakoby nevnímavým, naopak jeho jsou všechny věci a všechny jsou v Něm a s Ním a je schopno je zcela rozlišit, a je v Něm život a všechny věci, a Jeho uchopení (κατανόησις) sebe je Ono samo, jako by bylo vědomím (συναισθήσει) ve věčném klidu a v náhledu odlišném od náhledu Intelektu. (*Enn*. V, 4 [7], 2, 12-19)[[22]](#footnote-22)

Celou pasáž je pravděpodobně třeba chápat jako jakési vyjmenovávání dokonalostí ve smyslu pozitivní teologie – ostatně kontextem je potřeba vysvětlit to, čemu Plótínos bude věnovat mnoho prostoru později, tj. jak by Jedno mohlo Intelektu dát něco, co samo nemá.

Pozoruhodná je ovšem pro nás sama zmínka o vědomí, které tak zjevně patří mezi hlavní dokonalosti, patrně právě proto, že, jak jsme viděli u Intelektu, je sjednocením. Nazvat tedy Jedno „vědomím ve věčném klidu“ není zcela neadekvátní.

# Zpět k duši

Vědomí jakožto sjednocení Plótínos připisuje i duši, byť duši vystoupivší *tam* k inteligibilní kráse. V pojednání *O inteligibilní kráse* proto píše:

Jak tedy bude v kráse, když ji nevidí? Snad je to tak, že když ji vidí jako něco od sebe odlišného, ještě není v kráse; nejvíce je v kráse, když se jí stane. A je-li vidění viděním nečeho vnějšího, nesmí být zde vidění, leda vidění, které je totožné s viděným. Což je jakési vědomí (σύνεσις καὶ συναίσθησις), opatrné, aby od sebe neodpadlo, chtějíc vidět víc. (*Enn*. V, 8 [31], 11, 19-24)[[23]](#footnote-23)

Vidění krásy je tedy nedokonalé, nakolik znamená neidentitu. Vidění, které je totožné s viděným, to je samozřejmě Intelekt, ale tentokrát jsme v pozici ke kráse stoupající duše, která je primárně zvyklá na reflexivní vědomí, které jsme analyzovali dříve. Zde však Plótínos čtenáře přesvědčuje ještě o jiném typu vědomí, které je buď přímo totožné s vědomím Intelektu, nebo je jeho nejbližším odrazem, a které také spočívá ve sjednocení.

Duše takto intimně přimknutá k Intelektu je předmětem Plótínova popisu i v druhé kapitole *Druhých problémů s duší*:

Snad je to tak, že duše, když je v noetickém světě, získává i ona neměnnost. Je totiž pak tím, čím je. A když je v onom místě, nutně dospěje k sjednocení s Intelektem, když se k němu obrátí. A je-li k němu obrácená, není nic mezi nimi, a vcházejíc do Intelektu, stává se s ním souladná, a stávajíc se s ním souladná, sjednocuje se s ním, aniž by se v něm rozpustila, ale jsou jedním a zároveň dvojím. A když je v tomto stavu, nemění se, ale nepohnutě se vztahuje k náhledu, a přitom má vědomí sebe (συναίσθησιν αὐτῆς) a zároveň je totožná s tím, co nahlíží. (*Enn*. IV, 4 [28], 2, 24-32)[[24]](#footnote-24)

Povšimněme si, že nejde o popis výstupu do Intelektu, ale spíše o popis nejvyšší duše, tj. duše, která je plně obrácena k Intelektu, ale zůstává od něj přece odlišná. I této duši Plótínos připisuje vědomí, a i v tomto případě je celkem zřejmé, že vědomí spočívá v sjednocení, byť jaksi neúplném, neboť duše a Intelekt jsou sice jedním, ale přece dvojím.

Jak se ale toto vědomí–sjednocení má k reflektivnímu vědomí obraznosti? Plótínos zná dvojí sebepoznání duše, kdy se duše poznává jednak pohledem do Intelektu (tj. sebepoznání je realizováno pohledem na vzor), jednak právě reflexivním vědomím svých vlastních aktivit.[[25]](#footnote-25) Asi bychom ale chtěli víc, tedy umístit reflexivní vědomí do Plótínovy ontologické hierarchie, což znamená vidět, v jakém smyslu je i ono sjednocováním mnohosti.

Ocitujme proto ještě jednu pasáž z *Druhých problémů s duší*, zabývající se vztahem přírody a Intelektu:

A proto příroda nemá obraznost. Náhled je však lepší než obraznost; obraznost je mezi vtiskem přírody a náhledem. Příroda nemá žádné vědomí (ἀντίληψιν οὐδὲ σύνεσιν), obraznost má vědomí (σύνεσιν) toho, co přichází zvenku – dává totiž tomu, v kom je, znalost toho, co zakusil. Ale náhled je sám počátkem a aktivita, která přichází z aktivního principu samotného. Intelekt tedy má, duše světa to od něj vždy přijímá a přijímala, a to je její život, a to, co se vždy zjevuje, je její vědomí (σύνεσις), když nahlíží. A to, co se z ní zrcadlí v látce, je příroda, v níž, nebo snad před ní, končí jsoucí věci, poslední noéta. (*Enn*. IV, 4, 13, 11-19)[[26]](#footnote-26)

Vědomí toho, co přichází zvenku, jakožto znalost toho, co kdo zakusil, je nepochybně jakýmsi nedokonalým sjednocováním, zejména uvědomíme-li si, že žádné „venku“ ve skutečnosti neexistuje. Jedná se pouze o části nás samých, které upadly do latence (byly vymístěny na horizont, takže se *jeví* jako vnější). Vědomí „vnějšího“ je tedy upadlým způsobem, jak sjednocovat to, co jsme sami svým sestupem rozdvojili.

S pomocí výše uvedené pasáže snad lze navíc odpovědět i na otázku, proč usebranému mudrci nikdo nevytkne bezmyšlenkovitost: reflexivní vědomí obraznosti sice možná absentuje, ale i vnější aktivita mudrce je o to dokonalejší, oč je dokonalejší jeho vědomí, stejně jako je „vnější“ aktivita světové duše dokonalejší než aktivita duše naší.

# Závěrem

Snad se tedy podařilo alespoň trochu uspokojivě uvést v soulad jednotlivá Plótínova vyjádření týkající se vědomí. Bohužel, pojmout „bod přítomnosti“ jako typ vědomí není úplně vhodné. Sice se zdá, že platí, že typ vědomí a „bod přítomnosti“ silně korelují (stejně jako to, co je obsahem vědomí a co nikoli), vědomí samo se však vyjevuje jako příliš vágní pojem, který je navíc Plótínem pojednán spíše okrajově.

1. *Enn*. V, 2 [11], 2. [↑](#footnote-ref-1)
2. *Enn*. VI, 9 [9]. [↑](#footnote-ref-2)
3. *Enn.* I, 8 [51]. [↑](#footnote-ref-3)
4. „In modern idealism the Soul or self-conscious self tends to bet he fixed center, round which all revolves. In Plotinus it is the wanderer of the metaphysical world“, W.R. Inge, *The Philosophy of Plotinus: The Gifford Lectures at St. Andrews, 1917-1918*, Londýn: Longmans 1918, vol. 1, str. 203. [↑](#footnote-ref-4)
5. Srov. *Enn*. I, 1 [53], 11, *Enn*. V, 3, [49], 9 aj. [↑](#footnote-ref-5)
6. H.-R. Schwyzer, *„Bewusst“ un „Unbewusst“ bei Plotin*, in: *Les sources de Plotin (Entretiens sur l’antiquité classique, V)*, Ženeva 1960, str. 341-378. [↑](#footnote-ref-6)
7. Ibid., str. 349. [↑](#footnote-ref-7)
8. Poznamenejme, že v určitých kontextech je jako „vědomí“ překládáno i slovo *antilépsis*. [↑](#footnote-ref-8)
9. Ἀλλ' ἔστω σπουδαῖος, φασί· μὴ αἰσθανόμενος μηδ' ἐνεργῶν κατ' ἀρετήν, πῶς ἂν εὐδαίμων εἴη; Ἀλλ' εἰ μὲν μὴ αἰσθάνοιτο ὅτι ὑγιαίνοι, ὑγιαίνει οὐδὲν ἧττον, καὶ εἰ μὴ ὅτι καλός, οὐδὲν ἧττον καλός· εἰ δὲ ὅτι σοφὸς μὴ αἰσθάνοιτο, ἧττον σοφὸς ἂν εἴη; Εἰ μή πού τις λέγοι ὡς ἐν τῇ σοφίᾳ γὰρ δεῖ τὸ αἰσθάνεσθαι καὶ παρακολουθεῖν αὐτῷ παρεῖναι· ἐν γὰρ τῇ κατ' ἐνέργειαν σοφίᾳ καὶ τὸ εὐδαιμονεῖν παρεῖναι. Ἐπακτοῦ μὲν οὖν ὄντος τοῦ φρονεῖν καὶ τῆς σοφίας λέγοι ἄν τι ἴσως ὁ λόγος οὗτος· εἰ δ' ἡ τῆς σοφίας ὑπόστασις ἐν οὐσίᾳ τινί, μᾶλλον δὲ ἐν τῇ οὐσίᾳ, οὐκ ἀπόλωλε δὲ αὕτη ἡ οὐσία ἔν τε τῷ κοιμωμένῳ καὶ ὅλως ἐν τῷ λεγομένῳ μὴ παρακολουθεῖν ἑαυτῷ, καὶ ἔστιν ἡ τῆς οὐσίας αὐτὴ ἐνέργεια ἐν αὐτῷ καὶ ἡ τοιαύτη ἄυπνος ἐνέργεια, ἐνεργοῖ μὲν ἂν καὶ τότε ὁ σπουδαῖος ᾗ τοιοῦτος· λανθάνοι δ' ἂν αὕτη ἡ ἐνέργεια οὐκ αὐτὸν πάντα, ἀλλά τι μέρος αὐτοῦ· οἷον καὶ τῆς φυτικῆς ἐνεργείας ἐνεργούσης οὐκ ἔρχεται εἰς τὸν ἄλλον ἄνθρωπον ἡ τῆς τοιαύτης ἐνεργείας ἀντίληψις τῷ αἰσθητικῷ, καί, εἴπερ ἦμεν τὸ φυτικὸν ἡμῶν ἡμεῖς, ἡμεῖς ἂν ἐνεργοῦντες ἦμεν· νῦν δὲ τοῦτο μὲν οὐκ ἐσμέν, ἡ δὲ τοῦ νοοῦντος ἐνέργεια· ὥστε ἐνεργοῦντος ἐκείνου ἐνεργοῖμεν ἂν ἡμεῖς. [↑](#footnote-ref-9)
10. Λανθάνει δὲ ἴσως τῷ μὴ περὶ ὁτιοῦν τῶν αἰσθητῶν· διὰ γὰρ τῆς αἰσθήσεως ὥσπερ μέσης περὶ ταῦτα ἐνεργεῖν δοκεῖ καὶ περὶ τούτων. Αὐτὸς δὲ ὁ νοῦς διὰ τί οὐκ ἐνεργήσει καὶ ἡ ψυχὴ περὶ αὐτὸν ἡ πρὸ αἰσθήσεως καὶ ὅλως ἀντιλήψεως; Δεῖ γὰρ τὸ πρὸ ἀντιλήψεως ἐνέργημα εἶναι, εἴπερ <τὸ αὐτὸ τὸ νοεῖν καὶ εἶναι>. Καὶ ἔοικεν ἡ ἀντίληψις εἶναι καὶ γίνεσθαι ἀνακάμπτοντος τοῦ νοήματος καὶ τοῦ ἐνεργοῦντος τοῦ κατὰ τὸ ζῆν τῆς ψυχῆς οἷον ἀπωσθέντος πάλιν, ὥσπερ ἐν κατόπτρῳ περὶ τὸ λεῖον καὶ λαμπρὸν ἡσυχάζον. Ὡς οὖν ἐν τοῖς τοιούτοις παρόντος μὲν τοῦ κατόπτρου ἐγένετο τὸ εἴδωλον, μὴ παρόντος δὲ ἢ μὴ οὕτως ἔχοντος ἐνεργείᾳ πάρεστιν οὗ τὸ εἴδωλον ἦν ἄν, οὕτω καὶ περὶ ψυχὴν ἡσυχίαν μὲν ἄγοντος τοῦ ἐν ἡμῖν τοιούτου, ᾧ ἐμφαίνεται τὰ τῆς διανοίας καὶ τοῦ νοῦ εἰκονίσματα, ἐνορᾶται ταῦτα καὶ οἷον αἰσθητῶς γινώσκεται μετὰ τῆς προτέρας γνώσεως, ὅτι ὁ νοῦς καὶ ἡ διάνοια ἐνεργεῖ. Συγκλασθέντος δὲ τούτου διὰ τὴν τοῦ σώματος ταραττομένην ἁρμονίαν ἄνευ εἰδώλου ἡ διάνοια καὶ ὁ νοῦς νοεῖ καὶ ἄνευ φαντασίας ἡ νόησις τότε· ὥστε καὶ τοιοῦτον ἄν τι νοοῖτο μετὰ φαντασίας τὴν νόησιν γίνεσθαι οὐκ οὔσης τῆς νοήσεως φαντασίας. Πολλὰς δ' ἄν τις εὕροι καὶ ἐγρηγορότων καλὰς ἐνεργείας καὶ θεωρίας καὶ πράξεις, ὅτε θεωροῦμεν καὶ ὅτε πράττομεν, τὸ παρακολουθεῖν ἡμᾶς αὐταῖς οὐκ ἐχούσας. Οὐ γὰρ τὸν ἀναγινώσκοντα ἀνάγκη παρακολουθεῖν ὅτι ἀναγινώσκει καὶ τότε μάλιστα, ὅτε μετὰ τοῦ συντόνου ἀναγινώσκοι· οὐδὲ ὁ ἀνδριζόμενος ὅτι ἀνδρίζεται καὶ κατὰ τὴν ἀνδρίαν ἐνεργεῖ ὅσῳ ἐνεργεῖ· καὶ ἄλλα μυρία· ὥστε τὰς παρακολουθήσεις κινδυνεύειν ἀμυδροτέρας αὐτὰς τὰς ἐνεργείας αἷς παρακολουθοῦσι ποιεῖν, μόνας δὲ αὐτὰς οὔσας καθαρὰς τότε εἶναι καὶ μᾶλλον ἐνεργεῖν καὶ μᾶλλον ζῆν καὶ δὴ καὶ ἐν τῷ τοιούτῳ πάθει τῶν σπουδαίων γενομένων μᾶλλον τὸ ζῆν εἶναι, οὐ κεχυμένον εἰς αἴσθησιν, ἀλλ' ἐν τῷ αὐτῷ ἐν ἑαυτῷ συνηγμένον. [↑](#footnote-ref-10)
11. Γένοιτο γὰρ ἄν, καὶ μὴ παρακολουθοῦντα ὅτι ἔχει, ἔχειν παρ' αὐτῷ ἰσχυροτέρως ἢ εἰ εἰδείη. Εἰδὼς μὲν γὰρ τάχα ἂν ὡς ἄλλο ἔχοι ἄλλος αὐτὸς ὤν, ἀγνοῶν δὲ ὅτι ἔχει κινδυνεύει εἶναι ὃ ἔχει· ὃ δὴ πάθημα μᾶλλον πεσεῖν ποιεῖ τὴν ψυχήν. [↑](#footnote-ref-11)
12. Τί οὖν ταῦτα βούλεται; Ὡς ἡ μὲν λεγομένη φύσις ψυχὴ οὖσα, γέννημα ψυχῆς προτέρας δυνατώτερον ζώσης, ἡσυχῇ ἐν ἑαυτῇ θεωρίαν ἔχουσα οὐ πρὸς τὸ ἄνω οὐδ' αὖ ἔτι πρὸς τὸ κάτω, στᾶσα δὲ ἐν ᾧ ἔστιν, ἐν τῇ αὑτῆς στάσει καὶ οἷον συναισθήσει, τῇ συνέσει ταύτῃ καὶ συναισθήσει τὸ μετ' αὐτὴν εἶδεν ὡς οἷόν τε αὐτῇ καὶ οὐκέτι ἐζήτησεν ἄλλα θεώρημα ἀποτελέσασα ἀγλαὸν καὶ χάριεν. Καὶ εἴτε τις βούλεται σύνεσίν τινα ἢ αἴσθησιν αὐτῇ διδόναι, οὐχ οἵαν λέγομεν ἐπὶ τῶν ἄλλων τὴν αἴσθησιν ἢ τὴν σύνεσιν, ἀλλ' οἷον εἴ τις τὴν καθύπνου τῇ ἐγρηγορότος προσεικάσειε. [↑](#footnote-ref-12)
13. Srv. *Enn*. III, 8 [30], 5-7. [↑](#footnote-ref-13)
14. ἔπειτα δεῖ σκοπεῖν, εἰ καὶ αἱ ἐπίνοιαι χώραν ἔχουσι λαβεῖν νοῦν νοοῦντα μόνον, μὴ παρακολουθοῦντα δὲ ἑαυτῷ ὅτι νοεῖ· ὃ καὶ ἐφ' ἡμῶν αὐτῶν εἰ γίγνοιτο τῶν ἀεὶ ἐπιστατούντων ταῖς ὁρμαῖς καὶ ταῖς διανοήσεσιν, εἰ καὶ μετρίως σπουδαῖοι εἶεν, αἰτίαν ἂν ἀφροσύνης ἔχοιεν. Ὅταν δὲ δὴ ὁ νοῦς ὁ ἀληθινὸς ἐν ταῖς νοήσεσιν αὑτὸν νοῇ καὶ μὴ ἔξωθεν ᾖ τὸ νοητὸν αὐτοῦ, ἀλλ' αὐτὸς ᾖ καὶ τὸ νοητόν, ἐξ ἀνάγκης ἐν τῷ νοεῖν ἔχει ἑαυτὸν καὶ ὁρᾷ ἑαυτόν· ὁρῶν δ' ἑαυτὸν οὐκ ἀνοηταίνοντα, ἀλλὰ νοοῦντα ὁρᾷ. Ὥστε ἐν τῷ πρώτως νοεῖν ἔχοι ἂν καὶ τὸ νοεῖν ὅτι νοεῖ ὡς ἓν ὄν· καὶ οὐδὲ τῇ ἐπινοίᾳ ἐκεῖ διπλοῦν. Překlad Robert Roreitner. [↑](#footnote-ref-14)
15. Κινδυνεύει γὰρ ὅλως τὸ νοεῖν πολλῶν εἰς ταὐτὸ συνελθόντων συναίσθησις εἶναι τοῦ ὅλου, ὅταν αὐτό τι ἑαυτὸ νοῇ, ὃ δὴ καὶ κυρίως ἐστὶ νοεῖν· ἓν δὲ ἕκαστον αὐτό τί ἐστι καὶ οὐδὲν ζητεῖ· Překlad Lenka Karfíková. [↑](#footnote-ref-15)
16. Ἐπεὶ καὶ ἡ συναίσθησις πολλοῦ τινος αἴσθησίς ἐστι· καὶ μαρτυρεῖ καὶ τοὔνομα. Překlad Lenka Karfíková. [↑](#footnote-ref-16)
17. Ἔτι τὸ πολὺ ζητοῖ ἂν ἑαυτὸ καὶ ἐθέλοι ἂν συννεύειν καὶ συναισθάνεσθαι αὐτοῦ. [↑](#footnote-ref-17)
18. ἑξῆς δὲ πάντα ἐγένετο καὶ ἔγνω τοῦτο ἐν συναισθήσει αὐτοῦ καὶ νοῦς ἤδη ἦν. [↑](#footnote-ref-18)
19. Srov. *Enn*. V, 3 [49], 5. [↑](#footnote-ref-19)
20. Ἔπειτα ἄλλη κατ' ἄλλο οὖσα οὐ καταλείψει συναίσθησιν. [↑](#footnote-ref-20)
21. Srov. III, 9 [13], 9. [↑](#footnote-ref-21)
22. Ἀλλὰ πῶς ἀπὸ τοῦ νοητοῦ ὁ νοῦς οὗτος; Τὸ νοητὸν ἐφ' ἑαυτοῦ μένον καὶ οὐκ ὂν ἐνδεές, ὥσπερ τὸ ὁρῶν καὶ τὸ νοοῦν – ἐνδεὲς δὲ λέγω τὸ νοοῦν ὡς πρὸς ἐκεῖνο – οὐκ ἔστιν οἷον ἀναίσθητον, ἀλλ' ἔστιν αὐτοῦ πάντα ἐν αὐτῷ καὶ σὺν αὐτῷ, πάντη διακριτικὸν ἑαυτοῦ, ζωὴ ἐν αὐτῷ καὶ πάντα ἐν αὐτῷ, καὶ ἡ κατανόησις αὐτοῦ αὐτὸ οἱονεὶ συναισθήσει οὖσα ἐν στάσει ἀιδίῳ καὶ νοήσει ἑτέρως ἢ κατὰ τὴν νοῦ νόησιν. [↑](#footnote-ref-22)
23. Πῶς οὖν ἔσται τις ἐν καλῷ μὴ ὁρῶν αὐτό; Ἢ ὁρῶν αὐτὸ ὡς ἕτερον οὐδέπω ἐν καλῷ, γενόμενος δὲ αὐτὸ οὕτω μάλιστα ἐν καλῷ. Εἰ οὖν ὅρασις τοῦ ἔξω, ὅρασιν μὲν οὐ δεῖ εἶναι ἢ οὕτως, ὡς ταὐτὸν τῷ ὁρατῷ· τοῦτο δὲ οἷον σύνεσις καὶ συναίσθησις αὐτοῦ εὐλαβουμένου μὴ τῷ μᾶλλον αἰσθάνεσθαι θέλειν ἑαυτοῦ ἀποστῆναι. [↑](#footnote-ref-23)
24. Ἢ καθαρῶς ἐν τῷ νοητῷ οὖσα ἔχει τὸ ἀμετάβλητον καὶ αὐτή. Καὶ γὰρ αὐτή ἐστιν ἅ ἐστιν· ἐπεὶ καὶ ὅταν ἐν ἐκείνῳ ᾖ τῷ τόπῳ, εἰς ἕνωσιν ἐλθεῖν τῷ νῷ ἀνάγκη, εἴπερ ἐπεστράφη· στραφεῖσα γὰρ οὐδὲν μεταξὺ ἔχει, εἴς τε νοῦν ἐλθοῦσα ἥρμοσται, καὶ ἁρμοσθεῖσα ἥνωται οὐκ ἀπολλυμένη, ἀλλ' ἕν ἐστιν ἄμφω καὶ δύο. Οὕτως οὖν ἔχουσα οὐκ ἂν μεταβάλλοι, ἀλλὰ ἔχοι ἂν ἀτρέπτως πρὸς νόησιν ὁμοῦ ἔχουσα τὴν συναίσθησιν αὐτῆς, ὡς ἓν ἅμα τῷ νοητῷ ταὐτὸν γενομένη. [↑](#footnote-ref-24)
25. Srov. *Enn*. V, 3 [49], 4. [↑](#footnote-ref-25)
26. Διὰ τοῦτό τοι ἡ φύσις οὐδὲ φαντασίαν ἔχει· ἡ δὲ νόησις φαντασίας κρεῖττον· φαντασία δὲ μεταξὺ φύσεως τύπου καὶ νοήσεως. Ἡ μέν γε οὐθενὸς ἀντίληψιν οὐδὲ σύνεσιν ἔχει, ἡ δὲ φαντασία σύνεσιν ἐπακτοῦ· δίδωσι γὰρ τῷ φαντασθέντι εἰδέναι ἃ ἔπαθεν· ἡ δὲ γέννα αὐτὴ καὶ ἐνέργεια ἐξ αὐτοῦ τοῦ ἐνεργήσαντος. Νοῦς μὲν οὖν ἔχει, ψυχὴ δὲ ἡ τοῦ παντὸς ἐκομίσατο εἰς ἀεὶ καὶ ἐκεκόμιστο, καὶ τοῦτό ἐστιν αὐτῇ τὸ ζῆν, καὶ τὸ φαινόμενον ἀεὶ σύνεσις νοούσης· τὸ δὲ ἐξ αὐτῆς ἐμφαντασθὲν εἰς ὕλην φύσις, ἐν ᾗ ἵσταται τὰ ὄντα, ἢ καὶ πρὸ τούτου, καὶ ἔστιν ἔσχατα ταῦτα τοῦ νοητοῦ· [↑](#footnote-ref-26)