

PLOTINOVA KONCEPCIA *JEDNA*¹ A JEJ JAZYK

PAVOL LABUDA, Katedra filozofie, Katolícka univerzita v Ružomberku

LABUDA, P.: Plotinus' Theory of the One and Its Language
FILOZOFIA 62, 2007, No 2, p. 91

The subject of the paper, Plotinus' theory of the One, is situated on the intersection of a systematic investigation and a text analysis and interpretation belonging to the area of the history of philosophy. The motif to work on this issue was the absence of a systematic analysis of the specificity of Plotinus' philosophical theory and its unique mode of expression. The aim of the study is the presentation, analysis and critical evaluation of the forms of expression, fundamental statements and consequences of Plotinus' concept of the One. The structure of the text resulted from discussing the general character of Plotinus' language (the first part), the explanation of terms „One“ (1.1) and „hypostasis“ (1.2) to and presentation and criticism of its own statements and philosophical consequences of the theory of the One (the second part).

Key Words: Plotinus – One – Hypostasis – Intellect – Expression – Language

Úvod. Predmet štúdie,² ktorým je Plotinova koncepcia *Jedna* a jazyk jej vyjadrenia, leží na prieniku systematického skúmania a textovej analýzy a interpretácie spadajúcej do oblasti dejín filozofie. Motívom rozpracovania predkladaného textu bol pocit absencie systematickej analýzy špecifickosti Plotinovej filozofickej koncepcie a jej unikátneho spôsobu vyjadrenia. Cieľom štúdie je predstavenie, analýza a kritické zhodnotenie formy vyjadrenia, základných tvrdení a dôsledkov Plotinovej koncepcie *Jedna*. Členenie textu je podriadené postupu od všeobecnej charakteristiky Plotinovho jazyka (1. časť), cez priblíženie špecifických výrazov „*Jedno*“ (časť 1.1) a „hypostasis“ (1.2) po predstavenie a kritiku vlastných tvrdení a filozofických dôsledkov koncepcie *Jedna* (2. časť). Text štúdie voľne nadväzuje na štúdiu „Platónov *Parmenides* a *Ústava* ako zdroje Plotinovej koncepcie *Jedna*“.

1. Jazyk Plotinovej koncepcie. Predmetom aktuálneho skúmania sa stáva jazyk Plotinovej koncepcie vo všeobecnosti. Špecifiká Plotinovho jazyka budú skúmané na dvoch termínoch, ktoré v rámci filozofickej koncepcie *Jedna* majú kľúčovú pozíciu. V podkapitole 1.1 bude podaný Plotinov spôsob vyjadrovania vo vzťahu k *Jednu* ako prvému princípu a podkapitola 1.2 poskytne obraz o významovej špecifickosti Plotinov-

¹ V celej štúdií zámerne nepoužívam gramaticky správne spojenie „koncepcia *Jedného*“, aby som zdôraznil transcendentnosť Plotinovho metafyzického princípu, ktorý autor sám citlivo odlišuje od numerickej i materiálnej jednoty.

² Za cenné rady a usmernenia pri vzniku i úprave textu ďakujem Vladislavovi Suvákovi (Prešovská univerzita v Prešove), Jozefovi Matulovi (Univerzita Palackého v Olomouci), Mariánovi Palenčárovi (Univerzita Mateja Bela v Banskej Bystrici), Luborovi Kysučanovi (Masarykova univerzita v Brne) a Danke Mojžišovej (Katolícka univerzita v Ružomberku).

ho používania termínu „hypostasis“, v rámci antického filozofického diskurzu.

Napriek systematickosti prístupu a dogmatickosti Plotinových tvrdení by nebolo správne považovať ho za dogmatika nerešpektujúceho hodnotu diskusie. Presvedčenie o hodnote a dôležitosti aktuálnych otázok a námietok nachádza svoj odraz práve v Plotinovom spôsobe vyjadrovania. Jeho vyjadrovanie, vychádzajúce z koncentrácie na určitý diskutovaný problém, je jednoduché a bezprostredné. Pri porovnaní so spôsobom vyjadrovania dominujúcim v tejto epoche antiky Armstrong o ňom tvrdí: „Plótinova výrečnosť ovšem není naučená, vědomá a vyumělkovaná, jak to bylo v jeho době obvyklé...“ ([5], 247). Jednoduchosť a bezprostrednosť je konštatovaná aj Porfyriom v rámci textu *Vita Plotini*,³ z ktorého sa dozvedáme, že Plotinos už svoje nedbalo zapísané rukopisy nikdy opätovne nečítal. Nerevidoval ich kvôli svojmu slabému zraku. Údajne pri písaní postupoval tak, že si problematiku, o ktorej išiel písať, najprv tak dôkladne premyslel a koncentroval sa na ňu, že to pri písaní pôsobilo, akoby išlo o odpisovanie z knihy. Táto informácia môže napomôcť vysvetleniu výnimočnej priamosti a osobitosti Plotinovho štýlu vyjadrovania, koncipovaného na základe prednášky a diskusie, ale adresovaného čitateľom. H.-R. Schwyzer ako jeden z popredných bádateľov v oblasti Plotinovho jazyka na margo tohto faktu uvádza: „Plótinus používá řečtinu, která je individualistická, ale nikdy záměrně nezamlžuje. Naše vážné obtíže s porozuměním nespočívají v nejasnostech vyjadřování, nýbrž v odtazitosti myšlenek. Plótinův jazyk i přes mnohé odchylky odpovídá pravidlům řecké gramatiky a v žádném případě se nejedná o koktavé výroky mystika. Jde tu spíše o neustále se obnovující zápas pronikavého ducha o vyjádření nevyjádřitelného, v němž se uplatňují všechny stylistické výdobytky řečtiny“ ([5], 255).

Vo všeobecnosti možno konštatovať, že plotinovský diskurz nikdy nekončí práve z toho dôvodu, že zistené a uvedomované obmedzenia diskurzu nás vždy (i napriek Wittgensteinovmu apelu na mlčanlivosť v prípade vecí, o ktorých sa nedá hovoriť, a Ecovmu zisteniu o najväčšej príťažlivosti prázdneho tajomstva) vedú k tomu, že chceme diskutovať ešte viac. Človek v zjednotení so svojím objektom kontemplácie si stále želá vzdialiť sa od toho, čo má, a vyjadriť to slovami. Evidentnosť dialektického napätia medzi tichom prítomnosti a intuíciou na jednej strane a slovami a diskurzívnou analýzou na strane druhej je spôsobené napätím medzi hovorením (*legein*) a vlastnením (*echein*), ktoré je svojou povahou tiež dialektické. Vlastnenie totiž prináleží intuícii, hovorenie diskurzívnej analýze. Tento dialektický vzťah medzi vlastnením a hovorením, intuíciou a diskurzom nevyhnutne patrí k štruktúre Plotinovej filozofickej koncepcie. Tak *Jedno*, ako aj Duch (Intelekt) sú bohatými epistemickými cieľmi, ktoré Plotina ženú

³ „In writing he did not form the letters with any regard to appearance or divide his syllables correctly, and he paid no attention to spelling. He was wholly concerned with thought; and which surprised us all, he went on in this way right up to the end. He worked out his train of thought from beginning to end in his own mind, and then, when he wrote it down, since he had set it all in order in his mind, he wrote as continuously as if he was copying from a book. Even if he was talking to someone, engaged in continuous conversation, he kept to his train of thought. He could take his necessary part in the conversation to the full, and at the same time keep his mind fixed without a break on what he was considering. When the person he had been talking to was gone he did not go over what he had written, because his sight, as I have said, did not suffice for revision. He went straight on with what came next, keeping the connection, just as if there had been no interval of conversation between“ ([18], 29 – 31).

ešte aj v momente nazerania na deklaratívnu reč. A v momente zjednotenia s *Jednom* sa tak človek Plotinovej koncepcie stáva reflektívnym a deklaratívnym nástrojom *Jedna*, ktoré mu prepožičiava reč. Diskusia preto nikdy nemôže vyjadriť celok Intelektu alebo nevysloviteľnosť *Jedna*. Obdobne (ak vylúčime možnosť definitívnej interpretácie) to nemôže vyjadriť ani akt interpretácie, ktorý svojou povahou text vyčerpáva.

Pri skúmaní Plotinovho jazyka musíme mať na zreteli dva modely. Model reprezentácie, vychádzajúci zo sféry zmyslového sveta, ktorým sa Plotinos pokúša presiahnuť do sféry inteligibilného sveta tak, aby sa tieto dve sféry vzájomne nezamieňali. Naproti tomu model reflexie, ktorý vyvažuje model reprezentácie, vychádza z inteligibilného sveta a demonštruje tak skutočnosť inteligibilnosti, ako aj ontickú závislosť zmyslovej reality od reality inteligibilnej. Na rozdiel od modelu reprezentácie otvára model reflexie cestu meraniam perspektívy jazyka a figúram reči z inteligibilného centra. Deklarácia participuje na modeli reflexie v takej perspektíve, že počas diskusie, ktorá patrí modelu reprezentácie, meria perspektívu zo zmyslového sveta. Vzťah medzi dvoma perspektívami – dvoma modelmi – je dialektický. Perspektívy sa vzájomne nevylučujú. Každá z perspektív vyžaduje tú druhú. Reč nikdy nevyčerpá svoj subjekt, keďže interpretácia nie je pre Plotina definitívna a patrí k hermeneutickému kruhu zahrnujúcemu tak inteligibilnú, ako aj zmyslovú realitu. Deklaratívne vyhlásenia, ktoré Plotinos často využíva, nevolajú po ďalšej diskurzívnej analýze. Vyjadrenia patriace diskurzívnej analýze evokujú, že je niečo viac, čo nie je zahrnuté v úzkych ohraničeniach vyhlásení. Je teda nevyhnutné, že Plotinovi, ktorý sa snaží priblížiť také „predmety“ ako *Jedno* či Duch (Intelkt), ktoré nemajú povahu nejakého predmetu a nespádajú teda do sféry skúmania jazyka, nezostáva nič iné ako ich odhalenie prostredníctvom poukazovania na povahu a hranice jazyka i myslenia. Jeho vyjadrovanie sa snaží odhaliť *Jedno* cez diskurzívne operácie ľudskej mysle a v nich. Jazykom sa preto môže o *Jedne* diskutovať, ale nikdy ho ním nemožno odhaliť.

1.1 *Jedno*. Následne preskúmame spôsob Plotinovho vyjadrovania za účelom odhalenia špecifickosti významu výrazu *Jedno* ako princípu zohrávajúceho kľúčovú pozíciu v rámci jeho filozofickej koncepcie. Plotinov spôsob vyjadrovania vo vzťahu k *Jednu* ako prvému princípu je reflexiou hraničnosti používania jazyka.

Plotinos váha priradiť *Jednu* akékoľvek označenie vrátane označení *jedno*, dobro či prísudku *je*. *Jedno* je nevýslovné, preto sa o ňom dá vypovedať jedine negatívnym spôsobom. Ukazuje sa ako užitočné zamyslieť sa spolu s F. M. Schroederom⁴ nad dôvodom, prečo beznádejnosť snahy o vyjadrenie *Jedna* jazykom nachádza svoje vyjadrenie na 974 stranách oxfordského vydania Plotinových spisov.

Pokúsme sa teraz nevysloviteľnosť *Jedna* preskúmať cez využívanie negácie s cieľom, ktorý sleduje Plotinov zámer vyhnúť sa zamieňaniu netelesnej a telesnej reality, a odhalíme komplementárne použitia pozitívneho a negatívneho jazyka. Príkladom takéhoto skúmania môže byť Plotinom používané podobenstvo Slnka. Obrazné vyjadrenie telesného charakteru zdroja (Slnko) je Plotinom odstránené za účelom vyjadrenia sily

⁴ Podrobnejšie spracovanie témy Plotinovho jazyka v súvislosti s problematikou *Jedna* vďaka za svoj vznik štúdiu F. M. Schroedera *Plotinus and language*. Cambridge 1996. Pozri ([25], 336 – 356).

zdroja. Ide tu o použitie abstrakcie (*aphairesis*) ako formy nonprivatívnej negácie.⁵ To znamená, že sa ňou neodstráni žiaden atribút, ktorý je vlastný predmetu. V kontraste k abstrakcii stojí deprivácia (*sterésis*) ako forma privatívnej negácie, ktorú Plotinos rezervuje pre vyjadrovanie o sfére hmoty – zla. Rozdiel, ktorý Plotinos robí medzi substanciou a kvalitou, keď hovorí o objektoch v zmyslovom svete, nepatrí do diskurzu o inteligibilnom svete, pretože uberá z jeho organickej celistvosti. A tento rozdiel už vôbec nie je možné uplatniť v rámci hovorenia o *Jedne*. Prirovnanie k zdrojovosti *Jedna* spočíva v tom, že pri zrakovom vnímaní určitých objektov je svetlo Slnka marginálnym objektom uvedomovania. Plotinovi však ide o zdôraznenie momentu, že i svetlo Slnka sa vždy môže stať samotným ohniskom uvedomovania. Tento vzor uvedomovania sa aplikuje aj na vedomie, ktoré má Duch (Intelekt) o *Jedne*. Ak intelekt abstrahuje od objektov svojho videnia (Formy), vidí svetlo, ktorým ich videl, menovite *Jedno*.

Pozrime sa teraz na propozičné vety v súvislosti s problematikou hovorenia o *Jedne*. Keď hovoríme o *Jedne* prostredníctvom využitia propozičných viet (výnimkou sú napríklad zvolania), jazyk sa stáva fenoménom ontologického rozlíšenia. Propozičná veta totiž vždy pozostáva zo subjektu a predikátu. Takáto veta nemôže reprezentovať inteligibilnú realitu, ktorá transcenduje rozdiel požadovaný formou vyjadrenia. Preto propozičné vety, napríklad vyjadrenia typu „*Jedno* je X“, jednoznačne nereprezentujú jednoduchosť a jednotu Plotinovho *Jedna* (V.3.13, 1 – 5). Plotinos si danú vec dobre uvedomuje a varuje, že ani vyjadrenie, ktoré by sa pokúsilo vypustiť kopulu, neobstojí (V.3.10, 35 – 40).

Jedno je nevýslovné a ako také nemôže byť jazykom odhalené (VI.7.38, 4 – 5). Schroeder vo svojej štúdii v súvislosti s touto problematikou upriamuje pohľad na sekvenciu *Eneady* V.3, kapitola 14, verš 1 – 3, ktorá je reminiscenciou na Platónov dialóg *Parmenides* 142 A 1 – 5.

„Πῶς οὖν ἡμεῖς λέγομεν περὶ αὐτοῦ; ἢ λέγομεν μὲν τι περὶ αὐτοῦ, οὐ μὴν αὐτὸ λέγομεν οὐδὲ γινῶσιν οὐδὲ νόησιν ἔχομεν αὐτοῦ“ ([22], 120).

Schroeder upozorňuje na fakt, že citovaná pasáž ponúka dva spôsoby použitia slovesa *λέγειν* – povedať: 1. neprechodné použitie *legein* s predložkou *peri* – a o – a genitív; hovoriť o *Jedne* alebo diskutovať o *Jedne*; 2. tranzitívne použitie *legein* a akuzatív; povedať *Jedno* alebo odhaliť *Jedno*.

Prvý spôsob použitia ponúka možnosť otvorenia jazyka, druhý spôsob ho odhaľuje ako nemožný (VI.7.38, 4 – 5). Možno teda hovoriť o *Jedne*, ale nie je možné povedať, čo *Jedno* je. O *Jedne* možno hovoriť jedine so zreteľom na limitáciu jazyka, a to v tom zmysle, že aj obmedzený prostriedok môže byť lepší ako žiaden, aj keď ho možno použiť len s príslušnou starostlivosťou. A tu sa už dostávame k projektu Plotinovej negatívnej teológie, ktorá má za cieľ prinútiť jazyk robiť veci, aké by normálne nerobil. Negatívna teológia teda nemusí byť nevyhnutne vyjadrením mystického ticha, ale môže sa prejavovať aj ako funkcia jazyka používaná v službách filozofie.

⁵ Slovné spojenie „nonprivatívna negácia“ chce vyjadriť zvláštnu formu negácie, pri ktorej nedochádza k odobratiu (z lat. *privatio* = zbavenosť) atribútu vyjadrovaného predmetu, ale k poukazu na neadekvátnosť prenosu daného atribútu na nesmiernosť plotinovského *Jedna*. Čiastočný príklad: Ak o *Jedne* vypovedám, že nie je ani v pohybe, ani v pokoji, neznamená to (ako je to v prípade inteligibilnej i zmyslovej skutočnosti), že *Jedno* nie je pôsobiacie, ani to, že *Jedno* nie je sebestačné.

S tým však súvisí ďalšia z otázok. Ak reč môže hovoriť o *Jedne*, ale nemôže *Jedno* odhaliť, môže odhaliť aspoň povahu Ducha (Intelektu)? Otázka je síce odbočením od hlavnej problematiky hovorenia o *Jedne*, môže však v zmysle negatívneho prístupu sprostredkovane napomôcť jej riešeniu. Jednoznačne môžeme povedať, že vyjadrenia typu „to je“ sú vhodnejšie na vypovedanie o sfére Ducha (Intelektu) ako o *Jedne* samotnom. V kontraste k *Jednu* nie je sféra Ducha (Intelektu) prípadom, keď Plotinos úplne stráca reč a jej funkcie odhaľovania. Okrem jednoduchého vyjadrenia typu, Čo je Duch? – „to je“, ktoré je najvhodnejšie v prípade Ducha (Intelektu), sú tu ešte predikácie o obsahu Ducha (Intelektu), ktoré zahŕňajú subjekt, kopulu a predikát. Každá forma v Duchu (Intelekte) totiž obsahuje každú ďalšiu formu interioritou svojich vzťahov k ďalším formám. Na základe toho potom možno napríklad povedať, že „krása je dobrá“, bez toho, aby sme mysleli, že niektoré časti dobra sú oddelené od idey Dobra a priradené ku Kráse. V tomto prípade propozičnej vety kopula nevyjadruje vonkajší, ale naopak vnútorný vzťah. Každý termín takéhoto typu propozičného vyjadrenia, ktoré Schroeder označuje ako špekulatívne vyjadrenie (v nehegelovskom slova zmysle), odráža nasledujúci ďalší termín v úplnej priehľadnosti. Schroeder uvádza: „Každá forma je všetkými ostatnými formami a každý intelekt (duch) je poznateľne identický s každou jednou formou“ ([25], 345).⁶

Tak *Jedno*, ako aj celý inteligibilný svet sú transcendentné, ale každé z nich (*Jedno* i Duch) je nejakým spôsobom iné. Metafyzická koncepcia však bude detailne priblížená v druhej časti.

1.2 Hypostasis. Doposiaľ skúmaná problematika Plotinovho jazyka vo všeobecnosti (1), a špecificky v prípade prvého princípu – *Jedna* (1.1), môže získať väčšiu jasnosť vyjadrenia v kontexte nasledujúceho skúmania výrazu a významu výrazu *ὑπόστασις*, koncipovaného na základe filologickej štúdie H. Dörrieho.⁷ Tento termín, prekladaný do latinčiny výrazom *substantia*, sa stal jedným z kardinálnych termínov neskorej antickej filozofie. V porovnaní so svojím latinským prekladovým výrazom má však daný termín úplne odlišnú cestu vývoja. Dörrie hovorí: „*Substantia* se stala termínom peripateticky zabarveného logického vyjadrování; *ὑπόστασις* naopak získava svůj centrální význam v metafyzice vycházející z Platóna“ ([8], 63). Napriek faktu, že Platón sám tento grécky výraz nikdy nepoužil a v dielach Aristotela a Theofrasta vystupuje len vo fyzikálnom zmysle usadeniny, stal sa v rámci poklasickej antickej filozofie módnou súčasťou filozofickej terminológie⁸ a jeho sémantické pole sa začalo vymedzovať vo vzťahu k významu výrazu *οὐσία*.

Čo sa teda týmto výrazom zvyklo označovať, a hlavne z akých kultúrnych kontex-

⁶ „Each Form is all the other Forms and each intellect is cognitively identical with each and every Form“ ([25], 345).

⁷ Téma je spracovaná na základe textu štúdie H. Dörrie: *ὑπόστασις – Dějiny výrazu a významu*. Praha 1998. Pozri ([8], 62 – 120).

⁸ Dörrie na margo pertraktovanosti gréckeho výrazu v rámci poklasického obdobia filozofie uvádza myšlienku nezanedbateľnú napríklad i pre skúmanie Heideggerovej tézy o onto-teologickej povahe filozofie vo vzťahu k Plotinovej filozofickej koncepcii: „Charakteristickou paralelou k pozdňě antickému bujnení *ὑπόστασις* je v naší době zneužívání výrazu ‚existence‘“ ([8], 64).

tov výraz migroval do (pre naše bádanie) relevantného filozofického diskurzu, konkrétne diskurzu Plotinovho variantu novoplatonizmu? Termín *ὑπόστασις* je slovesným substantívom vytvoreným zo slovesa *ὑφίσταμαι*, vyjadrujúcim buď priebeh, alebo výsledok vstupovania pod niečo, resp. stáť pod niečím. Významové zafarbenie tohto termínu stojí tým skôr v opozícii k substantívam aktívneho charakteru. Pri pohľade na výskyt termínu v rámci odborných antických textov nefilozofického úzu sa tento primárne objavuje vo význame procesu ako uskutočnenia alebo výsledku ako trvalého stavu. V rámci medicíny (Hippokrates) a fyziky (Aristoteles) termín odkazuje na jav usadzovania tekutín a v závislosti od kontextu môže podľa vyššie uvedeného rozdelenia významov znamenať buď usadzovanie, alebo usadeninu, čiže buď priebeh – realizáciu, alebo trvalý stav – realitu. Na druhej strane výskyt časovo predchádzajúceho nefilozofického použitia tohto termínu možno mapovať aj v rámci textu *Septuaginty*. Z bádateľskej práce E. Hatcha – H. A. Redpatha (*A Concordance to the Septuagint*, 2 voll. Oxford 1897) (pozri [8], 73) vieme, že sa výraz v rámci textu vyskytuje dvadsaťkrát, ale tiež vieme, že mu v hebrejskej pôvodine zodpovedá dvanásť rozličných výrazov. Z toho sa generuje nesúrodá mapa významov, ktorých odkrytie nemôže znamenať podstatnejší vklad do riešenia skúmanej problematiky. Sumarizujúc tak možno povedať, že vývoj výrazu a významu tohto termínu má svoje korene v konkrétnom a názornom význame usadeniny, pričom použitie termínu plne spadalo do okruhu lekárov a prírodovedcov. Po odkrytí kontextu použitia výrazu možno za podstatný moment považovať otázku prechodu od nefilozofického (medicínsko-prírodovedného) použitia tohto termínu k jeho použitiu vo výsostne filozofickom zmysle. Dörrie vo svojej filologickej štúdii ponúka elegantné riešenie. Za premostovacie myšlienkový spoj medzi prírodovedným pozorovaním sedimentácie a filozofickou koncepciou starej stoy (v rámci ktorej sa po prvýkrát objavuje tento termín v rýdzo filozofickom význame) označuje Herakleitovu náuku.⁹ Z tej sa totiž do gréckej filozofickej tradície dostala myšlienka o pôsobení ohňa,¹⁰ podľa ktorej sa zem usadzuje spodným zhutňovaním.¹¹ Herakleitos síce ešte nepoužíva na označenie tohto procesu výraz *ὑπόστασις*, napriek tomu sa však prostredníctvom daného kozmologického obrazu vytvára platforma prechodu od prírodovedy k filozofickému bádaniu starej stoy.

Výraz *ὑπόστασις* však nezohrával svoju rolu len v kozmológii, ale postupne získaval kardinálnu pozíciu (a to je pre naše bádanie primárne) aj v rámci stoickej ontológie. Výraz sa v ontologickom kontexte využíval na označenie procesu uskutočňovania, vstupovania „niečoho“ latentného do zmyslového javu. Išlo teda o označenie javu, v rámci ktorého sa niečo stáva reálnym. Čo sa týka vzťahu výrazov *ὑπόστασις* a *οὐσία* (spomenutého v úvode podkapitoly), v rámci stoickej náuky nevyhnutne vyjad-

⁹ V texte vedome nedodržiavam chronologické poradie (Herakleitos, Aristoteles atď.), pretože ilustratívne sledujem tematický prechod z oblasti prírodných vied do oblasti filozofie.

¹⁰ Zlomok 22 A 5 zo Simplikia uvádza: „Hippasos z Metapontu a Herakleitos z Efezu urobili počiatkom jeden pohybujúci sa a ohraničený princíp, a to oheň, a z ohňa nechávajú zhutňovaním a zriedňovaním vecí vzniknúť a opäť v ohni zaniknúť, pretože oheň je ich jedinou základnou podstatou“ ([2], 107).

¹¹ Zlomok 22 A 5 z Aetia uvádza: „Keď oheň hasne, vznikajú všetky veci na svete; ponajprv najtvrdšie jeho časti, stlačené k sebe, stávajú sa zemou, potom zem uvoľnená prirodzenosťou ohňa stáva sa vodou, vyparená voda stáva sa vzduchom“ ([2], 107).

rovali pojmovú jednotu. Dôvod je jednoduchý. Z pohľadu stoickej koncepcie je bytie predstavené ako bytie materiálnej povahy, ktoré na to, aby sa zjavilo v kvalitatívne určenej, zmyslovo vnímateľnej jednotlivine, potrebuje na prechod z nesformovanosti práve onen akt, nazývaný stoikmi *ὑπόστασις*. Snaha názorne vysvetliť problematiku spredmetnenia ako problematiku prechodu od nesformovaného bytia ku kvalitatívne určenej, zmyslovo vnímateľnej jednotlivine teda predznamenal zavedenie termínu *ὑπόστασις* do rámca filozofickej terminológie.

V kontexte hovorenia o postupnom začlenení termínu do filozofickej terminológie možno považovať za vhodné aspoň citačnou skratkou priblížiť a porovnať spôsob použitia termínu v rámci filozofie stoikov a peripatetikov. Dörrie opisuje odlišnosť spôsobu použitia a práce s výrazom *ὑπόστασις* nasledovne: „... v oboch školách nese *ὑπόστασις* pečeť toho, čo je dobre založené a pevne ustaveno, toho, čo je zjavné a smyslově vnímateľné. Rozdíl je jen v tom, že stoa pomocí *ὑπόστασις* míní především akt realizace, tedy vznik a původ, zatímco peripatos realitu a trvalý stav“ ([8], 87). Použitím výrazu v rámci terminológie stoikov a peripatetikov tak bola započatá cesta použitia nami skúmaného výrazu od prekonania kontextu názornosti prírodovedných javov cez stoicko-peripatetický kontext názornosti vysvetlenia prechodu nesformovaného bytia do zmyslovo vnímateľných jednotlivín až po platónsky kontext použitia tohto výrazu. Úlohou nasledovných vyjadrení je preto zmapovanie myšlienkových zdrojov a vysvetlenie špecifik plotinovského použitia termínu *ὑπόστασις* spolu s pokusom o určenie jeho pozície a dôležitosti v rámci filozofickej koncepcie *Jedna*.

Myšlienkové zdroje Plotinovej koncepcie *Jedna* v podobe koncepcií stredného platonizmu vniesli do spôsobu použitia výrazu *ὑπόστασις* síce len *jedno*, no predsa podstatné nóvum. Toto nóvum spočívalo v zmene predmetu otázky z jednotlivého na všeobecné. „V platónismu již otázka nezní, jak se realizuje jednotlivé, nýbrž jak se smyslově vnímateľným stává (předtím latentní) obecné, tj. světový duch a světová duše“ ([8], 92). Stredným platonizmom realizovaná zmena predmetu stoickej otázky teda spočívala v bezdôkazovom prijatí tézy o prináležaní *ὑπόστασις* ideám. Základný rozpor medzi stoickou a stredoplatónskou odpoveďou na túto otázku sa dá vyjadriť nasledovne: „Pouze podle stoického mínění je jednotlivina před svou realizací nejsoucí, zatímco podle platóniků je základ bytí před svou realizací více než jsoucí“ ([8], 92).

Pri pokuse o hlbšiu analýzu zmeny v otázke a odpovedi by bolo zaiste prospešné pokúsiť sa identifikovať to, čo mohlo byť impulzom prijatia takejto tézy. Odpoveď môže byť naporúdzi práve vtedy, ak sa pokúsime pripomenúť nezanedbateľný teologický kontext platónskej (v tomto prípade špeciálne stredoplatónskej) ontológie. Základnú axiómu platonizmu predsa tvorí téza o dištinkcii ideí a ich odleskov. Táto axióma sa dá preformulovať aj do podoby axiómy o povahe *ἄντα* (súcien, jestvujúcich vecí). Vyššie uvedená dištinkcia ideí a ich odleskov sa dá pritom podať ako dištinkcia medzi božskými *ἄντα* inteligibilného sveta, ktoré spočívajú vo vlastnom bytí a základe¹² (tzv. *ἀυθυπόστατα*), a *ἄντα*, ktoré sú iba ich emanáciou. Týmito druhými sa myslia práve

¹² Problematika autarknosti ideí či ich závislosti od idey Dobra v rámci rozličných koncepcií platonizmu zostáva na tomto mieste práve pre komplikovanosť a rozsahovú náročnosť neriešená.

konkrétne veci zmyslového sveta. Východiskový prístup k formulovaniu otázky tak predznamenáva aj odlišnosť jej riešení. Kým v rámci stoicizmu existovala iba jedna *οὐσία*, stredný platonizmus už uvažuje o dištinkcii *ὅντα* na základe skúmania istých stupňov ducha. A práve tento moment vytvára myšlienkový podklad pre formulovanie špecifickej Plotinovej nauky, nauky o hypostázach.

Skúmajúc spôsob použitia, a tým aj dôležitosť výrazu *ὑπόστασις* v rámci Plotinovej koncepcie, treba poznamenať, že ani tu síce nie je jeho význam ostro vymedzený, no predsa je možné priblížiť sémantické pole výrazu na základe predstavenia a interpretácie textových pasáží (v ktorých má svoju nezastupiteľnú úlohu) presnejšie, ako to bolo u Plotinových predchodcov. Na predstavenie sémantického poľa výrazu *ὑπόστασις* použijem text *Eneady* V.4, na ktorom možno ilustrovať Plotinove skúmanie priebehu realizácie ako inteligibilnej genézy z Prvého. Logické vyvodzovanie vychádza z axiomy, ktorá postuluje: „Musí totiž býti niečo jednoduchého, ktoré všetkým predchádza a jež se od všetkých vecí, nasledujúcich po ňom, musí odlišovať, byť u seba, nesmiešené s tým, čo pochádza z neho, a opäť jiným spôsobom mocno prítomnosti u týchto ostatných vecí, byť opravdu jedno, nikoliv nějakým jiným jsoucnem a pak jednem. Ani není pravda, že jest *jedno*“ ([17], 13). Táto axioma postuluje nevyhnutnosť prvého zdroja, a teda nemožnosť vstupovania do bytia na základe akéhokoľvek druhu svojbytnosti. Posun voči strednému platonizmu teda spočíva v tom, že aj netelesná existencia typu Duch (*νοῦς*) musí mať nejaký zdroj (príčinu či dôvod) svojho jestvovania mimo seba. Celá genéza z Prvého sa tak zakladá na mimosúčnlosti Prvého a učení o dvojakej pôsobnosti, čo priamo prepája otázku genézy z Prvého s problematikou *jedno-mnohého*.¹³ Problém *jedno-mnohého* sa však netýka *Jedna*, ale až sféry Ducha.

Plotinos svoje riešenie predstavuje na príklade dvojakej pôsobnosti ohňa. V *Eneade* V.4.2 sa píše: „Například v ohni je jednak teplota, která naplňuje jeho jsoucnost, jednak teplota, která vzniká z ní, když oheň vykonává působnost vloženou mu do jeho jsoucnosti, zůstáváve ohněm“ ([17], 23). Prvý druh tepla tak akoby tvoril podstatu ohňa, kým druhé, vyžarované teplo sa realizuje (*ὑφίσταμένη*), teda prichádza k vlastnej existencii síce z tepla prvého, ale zároveň už mimo neho. Plotinos ďalej píše: „A tak to je i *tam*, ba mnohem více: zatímco první ‚setrvává ve svém přirozeném stavu‘ (Plat. *Tim.* 42 e 5-6),¹⁴ je vzniklé působnosti propůjčeno bytí ze završení a z působnosti, která je v prvním, protože vzniklá působnost vešla do bytí a do jsoucnosti z velké mohoucnosti, ba z největší ze všech. Ono První totiž je ‚mimo jsoucnost‘ (Plat. *Rep.* 509 b 9). Je mohoucností všech věcí, ono vzniklé pak již je všemi věcmi“ ([17], 23). Z uvedeného potom vyplýva, že i napriek plodeniu zostáva Prvé nezmenené, pretože v najbližšej nižšej oblasti sa realizuje iba jeho pôsobiaca sila (*ἐνέργεια*), ktorej realizácia a následné odčlenenie Prvé neumenšuje. Nemožnosť umenšenia nadradeného stupňa (a špecificky to platí aj pre *Jedno*) Plotinos vyjadruje nepremenlivosťou nadradenej hypostázy za

¹³ *Eneada* V 4.1 uvádza: „Kdyby tudíž bylo něco jiného, co by následovalo po prvním, nemohlo by již ani být jednoduché: bude proto *jedno-mnohé*“ ([17], 15).

¹⁴ Vhodnosť Plotinového odvolania sa na danú pasáž z Platónovho dialógu *Timaios* – „Keď všetko zariadil, zotrval vo svojom prirodzenom stave“ ([2], 535) – je prinajmenšom diskutabilná. Platónom predstavený stvoriteľ z *Timaiia* má totiž evidentne odlišnú charakteristiku v porovnaní s Plotinovým najvyšším *Jednom*.

pomoci výrazu *μένειν* – pretrvávať. Aby sme sa nedopustili dezinterpretácie, treba znovu zdôrazniť mimosúčnosť Prvého (*Jedna*) a jeho výhradne príčinnú zaangażovanosť v rámci hypostazovania. Hypostázy potom napodobňujú *Jedno* ako svoj počiatok, ktorý je lepší a dôstojnejší ako ony.

To je spôsob, akým sa Plotinos vyjadruje na margo priebehu realizácie. Zostáva však preskúmať jeho vyjadrenie reality nie ako priebehu, ale ako samotného stavu. V tomto zmysle je opäť vhodné na základe neúplnosti vyššie uvedenej analýzy upozorniť na to, že označenie *ὑπόστασις* je možné správne použiť len v prípade „objektu“, ktorému je bytie prepožičané, resp. dané. Termínom *ὑπόστασις* teda Plotinos označuje výlučne to, čo jestvuje práve z hľadiska odkázanosti na základ svojej existencie, t. j. vždy na Prvé ako zdroj, ale tiež na najbližší vyšší nadradený stupeň. Najvyššou hypostázou je tak v Plotinovej koncepcii práve Duch (*νοῦς*), v žiadnom prípade (až na prenesený zmysel) ňou nie je *Jedno*. *Jedno* je viac ako *ὑπόστασις*. *Jedno* je pozdvihnuté nad bytie, ktoré sa manifestuje v Duchu a vo svetovej Duši. Žiadne ďalšie skutočné hypostázy mimo Ducha a svetovej Duše sa v Plotinovej koncepcii nevyskytujú. H. Dörrie vo svojej štúdiu uvádza päť téz súvisiacich v rámci Plotinovej koncepcie s kontextom použitia výrazu *ὑπόστασις*: 1. z bytia môže vyplývať bytie (i napriek hierarchickosti stupňov aj nižší stupeň súcnosti je súcnosťou); 2. k realizácii nižšieho stupňa dochádza emanáciou *ἐνέργειαι* z vyššieho stupňa; 3. pre nadradený stupeň platí, že zároveň zotrúva v sebe – *μένειν*; 4. dokonalá hypostáza sa vzťahuje nevyhnutne na to a napodobňuje to, čo ju predchádza (či už ide o hypostázu, alebo cez nadradenú hypostázu priamo o *Jedno*). V tomto zmysle ide vždy o vzťah mnohého k jednému. Záverečná, 5. téza je konzekventom téz predchádzajúcich a vypovedá o nevyhnutnosti *Jedna* ako bezprostredného základu všetkého bytia. Po takomto logickom zhrnutí obsahového naplnenia výrazu *ὑπόστασις* je však žiaduce pripomenúť, že práve suma týchto téz v rámci neoplatonizmu nemala byť len samoúčelným dialektickým cvičením, ale práve ona tvorila priestor pre teologizáciu ontológie. Dôkazom Plotinovej teologizácie ontológie je napríklad text *Eneady* V.8,¹⁵ ktorý *Jedno* predstavuje ako najvyššieho boha-otca Urána a prostredníctvom božských hypostáz (predstavených v podobe Krona a Dia) sa snaží podať to, ako sa božské rozprestiera až do sféry zmyslovo vnímateľného sveta.

2. Plotinova koncepcia *Jedna*. Predmetom skúmania sa stáva komplexná problematika Plotinovej filozofickej koncepcie¹⁶ so špeciálnym zreteľom na jej prameň – *Jedno*. Na základe vyššie uvedených faktov o povahe jazyka vieme, že práve o tomto prameni sa dozvedáme len nepriamo, prostredníctvom analógie a negácie, čiže formami

¹⁵ Text *Eneady* V.8.13 uvádza: „Onen bůh <Kronos>, ktorý je spoután, aby setrvával nezmeněn, a svému synu <Dioví> odstupuje vládu nad tímto veškerenstvem... nechává věci *zde* být a svého vlastního otce <Úrana> postavil <nad sebe> do toho, co mu patří; na druhé straně vykazuje tomu, co počíná s jeho synem, aby následovalo po něm, a tak stojí uprostřed mezi oběma díky jinakosti způsobené odtržením od horní oblasti a díky poutu, které ho zadržuje od toho, co následuje po něm směrem dolů; stojí uprostřed mezi otcem, který je lepší, a synem, který je horší než on“ ([16], 127 – 129).

¹⁶ Kvalitný a moderný vstup do tejto problematiky ponúka štúdia Bussanich, J.: *Plotinus' metaphysics of the One* ([6], 38).

nepriameho poznania jeho výstupov. Formy poznania však nie sú určujúce pre naše tendovanie k *Jednu*. Plotinos upozorňuje, že impulzom je práve božská prirodzenosť človeka, pochádzajúca z onoho prameňa, ktorá sa prejavuje v úsilí o väčšiu mieru cnosti, krásy; o čo najplnšiu mieru inteligibility.¹⁷ V rámci Plotinovej koncepcie je človek do istej miery božský. Ako taký má v zmysle životného cieľa v sebe zakódované akési nezmazateľné úsilie o príslušnú mieru spojenia sa s božským a v tomto spojení dosiahnuť zjednotenie s transcendentným prameňom – *Jednom*. Božský kozmos ako svet skutočného bytia a jeho prameň *Jedno* sú vždy prítomné. Preto impulz k zjednoteniu človeka s ním (*Jednom*) spočíva v samom základe jeho odvodenej (a preto tiež božskej) existencie. Aby sme sa vyhli dezinterpretácii danej koncepcie, je nevyhnutné zdôrazniť nevhodnosť zasadzovania Plotinom používaných výrazov „boh“ a „božské“ do kontextu židovsko-kresťanskej tradície (pozri [5], 258).

Pri výstavbe vlastnej metafyzickej koncepcie stál Plotinos ako žiak Ammonia Sacka pred úlohou vyrovnáť sa s evidentnou protirečivosťou dvoch téz: základnej tézy svojho učiteľa o totožnosti Platónovej a Aristotelovej teológie na jednej strane a vlastného tvrdenia o *Jedne* mimo bytia a ducha ako tézy autentického platonizmu na strane druhej. Koncentrujme sa preto na Plotinovu konfrontáciu s názormi týchto dvoch, ale tiež iných, Plotinom vymedzených zdrojov jeho koncepcie v texte *Eneady* V.1.8 a V.1.9. Plotinos totiž o vlastnom učení hovorí: „Tato naše tvrzení tedy nejsou nová, nebyla vyřčena teprve nyní, ale již dávno, i když nikoliv v rozvinuté podobě. Naše nynější nauky jsou jen výkladem oněch starých...“ ([17], 147). Za prvý predplatónsky zdroj vlastného učenia označuje Parmenidove zlomky o jednote bytia a duchovného nazerania, ktoré však kritizuje v bode, v ktorom *jedno* nazývajú bytím.¹⁸ Plotinos dokonca ponúka komparáciu autentického textu Parmenida s jeho podaním u Platóna, pričom posun v zmysle presnosti a precíznosti vyjadrenia pripisuje jednoznačne Platónovi. „Parmenidés u Platóna se vyjadřuje přesněji a odlišuje od sebe: první Jedno, totiž jedno ve vlastním smyslu, druhé jedno, které nazývá ‚jedno-mnohé‘ a třetí ‚jedno i mnohé‘“ ([17], 149). V texte V.1.9 potom postupne reaguje na myšlienky Anaxagora,¹⁹ Herakleita,²⁰ Empedokla²¹ i Aristotela.

Pri analýze Plotinovej konfrontácie s Aristotelom sa ukazuje odlišnosť Plotinovo

¹⁷ Miest, na ktorých by sa v rámci *Enead* uvádzalo výraznejšie odlišenie prístupov k *Jednu* (v podobe rozlíšenia diskurzívneho myslenia a praktizovania cností), nie je mnoho. Plotinos v *Eneade* VI.7.36, 6 – 10 píše: „Učíme sa o Ňom porovnaniami a negáciami a poznaním vecí, ktoré z Neho pochádzajú, a pomocou určitých metód vzostupu po stupňoch (bytia), ale privedení na cestu za Ním sme očisťovaním a cnosťami a adoráciami a získaním opory v inteligibilnom svete a usadením nás samých pevne v *tomto svete* a požívaním jeho obsahu“ ([24], 199). Preklad z Armstrongovho vydania: „We are taught about it by comparisons and negations and knowledge of the things which come from it and certain methods of ascent by degrees, but we are put on the way to it by purifications and virtues and adornings and by gaining footholds in the intelligible and settling ourselves firmly there and feasting on its contents“ ([24], 199).

¹⁸ Plotinos na margo Parmenidovho stotožnenia bytia a *Jedna* píše: „Protože ho ve svých spisech nazývá jedno, byla vznesena námitka, že Jedno je nalézáno vždy jako mnohost“ ([17], 147).

¹⁹ Na margo Anaxagora: „Také říká-li Anaxagorás, že duch je čistý a nesmíšený, tvrdí tím, že to první je jednoduché a že Jedno je odloučeno, avšak pro své archaické vyjadřování nedbal o přesnost“ ([17], 149).

²⁰ K Herakleitovi poznamenáva: „.... vědel, že Jedno je věčné a duchovní, neboť tělesná jsoucna stále vznikají a plynou“ ([17], 149).

²¹ Na margo Empedoklovho podania Lásky: „.... však je Jednem – také on ho chápe jako netělesné – a prvky potom slouží jako látka“ ([17], 149).

prístupu v porovnaní s jeho vymedzením sa voči názorom Platóna. Táto odlišnosť je výstižne zachytená Armstrongom, keď o Plotinovi hovorí: „Platónovy dialogy pro něho nepředstavují inspirované písmo či božské zjevení, jemuž se jeho rozum musí podrobit; zároveň by ho nikdy nenapadlo považovat se za přesnějšího myslitele, než byl Platón, což by mu umožňovalo ho kritizovat a korigovat právě tak, jako to činí s Aristotelem“ ([5], 241). Plotinove vymedzenie voči Aristotelovi je založené na kritickej analýze jeho tvrdení z dvanástej knihy *Metafyziky*, ktoré odčlenenému Prvému priradujú zároveň schopnosť duchovného nazerania, čím Prvé opätovne zbavujú výnimočnosti a odčleňujú ho od ostatného.²² Prvotnosť a výnimočnosť *Jedna* je podľa Plotina Aristotelom rušená i tým, že predpokladá mnohosť duchovných súcien (duchov) v počte príslušných nebeských sfér.²³ Plotinova reakcia na tento moment však zostáva nejasná a pravdepodobne i neopodstatnená, pretože jasne neodlišuje tvrdenia Aristotela od ním kritizovaných predchodcov. Čo ale ostáva z kritiky Plotina na adresu Aristotela fixné, to je kritika v zmysle neodlíšenia Prvého od ducha schopného sebanazerania. Týmto vyrovnaním sa s Aristotelom necháva Plotinos vyniknúť platónsku autentickosť vlastnej koncepcie²⁴ a definitívne sa osamostatňuje od náuky svojho učiteľa Ammonia Sakka. Zároveň sa tým i zbavuje možnej kontradikcie vyššie uvedených téz.

Hoci platformu pre vytvorenie vlastnej Plotinovej koncepcie tvorili myšlienky jeho predsokratovských a Platónom inšpirovaných stredoplatónskych, stoických a novopytagorejských predchodcov, originalita i väčšia miera koherencie Plotinovej koncepcie je vo vzťahu k týmto koncepciám nevyvrátiteľná. Miera koherencie daného systému s najväčšou pravdepodobnosťou vychádza nielen z prísnosti kritického prehodnocovania názorov predchodcov, ale i zo systematického a kritického prístupu k vlastnej spirituálnej skúsenosti. Originalitu Plotinovho systému spája väčšina jeho bádateľov práve so systematickosťou, rozsahom i koherentnosťou spracovania jeho špecifickej náuky o *Jedne* (Dobre) ako náuky o Prvom (princípe). Dalo by sa síce namietnuť a doložiť to, že už u Plotinových predchodcov možno nájsť myšlienku o prvom princípe, ktorý sa vymyká každému určeniu. Na tento fakt nakoniec upozorňuje i sám Plotinos, aby zakomponoval svoje učenie do rámca antickej tradície. Miera konzistencie Plotinovho systému, ktorý v sebe obsahuje danú náuku o *Jedne*, je však v pravom zmysle slova originalitou, ktorá prekonáva i konzistentnosť náuk jeho veľkého myšlienkového vzoru – Platóna.²⁵ Špecifickosť náuky o *Jedne* spočíva v zreteľnej snahe o jasné odlíšenie

²² Plotinos o Aristotelovi: „... nazývá to první ‚odloučeným‘ (*De an.* 430a17) a ‚duchovním‘ (*Met.* 1072a26); když ale tvrdí, že ‚samo sebe duchovně nahlíží‘ (*tamtéž* 1074a14 – 17), prvotnosti ho tím zase zbavuje“ ([17], 149).

²³ Plotinos o Aristotelovi na inom mieste: „... prvotnosti ho tím zase zbavuje; tím že předpokládá ještě mnoho jiných duchovních jsoacen, a sice tolik, kolik je v nebesích sfér, takže každý duch může pohybovat jednou sférou“ ([17], 151).

²⁴ Plotinos autentickosť vlastného platonizmu dokladá slovami: „Proto jsou také u Platóna tři stupně: ‚Všechny věci jsou okolo krále všech věcí – míní ty první věci –, ‚druhé je okolo druhých věcí‘ a ‚třetí okolo třetích‘ (Plat. *Epist.* 312e1 – 4). Říká též, že jest ‚otec příčiny‘ (*tamtéž* 323d4), přičemž tou příčinou míní ducha. Duch je totiž pro něho tvůrcem kosmu; říká o něm, že v onom měsidle tvoří duši. Otce příčiny, která je duchem, nazývá Dobrem a říká o něm, že je mimo ducha a ‚mimo jsoucnost‘ (Plat. *Rep.* 509b9). Na více místech pak nazývá jsoucno a ducha ideou: takže Platón věděl, že z Dobra pochází duch a z ducha duše“ ([17], 145 – 147).

²⁵ Bolo by zaiste zjednodušením tvrdiť, že väčšia miera konzistentnosti tvrdení Plotina v porovnaní

Jedna ako prvého princípu od pravej skutočnosti bytia v podobe Platónovho sveta ideí²⁶ a Aristotelovho božského intelektu.

Problematikou konfrontácie *Jedna* vlastnej koncepcie s Aristotelovým „božským intelektom“ (νοῦς, ὁ θεός) sa Plotinos podrobne zaoberá v *Eneade* V.3, nazvanej *O poznávajúcich stupňoch súcnosti a o tom, čo je „mimo“* ([22], 72 – 135). Táto konfrontácia je postavená na analýze a interpretácii textovej sekvencie dvanástej knihy *Metafyziky* 1072b,²⁷ ktorú Plotinos pozná z komentárov Alexandra z Afrodisiady. I keď Plotinos uznáva Aristotelovo tvrdenie o jednosti božského intelektu, predsa len na margo problematiky jeho jednoduchosti poznamenáva, že v prípade akejkoľvek entity, ktorému sa pripisuje myslenie (a to aj v prípade aristotelovského ἡ νόησις νοήσεως νόησις), sa tým už nevyhnutne vypovedá aj určitá forma podvojnosti. *Jedno* podľa Plotína nemôže byť účastné myslenia, a to dokonca ani myslenia seba samého (prípád Aristotelovho činného intelektu), lebo potom by už bolo mnohým, a teda zároveň bytím (súcnom). Plotinos tak neprijíma Aristotelov spôsob vysvetlenia, že podvojnosti v rámci božského intelektu sa dá vyhnúť v prípade, že je jeho predmet uchopený bezprostrednou formou účasti, teda na základe vnútorného pohybu. Aristoteles potom tento božský intelekt nazýva nehybným hýbateľom. Proti tomu argumentuje Plotinos tak, že ani v prípade tzv. vnútorného pohybu sa nestráca nevyhnutnosť požiadavky dištinkcie, v tomto prípade vnútornej dištinkcie mysliaceho (subjektu) a mysleného (objektu).

Plotinovo presvedčenie o nemožnosti akéhokoľvek určenia či vymedzenia prvého princípu ho napokon doviedlo k istote o netotožnosti i nezameniteľnosti *Jedna* s božským jednoduchým intelektom. Na základe danej axiómy potom vyvodzuje aj tvrdenie, že *Jedno* nie je súcnom a ako prvý princíp sa nevyhnutne nachádza mimo bytia. Silu svojich výpovedí sa snaží podložiť citáciou z Platónovej *Ústavy* 509b9 a novopytagorejsky ovplyvnenou interpretáciou hypotéz Platónovho *Parmenida*.²⁸ Aký je teda vzťah bytia a *Jedna* ako prvého princípu? Odhliadnuc od požiadavky ontologickej diferenciencie medzi bytím a súcnom možno o tomto vzťahu v rámci Plotinovej koncepcie povedať nasledovné: Každé bytie (súcno) je bytím na základe toho, že je vymedzené. Bytie zbavené akejkoľvek formy je oxymoron. Ak by sme v rámci Plotinovho systému uvažovali o takej množine bytí (súcien), ktorú by už nebolo možné ďalej rozšíriť, teda o množine v zmysle absolútneho celku týchto bytí, išlo by o božský intelekt, podľa presného vyjadrenia Plotína o božského Ducha. Stále by sa teda zotrvávalo v rovine

s Platónovým učením spočíva len v širšom spracovaní a systematickom integrovaní špecifickej náuky o *Jedne*. Elementárnym dôvodom neoprávnenosti takéhoto názoru môže byť už len fakt, že rozsah i časový rámec nimi vytvorených učení je nesúmerateľný.

²⁶ Touto otázkou sa práca implicitne zaoberala v rámci častí 1.1 a 1.2 .

²⁷ Aristoteles píše: „Sebe sama však rozum myslí účasti (*metalepsis*) v myšleném, neboť myšleným se stává tím, že se dotýká a myslí; takže rozum (*nús*) a myšlené (*noéton*) jsou totéž. To, co je totiž schopno přijímat myšlené a podstatu, je rozumem, a ten je činný, když je má. Proto je tento <činným rozumem> ještě více než onen tím, co se považuje na rozumu za božské, a nazírání (*theoría*) je něčím nejslastnější a nejlepší. Jestliže tedy bůh je stále v tak dobrém stavu (*eu echei*) jako my někdy, je to podivuhodné jsoucno, je-li však v ještě lepším stavu, je ještě podivuhodnější. A opravdu jest“ ([4a], 325). Je vhodné poznať kontext týchto tvrdení; pozri ([24], 324 – 326).

²⁸ Podrobné predstavenie a zaujímavú kritiku tejto interpretácie Platónovho dialógu *Parmenides* možno nájsť in: ([13], 112).

absolútnej totožnosti myslenia a bytia. V súvislosti so vzťahom *Jedna* ako zdroja na jednej strane a skutočnosti bytia (Ducha) ako celku, presnejšie povedané *jedno*-mnohého, Plotinos v *Eneade* V.5.5 píše: „... každé z bytí, ktoré prichádza po *Jedne*, má v sebe akýsi druh Jeho formy. Ich účasť (foriem) uskutočnila existenciu mnohosti čísel, ale *tu* dáva bytiam substanciálnu existenciu, teda to bytie je stopou *Jedna*. A keď niekto povie, že toto slovo *einai* [being] – ktoré je termínom označujúcim substanciálnu existenciu – bolo odvodené zo slova *hen* [one], možno natrafil na pravdu. Preto to prvotne voláme bytím uskutočneným takpovediac kúsok od *Jedna*, ale neželajúc si ísť ešte ďalej, pretože sa obrátilo dovnútra a zaujalo jeho polohu [*esté*] *tam* a stalo sa substanciou [*ousia*] a oh- niskom [*hestia*] všetkých vecí...“ ([22], 171).²⁹

Práve preto zjatie v rovine identity myslenia a bytia svojou povahou presahuje jedine *Jedno*, *Jedno* ako jediný a jednoduchý zdroj všetkého. Zdroj, ktorý všetko spôsobuje, no sám je mimo všetkého a všetko ním spôsobené je jeho stopou. V dôsledku totálnej absencie vymedzenia (formy), a teda absencie aj tej najmenšej miery podvojnosti je každý pokus o analytický opis prvého princípu nemožný. Na základe daného možno s najväčšou pravdepodobnosťou vysvetliť i Plotinove preferovanie označenia – *Jedno* – ako najvhodnejšieho označenia pre prvý princíp jeho koncepcie. No predsa sa Plotinova pochybnosť o dostatočnosti tohto termínu nevytráca. „... v pravde mu neprísluší žiadne jméno...“ ([17], 63). Rovnako je to aj v prípade označenia Dobro, ktoré preberá z Platónovej náuky. Aké sú teda výhody týchto termínov (*Jedno*, Dobro) v porovnaní s inými termínmi na označenie prvého princípu? V čom spočívajú nástrahy ich použitia? Plotinos nám k použitiu termínu *Jedno* hovorí: „... je-li však nutno ho pojmenovat, pak pro všeobecnou srozumitelnost je vhodné ho nazvat Jedno, ovšem nikoliv tak, že nejprve je něčím jiným a pak ještě jedním; protože je obtížné ho poznat, poznáváme ho přednostně podle toho, co z něho pochází...“ ([17], 63).³⁰ Ide teda o *Jedno* v zmysle jednoduchého a nedeliteľného prameňa. Na inom mieste sa Plotinos vyjadruje aj k použitiu termínu Dobro: „Nelze ho tedy ani nazvat Dobrem proto, že jiné věci činí dobrými, nýbrž Dobrem v jiném smyslu, Dobrem nade všemi ostatními dobry“ ([17], 73). Keďže je *Jedno* zbavené akéhokoľvek vymedzenia – formy, relatívnou výnimkou vedúcou k výpovediam o *Jedne* zostáva *via negativa*. Všetko, čo možno pripísať jeho hypostázam (špeciálne to platí o vzťahu *Jedno* – Duch), neplatí o *Jedne*. *Jedno* tak zostáva v rovine neurčitej tvorivosti. V tomto bode však Plotinos naráža na obťažnú úlohu. Ide o vysvetlenie, resp. obhájenie výnimočnosti a väčšej dôstojnosti *Jedna* vo vzťahu

²⁹ „... so here too each of the beings which come after the First has in itself a kind of form of it. Their participation made quantity of the numbers exist, but here it gives beings substantial existence, so that being is a trace of the One. And if someone says that this word *einai* [being] – which is the term which signifies substantial existence – has been derived from the word *hen* [one] he might have hit upon the truth. For this which we call primary being proceeded, so to speak, a little way from the One, but did not wish to go still further, but turned inwards and took its stand [*esté*] there, and became substance [*ousia*] and hearth [*hestia*] of all things...“ ([22], 171).

³⁰ Ďalšie dôležité vyjadrenie k použitiu termínu *Jedno* na označenie prvého princípu v rámci *Eneady* VI.9.5 uvádza: „... protože je nutné, abychom si ho pro sebe navzájem označili – sebe navzájem tímto jménem chceme vést k pojmu nedělitelnosti a duši k jednosti; neříkáme jedno a *nedělitelné* tak jako u bodu anebo jednotky. V tomto smyslu je jedno počátkem každého *tolik*, které by nenastalo, kdyby mu nepředcházela jsoucnost a to, co předchází jsoucnosti“ ([17], 65).

k Duchu (božskému Intelektu) ako pravej plnosti bytia a mnohosti foriem.³¹ Tam, kde sám Plotinos cíti nevyhnutnosť konfrontácie, únik z ktorej či vyhnutie sa ktorej by znamenalo riskovať dezinterpretáciu svojej koncepcie, pokúša sa kritické miesto riešiť zavedením nie veľmi jasného typu transcendentálneho bezobjektového myslenia – se-bavnímania, ktoré priraduje *Jednu*. Používa tu grécky výraz *συναισθήσει*. *Eneady* V.4.2 a VI.9.6 to vyjadrujú nasledovným spôsobom: „Také pochopení, které má o sobě samém, na základě jakéhosi sebevnímání, nahlédnutí, kterým samo je, je věčným stáním a duchovním nahlížením, odlišným od nahlížení ducha“ ([17], 21); a na inom mieste: „... abys Jedno uchoval, nelze s ním spojovat ani toto *být samo se sebou*, nýbrž je třeba odejmout mu i nahlížení i bytí se sebou samým, a to jak nahlížení sebe sama, tak i ostatních věcí. Nelze je totiž pojmovat jako duchovně nahlízející jsoucno, nýbrž spíše jako nahlédnutí. Nahlédnutí ale nenahlíží, nýbrž je příčinou nahlížení pro něco jiného: a původce není totéž, co způsobené“ ([17], 71 – 73). Prvý princíp je tak v rámci večného diania akýmsi se-bavnímaním bez najmenej miery duplicity či multiplicity. *Jedno* je dokonale jednoduché.

Prvý princíp je teda večným zdrojom bytia, myslenia, dobra i jednoty. V tomto momente treba preskúmať práve problematiku spôsobu, akým sa z tohto večného zdroja mimo bytia realizuje skutočnosť bytia. Ide teda o problematiku vystupovania skutočnosti z mimoskutočného (princiálneho) zdroja, pre ktorú sa v súvislosti s Plotinovou náukou ustálilo pomenovanie *teória emanácie* (vytekania, vyžarovania). A práve konzistentnosť tejto Plotinovej teórie býva ďalším z početnejšie kritizovaných miest v rámci jeho systému. Skúsme sa teda zamyslieť nad možnými príčinami tohto javu. Vyčítať Plotinovi, ktorý sám až „patologicky“ upozorňuje na doplňujúco-ilustratívny charakter ním ponúknutých podobenstiev vysvetľujúcich emanáciu, práve slabosť použitých analógií sa preto nezdá byť vhodným postupom. Vyhnime sa teda kritike daného typu, postavenej na nedostatočnosti použitia obrazu vyžarovania ohňa, vzatého zo stoicizmu či obrazu vyžarovania Slnka prepožičaného z Platónovej *Ústavy*, a pristúpme priamo k problému impulzu a k analýze spôsobu, akým sa z *Jedna* realizuje jeho hypostáza – Duch (božský intelekt).

Treba zdôrazniť, že zo strany *Jedna* nedochádza k vôľou pohnutému či plánovanému skutku, ktorý by sa vzťahoval na realizovanú hypostázu. Špecifikom Plotinovej koncepcie je práve to, že každá hypostáza napodobňuje hypostázu jej nadradenú, vzťahuje sa priamo na ňu a skrze ňu (od *Jedna*) sa stáva tým, čo Plotinos označuje ako *ὀψία*. Táto teória nepripúšťa možnosť, že by sa vyššia hypostáza dokázala obrátiť k nižšej. Plotinos v *Eneade* VI.8.10³² píše: „A neprichádzajúc k ničomu inému má v ňom extrémnu silu/moc; nie je držané nejakou nutnosťou, ale samo je nutnosťou a zákonom iných. Priniesla/priviedla potom nutnosť samu seba k existencii? Nie, neprišla k existencii; ale iné veci po nej prišli k existencii skrze ňu. Ako by potom mohlo to, čo je pred existenciou, prísť k existencii či už cez vplyv iného, alebo cez svoj vlastný?“

³¹ Tento moment Plotinovej koncepcie je jedným z najčastejšie kritizovaných momentov v zmysle nekonzistentnosti a vágnosti argumentácie.

³² Brillantnú filologicko-filozofickú analýzu tejto *Eneady* VI.8.(39) si má čitateľ možnosť vychutnať prostredníctvom monografie Karfík, F.: *Platónova metafyzika svobody*. Praha: Oikoymenh, 2003. K problematike slobody či nutnosti emanácie *Jedna* pozri ([12], 173 – 176).

([24], 261).³³ Preto nutnosť vyžarovania *Jedna* nie je výrazom prinútenia vyvolaného hypostazovaným objektom, ale práve naopak, prejavom nadbytku tvorivej sily *Jedna* ako prameňa všetkého bytia. Plotinos tak „veľkou rošádou“ využíva argument o nemožnosti obrátenia vyššie postavených hypostáz k tomu, čo nasleduje po nich, ako dôkaz o nevyhnutnosti *Jedna* ako prameňa mimo akéhokoľvek určenia, a tým i mimo skutočnosti. Práve z tohto dôvodu je každé skúmanie vôle či slobody vyžarovania *Jedna* neriešiteľné a spočíva iba v argumentácii o vhodnosti či nevhodnosti použitých jazykových prostriedkov alebo sile či slabosti použitej analógie na vysvetlenie teórie emanácie. Na priblíženie nevyhnutnosti v zmysle spontaneity, a nie v zmysle nejakej potreby realizácie *Jedna* Plotinos najčastejšie používa analógie čerpané zo spontánnych a nepremyslených prírodných procesov. Tieto analógie z roviny prírody sa mu i napriek ich obmedzeniam zdajú najvhodnejšie na vykreslenie toho, že *Jedno* nevyhnutnosť nastoľuje a nie je ňou viazané. Impulzom tvorivého prekypovania je dokonalosť prvého princípu. Na námietky kritikov v tomto kontexte dodáva: „... všetno, čo již je završené, plodí; čo je završené večne, také plodí večne a večné; plodí ovšem něco vzhledem k sobě horšího“ ([17], 137). A na inom mieste ešte podrobnejšie: „Jedno, završené tím, že nic nehledá, nic nemá, nic nepotřebuje, jakoby přeteklo a jeho přeplněnost vytvořila něco od něj odlišného... tvoří podobné věci jako ono tím, že vylévá svou mnohonásobnou mohoucnost“ ([17], 173 – 175). Pojem neemanujúcej dokonalosti preto považuje Plotinos za vnútorne sporný.

Keďže otázka *Jedna* a jeho emanácie dostala svoj náčrt riešenia v podobe vyššie uvedeného textu, zostáva aspoň stručne predstaviť problematiku sfér skutočnosti, ktoré sú *Jednom* plodené. Hneď na úvod by bolo vhodné upozorniť na nejednotnosť prístupu k označovaniu jednotlivých sfér skutočnosti termínom *ὑπόστασις*. Nejednosť prístupov je s najväčšou mierou pravdepodobnosti vysvetliteľná na základe preskúmania jednonoznačnosti používania daného termínu samotným Plotinom a jeho nasledovníkom Porfyriom. Kým Plotinos používa tento termín dosť nesystematicky, už v koncepcii jeho nasledovníka Porfyria je možné rozlíšiť ostré a neostré použitie tohto výrazu.³⁴ V prísnom zmysle slova má podľa Porfyria ontologický význam iba to, čo sa manifestuje z číreho bytia bez viazanosti na miesto a telesnosť. Potom by bolo možné termínom *ὑπόστασις* označiť len dve skutočnosti, a to Ducha (*νοῦς*) a svetovú Dušu (*ψυχή*) Plotinovej koncepcie. Na rozdiel od toho neostré použitie výrazu umožňuje k dvom uvedeným priradiť ďalšie tri, menovite *Jedno*, zmyslovo vnímateľné veci a hmotu. Za problematické na neostrom používaní možno označiť práve to, že *Jedno* je viac ako *ὑπόστασις* už len na základe toho, že je nad bytím, resp. mimo bytia. O *Jedne* Plotinos hovorí, že je mohúcnosťou (*δύναμις*) všetkého ostatného.³⁵ Problém zmyslovo vníma-

³³ Armstrongov vydanie prekladá: „And not going to anything else has in it the extreme of power; [that which does not go] is not held fast by necessity, but is itself the necessity and law of the others. Did necessity, then, bring itself into existence? No, that did not come into existence; the other things after it came to existence through it. How then could that which is before existence have come to existence either by another's agency or by its own?“ ([24], 261).

³⁴ K tomu pozri ([8], 98 – 102).

³⁵ Plotinos píše, že aj v Duchu je síce jednosť, ale *Jedno* je mohúcnosťou všetkých vecí. „*Ἡ καὶ ἐνταῦθα ἐν μὲν ἀλλὰ τὸ ἐν δύναντι πάντων*“ ([17], 140).

teľných vecí spočíva zas v inom. Na základe pravidla, podľa ktorého každé bytie sa manifestuje prostredníctvom *ὑπόστασις*, by tie potom boli na základe nevyhnutnej odkázanosti na miesto a telesnosť len nedokonalými *ὑπόστασις* a ako takých by ich nevyhnutne existoval neurčitý počet. Hmota je na označenie *ὑπόστασις* problematická z toho dôvodu, že sa nachádza na úplnom konci zostupu *Jedna*, v úlohe úplnej negativity. Hmota je v pravom zmysle slova absolútnou metafyzickou hranicou. Nie je potencialitou, ale v zmysle poslednej sféry *Jedna* je akoby pasívnym príjemcom formy. A práve pre tento markantný moment pasivity sa stáva pre ostrosť priradenia termínu *ὑπόστασις* problematickou. Dörrie vo svojej štúdií v súvislosti s výrazom *ὑπόστασις* nakoniec upozorňuje, že „samotný Plotinos ešte k takto systematické (myslí sa terminológia rozpracovaná a používaná Porfyriom – M. L.) terminologii nedospěl“ ([8], 102).

Predstavme teraz sféru Ducha. Aby priblížil Ducha, rozlišuje Plotinos v rámci bezčasového plodenia Ducha z *Jedna* dva momenty. Prvý moment je presahom onej *δύναμις Jedna* v podobe vystupujúcej nesformovanej životnej sily. Plotinos ho prirovnáva k zraku, ktorý ešte nevidí. Druhý moment je akoby nájdením objektu pre zrak. Nesformovaná životná sila sa nazretím navracia k *Jednu* ako k svojmu zdroju, k svojej príčine. Zrak sa napĺňa obsahom. Je už zrakom niekoho, pretože vidí niečo. Na základe toho sa stáva zároveň duchom i bytím. V súvislosti s týmto možno pripomenúť teóriu emanácie, z hľadiska ktorej má duch schopnosť vidieť buď to, čo patrí jemu, alebo to, čo ho predchádza; za žiadnych okolností však nie to, čo nasleduje po ňom. Preto je tiež *Jedno* zbavené akéhokoľvek myslenia a bytia, každého obmedzenia, a teda i každej mnohosti. Duch býva naproti tomu, v zmysle „Čo neplatí o *Jedne*, to platí nevyhnutne o Duchu“, označovaný termínmi ako jestvujúci, mysliaci, ohraničený, dvojakoš, *jedno-mnohé*. Plotinos na margo korelácie myslenia a bytia a mnohosti foriem v rámci Ducha píše: „Ducha je tedy nutné pojiť tak, že je jednak u Dobra a Prvního a že na ně hledí, na druhé straně že je u sebe, a jak sebe nahlíží, tak také nahlíží sebe jako jsoucího vším... je <tak> rozmanitý“ ([17], 47). Iné miesto zas osvetľuje jeho vymedzenie: „Jsoucnost se přece nesmí jako by vznášet v neomezenosti, nýbrž má být upevněno hranicí a klidem; klid však pro věci duchovní znamená vymezení a tvar – a jimi věci nabývají bytí“ ([17], 143). Pre spresnenie treba ešte dodať, že nazeranie, ktoré Ducha diferencuje do jednoty mnohosti, nie je síce hľadaním, ale je vlastnením. O Duchu v tomto zmysle platí, že je tým, čím je. Byť v prípade Ducha platí vždy, pretože večným nazeraním dáva súcnu bytie, a súcno, ktoré je ním nazerané, mu poskytuje objekt nazerania, a teda i bytie. Takáto je podoba korelácie medzi myslením a bytím u Plotina. Nadradenou príčinou tejto korelácie je však *Jedno*.

Spôsob, ktorým dochádza v rámci emanácie *Jedna* k vnútornej mnohosti foriem Ducha, ale aj k prechodu na ďalšie emanačné stupne, sa dá priblížiť nasledovným vysvetlením: Keďže *Jedno* je zdrojom Intelektu, ktorého jestvovanie sa ustanovuje práve na základe nazerania tohto zdroja, musíme skúmať samotný proces duchovného nazerania, inými slovami, samotnú povahu Ducha. Duch (ako hypostáza *Jedna*) pri bezčasovom úsilí nazrieť *Jedno* nedokáže prijať absolútnosť, jednoduchosť, a teda beztvárnosť svojho zdroja. Preto sa pri pohľade na ňu triešti.³⁶ Takto sa stáva jednotou mnohostí

³⁶ Plotinos v *Eneade* VI.7.15 upozorňuje: „But from the Good himself who is one there were many for

a ustanovuje sa v podobe ríše ideí. V súvislosti s vyššie skúmaným nemožno nespomenúť termín, ktorý v rámci novoplatonizmu Plotinovho variantu síce nemá centrálnu, ale napriek tomu nezastupiteľnú postavenie. Ide o termín *τόλμα*, prevzatý zo slovníka novopytagoreizmu, kde slúžil na označenie neurčitej dvojice. V rámci *Enead* sa objavuje v nasledovnom kontexte: „Co tedy způsobilo, že duše na svého otce Boha zapomněli, a že i když jsou částmi pocházejícími odtamtud a zcela patřícími Onomu, neznají ani sebe, ani jeho? Jejich zlo počalo smělostí (*τόλμα*), zrozením první jinakosti a vůli patřit sobě“ ([17], 111). Rezekom zvolený preklad gréckeho termínu výrazom „smelosť“ nás vhodne odkazuje na in-terpretáciu tohto prejavu ako prejavu neoprávneného seba-presadzovania. A práve tu je ďalší kritický moment Plotinovho učenia: závislosť celej skutočnosti od neoprávnenosti seba-presadzovania, od túžby vytvárajúcej inakosť (takosť). Armstrong však upozorňuje,³⁷ že zdanlivú priepasť, rozpor medzi ustanovením skutočnosti na základe absolútnosti pretekania *Jedna* ako Dobra a ustanovením skutočnosti na základe neoprávneného seba-presadzovania možno prekonať. Možno ich prekonať uvedomením, že *τόλμα* je „zároveň princíp oddelení i princíp vnitřní jednoty, t. j. maximálního přijetí *Jedna*, jaké je slučitelné s oddělenou existencí. A má-li *Jedno*... vůbec něco vytvořit, pak musí vytvořit něco, co bude jiné než ono a vůči němu podřadné. *Za tolma* – onu vůli k oddělení, která je nezbytná, má-li vůbec existovat něco jiného než *Jedno* – tedy vposled zodpovídá samo *Jedno*...“ ([5], 280).

Záver. Pokúsme sa sumarizačne rekapitulovať text venovaný Plotinovej filozofickej koncepcii *Jedna* z pozície jej špecifickej formy vyjadrenia, ako aj z pohľadu základov jej „metafyzickej“ doktríny, pričom však ponechajme problematické dôsledky vyplývajúce z naznačených tvrdení tejto koncepcie, ktoré sú tiež miestami jej najčastejších kritik,³⁸ riešeniam iných.

Špecifiká Plotinovho jazyka v rámci antického filozofického diskurzu spočívajú vo výnimočnej priamosti a osobitosti štýlu vyjadrovania, koncipovaného na základe prednášky a diskusie. Plotinos používa individualistickú, ale nie zámerne nejasnú gréčtinu. Ťažká zrozumiteľnosť textu nespočíva v nejasnosti vyjadrovania, ale v zložitosti ním preberanej látky. Čo sa týka vzťahu jazyka a mystiky, Plotinovi ide o vyjadrenie nevyjadriteľného, na základe čoho volí metódu negatívneho vymedzenia. Pri skúmaní Plotinovho jazyka musíme mať na zreteli dva modely: model reprezentácie a model reflexie, pričom vzťah medzi modelmi je dialektický a obe perspektívy sa vzájomne nevylučujú. Deklaratívny jazyk nikdy nevyčerpá svoj predmet. Vyjadrenia patriace k diskurzívnej analýze taktiež evokujú, že je niečo viac, čo nie je zahrnuté do úzkych ohraničení vyhlásení. Plotinos sa snaží priblížiť *Jedno* či Ducha (Intelekt), ktoré nemajú povahu nejakého predmetu, a nespádajú teda do sféry skúmania jazyka, preto mu nezostáva nič iné ako pokus o odkrytie prostredníctvom poukazu na povahu a hranice jazyka a myslenia.

this Intellect; for it was unable to hold the power which it received and broke it up and made the one power many, that it might be able so to bear it part by part“ ([24], 137).

³⁷ K problematike *τόλμα* pozri ([5], 279 – 282).

³⁸ Ide najmä o nasledovné momenty Plotinovej koncepcie: pozícia a dôstojnosť neurčitého *Jedna* verzus plnosť pravého bytia Ducha; otázka nutnosti a slobody emanácie *Jedna*, formulovaná v podobe emanačného upadania; otázka božskosti či negatívnosti kontingentného bytia a iné.

Špeciálne o priblížení *Jedna* na základe jazyka Plotinos uvažoval nasledovnými spôsobmi: Prvý spôsob použitia ponúka možnosť otvorenia jazyka, druhý spôsob ho odhaľuje ako nemožný. Skrátka, o *Jedne* možno hovoriť, ale nie je možné povedať, čo *Jedno* je (jedine v zmysle už uvedeného poukazu na limitácie jazyka). Nezanedbateľnú funkciu v rámci jeho koncepcie *Jedna* zohráva i termín *ὑπόστασις*, ktorý označuje výlučne to, čo je, a to práve z hľadiska odkázanosti na základ svojej existencie, teda na *Jedno*.

Originalita ontologickej schémy Plotinovej filozofie *Jedna* spočíva v systematickom a argumentatívne podloženom spracovaní prieniku dvoch typov ontologických štruktúr. Na jednej strane išlo o rozličné podania ontológie platonizmu (staroplatónske, stredoplatónske a novopytagorejské), na strane druhej o využitie základného princípu ontologickej schémy stoicizmu. Zjednodušeným základom platónskej ontologickej schémy je spiritualizmus, podaný vo forme dištinkcie medzi vzorom a participujúcim obrazom, kde však nie je možné bez odvážneho dopracovania hľadať a nájsť explicitné konštatovanie o ontologickom prepojení ríše ideí so svetom participujúcich vecí. Plotinos je ale v tomto prípade práve ten, kto berie odvahu dopracovania a interpretácie Platónskej náuky na svoje plecia a na základe centrovanej úlohy Dobra a jeho dôležitosť v rámci Platónových dialógov *Ústava* a *Parmenides* ho dopracováva do podoby konzistentného a originálneho systému. Stoická ontologická schéma založená na teórii sublimujúceho materializmu poskytuje novoplatonizmu (ako sme sa snažili ukázať, s najväčšou pravdepodobnosťou aj tomu plotinovskému) v podobe „božského praohňa“ tvorivý a, čo je dôležitejšie, aj nesformovaný princíp všetkého ostatného, ktorý zo seba a na základe seba vyčleňuje mnohosť skutočností. Tento princíp stoického vyžarovania a ochladzovania vyžiareného ohňa, ktorým nastáva realizácia „nižších“, už sformovaných súcien, považuje aj Endre von Ivánka³⁹ za kľúčový pre Plotinom vytvorenú originálnu koncepciu emanujúceho *Jedna* mimo korelácie bytia a myslenia. Záver, ktorý nám z predstavenia Plotinovej koncepcie *Jedna* ako večného princípu mimo sféru bytia a myslenia vyplýva, nás upozorňuje, že k *Jednu* nevedie cesta duchovného nazerania a vedenia, ale jedine cesta prítomnosti (*παρουσιαν*).

LITERATÚRA

- [1] ALLEN, R. E.: Idea a definície. In: *Dialog, vĕdĕní, orientace*. Praha: Oikoymenh 1992, s. 74 – 99.
- [2] *Antológia z diel filozofov. Predsokratovci a Platón*. Bratislava: IRIS 1998.
- [3] ARISTOTELÉS: *Fyzika*. Praha: Rezek 1996.
- [4] ARISTOTELÉS: *Metafyzika*. Praha: Rezek, 2003/ Joklík 1927.
- [5] ARMSTRONG, A. H.: *Filosofie pozdní antiky*. Praha: Oikoymenh 2002.
- [6] BUSSANICH, J.: Plotinus' s metaphysics of the One. In: *The Cambridge Companion to Plotinus*. Cambridge: Cambridge University Press 1996, s. 38 – 66.
- [7] DODDS, E. R.: The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic „One“. In: *Classical Quarterly* XXII, 1928, s. 129 – 142.
- [8] DÖRRIE, H.: Hypostasis – dějiny výrazu a významu. In: *Orthodox revue* 2. Praha: Orthodoxia – vzdělávací centrum 1998, s. 62 – 120.
- [9] FILÓN ALEXANDRIJSKÝ: *O stvoření světa. O gigantech. O neměnnosti boží*. Praha: Oikoymenh 2001.

³⁹ K tomu pozri ([11], 79 – 80).

- [10] GRAESER, A.: *Řecká filosofie klasického období*. Praha: Oikoymenh 2000.
- [11] IVÁNKA, E. von: *Plato christianus*. Praha: Oikoymenh 2003.
- [12] KARFÍK, F.: *Plótinova metafyzika svobody*. Praha: Oikoymenh 2003.
- [13] MERLAN, P.: Řecká filosofie od Platóna k Plótinovi. In: ARMSTRONG, A. H.: *Filosofie pozdní antiky*. Praha: Oikoymenh 2002.
- [14] MOORE, G. E.: *Principia ethica*. Cambridge: Cambridge University Press 1965.
- [15] PLATON: *Ústava*. Praha: Oikoymenh 2001.
- [16] PLÓTÍNOS: *Dvě pojednání o kráse*. Praha: Rezek 1994.
- [17] PLÓTÍNOS: *O klidu*. Praha: Rezek 1997.
- [18] PLOTINUS I.: *Porphyry on Plotinus, Ennead I*. Loeb Classical Library 440 (Greek text with English translation by A. H. Armstrong, edited by J. Henderson); Loeb Classical Library. Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1966.
- [19] PLOTINUS II.: *Ennead II*. Loeb Classical Library 441 (Greek text with English translation by A. H. Armstrong, edited by G. P. Goold); Loeb Classical Library. Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1966.
- [20] PLOTINUS III.: *Ennead III*. Loeb Classical Library 442 (Greek text with English translation by A. H. Armstrong, edited by G. P. Goold); Loeb Classical Library. Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1967.
- [21] PLOTINUS IV.: *Ennead IV*. Loeb Classical Library 443 (Greek text with English translation by A. H. Armstrong, edited by G. P. Goold); Loeb Classical Library. Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1984.
- [22] PLOTINUS V.: *Ennead V*. Loeb Classical Library 444 (Greek text with English translation by A. H. Armstrong, edited by G. P. Goold); Loeb Classical Library. Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1984.
- [23] PLOTINUS VI.: *Ennead VI*. 1 – 5. Loeb Classical Library 445 (Greek text with English translation by A. H. Armstrong, edited by G. P. Goold); Loeb Classical Library. Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1988.
- [24] PLOTINUS VII.: *Ennead VI*. 6 – 9. Loeb Classical Library 468 (Greek text with English translation by A. H. Armstrong, edited by G. P. Goold); Loeb Classical Library. Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1988.
- [25] SCHROEDER, F. M.: Plotinus and language. In: *The Cambridge Companion to Plotinus*. Cambridge: Cambridge University Press 1996, s. 336 – 356.
- [26] WITTGENSTEIN, L.: *Tractatus logico-philosophicus*. ISE Praha: Libertas – Svoboda 1993.

Mgr. Pavol Labuda, PhD.
 Katedra filozofie FiF KU v Ružomberku
 Hrabovská cesta 1
 034 01 Ružomberok
 SR
 e-mail: labuda@fphil.ku.sk