

**AKO NAZERAŤ NA TO, ČO JE VNÍMATEĽNÉ?  
HÁDES AKO METAFORA ZMYSLOVÉHO SVETA U PLOTINA**

RÓBERT KARUL, Filozofický ústav SAV, Bratislava

KARUL, R.: How to Conceive of the Perceivable? Hades as a Metaphor of the Sensible World

FILOZOFIA 64, 2009, No 9, p. 894

When considering the sensible world, Plotinus among others makes use of the image of Hades and the concept of matter. The aim of the paper is to positively re-interpret his negative metaphor of Hades as well as the negative concept of matter. The question is, whether after having accepted the delusional character of the sensible world we still can claim a plausible similarity between the sensible and the intelligible. Is a valuable relationship to things and the others still to be found in such a world?

**Keywords:** Sensible world – Hades – Matter – Delusion – Similarity

Ponímanie zmyslového sveta sa odvíja u Plotina v rozličných verziách, jednou z najtemnejších, a pritom obrazných, a tým aj názorných, je verzia vyzdvihnutá J. Laurentom: „Hádes nie je pre Plotina časťou podzemia ani prostou básnickou predstavou. Je to naša pozemská existencia“ ([1], 58 – 59). Táto nezvyklá vízia sa odvoláva na miesto z rozpravy *Čo je zviera, čo je človek?* (I, 1 (53)): „Herakles sa vyznačuje praktickými cnosťami a svojou chrabrosťou si zaslúžil, aby bol bohom, no keďže je to muž činu, a nie premýšľania (ak by ním bol, celý by bol tam), je síce hore, ale niečo z neho zostáva dole“ (I, 1 (53) 1; [2], 29). Po smrti bol Herakles vyzdvihnutý k bohom, no i tak časť z neho putovala na iné posmrtné miesto, ktorým je Hádes. Z uvedeného výňatku však nie je zreteľné, prečo by „dole“, označujúce prvotne spodné posmrtné miesto, Hádes, malo byť stotožnené so zmyslovým svetom, svetom našej existencie. Neočakávanú Laurentovu myšlienku osvetľuje až širšie okolie textu, ktorý Laurent využil ako prameň. Tam vidíme, že slová a príbeh, ktoré uvádza Plotinos, nie sú jeho, ale Homérove, čo nás neprekvapí, ale pohne k hľadaniu slov a príbehu vlastných Plotinovi, ktorých analógiou je Heraklov osud. Po rozprávaní o tom, ako duša tvorí svoj odraz či obraz a oddeľuje sa od neho, Plotinos dá do súvisu skutočnosť, že „duša sa oddeľuje od svojho odrazu“, s Homérovým tvrdením, že „obraz Herakla je v Háde, zatiaľ čo samotný hrdina s bohmi“. Vieme, že zmyslový svet je tvorený práve dolu schádzajúcim obrazom duše.<sup>1</sup> Porovnanie zmyslového sveta a Hádu teda vystihuje obsah Plotinovho textu; trochu predbehneme a povieme, že obraz duše v zmyslovom svete zodpovedá obrazu hrdinu v Háde.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> K nemu sa vždy primiešava matéria; tú síce Plotinos práve na tomto mieste nespomína, čo však možno považovať za zjednodušenie v rámci jeho výkladu, a nie za znehodnotenie interpretácie J. Laurenta.

<sup>2</sup> Mali by sme si však aspoň položiť otázku, či toto podobenstvo zmyslového sveta nie je iba akýsi umelý textový výtvor, do akej miery je Plotinos vedený celkovým zámerom konkrétnej rozpravy, prí-

Hádes je v našej spoločnej rozprávkovej predstavivosti miestom tieňov, nejasných tvarov či temných patvarov, miestom, ktoré nie je miestom na život, hoci to nie je ani miesto dokonanej smrti; je miestom neživota, miestom pobývania a stretávania (?) ľudských tieňov. Je to miesto iné, než je miesto bytia; je to miesto nebytia.

Môžeme si klásť otázku, do akej miery môže byť Hádes, odmysliac si niektoré konotácie, ktoré sme zvyknutí podvedome odvrhovať pre precitlivosť na krajnú tému, akou je smrť, kladne reinterpretovaný. Hádes tak nemusíme nepovažovať za krajné podobienstvo, ktorého sa treba čo najskôr rozumnou argumentáciou zbaviť, ale za ozrejmujúci analogon zmyslového nazerania.

Zmyslový svet nie je svetom tvoreným jednotlivými odrazmi duše, na to odrazy duše nestačia. Tie akoby vznikali bez ohľadu na existenciu či neexistenciu toho zásadného „vonkajška“, ktorým je zmyslový svet. Sú produkované plodiace silou duše a zdržujú sa v jej blízkosti pred vlastným roztvorením vonkajška.<sup>3</sup> No toto plodenie je dvojplodením. Duša nevytvára len zárodky (dovolíme si tento nepresný preklad *logoi spermatikoi*) vecí a jednotlivých duší; popri ňom je tu aj iné plodenie. Duša, vzťahujúc sa k tomu, čo je nad ňou, pobýva v bytí, ak sa však vzťahuje k tomu, čo je pod ňou, smeruje k nebytíu. „A práve to sa deje, keď sa vzťahuje k sebe samej, lebo keď smeruje k sebe samej, vytvára pod sebou obraz seba samej, zbavený skutočnosti. Vtedy je bez pevnej pôdy, stráca akékoľvek pevné určenie, jej obraz je to, čo je najneurčitejšie a najtemnejšie, je to obraz zbavený rozumu a inteligencie, nesmierne vzdialený bytiu. V tejto chvíli je duša na svojom mieste, v strednej oblasti, no pohliadne následne na obraz. Týmto nasledovným pohľadom mu udelí tvar a spokojná s výsledkom zostúpi doň“ (III, 9 (13) 3; [4], 297). Tento zlomok z rozpravy *Rozmanité postrehy* je interpretovaný ako vytvorenie matérie, ktorá prijíma zárodky vecí.<sup>4</sup> Obraz duše – matéria, ktorá „následne“ prijme zárodky jednotlivých vecí – má podobné rysy ako podzemná scéna: najprv nebytie, neskutočnosť, potom vizuálnejšie: neurčitosť, beztvornosť a temnosť, pričom vo výpočte nechýba ani neživosť, keďže živosť úzko súvisí s bytím a so skutočnosťou inteligencie, ktorá tu absentuje. Nepotvrzuje sa tu podobnosť len na úrovni rysov, nech by boli akokoľvek previazané a už samé vytvárali náznak istej ontologickej samostatnosti, ale aj na úrovni úlohy, ktorú matéria a ríša tieňov a ticha zohrávajú. Matéria rovnako ako Hádes zohráva rolu úložiska na jednej strane zárodok, teda odrazov ideí (foriem), a na druhej odrazov jednotlivých duší.<sup>5</sup>

---

padne do akej miery má toto podobienstvo len navádzať na pochopenie nejakej myšlienky práve tým, že túto myšlienku dočasne zjednoduší až na hranicu alebo i za hranice znetvorenia.

<sup>3</sup> „Odras duše vôbec nepotrebuje ani temnotu, ani matériu; keď sa tvorí, sprevádza svoju tvorivú príčinu a zostáva k nej pripútaný“ (II, 9 (33) 11; [3], 237).

<sup>4</sup> Iste, okrem tohto postoja sa dá nájsť u Plotina postoj, ktorý látku vyzdvihuje na pozíciu princípu popri Jednom (i keď tento princíp nie je taký silný, napr. v rozprave *Čo je zlo a odkiaľ prichádza?* (I, 8 (51) 6; [2], 175): „Je to prirodzenosť a princíp zla“ – zmysel vety J. Laurent upresňuje na „akoby princíp“ ([1], 30), „princípovosť“ matérie zdôrazňuje i S. Breton v [5], vychádza pritom z Plotinovej rozpravy *O dvoch materiách* II, 4 (12). Interpretácia matérie ako vytvorenej dušou sa nachádza pôvodne v [6]; porovnaj ([7], 67).

<sup>5</sup> Porovnanie sa môže ukázať ako diskutabilné a jeho prečistenie by si vyžadovalo dokázať, že duša jednotlivca má svoju ideu na úrovni inteligencie.

Máme teda dôvod domnievať sa, že preludovosť zmyslového sveta by sme mohli hľadať spoločne v prijímacom médiu, v „prostredí“ Hádu alebo v matérii. Pozrime sa bližšie na druhú časť rozpravy *O nemenlivosti toho, čo je netelesné*, ktorá hovorí o matérii a aj o odrazoch, ktoré sú v nej.<sup>6</sup> A nájdime postupne niečo, čo by mohlo byť súčasťou nezápornej, neutrálnej interpretácie Hádu.

Ešte oddialíme čítanie rozpravy a poznamenáme, že by sme sa nechceli až tak venovať metafyzickému výpočtu vlastností, ktoré znevažujú v tejto rozprave matériu, t. j. akému-si objektívnemu opisu. Skúsime sa zamerať, pokiaľ to len pôjde, na akýsi fenomenologický, subjektívny opis stretnutia duše (ktorou poznávame) a matérie, preto z pomerne rozsiahlej časti venovanej nemenlivosti matérie vyberáme len zlomok. Takýto rozdiel medzi pohľadom zvonka a pohľadom zvnútra je zrejme dosť dôležitý; azda vyznačuje čiaru medzi tým, čo môže byť pre súčasného čitateľa zaujímavé, a tým, čo je zašlou metafyzikou. Bez toho, aby sa vyjadroval k zaujímavosti jedného a nezaujímavosti druhého, J. Laurent rozoznáva rozdiel medzi objektívnym a subjektívnym ponímaním stavu vecí v *Enneádach*: „Vidíme to, prívlastok ‚obdivuhodný‘ ... opisuje nepochybne ‚objektívnu‘ vlastnosť Prírody, Prozreteľnosti, Duše a Bytia (v tomto zmysle by bol porovnateľným výrazom výraz ‚božský‘), ale takisto vlastnosť subjektívne postihnuteľnú človekom: je to práve filozof, kto sa díva na Prírodu, Prozreteľnosť a pod. a kto ich považuje za hodné obdivu. Nejaká sila je ‚obdivuhodná‘, čiže objektívne dokonalá a nemohla by byť lepšia, ako je..., ale zároveň vzbudzuje filozofický *thaumadzein*, očarené pýtanie sa na pôvod tejto sily s večne zázračnými účinkami“ ([1], 41).

Takže k stretnutiu duše a matérie, pokiaľ je toto stretnutie možné: Matéria „je (to) ožajstné nebytie, obraz a prelud telesnej masy, ašpirácia na existenciu“ (III, 6 (26) 7; [4], 169), „je v pokoji, ale nie nepohyblivá, ako taká je neviditeľná, uniká, keď ju chceme vidieť, približuje sa, keď sa nepozerala, má v sebe neustále obraz protikladov, je veľká i malá, menej i viac, nedostatok i nadbytok, premenlivý prelud...“ (III, 6 (26) 7; [4], 169). „Klame vo všetkom, čo prisľúbi, keď si ju predstavujeme veľkú, prichádza malá, keď sa zdá, že sa zväčšuje, zmenšuje sa, bytie, ktoré si predstavujeme v nej, je nebytie, ako hra unikania, všetko, čo si myslíme, že v nej vidíme, sa z nás vysmieva, je to iba prelud v inom prelude, presne tak ako v zrkadle, v ktorom sa vždy vec zjavuje inde, nie je na mieste, kde skutočne stojí, zdanlivo je zrkadlo plné vecí; neobsahuje nič, a vyzerá, že má všetko“ (III, 6 (26) 7; [4], 169).

Uvedený odsek nám približuje, čo je to matéria, toto netelesné, nezmyslové bytie: Temer ju nevieme nijako dosiahnuť (jedine jej definovaním, ale aký spôsob uchopenia je definovanie?). Zakaždým sa nám vyšmykne. Je výtvorom duše, ale je od duše oddelená, je teda nepoznatelná; stretnutie, ktoré sme chceli postihnúť, je vlastne vylúčené. Napriek tomu akoby sa nám tísila do nášho poľa, do blízkosti; blízkosť nemusí byť viditeľnosť, ponúka sa nám najprv skôr ako pohyb cudzosti, niekedy až s nádychom sociálnych meta-

---

<sup>6</sup> Treba si aj tu ak nie v celom rozsahu uvedomiť, tak aspoň spomenúť, že výklad matérie a prenikania zárodkov do nej v III, 6 (26) je vedený snahou presvedčiť čitateľa o jej netelesnosti, s ktorou sa Plotinovi spája jej nemenlivosť. Na iných miestach *Enneád* možno nájsť výroky, ktoré kolidujú s výrokmi z rozpravy III, 6 (26), pretože tam sa dôraz kladie práve na niečo iné.

for: „Vysmieva“ sa z nás, „prichádza“ neohlásená, inak, než ako sme ju čakali. No tisne sa nám aj do vizuálneho poľa: prelud telesnej masy, zdvojená neuchopiteľnosť; „prelud v inom prelude“, presne tak ako zrkadlo...

Napriek vypätosti neuchopiteľností, predbiehajúcich sa v ich neuchopiteľnosti, ako-by prechod od výrazu „preludu v inom prelude“, vyvolávajúceho závrät, k jeho porovnaní so zrkadlom znamenal posun. Zdalo by sa, že základný posun by bol v tom, že ideme od nejasnej, hrozivej masy k názornejšiemu obrazu, od zárodočného pulzovania akéhosi prapriestoru k výraznému posunu k zmyslovému, vnímanému svetu; od taktilnej hmoty k obrazu, k poľu viditeľného.<sup>7</sup> O tento posun nám zatiaľ nejde: „To, čo vchádza do matérie a vychádza z nej, sú obrazy“ a preludy bytia. Preludy, ktoré prenikajú do bez tvarého preludu“ (III, 6 (26) 7; [4], 169). Zrazu je jasné, že nie matéria ako taká je „preludom v prelude“, ale toto preniknutie preludu do iného (a odlišného) preludu je zmyslovým svetom, t. j. sú to obrazy vecí a obrazy duší, ktoré prenikli do matérie. Ide tu o zrkadlenie predlôh ako obrazov v zrkadle. To, že v druhej časti rozpravy *O nemeľivosti toho, čo je netelesné* nejde len o samotnú matériu, ale o zmyslový svet, nájdeme aj u F. Fauquiera: „Táto premyslená predstava<sup>8</sup> [matérie] sa netýka samotnej matérie nezávislej od iných skutočností, premyslená predstava sa pokúša spodobniť vzťah, ktorý matéria udržiava s tel(es)ami, pričom sa pokúša zachytiť jej bez tvarosť“ ([7], 73).

Zrkadlenie opúšťa svoju pozíciu intelektuálnej metafory (nižšia skutočnosť je zrkadlením vyššej, napr. v matérii sú zachytené odrazy vecí) a prechádza na úroveň vnímania a predstavivosti<sup>9</sup>. Má sa tu uchopiť zmyslový svet prostredníctvom vnímania/predstavivosti ako zrkadlo v jeho šaľbe. Druhým takým podobenstvom je toto: „Tak, ako sa ozvena odráža od hladkých a plochých povrchov, ako zvuk nezostáva na týchto povrchoch, predstavujeme si, že tam boli a že sa odtiaľ vracajú“ (III, 6 (26) 14; [4], 189 – 191). Ozvena ako pendant obrazu, ozvena, ktorá potrebuje matériu, aby sa k nám dostala, aby sme ju mohli vnímať. To, čo sa tu ponúka po celý čas, je práve prelud, či už v jeho viditeľnom tvare, alebo v jeho tvare zvukovom. A celá Plotinova snaha smeruje len k jednému: Máme si uvedomiť túto preludovosť ako (ne-)podstatu sveta. Prijat' svet ako nekonzistenciu by bolo v konečnom dôsledku „správne“, kladné alebo, ako by som to radšej vyjadril, nezáporné. Prijat' svet vo vnímaní/predstavovaní ako nekonzistenciu a šaľbu.

Vráťme sa do prísnejšie plotinovského kontextu, čo sa týka hodnotenia preludu. Preludovosť matérie ide ruka v ruke s preludovosťou obrazov vecí a duší; k prvej polovici preludu v matérii sa pridáva druhá polovica v obraze doň vstupujúcom, prelud v prelude. „Nestály a klamlivý, klam spadnutý na druhý klam“ (III, 6 (26) 7; [4], 169 – 171).

Z tejto klamlivosti by sme mohli nadobudnúť oprávnený dojem, že dostať sa od zmyslového sveta k akémukoľvek niečím zaujímavému nazeraniu, povedzme to aj inak, ku kontaktu s dušou, neskôr s inteligenciou a s niečím ešte vyšším, je nemožné. Oslabenie

---

<sup>7</sup> „Keď Platón hovoril o *eikon*, nemal na mysli obraz ako nejakú konkrétnu vec, ale modus javenia sa v poli viditeľného“ ([8], 179).

<sup>8</sup> Premyslenú predstavu uvádza F. Fauquier v súvislosti s Plotinovým teoretickým opisom ako opozíciu proti predstavám o hmote spontánne vznikajúcim „u ľudí“, takisto uvádzaným Plotinom.

<sup>9</sup> Predstavivosťou tu chápeme mohutnosť, ktorá z prostého zmyslového vnemu vytvorí predstavu.

obrazu<sup>10</sup> zrkadliaceho sa v matérii je tak silné, že nedáva možnosť návratu po ceste emanácie. „... keby veci, ktoré vidíme v nej [*matérii*], mali nejakú podobnosť s predlohami, z ktorých emanujú, mohli by sme nadobudnúť presvedčenie, že v týchto veciach je niečo zo sily vlastných predlôh, ktoré ich do nej vysielajú, a ona podlieha pôsobeniu tejto sily. No keďže veci, ktoré sa odrážajú v matérii, sú veľmi odlišné od ich odrazov, môžeme z toho vyvodiť, že náš dojem je falošný, pretože tento odraz je len klamom a nemá nijakú podobnosť s vecou, ktorá ho spôsobila“ (III, 6 (26) 7; [4], 169). Ak medzi svetom vnemov a svetom zárodkov je neodhadnuteľné skreslenie, zmyslové vnímanie je daromným tápaním v preludoch. Posúva sa Plotinos vo svojom myslení, keď sa o niekoľko strán ďalej snaží opísať vchádzanie kvality veľkosti do matérie, ktorá túto kvalitu, ako nakoniec všetky kvality, nemala? „Matéria sa istým spôsobom rozťahuje; keďže je vo vzťahu s celkovou formou a so všetkými jednotlivými formami, musí byť v takomto tvare a narásť na masu; takou ju robí sila, vďaka ktorej je to, čo nie je ničím zo seba samého, všetkým. Rovnako aj viditeľná farba sa rodí z toho, čo nie je farbou, vnímateľná kvalita sa rodí z toho, čo nie je kvalitou. Ale tieto príčiny dostávajú homonymne svoje mená podľa svojich účinkov. Takisto veľkosť pochádza z toho, čo nie je veľkosťou alebo čo je ňou len podľa homonymie“ (III, 6 (26) 17; [4], 197). Akoby nám sprvoti dával istú nádej, keď hovorí o vzťahu s formou – ideou, ktorú nám vezme odmietnutím vzťahu ako rýdzej homonymie. Ešte ani tak nie je všetko stratené, pretože by sme sa mohli pokúsiť o kritiku takej homonymie, ktorá je čistou homonymiou prepájajúcou dve veci len ich menom, inak ničím. Homonymia by predsa vyznačovala vzťah medzi tým a tým, obmedzovala by skreslenie, nakoniec umožňovala vidieť v zmyslovom svete niečo zaujímavé (použijeme tento slabý výraz namiesto novoplatónskeho „podstatné“). O záchranu homonymie ako možného vzťahu ide i E. Lassègueovi, ktorý hovorí o homonymii „slabosti“ v súvisi s telom a v súvisi s dušou: Slabosť duše je úplne iná ako slabosť tela, ale predstaviť si slabosť tela nám pomáha pochopiť slabosť duše; ide teda o podobnosť v rozdielnosti, a nie o dokonalý rozdiel (porovnaj [10], 9).

Ako však udržať nádej na záchranu zoči-voči záveru: „Tieto veľkosti sa nám zjavujú, lebo pochádzajú z inteligibilného (sveta), ale sú falošnosťou, pretože to, v čom sa zjavujú, nie je“ (III, 6 (26); [4], 199). Napriek rovnakému sfarbeniu falošnosťou je tu posun od podobnosti – odlišnosti (epistemologického uhla) k bytiu – nebytiu (ontologickému uhlu) a môžeme sa domnievať, že hľadisko podobnosti touto falošnosťou nemusí byť bezprostredne dotknuté. Obdobný interpretačný sklon môžeme nájsť u E. Lassègea. Čitateľ má dojem, že uňho to nie je len sklon, ale priam interpretačná vášeň: „No keď Plotinos hovorí o obraze, menej sa zaujíma o jeho neskutočnosť než o jeho závislosť od predlohy. Danosť, že obraz je len odraz, nebráni obrazu podobať sa na svoju predlohu;

<sup>10</sup> „Sú tu dva druhy [*zárodkov*], jeden je koncový zárodok, viditeľný v nejakej podobe, inertný a neschopný vyprodukovať ďalší; druhý má život, je bratom toho, ktorý produkuje podobu, a produkuje v splodenom bytí a má rovnakú silu“ (III, 8 (30) 2; [4], 261; porovnaj [9], 42). Posledné obrazy nemajú schopnosť tvoriť novú skutočnosť (tie prvé), pretože nemajú vôbec schopnosť tvoriť. Ak tú schopnosť majú (tie druhé, čiže všetko to, čo je živé), tak jedine znižovať realitu na tom stupni, na ktorom sú samé. Sila tohto plodenia na rovnakej úrovni je znevážená, napr.: „Príroda je len ‚obraz tohto iného rozjímania‘ [*rozjímania duše sveta*] a produkuje iba veci bez sily, lebo ‚rozjímanie bez sily produkuje vec bez sily““ (III, 8 (30) 4; [4], 265); porovnaj [9], 60).

naopak, práve preto, lebo je jej odrazom, sa jej podobá“ ([10], 12).

Ak sme aj dospeli k takémuto postoju, musíme si priznať, že sa zatiaľ držíme na nepevnej pôde. Súvisí to okrem iného s pojmom podobnosti, ako ho používa Plotinos. Plotinos odlišuje vzájomnú podobnosť (medzi obrazmi) od jednosmernej podobnosti (obraz sa podobá predlohe, ale predloha obrazu nie): „Druhý druh podobnosti nachádzame medzi dvoma vecami, z ktorých jedna sa stala podobnou druhej, pôvodnej, a o tej nemôžeme obrátene povedať, že je podobná prvej. Tento druhý typ podobnosti nevyžaduje prítomnosť totožného prvku v oboch, ale skôr prvku odlišného... (I, 2 (19) 7; [2], 39; porovnaj [10], 6 – 7) V tej istej rozprave *O cnostiach* I, 2 (19), ktorú sme práve citovali, píše: „Podobnosť s dobrým človekom je podobnosťou jedného obrazu s druhým obrazom, ktorý vychádza z rovnakej predlohy. Ale podobnosť s Bohom je podobnosťou so samotnou predlohou“ (I, 2(19) 7; [2], 53). E. Lassègue vysvetľuje: „Boh sa nevyznačuje cnosťami, čiže predloha je odlišná od obrazu, ktorým je dobrý človek, ten sa práve cnosťami vyznačuje“ ([10], 7).

Aj v rozprave *Proti tým, ktorí hovoria, že tvorca sveta je zlomyseľný a svet je zlý* (II, 9 (33)), v ktorej sa Plotinos o zmyslovom svete, v porovnaní s prevažnou časťou *Enneád* vyjadruje neobyčajne kladne, sa potvrdzuje pochopiteľnosť, a prípadne prítlačivosť zmyslového sveta, len ak predtým poznáme svet inteligibilný. Potvrdzuje sa teda podobnosť zmyslového sveta na svet inteligibilný, „vzťah“ zostupu dolu, ale nie opačne nasmerovaná podobnosť a výstup hore; výstup hore, ktorý by i začínal dolu.<sup>11</sup> „Treba byť slepý, nemať ani rozum, ani inteligenciu a nevedieť kontemplovať inteligibilný svet, ak sa nevieme pozerieť na zmyslový svet“ (II, 9, (33) 16; [3], 255, porov. [10], 6). Plotinos svoju myšlienku dokreslí: „Mohli by sme považovať za hudobníka toho, kto by bol poznal inteligibilnú harmóniu, ale nebol by dojatý pri počúvaní, ako znie v zmyslových tónoch“ (II, 9 (33) 16; [3], 255)?

Z pohľadu od zmyslového sveta je inteligibilný svet odlišný, a tým nedostupný. Tvrdenie o nepevnej pôde sa ukazuje ako zľahčujúce; sme zrejme v poriadnom závoze, ak chceme preukázať podobnosť viditeľných vecí s (dušou) myslenými vecami (v tomto poradí) a dospievame k podobnosti, ktorá je odlišnosťou v bežnom slova zmysle, a nevieme sledovať skreslenie od spodnej vrstvy k vyššej. Bola by tu ešte jedna myšlienka, ktorá by pôdu zrazu spevnila a vyviedla nás z tiesňavy: Celé toto myslenie podobnosti je dynamicke, komunikatívne, vzťahové.

Mnohí autori v tomto bode súzvučia. Ako hovorí I. Koch: „Postavenie obrazu závisí teda úzko od živého vzťahu, ktorý ho spája s jeho princípom, sledujúc dvojité pohybovotvárania, ktorý smeruje od princípu k obrazu, a návratu, ktorý ho vezme späť k princípu alebo udržiava v podobnosti s princípom“ ([11], 74). Alebo M. Fattal: „Nemôžeme zabudnúť na to, že tvoriace sily sú i silami usúvzťažňujúcimi. ... Tieto usúvzťažňujúce sily majú ontologický dosah, pretože zabezpečujú puto medzi zmyslovým bytím a bytím inteligibilným...“ ([9], 83). A znova E. Lassègue: „Ak je tu niečo, čo patrí výlučne predlohe, je tu i niečo, čo patrí vzťahu obrazu k predlohe, musí to predsa byť niečo, inak by sme nevedeli

---

<sup>11</sup> Nehovoríme tu o výstupe nahor, ktorý začína „hore“, t. j. o výstupe, ktorý vychádza z uvedomenia si duše, že je dušou, a výstup je iba proces očistenia, nie odhalenia danosti, že výstup je vôbec možný.

pochopiť, prečo by Plotinos uskutočnil tento tak originálny rozbor pojmu podobnosti“ ([10], 8).

Useknime prísnejšiu interpretáciu a nechajme sa voľnejšie viesť, ako by sme mohli Hádes, ktorý nejakým spôsobom komunikuje s niečím, čo má hodnotu, a teda sám má hodnotu, pozitívne reinterpretovať. Táto reinterpretácia vychádza z takého chápania podobnosti, ktoré hneď nehľadá cenu zmyslového sveta tým, že podobnosť odkáže na predlohu a prenesie ju tam. Chápeme podobnosť tak, že ak je podobnosťou, tak je zmyslový svet hodnotný ako taký. Vzťah je tu teda dvojčlenný, dolný člen je hodnotný ako dolný, hoci v konečnom dôsledku odkazuje na horný. Preludovosť by bola teda práve tým, čo má byť v zmyslovom svete, ak je ten prepojený s inteligibilným svetom. Preludovosť by bola prepojenosťou.

Zneutralizovanie negatívneho ponímania Hádu: Mohli by sme pomýšľať na niečo ako poetiku tieňa? Znalec Plotinovho diela nám odpovie záporne. V súvislosti so Zemou (a zem je najmrŕvejšou vytvarovanou hmotou) J. Laurent tvrdí: „Podľa Plotina Zem nijako nevstupuje do snenia pokoja alebo vôle, ktoré predstavil Bachelard. V tomto súvisi je pozoruhodné, že na označenie Zeme Plotinos nikdy nepoužíva výraz *chthón* ani adjektívum *chthónios*, ale výraz *gê*; podobne ho nepoužíval ani Aristoteles, ani stoici. Môžeme s istotou povedať, že chthónické je poetické, často sa vyskytuje u Homéra a u tragikov...“ ([1], 54). Riskneme toto podujatie, hoci je jasné, že ho nebudeme môcť a ani vedieť dotiahnuť do rozvinutého tvaru. Nie je práve sen spojený často so snením v jeho poetizujúcom vydaní? A zmyslový svet je práve snom: „Sú ako snívajúci, ktorí považujú za zrejmé to, čo vidia vo sne. Vníma len spiaca duša... vstať v tele znamená prejsť zo spánku do druhého spánku“ (III, 6 (26) 6; [4], 167). Naša interpretácia Hádu bude snová, poeticky snová.

„Výraz *obraz* rovnako ako výraz *podobnosť*, ktorý je s ním príbuzný, nachádzame v *Enneadách* často. Môžeme povedať, že sprevádza život (*Zóé*) na všetkých jeho úrovniach, život obiehajúci od oduševneného sveta k svetu inteligibilnému“ ([12], 349). Nenápadné vety, ktoré však dávajú do súvisu život a obraz. Na to, aby sme dosiahli prvé bojzlivé tvary pri tomto snovom ponímaní, musíme urobiť odlišenia v pojme život: Je nepochybné, že život, o ktorom hovoríme od Inteligencie nadol, sa líši na jednotlivých úrovniach svojím stupňom, aby na úrovni zmyslového sveta dosiahol na nebytie, nežitie. Aj tak sa však aj v súvislosti so zmyslovým môžeme stretnúť s výrazom život, napríklad: Pohyb, ktorý je akoby život tela, napodobňuje život (III, (26) 6; [4], 165). Teda nie život ale akoby život, napodobenina života. A. Vydra, nie v prísne plotinovskom kontexte, píše: „*Zóé* je život vo všeobecnosti a aj preto stojí oproti výrazu *bios*. *Zóé* označuje životnú silu. Kým *bios* je smrteľným životom, životom ohraničeným počatím a smrťou, *zóé* sa nerodí ani neumiera“ ([13], 19). Nás bude zaujímať z tohto rozlíšenia práve smrteľný život, a to ako možnosť nájsť v ňom ďalšie rozlíšenie. Smrteľný život, táto malá smrť v Háde, bola by i ona rozlíšiteľná čo do sublimnosti? Pokúsme sa obrátiť k Plotinovi a uviesť ďalšie priblíženie zmyslového sveta aj v ňom obsiahnuté rozlíšenia. Zmyslové veci vo svojej materialite a nepohyblivosti sú predurčené násilne do seba narážať (III, 6 (26) 6; [4], 163), rušiť iné a prekážať im (III, 6 (26) 6; [4], 165), byť inertné. Medzi nimi sú ale veci, ktoré sú priamo vo svojej materiálnosti ľahšie, ako voda, vzduch a oheň. Mäkkosťou sa vyznačujú veci, čo sú viac oduševnené, až prichádzame k oduševneným

telám, nie telesám, a dočítame sa, že „príjemnejšie je stretávať oduševnené telá“ (III, 6 (26) 6; [4], 165). V zmyslovom svete, v tomto Háde, by sme vedeli nájsť rozlíšenia medzi nižším a vyšším, vyššie vo vzťahu k veciam, v „intencionalite“, by znamenalo, že by tieto veci boli fluidné, nejasné, neurčité, „tienisté“, a vo vzťahu k druhým, v „intersubjektivite“, že by išlo o príjemnejšie stretávanie, príjemnejšie o to viac, o čo oduševnenejšie telá by sa stretávali. Ten vyšší „neživot“ mäkkosti a oduševnenosti by bol v porovnaní s inerciou narážania (v najširšom význame) práve silnejším prepojením na život inteligibilný.

Poučiť o vzťahu k „preludom vecí“ by sme sa mohli v inom texte A. Vydru, ktorého názov vzácné vystihuje jeho obsah: *O dotýkaní, ktoré neuchopuje*: „Tam, kde v modalite pohľadu hovoríme o trblietaní, vraveli by sme pri skúsenosti dotyku o pohľadzaní, o jemnom chvení, ktoré uniká bez toho, aby sme zovreli dľaň. Rozhodnutie nevlastniť, nedržať vecí pevne v rukách, neuplatňovať nad nimi svoju moc, je zrkadlením subtílny estetiky, estetiky, ktorej prislúcha tichá úcta k veciam“ ([14], 451). V krajine tieňov, kde predmety strácajú obrysy a súdržnosť, možno ani pohľadzanie nie je náležité. Mohli by sme hovoriť o hmate, ktorý sa nedotýka, pričom stále ostáva hmatom? A trblietanie, ktoré spomenie v modalite videnia A. Vydra? I tu by sme postúpili ďalej, v Háde by presvetľovanie malo ustúpiť „pretemňovaniu“, poetika nesúvislého svetla poetike stmievania.

V neživote *bios* sme rozlíšili dva neživoty. Pozrime sa na to znova a trochu inak: Jeden má predstavu, že je samotným životom, a druhý je v zmierlivom zmierení sa s neživosťou. Ako na priesečníku myslenia E. Levinasa a I. Kanta (na priesečníku, kde sa priamky nepresekávajú) píše J.-L. Chrétien: „Najdôstojnejší život, život celý v dôstojnosti, je život znechutený životom, život, ktorý udržiavame bez toho, aby sme na ňom lipli, život ktorý si praje zomrieť, ale nesmie“ ([15], 258). Tento umrtný život sa ako istá etika neživota môže pokrývať s istou estetikou (nedotýkavého hmatu, šerovidenia...) bez toho, aby sme všetky významy, ktoré veta obsahuje (čiže dôstojnosť, povinnosť, ale aj znechutenie<sup>12</sup>...), prevzali do definície tejto etiky obrátenej k rudimentu. Vetu o „intersubjektivite“ by sme potom mohli preformulovať, majúc pred očami to, ako si samovoľne predstavujeme Hádes – ako ľudské tiene, ktoré „stretávajú“ iné ľudské tiene – na, „Je sublimnejšie stretávať oduševnené telá“; nahradíme tak zvyškovo hedonistické „príjemnejšie“ neutrálnejším „sublimnejšie“. No môžeme postúpiť ďalej a odlíšiť ešte jednu sublimnosť: Je sublimnejšie stretávať oduševnené, no ak možno oduševnené stretávať rôzne, nižším, vyšším spôsobom, menej, viac oduševnene, tak to lepšie postihneme, ak povieme: „Je sublimnejšie stretávať sublimnejšie oduševnené telá.“

## LITERATÚRA

- [1] LAURENT, J.: *L'Homme et le monde selon Plotin*. Fontenay-aux-Roses: ENS 1999.
- [2] PLOTIN: *Première Ennéade*. Paris: Les belles lettres 1997.
- [3] PLOTIN: *Deuxième Ennéade*. Paris: Les belles lettres 1998.
- [4] PLOTIN: *Troisième Ennéade*. Paris: Les belles lettres 2002.
- [5] BRETON, S.: *Matière et dispersion*. Grenoble: Jérôme Millon 1993.

---

<sup>12</sup> „Nie, ešte raz, dobrým človekom sa nestaneme pohrdaním svetom, pohrdaním bohmi a všetkými krásami, ktoré sú v ňom“ (II, 9 (33) 16; [3], 253).



- [6] O'BRIEN, D.: *Théodicée plotinienne, théodicée gnostique*. Leyde: Brill 1993.
- [7] FAUQUIER, F.: La matière comme miroir – pertinence et limites d'une image selon Plotin et Proclus. In: *Revue de métaphysique et de morale*, 2003, 1, 65 – 87.
- [8] FIŠEROVÁ, M.: Obraz ako paradox. In: SLAVKOVSKÝ, R. A. – VYDROVÁ, J. – VYDRA, A. (eds.): *Paradoxy a hranice racionality*. Pusté Úľany: Schola Philosophica 2007.
- [9] FATTAL, M.: *Logos et image chez Plotin*. Paris: L'Harmattan 1998.
- [10] LASSÈGUE, M.: Note sur la signification de la notion d'image chez Plotin. In: *Revue de l'enseignement philosophique*, 1983, 6, 4 – 12.
- [11] KOCH, I.: Image plotinienne, image augustinienne. In: *Philosophiques*, 1998, 1, 73 – 90.
- [12] AUBIN, P.: L'image dans l'oeuvre de Plotin. In: *Recherches de science religieuse*, 1953, 41, p. 348 – 379.
- [13] VYDRA, A.: *O tvorbe a nesmrteľnosti*. Pusté Úľany: Schola Philosophica 2007.
- [14] VYDRA, A.: O dotýkaní, ktoré nechopuje. In: *Filozofia*, roč. 65, 2007, č. 5, s. 451 – 456.
- [15] CHRÉTIEN, J.-L.: La dette et l'élection. In: CHALIER, C. – ABENSOUR, M. (eds.): *Cahier de l'Herne – Emmanuel Lévinas*. Paris: L'Herne 1993, p. 257 – 277.

---

Príspevok vznikol vo Filozofickom ústave SAV ako súčasť grantového projektu č. 2/0168/08.

---

Mgr. Róbert Karul, PhD.  
Filozofický ústav SAV  
Klemensova 19  
813 64 Bratislava 1  
SR  
e-mail: robert.karul@savba.sk