

Univerzita Karlova  
Katolická teologická fakulta  
Katedra filozofie

Ján Polák

# **MÍSTO CTNOSTI V PLÓTÍNOVĚ FILOZOFII**

**Diplomová práce**

Praha, 2018

Vedoucí práce: Mgr. David Svoboda, Ph.D.



- 1. Prohlašuji, že jsem předkládanou práci zpracoval samostatně a použil jen uvedené prameny a literaturu.*
- 2. Prohlašuji, že práce nebyla použita k získání jiného titulu.*
- 3. Souhlasím s tím, aby práce byla zpřístupněna pro studijní a výzkumné účely.*

*V Praze dne 20. 6. 2018*

*Ján Polák*



## **Bibliografická citace**

Místo ctnosti v Plótínově filozofii : diplomová práce / Ján Polák ; vedoucí práce: Mgr. David Svoboda, Ph.D. - Praha 2018.

## **Anotace**

Práce si klade za cíl objasnit některé aspekty Plótínova pojetí ctnosti. Na základě referátu o článku J. M. Dillona *Etika pro pozdně antického mudrce*, a následné komparace s esejem P. Hadota *Plótinos, čili prostota pohledu*, je v Plótínově etické reflexi charakterizován dualismus smyslového a duchovního světa, protipól těla a duše, stejně jako vztah nižších a vyšších ctností. Na tomto základě je pak zkoumán vztah Plótínovského mudrce k druhému. Práce ústí v závěr, že Dillonova interpretace radikálního rozlišení zmíněných vztahů je přehnaná a jeho prohlášení absence elementu vztahu k druhému v Plótínově etické reflexi je v zásadě mylné.

## **Klíčová slova**

Plótinos, etika, ctnost, novoplatonismus, J. M. Dillon, P. Hadot, vyšší a nižší ctnosti, vztah k druhému, tělo a duše, smyslový a duchovní svět, pozdně antická filozofie.

## **Rozsah práce**

Počet znaků: 149417 (včetně mezer).

## **Abstract**

The main intention of this thesis is to clarify some aspects of Plotinus's concept of virtue. Significant part of it is a report of J. M. Dillon's article *An ethic for the late antique sage* and its comparison with P. Hadot's essay *Plotinus or the simplicity of vision*, which form a base for characteristics of a dualism between sensual and spiritual world, the body/soul polarity, and relation between higher and lower virtues. Consequently a relationship of a Plotinian sage towards others is being investigated. The result of this thesis confirms that Dillon's interpretation of a radical distinction between polarities mentioned above is exaggerated and his pronouncement of an absence of the element of concern for others in Plotinus's ethical reflection is basically mistaken.

## **Key words**

Plotinus, ethics, virtue, neoplatonism, J. M. Dillon, P. Hadot, higher and lower virtues, relation with other, body and soul, sensual and spiritual world, late antique philosophy.

## **Poděkování**

*Rád bych zde poděkoval vedoucímu práce, Mgr. Davidovi Svobodovi, Ph.D. za jeho čas i ochotu ujmout se vedení této práce. Můj dík patří také PhDr. Mgr. Štěpánovi Holubovi, s nímž jsem téma práce dlouhodobě konzultoval. V neposlední řadě děkuji také mé rodině a rodině Chanvin, kteří mě vytrvale povzbuzovali v těžkých fázích vzniku této práce.*





## Obsah

I. Úvod.....	11
II. Obecná charakteristika Plóťínovy filosofie v dobovém kontextu.....	13
II. 1. Pozdní antika.....	14
II. 2. Plóťínova literární tvorba.....	15
II. 3. Hlavní rysy Plóťínovy nauky.....	16
II. 4. Inspirační zdroje.....	18
II. 5 Vliv na pozdější tradici.....	19
III. John M. Dillon: <i>Etika pro pozdně antického mudrce</i> .....	21
III. 1. Plóťínův etický postoj a jeho zaměření na život intelektu.....	21
III. 2. Aporie ctnosti a exil v tělech.....	23
III. 3. Témata etiky v pozdním platonismu, metodologie a Plóťínův naturalismus.....	24
III. 4. Plóťínovo pojednání <i>O krásném</i> (I.6).....	26
III. 5. Plóťínovo pojednání <i>O odchodu z těla</i> (I. 9).....	27
III. 6. Plóťínova pojednání <i>O ctnostech</i> (I.2) a <i>O dialektice</i> (I.3).....	28
III. 7. Vztah duše a těla a pojednání <i>O blaženosti</i> (I.4).....	29
III. 8. Zdokonalování vyšších a nižších ctností.....	30
III. 9. Blaženost v pojednání <i>O tom, zda blaženost roste s časem</i> (I.5).....	31
III. 10. Plóťínova koncepce “my” a očištění duše.....	33
III. 11. Plóťínovo pojetí zla v pojednání <i>O tom, co jsou zla</i> (I.8).....	34
III. 12. Svobodná vůle a pojednání <i>O svobodě a vůli Jedna</i> (VI.8).....	36
III. 13. Zdroje Plóťínových etických úvah a závěr.....	37
III. 14. Shrnutí Dillonova článku.....	38
IV. Komparace Dillonovy a Hadotovy interpretace pasáží z Plóťínových <i>Ennead</i> a z Porfýriova <i>Vita Plotini</i> , citovaných v Dillonově eseji <i>Etika pro pozdně antického mudrce</i> a v Hadotově eseji <i>Plóťínos čili prostota pohledu</i> .....	40
IV. 1. Hadotův esej <i>Plóťínos čili prostota pohledu</i> .....	41
IV. 2. Plóťínův život a jeho vztah k druhému.....	45
IV. 3. Plóťínova mystická zkušenost a návrat do těla.....	47
IV. 4. Utrpení mudrce.....	49
IV. 5. Lampa v bouři.....	51
IV. 6. Ctnost.....	53
IV. 7. Plóťínova poslední slova.....	60

IV. 8. Shrnutí komparace Dillonovy a Hadotovy interpretace společných pasáží.....	62
V. Závěr.....	66
Bibliografie.....	68

## I. Úvod

Východním bodem zkoumání, vedoucím k sepsání této diplomové práce, byl záměr objasnit několik specifík Plótínova pojetí ctnosti. Pro toto pojetí je charakteristický určitý dualismus, zakotvený v protikladu smyslového a duchovního světa, na který je dále vázáno rozlišení těla a duše, stejně jako Plótínova koncepce vyšších a nižších ctností. Tento dualismus představuje jedno hlavních témat článku Johna M. Dillona *Etika pro pozdně antického mudrce*. Základem Dillonova zkoumání je otázka, zda vůbec a pokud ano, tak do jaké míry, obsahuje Plótínova filozofie etickou teorii. Dillon vychází z přesvědčení, založeného na studiu Plótínova díla a Plótínova životopisu sepsaného jeho studentem Porfýriem, že Plótínos měl jasný etický postoj a ve svém životě představoval výjimečný vzor ctnostného jednání. Dillonův přístup k etickým aspektům Plótínovy filozofie je přesto kritický a ve svých závěrech odmítá Plótínově etické reflexi přiznat statut plnohodnotné etické teorie. Dominantními prvky Plótínovy etiky jsou dle Dillona výjimečně radikální zaměření na sebe a na svět intelektu, stejně jako nepřeklenutelné rozlišení materiálního a duchovního světa. Plótínova etická reflexe dle Dillona zcela pomíjí koncepty jako zájem o druhého pro jeho vlastní dobro, láska, přátelství, emoce, nebo morální pokrok a jako taková představuje etiku užitečnou výhradně pro pozdně antického mudrce stoického typu a prakticky nepoužitelnou pro běžného člověka. Dillonův esej přesně ilustruje moment Plótínovy filozofie, který byl hlavním bodem mého zkoumání, tedy otázku sebestřednosti Plótínovského mudrce, stejně jako jeho vztah k okolnímu světu. Dillonova kritika je dobře podložena, přesto ale považuji některé z jeho závěrů za přehnané.

Tato diplomová práce je členěna do tří částí, z nichž úvodní představuje obecný vhled do Plótínovy filozofie, jejího historického rámce, jejích zdrojů a následného vlivu. Druhá část je věnována referátu o Dillonově eseji *Etika pro pozdně antického mudrce*. Klíčová třetí část je zaměřena na rozbor a srovnání některých aspektů Dillonova článku s esejí *Plótínos čili prostota pohledu*, ve kterém se jeho autor Pierre Hadot zaměřuje na hledání originality Plótínova myšlení a jednání. Jelikož Hadotův esej obsahuje větší výběr témat než článek Dillonův, třetí část práce je uvedena stručnou charakteristikou Hadotova eseje, po které následuje rozbor a srovnání výkladů šesti pasáží z Plótínových *Ennead* a z životopisu *Vita Plotini* sepsaného Porfýriem, které oba autoři ve svých esejích citují.

Předmětem této práce je tedy Plótínovo pojetí ctnosti, a to především aspekty tohoto pojetí, které přímo souvisí s Plótínovým ideálem mudrce a jeho vztahu k druhým. Tyto aspekty jsou zejména vztah smyslového a duchovního světa, těla a duše a vyšších a nižších ctností. Cílem této práce je, na základě referátu o Dillonově článku a jeho následného srovnání s Hadotovým esejem, ukázat, že Plótínovo rozlišení zmíněných vztahů není tak radikální, jak ukazuje Dillonova interpretace a tím pádem i jeho pojetí mudrce nechává prostor pro vytvoření harmonického vztahu k druhému. Tato práce je metodologicky pojatá formou referátu o článku, který dostatečně pokrývá zvolenou problematiku, a následné komparace tohoto článku s esejem, zabývajícím se originalitou Plótínovy reflexe i svědectví jeho života. Komparace je metodologicky pojatá formou výkladu a následného porovnání interpretací šesti pasáží, které se vyskytují v obou esejích. Tématem se kromě Dillona zabývala také María Isabel Santa Cruz v článku *Péche o ano: Plótínos, čtenář Alcibiada a Platóna*. Podobně jako v případě Hadotova eseje představuje Plótínovo pojetí ctnosti jedno z témat kupř. v disertační práci Filipa Karfíka *Plótínova metafyzika svobody*. Tato diplomová práce by měla přispět k rozvíjení zkoumání Plótínova náhledu na vztah mudrce k druhému.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Jelikož nedisponuji dostatečnou znalostí klasické řečtiny, v rámci celé práce jsou pasáže z Plótínových *Ennead* a z Porfýriova *Vita Plotini* odkazovány na kritické vydání a překlad Plótínova díla: PLÓTÍNOS, *Plotinus in Seven Volumes, I – VII*, vyd. A. H. Armstrong, Cambridge 1966-1988.

## II. Obecná charakteristika Plótínovy filosofie v dobovém kontextu

Plótínos (204/205–270/271)<sup>2</sup> bývá často považován za jednoho z dominantních myslitelů období pozdní antiky. Přestože lze z dochovaných informací usuzovat, že vyrůstal v Egyptě a značnou část života strávil v Římě, jeho myšlení je pevnou součástí vývoje řecké tradice, a to především tradice platónské. Z dnešního pohledu je téměř nemožné určit přesnou hranici mezi myšlenkami jiných autorů, kterými se nechal inspirovat a jeho vlastním přínosem, nicméně jeho myšlenkový výkon je natolik originální a jedinečný,<sup>3</sup> že si u moderních historiků vysloužil postavení zakladatele novoplatonismu.<sup>4</sup> Do dnešní doby se zachovali Plótínovi spisy zrevidované jeho žákem Porfyriem a vydané pod souhrnným označením *Enneades*,<sup>5</sup> jejichž součástí je Plótínův životopis *Vita Plotini*<sup>6</sup> sepsaný také Porfyriem kolem roku 301.

Plótínos sám se cítil přímým dědicem Platónské linie,<sup>7</sup> ačkoliv jeho myšlení navazuje také na Aristotela, pythagorejskou tradici, stoiky a gnózi.<sup>8</sup> Přestože počínaje středověkem Plótínův přímý vliv na filosofii výrazně klesá, důsledky jeho úvah se nepřímě projeví v novoplatónském vlivu na formování křesťanského myšlení, stejně jako při renesanční obnově platónské tradice.<sup>9</sup>

Charakteristickým rysem Plótínovy filosofie je rozvíjení myšlení v neustálé návaznosti na osobní životní zkušenost, a to až do té míry, že je velice obtížné porozumět

---

2 Přesné datum Plótínova narození a smrti není známo, srov. ARMSTRONG, A. H., *Filosofie pozdní antiky. Od staré Akademie po Jana Eurigena*, přel. M. Pokorný, Praha 2002, s. 230 a GERSON, L. P., *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge 1996, s. 2–3.

3 HADOT, P., *Plótínos čili prostota pohledu*, přel. F. Karfík, Praha 1993, s. 7–11.

4 Např. RICKEN, F., *Novoplatónismus*, in: *Antická filosofie*, přel. D. Mik, Olomouc 2002, s. 157, nebo DRTINA, F., *Mysticism*, in: *Úvod do filosofie*, Praha 1929, s. 336–337. Toto označení pochází ze systematizujících snah historické vědy 18. století, viz GERSON, *The Cambridge Companion*, s. 5. Někteří autoři považují za zakladatele novoplatonismu Plótínova učitele Ammonia Sakka, který bohužel nezanechal žádné literární dílo. Plótínos bývá u těchto autorů označován za nejvýznamnější představitele novoplatonismu, např. MACHOVEC, D., *Dějiny antické filosofie*, Jinočany 1993, s. 181.

5 PLÓTÍNOS, *Plotinus in Seven Volumes*.

6 PORFÝRIOS, *Porphyry on the life of Plotinus and the order of his books*, in: PLÓTÍNOS, *Plotinus in Seven Volumes*, I, vyd. A. H. Armstrong, Cambridge 1966, s. 1–87.

7 GERSON, *The Cambridge Companion*, s. 3.

8 ARMSTRONG, *Filosofie pozdní antiky*, s. 20.

9 GERSON, *The Cambridge Companion*, s. 386–409, nebo ARMSTRONG, *Filosofie pozdní antiky*, s. 13.

jeho filosofii bez znalosti jeho života a naopak.<sup>10</sup> Stejně tak lze v jeho myšlení nalézt určitý mystický nádech, kdy filosofie neznamena pouhé odosobněné přemýšlení, nýbrž cestu do hlubší roviny bytí a možnost naplnění smyslu a podstaty lidského života.<sup>11</sup> Jeho filosofie budována na těchto základech tak představuje jedinečný, vnitřně nesmírně soudržný a živý koncept, který i dnes zůstává zdrojem inspirace.<sup>12</sup>

## II. 1. Pozdní antika

Pokus o obecnou charakteristiku období Plótínova života na základě zařazení do pevně určeného historického rámce, nemůže skončit jinak než nezdarem.<sup>13</sup> Pojem „pozdní antika“ se v některých ohledech překrývá s pojmem „raný středověk“ a určitou historickou oporu lze nalézt pouze v označení „pozdního císařství“. Vzhledem k předmětu našeho zkoumání stojí za zmínku, že 3. století představuje v římském impériu období dramatických politických změn, pro které je charakteristické oslabení centrální moci, spojené s poměrně rychlým střídáním císařů.<sup>14</sup> Stejně tak dochází k výraznému rozšíření křesťanství a k zásadním společenským změnám vedoucím k nástupu středověku.<sup>15</sup>

Co se týče filosofie daného období, její řecká část vstupuje do své závěrečné fáze a plody několika staletí kontinuálního vývoje se především skrze novoplatonismus přesouvají stále více ke křesťanským myslitelům. Jak ukazuje Armstrong v úvodu *Filosofie pozdní antiky*, pro autory tohoto období je příznačné specifické pojetí filosofie jako „všezahrnující aktivity týkající se všeho, co má nějaký význam pro dosažení konečného cíle lidského života“,<sup>16</sup> tedy nejen pouhé psaní, nebo vyučování, nýbrž každý aspekt lidského života, který se vztahuje k jeho podstatě a smyslu. Filosofie této epochy tak nepředstavuje zaměstnání, profesi, nebo snad povolání, nýbrž životní postoj, který se manifestuje v každém detailu každodenní skutečnosti stejně jako v souhrnu jeho celku. Jak dále uvidíme, toto

---

10 ARMSTRONG, *Filosofie pozdní antiky*, s. 11.

11 Viz např. RICKEN, *Novoplatónismus*, s.160–161, nebo KARFÍK, F., *Plótínova metafyzika svobody*, Praha 2002, s. 14–16.

12 HADOT, *Plótinos čili prostota pohledu*, s. 83, nebo ARMSTRONG, *Filosofie pozdní antiky*, s. 247.

13 ARMSTRONG, *Filosofie pozdní antiky*, s. 9.

14 CONTE, G. B., *Dějiny římské literatury*, Praha 2008, s. 527–531.

15 CANFORA, L., *Dějiny řecké literatury*, Praha 2001, s. 617.

16 ARMSTRONG, *Filosofie pozdní antiky*, s. 12.

dědictví antické kultury se v postavě Plótína plně realizuje a pro naše další zkoumání bude důležité mít v paměti tento specifický rys daného období.

Stejně tak je pro autory pozdní antiky charakteristická schopnost „spojovat úctu k autoritám s nesmírnou volností spekulace“<sup>17</sup>, což je přesně přístup umožňující Plótínovi považovat se za přímého dědice Platónské tradice a zároveň nauku této tradice rozvíjet na základě své osobní zkušenosti.

V rámci charakteristiky období pozdní antiky je nutno zmínit ještě jeden myšlenkový směr, který se osobně týká i samotného Plótína a tím je gnóze. Tato nauka, nebo lépe řečeno, tyto nauky, v Plótínově době značně rozšířené, představují syntézu filosofických úvah s náboženskými prvky, sloučenými do dualistického systému protikladu dobra a zla. Je pro ně charakteristické radikální odmítnutí samotné možnosti dobré povahy smyslového světa, který v jejich pojetí představuje místo zla a utrpení pro duši.<sup>18</sup> Ačkoliv gnostické nauky vykazují řadu prvků podobných s Plótínskou naukou, tyto dva myšlenkové směry stojí v určitém smyslu na zcela opačných základech a je velice pravděpodobné, že některé aspekty Plótínovy filosofie vykryštovali právě na polemice s gnostikou.

## II. 2. Plótínova literární tvorba

Celek Plótínovy literární tvorby představuje série padesáti čtyř rozprav napsaných v řečtině a vydaných Porfýriem v roce 301 pod názvem *Enneades* společně s jeho životopisem *Vita Plotini*. Tyto spisy Porfýrios uspořádal do šesti sérií po devíti spisech,<sup>19</sup> přičemž některé delší spisy rozčlenil do více pojednání, zatímco jiné, kratší sloučil do jednoho. Při jejich uspořádání do šesti sérií se pak řídí vnitřním obsahem místo chronologického pořadí, takže každá série se zabývá jinou oblastí Plótínovy filosofie. V životopise *Vita Plotini* Porfýrios zachoval také seznam Plótínových spisů v jejich původním chronologickém pořadí. Porfýriovo řazení, i přes jeho snahu o vytvoření kompaktního myšlenkového celku, vykazuje značnou inkonzistenci, v některých případech se jedná o rozsáhlejší díla, zatímco v jiných případech jde o pouhou sérii poznámek vztahujících se k nějakému konkrétnímu problému.

---

17 ARMSTRONG, *Filosofie pozdní antiky*, s. 13.

18 CHADWICK, H., *Počátky křesťanské filosofie: Justin a gnostikové*, in: ARMSTRONG, A. H., *Filosofie pozdní antiky. Od staré Akademie po Jana Eurigena*, přel. M. Pokorný, Praha 2002, s. 196–197.

19 Odtud název *Enneades* – *Devítky*.

Můžeme-li důvěřovat informacím v Porfýriově životopisu, Plótínos začal své nauky sepisovat kolem roku 253, tedy přibližně ve svých čtyřiceti devíti letech a veškerá literární činnost tak spadá do posledních šestnácti let jeho života.<sup>20</sup> Tomu koneckonců odpovídá fakt, že i přes snahy moderních badatelů nebyl nalezen zásadnější myšlenkový vývoj od prvních spisů k závěrečné tvorbě.<sup>21</sup> V souvislosti s touto vnitřní konzistencí Plótínovy nauky je zajímavé Porfýriovo líčení způsobu Plótínova psaní, ve kterém popisuje jak si Plótínos zkoumaný předmět nejprve důkladně promyslel a začal psát teprve v okamžiku, kdy měl celý postup důkladně ujasněn. Poté držel myšlenku pevně v hlavě a psal „jako by opisoval z knihy“. Tímto postupem byl schopen pracovat poměrně rychle a jelikož měl problémy s viděním, své spisy po sobě nečetl.<sup>22</sup> Specifický styl Plótínových pojednání souvisí s jeho stylem přednášek, jejichž součástí byly velice často živé diskuze, jejichž vliv lze vytušit za několika aspekty jeho nauky.

V rámci našeho zkoumání budou důležité ještě dvě poznámky: jednak kroužek Plótínových studentů se rozpadá ještě před jeho smrtí, Plótínův vlastní odkaz tak spočívá především v jeho spisech a v tomto ohledu nelze docenit rozhodnutí psát, k němuž dospěl ve svých padesáti letech.<sup>23</sup> Druhá poznámka se týká Plótínova stylu psaní, nezřídka kombinuje suché argumentační linie se vznosným metaforickým jazykem. A je to právě schopnost propůjčit metaforám ze smyslového světa zachvacující sílu, a původ této schopnosti, které poukazují na Plótínovu výjimečnost v dějinách filosofie.

### II. 3. Hlavní rysy Plótínovy nauky

V této části se pokusíme stručně shrnout hlavní rysy Plótínovy filosofie. Nesmíme přitom zapomenout, že půjde o nutné zjednodušení velice komplexní a důkladně propracované nauky a že tento přehled uvádíme za účelem dalšího zkoumání etické roviny Plótínovy filosofie.

Základem Plótínova učení je nauka o třech entitách<sup>24</sup> Duši, Intelktu a Jednu<sup>25</sup>, které představují základ veškeré skutečnosti. Jedno, nebo v Plótínské terminologii také Dobro,

---

20 ARMSTRONG, A. H., *Preface*, in: PLÓTÍNOS, *Plotinus in Seven Volumes*, I – VII, vyd. A. H. Armstrong, Cambridge 1966–1988, s. VII – XXXIII.

21 ARMSTRONG, *Filosofie pozdní antiky*, s. 253.

22 Tamt. s. 254.

23 Tamt. s. 250–251.



představuje absolutní jednotu, první počátek, zdroj a příčinu veškerenstva, stejně jako poslední důvod a nejzazší cíl veškerého směřování, které je natolik vzdáleno jazykovému vyjádření, že o něm prakticky nelze vypovídat.<sup>26</sup> Plótínovy úvahy zabývající se Jedněm, jsou nejsložitější a zároveň nejpodstatnější část jeho nauky, představují střed, ke kterému se vztahuje vše jak v jeho nauce, tak v jeho životě.<sup>27</sup>

Druhou entitu a oblast bytí ve svém nejvlastnějším smyslu představuje Intelekt, jehož Plótínovo pojetí vychází z Platónovy teorie idejí<sup>28</sup> a jemuž lze přiřknout v plném smyslu predikáty bytí, života a myšlení.<sup>29</sup> Tyto predikáty Intelaktu se uskutečňují v rámci mnohosti, jejíž části jsou vzájemně propojené, jedná se tedy o dokonalou jednotu v mnohosti. Původem Intelaktu je Jedno, nicméně konstituuje se sám spontánním intelektivním nahlížením sebe sama ve vztahu k Jednu.<sup>30</sup> Plótínos zde rozlišuje dva nečasové „pohyby“: v první fázi „vystupuje z Jedna nezformovaná potencialita, neurčitá životní síla“, zatímco ve druhé „se tato potencialita v nazírání vrací k Jednu, a tak se formuje, plní obsahem a stává se intelektem a bytím.“<sup>31</sup> Další vlastností Intelaktu jsou stálost a neměnnost, netělesný charakter a z něj plynoucí absence jednání. Stejně jako Jedno představuje zdroj metafyzického a na něm založeného fyzického světa, Intelekt je světem metafyzickým a předpokladem bytí světa fyzického.

Plótínovo pojetí třetí hypostaze předkládá interpretům jisté potíže: přestože ani v nejmenším nezpochybňuje její jednotný charakter, rozlišuje dvě části duše: vyšší, která zůstává v neustálém, neměnném kontaktu s Intelaktem a nižší, představující jakýsi odraz

---

24 V pozdější tradici se pro ně vžilo označení „hypostaze“, které Plótínos sám příležitostně používá, nicméně o jeho rozšíření se zasadil především Porfýrios, viz KARFÍKOVÁ, L., *Zda to, co samo sebe nahlíží musí být mnohotvárné*, in: PLÓTÍNOS, *O sebepoznání*, přel. L. Karfíková, Praha 2014, s. 9, pozn. 10.

25 Na tomto místě se úmyslně dopouštíme nepřesnosti, protože Jednu v Plótínovské teorii nenáleží predikát bytí. Je to zdroj, prvotní příčina bytí a jako takové je „nad bytím“, viz KARFÍK, F., *Plótínova metafyzika svobody*, s.122–127.

26 Na několika místech Plótínos s pomocí negativní teologie nachází postupy, díky kterým lze o Jednu vypovídat, nicméně tyto postupy jsou doprovázeny důslednou snahou určit hranice tohoto vypovídání, viz KARFÍK, F., *Plótínova metafyzika svobody*, s. 93–140.

27 Srov. GERSON, *The Cambridge Companion*, s. 38–65.

28 ARMSTRONG, *Filosofie pozdní antiky*, s. 25–30.

29 Tamt. s. 24, nebo s. 283.

30 KARFÍK, *Plótínova metafyzika svobody*, s. 50–54.

31 ARMSTRONG, *Filosofie pozdní antiky*, s. 278.

vyšší části, která je ve spojení s tělem.<sup>32</sup> Na jiném místě rozlišuje části tři,<sup>33</sup> aniž by pokládal tyto výklady za vzájemně inkonzistentní. Podobný problém představuje nauka o jednotlivé duši a o universální duši, jejichž vzájemný vztah vykazuje v Plótínově pojetí jistá úskalí.

Přesto je zřejmé, že Plótínos zůstává věrný platónské tradici pojetí duše jako prostředníka mezi intelektem a smyslovým světem.<sup>34</sup> Prostředníka, který díky své účasti na životě intelektu „pořádá a řídí vesmír“. Tato funkce vyplývá z přirozenosti duše a probíhá spontánně. Pro naše zkoumání je důležité ještě uvést, že duše „se stává tím, na co hledí“, že ačkoliv se podílí na smyslovém světě, její původ je božský a má tudíž schopnost vstupovat do společenství s Intellektem a za určitých okolností i s Dobrem. Cesta k tomuto společenství představuje důvod i smysl celé Plótínovy filosofie a v konečném smyslu tuto filosofii jako takovou.<sup>35</sup>

V Plótínově systému nejsou tyto tři hypostaze odděleny, nýbrž mají charakter hierarchicky odlišené jednoty. Jejich vzájemný vztah plyne ze závislosti „nižších“ úrovní na úrovních „vyšších“, bytí Intelektu je tedy závislé na Jednu, stejně jako se existence Duše odvíjí od podstaty Intelektu a jeho prostřednictvím od Jedna. Jedno a Intelekt jsou tak v Duši neustále přítomné.<sup>36</sup> A je to právě spojení duše a těla v němž Plótínos vidí lidskou existenci. Duše nicméně nepředstavuje poslední rovinu skutečnosti, tou je látka, která v Plótínovském universu představuje princip zla.<sup>37</sup>

## II. 4. Inspirační zdroje

Jak již bylo řečeno, Plótínos se cítí v plném smyslu dědicem řecké myšlenkové tradice. Existují spekulace o jeho inspiraci východními naukami, nicméně, v jeho učení nejsou prokázány žádné prvky, které by nešlo odvodit z dědictví řecké kultury.<sup>38</sup> Ta v Plótínově době vstupovala do poslední fáze své starověké existence a právě jeho filosofie představuje

---

32 GERSON, *The Cambridge Companion*, s. 83.

33 ARMSTRONG, *Filosofie pozdní antiky*, s. 261.

34 Tamt. s. 288.

35 Tamt. s. 259.

36 Tamt. s. 288–289.

37 Tamt. s. 267.

38 Tamt. s. 235.

jedinečnou syntézu spojující několik myšlenkových okruhů s tradicí starou několik staletí.<sup>39</sup> Přesto je Plótínův systém víc než pouhým spojením různých teorií, díky neustále reflexi založené na osobní zkušenosti dostává Plótínova filosofie zcela jedinečný, nezaměnitelný ráz.<sup>40</sup>

Přestože bývá označován za stěžejního představitele, či dokonce zakladatele novoplatonismu,<sup>41</sup> Plótínos sám se považoval za pravověrného platonika a Platón pro něj představoval neomylnou autoritu. Kromě toho však navazoval na Aristotela, stoické a peripatetické nauky, pythagorejce, jejichž nauky prožívali v období pozdní antiky znovuoživení,<sup>42</sup> a samozřejmě na tradici platonismu. Zdrojem jeho úvah byla také již zmiňovaná polemika s gnostickými naukami,<sup>43</sup> což předkládá otázku, jaký byl Plótínův vztah k pravověrnému křesťanství. Z nám dostupných informací nelze vystopovat žádné náznaky, zda tento vztah vůbec existoval. Vzhledem k jeho následnému vlivu na křesťanské myšlení by jistě nebylo bez zajímavosti provést v této otázce detailnější šetření.<sup>44</sup>

## II. 5 Vliv na pozdější tradici

Otázka Plótínova vlivu na pozdější tradici je určena zejména faktem, že po něm nezůstala živá tradice ve smyslu žák – učitel.<sup>45</sup> Jeho nauka, na jejíž formování se značně podílela živá diskuze a jejíž centrální část příliš neumožňuje slovní formulace, natož psané, tak paradoxně přetrvala do dnešní doby pouze v písemné formě. Dalším faktorem, který určoval Plótínův vliv na pozdější myšlení je fakt, že od 6. století byli jeho spisy latinskému Západu v podstatě neznámé<sup>46</sup> a jejich překlad do latiny pořídil až v 80. letech 15. století Marsilio Ficino.<sup>47</sup>

---

39 GERSON, *The Cambridge Companion*, s. 10.

40 HADOT, *Plótínos, čili prostota pohledu*, s. 9, nebo. ARMSTRONG, *Filosofie pozdní antiky*, s. 229.

41 Viz pozn. 3.

42 DRTINA, *Mysticism*, s. 328.

43 ARMSTRONG, *Filosofie pozdní antiky*, s. 20.

44 Tamt. s. 245.

45 Viz pozn. 22.

46 GERSON, *The Cambridge Companion*, s. 387.

47 FESTUGIÈRE, P. J., *La philosophie de l'amour de Marsile Ficin et son influence sur la littérature française au XVIe siècle*. Paris 1980, s. 21.

Prvními nositeli Plótínových nauk jsou pohanští novoplatonici, zejména Porfýrios a Iamblichos, jejichž dominantní vliv přetrval až do konce čtvrtého století. Plótínovy nauky si poté udrželi určitý vliv až do konce Athénské školy, zavřené císařem Justiniánem v r. 529 po Kr.<sup>48</sup>

Skrze novoplatónské nauky se Plótínovy myšlenky nepřímou cestou dostávali i ke křesťanským autorům: Augustinovi, Ambrožovi, Theodorovi, nebo Kapadočtím otcům.<sup>49</sup> Zvýšený zájem o Plótínovi spisy nicméně přichází s jejich překladem do latiny a zejména s rozvojem historické vědy v 18. století, která začala odlišovat Platóna od jeho pozdějších komentátorů. O popularizaci Plótínovy filosofie se na konci 19. století zasadil také Henri Bergson.<sup>50</sup>

---

48 ARMSTRONG, *Filosofie pozdní antiky*, s. 311–321.

49 GERSON, *The Cambridge Companion*, s. 386–413.

50 KARFÍKOVÁ, *Zda to, co*, s. 8, pozn. 5.

### III. John M. Dillon: *Etika pro pozdně antického mudrce*.<sup>51</sup>

V této kapitole se zaměříme na rozbor eseje Johna M. Dillona, *An ethic for the late antique sage*. Výchozím bodem Dillonova zkoumání je otázka, v jakém rozsahu obsahuje Plótínova nauka etickou teorii. Dillonova argumentace se opírá o zejména o studium *Ennead* a *Vita Plotini*, v menším rozsahu odkazuje také na dobovou tradici, zejména na pozdně antický platonismus, stoicismus a peripatetismus, tedy na hlavní inspirační zdroje Plótínovy nauky. Polemiku s gnosticizmem, která podnítila rozvinutí některých částí Plótínovy filozofie,<sup>52</sup> Dillon prakticky ignoruje. Jak již bylo řečeno v úvodu této diplomové práce, přestože Dillon nezpochybňuje výjimečnost Plótínova etického postoje a vznešenost jeho jednání, doloženého především Porfýriovým životopisem, v náhledu na jeho etickou teorii je značně kritický a v celku eseje se snaží ukázat naprostou nepoužitelnost Plótínovy etické reflexe pro běžného člověka. V podobném duchu se nese i závěr Dillonova eseje, v němž, i přes připomínku příkladnosti Plótínova jednání, hodnotí jeho etickou reflexi jako radikálně zaměřenou na sebe a na sebestředné sjednocení s vyššími sférami a zcela postrádající rozměr zájmu o druhé pro jejich vlastní dobro, který, dle Dillona tvoří základ veškeré etické reflexe.

Metodologicky tento rozbor pojmem v chronologickém pořadí, v jakém postupuje Dillon ve svém eseji. Jednotlivé podkapitoly tedy zaměříme na charakteristiku argumentačních celků, jak po sobě následují v eseji. Jednotlivé pasáže Dillonova eseje jsou tak lehce dohledatelné a tudíž na ně, až na výjimky, nebudeme odkazovat v poznámkovém aparátu.

#### III. 1. Plótínův etický postoj a jeho zaměření na život intelektu

Výchozím bodem Dillonova zkoumání je citace z Plótínova stěžejního etického pojednání *O ctnostech*, podle které nemá být naším cílem očistit se od hříchu, nýbrž stát se bohem. Rozvinutí tohoto tvrzení, které představuje hlavní záběr celého eseje, představuje v Dillonově interpretaci základ Plótínovy etické teorie. Následuje otázka, zda lze na tomto základě, tedy

---

51 DILLON, J. M., *An ethic for the late antique sage*, in *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge 1996, s. 315-335.

52 Např. HADOT, *Plótínos čili prostota pohledu*, s. 13.

v rámci Plótínovy filozofie, vůbec mluvit o etické teorii. Tato otázka rozvinutá v tázání, jak lze chápat Plótínovu etickou reflexi, představuje hlavní linii Dillonova zkoumání.

Dillon vzápětí poukazuje na výjimečnost Plótínova etického postoje, plynoucí z četby Porfýriova životopisu a z několika poznámek roztroušených v Plótínově psaném díle. Podobně jako většina antických filozofů, Plótínos tíhne k askezi, celibátu a vegetariánství. Kromě toho životopis dokládá Plótínovy kvality jakožto poručníka sirotků a člověka nadpřirozených psychických schopností. Výjimečnost Plótínova ctnostného jednání je tedy mimo jakoukoliv pochybnost.

Zkoumání charakteru Plótínovy etické reflexe, vycházející z úvodní otázky eseje, Dillon zahajuje poukazem na další výrazný rys Plótínovy osobnosti, také zřejmý z četby Porfýriova životopisu, tedy na jeho naprosté zaměření na život intelektu.<sup>53</sup> Tento poukaz dokládá pasáží, v níž Porfýrios popisuje Plótínův způsob psaní. Citovaná pasáž nicméně odhaluje ještě jeden důležitý rys Plótínovy osobnosti, tedy jeho schopnost být, pokud jej někdo v psaní vyrušil, plně přítomen jakékoliv konverzaci a zároveň dál soustředit svou pozornost na rozvíjení tématu spisu, kterému se právě věnoval. Po skončení konverzace byl Plótínos, dle Porfýriova svědectví, schopen pokračovat v psaní bez potřeby revize již napsané části, jelikož téma spisu neopustil ani v průběhu konverzace. Porfýrios, byť zdůrazňuje Plótínovu schopnost neustálé kontempace intelektu, zde nepopisuje Plótína jakožto člověka výhradně sobecky zaměřeného na své vlastní sjednocení s životem intelektu, nýbrž jako člověka výjimečné mentální schopnosti, která mu umožňuje být přítomen zároveň sobě i druhým.<sup>54</sup> V citované pasáži nenajdeme ze strany Plótína žádný náznak nadřazení vlastního sjednocení s intelektem jeho pozornosti druhému. Naopak, Porfýrios opakovaně uvádí, že Plótínos byl stejně k dispozici sobě i druhým. Jeho naprosté zaměření na život intelektu je, dle citované pasáže, rovnocenné pozornosti, kterou věnoval druhému.

Dillonova interpretace této pasáže, pomíjející zmíněný rys Plótínovy osobnosti se nepochybně zakládá především na jejím závěru, v němž Porfýrios popisuje Plótínovu praxi asketismu a jeho neustálou, do sebe obrácenou pozornost zaměřenou na kontemplaci intelektu. V pasáži je výslovně řečeno, že Plótínos v kontemplaci polevoval výhradně ve spaní, přesto z ní stejně jasně plyne, že tato dovnitř obrácená pozornost nebyla nadřazena jeho zájmu o druhé. Dillonova takřka řečnická otázka, následující bezprostředně po citované

---

53 DILLON, *An ethic*, s. 315: „overwhelming preoccupation with the life of mind.“

54 DILLON, *An ethic*, s. 315–316: „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.“, také „In this way he was present at once to himself and to others.“

pasáži, co znamená etika pro takového člověka, ignoruje rovnocennost Plótínova zaměření na sebe a na druhé, směřuje pouze k Plótínově schopnosti nepřerušené kontemplance intelektu a zároveň tvoří přechod k novému tématu.

### III. 2. Aporie ctnosti a exil v tělech

Na otázku po Plótínově pojetí etiky, zmíněnou v závěru předchozí podkapitoly, Dillon nedává přímou odpověď. Místo toho přesouvá pozornost k Plótínově zkoumání povahy ctnosti v jeho pojednání *O ctnostech*, zmíněném v úvodu eseje, které je inspirováno pasáží z Platónova *Theaitéta*. V citovaném úryvku Plótínos připomíná Platónovu myšlenku, že zla nemají místo mezi bohy a nutně prodlévají v přítomnosti smrtelné přirozenosti, a tedy na zemi, ve smyslu smyslového světa zcela podléhajícího změně. Naším cílem by tedy mělo být z této smrtelné přirozenosti uniknout a stát se podobným bohu nakolik je to možné. Cestu tohoto úniku a připodobnění se bohu Platón identifikuje se spravedlností, svatostí a moudrostí, které charakterizují ctnost. V uvedené pasáži Plótínos cituje a parafrázuje úryvek z *Theaitéta*, aniž by k němu přidával jakoukoliv zásadní novou myšlenku.

Dillon vnímá jako problematickou identifikaci úniku ze světa se světskou praxí ctnosti. Toto zpochybnění podkládá aporii, kterou předkládá Plótínos v první kapitole pojednání, a v rámci které pokládá otázku, zda božství samotné, kterému se máme chtít připodobnit, disponuje všemi, nebo alespoň některou z ctností. Dillon parafrázuje Plótínovo tvrzení, že i kdybychom jako božství chápali pouze Plótínovu Duši světa, ta by neměla pro ctnosti v jejich politické podobě žádné použití. Praxe ctnosti tedy nemůže nijak přispět k naší snaze o připodobnění se božství, jednoduše proto, že božství žádnou ctnost nepotřebuje, a tudíž žádnou ani nedisponuje. Situace je ještě jasnější v případě transcendentního intelektu, který stojí zcela nad jakoukoliv ctností.

Dillon svou pozornost následně obrací k druhému bodu citované pasáže, tedy k ideálu sebe-zbožštění. Dle jeho interpretace se Plótínos považoval za obyvatele vyšších sfér, který byl do sub-lunárního, fyzického světa vyslán jako do exilu a který zde vlastně nemá co dělat. Jako doklad tohoto náhledu Dillon cituje jedinou vskutku autobiografickou pasáž *Ennead*,<sup>55</sup> v níž Plótínos popisuje svou vlastní zkušenost vycházení z těla a obratu do sebe, kde nalézá božství. Po návratu do těla a k rozumu se Plótínos ptá sám sebe, jak je možné, že jeho duše,

---

55 HADOT, *Plótínos čili prostota pohledu*, s. 14.

božského původu, sestoupila do těla. Zmínka o exilu v Dillonově interpretaci, spíše než k Plótínově osobnímu přesvědčení, odkazuje k dobovému myšlenkovému klimatu, který byl v Plótínově době značně poznamenán rozmachem gnóze a mysterijních náboženství.<sup>56</sup> Jak bylo řečeno v první kapitole, tento rozmach mohl být způsobený jednak rozšířením platonismu a jednak politickou nestabilitou pozdního římského císařství. Považovat tělo za podřadné duchu není v kontextu řeckého myšlení a specificky v kontextu platonismu nic výjimečného, což platí i pro Plótína. Na rozdíl od dobového kontextu gnostických nauk, které fyzický a specificky sub-lunární svět považují za místo bojiště mezi dobrem a zlem, pro Plótína tato sféra představuje pouze další rozvinutí hierarchie, která pramení z Jedna.

### **III. 3. Témata etiky v pozdním platonismu, metodologie a Plótínův naturalismus**

V následující části Dillon připravuje základ pro rozbor etické reflexe v rámci Plótínova díla. Začíná výčtem témat, které pokrývají tradiční oblast etiky v pozdním platonismu, přičemž jejich výběr zakládá na Alkinoově *Příručce platonismu* z druhého století. Výčet témat začíná blažeností (*eudaimonia*), pokračuje konečným smyslem lidského konání (*telos*), pak ctností, dále dobrými přirozenými dispozicemi (*euphuiai*), teorií morálního progresu (*prokopê*), otázkou volitelnosti zla a výčet uzavírá témata emocí (*pathê*), přátelství a lásky. Výčet témat odpovídá také středo-platónskému pojednání Apuleia *Platón a jeho názory*. Dillon dodává, že Plótínos má co říct k prvním třem tématům a nic, nebo málo k dalším. Toto Dillonovo prohlášení se jeví poněkud podivné, všimneme-li si, že o několik stran později Dillon sám poukazuje na Plótínův důvod pro odmítnutí oprávněnosti sebevraždy v případě možnosti morálního progresu. Stejně podivný se v tomto světle jeví Porfýriův bohatý výčet Plótínových přátel, Hadotovo rozhodnutí věnovat tématu lásky celou kapitolu v jeho eseji *Plótínos, čili prostota pohledu*, nebo samotné téma ctnosti, kterému se Plótínos podrobně věnuje a u kterého se, v rámci dobové diskuze, lze jen stěží vyhnout tématu emocí. Přesto se Dillon v zásadě nemýlí, když poukazuje na Plótínovo neustálé zaměření na výstup do vyšších sfér, které nechává jen minoritní prostor pro rozvíjení témat spojených s jevy fyzického světa.

Ve svém dalším postupu Dillon poukazuje na specifický rys Plótínova myšlení, které lze jen stěží členit v rámci tradičních filozofických kategorií. Jakýkoliv aspekt jeho filozofie

---

56 Tamt., s. 12.



se může objevit v kontextu kteréhokoliv tématu, což činí veškeré pokusy o izolaci jednotlivých aspektů nesmírně obtížné. I přesto Dillon v zásadě schvaluje Porfýriův postup členění Plótínových spisů podle jednotlivých témat a poznamenává, že z četby první *Enneady*, sestavené s cílem představit zejména etické aspekty Plótínovy tvorby, lze získat poměrně dobrý přehled jeho etické reflexe. Jako další postup tedy navrhuje projít pojednání první *Enneady* v chronologickém pořadí a probrat jejich hlavní rysy v rámci jeho subjektivního výběru. Jak je z tohoto metodologického rozhodnutí a z hlavního cíle eseje, jímž je kritika Plótínovy etické reflexe, zřejmé, výsledkem tohoto zkoumání bude představení Plótínovy etiky jako vyhovující výhradně antickému mudrci a prakticky zbytečné pro běžného člověka, jak ostatně poznamenává sám Dillon.

Následující pasáž je v celku eseje poněkud výjimečná, představuje jediné odvolání na moderní tradici. Dillon pokládá otázku, jejíž oprávněnost zdůvodňuje přispěním k vyjasnění Plótínovy pozice, zda je možné Plótínovo pojetí dobra a krásy určit v mezích koncepce naturalistického klamu G. E. Moora, tedy zda může být toto Plótínovo pojetí definováno ve vztahu k něčemu jinému. Moorova koncepce naturalistického klamu takové pojetí neumožňuje. Dillon označení Plótína za naturalistu v Moorově pojetí potvrzuje a charakterizuje Plótínovo pojetí dobra (*agathos*) jako vedoucí k poznání, nebo sjednocení se skutečným bytím, tedy s inteligibilním světem forem a skrze ně k sjednocení s Jedněm. Na tomto základě Dillon postuluje definici dobra (*agathos*) v Plótínově pojetí jako vedoucí ke kontemplaci forem a definici krásy (*kalos*) jako manifestující svět forem v materiální rovině. Jako odpověď na úvodní otázku uvádí, že v Plótínově případě nelze mluvit o klamu natolik, nakolik je Plótínovo pojetí jasné a přímočaré, což Dillon nezpochybňuje.

V závěrečné pasáži úvodní části eseje, po níž následuje analýza Plótínových textů, Dillon vychází z výše uvedené definice dobra, kterou označuje jako úhelný kámen Plótínovy etiky. Dillon zde poznamenává, že Plótínova etika, stejně jako celek starořeckého etického myšlení, postrádá, ve srovnání s moderními etickými teoriemi, dimenzi lásky, nebo starostlivosti o druhé pro jejich vlastní dobro. Celek řeckého myšlení bývá, dle Dillon, ve srovnání s moderními teoriemi, charakterizován jako poměrně sebestředný a intelektualistický. Plótínova etická teorie je však v tomto ohledu v Dillonově interpretaci ještě výrazněji sebestředná a intelektualistická než celek starořeckého myšlení. Přestože jeho starostlivost o jiné byla, dle Porfýriova svědectví, příkladná, jeho mysl byla neustále upnutá na noetickou říši a na jeho vlastní sjednocení s ní.

### III. 4. Plótínovo pojednání *O krásném* (I.6)<sup>57</sup>

Dillon svou pozornost následně obrací k rozboru textů první *Enneady* nikoliv však v pořadí Porfýriovy edice, nýbrž v chronologickém pořadí, v jakém je Plótínos psal. Zkoumání tedy začíná pojednáním *O krásném* (I.6), dle Porfýriova odkazu prvním pojednáním, které Plótínos napsal. Dillon zde poznamenává, že přestože se jedná o první Plótínovo pojednání, není nutně ranní v jeho intelektuálním vývoji, jelikož, dle Porfýria, začal Plótínos psát přibližně ve věku padesáti let. Ačkoliv, jak napovídá název, primární téma pojednání lze zařadit spíše do oblasti estetiky, jelikož Plótínos v něm vychází z kritiky dobových teorií krásy (*kalon*), Dillon připomíná, že pro Plótína neexistuje zcela nezávislá oblast estetiky a hlavní téma pojednání je, dle jeho názoru, etické.

Plótínos pojednání zahajuje polemikou s tradiční definicí krásy, vycházející ze Stoické filozofie, podle které krása spočívá v dobrém poměru částí mezi sebou a ve vztahu k celku za přispění dobré barvy. Sílu Plótínových argumentů proti stoickému pojetí Dillon zpochybňuje, přesto se v hlavním textu nepouští do polemiky<sup>58</sup> a přistupuje k začátku druhé kapitoly pojednání, v němž dává Plótínos vlastní odpověď na otázku definice krásy, podle které jsou věci tohoto světa krásné účastí na formě.<sup>59</sup> Pomocí obrazů převzatých z Platónova *Symposia* Plótínos mluví o duši, jež instinktivně rozeznává přítomnost formy v látce jako *kalon*, zatímco se odvrací od instancí její vlastní nedokonalé nadvlády nad látkou jako *aischron*. Dillon zde poznamenává, že v celém pojednání je patrný vliv proslovu Diotimy v *Symposiu*, centrálního mýtu z *Faidra* a podobenství o jeskyni ze sedmé knihy *Ústavy*. Na tomto základě Dillon postuluje, že jediným úkolem krásy může pro Plótína být, aby nás přiváděla k poznávání krásy. Toto poznávání, spojeno s výstupem k formám, a tedy k pravé kráse, jak Plótínos ukazuje ve čtvrté až šesté kapitole pojednání, je spojeno s praxí ctností chápaných ve smyslu očištném, tedy podobně, jako jsou zobrazeny ve *Faidónu*. Rozdělení ctností na očištné a občanské, pocházející ze čtvrté knihy *Ústavy*, bude důležitou součástí Plótínova dalšího pojednání *On virtues* (I.2), které Dillon v rámci svého zkoumání rozebírá později.

57 PLÓTÍNOS, *Plotinus in Seven Volumes*, I. 6., s. 229-264.

58 V poznámce Dillon zpochybňuje sílu Plótínova argumentu, podle kterého se krásný celek musí skládat z krásných částí, není tedy možné, aby se krásný celek skládal z ošklivých částí. Dillon argumentuje, že pokud krása sídlí v symetrii částí, části samotné nemusí být krásné proto, aby vytvořili krásný celek. Jako příklad uvádí krásnou ruku, která se sice může skládat z krásných prstů, ale v určitém okamžiku dělení dojdeme k částem, o kterých nemá smysl vypovídat jako o krásných, nebo ošklivých.

59 DILLON, *An ethic*, s. 319: „things in this world are beautiful by participation in *form*.“.

Plótínovo etické stanovisko, formulováno v pojednání *O krásném*, Dillon hodnotí jako výrazně sebestředné a nepozemské. Toto hodnocení dokládá citací ze sedmé kapitoly pojednání, v němž Plótínos popisuje nutnost stoupat k dobru, které je původcem života, ducha i bytí. V citované pasáži Plótínos uvádí, že sjednocení s dobrem dosahují pouze ti, kteří se k němu obracejí a kteří odkládají to, co na sebe duše navázali při cestě dolů do fyzického světa. Pro sjednocení s božským dobrem, kterému Plótínos přisuzuje predikáty nezkalenosti, jednoduchosti a čistoty a které označuje jako původ všeho bytí, je tedy zapotřebí zbavit se všeho pozemského. Dillon na základě citované pasáže uvádí, že připodobnění se Bohu, jakožto cíl etické aktivity, rozvinuté v již zmíněném pojednání *On virtues*, je v základech načrtnuto již zde. Dillonův závěr tedy ukazuje, že v Plótínově filozofii musí být každý čin hodnocen především na základě jeho kapacity pomoci nám přiblížit se božské sféře. Jakékoliv pozemské zájmy jako láska k rodině, nebo starost o chudé a utlačované, stejně jako veškeré emoce jako lítost a žal musí být v procesu očisty setřeseny.

Pro podporu tohoto závěru Dillon uvádí pasáž z pozdějšího pojednání *On Well-being* (I.4.), které bude zkoumat později. Ještě předtím však Dillon označuje Plótínovo stanovisko jako stoické s přidaným transcendentním aspektem. V citované pasáži (4.29-36) Plótínos popisuje praxi mudrce, který zná potřeby těla a který je naplňuje, aniž by ze svého života cokoliv vzal. Mudrcova blaženost není závislá na majetku, nebo úspěchu, ani na smrti přátel, nebo rodiny, protože mudrc ví, co je to smrt. I v případě, že smrt někoho blízkého způsobí smutek, nejedná se o smutek mudrce, ale pouze toho v něm, co není rozumné a mudrc do sebe nepřijímá utrpení této části. Dillon z této pasáže vyvozuje, že morální očistění předpokládá odříznutí se od vášní, materiálních zájmů s nimi spojených, stejně jako naprosté obrácení pozornosti ke sjednocení s inteligibilním světem.

### III. 5. Plótínovo pojednání *O odchodu z těla* (I. 9)<sup>60</sup>

Svou pozornost Dillon následně obrací k Plótínovu pojednání věnovanému tématu sebevraždy. Hned na začátku poznamenává, že pojednání se nese ve stejném duchu jako předcházející závěry. Dillon uvádí, že Plótínos je ve většině případu proti sebevraždě, a to i přesto, že je, v Dillonově interpretaci, pro duši daleko lepší být od těla osvobozena. Toto Plótínovo přesvědčení Dillon zdůvodňuje tím, že obecně není možné toto osvobození

---

60 PLÓTÍNOS, *Plotinus in Seven Volumes*, I. 9., s. 319-325.

úmyslně provést bez mentálního narušení. Fakt, který Dillon považuje za zajímavý je, že Plótínos nevyužívá argumentu Sokrata ve *Faidónu*, podle kterého je sebevražda nepřipustná, protože jsme do světa dosazení bohy jako hlídači a neměli bychom svěřený úkol opouštět. Plótínovu pozici Dillon opět přirovnává k pozici stoiků, přičemž tvrdí, že jediné, co Plótína zajímá je stav, v jakém duše opouští život. Rozhodujícím kritériem pro přijetí, nebo odmítnutí sebevraždy je pro Plótína tedy možnost morálního pokroku. Dokud tato možnost existuje, Plótínos nevidí žádné jiné relevantní zdůvodnění sebevraždy. Naopak, v případě, že tato možnost neexistuje, Plótínos se nebrání racionálnímu ukončení života, je-li takové ukončení proveditelné.

### III. 6. Plótínova pojednání *O ctnostech* (I.2)<sup>61</sup> a *O dialektice* (I.3)<sup>62</sup>

Další dvě zkoumaná pojednání se pořád ještě řadí do první fáze Plótínovy literární tvorby před jeho seznámením s Porfýriem v roce 264. Dillon se vrací ke zkoumání otázky, co znamená říct, že se můžeme připodobnit Bohu skrze praxi ctností, i když tvrdíme, že Bůh nedisponuje ctností v běžném slova smyslu, protože pro něj neexistuje žádná možnost pro její praktickou realizaci. Plótínos si je této obtíže vědom a v první kapitole pojednání uznává nevhodnost společenských ctností pro božství, které Dillon v tomto kontextu ztotožňuje s hypostazí Intelktu. Stejně tak ale nelze božství přiřadit praxi očištných ctností, mohou tedy sloužit alespoň jako prostředky výstupu k božství, jak dokládá následující citovaná pasáž ze třetí kapitoly pojednání. Plótínos v ní pokládá otázky, co to znamená, nazývat tyto ctnosti očištné a jakým způsobem se připodobňujeme Bohu skrze očištění. Na první otázku Plótínos odpovídá, že duše je zlá, když je pošpiněna tělem a když sdílí celkový náhled těla, stává se ale dobrou a ctnostnou, když se tohoto náhledu vzdá a obrátí se k náhledu, který pramení z ní. Podle typu aktivity, který z tohoto obratu pramení, Plótínos určuje čtyři ctnosti, moudrost a rozumnost, sebe-kontrolu, odvahu a spravedlnost. Tyto ctnosti se nazývají očištné, protože duši očišťují od nevhodného a přehnaného vlivu těla. Následně se vrací ke druhé otázce, když stav ctnostné, tedy očištěné duše nazývá podobností Bohu, jelikož božství je čisté a jeho aktivita vede cokoliv, co jej následuje, k moudrosti. Aktivita duše žijící ctnostně je intelektuální a osvobozena od tělesných afektů, čehož je dosaženo očištěním skrze ctnosti, a

---

61 PLÓTÍNOS, *Plotinus in Seven Volumes*, I. 2., s. 123-148.

62 PLÓTÍNOS, *Plotinus in Seven Volumes*, I. 3., s. 149-166.

právě taková intelektuální aktivita, zcela nezávislá na těle a proudící se svého vnitřku je charakteristická pro božství. K citované pasáži Dillon poznamenává, že čtyři ctnosti představují očištné obdoby ctností ze čtvrté knihy *Ústavy* a že představují výchozí bod pro celou nauku o ctnostech rozvinutou Porfýriem, Iamblichem, až po scholastické pojetí sedmi stupňů ctností.

### III. 7. Vztah duše a těla a pojednání *O blaženosti* (I.4)<sup>63</sup>

V následující části eseje Dillon rozvíjí, zejména na základě četby pojednání I.4., jeden z klíčových konceptů Plótinovy filozofie, který se týká vztahu duše a těla. Uvádí, že Plótinus je hluboce přesvědčen, že v nás existuje element, který identifikuje s duší a s naším skutečným já a který není nijak postižen pocíťováním emocí, ani fyzickým utrpením, nebo slastí. Přestože tato nauka pramení z několika Platónových výroků, zejména z *Faidóna*, u Plótína se, dle Dillonovy interpretace, stává daleko radikálnější. Tuto interpretaci podporuje citací od Eyjólfura Emilssona, podle které je u Plótína vidět posun ve vývoji k modernímu pojetí rozlišení mezi duší a tělem. Dle Emilssona je v Plótinově nauce přímo ontologická propast mezi lidskou duší a tělem. Toto pojetí, jak tvrdí Dillon, je jasně vyvoditelné z pozdější části pojednání I.4. v níž se Plótinus snaží ukázat, že blaženost (*eudaimonia*) je nezávislá na vnějších okolnostech. V následující citované pasáži ze třinácté kapitoly I.4., zavrhuje Plótinus také stoický pojem *apatheia* a to, dle Dillona, na základě nepřiměřené psychologie. Pasáž skutečně ukazuje rozdíl mezi stoickým pojetím jednotné, materiální duše a Plótinovou koncepcí duše složené z materiálních i nemateriálních částí. Plótinus poukazuje na skutečnost, že nejvyšší poznání, tedy kontempace Dobra, je mudrci neustále k dispozici, a to i v případě velikého utrpení, pro které Plótinus uvádí jako příklad dutého kovového býka, ve kterém nechával tyran Falarides upalovat své oběti. Stoický mudrc zavřený ve Falaridově býku by utrpení vnímal jako slast, protože slast i bolest se vztahují ke stejnému já a jsou tedy rovnocenné. Plótinus však rozlišuje dvě různé entity, jednu, která trpí bolestí, a druhou, která přestože první entitu v utrpení doprovází, sama utrpení nepodléhá a tím pádem neustává v kontemplaci Dobra.

Vztah těla a duše není v Plótinově pojetí neproblematický. Dle Dillona představuje toto druhé něco, nepodléhající vášním, pravou duši, zatímco to, co jim podléhá, označuje

---

63 PLÓTÍNOS, *Plotinus in Seven Volumes*, I. 4., s. 167-213.

Plótínovou terminologií jako složeninu (*to sunamphôteron*), kterou charakterizuje jako spojení těla a oživující síly. Této síle se Plótínos zdráhá přiznat statut duše a spíše ji popisuje jako jakýsi druh osvětlení (*ellampsis*), nebo stopy (*iknos*) duše v těle. Tato síla, přestože není tělesná, není ani v plném smyslu duší. Plótínos tedy nepřirazuje působení vášni ani duši, ani tělu, nýbrž úrovni já, složené z těla a ze stopy, kterou v těle způsobuje duše. Přesně na této úrovni lidské bytosti, jak uzavírá Dillon, a ne na úrovni samotné duše, jsou prožívány vášně. Tento závěr podporuje pasáží ze začátku osmé kapitoly pojednání I.4, v níž Plótínos popisuje vztah mudrce k utrpení. Ten vydrží bolesti, dokud bude schopen a nebude ve svém utrpení politováníhodný, protože jeho duše těmto tělesným pocitům nepodléhá. Pasáž končí přirovnáním vnitřního světla trpícího mudrce ke světlu lucerny uprostřed bouře. Toto přirovnání, interpretováno Dillonem ve smyslu světla jako duše chráněné od elementů průsvitnou, leč neprostupnou překážkou, podle něj velice dobře vystihuje Plótínovo pojetí vztahu duše a živého těla. Plótínos rozvinutím tohoto pojetí doplňuje také stoickou myšlenku *apatheia*, kterou považuje za neslučitelnou se stoickými materialistickými principy. Ze zkoumání Plótínova vztahu duše a těla Dillon vyvozuje závěr, že ačkoliv je Plótínova dualistická pozice v této otázce těžce udržitelná, představuje ústřední bod jeho etického stanoviska.

### III. 8. Zdokonalování vyšších a nižších ctností

Dillon se následně vrací ke zkoumání pojednání I.2 a I.3, na základě kterých se snaží ukázat, že soustředěná honba za sjednocením s Bohem, která v Dillonově interpretaci představuje pro Plótína jedinou přijatelnou podobu etické aktivity, ve skutečnosti nenechává prostor pro zainteresovanou interakci s bližním, která představuje tradiční oblast etiky. Tuto interpretaci se Dillon snaží prokázat pasáží ze závěru pojednání, ve které Plótínos zkoumá vztah vyšších a nižších ctností. Citace začíná otázkou, jakým způsobem jsou nižší ctnosti přítomné v někom, kdo jedná podle vyšších ctností. Plótínos odpovídá, že tuto otázku je potřeba zkoumat zvlášť ve vztahu ke každé jednotlivé ctnosti. Například, pokud někdo jedná podle jiných principů než podle praktické moudrosti (*phronêsis*), jak v něm může být tato přítomna, byť neaktivně? Další dílčí otázkou představuje problém nejednotnosti ctností, například pokud mají dvě různé ctnosti také různé limity pro to, co umožňují, nebo pokud jeden typ sebekontroly (*sôprhosunê*) omezuje vášně, zatímco jiný je zcela ruší. Na tyto otázky Plótínos

odpovídá tím, že zatímco společenské ctnosti zůstávají v mudrci přítomné pouze potenciálně, nebude se jimi řídit, protože dosáhl vyššího života. Dillon cituje další pasáž, ve které Plótinos tvrdí, že člověk, který dosáhl vyšších principů a jiných měřítek, bude jednat podle nich, a nikoliv podle měřítek nižších. Sebekontrola u něj například nebude spočívat v zachování měřítek a omezení, ale v co největším možném oddělení od nižší přirozenosti. Takový člověk už nebude žít život dobrého muže, ten nechá za sebou a vybere si život bohů. Cílem tedy není připodobnit se dobrým mužům, nýbrž bohům. Tento závěr pojednání Dillon označuje jako nekompromisní. Plótinos podle něj nezastává toleranci lhostejnosti vůči zákonům, nebo nevšímavost vůči normám slušnosti, jaké lze identifikovat u některých gnostických sekt. Plótinos je pouze zahrnuje do něčeho vyššího. V tomto ohledu je zajímavá Dillonova poznámka, v níž cituje závěr pojednání I.3, ve kterém Plótinos vysvětluje, že nižší ctnosti nebudou eliminovány dosažením vyšších ctností, nýbrž dovedeny k dokonalosti. Aktivita člověka dosahujícího vyšších ctností tak nejenže nemusí být v rozporu s tím, k čemu vedou nižší ctnosti, naopak, ctnosti vyšší zdokonalují i ctnosti nižší. Část věnovanou zkoumání vztahu mezi nižšími a vyššími ctnostmi Dillon zakončuje vyjádřením pocitu, že Plótinos by rád pomohl staré paní přes ulici, ale stejně dobře by si jí ani nemusel všimnout a kdyby byla přejeta, vůbec by to s ním nepohnulo.

### III. 9. Blaženost v pojednání *O tom, zda blaženost roste s časem (I.5)*<sup>64</sup>

Další krok v Dillonově rozboru představuje pojetí blaženosti (*eudaimonia*) v Plótinově pojednání *O tom, zda blaženost roste s časem (I.5)*, které Porfýrios řadí ke spisům prostředního období, během kterého již pobýval v Římě v kroužku Plótinových žáků. Svou charakteristiku blaženosti Plótinos v pojednání zahajuje aporií, v níž si pokládá otázku hodnocení blaženosti za základě časového rozměru. Přestože můžeme počítat minulost a budoucnost společně s přítomností v rámci trvání nemoci, nebo víry,<sup>65</sup> může se také přítomná blaženost zvýšit na základě blaženosti prožité? Nebo můžeme intenzitu blaženosti hodnotit pouze na základě přítomného okamžiku? Dle Dillona se zdá přirozené, že někdo, kdo byl blažený mnoho let, dosáhl vyššího stupně blaženosti než někdo, kdo ji dosáhl teprve včera.

64 PLÓTINOS, *Plotinus in Seven Volumes*, I. 5., s. 213-228.

65 Dillon zde poznamenává, že také nemoc, nebo víru lze hodnotit nejen na základě rozměru času, ale také na základě intenzity. Je tedy možné říct, že osoba A bude nemocnější než osoba B, i v případě, že její nemoc trvala kratší dobu, ale byla intenzivnější.

Přesto si ale pokládá otázku, zda je tento pocit oprávněný. Plótínova odpověď na otázku vztahu blaženosti a času dle Dillona opět odhaluje základní předpoklady jeho etiky. V Plótínově pojetí totiž skutečná blaženost není záležitostí času, nýbrž je spojena se sférou věčnosti, a tudíž ji nelze měřit v intencích času. Lze opodstatněně tvrdit, že časový rozměr může někomu umožnit zvýšit stupeň vzhledu do inteligibilní skutečnosti tím, že mu dává prostor pro dosažení vyšších úrovní, ale ztrácí význam, pokud daný člověk již jednou dosáhl dokonalého vzhledu,<sup>66</sup> pokud něco takového pokládáme za možné. Na demonstraci vztahu blaženosti a času Dillon cituje pasáž ze sedmé kapitoly zkoumaného pojednání.

Plótínos se v úvodu pasáže ptá, proč bychom měli blaženost počítat jako sumu jejího prožitku v přítomnosti a v minulosti. Pokud by tomu tak bylo, měla by se blaženost dělit podle členění času. Kdybychom jí naopak chtěli vyjádřit pouze na základě přítomného okamžiku, stala by se nedělitelnou. Plótínos připouští, že má smysl počítat časový rozměr u některých věcí, které byly a nejsou, nicméně v případě blaženosti považuje za neopodstatněné říct, že blaženost, která byla přítomna v minulosti a skončila, je přítomna i v přítomnosti, a to více než blaženost přítomná. Dle Plótína je to tím, že blaženost vyžaduje aktuální, přítomnou existenci. Časový rozměr tedy představuje rozptýlení jediného přítomného okamžiku, a právě proto jej Platón označuje za obraz věčnosti, protože skrze její rozptyl mizí to, co je trvalé ve věčnosti. V závěru pasáže Plótínos vztah blaženosti a času shrnuje a vyvozuje, že pokud je blaženost otázkou dobrého života, tak se musí jednat o skutečný a nejlepší život a jako takový nemůže být počítán plynutím času, ale věčností, u které nemají smysl pojmy jako více, nebo méně, ani nemá žádný rozměr, je nerozprostřená a nesvázaná časem.

Tento Plótínův závěr Dillon považuje za neintuitivní a namítá, že člověk, který je blažený v přítomném okamžiku, ale těší se také z blaženosti minulé, je na tom lépe než momentálně blažený člověk, který ale nemá vzpomínky na minulou blaženost. Jako Plótínovu odpověď na tuto námitku zde Dillon uvádí, že člověk, který je opravdu blažený, jako takový nevyužívá paměť o nic více než čistý intelekt v inteligibilním světě a jeho minulá blaženost tedy nemůže přidat nic k jeho současnému stavu.

---

66 V poznámce Dillon cituje pasáž ze třetí kapitoly, v níž Plótínos tvrdí že i pokud byl někdo ve spojení s noetickou sférou delší dobu, ale nezískal z ní více vědění než někdo jiný, kdo viděl pouze jednou, nebude blaženost prvního člověka vyšší než druhého.



### III. 10. Plótínova koncepce „my“ a očistění duše

Plótínovo nečasové pojetí blaženosti je, dle Dillona, založeno na konceptu esenciální necitelnosti duše. V následující pasáži se Dillon, na základě rozboru pojednání I.1, vrací ke zkoumání tohoto konceptu a dále rozvíjí pojetí duše, těla, složeniny a přináší pojetí středu vědomí, které Plótínos označuje jako „my“ (*hêmeis*). Pojednání I.1, které Porfýrios umístil na začátek celé edice *Ennead*, z velké části vychází z výzvy „poznej sám sebe“, kterou Dillon označuje jako výchozí pro jakýkoliv pozdně antický kurz platonismu. Člověk se v Plótínově pojetí skládá z více elementů. Kromě dalších jsou to již zmíněná duše, stojící mimo působení vášní a citů, tělo, patřící do fyzického světa, dále životní princip, stopa, nebo osvícení těla duší a složenina tohoto osvícení a těla. Aby zachoval pojetí duše jakožto nedotčené působením vášní, Plótínos ukazuje, že vášně a city působí nikoliv na duši, nýbrž na složeninu těla a stopy duše. Právě tato složenina představuje skutečný subjekt etického chování, zpracování smyslových vjemů a doménu občanských ctností, jejichž úkolem je zdokonalování a moderace vášní. Dillon tuto charakteristiku podporuje citací ze sedmé kapitoly pojednání I.1, v němž Plótínos charakterizuje vnímání živé bytosti. To v ní představuje doménu složeniny, zatímco duše vytváří přirozenost živé bytosti, ke které patří smyslové vnímání, stejně jako city, které patří k živému tělu. Přestože otázka vztahu duše, těla a složeniny je u Plótína poměrně podrobně rozpracována, ještě neodpovídá na otázku statutu entity, kterou Dillon označuje za střed vědomí a Plótínos za „my“ a ke které se vztahuje povaha vnímání. Právě v odpovědi na tuto otázku Plótínos charakterizuje esenci člověka jako složeného z mnoha elementů a lidské vnímání jako procházející v různých podobách různými úrovněmi člověka. Schopnost duše vnímat tedy ještě nemusí znamenat, že přijímá vjemy fyzické povahy, mohou to být spíše dojmy (*tupoi*), inteligibilní entity vytvořené vnímáním živé bytosti. Dillon v této souvislosti poznamenává, že odlišení primárních smyslových vjemů od inteligibilních entit, které vnímá duše, bylo již patrné v první až páté kapitole pojednání III.6, a ve dvacáté třetí kapitole pojednání IV.5. Na základě zkoumání Plótínova pojetí vnímání tak Dillon opět potvrzuje svůj závěr, že u Plótína existuje zásadní rozdíl mezi složeninou, která sama na sobě zakouší působení citů a vášní, a jinou entitou, která, ačkoliv registruje a přijímá inteligibilní analogii smyslového vjemu, stojí mimo toto působení. Pravou aktivitou této entity je kontemplace a sebe-zbožštění a její ctnosti mají výlučně očištný charakter. Plótínovo „my“, v Dillonově výkladu, nemusí a ve většině případů

ani není totožné s touto entitou, ale může se takovým stát na základě naší ctnostné aktivity, a právě o to bychom se měli snažit.

V poslední pasáži tedy Dillon potvrdil, že v Plótínově filozofii lze, na základě aktivity ctnosti, přesunout „my“, neboli v Dillonově terminologii střed vědomí, ze složeniny na duši a překročit tak ontologickou propast mezi duši a tělem. Dále však tento závěr ignoruje a ptá se, zda nelze sestavit samostatnou etiku pro složeninu, která by zahrнула spíše občanské než očištné ctnosti a vášně regulovala, místo aby se jich pokoušela zcela zbavit. Dillon vyslovuje domněnku, že Plótínos by na otázku odpověděl, že složenina není dostatečně samostatná entita na to, aby si zasloužila vlastní etický systém. Tuto domněnku pak ještě radikalizuje, když dodává, že jedinou správnou věc, kterou je potřeba se složeninou udělat, je očistit ji, nebo ještě lépe oddělit od ní naše pravé já. Očištění, nebo oddělení se tedy, dle Dillona, nevztahuje na samotnou duši, nýbrž na složeninu. Na doložení tohoto tvrzení cituje pasáž z páté kapitoly pojednání III.6, ve které Plótínos charakterizuje pojem očištění a oddělení. V případě rozumové duše spočívá očištění i oddělení v obratu pryč od zájmů těla. V případě entity, na kterou působí vášně, tj. složeniny, bude její očištění spočívat v probuzení a opuštění nepatřičných obrazů, zatímco její oddělení v tom, že nebude příliš tíhnout dolů a opustí mentální obrazy věcí nižších. Ve druhé části pasáže Plótínos charakterizuje oddělení složeniny v rámci vitálního dechu (*pneuma*), což Dillon považuje za jednu z výjimečných Plótínových zmínek o této středo-platónské nauce, která se začne opět rozvíjet od Porfýria dále. Pasáž, věnovanou prohloubení rozboru vztahu složeniny, duše a těla, Dillon uzavírá prohlášením, které představuje interpretaci Plótínovy etické teorie, že jediné, co člověk může dělat s úrovní jeho bytosti, na kterou působí vášně, je doladit a zjizvit ji, aby co nejméně rušila samotnou duši. Na tuto úroveň by, dle Dillonovy interpretace, neměl být vůbec brán zřetel.

### III. 11. Plótínovo pojetí zla v pojednání *O tom, co jsou zla* (I.8)<sup>67</sup>

Zařazení rozboru Plótínova pozdního pojednání *O tom, co jsou zla* (I.8) do celku eseje Dillon zdůvodňuje tím, že toto pojednání poskytuje Plótínově etické pozici metafyzický základ. Plótínův systém je striktně monistický, vše, co je, pochází z Jedna, a právě otázka zla tak pro něj představuje poměrně choulostivou záležitost. Pro Plótína není myslitelné, aby pro cokoliv

---

67 PLÓTÍNOS, *Plotinus in Seven Volumes*, I. 8., s. 275-318.

existoval jiný zdroj než Jedna, a je tedy důležité určit, co způsobuje, že vše, co z dokonalého Jedna pochází, je méně dokonalé. Přestože již Intelekt a Duše jsou od Jedna odlišné a tím pádem méně dokonalé, Dillon se zdráhá je označit za zlo. To se objevuje teprve ve fyzickém a specificky v sub-lunárním světě. Charakteristiku zla Dillon rozvíjí citací pasáže ze třetí kapitoly pojednání I.8, ve které Plótinos tvrdí, že tak jako existuje absolutní dobro a dobro jako kvalita, musí existovat také absolutní zlo a zlo z něj odvozené, spočívající v něčem jiném.<sup>68</sup> Dillon poznamenává, že ačkoliv má citace na první pohled poněkud dualistický nádech, Plótinos se zde pouze snaží, na rozdíl od svého předchůdce Numenia, poukázat na to, že ve fyzickém světě existuje jiný zdroj zla, než je duše a že žádný aspekt duše není ve své podstatě zlý. Dillon přiřazuje zlu v Plótínově pojetí predikáty neexistence, naprosté nedostatečnosti a nezměrnosti. Zlo podle něj vzniká jako nevyhnutný vedlejší následek spontánního přetékání Jedna. Plótínovo pojetí zla výstižně charakterizuje pasáž ze sedmé kapitoly zkoumaného pojednání. Plótinos v ní nezvykle jednoduše vysvětluje, že Jedno neexistuje samotné, ale plodivě přetéká a tvoří tak proces vycházení (*ekbasis*), nebo sestupu (*hupobasis*), nebo odchodu (*apostasis*). Právě jako musí v tomto procesu být něco, co nastupuje hned po Jednom, musí být i na konci tohoto procesu něco, za čím už nic není. Tento nevyhnutný nejzazší konec Plótinos označuje jako Zlo, Látku, nebo Poslední. Dillon se nepouští do dalšího rozboru problematiky Plótínova pojetí zla, pro účel eseje pouze uvádí jako důležité, že přirozenost zla nemá nic zásadního společného s duší, která se tudíž může očistit poznáním a následným odmítnutím neměřitelnosti a neforemnosti fyzického světa a obratem k čistým formám. V závěru své charakteristiky zla Dillon uvádí Plótínův popis fyzického světa z posledních dvou kapitol pojednání I.8. Fyzický svět je v nich představen jako bojiště mezi duší a látkou, která duši předkládá vábivé iluzivní obrazy, které musí duše prohlédnout. Zlo představuje právě neschopnost duše dosáhnout tohoto prohlédnutí. Dillon na tomto základě poznamenává, že pojednání I.8 podporuje podstatu Plótínova etického stanoviska.

---

68 DILLON, *An ethic*, s. 319: „just as there is absolute good and good as a quality, so there must be absolute evil and the evil derived from it which inheres in something else.“

### III. 12. Svobodná vůle a pojednání *O svobodě a vůli Jedna* (VI.8)<sup>69</sup>

Poslední tematický celek Dillonova zkoumání představuje otázka osudu a svobodné vůle. Hned na začátku Dillon poznamenává, že na rozdíl od moderního pojetí, které toto téma zpravidla řadí do oblasti etiky, starořeční myslitelé, ať už platonici, peripatetici, či stoikové, jej chápali jako součást fyziky, přestože, jak říká Dillon, jim zajisté nešel morální dopad tohoto tématu. Tomuto chápání osudu a svobodné vůle odpovídá také Porfýriovo řazení dvou pojednání, které se tématu věnují, do jiné než první *Enneady*, rozvíjející primárně etická témata; pojednání *O svobodě a vůli Jedna* (VI.8), které Porfýrios zařadil mezi spisy zabývající se Jedněm a *O prozřetelnosti* (III.2-3),<sup>70</sup> zařazeno do třetí *Enneady*, která obsahuje pojednání věnovaná fyzice. Přestože Dillon uznává v rámci svého zkoumání důležitost Plótínova náhledu na osud a svobodnou vůli, provede pouze základní rozvinutí tématu, založené zejména na pojednání *O svobodě a vůli Jedna* (VI.8). V prvních šesti kapitolách Plótínos ukazuje, že to, co je běžně považováno za svobodnou vůli, tedy schopnost rozhodnout se mezi různými alternativami jednání, není ve skutečnosti obdivuhodná, žádoucí možnost, ale pouhý projev nedokonalosti intelektu uvězněného v těle. Bytosti, které se nalézají na nejvyšších úrovních intelektu, znají jediný správný chod veškerého jednání a jejich svoboda spočívá v pouhém vykonávání toho, co je správné a tím pádem nepotřebují svobodu v rozhodování. Naše běžné rozhodování Plótínos považuje, v Dillonově interpretaci, za determinováno vnějšími okolnostmi, nebo touhami těla, a tím pádem vlastně za nesvobodné. Naším cílem by mělo být co nejvíc se přiblížit životu intelektu a tím pádem také k poznání správného jednání, což by mělo za následek omezení možností pro naše rozhodování. Dillon zde poznamenává, že Plótínos je značně ovlivněn stoickými argumenty pro determinismus a nesdílí odpovědi na tyto argumenty ze strany platoniků, jako Alkinoia, Pseudo-Plútarcha, nebo Alexandra Afrodisijského. Jediné, co, dle Dillona, Plótína odlišuje od stoiků, je jeho odvážné pojetí ne-sestoupeného intelektu, které tvoří nejvyšší část lidské bytosti. Tento ne-sestoupený intelekt je také součástí hypostaze Intelektu a tím pádem se podílí na řízení světa. V každé lidské bytosti je tedy dle Plótína část, která se přímo spolupodílí na chodu univerza a pokud je člověk spolutvůrcem světa, nelze jej považovat za oběť světového řádu, protože ten vůči němu není vnější, nýbrž vzniká jako výsledek formujícího úsilí intelektu, na kterém si přímo podílí i člověk. Přestože, jak poznamenává

69 PLÓTÍNOS, *Plotinus in Seven Volumes*, VI. 8., s. 221-298.

70 PLÓTÍNOS, *Plotinus in Seven Volumes*, III. 2-3., s. 37-138.

Dillon, je Plótínův náhled na osud a svobodnou vůli poměrně strohý, v žádném případě se nejedná o vulgární fatalismus a zásadně se liší od pozice stoiků. Kromě toho jeho pojetí osudu a svobodné vůle tvoří komplementární základ jeho etice, zaměřené na znovusjednocení s Intelektem.

### III. 13. Zdroje Plótínových etických úvah a závěr

Esej Dillon uzavírá otázkou, nakolik jsou Plótínovy etické úvahy v souladu, nebo v rozporu s jeho předchůdci. Podobně, jako Porfýrios, který v Plótínově životopisu poznamenává, že jeho spisy jsou prochnuty stoickými a peripatetickými doktrínami, i Dillon srovnává Plótínovo etické stanovisko s Platónem, Aristotelem, a stoiky. Přestože Plótínos sám se považoval za pravověrného následovníka Platóna, Dillon tvrdí, že Plótínovo výrazné rozlišení mezi intelektem a duší, a stejně výrazné rozlišení mezi duší a oduševněným tělem dodává jeho nauce zcela jiný nádech. Stejně tak nauku o dvou stupních ctnosti, tedy občanském a očištném, vycházející zejména z Platónova rozlišení v dialogu *Faidón*, nelze jako takovou u Platóna identifikovat. To samé platí o Plótínově postoji k sebevraždě, k osudu a ke svobodné vůli, které Dillon opět označuje principiálně za bližší stoikům než Platónovi, přestože kupříkladu v diskuzi o blaženosti uznává i odlišnost Plótínových názorů od názorů stoiků. Co se týče jeho vztahu k diskuzi mezi Aristotelem a stoiky, Dillon si pokládá otázku, zda má vůbec smysl ptát se, jestli je Plótínova etika aristotelská, jako například u Plutarcha, nebo Alkína, nebo proti-aristotelská, jako například u Attika, nebo Numénia. Dillon odpovídá, že Plótínos v podstatě ignoruje hlavní témata aristotelské etiky rozpracované v *Etice Nikomachově*, jako například pojetí ctnosti jako prostředku, praktický sylogismus, nebo přátelství. V rámci diskuze mezi peripatetiky a stoiky ohledně mírnění, nebo potlačení vášní jakožto ideálu etické aktivity jej Dillon řadí na stranu stoiků. Jediná zásadní Aristotelova nauka, se kterou se Plótínos v zásadě ztotožňuje, je určení kontempace a zbožštění jakožto životního cíle, rozvinuté v sedmé kapitole desáté knihy *Etiky Nikomachovy*. Přesto Dillon považuje Plótínovy etické úvahy za v zásadě bližší stoikům než Aristotelovi.

Poslední odstavec eseje Dillon věnuje shrnutí svého zkoumání. Plótínův etický systém je podle něj nekompromisně zaměřený na sebe a na jiný svět. Dillon říká, že pokud považujeme za důležité, aby etický systém zahrnoval oblast zájmu o druhé pro jejich vlastní dobro, pak nelze říct, že by Plótínos měl etickou teorii. Dillon přesto tento předpoklad

zpochybňuje a poznamenává, že etický systém nemusí nutně zahrnovat něco víc než sbírku zásad, nebo předpisů, které by určovali, jak přesně se máme chovat ke svému bližnímu, k živým bytostem, nebo dokonce k neživému prostředí, bez dalšího rozvíjení motivace takového chování. Přestože Dillon opět připomíná výjimečnost Plótínova chování, jeho laskavosti a jemnosti vůči okolí, poměrně striktně poznamenává, že jedině, na čem mu nakonec záleželo, jak dokládají jeho poslední slova na smrtelné posteli, je vrátit boha v něm božskému ve veškerenstvu.

### III. 14. Shrnutí Dillonova článku

V následující části se pokusíme shrnout výsledky Dillonova zkoumání. Jeho výchozím bodem Dillonova je otázka, zda Plótínova filozofie, tak, jak je zachycena v *Enneadách*, obsahuje etickou teorii, přičemž výjimečnost Plótínova ctnostného mravního postoje, jak jej zachycuje Porfýriův životopis, není Dillonem zpochybněna. Primární materiál pro zkoumání představuje první série *Ennead*, které Porfýrios uspořádal s cílem sjednotit spisy s primárně etickým zaměřením. Dillonovým cílem je ukázat, že Plótínův etický systém postrádá základní složku etické teorie, kterou je zájem o druhé pro jejich vlastní dobro. Plótínovy etické úvahy, které Dillon odmítá označit jako teorii, jsou podle něj radikálně sebestředné a orientované na jiný svět a jako takové jsou tedy použitelné výhradně pro pozdně-antického mudrce stoického typu bez jakéhokoliv užitku pro běžného člověka. Přestože Plótínův mravní postoj obsahuje rys výjimečně intenzivního zaměření na jiný svět, zahrnuje také zájem o druhé, jak Dillon opakovaně připomíná, když poukazuje na jeho příkladnou starost o sirotky a studenty.

Svou argumentační linii Dillon zahajuje poukazem na Plótínovo naprosté zaměření na intelekt, jak je popsáno v Porfýriově životopisu. Pokračuje aporií o ctnosti, která nemůže vést k připodobnění se božství, protože božství nejedná, a tudíž nepotřebuje ctnost v tradičním významu. Dále uvádí seznam tradičních témat pozdně-platónské etiky, ze kterých Plótínos většinu prakticky ignoruje. Poté charakterizuje Plótína jako naturalistu ve smyslu Moorova naturalistického klamu. Samotný rozbor *Ennead* Dillon zahajuje rozvinutím charakteristiky Plótínova pojetí zaměření na svět intelektu, a to na základě jeho pojetí krásy. Pokračuje Plótínovým zdůvodněním nepřijatelnosti sebevraždy na základě možnosti morálního pokroku. Dále rozvíjí Plótínovo dvojí pojetí ctnosti, na základě kterého charakterizuje koncept složeniny odlišné od duše a ontologickou propast mezi světem těla a světem duše, na

tomto konceptu založené. Dalším bodem Dillonovy argumentace je rozvinutí Plótínova pojetí blaženosti, jakožto zcela nezávislého na čase a následné rozvinutí Plótínovy koncepce složeniny a lidského já. V závěru eseje Dillon dokládá platnost svých závěrů rozborem Plótínova pojetí zla, svobodné vůle a inspiračních zdrojů jeho etické reflexe. Ve shrnutí na konci eseje Dillon vysloveně říká, že Plótínův etický systém je nekompromisně sebestředný a zaměřený na jiný svět. Dodává, že Plótínova etická teorie neobsahuje element starosti o druhé pro jejich vlastní dobro. V poslední větě pojednání Dillon píše, že přestože u Plótína můžeme pozorovat obdivuhodnou laskavost a starost o druhé, to, na čem mu nakonec záleží, je vrátit to, co je v něm božské tomu, co je božské ve všem.

#### **IV. Komparace Dillonovy a Hadotovy interpretace pasáží z Plótínových *Ennead* a z Porfýriova *Vita Plotini*, citovaných v Dillonově eseji *Etika pro pozdně antického mudrce* a v Hadotově eseji *Plótinos čili prostota pohledu*.**

Z celkového počtu patnácti pasáží, které Dillon cituje ve svém eseji, jich šest cituje také Hadot. Jeho esej *Plótinos čili prostota pohledu* je rozsáhlejší než esej Dillonův a koncentrace přímých citací je vyšší. Pasáže, které citují oba autoři, tedy u Hadota představují mnohem menší část celkové přímé reference na primární texty, než je tomu v případě Dillonova eseje. Rozhodnutí zařadit tuto komparaci do celku diplomové práce je založeno na tom, že šest společných citací přímo rozvíjí dominantní část témat Dillonova eseje, byť pokrývá pouze minoritní část témat eseje Hadotova.

Jak uvidíme v průběhu komparace, Dillonův a Hadotův přístup jsou do jisté míry protichůdné. Dillon k rozboru přistupuje spíše kriticky. Plótínovy etické úvahy, jak napovídá již název eseje a jak v eseji vysloveně říká, jsou podle něj užitečné pouze pro pozdně antického mudrce, zatímco Hadot svůj esej končí prohlášením, že i moderní člověk „může zaslechnout Plótínovu výzvu“<sup>71</sup>. Zatímco Dillonův esej hodnotí Plótínovu etickou reflexi vesměs negativně, a to do té míry, že ji upírá statut samostatné teorie, Hadotův esej byl napsán „jakoby v okamžiku nadšení“<sup>72</sup>. Dillon se snaží dokázat, že Plótinos nemá etickou teorii, zatímco Hadot se snaží pochopit, kde v Plótínově etické reflexi je zakotven jeho ctnostní mravní postoj. Hlavní rozdíl, který se pokusíme ukázat v rámci komparace, ale spočívá v tom, že zatímco pro Dillona, jak nám ukázala předchozí kapitola, symbolizuje Plótínovský mudrc nekompromisní sebestřednost a intelektuální zaměřenost na jiný svět, Hadot jej interpretuje jako ctnostného člověka, který je naplněn láskou a jemností pro celek bytí.

V rámci komparace se nejprve pokusíme krátce shrnout hlavní body Hadotova eseje a poté srovnat přístupy obou autorů na základě společných citací, kterým budeme věnovat jednotlivé části této kapitoly, přičemž budeme postupovat v pořadí, v jakém se společné citace objevují v Dillonově eseji.

---

71 Jak sám Hadot poznamenává v doslovu ke třetímu vydání, HADOT, *Plótinos čili prostota pohledu*, s. 84: „Řada čtenářů mi vyjádřila díky za duchovní užitek, který si z četby tohoto útlého svazku odnesli“

72 HADOT, *Plótinos čili prostota pohledu*, s. 83.



## IV. 1. Hadotův esej *Plótnos čili prostota pohledu*

Primárním cílem Hadotova eseje je hledat portrét Plótnovy duše, tedy to, co je pro něj charakteristické, co dělá Plótna Plótnem, přičemž toto hledání probíhá jednak skrze jeho psané dílo a jednak skrze popis jeho života, jak byl zachycen v Porfýriově *Vita Plotini*. Esej samotný je rozčleněn do sedmi kapitol. V první kapitole Hadot poukazuje na potíže, které tento úkol provázejí, tedy jednak zlomkovitost Porfýriova svědectví, a jednak charakter Plótnova literárního díla, které se liší od moderního pojetí. Jak poznamenává Hadot, starověká literární památka je podstatně věrnější tradici, Plótnovo literární dílo tedy představuje spíše komentář předchozích autorů než originální celek jeho vlastních úvah. Hadot si tedy klade oprávněnou otázku, zda je vůbec možné „načrtnout Plótnův duchovní portrét“, na kterou odpovídá, že to možné je, protože ačkoliv Plótnos ve svém výkladu používá tradiční postupy a obrazy, jeho dílo „působí dojmem jakési jedinečné, s ničím jiným nesrovnatelné, nezastupitelné tóniny“<sup>73</sup>, pro kterou je charakteristické neustálé zaměření na božství.

Ve druhé kapitole nazvané *Úrovně Já* Hadot popisuje Plótnovo pojetí hierarchie světa, vycházející z platónské tradice. Lidská duše se v rámci této hierarchie, „která se rozprostírá od nejvyšší roviny, Boha, až po nejnižší úroveň, hmotu“<sup>74</sup>, nalézá mezi životem těla a nahlížejícím životem ducha. Tyto úrovně však nejsou vůči člověku vnější, odrážejí se v hierarchicky uspořádaných úrovních Já, přičemž nižší úrovně nelze vyložit bez výkladu úrovně vyšší. Klíčové je zde Plótnovo pojetí já, kterému Hadot přiřazuje pojem vědomí, a které je potřeba zaměřit v rámci hierarchie k úrovním vyšším, a to nikoliv z odporu k nižší úrovni, ale proto, že starost o ni vědomí brání v pozornosti k rovinám vyšším. Toto zaměření vede k dočasnému přesunutí já na úroveň duchovního života, kde já ztrácí rozdvojenost vědomí a žije v naprosté přítomnosti a stává se samo sebou. Vyšší a nižší roviny přesto nejsou ve vzájemném rozporu, koexistují ve vzájemném hierarchickém vztahu.

Ve třetí kapitole se Hadot zaměřuje na charakteristiku duchovního světa a jeho vztahu se světem smyslovým. Ukazuje, že „je-li duchovní svět v nás, je také mimo nás; stačí-li umět pohlédnout do sebe, abychom jej objevili, stačí umět hledět mimo sebe, abychom jej objevili

---

73 HADOT, *Plótnos čili prostota pohledu*, s. 9.

74 Tamt. s. 14.

za vnějšími jevy.<sup>75</sup> Člověk se má učit „prodlužovat vidění oka viděním ducha“<sup>76</sup>, aby byl schopen vnímat manifestaci krásy duchovního světa ve světě smyslovém. Jak ukazuje Hadot, pro Plótína „mezi oběma světy existuje plynulý přechod, jsou oba totéž, avšak ve dvou různých rovinách.“<sup>77</sup> Svět smyslový představuje rozvinutí světa duchovního, má svůj důvod ve světě duchovním, ale svět duchovní má svůj důvod sám v sobě. Ideje duchovního světa „jsou zároveň svým vlastním modelem i výsledkem, v jediném duchovním aktu.“<sup>78</sup> A právě tento svět idejí je potřeba se naučit nahlížet, „skrže kontemplaci dojde tedy člověk bezprostředně toho, čeho lidé stěží dosahují dlouhou oklikou, totiž vidění Krásy. Tato Krása je krása světa idejí. Ve světě idejí je kontempace bezprostřední.“<sup>79</sup> Svět idejí, které mají svůj důvod samy v sobě, tak pro Plótína v Hadotově výkladu představuje předmět mystické zkušenosti. Kontempace duši vede ke sjednocení s božským světem idejí a prožitku naprosté přítomnosti, a to ve dvou rovinách, jednak jako „přítomnost našeho já vzhledem k němu samému, tak (jako) přítomnost všeho jsoucího vůči sobě navzájem.“<sup>80</sup>

Poté, co Hadot charakterizoval Plótínovo pojetí vztahu světa smyslového a světa duchovního a určil kontemplaci jako hlavní způsob sjednocení se světem duchovním, přistupuje ve čtvrté kapitole k rozlišení duchovního světa do dvou rovin, Mysli, která odpovídá Platónově světu idejí a Dobro neboli Jedna, které odpovídá Aristotelově principu všech věcí. Znat toto rozlišení ale nestačí, „Pro Plótína znamená každé poznání zkušenost, ba více: vnitřní metamorfózu. Nejde o to, rozumově vědět, že v božské skutečnosti existují dvě úrovně; je třeba vnitřně se k těmto úrovním pozvednout a zakusit je v sobě jako dvě různé tóniny duchovního života.“<sup>81</sup> Právě tato zkušenost rozněcuje lásku, která nechává vystoupit milost Jedna, „Co Plótínos nazývá Dobrem, je tedy zároveň tím, co propůjčující milost vyvolává lásku, i tím, co probouzejíc lásku dává vystoupit milosti.“<sup>82</sup> Na tomto základě Hadot ukazuje rozdíl mezi Platónovým pojetím lásky, která začíná u silného smyslového prožitku a postupně se proměňuje v nahlížení samotné krásy, a pojetím Plótínovým, které má od

---

75 Tamt. s. 21.

76 Tamt. s. 22.

77 Tamt. s. 23.

78 Tamt. s. 27.

79 Tamt.

80 Tamt. s. 29.

81 Tamt. s. 32.

82 Tamt. s. 34.

počátku mystický charakter. Zkušenost lásky způsobuje proměnu a „v okamžiku, kdy se vidění stane duchovní, neexistuje již rozlišení mezi světlem vnitřním a světlem vnějším.“<sup>83</sup>

Hadotův esej kulminuje v páté kapitole věnované ctnosti. Poté, co v Plótínově díle charakterizoval jeho pojetí úrovní já, krásy světa idejí a lásky Dobra, Hadot přistupuje k Plótínově pojetí ctnosti. V úvodu kapitoly se ptá, proč, když jsme jednou dosáhli sjednocení s vyšší rovinou, s ní nezůstáváme dál. Odpovídá, že tam nevydržíme, „už nejsme ani tam, ani zde“<sup>84</sup> a „tyto nesouvislé úrovně se navzájem nemohou zrušit. Poté, co jsme byli tam, je přece třeba žít: starat se o tělo a o druhé, přemýšlet, předvídat.“<sup>85</sup> Přesto tato zkušenost způsobuje proměnu, je „třeba dostatečně se odpoutat od vezdejšího života, aby se kontemplace mohla stát nepřetržitým stavem. Ale je také třeba naučit se snášet každodenní život, či lépe naučit se jej osvětlovat jasem, který pochází z kontemplace. (...) Takové bude dílo ctnosti.“<sup>86</sup> Dle Hadota tedy zůstává pro Plótína sjednocení s božstvím ve středu pozornosti, a toto sjednocení je umožněno právě skrze praxi ctnosti, která člověka připodobňuje Bohu, jak Hadot ukazuje na základě Plótínova konfliktu s gnostiky. Ctnosti Hadot dále dělí na dva stupně, společenské a očištné, přičemž na základě tohoto dělení charakterizuje Plótínovo rozlišení čiré duše od toho, co je složené. Přes tohle rozlišení je Plótínovo pojetí ctnosti v Hadotově výkladu jednotné, „Plótínovská ctnost tedy spočívá v krajně jednoduchém duchovním postoji. Pozorujeme-li ji zvnějšku, můžeme na ní nepochybně rozlišit různé aspekty, které nazveme rozumnost, spravedlnost, síla a uměřenost. Ale pohlížíme-li na ni zevnitř, není to dokonce ani úsilí oddělit se od těla, je to pouze ustavičná pozornost vůči Božství.“<sup>87</sup> Ctnost, „z kontemplace zrozená a ke kontemplaci se vracějící“<sup>88</sup>, vede k moudrosti, která je totožná s trvalým nahlížením Boha, a zcela tak proměňuje lidskou bytost. Jak ukazuje Hadot v závěru kapitoly, Plótínovský mudrc vystaven nesmírnému utrpení bude utrpení vnímat, ale jeho duše bude dále obrácena k Bohu, „Bůh sám stačí“. Tímto závěrem Hadot uzavírá zkoumání Plótínova myšlení a obrací pozornost k jeho životu na základě svědectví Porfýriova *Vita Plotini*.

---

83 Tamt. s. 42.

84 Tamt. s. 45.

85 Tamt.

86 Tamt. s. 46.

87 Tamt. 50.

88 Tamt.

Šestou kapitolu Hadot zahajuje poukazem na kritiky Plótínova života, podle kterých je jeho neustálé zaměření na svět myslí příznakem „nervové únavy a opotřebenosti“<sup>89</sup> a „jde až k touze po bolesti.“<sup>90</sup> Tuto kritiku považuje Hadot za přehnanou a ukazuje, že Plótínos „nebojuje proti tělu, ale proti přemíře tělesné vitality, která hrozí připravit duši o rovnováhu.“<sup>91</sup> Kritiku považuje za očekávatelnou: „mohli bychom se tedy domnívat, že tato pozornost se odvrací od skutečnosti, že z ní utíká, že hledá útočiště v abstrakci, a že tedy vyžaduje větší soustředění a má za následek větší únavu než postoj stoika. Ale není tomu tak. V Plótínově moudrosti je naopak jakási jemnost, cosi úsměvného a laskavého, jakýsi smysl pro skutečnost a takt“<sup>92</sup>. Hadot dále uvádí sérii citací z *Vita Plotini* a z *Ennead*, které ukazují na výjimečnost Plótínova mravního postoje a jeho zakotvení v Plótínově reflexi: „Vše se odehrává, jako by mu onen postoj naprosté ochoty, který zaujímá vůči Bohu, zároveň dovoloval, aby setrval ve stavu naprosté ochoty vůči druhým.“<sup>93</sup> Jako takového jej Porfýrios v Hadotově interpretaci popisuje v roli duchovního vůdce, přítele, učitele i opatrovníka sirotků. Hloubka jeho postoje není v konání pro druhé, ale v naprosté přítomnosti: „Mudrc pouhou přítomností svého duchovního života proměňuje jak nižší část sebe sama, tak lidi, kteří se s ním stýkají.“<sup>94</sup> A právě takové je v Hadotově výkladu „svědectví samotného Plótínova života: je-li dosaženo určitého stupně vnitřní čistoty, stane-li se kontemplace ustavičnou, je-li pohled očištěn a stal se jakoby světlem, pak se pozornost vůči Duchu nevyklučuje s pozorností vůči druhým, vůči světu, vůči samotnému tělu. Je to táž ochota, totéž milostné očekávání, jímž jsme přítomni jak Duchu, tak druhým.“<sup>95</sup>

V úvodu závěrečné kapitoly Hadot popisuje Plótínovu touhu založit město filozofů, Platónopolis. Tento záměr nevyšel a Plótínos se na sklonku života ocitá nemocný a sám na statku na venkově. Hadot líčí poslední Plótínova pojednání, zaměřená na shrnutí jeho učení a etická témata, a poté jeho osamění a smrt. V závěru práce se Hadot zamýšlí, jaký význam může mít Plótínův odkaz dnes a poznamenává, že „když čteme některé stránky jeho *Ennead*, cosi se v nás probouzí, jakási ozvěna zaznívá v hloubi našeho já.“<sup>96</sup> Přesto „moderní člověk je

---

89 Tamt. s. 53.

90 Tamt. s. 54.

91 Tamt. s. 57.

92 Tamt. s. 58

93 Tamt. s. 61.

94 Tamt. s. 69.

95 Tamt.

96 Tamt. s. 80.

vůči této Plótínově výzvě nedůvěřivý“<sup>97</sup>, jak říká Hadot, „objevil sílu hmoty, moc celého tohoto nižšího světa, který Plótinos pokládal za slabý, bezmocný, blízký nicotě.“<sup>98</sup> Hadot však tvrdí, že je po Plótínově vzoru potřeba přistupovat k celku lidské zkušenosti, protože „bychom nepochybně klamali sami sebe, kdybychom nechtěli vědět o své materiální, psychologické, nebo sociologické podmíněnosti. Ale klamali bychom se neméně, právě tak tragicky, i když snad subtilněji, kdybychom se představovali, že lidský život se omezuje na své analyzovatelné, materializovatelné, kvantifikovatelné či vyjádřitelné aspekty.“<sup>99</sup>

## IV. 2. Plótínův život a jeho vztah k druhému<sup>100</sup>

První citace, kterou budeme srovnávat, se v Dillově eseji objevuje na začátku eseje a je to v pořadí druhá citace, která se v textu objevuje. Jedná se o pasáž z *Vita Plotini*, v níž Porfýrios popisuje Plótínův způsob psaní. Plótinos byl, dle Porfýriova svědectví, schopen přerušit psaní, pokud byl někým vyrušen, věnovat se plně rozhovoru s člověkem, který jej vyrušil a zároveň dále rozvíjet téma, o kterém právě psal. Když konverzace skončila, Plótinos „pokračoval v psaní, jako by mezi tím, co se věnoval rozhovoru, nebyl uplynul žádný čas.“ Pro Dillona je důležitý zejména závěr citované pasáže, v němž Porfýrios říká, že Plótinos „v pozornosti vůči sobě nikdy nepolevoval, leda ve spánku, o nějž jej ostatně připravovala chudoba stravy (...) a jeho ustavičné obrácení k Duchu.“

Dillon pasáž uvádí na podporu svého výchozího tvrzení, podle kterého se Plótinos v Porfýriově svědectví vyznačoval výjimečným mravním postojem, pro který byl charakteristický celibát, asketismus, vegetariánství, starost o sirotky a nadpřirozené schopnosti, které užíval pro ctnostné účely, ale také *naprostým zaměřením na život myslí*. K tomuto zaměření směřuje také otázka, kterou Dillon pokládá bezprostředně po citované

---

97 Tamt.

98 Tamt.

99 Tamt. s. 81.

100 HADOT, *Plótinos čili prostota pohledu*, s. 61: „Když právě s někým rozmlouval, byl schopen věnovat se bez přerušování tomuto rozhovoru, a přesto být u předmětu svého zkoumání. Tak činil zádost nárokům rozhovoru a zároveň podržoval myšlenku svého zkoumání. Když pak ten, s kým rozmlouval, odešel, vracel se ke svému spisu, a protože, jak jsme již řekli, mu zrak nesloužil natolik dobře, aby mohl číst, pokračoval v psaní, jako by mezi tím, co se věnoval rozhovoru, nebyl uplynul žádný čas. Tak byl přítomen zároveň sobě i druhým.“ Tamt. s. 53: „V pozornosti vůči sobě nikdy nepolevoval, leda ve spánku, o nějž jej ostatně připravovala chudoba stravy – často se nedotkl ani chleba – a jeho ustavičné obrácení k Duchu.“  
PORFÝRIOS, *Porphyry on the life*, s. 28-31.

pasáži, tedy „co znamená etika pro takového člověka?“<sup>101</sup> Charakteristika Plótínova *naprostého* zaměření na život myslí představuje jeden ze základních bodů Dillonovy argumentace, která ústí na konci eseje v závěr, že Plótínův etický systém je *nekompromisně* sebestředný a zaměřený na jiný svět.

Hadot ve svém eseji uvádí danou pasáž ve dvou částech na dvou místech šesté kapitoly v níž argumentuje proti kritikům Plótínova života. Jako první cituje v úvodu kapitoly závěr pasáže, v němž Porfýrios popisuje Plótínovu „pozornost vůči sobě“ a „jeho ustavičné obrácení k Duchu.“ Přestože Hadot citaci uvádí poukazem na Porfýriův obdiv k Plótínovi, chápe „pocit určitého znechucení“ moderního čtenáře a uvádí text E. Bréhiera, podle kterého je „konstantní téma plótínovského kázání, útek ze světa“ příznakem chorobného stavu. Celý následující text, až do konce kapitoly, Hadot věnuje důsledně podloženému vyvracení kritiky Plótínova života. První část citované pasáže je součástí Hadotovy argumentace v rovině Plótínova pedagogického působení a jeho komentář ostře kontrastuje s Dillonovou otázkou uvedenou výše: „Jak skvělá formulace! Jak obdivuhodně vystihuje celé Plótínovo tajemství!“<sup>102</sup> Hadot zde zdůrazňuje podstatný rys Plótínovy osobnosti: „Plótínos nechce opustit svoji kontemplaci, ale nechce se ani odpírat druhým. Vše se odehrává, jako by mu onen postoj naprosté ochoty, který zaujímá vůči Bohu, zároveň dovoľoval, aby setrval ve stavu naprosté ochoty vůči druhým.“<sup>103</sup>

Dillonova interpretace je vzhledem k Plótínovu osobnímu vztahu k druhým částečně protichůdná interpretaci Hadotově. Oba se shodnou na tom, že závěrečná část citované pasáže poukazuje na Plótínovu výjimečnou schopnost pozornosti na vyšší svět, ale Dillon zcela pomíjí důležitý rys Plótínovy osobnosti, o kterém Porfýrios v první části pasáže výslovně opakovaně mluví, tedy rovnocennost této pozornosti a pozornosti k druhému.<sup>104</sup> Toto opomenutí důležitého rysu Plótínovy osobnosti zpochybňuje základ Dillonova závěru, že Plótínův etický systém je *nekompromisně* sebestředný, protože jeho mravní postoj, který Dillon interpretuje jako *naprosté* zaměření na svět myslí, je ve skutečnosti, jak ukazuje Hadot, zaměřen stejně na život myslí, jako na starost o druhé. Přestože se pořád jedná pouze o výchozí bod Dillonova zkoumání, který zůstává v rovině Plótínova mravního postoje, tak, jak je zachycen v Porfýriově životopisu, je to zároveň jeden z důležitých bodů argumentace

101 DILLON, *An ethic*, s. 316: „What does ethics mean for such a man as this?“

102 HADOT, *Plótínos čili prostota pohledu*, s. 61.

103 Tamt.

104 Srov. HADOT, *Plótínos čili prostota pohledu*, s. 61: „věnovat se bez přerušování tomuto rozhovoru“, „tak činil zádost nárokům rozhovoru“ a „tak byl přítomen zároveň sobě i druhým.“

obou autorů, a to i přesto, že v Dillonově textu se pasáž objevuje na začátku eseje, zatímco Hadot věnuje obraně Plótínova mravního postoje celou předposlední kapitolu.

### IV. 3. Plótínova mystická zkušenost a návrat do těla<sup>105</sup>

Druhá pasáž, kterou uvádějí oba autoři, je Plótínův popis jeho osobní zkušenosti sjednocení s božstvím a následného návratu do těla. Jak poznamenává Hadot, je to „jediná výslovně autobiografická pasáž, kterou nacházíme v Plótínových spisech.“ Plótínos zde popisuje, jak se probouzí „ze svého těla k sobě samému“, stává se „totožný s božstvím a usazen v něm“ a když poté opět sestupuje „od duchovního nahlížení k rozumu,“ ptá se, jak mohl po této zkušenosti opět sestoupit a jak mohla vůbec sestoupit božská duše do těla.

V rámci Dillonova eseje je tato pasáž citována v první části, ještě předtím, než navrhne analýzu první série *Ennead*, tvořící jádro eseje. Dillon pasáž cituje jako doklad tvrzení, že Plótínos jednak bral ideál sebe-zbožštění zcela vážně, a jednak, že se cítil být ve skutečnosti obyvatelem vyšší sféry, který je v sub-lunárním světě v exilu a jehož skutečný úkol není zde, ale tam.<sup>106</sup> Jak ukazuje Dillonova poznámka o tomto typu přístupu k tělesné existenci,<sup>107</sup> zde začíná linie Dillonovy kritiky Plótínova vztahu k tělu. Tato kritika krystalizuje v průběhu Dillonovy charakteristiky Plótínova pojetí vztahu duše, těla a složeniny a ústí v závěr, že jediné, co můžeme se složeninou a s tělem udělat je doladit a zjizvit je tak, aby duši rušili co nejméně. Dillon dodává, že složenina a tělo by sami o sobě neměli být předmětem žádného zájmu.<sup>108</sup> Dillonova charakteristika Plótínovy autobiografické pasáže tak představuje výchozí bod výkladu o Plótínově náhledu na roli složeniny a těla,

---

105 HADOT, *Plótínos čili prostota pohledu*, s. 13-14: „Často se probouzím ze svého těla k sobě samému: jsem vně ostatních věcí, uvnitř sebe, a vidím krásu podivuhodné moci. Tu pak nejspíše věřím tomu, že mám vyšší úděl: skutečně žiji nejlepším životem, jsem totožný s božstvím a usazen v něm. A když jsem dospěl k této vyšší skutečnosti a usadil se nade vším ostatním duchovním jsoucnem, a když po takovémto spočinutí v božství sestoupím od duchovního nahlížení k rozumu, tu se ptám, jak to, že opět sestupuji, nyní jako kdykoli jindy, a jak vůbec moje duše mohla někdy sestoupit do těla, když je taková, jak se ukázala o sobě, ačkoli byla v těle.“ PLOTINUS, *Plotinus in Seven Volumes*, s. 397.

106 DILLON, *An ethic*, s. 316-317: „He plainly saw himself (...) as a denizen of a higher realm, exiled for a space in the physical, sublunary sphere, whose proper business was not here, but there.“

107 DILLON, *An ethic*, s. 317: „When one has this sort of attitude to corporeal existence, any views that one might have on ethical questions might be expected to exhibit a very distinct perspective.“

108 DILLON, *An ethic*, s. 328: „All one can do with it is to fine-tune it and scarify it so that it provides the least possible disturbance to the soul proper. It should not have any concerns of its own.“

podle kterého si nezasluhují samostatnou pozornost a jedině, co s nimi lze udělat, je co nejvíce se od nich odloučit.

Stejná pasáž se v Hadotově eseji nalézá v první části druhé kapitoly, věnované Plótinovu pojetí úrovní já. V úvodu kapitoly Hadot charakterizuje mentalitu gnóze a mysterijních náboženství prvních tří staletí: „Člověk se cítí být v tomto světě cizincem, vyhnancem ve svém těle a ve smyslovém světě.“<sup>109</sup> a tvrdí, že „Proti této nauce (...) se Plótinus ve svých přednáškách a ve svých spisech ostře ohrazoval.“<sup>110</sup> Plótinovu zkušenost Hadot vykládá jako způsob, kterým já může dospět do duchovního světa, který „není nic jiného než já ve své hlubině.“<sup>111</sup> K úryvku se vrací o několik stran později, když zdůvodňuje, proč se Plótinus „ptal sám sebe, jak mohl opět sestoupit“<sup>112</sup>, tím, že „já, které přechází z jedné vnitřní úrovně na jinou, má vždycky dojem, že samo sebe ztrácí.“<sup>113</sup> Pasáž tedy pro Hadota představuje doklad o Plótinově přesvědčení, že božská duše není, jak říkají gnostici, ve smyslovém světě ve vyhnanství, tedy ve stavu naprostého odloučení od své duchovní podstaty, ale že já může tuto duchovní rovinu dosáhnout, když se obrátí do svého nitra.

Dillon i Hadot se shodují v názledu na Plótína, který v citované pasáži odhaluje svou duchovní podstatu. Přesto Dillon pasáž používá jako jeden z dominantních výchozích bodů pro podporu své interpretace Plótinova radikálního rozlišení těla a duše, stejně jako výkladu Plótinova zavrhování těla, zatímco pro Hadota představuje výchozí bod pro rozlišení jednotlivých úrovní já. Dillonova interpretace Plótinova pocitu exilu je spíše identifikovatelná s gnostickou naukou, proti které se, v Hadotově pojetí, Plótinus sám vyhrazoval. Pasáž představuje důležitý bod v Dillonově argumentaci, protože skrze zmínku o Plótinově ideálu sebe-zbožštění zahrnuje otázku Plótinova pojetí ctnosti, kterému se budeme věnovat při rozboru páté citace, a skrze zmínku o tělesné existenci otázku vztahu těla, složeniny a duše, jež je hlavním předmětem třetí a čtvrté citace a která zároveň úzce souvisí s Plótinovým pojetím vztahu světa smyslového a duchovního. Stejně tak pro Hadota

---

109 HADOT, *Plótinus čili prostota pohledu*, s. 12.

110 Tamt. s. 13.

111 Tamt.

112 Tamt. s. 19.

113 Tamt.



představuje pasáž odrazový můstek pro výklad Plótínova pojetí hierarchie bytí, které tvoří základ celého eseje. Přesto lze již v této fázi zkoumání určit, že záměry obou autorů se budou lišit, Dillon již zde směřuje k závěru, že v Plótínově filozofii existuje radikální rozlišení duše od těla a že tělo je v Plótínově pojetí chápáno jako cosi špatného, čeho se má duše zbavit, zatímco Hadot směřuje k interpretaci Plótínova pojetí těla jako nástroje, ke kterému duše přistupuje s jemností po celou dobu jeho používání.

#### IV. 4. Utrpení mudrce<sup>114</sup>

Ve třetí společné citaci Plótínos popisuje rozdíl mezi úrovní já, na kterou působí slast a bolest, a kterou lze označit jako složeninu těla a oživujícího působení duše, a úrovní, která slast i bolest pouze registruje, aniž by nad ní měli moc, a kterou lze v Plótínově pojetí identifikovat s čistou duší. Plótínos zde říká, že nejvyšší poznání, totiž nahlížení Dobra, je pro mudrce neustále k dispozici, a to i v případě, že zažívá nesmírné utrpení.<sup>115</sup> Člověk se stává mudrcem skrze dlouhodobou praxi očistné ctnosti, která mu umožňuje trvale zůstat ve stavu kontemplance duchovního světa. Čistá duše bolest i slast registruje, protože je spojena se složeninou, ale díky své božské podstatě zůstává mimo jejich působení.

Nauku o duši nepodléhající afektům, jako bolest, vášně, slast, Dillon považuje za důležitou a nejcharakterističtější črtu Plótínovy psychologie. Pasáž jednak otevírá Dillonův výklad Plótínova pojetí složeniny, jednak ale slouží na podporu Dillonovy interpretace Plótínova radikálního rozlišení duše a těla. Jak uvádí v citaci E. Emilssona, Plótínos přináší pojetí lidské duše, v němž existuje ontologická propast mezi duší a těly, nebo dokonce mezi duší a lidským tělem.<sup>116</sup> Jak ukazuje zmínka o rozdílu mezi těly a lidským tělem, otázka rozlišení duše a těla souvisí s otázkou Plótínova pojetí vztahu světa smyslového a duchovního. Ontologická propast mezi lidskou duší a tělem odpovídá rozlišení světa

---

114 HADOT, *Plótínos čili prostota pohledu*, s. 50: „Ale „nejvyšší poznání“ (totiž poznání Dobra), je stále po ruce a zůstává stále s mudrcem. A bylo by tomu tak tím spíše, i kdyby se nacházel v tak řečeném Falaridově býku.“ Tamt. s. 51: „A je marné tvrdit – dvakrát a ještě víckrát – že tento stav je příjemný. Neboť ten, kdo hovoří o příjemnosti, je týž, kdo má bolest. Ale něco jiného je přece to, co má bolest a něco jiného je to, co je s tím spojeno, dokud s tím spojeno být musí, ale přitom neopouští pohled na Dobro v celku.“ PLOTINUS, *Plotinus in Seven Volumes*, s. 205.

115 Plótínos zde mluví o kovovém býku, ve kterém nechával Falaris, tyran z Agrigentu, pálit své oběti.

116 DILLON, *An ethic*, s. 322: „with Plotinus we can see a development towards a soul-body distinction closer to the one modern philosophers are familiar with... Plotinus presents such a picture of the human soul that there is an ontological gap between it and bodies, even it and the human body“

smyslového a duchovního. Dillon skrze rozdíl mezi duší a tělem, resp. složeninou přichází v pozdějším rozboru k závěru, že v Plótínově pojetí jediná správná věc, kterou můžeme se složeninou udělat, je očistit ji, *nebo spíše oddělit od ní naše pravé já*.<sup>117</sup> Pasáž tedy představuje základ pro Dillonovu interpretaci Plótínova radikálního rozlišení duše a těla, které jej vede k závěru, že pro Plótína tělo, resp. složenina představuje entitu, které se má čistá duše zbavit.

V Hadotově textu tvoří stejná citace závěr páté kapitoly, věnované ctnosti, a tedy i zlomový bod eseje, protože až potud Hadot zkoumal Plótínovu reflexi a nyní obrací pozornost k Porfýriovu svědectví. Pasáž dobře ilustruje závěry Hadotova rozboru Plótínových úvah, který se skrze „úrovně já, krásu universálního života, lásku Dobra, očistnou ctnost“<sup>118</sup> dostává k pojetí mudrce, pro kterého „Patření na svět idejí a zkušenost lásky k Dobru přestávají být vzácnými a výjimečnými událostmi a ustupují stavu jakéhosi substanciálního sjednocení, které se zmocňuje veškerého bytí v celku.“<sup>119</sup> Plótínovský mudrc je tak v Hadotově pojetí ve stavu, kdy jednotlivé úrovně bytí pro něj nejsou oddělené, což je možné díky tomu, že mezi světem smyslovým a světem idejí „existuje plynulý přechod, jsou oba totéž, avšak ve dvou různých rovinách.“<sup>120</sup> Hadotova interpretace stavu v němž se nachází Plótínovský mudrc, je založena na jeho pojetí ctnosti, která „pohlížíme-li na ni zevnitř, není dokonce ani úsilí oddělit se od těla, je to pouze ustavičná pozornost vůči Božství“ Pasáž tedy Hadot uvádí na ilustraci stavu, který je výsledkem dlouhého působení očistné ctnosti, kdy pozemské záležitosti, byť je duše nadále vnímá, přestávají mít vliv na její kontemplaci Dobra.

Je zajímavé, jak tato pasáž ilustruje specifický rys Plótínovy filozofie, v níž vše souvisí se vším a jakýkoliv její aspekt s může objevit v takřka jakékoliv souvislosti. Dillon zde mluví o ontologii těla a duše, zatímco pro Hadota pasáž představuje závěr jeho interpretace ctnosti, tedy téma navýsost etické. Oba autoři představují Plótínovo rozlišení duše a těla, resp. složeniny, které v Hadotově pojetí odpovídá rozdílu mezi světem smyslovým a světem idejí. Toto rozlišení je ale v Dillonově pojetí charakterizováno jako ontologická propast a jako rozlišení radikální, které vede k interpretaci Plótínova pojetí těla, resp. složeniny jakožto entity, které je potřeba se zbavit, zatímco v Hadotově pojetí je Plótínovský mudrc ve stavu

---

117 DILLON, *An ethic*, s. 327: „The only proper thing to be done about the composite is to purify it, or rather to separate our true selves from it.“

118 HADOT, *Plótinos čili prostota pohledu*, s. 51.

119 Tamt.

120 Tamt. s. 23.

sjednocení, které zahrnuje všechny úrovně, tedy i tělo. Jak uvidíme v následující části, v Hadotově pojetí se Plótinovský mudrc nebude snažit těla zbavovat, nebo mu přinášet utrpení jako v pojetí Dillonově, pouze mu bude věnovat přiměřenou pozornost.

#### IV. 5. Lampa v bouři<sup>121</sup>

V této pasáži Plótinós popisuje mudrcův vztah k bolesti, kterou je schopen vydržet, dokud to bude možné. Když bolest překročí určitý práh, mudrc umírá. Ve druhé části pasáže Plótinós připodobňuje mudrce lampě, která si i uprostřed bouře a větru uchovává vnitřní světlo. Trpícího mudrce tedy není potřeba litovat, protože záře v jeho nitru, tedy kontemplace Dobra, nepodléhá vlivu vnějších okolností.

Dillon citaci uvádí v těsné návaznosti na pasáž, které jsme se věnovali v přechozí podkapitole a tato citace, zejména její, Dillonem zvýrazněna, druhá část, ve které Plótinós uvádí obraz lampy, tak dokládá jeho interpretaci Plótinova pojetí radikálního oddělení duše a těla, resp. složeniny. Tento obraz, který podle něj představuje duši jako světlo chráněné před vnějšími elementy neproniknutelnou, průhlednou zábranou, Dillon považuje za výstižný pro Plótinovo pojetí vztahu duše k oživenému tělu.<sup>122</sup> Dillonova interpretace radikálního rozlišení duše od těla, resp. složeniny je klíčová pro rozvinutí teze o Plótinově zamítajícím náhledu na tělo a na smyslový svět vůbec, jehož součástí je i pojem bližního. Tato teze tvoří jeden z hlavních argumentů pro závěr, kterého chce Dillon od začátku dosáhnout, tedy interpretace Plótinovy etické reflexe jako nekompromisně sebestředné a intelektuální, tedy vhodné výhradně pro pozdně antického mudrce stoického typu a tím pádem neoznačitelné pojmem etická teorie. Pasáž představuje v této linii Dillonovy argumentace vrcholný doklad teze o Plótinově radikálním rozlišení duše a těla, interpretaci tohoto rozlišení už dále nerozvíjí a pouze ji propojuje s další dominantní argumentační linií, tedy s interpretací Plótinova pojetí ctností.

---

121 HADOT, *Plótinós čili prostota pohledu*, s. 73: „A co se týče jeho bolestí, budou-li prudké, vydrží je, dokud bude schopen je vydržet. Přesáhnou-li míru, odnesou ho s sebou. A nebude politováníhodný v bolestech, nýbrž záře v jeho nitru bude jako světlo lucerny za silného větru uprostřed rozpoutané vánice a smršť.“ PLOTINUS, *Plotinus in Seven Volumes*, s. 193.

122 DILLON, *An ethic*, s. 323: „This image of the soul as a light shielded from the elements without by an impenetrable, though translucent, barrier expresses very well, I think, the view of the soul's relation to (animate) body which Plotinus sets before himself.”

Stejnou pasáž Hadot cituje v poslední kapitole svého eseje, ve které popisuje konec Plótínova života v nemoci a osamění. Pasáž je jednou ze série citací ze závěrečného období Plótínovy literární tvorby, ve kterém se, dle Hadota, Plótínos věnuje výhradně etickým námětům. V pojednání, ze kterého je citovaná pasáž, Plótínos „rozvine jedno z tradičních témat, drahé zejména stoické tradici: utrpení, nemoci, neštěstí“<sup>123</sup>. V kontextu komparace s Dillonovým esejem je důležitá pasáž, kterou Hadot uvádí téměř bezprostředně po pasáži srovnávané, ve které Plótínos popisuje postoj mudrce, jehož „konání bude sice zčásti směřovat k blaženosti, ale zčásti nebude směřovat k cíli, ba vůbec nebude směřovat k Němu, ale k tomu, který je k němu (samotnému) připojen a o kterého se bude starat a jehož bude snášet, dokud to bude možné. Tak je hudebník spojen se svou lyrou, dokud ji může používat.“<sup>124</sup> Obraz lyry Hadot komentuje: „Nikde ani stopy po hněvu na toto tělo, které mu připravuje tolik utrpení (...) Ale co by vyčítal svému tělu? Byla to lyra, krásná lyra a prokázala mu mnohé služby.“<sup>125</sup> V Hadotově interpretaci tedy tělo pro Plótína představuje nástroj duše, který si přes své nedostatky zaslouhuje jemnou péči a laskavou pozornost.

Stejně jako v případě dvou předchozích společných citací se Dillon i Hadot shodnou v tom, že v Plótínových úvahách existuje rozdíl mezi duší a tělem, resp. složeninou, ale zatímco Dillon tento rozdíl interpretuje jako ontologickou propast a radikální rozlišení, oddělené nepropustnou, byť průhlednou bariérou, Hadot ukazuje, že z těla se lze povznést do duchovního světa, když se já ponoří do svého nitra. Dillonův závěr, že jediné, co v Plótínově pojetí může duše udělat s tělem, resp. složeninou, je očistit, zjizvit, nebo odloučit se od ní, je v přímém rozporu s pasáží citovanou Hadotem, v níž Plótínos říká, že konání mudrce bude starostlivě směřovat zčásti k duchovnímu světu a zčásti k tělu.

---

123 HADOT, *Plótínos čili prostota pohledu*, s. 73.

124 Tamt. s. 74.

125 Tamt.

## IV. 6. Ctnost<sup>126</sup>

Pátá společná citace představuje klíčový bod našeho zkoumání, protože nejzřetelněji ukazuje rozdíl v interpretaci obou autorů. Jedná se o úryvek z poslední, sedmé kapitoly pojednání *On Virtue* (I.2), v němž Plótinos shrnuje svůj výklad ctnosti a píše, že člověk, který dosáhl stav moudrosti, který se tedy skrže praxi očistné ctnosti stal mudrcem, dospívá k zásadám, které překračují zásady řízené společenskými ctnostmi. Jako příklad uvádí umírněnost, která pro mudrce nespočívá v zachovávaní míry, tedy v přiměřeném vztahu k afektům, nýbrž v přiměřeném vztahu k tělu jako takovému. Tímto způsobem pak mudrc dosahuje trvalé sjednocení s božstvím, přestává žít život lidský, a to dokonce i člověka dobrého a začíná žít život božský. Celá sedmá kapitola pojednání představuje vyústění Plótínovy etické reflexe, podle které má být dosažení stavu mudrce hlavním předmětem naší snahy.

Dillon, v části věnované vztahu vyšších a nižších ctností cituje pasáže dvě, a to ve stejném pořadí, v jakém se vyskytují v Plótínově sedmé kapitole, přičemž naše srovnávaná pasáž je v obou případech na druhém místě. Dillon se zde vrací ke svému dřívějšímu tvrzení, že soustředěná honba za sjednocením s božstvím, která, v Dillonově výkladu, představuje pro Plótína jedinou přijatelnou formu etické aktivity, nenechává prostor pro zúčastněnou interakci s bližním, představující tradiční oblast etiky.<sup>127</sup> Následně cituje první pasáž ze sedmé kapitoly pojednání *On Virtue* jako doklad otázky, související s jeho tvrzením, ve které se Plótinos táže, jakým způsobem zůstávají nižší ctnosti přítomné u mudrce, který dosáhl vyšších ctností. Dle Dillona Plótínova odpověď zní, že ačkoliv nižší ctnosti můžou zůstat v mudrci potenciálně přítomné, on sám nebude jednat podle nich.<sup>128</sup> Poté uvádí námi srovnávanou citaci, kterou označuje za dost nekompromisní a uvádí, že Plótinos samozřejmě nehájí pohrdání pravidly společnosti, pouze je včleňuje do vyšších principů. Pro naše zkoumání je důležitá poznámka č. 17, ve které Dillon uvádí, že v Plótínově pojetí nebudou nižší ctnosti odstraněny dosažením

---

126 HADOT, *Plótinos čili prostota pohledu*, s. 49: „Mudrc dospívá k vyšším zásadám a bude jednat podle jiných měřítek. Například uměřenost nebude spočívat v zachovávaní míry, nýbrž v naprosté odluce od těla, nakolik je to jen možné. Život mudrce pak již vůbec není životem člověka, a to ani dobrého člověka, vyznávajícího se společenskou ctností. Nikoli: mudrc tento život opouští a vybírá si jiný, život bohů.“ PLOTINUS, *Plotinus in Seven Volumes*, s. 147.

127 DILLON, *An ethic*, s. 323: „I have suggested above that this single-minded pursuit of union with God which is Plotinus's only approved form of ethical activity does not really leave much room for that concerned interaction with our fellow man which constitutes the traditional arena of ethics.“

128 DILLON, *An ethic*, s. 324: „Plotinus answers his own question by asserting that, while the “civic” or vulgar virtues may remain present in the sage in some potential way, he will not act according to these“

moudrosti, ale spíše dovedeny k dokonalosti,<sup>129</sup> přičemž tento závěr dokládá citací ze závěru pojednání *On Dialectic* (I.3). Tuto část zkoumání Dillon uzavírá popisem pocitu, že Plótinos by staré paní klidně pomohl přejít přes silnici, ale stejně dobře by si ji vůbec nevšiml. A kdyby ji něco přejelo, vůbec by to s ním nepohnulo.<sup>130</sup>

Dillonovo tvrzení, „že soustředěná honba za sjednocením s božstvím, která představuje pro Plótína jedinou přijatelnou formu etické aktivity, nenechává prostor pro zúčastněnou interakci s bližním, představující tradiční oblast etiky“, se dotýká tří zásadních otázek celého eseje. Především se Dillon ptá, zda praxe ctnosti skutečně vede ke sjednocení s božstvím. Druhou otázkou je, zda sjednocení s božstvím nechává prostor pro zúčastněnou interakci s bližním pro jeho vlastní dobro. A za třetí toto tvrzení vyvolává otázku Dillonova výkladu Plótínova pojetí vztahu vyšších a nižších ctností. Co se týče první otázky, Dillon ji rozvíjí zejména v úvodu eseje,<sup>131</sup> kde rozebírá aporii, která zpochybňuje ctnost jako cestu k božství na základě toho, že božství, tím, že nejedná, nemá ani využití pro ctnostné jednání. I když pomineme to, že Dillon neuvádí Plótínovo řešení této aporie, k otázce se vrací v části věnované rozlišení nižších a vyšších ctností, kde říká, že přestože vyšší, stejně jako nižší ctnosti nelze určit jako atributy božství, můžou alespoň sloužit jako prostředek výstupu k božství.<sup>132</sup> Na základě rozlišení vyšších a nižších ctností pak charakterizuje Plótínovo rozlišení duše a složeniny, ale k samotné otázce možnosti výstupu k božství skrze praxi ctnosti se už dále v textu nevrací.

Na druhou otázku Dillon poměrně nekompromisně odpovídá, že Plótínovo pojetí sjednocení s božstvím nenechává prostor pro starost o druhé. Těsně před zahájením rozboru textů Dillon uvádí předpoklad, že Plótínova reflexe, zcela postrádá aspekt lásky a starostlivosti o druhé a to ještě radikálněji než v případě celého řeckého etického myšlení.<sup>133</sup> Jak poznamenává během rozboru Plótínova pojednání *On Beauty* (I.6), Plótínův etický postoj

---

129 DILLON, *An ethic*, s. 334, pozn. 17: „lower virtues are imperfect without the accession of dialectic and theoretical wisdom (*sophia*), they will not be eliminated by its acquisition, but rather brought to completion“

130 DILLON, *An ethic*, s. 324: „One feels of Plotinus that he would have gladly helped an old lady across the road – but he might very well fail to notice her at all. And if she were squashed by a passing wagon, he would remain quite unmoved.“

131 DILLON, *An ethic*, s. 316.

132 DILLON, *An ethic*, s. 321: „the exercise of the “civic” virtues is inappropriate to the divinity (...) but although even the “cathartic” virtues cannot properly be attributed to it, they can at least serve as means of ascent to it”

133 DILLON, *An ethic*, s. 319: „a certain dimension of modern ethical theory (...) is not to be found in it – that aspect concerned with love of, or care for one’s neighbour, *for his or her own sake.*”

je výrazně sebestředný a zaměřený na jiný svět.<sup>134</sup> Na základě tohoto předpokladu rozbor pojednání uzavírá prohlášením, že v Plótínově pojetí musí být během očištného procesu setřeseny všechny pozemské zájmy, jako láska k rodině, starost o chudé a osiřelé, stejně jako všechny emoce.<sup>135</sup> Předpoklad absence aspektu starosti o druhé tvoří hlavní náplň části zabývající se pátou společnou citací, kterou Dillon uvádí výslovným prohlášením této absence a uzavírá svým pocitem o domnělé Plótínově lhostejnosti ke staré paní. Téma Plótínova náhledu na starost o druhé tvoří hlavní bod Dillonova závěru,<sup>136</sup> a právě na základě svého přesvědčení o tom, že tento aspekt Plótínova etická reflexe vůbec neobsahuje, Dillon uzavírá, že ji nelze přisoudit statut etické teorie. Dillonův výklad o Plótínově zamítajícím vztahu k tělu, kterým jsme se zabývali v předcházejících podkapitolách, směřuje právě k podpoře náhledu na lhostejnost k druhému v rámci Plótínových úvah. Ukázat, že Plótínův ideál sjednocení s božstvím nenechává prostor pro zúčastněnou interakci s bližním, tak představuje hlavní záměr Dillonova eseje, protože na něm stojí úvodní otázka, zda lze Plótínovy etické úvahy označit jako teorii, stejně jako jeho závěr, ve kterém statut etické teorie Plótínově reflexi upírá. Srovnávaná pasáž představuje v tomto smyslu jeden z klíčových bodů Dillonova výkladu.

Vraťme se nyní k Dillonovu tvrzení, „že soustředěná honba za sjednocením s božstvím, která představuje pro Plótína jedinou přijatelnou formu etické aktivity, nenechává prostor pro zúčastněnou interakci s bližním, představující tradiční oblast etiky.“ Dillon na toto tvrzení navazuje prohlášením, že Plótínos si tuto otázku sám pokládá v závěru pojednání *On Virtues*, ze kterého Dillon následně cituje dvě pasáže. O jaké otázce zde Dillon mluví? Plótínos se v citované pasáži táže, zda ten, kdo dosáhnul vyšších ctností má ty nižší pořad v činnosti, nebo jinak, tedy nečinné. Se kterou částí Dillonova tvrzení lze identifikovat Plótínovu otázku, když ve svém tvrzení o ctnosti výslovně nemluví? Otázka, o které mluví Dillon se může vztahovat buď k tomu, zda je sjednocení s božstvím skutečně „pro Plótína jedinou přijatelnou formou etické aktivity“, nebo zda může ideál sjednocení s božstvím nechávat „prostor pro zúčastněnou interakci s bližním“. To jsou vlastně ale pouze dvě formulace té samé otázky, protože pokud by pro Plótína existovala ještě jiná přijatelná forma

---

134 DILLON, *An ethic*, s. 320: „The ethical stance emerging from I.6, then is distinctly self-centered and other-wordly.”

135 DILLON, *An ethic*, s. 320: „All earthly concerns, such as love for family or kin, not to mention care for the poor and oppressed, and all passions, such as pity or grief, must be shaken off (...) in the proces of purification.“

136 DILLON, *An ethic*, s. 331: „If we feel that an ethical theory should include an element of concen for others *for their own sake*, then, I think, Plotinus cannot be said to have an ethical theory.“

etické aktivity, je možné oprávněně předpokládat, že by šlo o aktivitu směřující k druhému a naopak, pokud by ideál sjednocení s božstvím nechával prostor pro interakci s bližním, nebylo by toto sjednocení představovalo jedinou přijatelnou formu etické aktivity. Dillonova otázka tedy představuje průnik jeho interpretace Plótínova pojetí vztahu nižších a vyšších ctností a Plótínova náhledu na zúčastněnou interakci s bližním. Zatímco, jak jsme viděli v přecházejícím odstavci, k otázce Plótínova pojetí vztahu k druhému se Dillon staví zcela jasně, na otázku Plótínova pojetí vztahu vyšších a nižších ctností neodpovídá jednoznačně. Plótínovu odpověď Dillon komentuje mezi první a druhou citací a říká, že ačkoliv nižší ctnosti můžou zůstat v mudrci přítomny nějakým potenciálním způsobem, mudrc podle nich nebude jednat.<sup>137</sup> Tento závěr Dillon upřesňuje, když poté říká, že Plótínos nenavrhuje přehlížení společenských pravidel, pouze je včleňuje do něčeho vyššího. Dále dodává svůj pocit ohledně staré paní, který poukazuje k Dillonově výkladu mudrce, který zcela opouští praxi nižších ctností. Tento výklad ostatně potvrzuje i Dillonova otázka, proč Plótínos nenavrhuje pro složeninu samostatnou etiku, zahrnující praxi společenských ctností. Zdá se tedy, že v Dillonově výkladu Plótínovský mudrc zcela opouští praxi nižších ctností a to natolik, že je mu nejen úplně lhostejné cokoli, co se děje ve smyslovém světě, jak dokládá domněnka o staré paní,<sup>138</sup> ale hlavně, že nižším ctnostem zcela upírá etickou platnost, jako v případě Dillonovy otázky.<sup>139</sup> Je zřejmé, že pokud by Dillon připustil, že Plótínovský mudrc připouští aktivitu nižších ctností jako platnou aktivitu mudrce, ohrozilo by to jeho tvrzení o absenci zúčastněné interakce s bližním a v zásadě také jeho konečný verdikt o sebestřednosti Plótínovy etické reflexe a jejím zaměření na jiný svět. Možná, že právě z tohoto důvodu je Dillonovo prohlášení o tom, že rozvíjení vyšších ctností rozvíjí také ctnosti nižší, uvedeno v poznámkovém aparátu a nikoliv v hlavním textu. Je také možné, že z podobného důvodu Dillon vynechává část, která spojuje obě pasáže v původním Plótínově textu, ve které Plótínos vysloveně říká, že mudrc bude přesto znát nižší ctnosti a mít všechny kvality, které jsou z nich odvozené a možná bude podle nich i příležitostně jednat.<sup>140</sup> Dillonova odpověď na otázku Plótínova pojetí vztahu vyšších a nižších ctností tak i přes zdánlivě odmítavý postoj zůstává vlastně nejednoznačná.

---

137 DILLON, *An ethic*, s. 324: „while the „civic“ or vulgar virtues may remain present in the sage in some potential way, he will not act according to these“

138 DILLON, *An ethic*, s. 324: „he might very well fail to notice her at all“

139 DILLON, *An ethic*, s. 327: „the composite is not a sufficiently autonomous entity to merit a distinct ethical system.“

140 PLOTINUS, *Plotinus in Seven Volumes*, s. 147: “Perhaps the possessor of the virtues will know them, and how much he can get from them, and will act according to some of them as circumstances require.”



Srovnávaná pasáž představuje v Hadotově eseji jádro jeho výkladu o ctnosti, který tvoří zároveň závěrečnou část Hadotova zkoumání Plótinova literárního odkazu. Jelikož Hadotova kapitola věnována ctnosti zahrnuje poměrně široké spektrum témat, pokusíme se zaměřit na Hadotův náhled na tři otázky formulované v souvislosti s Dillonovým tvrzením. Vzhledem k první otázce bude pro naše zkoumání klíčové Hadotovo tvrzení o kontemplaci, „která by nevyzařovala v konkrétním životě, která by nečinila člověka podobným Bohu skrze ctnosti, by nám zůstávala cizí a nemohla by pro nás mít žádný smysl.“<sup>141</sup> Hadot ale neříká pouze to, že ctnost nás činí podobným Bohu, ale také jakým způsobem: „Pouze vnitřní proměna naší bytosti, dosažená prostřednictvím ctnosti přivádí k Bohu“<sup>142</sup> Tato proměna je proměna ke kontemplaci: „Plótinovská ctnost se rodí z kontempace a ke kontemplaci opět přivádí.“<sup>143</sup> Ctnost je darem, který člověk získal během prožitku sjednocení s božstvím: „Taková je pouť duše. (...) navrátivší se k praktickému životu, k reflexi, k vědomí, objevuje sama v sobě, zde dole, onu stopu Božství – ctnost – která ji činí podobnou Bohu. Praxí ctnosti se duše může opět povznést až k Duchu.“<sup>144</sup> Ctnostný postoj nepředstavuje v Hadotově pojetí nic složitého: „Plótinovská ctnost tedy spočívá v krajně jednoduchém duchovním postoji (...) je to ustavičná pozornost vůči božství“.<sup>145</sup> O Hadotově přesvědčení, že Plótinovo pojetí ctnosti vede ke sjednocení s duchovním světem nemůže tedy být pochyb.

K Plótinově náhledu na vztah k bližnímu se Hadot vyjadřuje na několika místech svého eseje. Když se duše vrací z prožitku mystického sjednocení do těla, „je přece třeba žít: starat se o tělo a o druhé, přemýšlet, předvídat.“<sup>146</sup> Učení se životu po mystické zkušenosti probíhá ve dvou rovinách: „Jde o to, naučit se po kontemplaci žít takovým životem, který by nás uzpůsoboval ke kontemplaci (...) je třeba dostatečně se odpoutat od vezdejšího života, aby se kontempace mohla stát nepřetržitým stavem. Ale je také třeba naučit se snášet každodenní život, či lépe naučit se jej osvětlovat jasem, který pochází z kontempace.“<sup>147</sup> V Hadotově pojetí je důležité, aby kontempace vyzařovala „v konkrétním životě“.<sup>148</sup> V tomto smyslu i, v Hadotově pojetí, nižší ctnosti „modelují pouze vášně, které vycházejí z těla, a

141 HADOT, *Plótinovská ctnost*, s. 46.

142 Tamt., s. 47.

143 Tamt., s. 47.

144 Tamt., s. 47-48.

145 Tamt., s. 50.

146 Tamt., s. 46.

147 Tamt., s. 45-46.

148 Tamt., s. 46.

usměrňují naše vztahy k druhým lidem.<sup>149</sup> Toto Hadotovo pojetí lze najít i v Plótínových textech, kdy člověk „musí mít na paměti, že u Boha je místo i pro jiné, a nesmí se vedle Něho stavět sám (...) zbavil by se tím možnosti stát se bohem alespoň natolik, nakolik je to pro lidskou duši možné.“<sup>150</sup> Plótínos zde naznačuje ještě něco víc, mudrc nejenže bude prosvětlovat svůj každodenní život jasnou kontemplace, ale starost o druhé tvoří nezbytnou součást ctností, bez kterých je dosažení božství nemožné. Protože dosažením stavu moudrosti Plótínovský mudrc neopouští vztahy k jiným lidem: „oč je kdo lepší, o to přívětivěji se chová ke všemu, i k lidem.“<sup>151</sup> Plótínův mystický zážitek tedy nevede k naprostému odloučení od smyslového světa: „a kdo se s Ním spojil a jakoby již sdostatek stýkal, ten má přijít sem a, je-li toho mocen, má zvěstovat i druhému, jaké je ono přebývání v jednotě tam.“<sup>152</sup> V Hadotově pojetí nelze najít náznak toho, že by ideál sjednocení s božstvím v rámci Plótínovy reflexe bránil starostlivosti o bližního. Spíše naopak, vše naznačuje tomu, že Hadotova interpretace Plótínova náhledu na vztah k bližnímu spíše souzní s Plótínovým vlastním postojem „naprosté ochoty, který zaujímá vůči Bohu, (který jakoby mu) zároveň dovoľoval, aby setrval ve stavu naprosté ochoty vůči druhým.“<sup>153</sup>

Předmětem Hadotova zkoumání není snažit se ukázat, že Plótínova etika je ve skutečnosti orientována na život ve světě. Jde mu o něco jiného: „Zkušenost božského sjednocení zůstává v centru jeho myšlení. Ale Plótínos se nyní snaží ukázat, jak ctnost, která se zrodila z tohoto sjednocení, přetváří celou bytost, jak se stává bytostnou moudrostí. Kontemplace, která by nevyzařovala v konkrétním životě, která by nečinila člověka podobným Bohu skrze ctnosti, by nám zůstávala cizí a nemohla by pro nás mít žádný smysl.“<sup>154</sup> Celá bytost, kterou ctnost přetváří ke kontemplaci vyzařující v konkrétním životě, v Hadotově pojetí zahrnuje nejen čistou duši, ale i tělo a složeninu mudrce. Právě z tohoto důvodu Hadot po Plótínově vzoru rozlišuje dva stupně ctnosti, které nazývá společenské a očistné a přiřazuje každou z nich jiné úrovni lidské skutečnosti, společenské ctnosti úrovni složeniny a očistné ctnosti čiré duši.<sup>155</sup> Plótínovský mudrc se v Hadotově pojetí „odmítá ztotožňovat se „složeným“. Toto živoucí tělo, tyto vášně, tyto bolesti a rozkoše k němu snad

149 Tamt., s. 48.

150 Tamt., s. 47.

151 Tamt., s. 69.

152 Tamt., s. 71.

153 Tamt., s. 61.

154 Tamt., s. 46.

155 Srov. Tamt., s. 48-49.

patří, ale nejsou on sám.<sup>156</sup> Zdá se, jako by si zde Hadot protiřečil, na jednu stranu říká, že mudrc vyzařuje božský jas i v konkrétním životě, ale s tělem, nebo spíše se složeninou, která je předmětem tohoto konkrétního života se odmítá ztotožňovat. Když se ale na poslední citaci podíváme pozorně, nejde o žádné protiřečení, neboť ačkoliv složenina není mudrcem, patří k němu a jemu nic nebrání v tom, aby svůj stav trvalého sjednocení s duchovním světem promítal i na úroveň života složeniny. Naopak, přirozeným výsledkem proměny, kterou mudrc prošel skrze zážitek sjednocení a skrze praxi ctností, je stav trvalé kontemplace umožněn naprostým obratem k Božství a tedy tím, že záležitosti těla ztratili význam. Ctnostné jednání mudrcovy složeniny tak nebude příčinou jeho stavu, ale jeho přirozeným a nevyhnutným výsledkem. Právě v tomto smyslu Hadot říká, že „Mudrc žije na svém vlastním vrcholku a nižším úrovním nevěnuje více pozornosti, než kolik je nezbytně nutné pro zachování života.“<sup>157</sup> Přesně z perspektivy mudrce žijícího na vlastním vrcholku Hadot konstatuje, že „společenské ctnosti (již nemají) žádné *raison d'être*, neboť mravní problémy, jež tyto ctnosti měly řešit, jsou eliminovány.“<sup>158</sup> Jenomže pokud se podíváme na proměnu, která zasáhla celou bytost, po které je mudrc v trvalém stavu sjednocení s božstvím, dále k němu zůstává připojeno tělo i složenina, jakožto vykonavatelé společenských ctností. V Hadotově pojetí je tak mudrc neustále ve stavu ctnosti, která „spocívá v krajně jednoduchém duchovním postoji. Pozorujeme-li ji zvnějšku, můžeme na ní nepochybně rozlišit různé aspekty, které nazveme rozumnost, spravedlnost, síla a uměřenost. Ale pohlížíme-li na ni zevnitř, není to dokonce ani úsilí oddělit se od těla, je to pouze ustavičná pozornost vůči Božství, neustálé cvičení v Boží přítomnosti.“<sup>159</sup> Hadotovo pojetí vztahu vyšších a nižších ctností tak vlastně naprosto odpovídá Dillonovu závěru z poznámky č. 17, kde rozvíjení vyšších ctností nevyhnutně rozvíjí i ctnosti nižší.

Pátá společná citace ukazuje u obou autorů zejména k jejich výkladu Plótínova pojetí ctnosti, a to zejména ve třech rovinách. Především se váže k otázce, zda ctnost skutečně vede ke sjednocení s božstvím. Hadot si otázku výslovně nepokládá, ale není pochyb o tom, že v jeho pojetí je odpověď kladná. Dillon si otázku v úvodu eseje pokládá a odpovídá, že se spíše zdá, že tomu tak není, ale posléze říká, že tomu tak je, aniž by tuto odpověď dále specifikoval. Druhá rovina souvisí s otázkou vztahu mudrce k bližnímu. Jak jsme viděli,

---

156 Tamt., s. 49.

157 Tamt., s. 49.

158 Tamt., s. 49.

159 Tamt., s. 50.

Dillonův výklad nepřipouští v Plótínově myšlení žádnou možnost pro zúčastněnou interakci s bližním. Z Hadotovy interpretace naproti tomu plyne, že Plótínově myšlení existuje aspekt starosti o druhé. Téma vztahu vyšších a nižších ctností není v Dillonově pojetí jasně vnitřně soudržné, tvrdí, že dosažení vyšších ctností znamená naprosté opuštění ctností nižších, ale v poznámkovém aparátu uvádí, že rozvíjení vyšších ctností zdokonaluje ctnosti nižší. Z Hadotova výkladu lze oprávněně vyvodit, že stav trvalé kontemplace, který charakterizuje Plótínovského mudrce, se vztahuje k jeho celé bytosti a tím pádem rozvíjí vyšší ctnosti, stejně jako nižší. Náhled obou autorů se tedy liší zejména ve druhé rovině, tedy v náhledu na Plótínovo pojetí vztahu k bližnímu, ale určité rozdíly vykazují jejich výklady i v dalších dvou rovinách.

#### IV. 7. Plótínova poslední slova<sup>160</sup>

Poslední citace, která se vyskytuje v obou textech, představuje, dle Porfýriova svědectví, poslední Plótínova slova pronesená jeho žákem a přítelem Eustachiovi. Plótínos říká, že vrací božstvo v něm tomu, co je božské ve všem.

Plótínova poslední slova představují naprostý závěr Dillonova eseje. V závěrečném shrnutí Dillon hodnotí Plótínův etický systém jako nekompromisně sebe-středný a zaměřený na jiný svět. Dodává, že pokud si myslíme, že etická teorie by měla zahrnovat element starosti o druhé pro jejich vlastní dobro, nelze Plótínovu etickou reflexi označit jako teorii.<sup>161</sup> Přesto svůj verdikt zmírňuje a dodává, že by to nebylo úplně spravedlivé. Etický systém podle něj nemusí nutně zahrnovat něco víc než sérii zásad pro jednání bez specifikace motivace pro toto jednání. Následně dává opět do protikladu Plótínovo zúčastněné chování k druhým s jeho touhou po sjednocení s božstvím.<sup>162</sup> Citovaná pasáž tak slouží na podporu Dillonovy teze o nekompromisní sebestřednosti a výlučné orientaci na jiný svět v rámci

160 HADOT, *Plótínos čili prostota pohledu*, s. 29: „Pokouším se vyvést božstvo, které je ve mně, zpět k tomu, co je božského ve všem.“ PORFÝRIOS, *Porphiry on the life*, s. 7.

161 DILLON, *An ethic*, s. 331-332: „The Plotinian ethical system is, then, as I have said, an uncompromisingly self-centered and otherworldly one. If we feel that an ethical theory should include an element of concern for others *for their own sake*, then, I think, Plotinus cannot be said to have an ethical theory.“

162 Srov. DILLON, *An ethic*, s. 319: „We can observe Plotinus in practice behaving with admirable courtesy, considerateness, and public-spiritedness, *but* we must recognize that all that matters to him ultimately is (...) return the go in him to the divine in the universe.“ a DILLON, *An ethic*, s. 319: „His care for others (...) was in fact exemplary, but his mind was firmly fixed on the noetic realm and his own attainment of union with it.“

Plótínovy reflexe. Jak sám Dillon opakovaně poznamenává, tento rys Plótínovy reflexe je v rozporu s Plótínovým konáním. V Dillonově výkladu Plótínovo myšlení připouští jedinou formu etické aktivity, kterou představuje ideál sjednocení s božstvím.<sup>163</sup> Co tedy Dillon myslel poznámkou o tom, že etický systém nemusí nutně zahrnovat něco víc než sérii předpisů, není jasné. Znamená-li série předpisů nižší ctnosti, těm Dillon ve výkladu Plótínova myšlení upírá platnost. Ideál sjednocení s božstvím představuje spíše motivaci než předpis. Co se týče tradičních etických témat, Dillon opakovaně popírá, že by je Plótínos rozebíral. Je možné, že poznámkou chtěl pouze zmírnit svůj nekompromisní verdikt nad Plótínovou reflexí, ta ale přesto zůstává nejasná.

V Hadotově textu se Plótínova poslední slova objevují na dvou místech, jednak ve třetí kapitole věnované charakteristice božské přítomnosti a jednak v kapitole poslední věnované konci Plótínova života. V prvním případě Hadot pasáž uvádí na doložení tvrzení o dvou formách boží přítomnosti, která je v nás, ale také ve světě. Plótínova poslední slova pro Hadota ukazují, že připojit duši individuality k duši veškerenstva znamená zrušit „tlumící zástěnu těla a individuality.“<sup>164</sup> Ve druhém případě pasáž Hadota vede k náhledu na „určitý mystický smysl: až splyne s duší veškerenstva, bude Plótínova duše patřit na božského Ducha a zřít jeho božský pramen, absolutně jednoduché Dobro.“<sup>165</sup> Pasáž tedy v Hadotově pojetí představuje ukázkou klíčového bodu Plótínovy reflexe, tedy absolutně jednoduché podstaty božství. Toto božství v hloubi Plótínova pojetí já, je identické s božstvím ve veškerenstvu, tedy i v bližním. Dokud trvá lidský život, božství je na povrchu rozděleno individualitou, ale v hloubi se pořád jedná pouze o dvě různé manifestace stejné podstaty.

Rozdílná interpretace pasáže odpovídá jejich rozdílnému záměru. Dillon chce od počátku svého eseje pouze ukázat, že jediný platný cíl Plótínova pojetí etické aktivity je sobecké odvržení všeho pozemského za účelem vlastního naprostého sjednocení s vyšším světem. Hadotovu jedinou ambici v rámci eseje představuje vykreslení portrétu Plótínovy duše a skrze své zkoumání dochází k závěru, že Plótínos soustředěným pohledem do svého nitra, nachází božství, které je identické ve všem, co je v něm i kolem něj. V Hadotově interpretaci Plótínos nepotřebuje odvrhnout tělo, aby se dostal do vyššího světa. Ten totiž není od smyslového světa oddělen, pouze tvoří jeho podstatu, která není na první pohled vidět. Hadot tvrdí, že pro sjednocení s božstvím není potřeba umírat, stačí upravit svůj pohled

---

163 Srov. DILLON, *An ethic*, s. 323.

164 HADOT, *Plótínos čili prostota pohledu*, s. 29.

165 HADOT, *Plótínos čili prostota pohledu*, s. 80.

tak, abychom za závěsem jevů viděli jejich božskou podstatu. Plótínova poslední slova, která pro Dillonu dokládají jeho nekompromisní sebestřednost a touhu po úniku z tohoto světa, tak Hadot vnímá jako prostý doklad hloubky a jednoduchosti Plótínova učení.

#### **IV. 8. Shrnutí komparace Dillonovy a Hadotovy interpretace společných pasáží**

Ze šesti pasáží, které oba autoři citují ve svém eseji, je první zaměřena na popis jistého charakteristického rysu Plótínovy osobnosti, hlavním tématem dalších tří je vztah duše a těla, resp. složeniny, pátá citace rozvíjí téma ctnosti a poslední uzavírá celek Plótínova života, stejně jako zkoumání obou autorů. Jak bylo řečeno v úvodu této komparace, přístup obou autorů je principiálně odlišný, Dillon má od počátku kritickou tezi o nekompromisní sebestřednosti Plótínových úvah, která vede k popření jejich statutu jakožto etické teorie, zatímco Hadot se pokouší na základě svého zkoumání charakterizovat jedinečnost Plótínovy osoby v jeho díle a životě. Také závěry, ke kterým přicházejí, jsou v určitém smyslu, který byl v případě každé citované pasáže prozkoumán v předchozích podkapitolách, značně protichůdné.

Vzhledem k cíli, který si Dillon vytyčil, je očekávatelné, že jeho přístup bude do určité míry selektivní a jeho argumenty budou na určité úrovni postrádat jednotu. Proč Dillon neuvádí Plótínovo řešení aporie ctnosti jakožto prostředku k dosažení božství? Skutečně Plótínos ve svých úvahách nerozvíjí témata jako morální pokrok, emoce, možnost dobrovolné volby zla, nebo láska, když kupříkladu o morálním pokroku píše sám Dillon v souvislosti se sebevraždou a téma emocí tvoří velikou část výkladu o složenině? Proč neuvádí Plótínovo vyjádření o činnosti nižších ctností v mudrcovi a proč je poznámka o rozvíjení nižších ctností v poznámkovém aparátu, když má důležitý dopad na jeho argumentaci? Z jakého důvodu Dillon pomíjí Porfýriovo výslovné a opakované vyjádření, že Plótínos byl stejně přítomen sobě i druhým? V několika dalších bodech lze Dillonovo zkoumání doplnit o důležitý bod, a to aniž bychom opustili prostor jeho eseje. Především se jedná o obraz lampy v bouři,<sup>166</sup> který Dillon používá k doložení své interpretace ontologické propasti. Z citované pasáže jasně plyne, že lampa představuje analogii nižší části mudrce, tedy těla, nebo složeniny a světlo uvnitř lampy je analogií duše. Celá lampa i se světlem tedy představuje pojem člověka jako

---

166 DILLON, *An ethic*, s. 323.

celku zahrnujícího tělo, složeninu, duši i potenciál ke sjednocení já s Intelektem a s Jedna a tím pádem možný princip propojení jednotlivých úrovní a tento pojem Dillon ve své argumentaci zcela pomíjí. Podobnému úskalí čelí i Dillonovo popření Plótínova uznání nižších ctností jako platné etické aktivity.<sup>167</sup> Dillon sám říká, že Plótínovo pojetí já umožňuje přechod ze složeniny na čistou duši,<sup>168</sup> vzápětí ale opět mluví o silném rozlišení. V souvislosti s Dillonovými tvrzeními o Plótínově lhostejnosti k bližnímu a o Plótínově odmítání těla je důležitý závěr, ke kterému přichází během zkoumání svobodné vůle. Popisuje zde Plótínovu koncepci nejvyššího elementu v nás, tedy čistý, „nesestoupený“ Intelekt jako součást hypostaze Intelktu, a tedy řídicí princip veškerenstva. Dillon dochází k závěru, že pokud se mudrc, jakožto sjednocený s Intelektem, stává tímto řídicím principem, není už tímto principem determinován.<sup>169</sup> Intelekt je ale v Plótínově pojetí původcem hypostaze Duše a tím pádem i veškerenstva. Mudrc si ze sjednocení s Intelektem odnáší jeho lásku, kterou zahrnuje veškerenstvo a milost stvoření. V takovém případě může být jenom stěží řeč o odmítání těla, nebo o naprosté lhostejnosti vůči okolí. Nejzásadnější problém, se kterým se Dillonova argumentace potýká, je předpokládaný rozpor mezi Plótínovou reflexí a mravní praxí. Tento rozpor se vyskytuje minimálně na třech místech; v úvodu eseje, kdy Dillon staví do protikladu Plótínovu etickou reflexi a jeho postoj,<sup>170</sup> dále před zahájením rozboru Plótínových textů<sup>171</sup> a v závěru eseje.<sup>172</sup> Pojmy jsou zde tři, Plótínovy úvahy, jeho vnitřní postoj a jeho skutečné jednání s lidmi kolem. Plótínovo soucitné jednání ve vztahu k druhým Dillon v žádné části eseje nezpochybňuje. Plótínův vnitřní postoj a jeho teorii však považuje za nekompromisně sebestředné, a to až do té míry, že na základě předpokladu naprosté absence starosti o bližního odmítá jeho etické reflexi přiznat statut plnohodnotné teorie. Dillon ale nenabízí žádné náhradní vysvětlení Plótínova starostlivého jednání ve vztahu k druhým,

---

167 DILLON, *An ethic*, s. 327.

168 DILLON, *An ethic*, s. 327: „The „we“ is not necessarily identical with this entity (indeed, in the vast majority of men it is not), but it can become so, and that is what we have to work toward.“

169 DILLON, *An ethic*, s. 330: „If one is oneself the author of the universal order, that is, of the providential dispositions of the *Logos*, then one cannot be properly regarded as constrained or determined by this order, since it is not something external to one.“

170 DILLON, *An ethic*, s. 315: „To what extent (...) does Plotinus in fact have an ethical theory? (...) Of course, Plotinus has an ethical stance.“

171 DILLON, *An ethic*, s. 319: „His care for others (...) was in fact exemplary, but his mind was firmly fixed on the noetic realm, and on his own attainment of union with it, and it is this concern that dominates his ethical theory.“

172 DILLON, *An ethic*, s. 332: „We can observe Plotinus in practice behaving with admirable courtesy, considerateness, and public-spiritedness, but we must recognize that all that matters to him ultimately is (...) that he „return the god in him to the divine in the universe“.“

pouze konstatuje, že přestože jeho jednání bylo exemplární, jeho mysl byla neustále sobecky soustředěná na ideál vlastního sjednocení s vyšší rovinou. V Dillonově pojetí tak Plótinos představuje filozofa s důkladně promyšleným systémem, jehož etická stránka postrádá základní prvky tradičního pojetí etiky a jehož vlastní jednání je v protikladu k jeho reflexi.

Jak jsme ukázali v průběhu srovnání Dillonova eseje s esejem Hadotovým, důležitou součástí Dillonovy interpretace Plótínovy etické reflexe jakožto nekompromisně sebestředné a jeho naprostého zaměření na jiný svět, je výklad Plótínova výlučného zaměření na svět mysli na základě interpretace Porfýriova svědectví, dále pojem ontologické propasti a radikálního rozdělení duše a těla, stejně jako interpretace Plótínova odmítavého vztahu ke složenině, jeho náhledu na vztah k druhému a popření nižších ctností jakožto platné etické aktivity. Zpochybnění těchto interpretací na základě srovnání s Hadotovým výkladem, stejně jako na základě zpochybnění koherence Dillonova eseje vedou ke zpochybnění Dillonova celkového hodnocení Plótínovy etické reflexe jakožto nekompromisně sebestředné a zaměřené na jiný svět.

Hlavní cíl Hadotova eseje spočívá v hledání originality Plótínova myšlení a v zakotvení jeho praktického jednání v jeho reflexi. Jak jsme viděli v průběhu rozboru eseje a jeho srovnání s esejem Dillonovým, Hadot poukazuje na základě Porfýriova svědectví na rovnocennost Plótínovy pozornosti vůči vlastnímu sjednocení se světem mysli s pozorností věnované druhým. V Hadotově výkladu představuje Plótínův pojem smyslového světa manifestaci světa idejí a, ačkoliv je rozlišuje, v Hadotově pojetí rozdíl mezi nimi nejenže není nepřekonatelný, ale dokonce představují oba světy totéž ve dvou různých rovinách. Na základě interpretace vztahu světa smyslového a duchovního Hadot charakterizuje Plótínovo pojetí úrovní já, které zahrnuje tělo, složeninu, čirou duši i potenciál ke sjednocení s božským světem, a to principiálně ve dvou rovinách, jednak jako sjednocení se světem mysli a jednak jako sjednocení s principem absolutní jednoty. V Hadotově pojetí vede toto sjednocení k praxi ctnosti, která vede ke stavu moudrosti, ve kterém je všem úrovním já věnována přiměřená pozornost. V Hadotově výkladu tak lidská duše, tělo i složenina představují různé úrovně sjednocené pojmem člověka. Hadotova interpretace Plótínova náhledu na přiměřenost mudrcova vztahu k tělu souvisí s prvkem mudrcova vztahu k druhým. Nemá-li mudrc důvod pro odpor k tělu a ke smyslovému světu, jelikož představují pouze nižší, méně dokonalé úrovně skutečnosti, a pokud jim věnuje přiměřenou pozornost, je pravděpodobné, že to samé bude platit i pro vztah k bližnímu. Tento závěr ostatně odpovídá rovnocennosti Plótínovy pozornosti sobě i druhým, jak ji zachycuje Porfýrios. Hadotův výklad Plótínovy starostlivosti o druhé ale souvisí zejména s výkladem ctnosti, podle kterého ctnost představuje jediný



způsob připodobnění božství.<sup>173</sup> Ta se v životě mudrce realizuje jednak na úrovni čiré duše jako ctnost očistná a jednak na úrovni složeniny jako ctnosti společenské. V Hadotově pojetí představují tyto ctnosti stejné úsilí realizované na různých úrovních, přičemž starostlivost o druhé se bude realizovat právě na úrovni ctností společenských, a tedy na úrovni složeniny. V rámci Hadotovy interpretace tak starostlivost o druhé představuje přirozenou součást stavu moudrosti.

Hadotův výklad nepopírá výjimečnou intenzitu Plótínova zaměření na svět mysli, ani určitou netečnost Plótínovského mudrce vůči událostem smyslového světa, ani Plótínův náhled na touhu duše povznést se z těla do vyšších sfér. Plótínova pozornost k božství ale dle Hadota právě umožňuje a zesiluje jeho pozornost k druhým. Jeho netečnost vůči událostem smyslového světa umožňuje zakotvit správnost jednání v božském světě, Plótínovský mudrc žije život bohů a jeho složenina tak jedná pod božským vedením. Podobně duše je v Plótínově pojetí božského původu a její místo tedy není v těle, ale v božském světě, který je ve své podstatě netělesný. Touha duše po sjednocení s tímto světem tak představuje pouze touhu po navrácení duše tam, kam patří. Hadot tedy ukazuje, že Plótínos nás pobízí k mystickému prožitku sjednocení s božstvím, ze kterého plyne cvičení se v kontemplaci božství realizované skrze praxi ctností a které nakonec vede ke stavu blaženosti. V tomto smyslu lze říct, že Plótínova etická reflexe je sebestředná. Ale nevyhnutným následkem tohoto stavu je zúčastněná starost o druhé, přiměřená starost o tělo, stejně jako o celek smyslového světa. V Hadotově pojetí tak skutečně bude aktivita Plótínovského mudrce sebestředná a zaměřená na svět mysli, ale právě Plótínovský mudrc bude skrze sebe vidět druhé a skrze svět mysli také svět smyslový jako jeho přirozený následek. Jak píše Hadot sám v doslovu ke druhému a ke třetímu vydání, jeho esej byl napsán jakoby v okamžiku nadšení a samotného jej překvapuje rozsah pozitivních reakcí. Hadotovo pojetí skutečně ukazuje Plótínovu filozofii jako plnou lásky, jemnosti a ctnosti a nejspíš právě jako taková nachází přes odstup necelých osmnácti století ohlas i u moderního čtenáře.

---

173 Srov. HADOT, *Plótínos čili prostota pohledu*, s. 46: „Bez opravdové ctnosti je to, co nazýváme Bůh, jen pouhé slovo.“

## V. Závěr

Jak bylo řečeno v úvodu, hlavním cílem této práce je objasnit několik aspektů Plótinovy koncepce ctnosti. Jedná se zejména o pojetí vztahu smyslového a duchovního světa a na něm založeného rozlišení těla a duše, stejně jako vztahu vyšších a nižších ctností. Tyto vztahy mají zásadní vliv na interpretaci vztahu Plótinovského mudrce k druhému a tím pádem v důsledku i na celkové hodnocení Plótinovy etické reflexe. Vztah smyslového a duchovního světa stojí mimo hlavní záběr Dillonova eseje, tvoří ale důležitou součást Hadotovy argumentace. Rozdíl v pojetí obou autorů se ukazuje zejména v dalších tří rovinách. Dillon zdůrazňuje rozdíl mezi tělem a duší, zatímco Hadot, právě na základě charakteristiky smyslového světa jako rozvinutí světa duchovního, tyto dva pojmy sjednocuje v pojmu člověka. Vztah duše a těla v případě Plótinovského mudrce určuje vztah vyšších a nižších ctností. V Dillonově výkladu Plótinovský mudrc po dosažení stavu moudrosti zcela opouští praxi nižších ctností a zahrnuje tak vše, co jakkoliv souvisí s tělem. Hadotova interpretace naproti tomu ukazuje, že Plótinovský mudrc věnuje každé části univerza, a tedy i každé části svého já, přiměřenou pozornost a nižší ctnosti se od vyšších tak v jeho výkladu liší pouze svým zaměřením. Všechny tři uvedené roviny, tedy vztah smyslového a duchovního světa, těla a duše, stejně jako vyšších a nižších ctností, se promítají do otázky mudrcova vztahu k druhému. Dillon svůj esej poměrně nekompromisně uzavírá popřením tohoto aspektu v Plótinově myšlení. Hadot se naproti tomu snaží nalézt důvody Plótinova starostlivého jednání ve vztahu k druhým a ukazuje, že tato starostlivost je nevyhnutným následkem proměny, kterou přináší praxe ctnosti.

Průběh zkoumání ukázal, že Dillonův výklad je v určitých aspektech nedostatečně konzistentní a jeho závěry přehnané. Plótinovo rozlišení smyslového a duchovního světa je zmírněno výkladem smyslového světa pouze jakožto rozvinutí světa duchovního. Podobně je dualismus těla a duše překonán jejich sjednocením pod pojmem člověka. Během zkoumání jsme dále dospěli k přesvědčení, že v Plótinově pojetí dosažení praxe vyšších ctností neznamená opuštění nižších, nýbrž jejich další rozvíjení. Celkové závěry této práce tedy ukazují, že vztah Plótinovského mudrce k druhému je nezbytnou součástí stavu moudrosti, který vzniká praxí vyšších a nižších ctností a že Plótinova reflexe tedy zahrnuje také aspekt starosti o druhé.

Plótinós představuje jednoho z mála pozdně antických filozofů, u kterých se do dnešní doby zachoval kompletní literární odkaz, stejně jako přímé svědectví o jeho životě.

Porfýriovo rozhodnutí věnovat celou jednu sérii *Ennead* etickým tématům ukazuje na rozsah Plótínových úvah v oblasti etiky. Je pravděpodobné, že Plótínovo výjimečně ctnostné jednání ve vztahu k druhým, dosvědčené Porfýriem, je zakotveno také v jeho reflexi. Přestože hlavní body Plótínova učení skutečně kladou důraz na nadmyslovou, intelektivní realitu, je přehnané tvrdit, že nezahrnují také úvahy spojené se smyslovým světem a s oblastí mezilidských vztahů. Plótínovo učení má, alespoň částečně, mystický charakter, zve k prožitku sjednocení s tím, co člověka přesahuje a ukazuje, jak lze tento zážitek měnit v trvalý stav. Člověk, který projde touto proměnou, se stává trvalým pojítkem mezi světem duchovním a světem smyslovým. Božství, které plótínovský mudrc nahlíží, se skrze něj projektuje i do smyslového světa. Plótínovo učení skutečně hledá za každou skutečností božský původ, ale zároveň s božským původem nahlíží také krásu a dobro celého stvoření včetně druhého člověka.

## **Bibliografie:**

### **Primární literatura:**

- PLÓTÍNOS, *O krásném*, in REZEK, P., *Dvě pojednání o kráse*, Praha 1994, s. 16-57.
- PLÓTÍNOS, *O duchovní kráse*, in REZEK, P., *Dvě pojednání o kráse*, Praha 1994 s. 61-131.
- PLÓTÍNOS, *O jsoucnosti duše I*, in REZEK, P., *Sestry duše*, Praha 1995, s. 14-31.
- PLÓTÍNOS, *O sestupu duše do těl*, in REZEK, P., *Sestry duše*, Praha 1995 s. 40-77.
- PLÓTÍNOS, *Zda jsou všechny duše jednou duší*, in REZEK, P., *Sestry duše*, Praha 1995, s. 88-107.
- PLÓTÍNOS, *Obtíže týkající se duše I*, in REZEK, P., *Sestry duše*, Praha 1995, s. 116-159.
- PLÓTÍNOS, *O poznávajících hypostazích a o tom, co vše přesahuje*, in: *O sebepoznání*, přel. L. Karfíková, Praha 2014, s. 61-139.
- PLOTIN, *Ennéades*, texte établi et traduit par E. Bréhier, sv I-VI, Les Belles Lettres, Paris 1924-1938.
- PLÓTÍNOS, *Plotinus in Seven Volumes*, I – VII, vyd. A. H. Armstrong, Cambridge 1966 – 1988.

### **Sekundární literatura:**

- ALKINOOS, *Didascalicus (Enseignement des doctrines de Platon)*, vyd. J. Whittaker, Paris 1990.
- ANZENBACHER. A., *Předporozumění*, in: *Úvod do etiky*, přel. K. Šprunk, Praha 1992, s. 13-18.
- ARISTOTELÉS, *Etika Nikomachova*, přel. A. Kříž, Praha 2013.
- ARISTOTELÉS, *O duši*, přel. A. Kříž, Praha 1996.
- ARMSTRONG, A. H., *Filosofie pozdní antiky. Od staré Akademie po Jana Eriugenu*, přel. M. Pokorný, Praha 2002.
- ARMSTRONG, A. H., *Preface*, in: PLÓTÍNOS, *Plotinus in Seven Volumes I*, vyd. A. H. Armstrong, Cambridge 1966, s. VII – XXXIII.
- BERGSON, H., *Cours de Bergson sur la philosophie grecque*, vyd. H. Hude – F. Vinel, Paris 2000.

- BLUMENTHAL, H. J., *On soul and intellect*, in: L. P. Gerson, *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge 1996, s. 82-104.
- BURTNESS, J. H., *Moral and Ethics in: Consequences Morality, Ethics, and the Future*, Minneapolis 1999, s. 48-53.
- BUSSANICH, J. *Plotinus's metaphysics of the One*, in: L. P. Gerson, *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge 1996, s. 38-65.
- BRÉHIER, E., *La philosophie de Plotin*, Paris 1928.
- CANFORA, L., *Dějiny řecké literatury*, Praha 2001, s. 615-617.
- CLARK, S. R. L., *Plotinus: Body and soul*, in: L. P. Gerson, *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge 1996, s. 275-291.
- CONTE, G. B., *Dějiny římské literatury*, Praha 2008, s. 527-531.
- CORRIGAN, K., *Essence and existence in the Enneads*, in: L. P. Gerson, *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge 1996, s. 105-129.
- D'ANCONA COSTA, C., *Plotinus and later platonic philosophers on the causality of the First Principle*, in: L. P. Gerson, *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge 1996, s. 356-385.
- DILLON, J. M., *An ethic for the late antique sage*, in: L. P. Gerson, *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge 1996, s. 315-335.
- DRTINA, F., *Mysticism*, in: *Úvod do filosofie*, Praha 1929, s. 327-343.
- ELIADE, M., *Dějiny náboženského myšlení. II, Od Gautamy Buddha k triumfu křesťanství*, přel. K. Dejmalová, Praha 1996.
- EMILSSON, E. K. *Cognition and Its Object*, in: L. P. Gerson, *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge 1996, s. 217-249.
- FESTUGIÈRE, P. J., *La philosophie de l'amour de Marsile Ficin et son influence sur la littérature française au XVIe siècle*. Paris 1980.
- GATTI, M. L., *Plotinus: The Platonic tradition and the foundation of Neoplatonism*, in: L. P. Gerson, *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge 1996, s. 10-37.
- GERSON, L. P., *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge 1996.
- CHADWICK, H., *Počátky křesťanské filosofie: Justin a gnostikové*, in: ARMSTRONG, A. H., *Filosofie pozdní antiky. Od staré Akademie po Jana Eurigenu*, přel. M. Pokorný, Praha 2002.
- HADOT, P., *Être, vie, pensée chez Plotin et avant Plotin*, in: *Les sources de Plotin. Entretiens sur l'Antiquité classique*, V, Genève 1960, s. 105-141.
- HADOT, P., *Co je antická filozofie?* Přel. M. Křížová, Praha 2017.

- HADOT, P., *Plótinus čili prostota pohledu*, přel. F. Karfík, Praha 1993.
- KARFÍK, F., *Plótinova metafyzika svobody*, Praha 2002.
- KARFÍKOVÁ, L., *Zda to, co samo sebe nahlíží, musí být mnohotvárné*, in: PLÓTÍNOS, *O sebepoznání*, přel. L. Karfíková, Praha 2014, s. 7-59.
- LAURENT, J., *La réincarnation chez Polotín et avant Plotín*, in: týž, *L'homme et le monde selon Plotín*, Paris 1999, s. 115-137.
- LEROUX, G., *Human freedom in the thought of Plotinus*, in: L. P. Gerson, *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge 1996, s. 292-314.
- MACHOVEC, D., *Iracionální proudy v době konečného rozkladu antické společnosti*, in: *Dějiny antické filosofie*, Jinočany, 1993, s. 180-182.
- NĚMEC, V., *Filozofická theogonie a alegorická exegeze Hesioda v Plótinových Enneadách*, in J. Nechutová (vyd.), *Druhý život antického mýtu*, Brno 2004, s. 257-461.
- O'BRIEN, D., *Plotinus on matter and evil*, in: L. P. Gerson, *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge 1996, s. 171-195.
- O'MEARA, D. J., *The hierarchical ordering of reality in Plotinus*, in: L. P. Gerson, *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge 1996, s. 66-81.
- PÉPIN, J., *Porphyre et Plotín sur le tout et les parties dans la connaissance de l'Intellect par lui-même*, in M. Dixsaut (vyd.), *La connaissance de soi: Études sur le traité 49 de Plotín*, Paris 2002, s. 267-277.
- SANTA CRUZ, M. I., *El „cuidado de sí“: Plotino, lector del Alcibiades / de Platón*, in: *Cuadernos de filosofía*, Buenos Aires 2012, s. 85-100.
- SANTA CRUZ, M. I., *L'Un est-il intelligible?*, in: M. Dixsaut (vyd.), *La connaissance de soi: Études sur le traité 49 de Plotín*, Paris 2002, s. 100-106.
- PLATÓN, *Faidros*, přel. F. Novotný, Praha 2000.
- PLATÓN, *Hippias větší; Hippias menší; Ión; Menexenos*, přel. F. Novotný, Praha 2010.
- PLATÓN, *Theaitétos*, přel. F. Novotný, Praha 2007.
- PLATÓN, *Symposion*, přel. F. Novotný, Praha 2000.
- POKORNÝ, P., *Píseň o perle: Tajné knihy starověkých gnostiků*, Praha 1998.
- PORFÝRIOS, *Porphyry on the life of Plotinus and the order of his books*, in: PLÓTÍNOS, *Plotinus in Seven Volumes I*, vyd. A. H. Armstrong, Cambridge 1966, s. 1-87.
- RAPE, S., *Self-knowledge and subjectivity in the Enneades*, in: L. P. Gerson, *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge 1996, s. 250-274.
- RICKEN, F., *Novoplatónismus*, in: *Antická filosofie*, Olomouc 2002, s. 157-169.

RIST, J., *Plotinus and Christian philosophy*, in: L. P. Gerson, *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge 1996, s. 386-414.

RIST, J., *Plotinus: the Road to Reality*, Cambridge 1967.

SMITH, A., *Eternity and time*, in: L. P. Gerson, *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge 1996, s. 196-216.

SCHROEDER, F. M., *Plotinus and language*, in: L. P. Gerson, *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge 1996, s. 336-355.

TARDIEU, M., *Les gnostiques dans la Vie de Plotin*, in: L. Brisson (vyd.), *Porphyre, La vie de Plotin*, Paris 1992, s. 503-546.

WAGNER, M. F., *Plotinus on the nature of physical reality*, in: L. P. Gerson, *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge 1996, s. 130-170.