

## Z ŘEČTINY DO ŘEČTINY Krátce o Plótinovi a Pavlosu Kalligasovi

V následujícím rozhovoru vám představujeme řeckého filosofa Pavlose Kalligase. Tento myslitel dokázal to, co se v minulém století podařilo jen několika filologickým doyenům, totiž přeložit celé Plótinovo dílo do svého rodného jazyka, v tomto případě do novořečtiny. Počin, který by běžnému smrtelníkovi pravděpodobně zabral celý život, zvládl Kalligas přibližně za deset let, a tím jeho plótinovský projekt teprve začal. Jak uvádí v předmluvě k anglickému vydání prvního dílu svého obsáhlého komentáře k *Enneadám*, v průběhu překládání jednotlivých pojednání si totiž uvědomil, jak málo jsou dnešnímu čtenáři přístupná bez detailního pochopení myšlenkového pozadí každého z nich. Kromě Plótinova specifického stylu psaní je to dáno také tím, že jejich autor nepracuje jen se známými díly antické filosofie, ale také s nedochovanými komentáři klasických děl. Velmi často také bez jakéhokoli vysvětlování vstupuje do dobové diskuse, jejíž přesný obsah nám dnes uniká, a navíc téměř nikdy nikoho nejmenuje. Orientovat se v takovém terénu je velmi obtížné. Kalligas se domnívá, že je možné tento kontext s různou mírou detailnosti zrekonstruovat a na jeho pozadí pak spisům lépe rozumět. Pochopíme-li každý z nich jako dílek jakési skládačky, zjistíme, proč má právě takový, a ne jiný tvar čili proč a jak v něm Plótinós postupuje právě tak, jak to činí. Díky tomuto přístupu, slibuje Kalligas, začnou náhle dávat smysl Plótinovy časté a zdánlivě nahodilé odbočky k otázkám, které se na první pohled zdají marginální. Proto se Kalligas zaměřil na tvorbu tohoto celkového plótinovského puzzle v podobě téměř dvou tisíc stránek čítajících komentáře ke všem pojednáním. V kompletní podobě je dosud dostupný pouze v novořečtině. Do angličtiny byl zatím přeložen jen první ze tří dílů (komentář k *Vita Plotini* a *Enneadám* I–III), vydání dvou dalších (k *Enneadám* IV–V a poslední k *Enneadě* VI) je plótinovskými badateli netrpělivě očekáváno.

V českém prostředí na svého Kalligase, a tedy i na kompletní překlad *Ennead* stále čekáme. Kromě několika málo prvorepublikových překladů Josefa Hruši<sup>1</sup> a Jaroslava Kubišty,<sup>2</sup> a raritního překladu pojednání

<sup>1</sup> Plótinós, *Enneady*, přel. J. Hruša, Praha 1938. Obsahem jsou pojednání I,6, IV,7, I,9, III,1, I,8, I,1 a I,5.

<sup>2</sup> Týž, *O krásném*, přel. J. Kubišta, Praha 1912. Obsahem je pojednání I,6.

I,6 od Jitky Malé a Jana Patočky,<sup>3</sup> má český čtenář k dispozici několik svazků různých tematicky spřízněných Plótinových děl od Petra Rezka<sup>4</sup> a z nedávné doby také moderní, kritický překlad a komentář pojednání V,3 z pera Lenky Karfíkové.<sup>5</sup> Ačkoli se kuloárně již řadu let spekuluje o tom, že „v šuplíku“ některých českých filosofů leží téměř hotové překlady dalších pojednání, stále řada klíčových chybí, zejména z okruhu *Ennead* II, III a VI.

Kromě toho, že nám rozhovor umožňuje seznámit se s Kalligasem, je zajímavý minimálně ve dvou dalších ohledech. První z nich má potenciál oslovit i toho, kdo se Plótinem přímo nezabývá, nakolik se dotýká otázek jazyka. Tento myslitel je známý svým kreativním zacházením s jazykem, a to notoricky především v souvislosti s Dobrem, nejvyšším základem vši skutečnosti, o kterém ve vlastním slova smyslu nelze nic predikovat. Jak Plótinós uvádí v pojednání VI,7, je třeba na jedné straně rozlišit přímou mystickou zkušenost s ním (ἔνωσις, dosl. *sjednocení*) v podobě jakéhosi dotyku (ἐπαφή) a na druhé straně jeho nepřímé poznání prostřednictvím racionální diskursivity, jež má však pouze propedeutickou úlohu. Pokus o diskursivní tematizaci prvotního počátku (ἀρχή) může využívat analogie (ἀναλογία), negace (ἀφαιρέσεις), jakési postupné rozběhy (ἀναβασμοί τινες, srv. Platón, *Symp.* 210a–212b) nebo na počátek usuzovat z toho, co je z něj a po něm (γνώσεις τῶν ἐξ αὐτοῦ). Platí ale, že všechny výpovědi o Dobru musí být vedeny mimojazykovou zkušeností ἔνωσις (pro výklad těchto souvislostí viz *Enn.* VI,7,36). Řeč, která se snaží mystickou zkušenost vypovědět, vždy nutně selhává. Může ale toto své selhání rozpoznat a samu sebe kritizovat, čímž vyznačuje své vlastní meze. Tím je však již do jisté míry překračuje poukazem za sebe samu. Tyto přesahy jsou však stále jazykové povahy, a proto opět selhávají a jsou podrobovány další kritice. O Dobru tedy nelze přísně vzato mluvit, ale lze mluvit k duši a různými jazykovými prostředky poukazovat za diskursivitu směrem k Intelktu, a dále za něj až k mystické zkušenosti.

Těchto metod Plótinós využívá způsobem ztělesňujícím ideál moderní hermeneutiky: tok jeho myšlenek je nekonečným pokusem o vyjád-

<sup>3</sup> Týž, *O kráse*, přel. J. Malá – J. Patočka in: *Kvart*, 3, 1934, str. 21–29.

<sup>4</sup> Týž, *Dvě pojednání o kráse*, přel. P. Rezek, Praha 1995. Obsahem jsou pojednání I,6 a V,8. Týž, *Sestry duše*, přel. P. Rezek, Praha 1995. Obsahem jsou pojednání IV,2, IV,8, IV,9, IV,3. Týž, *Věčnost, čas a duch*, přel. P. Rezek, Praha 1995. Obsahem jsou pojednání V,9 a III,7. Týž, *O klidu*, přel. P. Rezek, Praha 1997. Obsahem jsou pojednání V,4, VI,9, V,1 a V,2.

<sup>5</sup> Týž, *O sebezpoznaní. Enneada V,3(49)*, přel. L. Karfíková, Praha 2014.

ření *verbum interius*, a nezná přitom slitování s žádným svým pracně vybudovaným obrazem.<sup>6</sup> Snad nejkrásnější ukázkou všech těchto cest k tematizaci Dobra jsou pasáže ze samého jádra pojednání V,5, které vrcholí vyčkáváním na východ slunce nad oceánem: „...nesmíme se za Ním hnát, ale tiše čekat až se objeví, připravující se na Jeho kontemplaci, podobně jako oko očekává východ slunce, a když slunce vyjde nad obzorem (z Ókeanu, jak říkají básníci), dává se oku k vidění. Ale z čeho vyjde To, čeho je slunce nápodobou? A jaký horizont překročí, až se objeví? Vyjde nad Intelektem samým, který Je kontemplanuje. Intelekt se zastaví, aby Je kontemplanoval, nehledě na nic jiného než na krásu, a celý se k Němu obrací a dává se Mu, nehnutě a zároveň jakoby naplněn, spatří nejprve, jak se sám stává krásnější a celý září, protože je blízko“ (*Enn.* V,5,8,3–13; přel. O. G.).<sup>7</sup>

Jak však ukazuje právě Kalligas, je třeba si všimnout Plótinovy mistrovské práce s jazykem již na rovině výkladu o Intelektu, protože už ten diskursivitu v jistém smyslu transcenduje. Jazykové myšlení je totiž pro Plótiny základní charakteristika (části) naší duše. K jejímu přiblížení se Plótinova typicky dostává tak, že ji vymezuje proti nižším a vyšším duševním mohutnostem (*δυνάμεις*), totiž proti smyslovému vnímání či představivosti na jedné straně, a našemu intelektu či Intelektu v nás na straně druhé. Diskursivní myšlení je aktivitou duše, která posuzuje (*ἐπίκρισις*), spojuje a rozděluje (*συνάγων καὶ διαίρουσιν*) představy (*φαντάσματα*) získané ze smyslového vnímání a obtisky forem Intelektu v duši. Touto zvláštní kombinatorikou pak duše získává porozumění chápané platónsky jako rozpomínka (*ἀνάμνησις*, *Enn.* V,3,2,7–14 a 3,34–39). Diskursivita je tak z jedné strany vymezena nižšími složkami duše, které nejsou diskursivní, protože neposuzují, nespojují a nerozdělují tak, aby vznikalo v duši porozumění. Z druhé strany je pak vymezena myšlením na způsob intelektce. Odlišení intelektce (*νόησις/θεωρία*) a diskursivního myšlení (*λογισμός/διάνοια*) má přitom předobraz v po-

<sup>6</sup> Srv. J. Grondin, *Úvod do hermeneutiky*, přel. B. Horyna – P. Kouba, Praha 1997, str. 9.

<sup>7</sup> Διὸ οὐ χρὴ διώκειν, ἀλλ' ἡσυχῇ μένειν, ἕως ἂν φανῆ, παρασκευάσαντα ἑαυτὸν θεατὴν εἶναι, ὡσπερ ὀφθαλμὸς ἀνατολὰς ἡλίου περιμένει· ὁ δὲ ὑπερφανεὶς τοῦ ὀρίζοντος – ἐξ ὠκεανοῦ > φασιν οἱ ποιηταὶ – ἔδωκεν ἑαυτὸν θεάσασθαι τοῖς ὄμμασιν. Οὗτοσί δέ, ὃν μιμεῖται ὁ ἥλιος, ὑπερσχήσει πόθεν; Καὶ τί ὑπερβαλὼν φανήσεται; Ἡ αὐτὸν ὑπερσχὼν τὸν νοῦν τὸν θεώμενον· ἐστήξεται μὲν γὰρ ὁ νοῦς πρὸς τὴν θεάν εἰς οὐδὲν ἄλλο ἢ πρὸς τὸ καλὸν βλέπων, ἐκεῖ ἑαυτὸν πᾶς τρέπων καὶ διδούς, στὰς δὲ καὶ οἷον πληρωθεὶς μένους εἶδε μὲν τὰ πρῶτα καλλίω γενόμενον ἑαυτὸν καὶ ἐπιστῆλβοντα, ὡς ἐγγὺς ὄντος αὐτοῦ. (citováno podle: *Plotini opera*, II, vyd. P. Henry – H.-R. Schwyzler, Paris 1959).

dobensství o úseče z Platónovy *Ústavy* (509d–511d). Podle Platóna vede intelektce k obecnějším premisám, zatímco diskursivní myšlení z premis vyvozuje. U Plótína je ale tento obraz dále transformován, protože intelektce není pochopena jako postup k vyššímu ve smyslu postupného ukotvování v původnějším, ale spíše jako simultánní náhled vyššího v nižším, resp. všeho ve všem. Pro správné pochopení diskursivity je také důležité srovnání myšlení naší duše a duše světové. Světová duše nepoužívá λογισμός (*Enn.* IV,8,8,13–6), ale přesto myslí jinak než Intelekt (*Enn.* III,7,11,11–23 a 35–40). Zatímco Intelekt vidí najednou vše ve všem, ona vidí postupně. Pro tento sekvenční charakter myšlení Plótína někdy vyhrazuje pojem διάνοια (tedy hledění na obtisky obsahů Intelektu v duši, které ale ještě není řečové). Λογισμός pak představuje další rozvinutí myšlení do mnohosti, protože není jen sekvenční, ale navíc se zřejmě vztahuje k nižšímu ve smyslu jakési aplikace obecného na jednotlivé, které charakterizuje řeč. Jak je však u Plótína zvykem, na řadě jiných míst toto rozlišení ignoruje a λογισμός a διάνοια klidně zaměňuje (viz např. *Enn.* V,1,7,42–48 a V,1,3,12–15).

Vzorem diskursivity je pro Plótína racionalita Intelektu, přičemž inspiraci pro tuto tezi čerpá z Platónova *Sofisty* (261d, 260b). Identita a diference, které se v řeči vyjadřují, jsou založeny na identitě a diferenci v Intelektu, tedy vposledku na nejvyšších rodech. Racionální struktura řeči odpovídá racionální struktuře duše, která je obrazem Intelektu, a to tak, že jeho nadčasovou simultaneitu všeho ve všem rozkládá do časově-diskursivní podoby, jejímž smyslovým obrazem je pronášená řeč (*Enn.* IV,3,18,7–19). Platí tedy paradoxní teze, že ačkoliv v Intelektu diskursivitu nenajdeme (*Enn.* V,5,1,38–41), napodobuje duše Intelekt právě svou diskursivitou, a to s různou mírou úspěšnosti (*Enn.* I,4,10,10–21). V jádru ale řeč jakožto náležející na rovinu duše při popisu Intelektu vždy troskotá, protože neumí plně zachytit simultaneitu všeho ve všem, jež má současně charakter plné diference. Zároveň však netroskotá zcela, protože odráží vztahy, které v Intelektu skutečně existují. I zde tedy musí řeč mluvit paradoxně, aby vyznačila současnou diferenci i jednotu. Řeč, která má moci něco z Intelektu zachytit, se musí snažit o zachycení simultaneity predikovaných obsahů (*Enn.* V,8,6) a co nejvíce se oprostit od tělesnosti (*Enn.* V,8,9,1–16 a také VI,4,7 n.), zejména pak od všeho, co implikuje rozprostraněnost (*Enn.* VI,8,11,13–30). Kalligas velmi trefně a poučně poukazuje na jazykový rozměr tohoto stylistického mistrovství.

Druhý zajímavý moment v otištěném rozhovoru je více určen plátónovským badatelům. Jak v rozhovoru upozorňuje Suzanne Stern-Gilletová, v posledních letech se objevují pokusy o reinterpretaci Plótínova

vztahu ke gnostikům a v této souvislosti i celého *Großschriftu*, tj. skupiny pojednání III,8, V,8, V,5 a II,9. Po dlouhou dobu byla přijímána Harderova interpretace,<sup>8</sup> podle níž existuje natolik zřetelná souvislost mezi těmito čtyřmi spisy, že lze předpokládat, že šlo původně o pojednání jediné, které Porfyrios při editaci a vydání *Ennead* rozdělil na čtyři.<sup>9</sup> Proti této představě se velmi silně vymezil především J.-M. Narbonne,<sup>10</sup> jehož argumentace se však spíše mívá pointou Harderova textu, a také C. D'Ancona Costová,<sup>11</sup> která se snaží pojednání III,8 odtrhnout od polemiky s gnostiky a reinterpretovat ho jako diskusi s Aristotelem.

Zdá se mi však, že existuje relativně silná textová evidence pro kontinuitu Plótínových úvah v těchto spisech. Pojednání III,8 se zabývá vymezením kontemplace a V,8 začíná otázkou, jak je možné dosáhnout *kontemplace Intelaktu*. Končí pak úvahou o tom, zda byl představený způsob výkladu inteligibilního světa dostatečný, či zda je třeba ho popsat znovu a jinak, jak je to provedeno v pojednání V,5. Tento spis pak končí jakýmsi shrnutím, podle kterého je *příčinou* krásy (vyložené v V,8) a idejí (pojednaných v V,5) Dobro, přičemž kauzalita byla klíčovým tématem III,8. To vše slouží jako pozadí pro debatu s gnostiky, což lze doložit také úvodními pasážemi z pojednání II,9, kde se krátce shrnuje Plótínovo chápání Dobra (z III,8 a V,5), Intelaktu (z V,8 a V,5) a duše (z III,8). Většina argumentů proti gnostikům je pak založena na představě kontinuity mezi hypostasemi, představené v pojednání III,8. Narbonne ironicky poznamenává, že si Porfyriův zásah do *Großschriftu* nelze představovat tak, že by nad ním stál s nůžkami v ruce. S odmítnutím této představy lze v zásadě souhlasit, byť v případě V,8 a V,5 tomu možná nějak tak skutečně bylo. Zároveň však nelze ignorovat kontinuitu Plótínových úvah napříč těmito spisy. V jakési minimální podobě si ji lze představit tak, že v době psaní pojednání III,8 až II,9 Plótína zaměstnávalo téma pravé povahy inteligibilního – které v těchto spisech popisuje jako krásu, pravdu a jako myšlení obsahující myšlené v sobě – a jeho implikace pro ostatní roviny skutečnosti – v jakém smyslu je Dobro a duše kontemplací a v jakém smyslu jsou inteligibilní. Odpovědi na tyto otázky potom měly

<sup>8</sup> R. Harder, *Eine neue Schrift Plotins*, in: *Hermes*, 71, 1936, str. 1–10.

<sup>9</sup> Ke shrnutí této debaty viz R. Dufour, *Annexe 1. Les traités 30 à 33: un grand traité?*, in: L. Brisson – J.-F. Pradeau (vyd.), *Plotin. Traités 30–37*, Paris 2006, str. 399–466.

<sup>10</sup> J.-M. Narbonne, *Plotinus in Dialogue with the Gnostics*, Leiden – Boston 2011.

<sup>11</sup> C. D'Ancona Costa, *Modèles de causalité chez Plotin*, in: *Les Études philosophiques*, 90, 2009, str. 361–385.

zásadní význam pro debatu s gnostiky v pojednání II,9, kde se hlavními tématy stává otázka kontinuity, krásy a daného počtu hypostasí. Gnostici podle Plótína chybně pohrdají tělesností, protože nechápou, že je obrazem inteligibilního (II,9, n., II,9,8, II,9,13). Nerozumí tak kráse světa (II,9,5, II,9,7 n., II,9,16–17), nesmyslně zmnožují počet ontologických rovin a kladou zlo do Intelektu, protože nechápou, čím Intelekt je a jak vychází z Dobra (II,9,1–4, II,9,11 n.). D'Ancona Costová sice přesvědčivě ukazuje význam Aristotela pro porozumění pojednání III,8, ale na základě toho po mém soudu nesprávně marginalizuje jeho význam pro debatu s gnostiky. Je dobré vědět, že v této diskusi zastává velikán Kalligasova formátu klasickou, tj. harderovskou pozici.<sup>12</sup>

*Ota Gál*

---

<sup>12</sup> Tato práce byla podpořena programem Univerzitní výzkumná centra UK č. UNCE/HUM/016.