

ĽUDSKÁ DUŠA A MIMOLUDSKÝ INTELEKT

RÓBERT KARUL, Filozofický ústav SAV, Bratislava, SR

KARUL, R.: Human Soul and Non-Human Intellect
FILOZOFIA 69, 2014, No 7, pp. 613-622

In the contribution two Plotinus' treatises are scrutinized in order to unveil the possible self-giveness of soul on one side and intellect on the other. Plotinus' concept of soul borders on the definition of a human being (whose constitution depends on the soul descending into him), while the intellect is divine, non-human. In Plotinus self-giveness means self-knowledge, self-reflection or self-awareness. The question is, whether self-knowledge as the highest knowledge is related to the soul, or to the intellect alone. Even though the author outlines what could be regarded as the self-knowledge of soul, he questions the independent existence of this self of soul. Soul is not self-given in knowledge, it is rather self-given by intellect. This, strangely enough, corresponds with M. Henry's conception of the relationship between the Self (i.e. soul in Plotinus) and Life (i.e. Intellect in Plotinus).

Keywords: Soul – Intellect – Self-reflection – Virtue – Contemplation – *Cogito* – Plotinus

V príspevku prejdeme dva Plotinove traktáty (49. a 1.), aby sme preskúmali možnosť seba-danosti v prípade duše a intelektu. Plotinos sa pojmom individuálnej duše blíži k tomu, čo je človek – ten totiž vzniká zostupom duše do tela –, zatiaľ čo intelekt je podľa neho božský, odlišný od ľudského. Seba-danosť sa u Plotina nachádza vo forme poznania seba, myslenia seba či vedomia seba. Pôjde nám o to, či seba-poznanie ako najvyššie poznanie môžeme nájsť na úrovni duše, alebo až v intelektu. Aj keď načrtujeme to, čo by sme mohli považovať za seba-poznanie duše, budeme nútení pochybovať o nezávislosti tejto prítomnosti seba sebe duše. Duša sa nedáva sama sebe v seba-poznaní, ale je sebedávaná (intelektom).

*Traktát 49 O hypostázach, ktoré poznajú a o tom, čo je nad nimi*¹ môžeme považovať za skúmanie bytia, ktoré myslí samo seba, ktoré sa myslí. Traktát sa totiž začína zamyslením, nad tým, aké by malo byť takéto bytie, teda bytie, ktoré sa samo myslí, a táto otázka určuje zvyšok textu. Toto myslenie samého seba nám pripomína M. Henryho s jeho pojmom seba-zakúšania, čiže zakúšania seba samého, ktoré môže byť v jednej z jeho podôb myslenia seba samého. Zároveň to pre nás znamená, že sme v blízkosti Descartovho *cogito*, ktoré po poučení u Henryho už viac nevieme čítať inak ako istú seba-evidenciu myslenia. *Myslím* znamená, že *viem, že myslím*; ešte inak povedané: že *myslím*,

¹ Opierame sa o Bréhierov francúzsky preklad (Plotin 1991) a prihliadame k Fonterottovmu prekladu (Plotin 2009).

že *myslím* – *myslím* vlastné myslenie.² Henry v práci *Philosophie et phénoménologie du corps* viac ráz opakuje, že Maine de Biran chápal *cogito* ako „pohyb, ktorý pozná sám seba“ (Henry 1987, 80 a i.), ako seba-poznanie pohybu, jeho seba-danosť. Upozorňuje, že takéto chápanie *cogito* nie je opozíciou proti Descartovi: „Chápeme potom, že určenia *cogito*, ktoré nám ponúkajú Maine de Biran a Descartes, si neprotirečia. Môžeme iba povedať, že... Descartes skúmal *cogito* reflexie, čiže reflexiu ako vnútornú transcendentálnu skúsenosť alebo, menej presne, ako predreflexívne *cogito*, ktoré je imanentné každej reflexii a ktoré vytvára samotné jej bytie...“ (Henry 1987, 76).³ Henryho seba-zakúšanie⁴ aj karteziánske *cogito* sa vyznačujú rovnakou vnútornou reflexívnou skúsenosťou, pripomínajúcou v *Traktáte 49* hľadané poznanie seba.

Aké je teda bytie, ktoré sa myslí? Pri zbežnej znalosti Plotinového systému nám napadne, že by to mohla byť duša⁵ a intelekt. Už na úrovni výkladu gréckeho textu sa však črtá problém, ktorý bude i naším problémom. Émile Bréhier číta rozhodujúce miesto takto: „Je absurdné nepriznať duši poznanie seba, no najmä by bolo absurdné odmietnuť ho prirodzenosti intelektu (V, 3, [49], 1, Plotin 1991, 49). Francesco Fronterotta číta toto miesto spôsobom, ktorý nasleduje Bréhierovho čítanie: „Aj keby sme nepriznali myslenie seba samého duši, hoci to by bolo naozaj absurdné, bolo by dokonale absurdné nepriznať ho intelektu...“ (Plotin 2009, 324). Marie-France Hazebroucq v stati, ktorú venovala tomuto traktátu, o danom mieste hovorí, že je možné pochopiť jeho význam aj nasledovným spôsobom: Myslenie seba samého „nie je absurdné nepriznať duši, lebo jedine intelekt je ho schopný“ (Hazebroucq 2002, 125), čo spochybňuje myslenie seba v prípade duše. Ani Hazebroucq nepovažuje Bréhierovo čítanie za celkom nepodložené, hoci pri jeho akceptovaní robí rozdiel medzi poznaním seba a myslením seba. Zatiaľ čo priznať duši poznanie seba považuje za vhodné, nezamýšľa jej priznať myslenie seba. Bréhierov preklad teda akceptuje len preto, lebo je v ňom reč o poznaní seba (por. Hazebroucq 2002, 125-126). Toto odlišenie sa nezdá v kontexte *Traktátu 49* hodnoverné, pretože v Plotinových formuláciách, v jednej vete a v synonymných pozíciách vystupuje aj myslenie, aj pozna-

² Ide napr. o pasáž: „Je však nejaký podvodník, nanajvýš mocný a nanajvýš bystrý, ktorý ma úmyselne a neustále klame. Nepochybne teda tiež existujem ja, ak ma klame. A hoci ma aj klame, ako len môže, predsa nikdy nespôsobí, aby som nebol nič, *pokiaľ si budem myslieť*, že som niečo“ (Descartes 1970, 44-45; kurzíva R. K.). Pasáž vypovedá o nepochybnej existencii vtedy, ak má Descartes implicitne na mysli danosť myslenia samému sebe. Som niečo mysliace, viem, že som niečo mysliace, ale len preto, lebo samotné moje myslenie mi je hneď dané, je hneď prítomné. *Viem*, že *myslím*, som spontánnou (seba)evdenciou myslenia.

³ Dôkladne vypracovanú prezentáciu henryovskej (re)interpretácie Descartovho *cogita* predkladá W. Starzyński vo svojom článku *Fenomenologické určenie interiority vo fenomenologickom karteziánstve* (Starzyński 2013, 29 a n.). Zaoberá sa skúmaním *Princípov filozofie*, ktoré M. Henry ponúka v *Généalogie de la psychanalyse*, kde sa hovorí: „V Descartovom jazyku je zjavovanie ako také nazývané ‚myslením‘. Práve v okamihu, keď Descartes dokázal uvažovať o myslení ako takom, teda o samotnom zjavovaní, odmietol všetky veci, aby podržal iba fakt ich javenia...“ (cit. podľa Starzyński 2013, 29-30).

⁴ Odvodené v istom zmysle od Maine de Biranovho chápania pohybu a úsilia.

⁵ V celom texte pôjde výlučne o individuálnu ľudskú dušu, nie o dušu sveta ani o dušu ako hypostázu.

nie. Hneď v citovanej vete, vo Fonterottovej verzii, pokračuje Plotinos v myšlienke, že by bolo absurdné upierať myslenie seba intelektu, a to preto, lebo sa nemôže uprieť tomu, čo má poznanie všetkého, poznanie seba (por. V, 3, [49], 1, Plotin 2002, 324). Argumentuje sa tu v prospech myslenia seba tým, že sa ukáže, že by bolo neadekvátne uprieť mu poznanie seba. Terminologická dištinkcia sa tu teda zotiera. V ďalšom rozvoji traktátu nachádzame isté podnety na to, aby sme poznanie seba či myslenie seba duši pripísali. Otázka, ktorá sa kľukatí Plotinovým aj našim textom, teda znie takto: Aké je toto poznanie?

Začnime skúmať, aké je myslenie duše, aby sme pochopili, či je myslením seba samej, a ak áno, akú má podobu. Duša je síce iná ako telo, ale má s ním istý súvis, ktorým je vnímanie, alebo skôr to, že telesné, zmyslové orgány poskytujú duši podnety (vnemy), ktoré sa v nej stávajú obrazmi. Vnímaním duša, ak si dovoľíme toto zjednodušené vyjadrenie, poznáva iba vonkajšie veci. Aj keď cítime niečo, čo sa stalo vnútri tela, vnem afekcie je vnímaním vonkajšieho (por. V, 3, [49], 2; Plotin 1991, 50). Vnímanie ako poznávanie je vždy poznávanie vonkajška, duša nemôže vnímať svoj vnútrojšok, teda seba samu. Druhou poznávacou schopnosťou duše je diskurzívne myslenie (v gréčtine Plotinos používa dve slová: *διάνοια* a *λογιστικὸν*, ale skôr sa zdá, že pod nimi myslí jednu schopnosť).⁶ Práve toto myslenie je schopnosťou, ktorá narába s obrazmi dodávanými vnímaním.

Pri narábaní s obrazmi môžeme rozlíšiť rôzne možnosti, rôzne typy aktov. Príkladom ich rozlíšenia môže byť vnímanie druhého človeka: jeho vnem sa prenesie do uvažovania (budeme tak nazývať diskurzívny rozum) ako obraz. Uvažovanie sa môže 1. pri poznaní dodaného obrazu zastaviť a neskúmať ho mimo jeho (aktuálneho) rámca; 2. ak sa bude pýtať „Kto je to?“ (čo znamená, že sa nezastaví pri ňom samom) a ak ho duša stretla už predtým, tak jej pamäť umožní identifikáciu s obrazom v nej uloženým a zistí, že je to povedzme Sokrates; 3. môže tiež viac prepracovať obraz, ktorý mala o Sokratovi, tým, že doň zahrnie nové podrobnosti, ktoré jej s novým obrazom ponúka obrazivá schopnosť uvažovania, teda schopnosť robiť obrazy na základe vnemu (por. V, 3, [49], 2, Plotin 1991, 50). Všetky tieto výkony sú spojené s vonkajškom, dokonca aj intervencia pamäti je len interiorizovaným vonkajškom.

Situácia sa mení v okamihu, keď si duša položí otázku, či je Sokrates dobrý. Vtedy porovnáva vonkajší obraz s niečím, čo je vnútorné. Duša má pravidlo na posudzovanie dobra v sebe. Je to tak preto, lebo diskurzívne poznanie, uvažovanie má v sebe odtlačky, ktoré prijíma od intelektu.⁷ Duša sa v tomto prípade pri používaní diskurzívneho myslenia pozerá do vnútra, no teraz sa vynára otázka, či sa – keď sa pozerá do vnútra – pozerá na seba. Alebo sa pozerá skôr na intelekt, teda na niečo iné, ako je ona? Obracia sa vtedy duša k sebe, aby sa spoznala? Alebo keď sa obracia sama k sebe, prenáša sa hneď, aby

⁶ Za ich odlíšenie sa vyslovil M. Marier: „Skrátka a dobre, Plotinos rozlišuje v *tom istom výkone dva druhy schopností*“ (Marier 2006, 47). Opačný názor má napr. Laurent Lavaud: „Nezdá sa mi, že by v plotinovskom myslení tieto lexikálne variácie zodpovedali dôležitým pojmovým rozdielom“ (Lavaud 2002, 189).

⁷ Prijíma teda odtlačky zdola, zo zmyslového vnímania, aj zhora, z intelektu.

dokončila pohyb sebapoznania, na úroveň intelektu? Čo je intelekt duše (to, čo je schopné sebapoznania)?⁸ Je intelektom duše nejaká jej vyššia časť, nejaký nižší intelekt?⁹ Alebo je intelektom duše intelekt samotný?

Môžeme mať dojem, akoby sa duša pozerala na niečo odlišné od seba, pretože sa pozerá na to, čo jej prichádza od intelektu. No vonkajškovosť intelektu vo vzťahu k duši nie je taká istá ako vonkajškovosť tela a sveta vo vzťahu k nej. Je to skôr prehĺbená vnútorná vonkajškovosť. Duša je týmito odtlačkami. A to stále nie je všetko: ona sama ako ich recipient je istým obrazom (odtlačkom) intelektu. Aj obsahy, aj recipient síce pochádzajú z intelektu, ale sú ňou samou.

Akoby bol Plotinos najprv naklonený prijať poznanie seba u duše. „Je podobná dobru/má formu dobra (ἀγαθοειδές)¹⁰ a bola posilnená pri vnímaní dobra osvetlením intelektom“ (V, 3, [49], 3; Plotin 1991, 51). Tu by sa uvažovanie (jeho rozťahnutosť v čase a do slov) odsúvalo do úzadia, duša „uvažuje“, ale na základe vnímania dobra, ktoré by nemuselo byť diskurzívnym uvažovaním, ale akousi hneď plnou danosťou dobra duši. Má formu dobra a vníma dobro, je tým, čo vníma.

Napriek tomu Plotinos pochybuje a túto myšlienku skôr pripisuje iným, aby ju sám ďalej skúmal. „Čo bráni tomu, povedia, aby uvažovanie jednou zo svojich schopností skúmalo tiež to, čo mu je vlastné“ (V, 3, [49], 3; Plotin 1991, 51-51)? Blížiaci sa záver paragrafu je rýchlym sklamaním očakávania, že duša myslí seba, keď sa chce myslieť. Povie to implicitne či skôr metaforicky, no bez akejkoľvek dvojznačnosti, táto kráľovská schopnosť patrí iba intelektu: „Intelekt je náš kráľ“ (V, 3, [49], 3; Plotin 1991, 52).

Nový paragraf však znova spustí skúmanie a obnoví nádej: „Aj my sme králi, keď sa dostávame do súladu s ním“ (V, 3, [49], 4; Plotin 1991, 52). Súlad, tvarová podobnosť je dvojaká: „Alebo vďaka jeho písmenám [intelektu], ktoré sú akoby zákonmi vpísanými do nás, sa ním napĺňame“ (V, 3, [49], 4; Plotin 1991, 52), alebo môžeme vidieť a cítiť jeho prítomnosť (V, 3, [49]; 4; Plotin 1991, 52-53). V jednom i druhom prípade môžeme hovoriť o poznaní, ale v oboch, napriek predstave, ktorú sme naznačili vyššie, duša nepoznáva sama seba. V prvej polohe upriamuje svoju pozornosť na odtlačky intelektu v sebe bez toho, aby sme ich mohli stotožniť s ňou samou, pretože Plotinova formulácia favorizuje pochopenie, že duša je nazerajúca a odtlačky sú nazerané; inými slovami, schopnosť nazerania nenazerá seba. Navyše, formulácia obsahuje predstavy zákonov a písania, ktoré nielenže diskurzívu neodstraňujú, ale ju navodzujú.

V druhej polohe „vidí a cíti prítomnosť“ intelektu, čo je dvojako nádejné: je to posun k niečomu silnejšiemu, než je len akési „chladné“ či „prázdne“ subjekt-objektové chápanie duše z prvej polohy. Tu máme dojem, že by mohlo ísť o modus naozajstnej prítom-

⁸ „Intelekt duše“ je Plotinov výraz.

⁹ Nižší v porovnaní so samotným čistým intelektom.

¹⁰ K významu výrazu a problému jeho uchopenia pozri (Montet 1999). Danielle Montet sa zamýšľa nad situáciou, keď je dobru *podobný* intelekt a dobru samým je Jedno. My sme v situácii, keď je rovnaký výraz použitý na vyjadrenie toho, že duša je podobná dobru, ktorým je intelekt. Skúmanie výrazu prispieva k vyjasneniu dvojznačnosti slovného spojenia „mať formu dobra“. Nejde o to, obsahovať formu dobra, ale zobrať ju na seba, zjednotiť sa s ňou.

nosti, a zároveň je to potvrdenie toho, že sme neopustili úroveň duše a nepresunuli sa k intelektu. Duša by mohla byť kráľom bez toho, aby opustila seba samu. Nasleduje však iba ďalšie sklamanie. Týmto intenzívnejším videním duše sa duša nevidí sama, ale vidí intelekt. Nepostihli sme myslenie myslenia duše, ale *prísľub*¹¹ myslenia v nahliadaní vzdialeného intelektu (aj keď vidí a cíti jeho prítomnosť, táto prítomnosť je oddialenosťou, pretože na to, aby sme boli intelektom, máme nielen cítiť jeho prítomnosť, ale máme ním byť).

Myslenie seba by duši zabezpečilo tú dôležitosť či veľkosť, ktorú sme jej náchylní pripisovať ako čitatelia „platonizmu“. No na jednej strane vidíme diskurzívne myslenie, ktoré je devalvované odvrátom k exteriorite, na druhej myslenie seba, ktoré presahuje dušu a zrejme sídli v intelektu. Nikde skvelosť jej samej.

Opustíme na chvíľu túto bezútešnú textovú krajinu *Traktátu 49*, ktorá nepraje nášmu hľadaniu seba-myslenia duše. Prejdime k traktátu *O kráse* (I, 6 [1]),¹² kde sa v jednej pasáži hovorí o kráse cnosti, ktorú nazerá duša. Plotinos hovorí, že cnosť je krásou duše. Povedzme si to ostrejšie: cnosť patrí na úroveň duše, cnosť je v duši, ostávame s ňou pri duši. Ak by sme pochybovali o tomto zmysle vety, utvrdí nás v ňom pokračovanie odseku. Potom, čo určí, v čom je krása duše, sa Plotinos pýta: „A čo je krása intelektu, ktorý stojí úplne sám“ (I, 6 [1], 1, Plotinos 1994, 23)? Krása intelektu by bola v niečom inom, nie v cnosti.¹³ Sme na stope ušľachtilosti, s ktorou ostávame pri duši.

Duša však k svojej cnosti nepristupuje diskurzívnym myslením, ale akýmsi nahliadaním, ktorému je cnosť daná, a nie donekonečna postupne¹⁴ dávaná uvažovaním. Duša vidí „jas cnosti“, vidí „tvár spravodlivosti a rozvážnosti“ (I, 6 [1], 4; Plotinos 1994, 31). Toto videnie nie je videním cnosti druhých; od takého sa treba odpútať a obrátiť sa do seba.¹⁵ Treba začuť celú silu, ktorá prechádza otázkou: „Čo sa s vami deje, keď vidíte seba samých vo vnútri ako krásnych“ (I, 6 [1], 5; Plotinos 1994, 33)? Nejde o krásu medzi inými krásami, ide o výzvu na rozhodujúci zvrät, ktorý spočíva v obrate k vnútrajšku. A nielen k vnútrajšku. Formulácia zdôrazňuje, že videnie sa obracia do seba či k sebe. Na také veci sa vtedy pozerá duša: „Duša sama nemá farbu, má však žiaru rozvážnosti a iných cností ... spravodlivú povahu, čistú rozvážnosť a statočnosť s mužnou tvárou ... vznešenosť a stud“ (I, 6 [1], 5; Plotinos 1994, 35).¹⁶

¹¹ Prísľub ako forma myslenia.

¹² Opierame sa o český preklad (Plotinos 1994) s prihliadnutím k Bréhierovmu francúzskemu prekladu (Plotin 1997).

¹³ V čom, to bude treba zistiť skúmaním, ktoré veta ohlasuje; pre nás to však tu nie je dôležité.

¹⁴ Alebo diferovane?

¹⁵ Napriek tvrdeniu, že túto veľkosť duše môžeme vidieť v sebe alebo v niekom inom, je nevyhnutné prejsť od druhého k prvému.

¹⁶ Námiatku, ktorú by sme mohli odvodiť z textu L. Lavauda *La diánoia médiatrice entre le sensible et l'intelligible* (Lavaud 2006), že totiž cnosť je daná vždy len v podobe konkrétnej cnosti (napr. spomenutá rozvážnosť), v jednom jej aspekte, po ktorom musí nasledovať ďalší aspekt (teda námiatku návratu k diskurzívnosti) môžeme do istej miery zavrhnúť: intelektualizované cnosti, ktoré tu má na mysli Plotinos, hovoria všetky rozmanitými formuláciami to isté: schopnosť nahliadať. Rozkúskované a porozkladané v čase nie je nahliadanie (príp. nahliadané), ale hovorenie o ňom. Lavaud píše o nazeraní Foriem (idéi) dušou: „Ona [duša] ich [Formy] môže uchopiť len postupne, jednu po druhej...“ (Lavaud

A na doplnenie toho, že vtedy je duša oddelená zospodu, od zmyslov, tak, ako bola oddelená pred chvíľou zvrchu od intelektu („A aká je krása intelektu, ktorý stojí úplne sám?“), hovorí: Tieto videnia sa „dostávajú v stave, keď nepodlieha pôsobeniu otrasov“ (I, 6 [1], 5; Plotinos 1994, 35), čím myslí pôsobenie nižšej obrazotvornosti tlmočiacej obrazy zvonku.

Stále by sme mohli mať dojem, že napriek obratu dovnútra a k sebe duša nevidí seba, ale svoju cnosť, akúsi svoju časť či svoj obsah. Lenže čo je to, vidieť svoju vlastnú cnosť v situácii, keď tu nie je vonkajšok a odstup, keď je duša cnosťou? Neznamená to, že cnosť nazerá cnosť? Že ide o dávanie cnosti sebe samej? Akoby Plotinos aspoň na kúsok sledoval rovnakú cestu už tam, kde hovorí, že duša kontempluje „dušu bez farby“. Vzápätí to robí znova, keď na začiatku nasledujúceho paragrafu hovorí: „Rozvážnosť, statočnosť a každá cnosť i sama múdrosť je *očistením*“ (I, 6 [1], 6; Plotinos 1994, 39; kurzíva R. K.). Cnosť nie je akýsi inertný obsah, je očistením pri stávaní sa dušou, cnosť je duševnosť duše. Duša nazerajúca vlastnú cnosť nazerá práve svoju schopnosť nazerania – a to je povahou duše. Nehovorí to aj známa metafora opracovávaní sochy? „Neprestaň pracovať na svojej soche, pokiaľ ti nevysvitne božská žiara cnosti, pokiaľ neuvidíš rozvážnosť na posvätnom podstavci!“ Pracuj na vlastnej duši, pokiaľ ju nebudeš mať pred sebou ako na podstavci – kým pomocou duše neuvidíš dušu! Očistená sa uvidí očistená.

Aj traktát *O kráse* je závatne pohyblivý a po pasáži o duši prechádza hneď k intelektu: „A nad tým všetkým žiari intelekt božskej povahy“ (I, 6 [1], 5; Plotinos 1994, 35). Hovoríme o duši, a zrazu už hovoríme o intelektu. Podobne ako v *Traktáte 49* nám realita duše preteká pomedzi prsty k intelektu, ale situácia je tu predsa len stabilnejšia. Nám stačí táto medzipoloha, ktorú zaujíma duša – duša ako medzipoloha medzi diskurzívnou dušou a čistým intelektom. O tejto medzipolohu môžeme povedať, že „duša myslí sama seba“ a že sa myslí ako duša, a nie ako intelekt. Túto plnosť myslenia seba sebou sme videli v dávaní sa cnosti (cnostnému) pohľadu duše.

Istú vzpruhu nášmu hľadaniu duše odlišnej od duše diskurzívneho myslenia dáva text Kevina Corriganu, ktorý – s istou pochybnosťou, ktorá sprevádza aj naše skúmanie – hľadá u Plotina (a práve v *Traktáte 49*) antropológiu, t. j. hľadá človeka, v ktorom by sme sa my sami tak, ako sa poznáme, rozpoznali a nerozpúšťali by sme hneď našu ľudskosť v neprístupnom, božskom intelektu. Jeho úsilie je nám blízke, keď odmieta presúvať hneď všetko k intelektu, no naše hľadanie sa v porovnaní s Corriganovým hľadaním situuje o jeden stupeň vyššie. „Naša“ individuálna duša je v porovnaní s (empirickým) človekom, ktorého vážnosť sa snaží zdôrazniť on, o niečo vyššie.¹⁷

2006, 37). Ak Formu chápeme ako cnosť, čo sa ponúka pri našom skúmaní samo od seba, tak by sa za plnosťou jednotlivých nazeraní jednotlivých cností črtal prechod od jedného k ďalšiemu, a tým návrat diskurzivity a strata plnosti intuície.

¹⁷ O antropológiu v prísnejšom zmysle slova sme sa snažili v našom predchádzajúcom texte *Zvieracia a ľudská duša, čítanie Plotina* (por. Karul 2013, 91-99). O viac-menej antropologickom seba-poznaní je reč aj v texte *Problém seba-poznania v Xenofóntovom diele Memorabilia* (Wollner 2010). Seba-poznanie, aké odhaľuje u Xenofóna Ulrich Wollner, sa má k seba-poznaniu, o ktoré ide nám, rovnako, ako Xenofóntova predstava o probléme k Platónovej predstave. Wollner pomer formuluje nasledovne:

Len čo spoznáme skvelosť duše v jej seba-prítomnosti, len čo upevníme medzipolohu, musíme sa, ako sme spomenuli, vystaviť ďalšiemu pohybu. Plnosť nazerania je niečím oslabovaná, vyprázdňovaná, je to práve tým, že je to medzipoloha, nestabilná poloha, ktorá sa od danosti cnosti stále odkláňa k tomu, čo túto danosť dáva, čiže k intelektu, ale nie preto, aby s ním hneď splynula. Jedna medzipozícia sa mení sa druhú, či skôr na pohyb, ktorý by sme mohli pochopiť ako opúšťanie pôvodnej medzipozície. Plnosť videnia cnosti sa stráca v prospech divania sa na intelekt. Túto „pozíciu“ pohybu sme už spomenuli – je to vtedy, keď duša „vidí a cíti jeho prítomnosť“.

Duša je teda videním, ale videním vyprázdňovaným. Plnosť prítomnosti seba sebe je v prípade duše sprostredkovaná, duša si sama sebe seba nedáva. Je si sebe-daná¹⁸ (intelektom), tak to hovorí M. Henry v súvislosti s Ja, ktoré je odlišné od života; len ten jediný sa dáva sám sebe. Michel Henry robí toto rozlíšenie vo svojej knihe *C'est moi la vérité* (Henry 1996, 135-136) a nateraz si môžeme vystačiť s jeho vydareným rezumovaním u F.-D. Sebbaha: M. Henry „... rozlišuje dve seba-afikovania,¹⁹ alebo skôr dva významy seba-afikovania: silný a slabý. Silný význam seba-afikovania sa vzťahuje výlučne na Život. Ide o radikálne seba-afikovanie v tom zmysle, že život je prítomný vo všetkých momentoch procesu: je to on, kto afikuje, je to on, kto je afikovaný a obsahom afikovania nie je nič iné než on sám. Je tým, čo dáva, dávaním, obdarovaným i daným.“ Takto sme mohli spočiatku chápať seba-myslenie duše, ktorej však zodpovedná skôr oslabená forma: „... Slabý význam seba-afikovania sa vzťahuje na Ja. V seba-afikovaní života Ja afikuje samo seba, ale takým spôsobom, že to nie je ono, ale Život, čo ho vháňa doňho samého. Ja je zásadne pasívne. Nekladie samo seba. Ja dané samo sebe“ (Sebbah 2009, 52).

Táto druhá, sekundárna seba-danosť duše by však mala byť vykázateľná aj ako fenomén, a nielen v abstraktných pojmoch pasivity. Je ním zrejme práve posun, sklúznutie od nazerania cnosti k divaniu sa smerom k intelektu, k tomuto príslubu nazerania seba samotného intelektu.²⁰

Pozrime sa teraz na intelekt. Vrátime sa preto k čítaniu *Traktátu 49*. Plotinos chce dosiahnuť skutočné myslenie seba, a preto postupne odsúva predstavy, podľa ktorých by myslenie intelektu takým nebolo. Prvá predstava: „Vidí jednu časť seba inou časťou seba? Išlo by potom o jednu entitu, ktorá vidí, a druhú, ktorá je videná“ (V, 3 [49], 5; Plotin 1991, 54). Z toho môžeme vyvodiť, či skôr bezprostredne zistiť, rovnako, ako to robí Plotinos, že by nešlo o poznanie seba (vidiace a videné nie je to isté, vidiace teda nevidí samo seba). Druhá predstava: „Ako sa kontemplujúca časť spozná v kontemplovej, keď sa postavila do pozície toho, kto kontempluje? Ved' akt kontemplácie nie je v kontem-

„Sebapoznanie je u Xenofónovho Sókrata konkrétnejšie a praktickejšie než chápanie sebapoznania u Platónovho Sókrata“ (Wollner, 626).

¹⁸ Výraz patrí M. Henrymu, ktorý rozlišuje medzi „s'auto-donnant“ (dávajúci sa sám sebe) a „auto-donné“ (dávany sám sebe); v druhom výraze zaznieva paradox spojenia aktivity „sám sebe“ (alebo dostatočnosti) a pasivity „dávany“ (alebo zásahu zvonka).

¹⁹ Seba-danosti.

²⁰ Nazeranie v podobe príslubu je nazeraním akoby z druhej ruky, akoby s pocitom vyrazeného dychu, zábrany pokračovať, chcenia, ktoré síce niečo chce, ale dnes je už unavené na to, aby to mohlo mať.

plovanom! A ak sa spozná ako kontemplované, a nie ako kontemplujúce,... teda vidí iné, a nie seba samo“ (V, 3 [49], 5; Plotin 1991, 54). Rozdiel medzi nazerajúcim a nazeraným je rozdielom, ktorý bráni tomu, aby takýto intelekt mal myslenie myslenia.

Zdá sa, že ho na niečo uspokojivé môže naviesť nasledujúca myšlienka: „Ale keď sa vidí kontemplotať, vidí zároveň veci, ktoré kontempluje.“ Z toho Plotinovi vychádza, že „akt kontemplácie musí byť identický s kontemplovaným objektom“²¹ (V, 3 [49], 5; Plotin 1991, 54). Intelekt je teda kontempláciou kontemplácie. Všetko toto, intelekt, intelektcia²² a inteligibilné, sú jedným (V, 3 [49], 5; Plotin 1991, 55). Z toho, že inteligibilné je samotným aktom intelektcie, môžeme vyvodiť, že práve intelekt je niečo obdobné ako Život u M. Henryho, opísaný vyššie. Nemusíme ostať pri porovnaní len na úrovni abstraktného slova *seba-afikovanie*, ale môžeme ho spojiť s tým, čo M. Henry nazýva *seba-zakúšanie*,²³ *zakúšanie seba sebou*.²⁴ Zakúšanie či cítenie zdanlivo nepatrí do intelektu, kde myslíme, poznáme a vieme. Ale čo čítame v jednom z nasledujúcich paragrafov *Traktátu 49*? To, že intelekt myslí sám seba, je tu sprostredkované slovom *συναίσθησις* (V, 3 [49], 13; Plotin 1991, 67), „cítением spolu“, „spolucítением“. Cítienie, ktoré Plotinos rezervoval pre cítenie vonkajška, ako aj pre cítenie vonkajška, ktorým je telo, teraz použije na vyslovenie vedomia či uvedomenia si intelektu: Vedomie alebo uvedomenie (je) cítением. Toto spolucítienie by sme si mohli dovoliť preložiť ako cítenie seba sebou, hoci o ňom nehovorí v súvislosti s dualitou intelektu mysliaceho samého seba (čo by zvýraznilo oprávnenosť prekladu „cítienie seba sebou“), ale v súvislosti s mnohosťou inteligibilného (v intelektu). No táto mnohosť sa koniec koncov redukuje na dualitu intelektu a inteligibilného (ktorá sa napokon redukuje na identitu, pravda, v miernom rozstupe danosti „seba“ „sebe“).

To, že sa celkom nemýlime pri postulovaní seba-danosti intelektu, sa potvrdzuje, keď Plotinos výslovne vylučuje z intelektu akékoľvek odcudzené poznanie, poznanie, ktoré by sme nemohli považovať za myslenie seba, ktoré by sme dnes zrejme nazvali objektívnym: „Kontemplované veci sú v tejto kontemplácii, ktorú vidí, jednou z dvoch vecí: buď sú to len ich odtlačky – a vtedy ich nevlastní; alebo ich vlastní – a vtedy ich nevidí preto, lebo vtedy by bol rozdelený; boli tu pred akýmkoľvek rozdelením a on ich vlastní, len čo začne kontemplotať“ (V, 3 [49], 5, Plotin 1991, 54). Myslenie intelektu pochopiteľne nie je prvým myslením, myslením prostredníctvom odtlačku. Odtlačok totiž znamená sprostredkovanie niečoho z cudzieho prostredia. Myslenie by myslelo odtlačky niečoho, čo by k nemu nepatrilo.²⁵ Myslenie intelektu je naznačenou druhou možnosťou:

²¹ Zjednodušene: „Akt kontemplácie musí byť kontemplovaným objektom.“

²² Akt intelektu, kontemplácia.

²³ Seba-zakúšanie ukazuje ďalší aspekt seba-afikovania, seba-dávania.

²⁴ Je tu, samozrejme, mnoho odlišností: seba-zakúšanie sa odvíja v ríši tmy, seba-poznanie intelektu sa odvíja v ríši svetla; seba-zakúšanie vyznačuje akési prateľo subjektivity, hoci o telesnosti intelektu nemožno hovoriť. Aj keď možno hovoriť o materiálnosti intelektu (Plotinos sa venuje tejto otázke v traktáte *O dvoch materiách*), my ju nebudeme rozvíjať. Nie je totiž isté, že by nám toto skúmanie pomohlo v zblížovaní týchto dvoch foriem myslenia.

²⁵ Odtlačok ako istá forma vnútornosti bol akceptovateľný v súvislosti s dušou (v jej prípade odtla-

je vlastné samo seba a nič v ňom nepochádza z odstupu exteriority.

Vlastnosť, ktorá vyplýva z tejto dokonalej danosti intelektu, danosti seba sebe, je sebe-stačnosť. Stačiť si, byť sám pre seba postačujúci, a teda naplňajúci či vyplňajúci, prináleží len intelektu. Byť takým je jeho vznešenosťou. No táto plnosť je vyprázdňovaná – rovnako, ako sa vyprázdňovala plnosť seba-danosti duše – tým, že na seba pozerajúci pohľad sa obracia inam: k vznešenosti vznešenejšej,²⁶ ako je vznešenosť danosti, úplnosti, totality,²⁷ k Jednému. A tak aj plnosť seba-prítomnosti intelektu, božskej entity, je iba plnosť daná, darovaná, prepožičaná a nakoniec nie je aktivitou dávania sa sebe samému, ale skôr pasivitou či „spasívnosťou“ toho, kto je (iba) sebe-daný.

V texte sme sa snažili obhájiť akúsi medzipozíciu seba-myslenia duše, z ktorej by pomenovanie „duša“ čerpalo podstatnú časť svojej veľkosti. Zároveň vidíme nielen pozíciu, ale aj jej opúšťanie smerom k intelektu. Toto zostávanie a odchádzanie naraz sa dáva ako vyprázdňovaná plnosť nazerania.²⁸ Je to plnosť, ktorú si nedáva duša, ale dáva jej ju intelekt. Je to plnosť, totalita, ktorú napriek jej plnosti opúšťame túžením, ktoré sa neodvodzuje z nedostatku. A situácia sa opakuje aj potom, čo dosiahneme dokonalé nazeranie v intelektu, pretože aj to je „hlbené“ niečím iným, Jedným. Zavŕšené myslenie seba sebou by vlastne nebolo možné: Jedno, ktoré je posledné v rade, totiž nemyslí.

Literatúra

- CORRIGAN, K. (2002): Quelques problèmes posés par l'anthropologie de Plotin et la conception de «soi-même» dans le *Traité 49*. In: Dixsaut, M. (ed.): *La connaissance de soi*. Paris: J. Vrin, 133-156.
- DESCARTES, R. (1970): *Úvahy o prvni filosofii*. Praha: Svoboda.
- HAZEBROUCQ, M.-F. (2002): La connaissance de soi-même et ses difficultés dans l'*Énéade* V, 3 et le *Charmide* de Platon. In: Dixsaut, M. (ed.): *La connaissance de soi*. Paris: J. Vrin, 107-131.
- HENRY, M. (1996): *C'est moi la vérité*. Paris: Seuil.
- HENRY, M. (1987): *Philosophie et phénoménologie du corps*. Paris: PUF.
- KARUL, R. (2013): Zvieracia a ľudská duša, čítanie Plotina. *Filozofia*, 68 (mimoriadne číslo 1), 91-99.
- LAVAUD, L. (2006): La *diánoia* médiatrice entre le sensible et l'intelligible. *Études platoniciennes* III, 29-55.
- LAVAUD, L. (2002): Structures et thèmes du *Traité 49*. In: DIXSAUT, M. (ed.): *La connaissance de soi*. Paris: J. Vrin, 179-208.
- MARIER, M. (2006): *Réflexivité et connaissance de soi: un itinéraire de Platon à Plotin*. Montréal: Université du Québec.
- MONTET, D. (1999): Sur la notion d'ἀγαθοειδέες. *Kairos* 15, 131-149.
- PLOTINOS (1994): *Dvě pojednání o kráse*. Praha: Petr Rezek.

čok intelektu).

²⁶ Či k niečomu nad vznešenosťou.

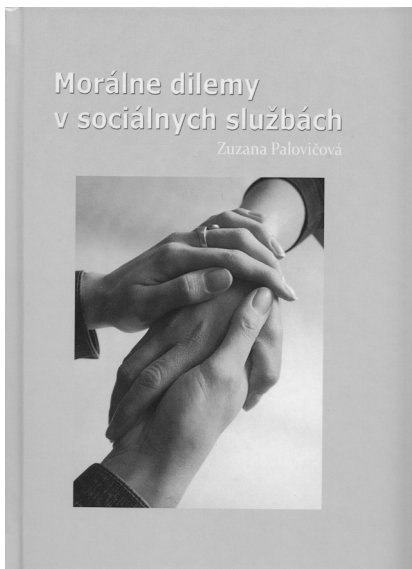
²⁷ Táto túžba pohľadu po odvrate, rodiaca sa pomimo úplnosti a plnosti totality, nám môže oprávnene pripomínať levinasovskú túžbu po Inom, ktorá sa nerodí z nedostatku v lone totality, ale napriek jej dostatku.

²⁸ Bolo by namieste venovať sa „nečujnosti“ prechodu od plnosti k jej inému, tajomstvu odvratu od jasu nazerania. Na túto úlohu sa, ako dúfame, podujmeme v niektorom z ďalších textov.

- PLOTIN (1991): *Ennéades V*. Paris: Les Belles Lettres.
 PLOTIN (1997): *Première Ennéade*. Paris: Les Belles Lettres.
 PLOTIN (2009): *Traité 45-50*. Paris: Flammarion.
 SEBBAH, F.-D. (2009): Zrodiť sa do života, zrodiť sa k sebe. In: Karul, R. (et al.): *Michel Henry – Život ako prelinanie subjektivity a intersubjektivity*. Bratislava: Filozofický ústav SAV, 44-62.
 STARZYŃSKI, W. (2013): Fenomenologické určenie interiority vo fenomenologickom karteziánstve. *Filozofia*, 68 (mimoriadne číslo 1), 25-35.
 WOLLNER, U. (2010): Problém sebazpoznania v Xenofónovom diele *Memorabilia*. *Filozofia*, 65 (7), 622-630.

Text vznikol vo Filozofickom ústave SAV ako súčasť riešenia grantovej úlohy VEGA č. 2/0050/14 *Existencia, socialita a étos konania: fenomenologické výzvy a existenciálne súvislosti*.

Róbert Karul
 Filozofický ústav SAV
 Klemensova 19
 813 64 Bratislava 1
 Slovenská republika
 e-mail: filorobo@savba.sk



Zuzana Palovičová: *Morálne dilemy v sociálnych službách*. Filozofický ústav SAV 2013, 180 s.

Práca *Morálne dilemy v sociálnych službách* ukazuje, ako sa v takej zdanlivo výlučne praktickej oblasti, ako sú sociálne služby, prelína jednak politická, morálna teória a aj prax s ekonomicko-pragmatickým aspektom politického. Nastoľuje otázku vymedzenia sociálnych služieb a miesta etiky v nich, venuje sa nevyhnutnosti zohľadňovať axiologické pozadie sociálnych služieb s akcentom na ich vývoj od charity až po zákonne upravenú podobu. Skúma tiež problematiku distribúcie v sociálnych službách s dôrazom na relevantnosť zásluh, potrieb, legitimizáciu kompenzácií. Tematizuje aj problematika ľudských práv, ich pôvod, druhy a legitimizáciu v súvislosti so sociálnymi službami. Pri deskripcii a analýze vzťahu medzi sociálnou kontrolou a autonómiou jednotlivca, paternalizmom a rešpektovaním dôstojnosti človeka, medzi medicínskym a sociálnym modelom zdravotného postihnutia a ich dosahom a dopadom na chápanie sociálnych služieb a sociálnu politiku hlavne v kontexte dlhodobej starostlivosti práca upozorňuje na morálne dilemy spojené s poskytovaním sociálnych služieb.