



Hypokeimenon a aión. Plótínos Enn. III 7 (45) **Aleš Novák**

Základní situací Plótínovy filosofie je *popis*, a tudíž *zdůvodnění* fakticky zakoušené mnohosti, jež nás obklopuje a jíž jsme součástí. Základní otázkou Plótínovy filosofie je otázka: *Jak z jednoho vzniká mnohé?*¹ To však je otázka zformulovaná z již rozhodnuté pozice.

Zakoušíme-li to, co „bylo, je, bude“ jakožto *mnohost*, klademe-li zkušenost s tím, co „bylo, je, bude“, v podobě *diference*, rozhodujeme tím o formě a způsobu tematizace a o volené metaforice postupu, neboť *mnohost a diference (ta polla)* jsou relační, nesamostatné pojmy, které svůj smysl získávají z bytostné vztaženosti ke svému terminologickému partnerovi, zde k *jednotě-celistvosti* resp. *identitě (to hen)*.

Je-li to, co vágně nazýváme „skutečnost“ fixováno jakožto *mnohost*, tak *mnohé* je *mnohým* jen *vůči nějaké jednotě*. Je-li to, co vágně nazýváme „realita“ fixováno jakožto *diference*, tak *diference* je *diferencí* jen *vzhledem k nějaké identitě*. Je-li to, co vágně nazýváme „jsoucí“ fixováno jakožto následná rozdrobenost v individualitu kladenosti do zjevnosti, tak následnost rozdrobenosti kladu je následností jen *vůči nějaké původní celistvosti a čemusi prvnímu (to próton)*.

Plótínos popisuje mechanismus *kladu* do zjevnosti jakožto posloupnost vzcházení, oddálení, rozdrobení, separaci, individualizaci, odvrat, *mnohost a diferenci*, což vše odkazuje k primárnímu zdroji kladení, od kterého toto *kladené-kladné* (neboli „jsoucí“) nabývá svůj smysl a kladenost/kladnost (neboli „bytí“). Tento primární zdroj kladení však sám o sobě již ničím kladeným ani kladným *není*. Je-li cosi prvního, pak je prvním právě proto, že mu již nic dalšího nepředchází, ba naopak vše ostatní následuje až po něm. Počátek, prvotní jedno jediné, není kladeno ničím jiným - jinak by nebyl ani počátkem, ani prvním, ani jedním jedíným. Přesto však, ba dokonce *právě proto* počátek či jedno jediné nějakým způsobem „je“, dá se říci, že *jen počátek vlastně „je“*, jestliže vše ostatní může být pouze díky němu, a proto žádná věc není ze sebe mocna svého vlastního bytí.

¹ Enn. III 9 (13), 4, 1.

Počátek je ryzí kladnost/kladenost, aniž by byl čímkoliv konkrétně kladeným, jestliže si prodlévání představujeme jako určitou vnitřní obsažnost či významovost kladu, tj. jako cosi kladného. Jsoucí (*to on*) je vnitřně obsažná určitost a určenost kladu do zjevnosti (*úsia*). Počátek naproti tomu je počátkem právě proto, že není ničím konkrétním z toho, čeho a čemu je počátkem. Počátek jako kladení do zjevnosti a ponechávání vzejít do zjevu není ničím kladeným ani kladným, není ničím jsoucím. Přesto však i počátek musí nějak „být“, jelikož to není žádné *nihil negativum*, tj. „prázdný předmět bez pojmu“.²

To, co *bylo, je, bude* již z této seřazenosti jeví povahu následnosti a je to *výsledek kladení*. Nazýváme-li „skutečností“ to, co „*bylo, je, bude*“, je „skutečnost“ coby *produkt (to ergon)* kladení nesamostatná co do svého založení a smyslu, je pouhým *obrazem (to eikón)* toho, co ji klade.³ Avšak specifikace kladu do podoby rozestření „*bylo, je, bude*“ sugeruje představu plynutí, nestálosti, přechodu a pomíjení, tj. *negativity*, a tak zdroj kladení bude muset být pravým opakem, tj. čímsi stálým, trvalým, v sobě koncentrovaným, tj. *positivním* v doslovném slova smyslu. A tak Plótínos hned v úvodní větě traktátu III 7 pojednávajícím *O aiónu a čase* praví:

„*Aión a čas budeme považovat za sobě navzájem odlišné povahy (fysis), přičemž aión se týká toho, co prodlévá po způsobu neustálého (to aidion), zatímco čas se týká prodlévání proměnlivého (to ginomenon) a tohoto kosmu (tode to pan)*“.⁴

Zakoušíme sami sebe a to, co zveme „skutečností“ po způsobu proměnlivosti, nestálosti, parciality a deficiencie. Máme-li občas zkušenost celistvosti svého prodlévání, tak právě pokaždé říkáme, že „je to neskutečné“, že „to bylo z jiného světa“.

Máme tedy výchozí situaci, která je pro Plótína dogma, jež se domnívá přebírat od samotného Mistra z *Akadémie*, od Platóna:

- proměnlivá mnohost a individuálnost (tento svět určený časem, jemuž odpovídá *duše*)
- trvalá celistvost ustavičného prodlévání (*nús*/ duch/ mysl a s ním korespondující *aión*)
- počátek (*to hen* alias *to epekeina* z Platónovy *Rep.* 509 b 9).

Proměnlivá mnohost je tím, čím bezprostředně v tomto světě jsme a z čeho usuzujeme na nutnost *trvalé celistvosti*, avšak ta coby *ryzí klad* odkazuje ještě dále ke svému zdroji, jenž již ničím jiným kladen není. Necháme zatím stranou otázku, z jaké „pohnutky“ vůbec ke kladení dochází, to je samostatná problematika, kterou Plótínos stejně nikdy uspokojujivě nevyřešil.⁵

To, s čím máme bezprostřední zkušenost, je to, co se nám podává skrze smysly (*aisthésis*), a proto se mnohost tohoto světa u Plótína nazývá *aisthétický kosmos*. Jelikož smysly neskýtají zkušenost identity, celistvosti a trvalosti, jsouce totiž vždy individuální *presentací* danosti,

² I. KANT, Tabulka negativity, in: *Kritika čistého rozumu*, přel. J. Loužil, Praha: OIKOYMENH, 2001, A 292, B 348.

³ Enn. III 7 (45), 1, 19-20.

⁴ Enn. III 7 (45), 1, 1-3.

⁵ Cf. Enn. VI 7 (38) et VI 8 (39).

konkrétnosti, konečnosti,⁶ je zkušenost trvalé celistvosti přístupná *pouze* dynamismu koncentrovaného zření (*noésis*), a proto Plótinos rovněž v návaznosti na Platóna nazývá způsob prodlévání po způsobu trvalé celistvosti a stálé přítomnosti *noétickým kosmem*.

Aisthétický kosmos je identifikován s časem, s posloupností uplývání „*bylo, je, bude*“, zatímco kosmos noétický je identický s trvalou koncentrovaností celistvé přítomnosti při sobě, tj. s *aiónem*, s trvalou přítomností, s ryzím kladem, jemuž nic neschází ani není ještě vyšetřeno.⁷ Takovéto při sobě trvale koncentrované, celistvé spočívání v identitě Plótinos nazývá *aión*: koncentrovaná celistvost bytí při sobě, což je pro autora nejvlastnějším obsahem života (*zoé*).⁸ Tak jako čas, stálost pomíjení, je způsob života individualizované duše⁹ v tomto látkovém světě,¹⁰ kde vše jen spěje ke svému vyčerpání, je *aión*, stálá přítomnost, způsobem života v sobě koncentrovaného prodlévání.

Avšak to není *aión*, díky němuž by noétický kosmos byl povahy neustálé (*to aidion*), není to *aión*, jenž by ležel v základu stálé přítomnosti noétického kosmu, nýbrž on sám je výsledkem dění *vystupování do zjevnosti a vyzařování* z čehosi původnějšího, co se může – ale nemusí! – specifikovat *mimo jiné také* do podoby trvalé přítomnosti při sobě, tj. do podoby *aión*. Klad není nic samozřejmého, ačkoliv my neznáme nic jiného než-li klad. Bytí ve smyslu stálé přítomnosti bereme za samozřejmý a vyčerpávající význam, avšak celá věc je spletitější. O *aiónu* lze hovořit jen tehdy, jestliže původní kladenost se projevuje po způsobu trvalé přítomnosti, tj. ne že díky *aiónu* je trvalá přítomnost, nýbrž jestliže se klad děje po způsobu trvalé přítomnosti, tehdy teprve vystupuje *aión*. To ale znamená, že sám základ, ze kterého *aión* vystupuje tehdy, jestliže se děje klad trvalé přítomnosti, sám základ nemá povahu trvalé přítomnosti, tj. nemá povahu kladu! Klad jakožto stálá přítomnost není ani „vlastností“, ani způsobem prodlévání toho, co leží v základu noétického kosmu, ale je to produkt jakéhosi zatím nespecifikovaného (sebe)kladení.

„*Proto aión není tím, co leží v základu (hypokeimenon), nýbrž je tím, co z tohoto základu jakože vyzařuje po způsobu totožnosti, která se prezentuje na tom, co je...již přítomné a pouze takové a nikdy ne jiné*“.¹¹

Je-li významová orientovanost „*bylo, je, bude*“, tj. čas považována v tomto světě za „skutečnost“, resp. za to, co s sebou přináší a odnáší „skutečné“, je za „skutečnost“ v kosmu noétickém považována stálá přítomnost, tj. *aión*. Takto je *aión* ryzí klad, bytí při sobě, stálá ustavičná přítomnost. Ale v tom smyslu, že je tento klad trvalé a ustavičné přítomnosti

⁶ To ale neznamená, že by pro Plótína smysly klamaly. Smysly *prezentují* danost, klamný je jen z nich plynoucí úsudek (*logismos*).

⁷ Ryzí *presence* bez vazby na *bylost* a *nastávání*. Enn. III 7, 3, 11-23.

⁸ Enn. III 7, 3, 36-38.

⁹ Enn. III 7, 11, 43-4.

¹⁰ Enn. III 7, 11, 30 (řečeno o duši).

¹¹ Enn. III 7, 3, 23-7.

výsledkem zjevování, takže ryzí klad je *fainomenon*: fenomén.¹² Ke zjevování je však třeba jednak skrytost, ze které se vyjevuje, jednak otevřenost, do které se zjevuje, a konečně světelnost, ve které se jeví.

Odkud se *aión* -ryzí klad vyjevuje? Kam se *aión* -ryzí klad zjevuje? Do čeho a v čem se *aión* -ryzí klad jeví?

Již tu zaznělo klíčové slovo *hypokeimenon*.

Předně, zapomeňme na aristotelovské konotace. Plótinos a jeho filosofie (nakolik o sobě prohlašuje, že je jenom pokračovatelem a exegetem Platóna a Aristotela) je jiný myslitelský rozvrh. Slovo *hypokeimenon* se v traktátu III 7 (45) objeví celkem čtyřikrát, avšak jen na dvou místech vždy po dvojici a vnoření tohoto slova je vždy nenadálé a zcela překvapující, pročež si s ním interpreti traktátu nevedí příliš rady, a tak nedohlédnou jeho váhu. První pasáž (3, 23-7) jsme si již odcitovali a zjistili jsme, že *aión* není *hypokeimenon*, nýbrž je tím, co z tohoto *hypokeimenon* vyzařuje, jestliže se samotný *hypokeimenon* nachází ve „stavu“ totožnosti toho, co již je přítomné. Co je toto již přítomné, jež projeví-li se *po způsobu totožnosti* se ztvaruje do podoby *aiónu*?¹³ Ne že by citovaná pasáž celou věc odhalila, ale posune nás dál:

„Jestliže takto prodlévající je věčný a pokaždé jsoucí, neuhýbá v jinou povahu z žádné pohnutky, má život, který má vždy úplný, takže nic nepřijal, nic nepřijímá a ani nic nepřijme¹⁴ - má-li a je-li vše toto, pak by takto jsoucí mohlo být nazýváno neustálým, přičemž neustálost by označovala takové rozpoložení základu, které z něho vyvěrá a v něm spočívá, zatímco *aión* je označení samotného základu tak, jak se jeví současně s tímto rozpoložáním“.¹⁵

Celá záležitost se o to více napne, jestliže v následující větě Plótinos předvede, že přesně toto je místo a způsob toho, jak „vzniká“ bůh:¹⁶

„Z tohoto důvodu¹⁷ je *aión* hodný úcty a jeho výměř¹⁸ je totožný s výměřem boha, a to s výměřem tohoto¹⁹ boha.²⁰ A proto správně a dobře by bylo řečeno, že *aión* je bůh vyzařující a prozařující sám sebe tak, jak on sám je, že jeho bytí je neochvějné, totožné, vždy stálé a pevně zakotvené v životě“.²¹

¹² Plótinos „fenomenolog“ cf. Enn. III 7, 3, 25 et 5, 18.

¹³ Co by se stalo, kdyby se tento základ projevil po způsobu jiného z pěti rodů bytí (*gené tú ontos*), např. po způsobu pohybu (*kinésis*) či difference (*heterotés*)? Problematiku „rodů bytí“ řeší předcházející Porfýriem do tří částí rozdělený traktát *O rodech bytí* Enn. VI 1-3 (42-44), k němuž dle mé hypotézy traktát III 7 (45) tvoří věčný appendix.

¹⁴ Tvary *takže nic nepřijal, nic nepřijímá a ani nic nepřijme* zastupují aspekty *bylo, je a bude*.

¹⁵ Enn. III 7, 5, 12-18.

¹⁶ Enn. III 7, 5, 18-22.

¹⁷ Totiž, že je projevem *aidiotés* pojmím se s *hypokeimenon*.

¹⁸ Ve smyslu filosofického „pojmu“.

¹⁹ Boha zvaného *aión*.

²⁰ W. BEIERWALTES, *Plotin. Über Ewigkeit und Zeit*, Frankfurt a.M.: Klostermann, 1967 v komentáři *ad locum* (s. 194) tvrdí, že se na tomto místě poprvé ve filosofické tradici *aión* chápe či identifikuje s bohem, ba jej chápe jako *samostatného* boha jménem *aión*. *Gnósi, hermetika i chaldejská orákula* buď nechápe jako filosofickou tradici, anebo v nich *aión* vystupuje jako konkrétní bůh až později.

Víme, že když se *hypokeimenon* projevuje po způsobu totožnosti, dojde k vystoupení koncentrované celistvosti trvalé přítomnosti při sobě, což je pro Plótina způsob bytí boha. Bůh je ryzí klad, koncentrovaná celistvost prodlévání. V čem je problém? V tom, že jestliže je *aión* identický s noétickým kosmem, s onou trvalou celistvostí prodlévání, pro kterou Plótinos užívá označení *nús* („mysl“, „duch“), pak oním *hypokeimenon*, ze kterého *aión*-bůh vystupuje, bude *buď* samo *to hen* – neboť *nús* je tím první, co „po“ počátku a „z“ „něho“ „vzniká“ – *anebo* mezi *hen* a *nús* musíme předpokládat ještě jeden mezistupeň, který nebude již *hen* a nebude ještě ani *nús*.

Dále je otázka, zda *hypokeimenon* v sobě nese dispozici jen pro klad trvalé ustavičné přítomnosti alias *aiónu*, anebo zda v sobě nese dispozici i pro další způsoby kladení, což by vedlo k otázce po kritériích, jimiž se rozhoduje o tom, co zrovna z *hypokeimenon* vystoupí. V případě *aiónu* víme, že se *hypokeimenon* musí *tvářit* jako totožný. Odkud se však rody bytí²² mají vzít a specifikovat jej, když „před“ *hypokeimenon* je již jen zcela osamoceně *to hen* (jestliže tedy máme za to, že *hypokeimenon* není *to hen*) a v sobě transparentní a sobě přítomný *nús*, jenž je identitou a synchronitou všech pěti rodů bytí, je až „po“ něm?²³

Kdyby *hypokeimenon* bylo samo *to hen*, pak by nebylo počátkem, jelikož by negenerovalo samo ze sebe, nýbrž na základě *vnějšího* utvoření a specifikace, jak to zde Plótinos předvádí s tím, že když se *hypokeimenon* *tváří* totožně, „vzniká“ *aión*. To zaprvé.

Zadruhé by *to hen* nebylo právě tím, co označuje jeho jméno, nebylo by v sobě prosté a jediné, nýbrž by v sobě bylo mnohostí čili popřením jednoty, když by v sobě jako v nějakém pytli mělo obsažené všechny věci.

A pak také by to bylo nedůstojné tohoto pro Plótina nejvyššího termínu, aby fungoval jako podloží či zformovatelný materiál, jestliže totiž má *hypokeimenon* na sobě ono rozpoložení (*katastasis*) totožnosti nosit a projevovat, to by pak současně pozbylo své eremity, své oproštěnosti a osamocenosti, když by se vleklo s každým rozpoložením, které by z něho zrovna vzešlo.

A když by neslo jedno rozpoložení, jak by mohlo nést současně i jiné, jak by počátek mohl být počátek všeho a počátek pro vše? Tím by jeho role počátečnosti přišla vniveč a nebyl by to žádný počátek.

²¹ Predikáty Parmenidova *to hen* (cf. B 8, Diels).

²² Převzato z Platónova dialogu *Sofistés* 255 b-e: pohyb (*kinésis*), stálost (*stasis*), totožnost (*tautotés*), rozdílnost (*heterotés*), přítomnost (*úsia*). U Platóna se dospěje ještě k tomu, že i negace (*me on*) je samostatným rodem, takže jich má šest, ale to je pro Plótina detail. Sám stejně ve výše uvedeném traktátu koncepci rodů bytí bude prezentovat jinak: pro noétický kosmos akceptuje pět Platónových rodů, avšak pro kosmos aisthétický, ve kterém rody bytí jsou jen homonymní s těmi noétickými, k platónským rodům *úsia*, *kinésis* a *stasis* připočítává ještě aristotelskou jakost (*poion*), množství (*poson*), vztažnost k jinému (*pros ti*), avšak vypouští jak totožnost, tak rozdílnost.

²³ Hovořit ve sféře noétického o „před“ a „po“ je samozřejmě nesmysl, avšak nemáme-li jakožto bytosti konečné a pojaté v časové uplývání jinou možnost artikulace, musíme pro možnost srozumitelnosti tyto krajně neadekvátní termíny použít. V noétickém není nic ani „před“, ani „po“, tam (*ekei*) je vše současně naráz v sobě transparentní a celistvě prodlévající, takže tam *de facto* ani nic nevzniká a celá Plótinova řeč o „vzniku“ *nús* z *hen* je vlastně naprostý nesmysl, kterého si je sám vědom.

Takže z ideových metafysických důvodů *hypokeimenon* nemůže být *to hen*. Čím však může (ve smyslu „musí moci“) být, když přeci Plótinos nic mezi *hen* a *nús* neuznává, či aspoň o tom nemluví?

O *hypokeimenon* se tu hovoří jako o tom, co je již přítomné (III 7, 3, 26). Čili *hypokeimenon* je klad, ačkoliv trvalá ustavičná přítomnost-*aión* z něho „teprve“ vystoupí zásahem z ničeho nic se vynořivší totožnosti. Pomožme si textologií:

V traktátu II 4 (12), 1, 1 je *hypokeimenon* brán jako *hylé*, aby v kap. 5, 22 téhož traktátu Plótinos prohlásil, že „v noétickém (*ekei*) je *hypokeimenon* přítomností (*úsia*), či lépe, přítomností nahlíženou o sobě a v sobě zcela transparentní“,²⁴ pročež je tato s *hypokeimenon* identifikovaná *hylé* nazývána božskou (*theia*)²⁵ či noétickou a táže se, zda je věčná,²⁶ což se objeví v traktátu III 5 (50) nazvaném *O Erótovi*, kde autor tematizuje tělesnost daimónů a božstev.²⁷

To je ovšem nesmírně pozoruhodné, jestliže se má obvykle za to, že látka je tím nejzazším, co z počátku – představíme-li si jej jako vyzařování z centra, které spočívá samo v sobě a nevyčerpává se svým necháváním vzejít²⁸ – vychází a co je *jakože* obráceným obrazem či negativem samotného počátku, s nímž sdílí identické „vlastnosti“, totiž to, že *žádné vlastnosti nemá*.²⁹ Může být *hypokeimenon* z traktátu III 7 (45) věcně vzato tímtéž co noétická látka z traktátu II 4 (12)? Lze konsekventně myslet, aby „mezi“ *to hen* a *nús*, jenž je v sobě plností svých reflexivních vztahů, jimiž naplňuje sám sebe a utváří tak noétický kosmos, aby „mezi“ nimi byla ještě noétická látka?

V traktátu VI 8 (39), 15, 6 je *hypokeimenon* identifikován s *hypostasis*, což by nám za normálních okolností situaci spíše ztížilo kvůli posunům významu tohoto termínu.³⁰ Ale v kombinaci s pasáží traktátu II 4 (12), 5, 25-38 se nám to naopak může velmi hodit. *Hypostasis* je obecně vzato výsledek separace a zbytnění do individuálního útvaru, je to klad, avšak takový, jenž je výsledkem oddělení se od původnějšího celku, totiž jinak je *hypostasis* označení pro dešťové srážky (osamostatnění se od primární masy mračen) či sesednuvší kal v tekutině či

²⁴ Enn. II 4, 5, 22-3.

²⁵ II 4, 5, 15.

²⁶ II 4, 5, 24. Noétická *hylé* se objevuje již u Aristotela *Metaph. Z* 10, 1036 a 2 et 10.

²⁷ Enn. *Peri erótos* III 5 (50), 6, 44. Zde by bylo možné spekulovat o Plótínově theúrgii, což však vzhledem k jeho celoživotnímu zápornému postoji jak k magii, tak věštění je scestné.

²⁸ To rozhodně neznamená, že by se u Plótína jednalo o nějakou „emanaci“! Emanace je plevelný, nefilosofický pojem a Plótinos ji určitě neužívá, ačkoliv mu je – nevím proč – neustále připisována. Netvrdím a nejpřesvědčivějším odpůrcem „emanace“ u Plótína je H. DÖRRIE, *Emanation. Ein unphilosophisches Wort im spätantiken Denken*, in: *Platonica Minora*, München 1976, pp. 70-88, především p. 84: „Die Emanations-Vorstellung ist für Plotin also keineswegs konstitutiv; es sollte Schluß gemacht werden mit der trägen Gewohnheit unserer Handbücher, Plotin eine Emanations-Lehre nachzusagen.“

²⁹ V Enn. II 4, 5, 7 et 35 se hovoří o *látce jako o propasti a naprosté tmě*, což nahrává obrazu vyzařování ze skrytosti, jak jsme to potkali v traktátu III 7, 3, 25 et 5, 18.

³⁰ K *hypostasis* cf. H. DÖRRIE, *Hypostasis. Wort- und Bedeutungsgeschichte*, in: *Platonica Minora*, München 1976, pp. 12-69, Plótínovo užití na p. 45-51. S ním však nesouhlasí tak úplně CH. HORN, *Plotin über Sein, Zahl und Einheit*, Teubner, Stuttgart 1995, p. 15-29.

sraženina krve v těle.³¹ *Hypostasis* je *pohybem separace*, je pohybem (sebe)kladení do samostatnosti, (sebe)vymezením vůči primárnímu celku, *pohyb konstituující distanci stejné-jiné, identita-diference*. Počátek (*to hen*) je oproštěnou (sebe)identitou bez jakékoliv diference, nemá k sobě protiklad, protikladem počátku není ani mnohost, ani nicota, jelikož ta v řeckém myšlení neexistuje.³² Z počátku má vzejít mnohost, aniž by však počátek v sobě mnohost měl prefabrikovanou jako v pytli, a tudíž by nebyl skutečně jedním jediným. Teď co s tím?

V pasáži traktátu II 4 (12), 5, 29-35 Plótínos hovoří o látce jako o primárním pohybu „ven“ „z“ počátku, o primární diferenci (*heterotés*). Jedná se o pohyb, který pouze vyrazil „ven“ z identity a neví, kam směřuje, je to neurčitý (*aoriston*) a slepý pohyb ven, který se vymezí až obratem (*epistrofé*) zpět k počátku, čímž *vykrouží* primární distanci stejné (*to hen*) jiné (z tohoto pohybu *vykrojený nús*) a umožní „vznik“ a klad mnohosti, tj. posloupnosti jedno-jiné. Látka je tímto pohybem separace a oddělení od identity, který obratem k počátku naráží na jeho mez jako na dno, na kterém se srazí do podoby *nús*, jenž nyní může vidět *sebe* jako *jiného vůči počátku* jakožto témuž jedinému a prvnímu. A toto jeho vztahování se k počátku koncipuje jednotlivé ideje, jejichž plností *nús* existuje. Idea je totiž vztah *nús* k počátku, je to jednotlivý reflex a zadržení počátku v distanci *nús*.

Takže *hypokeimenon* z traktátu III 7 (45) může nabývat pouze podoby totožnosti (*tautotés*) a stálosti (*stasis*), jelikož sám o sobě je pohybem (*kinésis*) a rozdílností (*heterotés*), je *pohybem kladení* kladu, tj. stálosti a totožnosti, je *kladením kladu stálé přítomnosti*. Pohybem ven z identity není kladeno nic jednotlivého, žádný „obsah“ identity, jelikož ta žádný „obsah“ ani nemá, pohyb prostě jen udělá mezeru, díru a odstup v identitě, *aniž ji tím zruší*. A tento volný pohyb rozevření je pak *otevřeností*, do které se z *hypokeimenon* může zjevovat klad trvalé ustavičné přítomnosti, zatímco samo *hypokeimenon* je tím, *odkud se vyjevování* děje. Co je ale světelností, *ve které a do které* se jevení realizuje? Je to onen zpětný pohyb totožnosti vymezující neurčitý pohyb diference a separace, pohyb zpět (*epistrofé*) je identifikací, tím co zakládá určitost, kladnost, vnitřní obsažnost a významovou orientaci.³³

Hypokeimenon pak bude teprve *cestou ke kladu* („bytí jsoucího“), cestou k *nús*. Snad proto v traktátu III 7 (45) *ani jedinkrát* slovo *nús* nepadne, jelikož ten je tam teprve konstituován! *Hypokeimenon* je dynamismem kladení, rozevírání zjevnosti pro klad trvalé ustavičné přítomnosti, která se pak ještě jiným dynamismem rozestře do ekstází „*bylo, je, bude*“, čímž se vynoří *duše-čas-kosmos* jako synchronicita *pohybu* „ven z“ *aiónu*.³⁴ Jak tu v případě vzniku duše

³¹ Konkrétní textové doklady cf. DÖRRIE, *Hypostasis*.

³² S výjimkou démokritovského prázdna (*to kenon*), což byla v rámci antické tradice naprostá anomálie. Démokritovy rodné Abdéry byly starými Řeky považovány seriózně za cosi podobného „našemu“ Kocourkovu.

³³ Tím se však popisuje dynamismus *alétheia* (neskrytost/pravda).

³⁴ Enn. III 7, 11, 12-40. K tomu cf. studii Plótínova kritika Aristotelova pojetí času, in: *Mediterranea. Sborník na počest padesátin Z. Kratochvíla*. Praha 2002, str. 168-184. - Z celé naší konstrukce však vyplývá další dramatický důsledek, totiž že stejně jako *hypokeimenon* neboli noétická látka předchází a konstituují *nús*, bude *per analogiam* i „materiální“ látka tohoto kosmu *muset předcházet duši*, takže látka nebude tím nejzazším (*to eschaton*) v celém procesu počátečnosti, nýbrž *v kontextu konstituce aisthétického kosmu* bude zrovna tak první, jako byla noétická látka v kontextu kosmu

a času, tak onde při vzniku *nús* a *aiónu* hraje svou roli *pohyb jako garant distance a difference*, a je to takový pohyb, který svým pohybováním otevřenost teprve rozevívá a svou cestu si teprve razí.³⁵ Opět by byla na místě otázka, z jaké pohnutky onen pohyb z počátku vychází. To by však bylo na novou studii.³⁶

Problematika *hypokeimenon* v souvislosti s Plótínovo koncepcí *aiónu* se odhalila jako problematika *kladení a kladu do zjevnosti*, jako problematika tzv. „*ontologické syntézy přivádění do bytí a do zjevnosti*“. Je tedy konsekventní, když Plótínos hovoří o posloupnosti *to hen* a *nús*, avšak předpokládá ještě „mezi“ nimi dynamiku noétické látky alias *hypokeimenon*, jimž připadá role konstituce a kladení do zjevnosti, což je onen temný článek, který schází při přechodu od počátku k mnohosti, který není vysvětlitelný jinak *než-li skokem*. Látka ani *hypokeimenon* totiž nejsou *ani identitou, ani mnohostí*, jsou přechodem od jednoho k jinému, *aniž by byly jedním či jiným*.

noétického. Jde totiž o to, že když duše vykračuje ven z *aiónu*, tak nemůže šlápnout do prázdna (ač Plótínos jednou v *ranější* fázi pro ni použije označení *kenobathusa*: šlapající do prázdna), jelikož prázdno (*to kenon*) s výjimkou atomistické anomálie v celé *řecké* tradici neexistuje. A i pohyb duše ven je pohybem difference, stejně jako v případě noétické látky v traktátu *II 4, 5, 29-35*.

³⁵ Tím se však popisuje dynamismus *fysis*.

³⁶ Když má Plótínos na tuto otázku odpovědět, uchyluje se k dobově „morálně“ – standardnímu „zdůvodnění“, že se jedná o „troufalost“ (*tolma*). Cf. *Enn. V 1 (10), 1, 1-5*.