

Jedno(st), mnoho(st) a jedinečno(st) [2009]

Vztah mezi „jediním“ a „mnohým“ není jen záležitostí logiky (včetně matematiky), ale je to odedávna také výsostný problém filosofický. Logicky jistě platí, že abychom mohli mluvit o „mnohém“, musíme předpokládat mnohá „jedna“, tedy mnohé jednotliviny (partikularity, eventuelně partikule, částice). Ale kde se vlastně berou částice, dokonce dále už nedělitelné, tedy vůbec nejmenší částice („atomy“ starořeckých atomistů, latinsky „individua“, nedělitelná nejmenší jsoucna), a proč je jich „mnoho“? Nejstarší filosofové (iónští) ještě považovali za samozřejmé, že všechna mnohost (a navíc i rozdílnost vzezření) má svůj původ, „počátek“ v jediné „arché“ (podle Anaximandra je „arché“ to, z čeho věci vznikají a do čeho zase zanikají). Ale brzo se ozvaly námitky, a tak jiní zase měli za to, že „počátků“ je více (atomisté dokonce říkali, že věčně neměnných atomů je nescíslné množství). To však mělo své důsledky pro chápání „světa“: je-li nevzniklých a nezanikajících „počátků“ více nebo mnoho, není a asi ani nemůže být svět „jediním“, a proto může být dokonce i „celých“ světů více nebo mnoho (a mohou být vůbec „celé“?). To se však zdálo být filosoficky přímo nesnesitelné: je-li „světů“ mnoho a jsou-li mezi nimi odlišnosti, lze vůbec doufat, že moudrost (nebo jinak: pravda) je jenom jedna, abychom po ní mohli toužit, a abychom ji mohli milovat a usilovat o její poznání? Opustit myšlenku počátku jakožto nejen jednoho, ale přímo jako jediného, vedlo nutně k opuštění „pravé“ filosofie samé; toho se však odvážili pouze sofisté – ale za jakou cenu?

Byl tu však ještě další závažný problém. Ve světě kolem sebe nacházíme množství nejrůznějších „věcí“, a některé nejsou jen složeninami nebo slepenci jiných, menších a jednodušších, ale jsou jakýmsi „jednotami“, uvnitř uspořádanými tak, že můžeme tu souhru a spolupráci jednotlivých (ovšem jen relativně jednotlivých) „částí“ pozorovat a stále víc do hloubky zkoumat. Nejnápadnější to je v případě tzv. živých bytostí, kterým proto říkáme „organismy“ právě pro jejich vnitřní souhru, integritu, sjednocenost. Už v dětství jsme se naučili rozlišovat mezi „věcmi“ živými a neživými, a to nejen proto, že jsme se přizpůsobovali tomu, jak to odlišují rodiče a ostatní dospělí. (Jedna z mých dcer, když jí byly necelé dva roky, si sama „vynalezla“ jako společné pojmenování pro to, co se hýbalo, lezlo, běhalo nebo létalo, slovo „haf“ – a označila jako „haf“ nejen psa, kočku, slepici atd., ale také mouchu a letadlo na obloze.) Pohyb a proměnlivost má totiž pro nás v sobě něco, co připomíná „život“: bystrina nebo řeka se nám jeví jako živá, živé jsou mraky na obloze, živý je především oheň. Malé děti někdy přepadá „atavistické“ podezření, že nehybné věci se jen „tváří“, jako by byly neživé, ale že ve skutečnosti je oživeno všechno, zejména pak, když se nedíváme (eventuelně když spíme). Ještě první řeční filosofové byli přesvědčení, že „počátek“ („arché“) je oživený, protože musí přece být počátkem i všeho živého. Aristotelés je proto poněkud posměšně označil za „hylozoisty“, protože sám – nejspíše pod vlivem Eleatů, ale zejména pak atomistů, především pak Démokritovým – měl za to, že život je teprve sekundárně „poskládan“ či „zorganizován“ z neživých prvků (tím ovšem silně ovlivnil i vědce nové doby – a ještě i dnešní –, kteří šli tak daleko, že posléze odmítli a odmítají i jeho „entelechií“, která jim „zavání“ čímsi živým). Obrovský vliv mělo po dlouhé věky učení o čtvero „živlech“, jehož autorem byl Empedoklés. To se však rozšířilo proti jeho pojetí „prvků“ jako mrtvých, neschopných činnosti, dost upravené (proto se pak mluvilo o „živlech“, protože ty Empedokleovy „prvky“ či „elementy“ byly znovu jakoby „oživeny“ a nadány různými druhy moci – doklady máme i u apoštola Pavla). Sám

Empedoklés měl ovšem za to, že vedle mrtvých elementů je třeba předpokládat ještě jakési síly či moci, jež s těmi „prvky“ mohou hýbat a nějak je „namíchat“ – Lásku a Svár).

Necháme-li však stranou dodnes přežívající vědecko-racionalistické fundamentalisty, kteří trvají na tom, že počátky všeho musí být bezpodmínečně „mrtvé“, zdá se, že po upřesnění některých z vědecko-filosofického hlediska stále jen prozatímních a zkušebních „pojmu“ (jako je život a oživenost, duše a psychika, organizovanost a organismus, celek a celkovost apod.) můžeme oprávněně předpokládat, že mezi různými způsoby, jak na sebe jednotlivá jsoucna (ať už „živá“ nebo neživá) „reagují“, můžeme rozlišit dva základní typy: jeden typ je charakterizován schopností reagovat na celá seskupení, hromady (eventuelně „pole“) určitých – ale ne vždy stejných – jiných jsoucenc, zatímco ten druhý je charakteristický tím, že se jakoby cíleně, selektivně orientuje na určitá jiná, ale vždy jednotlivá jsoucna. (Ta určitost jistě bude proměnlivá pro různá jsoucna druh od druhu; rozsahem, úrovní, a zvláště jemností rozlišení se od sebe taková jsoucna budou lišit.) V prvním případě jde nejen o schopnost na hromady reagovat, ale také o schopnost reagovat „hromadně“, masově, typicky, vědci rádi říkají „zákonitě“ (a vykládají to – také pod vlivem starých Řeků – jako „příčinné působení“). Naproti tomu v druhém případě jde nejen o schopnost reagovat na cosi, co je „jedno“, tedy na cosi individuálního (co se někde v blízkosti může, ale také nemusí „vyskytovat“, ale někdy může být i aktivně vyhledáváno); může jít také jak o individuální reakci na to, co se někde blízko vyskytuje, tak o takovou reakci, k níž může, ale také nemusí dojít, a to právě proto, že reakce v sobě zahrnuje nejen jistou dovednost selekce, ale také určitou kontingentní složku, která je zdrojem a zárukou nejen „jednosti“ reagujícího jsoucího, ale také jeho „jedinečnosti“, unikátnosti.

V principu je však každé jsoucno „jedinečné“ už tím, že v témž času a na témž místě se už nemůže vyskytovat žádné druhé. To by však byla jen nepravá („vnějšková“) jedinečnost, kterou lze nasimulovat i „matematicky“ (geometricky, počítačově), jakmile do konstruovaných modelů zavedeme nějaký abstraktní (tj. jen míněný, nadekretovaný) pohyb. Skutečná, lépe snad „pravá“ jedinečnost se však neomezuje jen na časoprostorové umístění jsoucna, ale je založena především schopností jsoucna reagovat na jiné jsoucno ve své blízkosti (eventuelně – v případě jsoucenc vyšší úrovně – dokonce i ve větší vzdálenosti). To však platí opět jen o tzv. „pravých jsoucnech“, tj. o jsoucnech, která jsou vnitřně integrovanými mnohostmi, resp. různostmi. Pro všechna pravá jsoucna platí, že jsou sama v sobě a ze sebe „aktivní“, že se dějí, že mají událostný charakter, že to jsou (pravé, tj. právě vnitřně sjednocené) události. S výjimkou těch nejnižších (nejprimitivnějších, také se jim může říkat „primordiální“) o všech platí, že jsou schopna do sebe pojímat a uvnitř sebe zachovávat, organizovat a sjednocovat jiné (pravé) události tak, že jim ona „vyšší“ něco z jejich svébytnosti a samostatnosti vezme, zatímco jim zase naopak na svébytnosti, specifičnosti a funkčnosti něco dalšího přidá, tj. že je nenechá jen tak být, čím byly už předtím. Jinak řečeno: těm nižším událostem něco ubere na jejich jedinečnosti, ale na druhé straně jim zase něco nového k jejich jedinečnosti přidá, tj. učiní je v jakémisi vyšším smyslu „jedinečnějšími“ díky zvláštnímu zapojení do něčeho „složitějšího“, komplikovanějšího. V důsledku tohoto strategického postupu se na vyšších úrovních otvírají tzv. „možnosti“ nových vynálezů a nových cest, a takových otvírajících se „možností“ je tím víc a jejich „výskyt“ je tím častější, čím vyšší úrovně ona hlavní událost (super-událost) dokáže dosáhnout. Výsledek tohoto zvláštního aspektu vzájemné reaktibility pravých jsoucenc bývá pro naše zkušenosti patrný až na relativně

vysokých úrovních, původně dokonce snad jen těch nejvyšších, a teprve druhotně býval (ovšem odedávna) připisován i některým „pravým“ jsoucnum „cizím“, ale přece jen nějak „blízkým“, a někdy dokonce i nejbližší nižším (tedy méně blízkým, a ovšem často také mylně). Smysl pro „jedinečnost“ se rodil pomalu, pravděpodobně z několika různých zdrojů, a ještě dnes neovlád zásadně ani mysl a vnímavost všech lidských bytostí, ba ani evropsky vzdělaných lidí. Nicméně jedna věc se přece jen aspoň některým nejotevřenějším duchům ukázala jako naprosto zřejmá: to, že jsme nakloněni přehlížet individuální rozdíly a zejména naprostou jedinečnost dokonce druhých lidských bytostí, zejména však i takřka všech živých bytostí nižších (nebo prostě jiných), je záležitostí naší vlastní nedostatečnosti a nejčastěji i umanuté nevěle (a ta umanutost je snad největší nikoli u lidí nevzdělaných, ale právě naopak u tzv. exaktních vědců, kteří naopak ostatní společnost ovlivňují a přímo indoktrinují). To zase naopak už některé důslednější myslitele vedlo k rozhodným závěrům: nesmíme s předsudečnou samozřejmostí předpokládat, že ona zmíněná „jedinečnost“ v neorganickém světě molekul a atomů atd. klesá až na nulu. Za mimořádně šťastnou „náhodu“ lze považovat objev jakési (trochu jiné, jinak chápané) „neurčitosti“, lépe snad „kontingence“, v kvantovém prostředí, ale to by už zcela přesahovalo naše téma. Zajímavým a dosti přesvědčivým způsobem dokázal tyto myšlenky formulovat a šířit třeba známý jezuita Pierre Teilhard de Chardin (ten mluvil a psal o tzv. centro-komplikovaných „přirozených jednotkách“); u nás se o něco podobného, ovšem zase jiným, méně šťastným způsobem pokoušel třeba Ferdinand Herčík ve své „kvantové biologii“. To vše jsou ovšem zatím jen náznaky; vlastní problém zůstává zatím stále ještě skryt za spíše jen sekundární problematikou.

K obrovskému zlomu v myšlení samém došlo však poměrně dost brzo, totiž v křesťanské teologii (skutečně ještě po řeckém vzoru chápané jako „myšlenková disciplína o Bohu“ – „*peri theou*“, což dnešní teologové často už principiálně opouštějí), a to díky křesťanským myslitelům. Ti usilovali o zprostředkování a interpretování zejména „evangelia o Kristovi“ (to zdůrazňuji na rozdíl od „evangelia Ježíšova“, jak je známe především ze synoptiků) tehdejšímu světu prostředky, jež v oné helénistické době byly na různých úrovních k dispozici v celém Středozeří, nad nímž se ujímal postupně stále mocnější vlády císařský Řím. Bez ohledu na to, co vše je třeba brát v úvahu jako mnohočetný zdroj promýšlení a posléze dogmatického zpevnění trojiční myšlenky, z *filosofického* hlediska je jedna věc nejen nesporná, ale takřka nedocenitelná: právě v myšlence božské Trojice byla prolomena ona Eleaty následujícím generacím myslitelů nasugerovaná koncepce „vnitřní jednoty“, která je vnitřně „homogenní“, tj. nestrukturovaná, a to nestrukturovaná nejen „aktuálně“, synchronicky, ale zejména dějově, diachronicky. (Je nám přece čímsi naprosto neuvěřitelným, že Aristotelés definoval „boha“ jako „to nejvyšší“ tak, že bůh je „to, co je jedno a co se nemění“.) Obávám se, že právě z filosofického stanoviska se této okolnosti věnovalo příliš málo pozornosti; jde o jeden z případů, kdy je naprosto zřejmé, do jaké hloubky ovlivnilo křesťanství evropské filosofické myšlení (mluvím o evropském, protože řecký způsob filosofování zapůsobil také – byť bez křesťanských inspirací mnohem méně produktivně – také jinde ve světě; tak např. arabské zprostředkování řecké filosofie nejen zachováním některých významných filosofických textů z jinak zpustošené knihovny, ale dokonce jejich překládáním do arabštiny a diskutováním některých nejasností, mělo nepominutelný význam pro takové velikány, jakými byli Albert Veliký nebo Tomáš Akvinský, a pak pro celou tomistickou tradici).

Nesnáz byla v tom, že vynucování souhlasu s jednou formulovanými dogmaty znemožňovalo nebo nanejvýš ztěžovalo myšlenkovou tvořivost, bez níž se opravdová filosofie nemůže obejít. Každý trochu osobitý způsob interpretace základních témat býval heretizován (a ne vždy legitimně, takže pro historiky filosofie nadále zůstává naléhavou úloha ty staré procesy a kritiky znovu důkladně přešetřit a eventuelně přehodnotit); tak např. sám Tomáš byl jednu dobu ve velkém nebezpečí, protože dosud po řadu století vládl v církvi takřka výhradně „pokřesťanštěný“ Platón, takže recepce Aristotela jako filosofa se zdála být čímsi naprosto nepřijatelným a nepřípustným. Ke změně ve způsobu myšlení mohlo proto dojít teprve po novém „schizmatu“, tedy po úspěšných pokusech o všeobecné reformy, tj. v reformaci, a ovšem ani tam ne hned, i když tam v některých ohledech byla situace příznivější; zprvu mohlo jít jen o jednotlivé problémy. Kromě toho převládla zejména v obou hlavních proudech protestantismu jakási základní nedůvěra v rozum a tím i ve filosofii. Přece však si takovým uvolněním můžeme vysvětlit vlastně dost paradoxní jev, že ke skutečnému přelomu ve filosofickém myšlení toho, co je „jedno“, došlo v zemích, kde převládlo luterství, zejména pak v oblastech německých a dál na severu Evropy. Obvykle se uvádí Kant, ale zásadně významný je už Leibniz (který ovšem německy nepsal); to nejdůležitější se však odehrálo až v německém romantismu a v kritickém odporu vůči němu (nejdůležitější jsou Hegel a jeho kritici).

Rozhodující pro postupné rozšíření nového chápání „jednoho“ bylo pozoruhodné přeznačení starého latinského termínu „*subiectum*“, převzatého do většiny evropských, zejména pak do všech románských jazyků (původně šlo o překlad zprvu gramatického řeckého termínu „*hypokeimenon*“, ve smyslu našeho „podmět“). Díky obrovskému vlivu vrcholného období německé filosofie na ostatní Evropu došlo přímo k epochálnímu převratu v chápání tohoto slova (pochopitelně i tento zvrát byl připravován již daleko dříve, a jeho prosazování také trvalo): zatímco dosud slovo „subjekt“ znamenalo předmět, objekt (dodnes v řadě jazyků tento význam ještě částečně přežívá), v novém užití se „subjekt“ významově stal vlastně protivou „objektu“, stal se „non-objektem“, „ne-předmětem“. Zároveň se však stal „faktorem“, „činitelem“, tj. tím, co není jen pohybováno, ale co (nejen se) samo pohybuje, co je aktivní, dokonce spontánně aktivní, co aktivně ovlivňuje jak své okolí, tak samo sebe. A právě tento moment se stal čímsi principiálně důležitým pro následující evropské myšlení. Jako jediný zdroj akcí a aktivit, které nelze prostě odvodit z okolností ani z toho, co jim předcházelo, se právě subjekt stal „odpovědným“ za sebe sama, neboť jeho aktivity nepůsobily jen navenek, nýbrž také dovnitř, tj. na sám subjekt. Tím, co subjekt vykoná, nedochází k následkům jen vnějším, ale sám subjekt se každou svou akcí navenek změní také sám, tedy „dovnitř“. A aby to vůbec bylo možné, musíme připustit, že je schopen se nejen sám organizovat, ale také reorganizovat.

Tím vším byla vytvořena nová situace: nový pojem „subjektu“ bylo a stále ještě je nutno postupně uvádět do nových a nových kontextů, nejen do antropologických a sociálních, ale i do biologických – a jak se zdá všechno naznačovat, také do teoreticko-fyzikálních (a to vše v rozporu s dosavadní tradicí a zejména zásadním opouštěním a překonáváním mechanicismu). Otázka, odkud se bere ve světě mnohost, ustupuje závažnější otázce, jak je možná jednota nikoli původní, ale aktivně, usilovně organizovaná a všude, kde to je možné, pořádaná, opravovaná a napravovaná, když je nějak narušována. Vztah mezi „jedním“ a „mnohým“ už nemůže být postihován kvantitativně, matematicky (ani logicky), protože jeho

rozhodující dimenzí je živé, čínorodé, účinné sjednocování nikoli marginalizováním nebo potlačováním mnohosti, nýbrž uváděním mnohosti v jednotlivé jednoty za aktivní účasti a spolupráce mnohého, nikoli proti mnohému a proti mnohosti. Myšlenka, že sám zdroj každého sjednocování je třeba hledat mimo sjednocované, ale nikoli „vně“, nýbrž ve směru „dovnitř“, a to jako „zevnitř“ přicházející, má obrovský význam ve světě sociálním a duchovním; a je to myšlenka křesťanská.