Jsoucnost a bytí [1983]

31. 10. 83, Praha

01 Běžným územ (zvykem) jazykovým je označovat za jsoucno prostě to, co jest. Ale tady je právě skryt problém: co míníme slovem „jest“? A co vypovídáme, řekneme-li o jsoucnu, že „jest“?

02 Protože jsme si řekli, že zvláštní pozornost je nutno věnovat údajům časovým, přihlédněme právě k nim. Na otázku, kolik „je hodin, odpovíme kupříkladu, že „je“ sedm. Ve skutečnosti však je téměř čtvrt na osm. Sedm hodin už „bylo“, čtvrt na osm teprve „bude“. To ovšem znamená, že přesně vzato není ani sedm hodin, ani čtvrt na osm.

03 Na otázku, jaký je dnes den, odpovíme, že „je“ pondělí. Když však z tohoto pondělí vše, co předcházelo až do sedmi hodin večer, už bylo, kdežto na druhé straně vše, co teprve přijde po čtvrt na osm, teprve bude, takže ani jedno, ani druhé vlastně není, pak můžeme nechat stranou minuty a vteřiny a musí nám i tak být jasno, že je svrchovaně problematické říci o dnešním pondělku, že „jest“, neboť právě naopak zcela převážně „není“ nýbrž buď již patří minulosti, anebo má teprve v budoucnu nastat.

04 Totéž platí tím spíše o týdnu, měsíci, roku, desetiletí, století, tisíciletí a tak dále. To vše jsou jenom jednotky konstruované, konvencí ustanovené. Ale právě tak tomu je u takových pravých jsoucen, jakými jsou třeba živé bytosti. Když někomu představujeme svého přítele nebo známého, říkáme: toto „je“ Honza Vomáčka. Ale přítomný Honza Vomáčka je jenom nepatrnou „částí“ lidského života Honzy Vomáčky, totiž tou částí, která je teď právě tady, ale Honza Vomáčka jako lidská bytost vcelku převážně není. Před námi stojí asi dvacetiletý mládenec, ale Honza Vomáčka „byl“ nejdříve novorozeně, pak lezoun a batole, potom začal mluvit, chodil do školky a do národní školy, dostal se na gymnázium (nebo průmyslovku atd.) a teď se už po druhé nedostal na vysokou školu, ale třeba se na ni v budoucnosti dostane, snad ji úspěšně dokončí, půjde do nějakého zaměstnání, pravděpodobně se ožení atd. atd. – a to všechno náleží k životu Honzy Vomáčky.

05 Tím jsme si ukázali na nevyjasněnost slova „jest“ nebo „býti“. Označíme-li Honzu V. za jsoucno (za živé jsoucno, tedy za pravé jsoucno), pak to, že „jest“, se nevyčerpává a nemůže vyčerpávat tím, co jsme nazvali „jsoucností“, nýbrž buď musíme – v souladu s jazykem – do onoho „jest“ zahrnout také a dokonce převážně „nejsoucnost“, anebo – budeme-li trvat na precizním používání slova „jest“ pouze pro přítomné, aktuální „jest“, tedy pro přítomnou, aktuální „jsoucnost“, pak musíme vyhledat nějaký jiný termín, který by pokryl všechna postupně přítomná „jest“ onoho živého jsoucna, jímž „jest“ Honza V., tudíž který by zahrnoval všechny momentální, po sobě následující jsoucnosti Honzy V.

06 Na rozdíl od momentální (aktuální) jsoucnosti určitého jsoucna budeme tedy mluvit o bytí jsoucna v tom případě, když budeme mít na mysli celé jsoucno, tj. jsoucna jako celek. Legitimně ovšem můžeme mínit jsoucno jako celek, jestliže ono jsoucna vskutku celkem jest, tedy je-li pravým jsoucnem. Z toho vyplývá, že jen v případě pravého jsoucna můžeme mluvit o bytí, kdežto v případě jsoucen

nepravých nikoliv. (Mezi pravými a nepravými jsoucny jsou ovšem přechody, např. krystaly, možná – po stránce gravitační – také veliké shluky hmoty, např. hvězdy či galaxie, ale také rostlinná či živočišná společenství, stáda, smečky, u lidských bytostí pak kmeny, tlupy, rodiny, ale i národy, státní společenství atd.)

07 Zásadní rozdíl mezi jsoucny pravými a nepravými spočívá v tom, že jsoucna pravá jsou vnitřně integrována, kdežto jsoucna nepravá mají základ své fenomenální integrity (tedy nepravé integrity) v nějakém pravém jsoucnu jim vnějším. Proto musíme předpokládat úzkou spojitost mezi vnitřní integritou či celkovostí jsoucna a mezi jeho bytím. Zároveň musíme položit velký důraz na to, že integrita pravého jsoucna znamená sjednocenost a souhru nejenom mezi jednotlivými částmi jsoucna, nýbrž také mezi jeho různými jsoucnostmi (tj. přítomnostními průřezy, jak jdou „v čase“ po sobě).

08 Tím je zároveň otevřena otázka, která sama již staví do určitého světla atomovou teorii např. Leukippovu a Demokritovu. Oba slavní řečtí atomisté zapomněli na čas, který by v jejich pojetí musel být také převeden na atomy nebo prázdno, tj. na atomy času a na prázdno co do času, tedy na ne-čas, bezčasí. Místo toho jsou hmotné atomy chápány jako bezčasové a pouze jejich vzájemné vztahy, ale také jejich „momentální“ poloha (zřejmě uprostřed oněch vztahů) jsou spjaty s časem. Čas sám však není ani atomem, ani není z atomů složen; je zdáním v tom smyslu, jako je zdáním sladké či červené?

09 Máme dostatečný důvod pro rozlišování mezi významem slova „jest“ ve smyslu okamžitého (přítomnostního) stavu toho, co jest (tedy něčeho jsoucího) a mezi jiným jeho významem ve smyslu časově omezeného, nicméně v čase vždy nějak rozlehlého „pobývání“ nějakého jsoucna uprostřed ostatního jsoucího (aktuálně jsoucího). V prvním případě mluvíme o jsoucnosti nějakého jsoucna, v druhém případě o jeho bytí.

10 Bylo by zapotřebí se důkladně věnovat tomu, jak tato problematika byla anebo nebyla vyslovována starými řeckými mysliteli. Nicméně zůstaneme-li u Parmenida jako zahajovatele celé myšlenkové epochy tzv. metafyzického nebo lépe předmětného myšlení, pak je zjevné, že jeho některá určení povahy „einai“ (což bývá překládáno jako bytí), totiž že je jedno, neměnné a věčné, přesvědčivě dokládají, že neměl a nemohl mít na mysli ani to, čemu my říkáme jsoucnost, ani to, čemu my říkáme bytí. Spíše se však blíží naší „jsoucnosti“, a to z následujících důvodů.

11 Jsoucnost je vskutku vždy jen jedna, pokud je možno přesně udat její časovou určenost (což podle současných názorů není možné, jde-li o okamžitou jsoucnost veškerenstva, neboť zásadně nelze určit, které prostorově velmi vzdálené jsoucnosti jsou vskutku současné). Protože jde o přítomnost časově naprosto nerozlehlou, lze ji právem označit za neměnnou (to ovšem zase je v rozporu s naším přesvědčením, že „nejsou“ a nemohou „být“ žádné časově bezrozměrné přítomnosti). Pokud však Parmenides určuje „einai“ jako věčné, je to jen dokladem toho, že ztotožňuje „einai“ jako myšlenkovou konstrukci (intencionální předmět) s „einai“, o níž lze právem říci, že „jest“ (estin).

12 Proti Parmenidovi musíme tedy držet především, že „einai“ každého pravého „on“ je (s výjimkou primordiálních událostí) spíše a převážně tím, co „ouk estin“,

než tím, co „estin“; ale v každém případě obojím zároveň. A tudíž něčím v čase proměnlivým, tím i růzností, byť v celek integrovanou.

13 Pro filosofii je a zůstane vždycky tím nejpodstatnějším vztah k celku; tento vztah je několikerého druhu. Především se filosofie vztahuje vždy ke konkrétnímu celku, a to jak na úrovni fenomenální, tak na úrovni ontické. A důslednost, s jakou se filosofie vztahuje k takovýmto konkrétním celkům, ji dovádí přes stále širší kontexty až k celku světa na jedné straně (a to zase znamená jak světa jako fenoménu, tak světa jako „celku“ vší skutečnosti, byť třeba jen ve smyslu problému) a k celku lidského života ve všech jeho složkách i vrstvách (tam nabývá zmíněné rozdělení na oblast skutečností a oblast fenoménů docela zvláštní podoby, o které by bylo nutno pojednat separátně).

14 Někdy upadá smysl pro celkovost a filosofie přestává být filosofií a stává se pouhou rétorikou, sofistikou, odbornou vědou apod. Někdy zakrní pouze smysl po celkovost určitého typu, což může dovést filosofii na významné scestí (jako příklad bychom mohli uvést přehlížení rozdílu mezi jsoucny pravými a nepravými, tj. skutečnými jsoucny, jež mají své bytí, a zdánlivými jsoucny, jimž bytí chybí resp. v nichž nedošlo k integrací vnitřních stránek jednotlivých složek, jichž jsou pouhým agregátem, v jeden celek).

15 Zcela speciálním a naprosto nepostradatelným vztahem filosofie k celku je vztah k bytí jsoucen. Tento vztah, i když se také zprvu orientuje na konkrétní jsoucna, je veden k širším až nejširším kontextům po jiných cestách, takže nakonec dospívá nikoliv k celku světa, nýbrž k tomu, co tento celek umožňuje a zakládá. Jinak řečeno, tady se přes nepředmětné stránky konkrétních jsoucen dostává filosofie k tomu, aby se pokusila nějak (vy)budovat svůj vztah k absolutní nepředmětnosti, tedy k nepředmětnosti, která není nikterak srostlá se žádnou předmětností.

16 Tento postup a přechod lze také charakterizovat jako přechod od bytí jsoucen k bytí samotnému, k tzv. Bytí. Všude, kde žije skutečná filosofie, stává se otázka po „Bytí“ jejím ústředním tématem. První odpovědi filosofie však zavedly filosofické myšlení na scestí tzv. předmětného či metafyzického myšlení.