

Konec metafyziky [1991]

FF UK

1.10.91

1.01

Člověk se rodí do určité užší i širší situace – rodinné, společenské, civilizační, kulturní, duchovní atd., a také do situace myšlenkové – aniž se pro ni rozhoduje, aniž je vůbec s to se ve chvíli rození či narození se pro nějakou situaci rozhodovat. Ale tato člověku nezávisle na něm „daná“ stránka situace není v žádném případě vším, do čeho se člověk rodí, tj. není nikdy celkem jeho skutečné, opravdové situovanosti. Člověk se také rodí do svobody, o které nemůžeme dost dobře říci, že mu je „dána“, ale spíše, že se mu dává, a ještě lépe, že se mu otvírá a že mu zároveň otvírá jeho omezenost danou situací, jeho uzavřenost do dané situace, že prolamuje hranice onou situací mu zprvu stanovené,

1.02

Situace, do které je každý z lidí svým narozením a začínajícím žitím postaven, není mu tedy osudem udělena jako uzavřená, nýbrž jako ta, která se mu tu a tam a vždycky znovu otvírá, a to v té míře, v jaké se mu otvírá jeho svoboda. Vedle rysů nepochybné danosti a hotovosti má lidská situace rovněž nepochybné rysy otevřenosti, a to otevřenosti, která je bytostně spjata s časem, s jeho základní dimenzí, již je budoucnost. Proto také vlastně nevystihuje lidskou přítomnost v určité užší nebo širší situaci, vposledu pak přítomnost uprostřed světa, když řekneme, že „jest“. Sloveso „býti“ a zejména presentní „jest“ nepoukazuje dost zřetelně na časový rozměr lidského života.

1.03

Proto lze považovat za mnohem přiměřenější mluvit o lidském pobytu na světě. I ten rozdíl v předložce je významný: člověk není uzavřen ve světě, ale pobývá na světě. Důraz na pobývání nepoukazuje pouze k dočasnosti, k přechodnému charakteru jeho pobytu, ale také k tomu, že člověk není ve světě doma, nýbrž že je na světě hostem a příchozím. Člověk se neorientuje jenom ve světě, ale je schopen přistupovat ke skutečnostem a také ke světu z pozic, které nejsou zakotveny ani založeny na těchto nebo jiných vnitrosvětých skutečnostech, tedy na světě samotném.

1.04

Člověk přijímá skutečnosti a tedy i svou situovanost v jejich danosti, ale posuzuje je a hodnotí, tj. nepřijímá je jako definitivní nebo jako závazně platné, nýbrž pouze jako prostě dané, jako fakticky se naskytující. V tom smyslu je člověk schopen vykročit z dané situace, překročit její meze a tak přesáhnout z její danosti do sféry její nedanosti, do sféry, do které může pronikat díky své svobodě a díky její otevřenosti. Tento prostor svobody, který přichází k člověku, aby se mu otevřel, a vyzývá člověka, aby se otevřel jeho otevřenosti, má časový charakter: onou sférou nedanosti je budoucnost.

1.05

Co jsme řekli takto antropologicky všeobecně, můžeme aplikovat na svou vlastní dnešní situaci kulturní, duchovní a zejména myšlenkovou, která je hlavním tématem našeho zájmu. Na konci 20. století žijeme totiž uprostřed krize, která po dlouhá staletí nemá sobě rovné. V jistém smyslu se o krizích a krizi mluvilo a mluví stále, i když samotného slova se dříve tolik nepoužívalo. Jedním z nepochybných příznaků velké a všeobecné krize je však stejně všeobecná nechuť tuto

krizi vidět, zabývat se jí a pokoušet se ji nějak zvládat, překonávat. Taková nechuť se projevuje především připraveností a přímo nakloněností nechat odvést svou pozornost stranou, k záležitostem efemérním nebo zase od konkrétního dění naprosto odtrženým, soustředěním hlavního nebo veškerého zájmu na věci okrajové, na zážitky a prožitky, zkrátka na vše, co umožňuje vytěsnit každou myšlenku na život vcelku, ať na život individuální nebo na život společnosti, civilizace atp.

1.06

V prvním a proto nutně povrchním přístupu by se mohlo zdát, že naše současná krize spočívá především ve znejistění toho, co jsme dosud považovali (nebo co předcházející generace nebo dokonce věky považovaly) za pevné a oč bychom se ještě dnes rádi opírali. Ovšem v perspektivě právě nastíněné se všechno to, co lze považovat za pevné, jeví jako již dané, již někdy v minulosti ustavené a od té doby trvající, tedy jako něco, co přetrvává a zůstává z toho, co bylo. To v nás nezbytně vyvolává otázku: proč vlastně dochází, proč může docházet k tomu, že něco tak pevného, co se ustavilo v minulosti a bylo tak již v praxi prověřeno, je vůbec z nejistěno, čím je vlastně ohrožováno?

1.07

Tato otázka nemá význam pouze pro abstraktní filosofické zkoumání, nebo – jak se často pohrdavě říká – spekulování, ale třeba pro politické myšlení a tím pro politický život, pro politiku. Dnes jsme nejen v naší republice, ale v celé rozsáhlé sféře střední a východní Evropy svědky a účastníky jakéhosi dost povrchního politického přesunu doprava, který sám sobě zatím rozumí jako orientaci konzervativní. Konzervativní politika je taková politika, která chce konzervovat, tj. zachovat tradiční hodnoty, tj. hodnoty, které už jednou byly nalezeny nebo ustaveny, osvědčily se a mají být nadále bez oprav a úprav respektovány a vyznávány..

1.08

Připusťme metodicky a provizorně platnost resp. základní smysluplnost takové orientace a nesnažme se ji zpochybnit. Co znamená? Co s sebou nutně přináší? Jestliže tu jsou nějaké starší, osvědčené a uznávané nebo dokonce vyznávané hodnoty, co je může zpochybnit? Čím mohou být znejistěny, relativizovány nebo otřeseny? Odkud se bere nebezpečí, které vyvolává starost a obavy ně a jejich aktivní obranu? Proč vůbec takové osvědčené hodnoty musí být obhajovány a aktivně chráněny? Proti komu nebo proti čemu je namířeno úsilí o jejich podržení v platnosti a závaznosti? Jak se vůbec mohou platné, osvědčené hodnoty nebo jejich uplatňování dostávat do krize, které je pak třeba s největším úsilím čelit?

1.09

Můžeme si jako kořeny takové krize představit následující skutečnosti. Především je nasnadě vyložit krizi hodnot poukazem na to, že jejich platnost a závaznost a třeba i dosavadní úspěšnost byly jen údajné a zdánlivé, na omylu založené, anebo přinejmenším dočasné, přechodné, tj. že jejich platnost byla podmíněna okolnostmi, které se mezitím změnily. Tento způsob vysvětlení pak nutně vede k tomu, že ony hodnoty jsou relativizovány, a to buď všechny hodnoty vůbec, anebo jen některé hodnoty, zatímco o jiných nadále chceme tvrdit, že relativní a tedy ve své platnosti na okolnostech závislé a okolnostmi podmíněné nejsou. Jejich platnost je v takovém případě chápána jako absolutní.

1.10

Tím jsme se poprvé dostali k problému, kterým se chceme v tomto semestru vážně zabývat. O absolutních hodnotách a vůbec o absolutních skutečnostech bývá zvykem hovořit jako o skutečnostech metafyzických a o zkušenosti s nimi

jako o metafyzické zkušenosti. Proč tomu tak je? Jaké oprávnění má předpoklad, skrytý v pozadí, že všechno fyzické je relativní, podmíněné, proměnlivé a přechodné, zatímco skutečnost metafyzická je absolutní, nepodmíněná, neměnná a věčná? Nejsme naopak svědky toho, že absolutní skutečnosti nám spíše odhalují přírodní vědy, tj. ty vědy, které se zabývají přírodou a tedy tím, čemu Římané říkali *natura* a Řekové *FYSIS*?

1.11

Předpokládám, že už něco víte o historii termínu „metafyzika“. Je to termín knihovnický (Andronikos z Rhodu, 1.stol př.Kr.), kterému se teprve dodatečně dostalo filosofické interpretace, n.b. filologicky vadné. To se ukazuje zvl. v překladu do latiny: *FYSIS* = *natura*, *META* = *supra*, což je špatně, muselo by být *HYPER*). Filosoficky byla tedy metafyzika reinterpretována jako hyperfyzika a v této reinterpretaci pak přežívá v některých reliktních filosofích a tu a tam také v obecném povědomí dodnes. I když se udržuje jakási konvenční tradice, že první ustavil metafyziku Aristotelés, protože se vžilo toto pojmenování pro spis bez názvu, který ovšem Aristotelés ve známé nám podobě sám nekoncepcoval (přinejmenším jde o spojení dvou nebo spíše několika textů, jež původně k sobě nenáležely), ke skutečnému vymezení metafyziky došlo až mnohem později, zejména však teprve ve středověku, a navíc nikdy nebylo jednotné. Nezbyvá nám tedy než se buď opřít o některé ze směrodatných pojetí – a tu by se nejspíš nabízela koncepce Tomášova, která měla v pozdější době největší vliv – anebo si ad hoc či spíše ad usum delphinorum konstruovat pojetí vlastní.

1.12

Zvolíme tuto druhou možnost, která je vhodnější pro účely našich výkladů. Pochopitelně si nemůžeme počínat svévolně, ale s ohledem na skutečný vývoj chápání této zvláštní, často za centrální považované filosofické disciplíny. Za tím cílem vyjdeme z toho, že slovo *FYSIS* úzce souviselo se slovesem *FYEIN* a jeho mediálním tvarem *FYESTHAI*, takže významově je bylo možno aplikovat jen na taková jsoucna, která se zrodila, vyrůstala a posléze umírala. Řekové ovšem chápali zrod i uhynutí mnohem volněji a zejména šíře než my, takže mluvili např. o zrodu i tam, kde my bychom tak nikdy neučinili, dokonce ani metaforicky. To znamená, že dvojice zrod a smrt (*THANATOS*) byla významově mnohem bližší jiné dvojici, totiž vznik a zánik (*GENESIS*, *FTHÓRA*). S vědomím této jisté uvolněnosti můžeme říci, že o *FYSIS* bylo původně možno mluvit jen u takových jsoucenc (skutečností v řeckém smyslu), která se zrodila (ev.vznikla), pak vyrůstala až i vyrostla (ev. ustavila se, konstituovala) a posléze uhynula (ev. zanikla).

1.13

Jestliže tedy první známý filosof, Thalés s Miléta, chápal *ARCHÉ* jakožto vodu, nebo podobně Anaximénés jako vzduch, pak nemá žádný smysl se tázat po *FYSIS* vody ani po *FYSIS* vzduchu (pochopitelně nešlo o vody řek ani moří, ani o déšť atd., a stejně tak nešlo o vzduch, která dýcháme nebo který se pohybuje jako vánek, vítr nebo vichřice). Jen tak můžeme pochopit, proč Anaximandros odmítl užít jako názvu pro *ARCHÉ* slova, jež označuje nějakou skutečnost „fyzickou“, tj. která má svou *FYSIS*, a raději mluvil o tom, co nemá mezí či hranic, o neomezeném (*APEIRON*), z něhož všechny věci vznikají a do něhož zase zanikají, přičemž samo ani nevzniká, ani nezaniká.

1.14

Aristotelés význam slova *FYSIS* sice značně rozkolísal, ale bez ohledu na to může říci, že třeba jeho látka (*HYLÉ*) „nemá přirozeného vzniku“ (nevzniklý = *AGENÉTOS*) (čes.85), a podobně řekne o tvaru (*EIDOS*, jindy *MORFÉ*), že „nikdo tvar ne-

vyrábí ani neplodí“ (ἡΟΤΙ ΤΟ ΕΙΔΟΣ ΟΥΤΗΕΙΣ ΠΟΙΕΙ ΟΥΔΕ ΓΕΝΝΑῖ)(čes.217). V každém případě to, co je skutečné resp. jsoucí, ale nevzniklo ani nezaniká, nemá FYSIS, nenáleží mezi TA FYSIKA (fysické skutečnosti) a proto se něčím takovým nemůže legitimně zabývat „fysika“, tj. filosofická „fysiologie“. Proto tu musí být kompetentní jiná filosofická disciplína, která by mohla být pověřena zkoumáním toho, co je skutečné čili jsoucí, ale nemá žádnou FYSIS. Nu a touto disciplínou by měla být právě metafyzika, interpretovaná jako ta filosofická disciplína, která dovede zkoumat skutečnosti nefyzické, za-fyzické či – posléze – nad-fyzické, kterým se už dlouho česky říká nad-přírodní a také nad-přirozené.

1.15

Odtud také dlouhá tradice, která filosofickou teologii chápala jako jednu ze sub-disciplín metafyziky. [Tak např. Tomáš Aquinský ve svém komentáři k Sentencím stanovuje jako „předmět“ metafyziky vedle tzv. ratio entis (pojmu a podstaty jsoucího) také Boha, ale počínaje výkladem Boethiova spisu „De trinitate“ učí, že předmětem (subiectum) metafyziky je jsoucí vůbec (ens simpliciter) nebo jsoucí obecně (ens commune nebo in communi, také ens universale).] Bůh jako nevzniklý a nezrozený nemá tedy FYSIS a vymyká se zkoumání filosofické fyziky (či fysiologie); jenom metafyzika je kompetentní, aby poznávala Boha a jeho „povahu“. A právě zde dochází opět ke konfuzi, neboť se od jisté doby povauje za možné mluvit o povaze Boží, přičemž povaha vlastně znamená jakousi přirozenost, byť nad-přírodní. Tato konfuze má pak značně negativní vliv na chápání člověka ve filosofické antropologii.

1.16

Zde naznačím jen v několika bodech povážlivé důsledky. Pokud mluvíme o lidské přirozenosti, měli bychom si přesně uvědomovat, že máme na mysli lidskou FYSIS. Člověk jako bytost – podle již starozákonní, později však především křesťanské tradice je podoben Bohu, citováno přesně: byl stvořen k obrazu božímu. Protože Bůh nemá FYSIS, nemůže se ani člověk Bohu podobat ve své FYSIS (tj. ve fyzické složce své bytosti), nýbrž ve složce ne-fyzické, mimo-fyzické či snad nad-fyzické. Je-li Bůh bytostí metafyzickou, může mu člověk být podoben rovněž jen ve své metafyzické složce, tj. jako bytost metafyzická. Potud by platilo, že zkoumáním a popisem přirozenosti člověka nikdy nemůžeme postihnout člověka celého, nýbrž jen tu jeho stránku či složku, která se týká jeho FYSIS a jeho těla (včetně duševní stránky). Jakožto člověk musí však člověk být pochopen jako bytost metafyzická. Mluvit však o metafyzické přirozenosti člověka je strašně nefilosofické, je to paralogické, i když to už téměř nikdo takto necítí.

9. 10. 1991

1.17

Kde se vzal tento rozpor, tato konfuze? Nebudeme se tu samozřejmě zabývat podrobně historií pojmových konfuzí, i když bývá velmi zajímavá a poučná. Jen to si řekneme, že došlo k jakémusi nekontrolovanému spojení, zaměňování a ustavičnému přeskokování z jednoho kontextu do druhého a z jedné roviny do druhé v jedné závažné věci. To, co je „za“ fyzickým, tj. vzniklým, zrozeným a proměnlivým, co zase končí a hyne, bylo pochopeno jako něco, co je jednak pod rovinou tohoto proměnlivého, která tak byla označena za pouhý povrch. K tomu směřovala celá tradice řeckého myšlení od samého počátku, ale zejména po onom zmíněném podivném elejském filosofématu, jímž bylo racionalizované, narativity a vůbec časovosti zbavené mythologúmenon archetypální povahy počátků, kořenů a případně semen všeho fyzického jsoucího. K samým vrcholům

byla tato tendence, ustavující nečasové, nedějové archetypy jako počátky, principy vši nitrosvětne skutečnosti, dovedena v Platónově světě idejí a v Aristotelových formách. Obojí se stalo myšlenkovým paradigmatem pro chápání skutečností mimofyzických a později nadfyzických. Kupodivu však zvítězila představa, že ono „nad-fyzické“ je základem, tedy jakýmsi spodním patrem skutečnosti proměnlivé a tedy mnohem povrchnější. Tak došlo také k tomu, že řecké slovo hypokeimenon, které mělo původně spíše gramatický význam našeho podmětu, tedy toho, o čem se vypovídá, bylo v jedné linii překládáno jako substantia, tedy jako to, quid substat, „co stojí pod“, rozumí se: pod tím, co se pohybuje a mění.

1.18

Metafyzika se tak stala onou základní filosofickou disciplínou, která se zabývala těmito neměnnými, nehybnými substancemi. Napomohla tomu zejména ona křesťanská recepce řecké myšlenkové výbavy nejprve platónské, později aristotelské proveniencie. Připomeňme si stručně některé momenty této recepce, pochopitelně jen ukázkově a v nezbytném zjednodušení. Platónský koncept se interpretoval následovně (doklady lze ostatně vidět už u římských stoiků, zvláště pak u Seneky, který se ještě dlouho četl jako oblíbená filosofická lektura dokonce školní, jak tomu bylo ještě v první polovině tohoto století i u nás): otisky věčných idejí nám jsou přístupné jako eidos pomíjivých věcí, skutečností smyslově vnímaných. Když tedy poznáváme přírodní skutečnosti, tj. fyzické věci, je to nikoliv proto, že by nás zajímaly samy o sobě, ale jen proto, že chceme přes jejich eidos, který na nich rozpoznáváme, dospět k oné věčné ideji, která je jejich základem a také pratytem, jehož je každá z těchto proměnlivých a pomíjivých věcí odlikou, nápodobou.

1.19

Tak došlo k určité korektuře Platónovy teorie anamneze, k jakémusi kompromisu mezi poznáním „apriorním“, jak by řekl Kant, a poznáním empirickým. S tím také souvisela ona pozoruhodná koncepce, která rozuměla pravdě jako shodě myšlení či vědomí se skutečností. Z té zbylo v nové a ještě víc v moderní době jen torzo, jak na to ostatně poukázal Heidegger ve své studii, česky vydané pod názvem „Bytí a pravda“ (Wesen der Wahrheit). Dnes pro nás totiž adekvátní pojetí pravdy nemá dost smyslu. Pokud si však připomeneme onu středověkou adaptaci platónské teorie, ihned pochopíme, v čem ten smysl původně spočíval. Celá Platónova říše idejí byla umístěna v božském rozumu, in intellectu divino. Cílem poznávání nebyly věci samy, nýbrž to, čím zpřítomňovaly, ztělesňovaly ony božské ideje. Shoda tedy byla nikoliv mezi lidskou myšlenkou a věcí, nýbrž vě+c pouze zprostředkovala základní shodu mezi rozumem lidským a rozumem božským. Šlo tedy o adequatio intellectus humani ad intellectum divinum.

1.20

Důležitost má pro nás především ta okolnost, že ony ideje božského rozumu byly – naprosto ve shodě s Platónovou koncepcí a tedy s řeckou „metafyzikou“ – zcela neměnné a věčné. Byly to tedy metafyzické substance. V této linii setrval také kontinentální racionalismus v čele s Descartem. Ten sice rozlišil dvojí druh substance, totiž jedinou substanci nekonečnou, kterou byl Bůh, a dvě substance konečné, totiž res cogitans a res extensa. Všechny tyto substance sjednotil v jednu jedinou Spinoza a udělal rovnítko mezi Bohem a Přírodou. To se někdy nesprávně vykládá jako snížení Boha na pouhou přírodu, ale ve skutečnosti je to povýšení přírody na metafyzickou substanci, na Boha. U Spinozy příroda definitivně přestala být FYSIS, tedy to, co se rodí (vzniká), roste a trvá a pak umírá (zaniká). Tato likvidace FYSIS je dokonale zachována a ještě vylepšena u

Leibnize, jehož konečné monády jsou naprosto zbaveny vnější proměnlivosti a dokonce různosti vzhledu, protože jsou zvenčí od sebe nerozeznatelné a naprosto neměnné. Jediná jejich proměnlivost se týká jejich vnitřních stavů, a to jsou vlastně stavy psychické (Leibniz mluví o představách a jejich vyčeřování). Tak se příroda, FYSIS, stala definitivně „metafyzickou“ skutečností, totiž substancí.

1.21

Jak se filosofie stále víc distancovala od theologie, ustavovala jiné, již nebožské neměnné kvality nebo veličiny, které ovšem zase chápala metafyzicky jako trvalé a neměnné, a to dokonce ještě i potom, co se substanční model ukázal jako neudržitelný. Velkou ranou substančnímu myšlení byla zvláště filosofie Hegelova, jehož základní formulí v této záležitosti bylo, že pravdu je třeba chápat ne už jako substancí, nýbrž jako subjekt. I když lze Hegelovi leccos kriticky vytýkat, jedna věc je nesporná: veškerá další filosofie může být poměřována tím, zda si nechala dojít Hegelovu tezi, že se substancí je konec, anebo to nevzala na vědomí. To pochopitelně neznamená, že tím problém končí. Spíše právě naopak celý komplex nové problematiky teprve začíná. Procesuální myšlení, zahájené fyzikem a matematikem, nejenom tedy filosofem Whiteheadem, představuje pokus značně se svým záměrem podobající Hegelovu, ale snažící se o jistou koordinaci až konvergenci myšlení teoretické fyziky s myšlením filosofickým. Právě zde je velmi atraktivní pokus theologických žáků Hartshornových aplikovat procesuální myšlení na základní koncepty theologické.

16. 10. 1991

1.22

V tom smyslu můžeme spatřovat v novodobém filosofickém myšlení hlubokou změnu, totiž odvrát od substanční metafyziky k metafyzice subjektu (adjektivum tu zejména v češtině není ustáleno; Wiplinger např. užívá termínu „Subjektitäts-Metaphysik“, převedeno mechanicky do češtiny tedy subjektivní metafyzika). Ale jde tu opravdu stále ještě o metafyziku v onom tradičním smyslu? Něco se nepochybně změnilo, ale zároveň přece jenom něco ještě zůstává. V jistém smyslu můžeme tedy mluvit o konci metafyziky, ale týká se to pouze určitého typu metafyziky, totiž metafyziky substanční. Metafyzika subjektivní jistě už není metafyzikou substanční. Je to však jiná, nová metafyzika, anebo to už přestává být metafyzika vůbec? To je do jisté míry otázka především terminologická, ale v pozadí je problém strategický.

1.23

O konci nějakého období ve filosofii (a tím spíše obecně v historii) se mluví dost často a vlastně už odedávna, dokonce ještě v době preddějinné, archaické, kdy vládli v hlavách lidí mýty. Vzpomeňte si jen na onen descendentní proces od věku zlatého přes stříbrný atd. až k železnému. V různých údobích lidé očekávali konec světa, a nebyli to jen chiliasté. Pád Říma byl takovou událostí, že mnoha Římany byl chápán jako konec světa, a sv. Augustin proti tomuto chápání událostí bojuje mnoha argumenty. Nakonec se pád Říma začal chápat jako mezník, oddělující středověk od starověku. To je vlastně rovněž otázkou dohody a konsenzu historiků, ale má to jistý význam pro celkové chápání dějin. Proto periodizace dějin filosofie má také svůj smysl, není jen otázkou nahodilé dohody, ale představuje vždy určitý pokus o chápání něčeho skutečného. Jestliže se tedy mezi filosofy hovoří o konci metafyziky nebo dokonce o konci filosofie, musíme to chápat jako pokus o postžení smyslu, tj. LOGU, uprostřed dějících se proměn.

1.24

Z tohoto otevřeného, takřikajíc liberálního stanoviska se můžeme bez nekontrolovaných předsudků můžeme ke všem problémům přiblížit lépe, než když hned na začátku odmítneme všechny jiné pohledy a budeme rigidně trvat na určitých principiálních předpokladech. Zde nejde jenom o ochotu naslouchat těm „jinak myslícím“, ale o nebezpečí kornatění myšlení vlastního. To platí všeobecně, ale v našem případě jde o něco mnohem významnějšího, důležitějšího a majícího obrovský dosah pro naše myšlení vcelku. Tu však budeme muset udělat závažný krok od problémů terminologických k věcným.

1.25

Naše otázka bude znít: na čem se bude rozhodovat, zda subjektivní metafyzika je nadále metafyzikou a nikoliv už překonáním a zavržením metafyziky? Co se vlastně stalo, když na místo substance byl postaven subjekt, co by nám pomohlo rozřešit problém, jak vůbec chápat metafyziku? Zdá se, že rozhodující by tu mohlo být samo chápání subjektu. Kdysi jsem do disertace, kterou jsem předkládal svému učiteli J.B.Kozákovi, zařadil kapitolu o subjektu. Po dokončení studií a dosažení doktorátu jsem práci ukázal z fakulty vyloučenému docentovi Patočkovi. Jednou z jeho kritických námitek proti mému pojetí bylo, že se sice dovolávám Hegla, že substanci je třeba chápat jako subjekt, ale ve skutečnosti že subjekt chápu jako substanci. Pochopitelně jsem kritiku nebyl ochoten přijmout, vůbec mi totiž nepřípadala věcná, a nehodlám ostatně nyní ani v nejmenším své tehdejší pojetí obhajovat. Ale v Patočkově námitce je něco právě v našem dnešním kontextu závažného, co nás může orientovat. Když založíme metafyziku na subjektu místo na substanci, je to subjekt, který hluboce promění naši metafyziku, anebo to je metafyzika, která ze subjektu nakonec zase jen udělá substanci? A na čem se to pozná?

2.01

Otázkou takto formulovanou jsme učinili krok, o němž si musíme být dostatečně jasni v tom, co vlastně znamená. Je to krok vsutku filosofický, neboť nejde kupředu, ale zpět. Užili jsme termínu, který jsme převzali z dějin evropského myšlení, a to ne pouze jako nějaký další „technický“ prostředek, ale jako něco, co má objasnit celý vývoj tohoto myšlení. Od metafyziky substanční přecházejí filosofové k metafyzice subjektivní, jak jsme slyšeli. A my teď chceme vyzkoumat, co onen přechod metafyzického myšlení od substance k subjektu obnáší. Jedna věc je zřejmá na první pohled: metafyzika nemůže být definována jen ve vztahu k pojetí substance, neboť ta metafyzika, o které chceme nyní hovořit, už pojem substance opustila jako neudržitelný a spoléhá na to, že pojem subjektu bude vhodnější, spolehlivější, pevnější. To může být důvěra oprávněná, ale také nikoliv. Abychom to přezkoumali a zkontrolovali, musíme se blíže podívat na onen nově zavedený pojem subjektu: čím se vlastně tento pojem vyznačuje natolik, aby bylo jasné, že nemůže jít zase jen o substanci?

2.02

Zmiňme zase nejprve některé okolnosti jazykové, kterých musí každá filosofie, každý filosof náležitě dbát, i když samozřejmě kriticky. Už jsme mluvili o tom, že řecký termín HYPOKEIMENON byl v jedné linii do latiny přeložen jako substantia. Nyní si k tomu připojíme další informaci o druhé linii, v níž byl tý řecký termín překládá do latiny jako subjectum. Všimněme si nejprve nejasností a přímo závažné konfuze, která měla na další dějiny termínu resp. jeho obsahu a významu, rozhodující vliv. Řecké HYPOKEIMENON znamenalo především to, o čem se něco vypovídá. Tak to najdeme u Aristotela, prvního velkého „logika“, jehož logické spisy byly sebrány do sbírky, nazývané ORGANON (náleží tam Kategorie, dvojí Analytiky, Topiky, O vyjadřování, rozbor a kritika sofistických argumentů).

Pro nás dnes je to, o čem vypovídáme, co je tedy naším tématem, nazýváno spíše předmět než podmět. Pouze v gramatice se mluví o podmětu, ale v mnohem relativnějším smyslu, totiž právě jen vzhledem k postavení slova, označujícího to, o čem mluvíme a vypovídáme. Pokud jde o obsah sadělení, o smysl toho, co říkáme, může se gramatický podmět rozcházet s předmětem, o němž něco chceme vypovídat.

2.03

V jazycích, odvozených buď zcela nebo alespoň částečně z latiny, nese předmět, o němž se vypovídá (a dokonce předmět jako to, co se vyučuje, např. fyzika nebo český jazyk) název odvozený z latinského *subiectum* (le sujet, the subject atd.). To není zdaleka tak zajímavé a poučné jako způsob, kterým se termín *subiectum* vskutku transponoval do jiného jazyka, např. do němčiny nebo do češtiny. Předmět se německy řekne „Gegenstand“, což nám napovídá, že jde o něco, co stojí před (námi), tedy německy *was (uns) gegenüber-steht*. Naproti tomu naše slovo předmět poukazuje na nějaké před-mítání, event. předmetání, tj. o metání čili házení před. Na první pohled by se mohlo zdát, že jde o náhodu nebo o filosoficky nedůležitou okolnost, ale není tomu tak. Abychom si to ukázali a přiblížili, musíme začít nejprve latinským slovem *subiectum*.

2.04

I lidé dobře znalí latinského jazyka byli někdy na rozpacích a nebo rovnou tonuli v omylech, když šlo o porozumění tomu, co nám jednotlivá slova napovídají, např. svými kořeny, svou etymologií. Tak třeba Cicero odvozuje filologicky chybně, ale filosoficky asi správněji slovo *religio* od *religere* a nikoliv od *relegere*. Pro živý jazyk je ovšem obvykle důležitější, jak je jazyk prožíván a nikoliv jako může být etymologicky objektivován. V případě našeho *subiectum* se i dobrým znalcům latiny nabízelo dvojí odvození, totiž ode dvou podobných, ale významově odlišných sloves: *sub-iaceo* a *sub-iacio*. První znamená ležím pod, druhé házím pod. *Subiectum* bylo možno tedy vyložit jako to, co leží pod, čili velmi přesný, až otrocký překlad řeckého *HYPOKEIMENON* (neboť *KEIMAI* znamená *iaceo*, tj. ležím), ale také jako to, co házím pod (k tomuto přechýlení etymologického porozumění docházelo teprve tam, kde původní řecký termín už ustupoval do zapomenutí). Poměrně pozdě ve středověku se ujímá slovo *obiectum*, které se v klasické latině nevyskytuje a je vytvořeno jako jistým změnám podrobená obdoba slova *subiectum*. Onen zmíněný dvojí etymologický výklad se však přenáší také na toto pozdní slovo a podle toho, jak je chápána jeho etymologie, je překládáno resp. transponováno do jiných jazyků. My zůstaneme u němčiny a u češtiny jako u reprezentantů jazykových skupin odlišných od latiny, která dala základ jazykům románským.

2.05

Velmi pěkně to je vidět v němčině. Ta měla původně dvojí překlad pro *obiectum*, svědčící o tom, že oba kořeny byly chápány jako možná a živé. Tam, kde šlo o odvozování od slovesa *ob-iacio*, stará němčina znala termín *Gegenwurf*, který se však v dnešní němčině nedochoval a znmáme jej pouze ze starých textů. A tam, kde šlo o odvození od slovesa *ob-iaceo*, bylo vytvořeno slovo *Gegenstand*, které dosud žije v němčině dneška. A české slovo předmět je překladem orientovaným spíše na ono házení než na ležení, polohu nebo stání, postoj. Kdybychom měli lépe vycvičený smysl pro to, co nám jazyk napovídá, jaká znamená a jaké pokyny nám dává, měli bychom lepší předpoklady k tomu, jak se orientovat ve výkladu, který nyní bude následovat. Český jazyk nám totiž napovídá, že chápání objektu ve smyslu tzv. objektivit je hrubý omyl. Objekt, předmět je to, co naše vědomí předmítá a předmětlo před sebe resp. před nás. Je to něco, co promítáme do

skutečnosti před sebou, jakési prizma, kterým se oné skutečnosti přibližujeme (nebo naopak vzdalujeme. Je to zkrátka náš výtvar, naše schema, náš myšlenkový model, jehož upotřebitelnost, užitečnost a nakonec i platnost musí být vždy znovu ověřována, protože nikdy není definitivně zaručena.

23. 10. 1991

2.06

Na konkrétním příkladu ze současné vědy si to můžeme velmi dobře přiblížit. Díky počítačům dovedeme simulovat kupříkladu vývoj vesmíru od prvních zlomků vteřiny. Pochopitelně se nemůžeme vydat do vesmíru ani v prostoru, ani v čase, abychom si mohli ověřit, zda naše hypotézy pro tu dávno minulou událost platí či nikoliv. Ale můžeme zadat pro model počátečních podmínek postupně různá data, a pak nechat počítač, aby podle odjinud známých pravidel vypracoval schematicky postup jednotlivých fází dalšího vývoje. V tomto postupu jej necháme dospět až do fází, které modelově odpovídají naší současnosti, a tam pak můžeme ověřovat, která z počátečních dat dovolují, abychom se co nejmíc přiblížili dnešní vesmírné situaci. Vidíme, že věda nemusí pouze shromažďovat tzv. faktická data, nýbrž může se od nich odpoutat a vymýšlet si různé modely, které teprve dodatečně ověřuje v těch bodech, kde je vůbec ověření možné.

2.07

To platí nejenom pro komplexnější, celkovější koncepce, ale platí to velmi obdobně pro jednotlivé pojmy. Pro dosavadní filosofickou tradici bylo nsnadné se v tom dost přesně vyznat, protože byla až do minulého století řeč pouze o pojmech (vše ostatní byly jen náběhy a letmé postřehy, které nebyly nikdy dopracovány a nebyly z nich vyvozeny ty důsledky, o kterých nyní budeme mluvit). Teprve Brentano položil otázku, která celou věcí pohnula kupředu. Sám na ni sice neodpověděl správně, jak mu alespoň kriticky vytýká jeho žák a zakladatel fenomenologie, Edmund Husserl, ve svých *Logische Untersuchungen*, ale otázka je ve filosofie vždycky důležitější než odpověď na ni. Brentanova otázka zněla: jak se naše vědomí, přesně náš akt vědomí, může vztáhnout k něčemu mimo sebe, k nějaké „vnější“ skutečnosti? Brentanova odpověď – zase zjednodušeně – zněla asi tak: součástí, složkou našeho vědomého aktu je jeho zaměření, jeho intence, která nemůže být dána zvenčí, tak nějak podobně, jako tomu je u ukazatele na rozcestí. Tečn může někdo otočit nebo přendat jinam, a pak ukazatel ukazuje špatně. To není u aktu vědomí možné, protože jeho intence čili zaměřenost musí bý jeho vnitřní záležitostí. Lze to tedy vysvětlit jen tak, že kromě intencionality, která vyznačuje veškeré naše vědomí a myšlení, musí v sobě – uvnitř – obsahovat ještě něco, co tomuto zaměření oné intenci dává ten přesný směr, jakn jsme ně něj zvyklí. A toto něco si představoval Brentano jako jakýsi obraz či model oné skutečnosti, k níž se intencionální akt vztahoval, a mluvil o intencionálním objektu.

2.08

Husserl Brentanovu otázku a zčásti také odpověď převzal, ale distancoval se od Brentanova řešení v jedné důležité věci. Velmi komplikovaným a náročným způsobem doložil, že onen intencionální objekt nemůže být součástí, složkou samotného intencionálního aktu, nýbrž že musí být čímsi mimo tento akt, k čemu se onen akt právě intencionálně vztahuje. Na první pohled se to může zdát být něčím jako falešné řešení, jako slepá ulička. Jestliže máme vysvětlit, jak se vztahuje naše vědomí k reálnému „objektu“, k „objektivní skutečnosti“, a vymýšlíme si kvůli tomu objekt jen myšlený, modelový, stojíme před novou

otázkou, jak se náš vědomý akt může vztáhnout k tomuto intencionálnímu objektu, pokud jej umístíme zase mimo sám akt vědomí. To je nesnáz, kterou najdeme u Husserla nedořešenou a která nejspíš způsobila, že v pozdějších textech Husserl na celou svou precizní argumentaci (která strategicky souvisela s jeho útokem na psychologismus) pozapomněl a že se ve svých formulacích zase do jisté míry vrací k pojetí Brentanovu. To však nemůže být pro nás důvodem, proč ho právě v tomto kroku zpět napodobovat. A tak si celou záležitost vyložme tak trpochu po svém.

2.09

Vyjděme nejprve z počátečních odstavců Heideggerovy knížky „Vom Wesen der Wahrheit“, které dvojjazyčně vyšla před více než dvěma desetiletími pod názvem „O pravdě a bytí“. Tam najdeme hned na počátku kritický útok na tzv. adekvátní pojetí pravdy, tj. na tezi, že pravda je shoda myšlení se skutečností. Heidegger tam uvádí příklad pětimarky, kterou převedeme na naši pětikorunu. Nakonec se táže: kde tedy je ta údajná shoda? Pochopitelně nikoliv proto, že by celou věc nedomsslil, ale z docela určitých důvodů formuluje tuto věc tímto způsobem. Bez ohledu na jeho záměry, kteréi nyní zcela necháme stranou, můžeme jeho argument vyjmout z celkového kontextu a pracovat s ním jako s jistým invariantem, který si podržuje platnost, i když jej přeneseme do jiných souvislostí. A v této invariantní podobě (pochopitelně v relativním smyslu) jej podrobíme zkoumání a kritice.

2.10

V čem je onen argument problematický? Abychom to mohli přesně vymežit, musíme nejprve podat předběžnou analýzu intencionálních aktů. Nyní se odchýlím nejen od interpretace Husserlové, ale od každé interpretace fenomenologické v dnes běžném smyslu. Kant kdysi (v předmluvě k 2. vydání KRV) napsal, že rozum vposledu ze skutečnosti poznává jen to, co tam nejdříve sám vnesl. Na tom něco je, i když to musí být řečeno a zejména myšleno mnohem přesněji. Pojmovost našeho myšlení spočívá v onom světodějném vynálezu starých Řeků, kterým se podařilo ne-li vytvořit, tedy upevnit a rozšířit cézuru mezi aktem vědomí a tím, k čemu skutečnému se vztahuje. Slovo, jméno už neznámá rovnou přítomnost toho, co označuje, co pojmenovává, ale dává pouze mnohem neutrálnější smysl, který spíše jen volně souvisí s eventuálním aktuálním výskytem toho, co označuje a pojmenovává. Když před primitivním resp. archaickým člověkem řeknete „tygr“, začne utíkat (viz Pátek v „Robinsonovi“). Dnes si pojmově myslící člověk počká na to, až se vyjasní, v jakém kontextu se o tygrovi bude mluvit. Pouze zděšený výkřik by nás vyburcoval k intenzivnější pozornosti.

2.11

Už staří Řekové věděli o tom, že mezi naší subjektivitou a tím, k čemu se jednotlivý subjektivní akt vztahuje, je ještě něco třetího, totiž LOGOS. Toto slovo ovšem postupně nabývalo v řečtině takřka nepřehledného množství významů, z nichž pouze jeden se dnes může překládat jako „pojmem“ (latinsky notio nebo conceptus). Byl to však teprve Husserl, který – v navázání na Brentana, jak jsem už zmínil – prokázal, že vedle pojmu musíme vidět ještě také intencionální objekt. Aby nadále bylo zřejmé, že tu nemluvíme přesně ve smyslu Husserlově, nebudu užívat slova „objekt“, ale důsledně slova „předmět“. Důvod k tomu mám také strategický, nebož chci od substantiva „předmět“ odvozovat jistou charakteristiku dosavadního myšlení, a to nejen filosofické, a dokonce ani jen vědeckého, ale vůbec evropského, tedy i myšlení běžných, filosoficky ani vědecky neškolených lidí. Chci totiž mluvit o tzv. předmětném myšlení a chci se tázat, jaká je souvislost

mezi myšlením metafyzickým a myšlením předmětným resp. zpředmětnujícím. To jen jak avizo do budoucnosti.

2.12

Rozhodujícím nebo přinejmenším jedním z nejzávažnějších argumentů, svědčících proti kdysi běžným pokusům založit logiku na psychologii, je fantastická přesnost, s jakou tak proměnlivé a pohyblivé vědomé akty za nejrůznějších, od sebe se pronikavě lišících okolností mohou vždy znovu mínit totéž. Od té doby, co Eukleides psal svou geometrii, ba od té doby, co Thalés nebo Pythagoras formulovali své slavné věty, můžete třeba na trojúhelník nebo čtverec atp. nemyslet, můžete se plést a dělat chyby, ale v žádném případě nemůžete trojúhelník myslit jinak, nemůžete ani Pythagorovu větu myslit a formulovat jinak. Dokladem toho byl mladý Pascal, který se zabořil do Eukleidova spisu, když jej doma našel v knihovně, ale žel ne nadlouho. Když to prasklo, rodiče mu zakázali vstup do knihovny, protoiže se jim zdálo, že to je nebezpečně předčasná záliba. Ale Pascal, který stihl na knížky jen nahlédnout, si pak vypracoval celý systém sám, a dokonce si pro nezbytné pojmy, s nimi Eukleides pracoval, překřtil po svém. Pojmově však zůstalo nutně všechno při starém, jen znění pouček bylo odlišné a poněkud směšné.

2.13

Poměrně prostá úvaha nás musí přesvědčit, že mezi vědomými akty resp. akty myšlení, kterými je tak hybné, tak stále utíkají dopředu, dozadu a zejména stranou, musí být nějakým způsobem zaveden pořádek, máme-li být za všech okolností schopni naprosto přesně a vždycky stejně mínit třeba rovnoramenný trojúhelník nebo pravidelný čtyřstěn neboli krychli apod. Tuto organizační práci musíme někomu resp. něčemu svěřit. Zde nám pomáhá současný technický boom, založený na vynálezu počítačů. Naše nervové dráhy a zejména mozek jsou srovnatelné s tzv. hardwarem. Naproti tomu pojmy náležejí do softwaru, jsou to jakési malé programy, podle nichž naše myšlení pracuje a jimiž se řídí. Přirovnání ovšem – jako ostatně každé takové nahodilé srovnání – v leccčem kulhá. Naše myšlení je právě samo o sobě unikavé – něco, jako kdyby počítač sám zmateně a konfuzně, ale ustavičně pracoval, takže naším úkolem by bylo jen do toho chaotického dění zanášet nějaké prvky pořádku. Zejména však je zřejmé, že tento pořádek nemůže být zaváděn šablonovitým způsobem, protože taková šablona má v různých situacích a pro různé výchozí stavy také různé výsledky.

2.14

Pojmy musí být zkrátka poněkud plastické, proměnlivé, neboť musí dokázat z různých výchozích podmínek dospět vždycky k témuž intencionálnímu předmětu, a to s naprostou přesností. (Tím se pojmy nutně liší od krátkých, ale vždy stejných programů, jimiž se řídí počítač.) Nesmějí však být proměnlivé ve vztahu k intencionálnímu předmětu. Zde je před námi ještě volné pole zkoumání. Není vyloučeno, že budeme muset provést ještě další rozlišení, protože nebudeme moci zatížit jeden „faktor“ takovými dvěma funkcemi. Tuto otázku nechávám tedy otevřenou, nerozhodnutou. Provizorně se rozhodneme mluvit o pojmu jako o faktoru se sjednocenou dvojí resp. dvojjedinou funkcí: musí mít vliv nebo spíše atraktivitu, přesvědčivost pro nesmírně proměnlivé výkony myšlení, aby je soustředilo do aktů zaměřených vždy k témuž myšlenkovému modelu, totiž k témuž intencionálnímu předmětu. Každý pojem má tedy určitou schopnost organizovat myšlení (tj. jeho faktický průběh), má jakousi organizační „sílu“, pořádkující moc. Označení takového uspořádávání uvnitř nějaké sféry nebo uvnitř nějakého souboru má starý původ, který je na jedné straně smysluplný, na druhé straně také problematický, protože je spojeno s jistými metafyzickými předsudky,

a zejména má tu zcela praktickou vadu, že význam slova se v průběhu doby posunul. To slovo je informace, původně tedy in-formatio, zformování něčeho uvnitř a zevnitř. Již zmíněnou, ale ne zcela výstižnou metaforou bychom tedy mohli říci, že pojem jakožto jakýsi „kousek“ softwaru nemůžeme popsat zvenčí, neboť zvenčí popsatelný je pouze hardware.

2.15

To zcela odpovídá naší běžné zkušenosti, že nemůžeme od sebe odlišit např. pojem trojúhelníku od pojmu kruhu, aniž bychom opustili rovinu pojmovou a přesunuli se do roviny intencionálních předmětů. Sem pak náleží ono rozpoznání Edmunda Husserla z doby *Logische Untersuchungen*, že intencionální objekt není a nemůže být součástí ani složkou samotného intencionálního aktu. Kritika určitého typu pojmovosti se proto nemůže omezovat na samotné pojmy, ale musí si dokonce na prvním místě všimnout té jejich povahy, která je odpovědná za to, jaké parametry a vůbec rysy mají ony pomocí pojmů míněné, intendované předměty či objekty. Naší tezí, kterou nyní budeme propracovávat a na které založíme své chápání původní metafyziky řeckého typu, bude právě to, že ony intencionální předměty se ukazují být velmi nevhodné pro naše dnešní myšlenkové potřeby a cíle, a to právě pro svou předmětnost, k níž nutně náleží ona v minulosti již mnohokrát kritizovaná strnulost, nehybnost, neproměnnost pojmově fixovaných myšlenkových modelů, jimiž vlastně intencionální předměty jsou.

6. 11. 1991

2.16

Řecký vynález pojmů a pojmovosti byl od počátku spjat s dvěma rozpornými, ba dokonce vzájemně se vylučujícími tendencemi, které můžeme dobře popsat jen na základě porozumění z distance, tedy ze stanoviska, které ani jednu z těchto tendencí nepřijímá samozřejmě a tedy nekriticky za svou. Obě tyto tendence se týkaly hlubokého, bytostného vztahu nového způsobu myšlení ke způsobu starému, totiž mytickému. Jedna tendence – ta uvědomovaná a programově formulovaná – byla výrazně a většinou velmi ostře protimytická, zatímco ta druhá nepřilíživě uvědoměle, spíše nevědomky na mýtus navazovala a v jistých jeho tendencích de facto pokračovala. Nebudeme se nyní pokoušet postihnout všechny aspekty obou velmi se od sebe lišících tendencí nového způsobu myšlení, kterému můžeme říkat klasicky meztafyzické, ale zůstaneme jen u těch základních, pro ně tak číhající konstitutivních. Ta první, vyhraněně protimytická, se týkala rozpoznání nutnosti věnovat velkou a pečlivou pozornost pojmům a tedy přesným významům slov. Co to obnášelo? Znamenalo to stále sílící vědomí, že mezi mínícím a míněným je distance. Mýtus distanci neznal, protože smyslem mýtu a mytických vyprávění byla identifikace, přesněji napodobení (imitace), umožňující a usnadňující identifikaci, ztotožnění s archetypickou situací a archetypickým jednáním. Klasickým příkladem této zdůrazňované distance je třeba sókratovská otázka, je-li zbožné proto zbožné, že je bohy milováno, anebo zda je bohy milováno, protože je zbožné. Pro archaického, myticky orientovaného člověka bylo rozhodující, co udělali, soudili, požadovali bozi, neboť tomu se člověk musel přizpůsobit, musel buď samotné bohy napodobit, napodobit jejich činy, nebo se musel chovat tak, jaká byla jejich představa, jejich vůle, aby se něco děla tak a ne jinak. „Uposlechnout“ bohy znamenalo ztotožnit se s jejich vůlí, s jejich představami a požadavky, s jejich způsobem chování, jednání nebo myšlení. Idea, že bohové jsou také vázáni něčím zavazujícím, čemu se musí podrobit, se sice v mýtu také objevovala, ale jenom v té podobě, že také bozi mají osudem, fatem

předurčenou dráhu svého chování a jednání, které se nemohou vymknout. A proti tomu chce Sókratés formulovat normu, kritérium, ideu, která by byla závazná jak pro lidi, tak pro bohy – a je to samozřejmě idea pojmově upřesněná a vymezená.

2.17

A s tím souvisí ovšem i ta druhá tendence, méně uvědomělá nebo vysloveně neuvědoměná, která na mytickou orientaci archaických lidí navazuje a dokonce ji radikalizuje a v ní pokračuje. A to je tendence se vztahovat k pravzorům jako k něčemu pevně danému, jednou provždy skutečnému, fixovanému a neměnnému. Proto vlastně dochází k podstatné proměně vztahu k archetypům zároveň s tím, jak jsou archetypy definitivně zbavovány každé dějovosti, byť archetypální. Už nejde o to, svou aktivitou napodobovat nějaké činy bohů, heroů nebo zbožněných předků, nýbrž veškerou svou aktivitu vlastně zakončit a jen se plně otevřít oněm nehybným pravzorům. Nehybný pravzor už není pravzorem jednání, nýbrž všechno jednání musí být soustředěno k pravzoru, který se už nemění, nehýbe, nemá povahu ani žádného cyklického dění, nýbrž je stále týž, neměnný, nehybný. Něco takového je však možné pouze tam, kde proměnlivost, která není podle starých představ ničím jiným než jakousi střídou vzezření, jevových stránek, které nám zprostředkují nespolehlivé smysly, takže nespolehlivost tu je dvojnásobná nebo spíše umocněná, kde tedy ona proměnlivost je uchopena v tom, co je zárukou a garantem, že nejde pouze o nějakou množinu čehosi prchavého, nýbrž v tom, díky čemu je z takové množiny učiněno jedno, díky čemu z pouhého nahromadění, z pouhé hromady je učiněn celek. A to staří Řekové viděli právě v LOGU, který proto stavěli velmi ostře proti MYTHU.

2.18

Co z toho můžeme vyvodit? Pojmové myšlení, tento báječný vynález starých Řeků, zbavoval mytickou orientaci na archetypy jenom jedné stránky, totiž její vazby na skutečné, protože od základu a původně dějové a tedy i kontingentní situace a okolnosti, ale ponechával na archetypech to mnohem významnější, totiž jejich trvalost, „pravou skutečnost“, založenou na tom, co se už jednou celé stalo a proto nadále plně jest. Plná jsoucnost byla zachována, v Parmenidovi celá věc byla domyšlena až do konce, bytí bylo ztotožněno s věčnou jsoucností a tím – máme-li užít metaforického výrazu psychologického – myšlenka bytí byla nejen zapomenuta, jak říká Heidegger, ale přímo vytěsněna z myslícího, sebe si vědomého povědomí. Pojmy sloužily právě k tomu, aby v jistém smyslu ukončily každou aktivitu, která jen odváděla pozornost od toho neměnného, s čím se nemůže, ale nemá nic podnikat. Odtud také ona velmi závažná orientace prakticky všech řeckých myslitelů a Řeků vůbec na oči, na zrak, na vidění, na optiku: nejvyšší formou poznávání je THEORIA, vidění, zírání, které ničím nehýbe, nic nemění, naopak je odvratem od každého dělání, od každé POIÉISIS a zejména od každého PRATEIN, od každé PRAXIS, pod každé TECHNÉ. Aristotelés zcela vyhraněně říká, že cílem THEORIA je pravda, kdežto cílem dělání, PRAXIS a POIÉISIS, je dílo, ERGON. Proto můžeme právě říci, že cílem pojmů je v tomto pojetí nikoliv něco udělat, nýbrž něco nahlédnout, získat vhled do podstaty věcí, přičemž pod-stata ukazuje doslova na to, co stojí pod všemi změnami na pouhém povrchu.

2.19

Protože tu nejde jenom o myšlenkový aparát, o pojmovou výbavu, ale také a vlastně především o to, čeho se tou výbavou, tím aparátem dosahuje, musíme se věnovat hlavně otázce, co takový způsob myšlení provádí s onou „skutečností“, kterou údajně jenom „nahlíží“. Kritika metafyziky bude proto spočívat v tom, že musí odhalit omyl a falešnost metafyzického způsobu myšlení především na

nedostatků jeho sebezpochopení. Je-li pojmovost tou cestou, která umožňuje opravdovou reflexi a tedy filosofii, která je založena na nepřestávajících reflexích, pak každá nedostatečná reflexe je zároveň nedostatkem filosofickým a tedy nedostatkem, který musí být překonán a odstraněn. Metafyzika trpí tedy především a na prvním místě vadami filosofickými, teprve na druhém vadami dalšími, jinými.

2.20

Nic není proto naléhavější a přímo nezbytnější než pustit se do přezkoumávání právě filosofického východiska, přístupu a postupu. Proto jsme zůstávali u povahy pojmů a pojmovosti myšlení, a nadále to bude zůstávat jedním z předních, ba ústředních našich témat. Budeme nejprve postupovat tak, že se necháme lehce inspirovat starými mysliteli, ale pak budeme jejich nápady a myšlenky dotahovat a domýšlet po své dál, abychom přezkoumali nosnost jak oněch starých pojmů a pojmových souvislostí, tak nosnost jejich aktuálních adaptací a reinterpretací.

3.01

Vyjděme tedy od Aristotela a přijměme na zkoušku za svůj jeho výměr oné disciplíny, která se zabývá jsoucím jakožto jsoucím a tím, co k němu jako takovému, tj. jakožto ke jsoucímu náleží (Met.IV,1 1003a; Aristotelés mluví o vědě, EPISTÉMĚ, která zírá, dívá se, obzírá – THEOREI – jsoucí jakožto jsoucí, TO ON HÉ ON). Důležité pro nás bude také to, co ke jsoucímu jakožto jsoucímu náleží (řecky se řekne ono náležící TA HYPARCHONTA). Abychom mohli tento výměr podržet, ba dokonce jen abychom mohli poněkud hlouběji vědět, co tím sami vlastně říkáme, musíme objasnit význam několika užitých termínů.

3.02

Především musíme vymežit co nejpřesněji, co chápeme pod jsoucím neboli jsoucnem (a tedy také, co rozumíme pod tím, že něco „jest“). Tady už půjdeme po vlastní cestě (a nebudeme se schovávat za Aristotela ani se na něho vymlouvat). Jedno jsme si už poněkud ujasnili: řekneme-li o něčem, že to „jest“, může to mít dvojí význam, jednak jako výpověď o okamžité jsoucnosti, jednak o bytí toho, o čem vypovídáme, že to „jest“. Sloveso „býti“ je tedy zásadně dvojnásobné. Abychom tuto dvojnásobnost, která vždy byla a dodnes bývá pramenem konfuzí, odstranili, musíme upevnit nejprve dva termíny od onoho slovesa odvozené, totiž právě jsoucnost a bytí. Podrobněji se touto otázkou zabývá filosofická „fysika“, na kterou odkazují. Pro zkoumání toho, co náleží za hranice fysiky jako oboru, tj. tam, kde už je hájemství meta-fysiky, je důležitý podrobnější rozbor vztahu série jednotlivých jsoucností jsoucna k jeho bytí. Prvořadý význam má zvláště otázka, co vlastně drží tyto jednotlivé aktuální jsoucnosti pohromadě, a za druhé, co je udržuje ve správném pořadí. Tyto otázky samy jsou otázky nepochybně meta-fysické, protože se táží na něco, co přesahuje samu FYSISickou organizaci nebo řád příslušného jsoucna. Tázat se však musíme také na onu FYSIS samotnou, pokud jí připíšeme onu úlohu garanta řádu nebo přímo organizátora. Právě tak se k problému stavěla metafyzika a později také věda, která na metafyzice stavěla.

3.03

Otázky, které jsme zmínili, můžeme najít formulovány u nejstarších řeckých filosofů, kteří ještě nebyli zasaženi nakažlivým myšlením eleatů, nejlépe ovšem u Hérakleita. Proč se vracíme do té dávné doby, když jsme řekli, že už opustíme Aristotela a že půjdeme po vlastní cestě? Je tu důvodné podezření, že klasická substanční metafyzika začíná teprve Parmenidem, ačkoliv Aristotelés si v jejím duchu vykládal i nejstarší filosofy. Odtud pokusy některých filosofů našeho století identifikovat zdroje tohoto zmetafyzičtění a pokusit se v době, která předcházela,

najít nevyužité možnosti jiné cesty západního myšlení. Lidé zasažení historicizujícím pozitivismem nemají takové úvahy rádi, ale to nás nesmí zmást. Dějiny všeobecně a zejména dějiny myšlení nepochybně mohly probíhat jinak, než jak fakticky probíhaly, a dějiny myšlení to ostatně dokazují i tím, že postupují vpřed ne po jedné cestě, ale nejčastěji hned několika cestami, které navíc spolu třeba i na dálku polemizují anebo alespoň zůstávají v rozhovoru. Zásadně nelze vyloučit, že předtím, než došlo k nějakým pro další vývoj myšlení rozhodujícím krokům, mohl být vějíř možností mnohem bohatější, než se potom mělo za to, neboť na některé třeba i významné možnosti se zapomnělo.

3.04

Hérakleitos je v jednom ohledu naší době velmi blízký, a to svým důrazem na dění, na změnu, na proudící tok proměn. Zl. A6: „všechno přechází a nic netrvá“; „přirovnáváje věci k toku řeky, říká, že bys nevstoupil dvakrát do téže řeky“. Zl. B49a: „Do týchž řek vstupujeme i nevstupujeme, jsme i nejsme.“ Odvozeně od slovesa, jehož Hérakleitos užil ve svém slavném výroku PANTA R^hEI, bylo vytvořeno jméno disciplíny o tečení, tj. o proměnlivosti a o tom, co k ní náleží, totiž „rheologie“. Bez ohledu na to, jak a v jakém významu se dnes tohoto názvu užívá, můžeme říci, že Hérakleitova rheologie vylučuje substanční metafyziku. O subjektivní metafyzice ovšem nemohlo být ještě ani tuchy. Najdeme u něho ještě nějakou jinou, třetí resp. první metafyziku, anebo naopak u něho žádná metafyzika není, ale pouze fyzika?

3.05

Musíme si být vědomi toho, jak nesnadno a jen nejistě pronikáme do myšlení tak cizího, kterému jsme se právě pod vlivem substanční metafyziky již dávno odcizili. Uvažme především dva momenty Hérakleitova učení. Především je tu jeho výrok ze zl. B30, že „tento svět, týž pro všechny, ... vždy byl, jest a bude věčně živým ohněm, rozněcujícím se podle míry a hasnoucím podle míry“. Ale zatímco v tomto výroku je svět s oním ohněm jakoby ztotožněn, položen mu na roveň, ve zlomku B90 najdeme malou korekturu: „Směnou ohně je veškero a oheň je směnou veškera, tak jako je zboží směnou zlata a zlato směnou zboží.“ Zde jsou naznačeny meze přípustné identifikace. Chceme-li se pokusit – a to zcela po svém – uchopit v myšlenkovou jednotu oba zmíněné výroky, můžeme to činit jen jakoby na zkoušku, která je vždycky vystavena možnému omylu.

3.06

Ještě než se pustíme do experimentování, musíme si připomenout druhý moment. Ve zlomku B1 užívá Hérakleitos slova LOGOS a uvádí to, co jím pojmenovává, do souvislosti se vším, tedy jinak řečeno s veškerem. Praví, že „všechno se děje podle tohoto LOGU“, a dále, že tento LOGOS je „vždy jsoucí“ (EONTOS AEI). Zde vystupuje do popředí problém překladu. Obecně platí, že každý překlad je výklad. Existuje vždycky možnost takového překladu, který všechny problémy buď uhladí nebo dokonce překlene, eventuelně je vypustí a pomine. Na druhé straně může zase překlad vnést do textu problémy, které tam nebyly a nejsou. V našem případě dochází k obojímu. Karel Svoboda, klasický filolog, překladatel Zlomků do češtiny (jen ve výběru), přeložil LOGOS jako řeč (ale LOGOS uvedl v závorce, leč ve vysvětlivce pod čarou uvádí, že „LOGOS značí u Herakleita řeč, její smysl i vševládny rozum“), a to jako „řeč věčně jsoucí“. Z toho by bylo možno vyvodit proti Hérakleitovi námitku a výtku, že není důsledný, jestliže na jedné straně říká, že nic netrvá, a pak připouští, že LOGOS je věčný, věčně jsoucí. V původním textu je však AEI, což znamená vždy, takže nejde o věčné trvání, nýbrž o to, že LOGOS je vždy při tom, když se něco děje, a to ne jak pouhý svědek a případně komentátor, nýbrž jako vládce, jako pořadající, řád ustavující a udržující činitel,

faktor (a to ještě se dopouštíme té nepřesnosti, že o faktoru mluvíme jako o vnitrosvětské skutečnosti, ale k tomu se dostaneme). (43)

3.07

Hermann Diels, vydavatel Zlomků před Sokratovských myslitelů (1.vyd. 1903, od té doby 18 nebo 19 vydání, nezměněných otisků vylepšeného vydání 6. z r. 1951, vydal Walther Kranz, který se postaral už o vydání 5. z r. 1934), se některých problémů naopak pokusil zbavit, když LOGOS překládá a vykládá jako „smysl učení“ (der Lehre Sinn), a ono „vždy jsoucí“ překládá jako „který je tu před námi“ (wie er hier vorliegt). Pak je sice srozumitelnější, když Hérakleitos mluví o tom, jak lidé tento smysl nechápou, ani když jej slyšeli, ale je naprosto nesrozumitelné, proč říká, že jej nechápou, i když jej neslyšeli. Máme-li vzít do úvahy možnost pochopení onoho smyslu i tehdy, když Hérakleitův výklad neznáme a vůbec jsme se s ním nesetkali, pak tento smysl musí být nutně vyložen tak, že v jakémkoliv učení může být pouze vystihován, ale nemůže jím být zakládán. Kromě toho je protismyslné říkat, že se všechno děje podle tak „subjektivně“ chápaného smyslu-LOGU, totiž podle smyslu učení, eventuelně podle „učebnice“. A celý problém máme zase zpátky.

3.08

Svět je tedy podle Hérakleita podoben řece, která stále teče, stále se proměňuje. Na jedné straně nemůžete vstoupit dvakrát do jedné řeky, tj. nemůžete být přítomni a jednat dvakrát v témž světě, ale na druhé straně je nám všem, pokud se řídíme rozumem, tento svět společný (B 89). Společné je všem myšlení (B 113), společný je všem LOGOS (B 2), eventuelně jeden božský zákon, kterým jsou živeny všechny zákony lidské (B 114). Můžeme tedy ztotožnit omnen jediný božský zákon s LOGEM, a protože LOGOS vládne všemu, vládne stejně tak proměnám světa, jako vládne i našemu myšlení (bdělému ovšem, nikoliv snům ve spánku). Ovšem i když LOGOS vládne našemu myšlení a tak je mu stále blízký, většina lidí žije a myslí tak, jako by měli své zvláštní myšlení (B 2) a jsou tak s Logem v rozporu a zdá se jim cizí (B 72). Že ani ten, kdo je spící, Logu nemůže uniknout, o tom svědčí zl. B 16: „Kdo by se mohl skrýt před tím, co nikdy nezapadá?“ (jako slunce, ale smysl je, co nikdy nechybí v žádném „hic et nunc“, co je tedy vždy tu, vždy přítomno).

3.09

Z uvedených dokladů je zcela zřejmé, že LOGOS tu je míněn jako transfyzická či extrafyzická skutečnost. Logos je společný jednak všem lidem, ale ne tak, jako jim jsou společné některé vlastnosti, nýbrž jako jim je společný skutečný svět – to není náhoda, že tu můžeme shledat jistou obdobu či paralelu. LOGOS je vskutku něčím jako širší, rozlehlejší „svět“, v němž se dostává místa, vážnosti a platnosti nejenom jednotlivým věcem, bytostem a také lidem, ale celému světu vůbec, celému kosmu; to si ještě budeme moci ukázat. Říká-li Hérakleitos, že podle LOGU se ve světě všechno děje, je z toho zřejmé, že onen LOGOS jednak není součástí světa, ale že se přinejmenším podílí v nějaké míře a podobě na jeho konstituci. Bez LOGU by přece i nejkrásnější svět byl pouhou hromadou náhodně rozházených věcí ! Jestliže růst je uspořádaný růst, pak garantem jeho uspořádanosti je právě LOGOS. Ovšem jen garantem, nikoliv samotným uspořadavatelem, tím méně samotným uspořádáním. K tomu se hned vrátíme.

3.10

Pokud tedy přijmeme, pochopitelně s jistými změnami, obměnami, úpravami, onu Hérakleitovu myšlenku LOGU, a pokud přijmeme určité pojetí FYSIS a toho, co je

za FYSIS a mimo FYSIS, můžeme oprávněně prohlásit, že LOGOS je skutečností metafyzickou. Zdánlivá anachroničnost tohoto počínání vyplývá z toho, že pro historizujícího myslitele je nelegitimní dodatečně konstruovat vazby mezi koncepcemi různých myslitelů a dokonce myslitelů různých dob. Tuto eventuelní námtiku nebudeme nyní vyvracet, protože by to vyžadovalo veliké vybočení ze zamýšleného postupu úvah. Jen naznačíme, že spor by tu musel být veden o to, co by mohlo představovat jistou analogii tzv. invariantu, o kterém se mluví třeba v analytické geometrii apod. Existují filosofémata, která mají smysl pouze na pozadí a v rámci širších filosofických koncepcí, a zase jiná, která mají jistou relativní samostatnost a mohou být zapojena do koncepcí a strategií velmi se lišících. Žádný filosof nezačíná ab ovo, ale užívá myšlenkových prostředků, jež nachází u jiných myslitelů a jež od nich jednak přebírá, jednak si je upravuje po svém. Dělá to i takový filosof, který nemá v úmyslu budovat svou vlastní systematickou koncepci, ale programově se chce držet jen interpretace jiných myslitelů. Zároveň však nelze ve filosofii zůstat jen u zmíněných – a zdůrazňuji: vždy relativních – invariantních filosofemat, ale každý myslitel je se vším svým filosofováním vždycky plně ponořen do své doby, na kterou reaguje a na kterou musí a má reagovat.

3.11

Je tu ještě jiná námitka, která možná také ve vás pracuje. Jaký má smysl se zabývat takovými abstraktními záležitostmi? Co to může říci lidem dnes, právě v jejich situaci? Nejde o pouhou intelektuální hru? Zde nehodlám předvádět žádnou apologii filosofie. Za normálních okolností si každý vysokoškolský student je vědom toho, že při rozhodnutí pro určitý obor ještě zdaleka nevěděl, co všechno k tomu oboru a k dosažení absolutoria bude potřebovat. Ale nejde jen o studenta a o jeho studium. Jde o podstatu filosofického výzkumu. Základní filosofické pojmy a filosofické a filosoficky kontrolované pojmové souvislosti jsou toho druhu, že na první pohled jen málokdo vidí nebo alespoň tuší jejich praktické důsledky – jejich „společenský dopad“, jak se říkalo –, asi tak jako jen velmi nadaný a také zkušený, přímo ostrřílený hudebník slyší v duchu znít partituru, kterou má před očima. A opravdový výzkum lze ve filosofii provádět jen tam, kde i sám zkoumající jen velmi tentativně tuší, kam ho to může dovést, když se nechá spíše vést myšlenkou, než aby byl jejím pánem, ředitelem nebo dokonce kočím či drábem. A potom též nesmíme zapomínat, že naše a zejména také vaše situace není zdaleka „normální“. Nesáhnu proto k žádné apologii, ale pokusím se na jednom případě ukázat, že naše úvahy mají základní význam pro nový pohled třeba na takové téma, jakým je normalita.

3.12

Proč zrovna toto téma by mělo nějak významně souviset s otázkou metafyziky a speciálně s problémem LOGU v onom smyslu, jak jsme zatím o něm začali hovořit? Dovolte mi připomenout jedno nepříliš známé interview, jež bylo zveřejněno před 4 roky v jednom německém filosofickém časopise (Nürnberger Blätter für Philosophie, roč. 3/1987, č.6; znovu přetištěno in: Manfred Riedel, Für eine zweite Philosophie, Suhrkamp, 1988, STW 720, s. 205–21). Profesor filosofie na univerzitě v Erlangen na dotaz, zda je mu blízká postmoderní kritika racionality, odpovídá, že důraz na postmodernu vědomě vyřazuje, protože nevěří, že by se filosofie ve svém tázání dostala ke své vlastní věci blíž v kontextu s pojmem epochy, jako je pojem moderny, ale že v jednom momentu s francouzskými a italskými postmodernisty souhlasí, totiž že filosofie v „silném“ smyslu vědecky zdůvodňujícího myšlení je dnes u konce. Dodává však, že je třeba upřesnit jeden rozdíl. U konce je dnes, ve věku vědy, *první filosofie*, která se táže na základ a na zdůvodnění vědy, totiž onen typ myšlení, který známe od

Aristotela až po Hegela a Husserla. Avšak s Nietzsche a s obratem od Nietzsche k Heideggerovi došlo k průlomů jiného typu filosofie, v němž jsou spolu do souvislosti pojaty časové otázky i otázka bytí a obojí zas ještě s otázkou po smyslu pro to, co je třeba dělat (207: indem nun die Zeitfragen mit der Seinsfrage und beide mit der Frage nach dem Sinn für das Tunliche zusammengekommen werden). A to je podle Riedela cesta k jakési *druhé filosofii*. Bylo by prý zapotřebí dlouhého dechu k objasnění, co je a co by mohlo být jejím tématem zde a dnes, ale Riedel upozorňuje jen na to, že nijak nespadá v jedno s tematikou praktické filosofie, ani s hermeneutikou, ale že se pohybuje někde „mezi tím“.

(Berlín, 18. 11. 1991)

3.13

Přihlédneme-li jen trošku blíže ke zmíněným formulacím, musíme nahlédnout jejich závažné nedostatky. Už jen zcela formálně se nabízí otázka, jak je možná „druhá“ filosofie bez „první“: pro Riedela není u konce jen filosofie, která se dotazuje na „základ a zdůvodnění“ vědy (to znamená filosofie jako reflexe vědecké aktivity), ale také která se dotazuje na „základ a zdůvodnění“ samotné filosofie, přesněji filosofie, která podrobuje reflexi svou vlastní aktivitu. Ale tento argument vlastně není jen formální. Když Riedel mluví o smyslu pro to, co je zapotřebí dělat, co se „má“ udělat (das Tunliche), nemůže se přece jako filosof vyhnout otázce po původu a zdroji toho, co se „má“ dělat či podnikat uprostřed toho, co „jest“. Jak se vůbec uprostřed daného ustavuje to, co „má být“? Na tuto otázku přece nemůže dát odpověď žádná „druhá filosofie“, ale jen „první filosofie“! A což sama otázka po tom, co „jest“? Co to znamená, když o něčem řekneme, že to „jest“? Co objasňujícího k tomu může říci „druhá filosofie“? A jak to je se zmiňovanými „časovými otázkami“ (Zeitfragen)? Což může filosof přehlédnout nebo prostě nedbat toho, že za všemi časovými otázkami a „pod“ nimi jako jejich předpoklad a základ je otázka času a časovosti, otázka dějin a dějinnosti? Současný filosof hodný toho jména si zajisté musí být vědom toho, že sám svým životem i myšlením je zasazen a zakotven v času a v dějinách, že z nich nemůže utéci, že se jim nemůže vymknout. Ale může a smí u tohoto vědomí své časové vázanosti a dějinnosti jen tak bez další reflexe zůstat? A jaká „druhá filosofie“ v tom může udělat byt jenom jeden jediný krok dál k vyjasnění, co to vskutku znamená a jaká je tedy opravdová situace filosofujícího? Která „druhá filosofie“ může vrhnout světlo na to, v čem spočívá onen žádoucí „smysl“ pro to, co se „má“ dělat? A jak vůbec může mít někdo „smysl“, tj. porozumění, pro něco, v čem žádného smyslu není, co samo o sobě je beze smyslu a nesmyslné? Což není předpokladem „smyslu pro nesmysl“ nejprve nějaký smysl, díky němuž se mohl ustavit také „smysl pro smysl“? A co rozumného může nějaká „druhá filosofie“ říci o tomto „smyslu“, který předchází každému našemu smyslu pro smysl i pro nesmysl?

3.14

Po tomto krátkém exkurzu se můžeme vrátit ke své problematice. Lidská situace je vždycky interakcí několika faktorů, jak jsme si už několikrát připomněli, totiž na jedné straně 1) aktivního, tj. aktivit schopného subjektu, 2) daných okolností (které jsou ovšem v pohybu a změně), 3) samotné aktivity subjektu (ale také aktivit jiných subjektů v okolí) a posléze 4) přicházející strukturované budoucnosti (v podobě nepředmětných výzev). Každá snaha redukovat některé z těchto faktorů se mi jeví jako filosoficky nelegitimní a de facto nefilosofická a protifilosofická. Ale vzít všechny tyto „faktory“ vážně a dotazovat se po povaze jejich skutečnosti znamená uznat nezbytnost první filosofie, i když jinak založené i uspořádané, než jak bývalo zvykem v dosavadní tradici. Pokusím se to předvést na problému, který se stal aktuálním a přímo akutním v některých tzv.

praktických či aplikovaných, eventuelně pro praxi přímo důležitých vědeckých oborech, jako je medicína, právníctví, psychologie, pedagogika, ... a mnoho dalších. Je to problém normality a tzv. normálu. Doufám, že alespoň někteří z Vás měli dost chuti, energie a příležitosti se podívat na doporučený text.

3.15

Normalita je ovšem problémem nejenom několika praktických disciplín, ale také a dokonce především problémem filosofickým. A právě po filosofické stránce je to problém ještě velice diskutovaný a zdaleka nevyjasněný. V běžném úzu mají slova norma, normalita a normální hned několik významů, a ta musíme pečlivě odlišit. Především tu je význam, v němž slovo normální znamená tolik co obvyklý. V tomto smyslu je třeba nenormální, aby ryba létala vzduchem nebo aby se plazila stovky metrů blátem, stejně tak jako je nenormální, aby pták „létal“ pod vodou, mávaje křídly, nebo aby nějaké zvíře, dokonce savec, žilo převážně či trvale ve vodě. Ale už dávno víme, že existují létající ryby a také ryby, které překonávají značné vzdálenosti k nejbližší větší louži vody, když ta jejich vyschla anebo začala vysychat, a to pomocí silných ploutví. A stejně tak víme, že ledňáček se pohybuje stejně snadno pod vodou jako nad vodou a že je schopen dokonce ve vodě chytat rybky. A kdysi bylo překvapením, že delfíni, vorvaňové, velryby atd. jsou vlastně savci, kteří se kdysi dávno vrátili ze souše opět natrvalo do vody.

3.16

Další význam slova „normální“ je nejčastější, nejvíce se vyskytující, také průměrný. Zde už nejde o to, nač jsme zvyklí, neboť to je příliš subjektivní. Průměr můžeme kvantifikovat a vypočítat. Existuje také tzv. Gaussova křivka, která udává rozptyl individuálních případů a tedy četnost jejich odchylek od průměru. Např. okvětní lístky třeba složnokvětých, např. sedmikrásy nebo kopretiny. Nasbíráme určitý větší počet květů, spočítáme počet jejich okrajových, okvětními listy opatřených květů, a zjistíme, že v největším počtu případů mají..., kdežto odchylky od tohoto počtu jsou tím vzácnější, čím víc se od průměru odchylují. Stejně můžete stanovit pravděpodobnost součtu tří čísel na kostkách, které opakovaně vrháte (při vrhání). Tam ovšem nemluvíme o normálním součtu, ale jen o nejčastějším výskytu. Nemusíme dokonce ani házet a můžeme vypočítat, že nejčastější součet bude 10 nebo 11, nejméně častý 3 nebo 18. V takovém případě jde o tzv. náhodnost, kdežto u počtu okvětních lístků je situace zřejmě složitější.

3.17

Pak tu je další možný případ, totiž že průměr neboli „normál“ nezůstává na jednom místě, nýbrž je v pohybu. A to je případ, který nás bude zvláště zajímat. Nejprve něco jednoduchého: antropologové-somatologové zjistili, že průměrná výška evropského a severoamerického člověka se za poslední desetiletí zvyšuje (možná, že se výška zvyšuje už déle, ale ze starších dob nemáme přesné statistiky – jen víme, že brnění jsou většinou tak pro naše děti a nikoliv pro dospělé). To není věc náhody, ale vidíme v tom jakousi složitou souhru řady okolností a faktorů, které někteří dokonce říkají „zákonitost“. Paleontologové nás upozornili na zvláštní jev, že totiž řada druhů se v průběhu svého vývoje zvětšuje, a že mimořádné zvětšení nasvědčuje obvykle zániku druhu. Tak např. kůň byl zprvu veliký asi jako dnešní zajíc, ale postupně se zvětšoval až do dnešní podoby. Totéž platilo kdysi o mamutech a dnes o slonech, atd.

3.18

V takovýchto případech už nejde jen o náhodné výsledky statistických šetření, ale o jakousi tendenci nebo trend, který musí být zkoumán, vyšetřován a objasněn.

Máme pak důvod hovořit o normálu jako o něčem, co přinejmenším vyjadřuje, ale spíše ovlivňuje nebo dokonce ovládá a řídí tento posun či přesun průměru či normálu.

4.01

Vrcholným pojmem klasické metafyziky je pojem poslední nebo také první příčiny všeho, Aristotelova prvního hybatele, který je sám nehybný. To není myšlenka teprve Aristotelova, ale je to myšlenka ARCHÉ. Aristotelés byl pouze tím, kdo tuto první příčinu ztotožnil s „bohem“ (a i v tom měl předchůdce, alespoň v některých momentech). I když se v Genezi hned na počátku mluví o stvoření světa, byla to teprve metafyzika, která dala myšlence stvoření ty ostré kontury, jež vedly k četným a nezřídka mimořádně velkým sporům a ideovým zápasům, které byly vedeny o pojmové uchopení povahy boží a božího vztahu ke všemu stvořenému, tj. k celému světu.

4.02

Dnes víme, že nejstarší řeční myslitelé, které Aristotelés chybně označuje jako hylozoisty (ačkoliv HYLÉ je jeho a ne jejich pojem), vůbec nechápali ARCHÉ jako cosi neměnného, nehybného, ale naopak jako cosi oživeného, živoucího. Ještě Hérakleitos mluví o světovém ohni, který nejenom hoří, ale

jednou se rozhořívá a jindy pohasíná. Teprve po Parmenidovi a poté, co jím byl konstituován koncept neměnného jsoucna, které vždy jest, aniž by mělo minulost nebo budoucnost, čímž byl vyloučen veškerý pohyb, veškerá změna, byla připravena půda pro ztotožnění tohoto dokonalého a dokonaného, jednou provždy neměnně jsoucího jsoucna s „bohem“. Právě na to kriticky poukazuje později Pascal, když proti sobě staví boha filosofů a Boha Abrahama, Izákova a Jákobova.

4.03

Tradiční metafyzický theismus (tzv. ontotheologie) chápe „boha“ především jako nejvyšší, nanejvýš dokonalé jsoucno. Jeden z důkazů existence boží je založen právě na této dokonalosti: dokonalá bytost musí být, musí existovat, protože jen v tom, že jest, se dokonává její dokonalost. Dokonalost vylučuje každou změnu, jakékoliv dění: bůh takto pochopený je neproměnný a tím se zásadně liší ode všeho stvoření, které je proměnlivé. A protože člověk byl stvořen k obrazu božímu (tady vidíme zřetelný moment synkretický), musí na něm být alespoň odraz oné dokonalosti. Nemůže to být nevinnost, tj. bezhříšnost, neboť to zase odporuje učení o prvotním hříchu, jímž bylo postiženo nejenom celé lidstvo, ale veškeré stvoření vůbec (podle Pavla). A tak onen obraz, ono imago dei bylo viděno v nesmrtelné lidské duši.

4.04

Ze základní teze o naprosté dokonalosti nejvyšší bytosti pak byly vyvozovány další vlastnosti boží, jako je např. – kromě neměnnosti – všemocnost (všemohoucnost) a zvláště vševědoucnost, k níž náleží také předzvědění. To pak konkrétně znamená, že neměnný a „věčný“, tj. času nepodléhající, ale mimo čas existující bůh sice stvoří čas a svět, který je času podroben, ale předem ví o všem, co v tomto stvořeném času proběhne. A protože to ví, znamená to, že je o tom rozhodnuto ještě dříve, než k tomu všemu v čase opravdu dojde. A to je zase myšlenka předurčení, predestinace. Myšlenka predestinace se ovšem dostává do rozporu s počátečními tezemi a předpoklady filosofické theologie. Může být bůh, který stvoří svět a dopředu ví, že dojde k hříchu a k obrovskému vykojení všeho stvoření, činěním odpovědným za zlo, které tak vzniká? Pokud se sám rozhodl zlo stvořit, nemůže být už chápán jako bytost dokonalá. Pokud zlo nechtěl, ale nemohl jeho vznik zabránit, nemůže být chápán jako bytost všemohoucí, a tedy opět není bytostí dokonalou.

4.05

K řešení takovýchto a dalších rozporů byly vymyšleny celé theologické stavby, které měly zachránit pojetí boha jako naprosto dokonalé bytosti, ale na druhé straně potvrdit jednak skutečnost stvoření a také skutečnost zla. Na theologické fakultě se v jednom kurzu letos zabýváme Barthovým řešením tohoto problému (Barth ve své Kirchliche Dogmatik -§ 50- mluví téměř na 100 stranách o „nicotě“, Nichtigkeit). Pro celé generace filosofů posledních přinejmenších dvou staletí byly tyto žonglérské pokusy příčinou odporu filosofů k theologii a odklonu mnoha myslitelů od křesťanství vůbec. Uvedu jen jeden příklad, který má resp. bude mít pro nás jistou váhu a důležitost ještě později. Jde o Alfreda Northa Whiteheada, který otevřel cestu celé jedné nové theologické škole, která se – opřena o jeho filosofii – pokouší o značně radikální odklon od tradiční metafyziky, ale zároveň se pokouší o metafyziku jinou, novou, od tradiční značně odlišnou.

4.06

Celá tato proměna ovšem byla připravována v předchozích staletích, zejména ovšem novými a novými pokusy o pochopení lidské svobody. Jestliže je Bůh

všemocný, pak je buď přímo odpovědný za zlo ve světě jako jeho stvořitel, anebo je přinejmenším odpovědný za to, že navzdory své všemoci připustil, aby se zlo ujalo iniciativy a dočasně i vlády nad světem. Ať už byla celá argumentace pojata jakkoliv, vždycky se v ní objevovaly skulinky, jimiž pronikala myšlenka, že boží všemohoucnost má své meze. Připomínám zde velmi pozoruhodnou myšlenku Kierkegaardovu z Nemoci k smrti, která vlastně spočívá v poukazu na nemožnost stvoření člověka jako partnera božího. Aby se člověk stal opravdu tím, čím ho Bůh chce mít, musí projít smrtelnou chorobou, totiž musí se odtrhnout od svého stvořitele, ztratit tak svůj základ a musí propadnout zoufalství. Teprve tehdy může být zachráněn a stát se tak tím, kým ho Bůh chce mít. Mohli bychom to ještě zestručnit: Bůh nemůže stvořit člověka rovnou spaseného, ale musí ho nejkprve nechat zhřešit tím, že se od něho odtrhne, emancipuje, a pak teprve je spasení možné.

4.07

Whitehead onu myšlenku, že moc boží má své meze, ještě radikalizoval. Na konci své největší knihy, *Process and Reality*, zařadil kapitolu z filosofické teologie, jejíž základní ideou je ustavení rozdílu mezi boží povahou původní, Wh. říká primordiální, a jeho povahou druhotnou, následnou, Wh. říká konsekventní. Bůh disponuje plánem, když tvoří, ale neví od počátku všechno, co se v takto stvořeném světě může odehrát: musí se stvořeným světem udělat určitou důležitou zkušenost, která mu není od počátku vlastní. S Bohem se tedy také něco děje: je to nejen příběh světa, ale také jeho vlastní příběh.