

Zdeněk Kratochvíl:

FILOSOFIE ŽIVÉ PŘÍRODY

(nová dosud nevydaná verze, předloha pro anglický překlad)

Obsah:

1. Filosofický pojem přírody – přirozenosti – fysis. Tradiční problematičnost přírodní filosofie. Zasutí a znovuodkrytí smyslu pro fysis. - 3
2. Jednotlivá přirozenost. Fysis. Věc jako uchopení fysis. Podloží jevů a věcí. Konstituce věci. Věc ve světě. Věc a hmota, prostor, čas. Poznání a redukce. Exemplární jsoucná. - 9
3. Kosmos. Svět jako pozadí jevů a kontext věcí. Svět jako sounáležitost horizontů. Část a celek. Svět a paradigma jevení a uchopování přirozeností jakožto věcí. Svět a řeč. Pluralita světa. - 17
4. Přirozený svět. Prostředí, všední svět, světový názor. Redukce v objektivní vědě a fenomenologická redukce. Přirozený svět jako životní problém. - 25
5. Hmota ve zkušenosti, filosofii a vědě. Metafyzické výklady látky. Intuice hmotného a tělesného. Devastace přirozenosti a světa následkem devastace významu hmoty. - 33
6. Strukturace prostoru. Prostor a svět. Tvar – *eidos, morfé*. Tvar a kategorie druhu (*eidos* = species). Tvar a poznatelnost. Tápání tvaru (druhu) při hledání sebe sama a utváření prostoru. Krajina a orientace. Mapa. Devastace prostoru. - 39
7. Strukturace času. Paměť. Hórai (Hóry, hodiny), rytmy a periody. Směřování, následnost. Kauzalita a synchronicita. Poznání minulého a předvídání nového. Devastace času. - 49
8. Evoluce – proč bývá pohoršením. Její mechanomorfní redukce. Hledání ontologie, pro kterou evoluce pohoršením není. Tápající směrování. - 59
9. Živé bytosti – organismus, metabolé, sebevztažnost; jednota v proměně; mezi chaosem a řádem. Vztah k celku jako otevřenost živého světa. Živá bytost jako svébytný celek hledající svoji identitu v proměně. Tajemství sexu, smrtelnosti a individuality. - 65
10. Problém poznatelnosti živého. Redukce živého vypuštěním duše. Neuchopitelnost života, který sám uchopuje. Devastace života. Život a bytí. - 69

11. Paradigma – jeho meze a proměny. Staré vzory – archetyp duše. Novověk – věk vlády paradigmatu. Redukcionismus. -72
 12. Nehierarchická celostní struktura. Všechno se coby jedno moudré řídí skrze vše. - 76
 13. Filosofie živé přírody po dvanácti letech. Místo člověka v přírodě. - 77
 14. Osud, náhoda a nutnost. Nutnost jako vítězná náhoda. Přítomnost jako křižovatka náhody a nutnosti; determinismu a zcela nového. Událost setkání. Osud jako provázanost příběhů. - 81
 15. Problémy kontinua. Spojitost přirozených dějů a diskrétnost racionálních objektů. Informace a její kontext. - 84
 16. Mezi obrazy. Přirozenost a její obrazy. Žánry a diskursy. Kultura textu a kultura obrazu. - 87
- Příloha: Proč se přirozenost ráda skrývá - 89
- O autorovi - 91

1. Filosofický pojem přírody – přirozenosti – fysis. Tradiční problematičnost přírodní filosofie. Zasutí a znovuobjevení smyslu pro fysis.

Chceme filosoficky myslet přírodu a přirozenost. Myslet filosoficky, to znamená myslet kvůli moudrosti a ne pro dosažení nějaké vychytralosti. K evropskému pojetí filosofie navíc patří schopnost pojmové řeči. Jak může pojmová řeč přispět k moudrosti? Jedině postupným odkrýváním toho, co se ukazuje jako náležitě myslitelné. Takovému odkrytí myslitelnosti se v evropské filosofické tradici říká „pravda“, původně řecky *alétheia*, tedy situace, kdy *léthé* (skrytí, zapomenutí) není vševládná, neboť podstupuje mysl. Je však živá příroda a přirozenost tak zcela proniknutelná myšlenkou, alespoň v myšlení usilujícím o moudrost? Je zkušenost přírody a přirozená zkušenost převoditelná na pojmový systém pravdivých výpovědí? Dosah této otázky nám teprve bude postupně vyvstávat. Mnohdy budeme muset být skromnější a místo pravdy přírody a přirozenosti hledat a zkoumat spíše vztahy mezi přirozenou zkušeností a pojmovým poznáním. Jenže naše údajně „přirozená“ zkušenost je vždy už nějak preformována nějakou myšlenkovou strukturou, díky níž ji určitým způsobem vnímáme a můžeme ji také vyslovovat. Je však pojmové odkrytí pravdy tou jedinou cestou, kterou se může ubírat rozumně uspořádaná řeč, když kvůli moudrosti vede svůj zápas o smysl?

V běžné řeči se nám zdá, že víme, co říkáme, když vyslovujeme taková slova jako „příroda“ nebo „přirozenost“. V naprosté všednosti významu je příroda to, kam se jezdí na výlet; to za městem, co je sice poškozené, ale místy ještě zelené. Přírodě škodí vše nepřirozené, tedy technologické, což škodí i nám (naší přirozenosti), přestože jsme ochotni v rámci oné technologie denně pracovat kvůli jejím výsledkům. Proto se občas říká, že jsme přírodě odcizeni. Znamená to, že jsme odcizeni i své přirozenosti? A jaké? Může naprávě naší přirozenosti pomoci správná hygiena (tedy jiná technologie), podobně jako ekologické aktivity (opět jiná technologie) poškozené přírodě?

O přírodě máme také celý soubor věd: od fyziky a astronomie přes geologii a chemii po biologii. Každá z těchto věd má rozsáhlé pojmové aparáty popisující velikou experimentální zkušenost o určitých vlastnostech něčeho v přírodě. Každá z nich popisuje jinou stránku přírody, hledá funkční model jiné třídy jevů. V tradiční symbióze (nebo jindy v zápase) s filosofií žijí zvláště fyzika (nejobecnější z nich), astronomie (nejcelostnější a nejstarší, „nejkosmičtější“) a biologie, pronikající do toho „nejpřírodnějšího“, do tajemství života. Není tedy příliš troufalé, když chceme filosofovat o něčem, o čem je tolik a tak dobře zavedených věd? Jsme příliš zvyklí na to, že filosofie je živa z nedostatku poznání. I na tom však něco je, neboť filosofie tradičně vyrůstá z úžasu, včetně úžasu před dosud nepoznaným. Přesto mívají rozumní filosofové respekt před přírodovědou a zdůrazňují, že oborem filosofie je bytí samo; že hlediskem filosofického zkoumání je jsoucnost sama a ne žádné hledisko partikulární. Takové je přece už tradiční určení „první filosofie“ (u Aristotela), ontologie (o jsoucnu jakožto jsoucím). Zde je tajemství filosofie, nenarušené žádnou vědou o témže předmětu, už proto ne, že to, čím se zabývá není pouhý předmět. Neměl by se však filosof spíše zeptat fyzika, co ví o *fysis*; astronoma, co je to *kosmos*; chemika, co je to látka; biologa, co je to život, a pak to vše do nejvyšší míry zobecnit a tak vytvořit filosofii přírody? Pokusy podniknuté touto cestou považujeme za tak odstrašující, že by nebylo kolegiální je citovat.

Vědci toho vědí opravdu hodně, ale většinou vědí něco trochu jiného, než co zajímá laika, a o to spíše něco jiného, než kam míří filosofická otázka. Otázka po přirozenosti je otázkou filosofickou. Je dokonce jednou z nejstarších filosofických otázek, je nejméně tak stará, ne-li starší, jako samo slovo „filosofie“. Řeckým mudrckým spisům ze 6. a 5. st. př. n. l., tedy dílům tzv. předsokratiků, bývá pozdě antickými autory připisován stejný titul: *Peri fyseós, O přírodě, O přirozenosti*. U těchto prvomyslitelů se postupně rodí předpoklady filosofie a zlomky jejich spisů často svědčí o velkém pokusu myslet přírodu (přirozenost), který lze označit jako protofilosofii nejhlubšího dosahu, v mnohém podstatnější než pozdější školní metafyzické systémy. Právě neopakovatelnost myslitelských pokusů Anaximandrových, Hérakleitových, Empedokleových a Anaxagorových nám zabránila přivlastnit si titul *Peri fyseós*, který jim byl připisován. Co se však stalo s přírodou a přirozeností po té, co jsme jí nejprve opovrhli jako něčím nízkým (ve středověku) a pak se jí pokusili postavit do svých služeb a přetvořit k obrazu našich potřeb?

Z orientačních důvodů je vhodné začít náš sestup zkoumáním významů slov. Etymologie sice sama není zdrojem filosofického poznání, protože odkazuje jenom na naše lidské jazykové tradice, ale může upozornit na některé souvislosti, jejichž relevanci pak bude třeba teprve zkoumat. Tak české slovo „příroda“ je prý už staré a původně znamená „co se přirodilo, přírůstek“ a pak i „co vzniká bez zásahu člověka“. Přirozené je pak to, co náleží už k rození, co patří k „přírodě“ a ne do oblasti vyrobeného nebo vymyšleného. Chceme-li opustit závislost jen na mateřském jazyce, můžeme si pomoci oklikou přes mateřský jazyk filosofie, přes řecké slovo *fysis*.

Fysis patří mezi stará slova řeckého jazyka. Nejstarší užití je už homérské, pokud je ovšem dotyčné místo pravé (*Odysseia X, 303*). Zdá se tedy, že jde o slovo předfilosofické. Je to postverbale od slovesa *fyómai*, které v tomto mediálním tvaru znamená „rodím se“. *Fysis* je tedy „přirozenost“. (Renesanční čeština překládala *fysis* ještě doslovněji: „přirození“, dokud se toto staré české slovo nestalo eufemismem pro pohlaví. I tento významový posun však napovídá určitou významovou stránku *fysis*: znakem přirozenosti je plodnost, *fysis* odkazuje k intimitě, spontaneitě, moci časnosti.) V homérských eposech i jinde však běžněji potkáme slovesné tvary, vedle *fyómai* také aktivní tvar *fyó*: „rodím, rostu, kvetu.“ Slovo *fysis* pak ovšem nabývá i leckteré další významy (podobně jako později *fyé*, jiná odvozenina téhož slovesa): „vzrůst“, „podoba“, „tvářnost“, „bytnost“ nebo „bytosť“. Většinou tedy to, co na jedné straně souvisí s původem a zrodem a na druhé straně s rozpoznáním podle projevu. I pro antického Řeka je ovšem *fysis* kupodivu také opakem města a jeho obdělaného okolí, ale jinak než pro nás. *Fysis* je „divočina“, drsná „panenská příroda“, která budí děs i při své kráse. Je to hájemství bohyně Artemis, drsné panny, krásné životelky a lovkyně všeho přírodního, neudělaného, neochočeného. Artemis je božská dimenze *fysis*.

Ještě hlouběji zpět mohou poukázat indoevropské jazykové souvislosti. Řeckému kořenu „fy-“ odpovídá indoevropský kořen *bhu-*. V indoevropských jazycích pak tomuto kořeni často patří významy ve škále od bytí po rostlinu. Viz např. védské *bhuti*, „síla, zdar, bohatství“; české „býtí“; řecké *fyton* (mykénsky snad *puta*), „rostlina“. Jde o vztah k moci bytí, které je vnímáno vegetativně nebo generativně.

Pro dějiny myšlení byl významný také latinský překlad řeckého výrazu *fysis* latinským slovem *natura*, tedy „to, co patří k rození; co se zrodilo; co spěje ke zrodu“. Toto slovo

dlouho uchovávalo významovou škálu řeckého výrazu *fysis*. (Dokladem může být např. právě jeho starý český překlad jako „přirození“. V českém hovorovém převzetí slova *natura* nám správně zní další význam jeho i řecké *fysis*: povaha, způsob ustavení, bytostná povaha.) Přesto je mezi latinským slovem *natura* a řeckým *fysis* jeden zásadní rozdíl, byť jen nepřímý. K latinskému adjektivu *naturalis*, „přirozený“ má totiž pozdní latina jeho opositum: *supernaturalis*, „nadpřirozený“. Tento pojem často užívali latinští křesťané, ale z důvodů nejen jazykových se lze domnívat, že jde spíše o výraz něčeho, co chybělo v latinském pojetí přirozenosti, než o základní záležitost křesťanské víry. Vždyť řecké křesťanství takovému nadřizený doplněk k přirozenosti nezná. Protiklad přirozeného a nadpřirozeného budeme považovat za jedno ze specifik latinské kultury a přes jeho značný historický význam se mu zde nebudeme věnovat. Slova „přirozený“ a „přirozenost“ budeme užívat v jejich původním řeckém smyslu, který bez ohledu na náboženské vyznání nedovoluje užít u nich předponu „nad-“, neboť *fysis* sama zde zahrnuje i sakrální dimenzi.

Filosofování o *fysis* je tedy pokusem myslet přirozenost, přírodu, vzrůst, bytostnou povahu, spontaneitu, vegetativní a generativní působnost bytí. Je to pokus o myšlení, které se týká všeho vznikajícího a zanikajícího, proměnlivého, tedy všeho toho, co právě svou neustálou proměnou uskutečňuje svoji bytostnou povahu a hledá sobě vlastní tvar. Je to pokus o myšlení vztahů mezi bytím a každým už vynořeným nebo vyrostlým jednotlivým jsoucím (a též jeho nebytím), tedy řečeno s Martinem Heideggerem, pokus o myšlení „ontologické diference“. Takové myšlení není žádnou novinkou a můžeme se vlastně divit, proč po dvaceti šesti stoletích nestačí pouze resumovat základní výtěžky myslitelské práce. Proč nestačí pouze zreferovat tradici „přírodní filosofie“ a pokračovat v ní? Protože tato tradice má obrovské diskontinuity a hlavně proto, že „přírodní filosofie“ upadla do špatné pověsti.

V archaické antice byla přírodní filosofie (byť je tento název anachronický, zavedený teprve později) téměř jediným myšlením směřujícím k filosofii, vedle eleatské školy. První zásadní zpochybnění tohoto myslitelského úsilí přináší (nepočítáme-li Parmenida) v osvícenské generaci rané řecké klasiky sofisté. Jejich myšlení se orientuje na věci lidské, na to, co se děje v domech a na náměstích, na soudech a na sněmu. To není doména *fysis*, ale doména zvyků, dohod, smluv a argumentů; všeho toho, čemu Řekové říkají *nomó* (dativ sg. od *nomos*). Lidská společnost se řídí a funguje díky tomu, co je *nomó*, tedy díky všemu, co plyne ze zvyku, smlouvy, zákona, co je takto dáno. Vše to lze jednoznačně vyjádřit, takže je o tom možná logická argumentace. Lze to spolehlivě vyjádřit a argumentovat proto, že z určitého hlediska to je v naší moci, a to jako nehybné. Zvyk, smlouva a zákon se sice mohou měnit, ale zvláště o smlouvě a zákonu lze mluvit tak, jako kdyby byly po dobu své platnosti nehybné. Tato možnost je založena samotnou formulací a procesem vzniku smlouvy nebo zákona. Tím je „řečový akt“, nikoliv rození nebo vzrůst; byť z jiných než formálních hledisek může mít i zákon osud všeho přirozeného: být výrazem bytí, měnit se i pouhou interpretací, zanikat. Oblast toho, co je *nomó*, byla odkryta jako protikladná všemu, co je *fysei*, tedy tomu, co je „od přirozenosti“, co roste, umírá a mění se, aniž na to sáhneme a mnohdy aniž o tom můžeme vědět. Oblast zákonů a smluv je zřetelná a lze ji tedy přesně myslet, popisovat a rozsuzovat, zatímco oblast přírody a přirozenosti se oproti ní jeví jako zcela nejistá a málo zajímavá. U sofistů tak máme první předlohu pozdějšího rozdělení myšlení (věd) na přírodní a společenské neboli humanitní, tehdy ovšem ve prospěch přednosti vědění o věcech lidských.

V podobném tónu zní i Xenofónova reference o Sókratovi, který prý kritizoval zkoumání přírody, kosmu a bohů jako nespolehlivé a proto dal přednost zkoumání otázek lidských. Např.: „Ti, kteří se zabývají člověkem, se domnívají, že to, co zjistí, mohou použít pro sebe i pro kohokoliv jiného; zdalipak zrovna tak ti, kteří hledají podstatu božského, věří, že až poznají, jakými zákony se řídí vznik jednotlivých jevů, dokáží, kdykoliv se jim zachce, vyvolat vítr, déšť, jaro nebo zimu... Sám však (Sókratés) vždy rozmlouval o tom, co se týkalo člověka, a zkoumal, co je zbožné a co bezbožné, co je krásné a co ošklivé, co je spravedlivé“.¹

Sókratovi dědicové se sice na rozdíl od sofistů k otázkám přírody a přirozenosti vrátí, ale učiní tak v rámci metafyzické filosofie. Ta natolik vsadila na jasnot pravdy a jistotu identity, že vše pohyblivé vidí jako nutně nižší než nehybné. Tam lze ovšem *fysis* myslet jen obtížně. Ztrátu pochopení pro přírodní filosofii a naprosté přeznačení mnoha s ní spojených výrazů si lze ukázat třeba na tom, že ještě např. Aristotelovo označení *fysiologoi*, „fysiologové“ pro předsokratiky, původně ve smyslu „zkoumatelé přírody“ dnes označuje někoho úplně jiného. Kdybychom se věnovali historické dimenzi filosofie přírody, byl by teď na místě výklad Aristotelovy *Fysiky* a zvláště *Fysiky* Chrýsippovy, tedy přírodní filosofie řeckých stoiků. V latinské oblasti byl tento posun hlubší o to, že latiníci svým pragmatismem i formalismem v mnohém mimovolně navázali na řecké sofisty a latinští křesťané se pak zase věnují spíše záležitostem „nadpřirozeným“. Malá vnímavost vůči *fysis* je ostatně společným rysem latinského předkřesťanského i křesťanského myšlení, snad s výjimkou Lucretia Cara.

Obnovu přírodní filosofie přinese spolu s obnovou všeho možného jiného až synkretismus pozdní antiky. Zvláště u myslitelů blízkých hermetismu (Poseidónios kolem r. 100 př. n. l.) a pak ovšem v samotných spisech řeckého hermetického souboru. Tím se ovšem přírodní filosofie postupně dostává do sféry mysterijní zbožnosti, gnóse a okultních věd, např. alchymie (Zósimos). Stává se součástí spodního proudu, neseného pak mystikou, a to křesťanskou i heterodoxní. Potkáváme ji ve spisech některých řeckých církevních Otců, latinských mystiků a domnělých kacířů. Na Západě vynikají ve 12. st. škola v Chartres a ve 13. st. škola v Oxfordu. Tak se přírodní filosofie dočkala jako součást hermetických nauk renesance, nové epochy zájmu o vše staré a nově nahlédnutelné a o věci obskurní zvláště.

K nejfilosofičtějším plodům renesanční přírodní filosofie patří Ficinovy překlady hermetických spisů do latiny. Vedle toho žije přírodní filosofie jako součást alchymie a astrologie. I ta stránka renesančního myšlení, která jediná přežije do novověku a určí jej, totiž vznikající novodobá věda, je ve svém vzniku mnohdy přírodní filosofii inspirována. Většinou zde jde o inspiraci pýthagorejskou.

Pýthagorejská přírodní filosofie spolu s pýthagorejskou vědou v té době představovala už dva tisíce let dějin kontroverzí s ostatní filosofii i vědou. Zatímco ostatní stará přírodní filosofie si hledí svého a nehodlá radit všem vědám i obci, je pýthagorejské myšlení vždy na cestě k přímé inherenci filosofie do přírodovědy i do politiky. Tak např. pýthagorejský heliocentrismus je výsledkem mystické intuice a přírodně filosofické úvahy, nikoli výsledkem astronomických měření a výpočtů. Jako takový jej také odmítnou alexandrijští astronomové, z pozice vědy (Hipparchos), neboť se neshoduje s pozorovanými jevy. Pýthagorejská inspirace hledá v pozdní renesanci pracně svoji vědeckou podobu. Tam, kde se jí to nepodaří, bude

¹ Xenofón: *Vzpomínky na Sókrata* I, 1; př. V. Bahník, Praha 1972, Antická knihovna.

nařčena z tmářství okultismu. Ostatně, na zvláštní výbojnost pýthagorejského myšlení si tvrdě stěžoval už archaický Hérakleitos.

Novověk, který plně startuje až po formulaci pojmu „přírodní zákon“ (u Descarta a v jeho okolí) a po Descartově rozlišení na duši a tělesné věci i ztotožnění subjektu a ego, je pak přírodní filosofii naladěn nepřátelsky. Představuje podezřelý relikv, který není nikam pořádně zařaditelný, nanejvýš tak mezi šarlatánství. Vždyť i příroda je nyní pojednávána „zákonem“! O zásadní vzkříšení přírodní filosofie se ještě pokusí německá klasická filosofie (Schelling), Goetheho duchovní věda a filosoficky orientovaní romantičtí básníci v čele s Novalisem. Vše to ústí spíše do theosofie nebo antroposofie než do univerzitní filosofie nebo akademické vědy.

U nově zaváděné univerzitní přednášky filosofie přírody může takto nastíněná minulost přírodní filosofie působit značně podezřele. Vždyť ne náhodou se v německé jazykové oblasti o ledajakém libivém výtvaru ducha s pohrdáním říká, že to je taková „Naturphilosophie“ a myslí se tím cosi nespolehlivého, co není filosofie ani věda. Proto je také náš titul opatrnější. Můžeme se však opřít ještě o něco jiného z minulé tradice než o nesporné velikány, jakými byli Anaximandros, Anaximenés, Hérakleitos, Empedoklés a Anaxagorás?

Většina z těchto dávných myslitelů začala s přírodní filosofii v kontextu svých všemožných „zkoumání“ (*historia*), zvláště zkoumání přírody. Nemůžeme si také dnes pomoci kontextem současných přírodovědných zkoumání? Nemůžeme využít zkušenost současných přírodních věd? Ne ani tak jejich výsledky (hlavně ne jejich zobecňováním), ale spíš jejich heuristiku i vnitřní obtíže, jejich meze i nová tušení? Nejspíš můžeme, ale takovou filosofii, ukazující filosofickou relevanci něčeho ve vědě, může dělat jedině ten, kdo má s vědou nějakou větší vnitřní zkušenost. Kromě toho máme ve 20. st. mohutně rozvinutou filosofii vědy v pojetí epistemologickém a kognitivním, ale tu se zatím nikomu nepodařilo uvést do nějaké souvislosti s čímkoliv zkušenostně přirozeným a přitom filosofickým; s přírodou ani s přirozeným myšlením.

Budeme se držet na půdě filosofie. Pomoc můžeme přijmout od těch filosofů, kteří ve 20. st. ukázali nedostatečnost novověkého pochopení přírody a přirozenosti: Husserlova fenomenologická kritika novověké vědy, Kuhnova strukturalistická kritika, Heideggerovo existenciální pojetí vědy. Za přímého předchůdce našich zkoumání považujeme Patočkův pokus hledání „přirozeného světa“.

S naším evropským lidstvím se cosi stalo. Mimo jiné také to, že jsme si zakryli přirozenost, svoji i ostatní. Přirozený svět je pro nás už krajně obtížným filosofickým problémem. To, co se stalo, vidíme zřetelně na zdevastované vnější přírodě. Tam už to je vidět i pro ty, kdo vidět moc nechtějí nebo neumí. Považujeme to však jen za jednu stránku toho, co jsme udělali s přirozeností, každou přirozeností, třeba i s přirozeností svého myšlení. Naše myšlení je na tom stejně, o citu nemluvě. Naším hlavním cílem není ani tak hledat viníka, ať už by jím bylo latinské pochopení křesťanství, novověká věda, technika, politika nebo reklama. Tento etický problém nechť řeší jiní. Cílem těchto zkoumání je filosofická kritika tohoto stavu, tedy usuzující pochopení a ne souzení – a především pokus o filosofický příspěvek k nápravě, nikoliv metodický pokyn.

To, co jsme my Evropané (a pak všichni ostatní) provedli, nazval Z. Neubauer jednou výstižně „denaturace *fysis*“. Tato slovní hříčka říká: zdánlivě nám to vše funguje; denaturované substance mají jen tu moc, kterou po nich chceme a práce s nimi je tudíž bezpečnější; ale příroda a přirozenost (*natura*) byla zbavena sebe sama, svého vnitřního života a spontaneity. Doufejme, že alespoň s našim myšlením tomu tak není úplně a beze zbytku. Doufejme, že *fysis* sama je mocnější než každé denaturační činidlo.

Podobný náhled exponoval už mnohem dříve Novalis v sugestivním vyprávění, které je u nás známé prostřednictvím Emanuela Rábla, zakladatele katedry filosofie na Přírodovědecké fakultě UK:

V dobách prvních veřejných pitev se prý těla obstarávala od kata, který vybraného odsouzence šetrně utopil. Stalo se prý, že při jedné takové pitvě se příliš šetrně nedoutopený odsouzenec probudil a otevřel oči. Na náměstí vypuklo všeobecné zděšení. Tato hrůzná scéna je přiměřem: my pitváme nejen odsouzence, ale téměř vše na světě. Pitváme svět, který jsme utopili tak šetrně, aby si toho nikdo nevšimnul. Jaká hrůza, až se ten špatně utopený svět probudí, co budeme číst z jeho tváře? A jaká to hrůza, pokud je ten svět utopený dobře!

Abychom se odpoutali od romantických silných gest, budeme raději než o utopení světa mluvit a zasutí smyslu pro *fysis*. To není o nic méně hrozné, je to jen přiléhavější: i z lidí lze udělat roboty poměrně snadno a sériově, např. základním školstvím, ideologií nebo módou; ze zvířat a rostlin lze učinit součástky zemědělského výrobního cyklu, a to novým typem domestikace, totiž k obrazu toho člověka, který už domestikoval sám sebe; z ostatního světa lze udělat zásobárnu materiálů a energií i odpadiště. Mluvit o zasutí smyslu pro *fysis* však nejen dává ještě jakousi naději, ale je v souladu s dávným obrazem *fysis* jako čehosi, co vyrůstá z propasti, do které žádný nástroj nedosáhne; z bezmezna, které žádný trik nevyčerpá.

Zasutí smyslu pro *fysis* nevypovídá ani tak o nějaké schválnosti. Smysl pro *fysis* se nám jaksi zasouvá tehdy, když příliš dlouho neděláme nic jiného, než že sledujeme své všední starosti a obstarávání. Řečeno s Platónem a Patočkou, když nepečujeme o duši. Řečeno s Heideggerem: když se nevystavujeme vzcházejícímu poli jsoucná jako existence. Občas ten smysl pro *fysis* sami na chvíli zasouváme z důvodů rozumných a počestných, totiž ze strachu před hlubinou její propasti, před její spontaneitou, před její konečností, která poukazuje ke smrti. Toho všeho se přece bojíme. Není přece rozumné si s těmito silami zahrávat. Zapomínáme však, že každé zasutí smyslu pro přirozenost učiněné ze strachu, nám zasouvá přirozenost celou a stále. Tím spíše, když se před nebezpečnostmi *fysis* utečeme do sterilní izolace bezpečné a pojištěné všednosti. Zasutá spontaneita se pak projeví nekontrolovaně a navzdory kalkulacím. Tak vykládá Patočka ničivou explozi nacionalismu a války dvacátého století. Tak snad lze jedině z přehlížení a ponížení hmoty vyložit nástup novověkého „materialismu“, včetně obrovského entusiasmů, který s ním byl kupodivu spojen.

V dalších zkoumáních se tedy pokusíme o filosofické znovuobjevení smyslu pro *fysis*. Čerpat budeme z vlastní přirozené zkušenosti; z nejstarší přírodní filosofie; z fenomenologických, strukturalistických a poststrukturalistických analýz novověké přírodovědy v soudobé filosofii.

Co nebudeme dělat:

Nebudeme vytvářet vědecké hypotézy, jako to dělali pythagorejci.

Nebudeme radit vědcům, jak mají dělat vědu, jak to činí někteří metodologové.

Nebudeme si snad plést kritiku vědy s očerňováním vědy, jak to činí někteří přírodní filosofové pozdního novověku.

Nebudeme ve filosofii spoléhat na vědu; vždyť jedině tak by to snad mohlo být filosofické myšlení přínosné i pro vědce.

2. Jednotlivá přirozenost. Fysis. Věc jako uchopení fysis. Podloží jevů a věcí. Konstituce věci. Věc ve světě. Věc a hmota, prostor, čas. Poznání a redukce. Exemplární jsoucna.

Fysis je vše, co prochází rozením a umíráním, vznikem a zánikem. K přirozenosti patří i její vztahy, kontext. Přirozenost se skrývá ve svých vztazích s jinými přirozenostmi. Skrze tyto vztahy se vztahuje k celku, k souvislosti všeho – a právě tím je přirozenost přirozená. Na úrovni *fysis* platí, že „všechno souvisí se vším“. Takováto věta je sice plná emočního náboje, který vyjadřuje vztah k bytí, ale nenesé žádnou informaci, sama o sobě neznamena nic více než věta „nic nesouvisí s ničím“, pokud bychom neuměli ukázat „jak“ a snad i „kudy převážně“ se děje ono „všechno souvisí se vším“. Proto se před dalším zkoumáním pokusíme zpřesnit význam výrazu *fysis* odkazem na toho myslitele, který jej uvedl do myšlení jako jeden z prvních a hned způsobem mimořádným, odkazem na Hérakleita z Efesu. Pokusíme se pak onen Hérakleitův význam slova *fysis* stále držet, přestože to, co pokaždé označuje, se neustále proměňuje.

Hérakleitův zlomek B 1 je zarámován expozicí difference mezi naším lidským údělem nechápavosti a úkolem mudrce. Tato difference je určena ve vztahu k bytostné řeči a ve vztahu k *fysis*. Pro nás zde bude zajímavé ono druhé hledisko.

Náš všední lidský úděl nechápajících je přirovnán ke spánku: „...lidem však zůstává skryto, co činí, když bdí, tak jako zapomínají, co dělají, když spí.“ Toto podobenství ze závěru zlomku dokresluje, kdo jsme nebo kdo jsou „lidé vždy nechápající“ v úvodu zlomku. Slovo „nechápající“ (*axynetoi*) Hérakleitos jinde vykládá hravou etymologií: jsou to ti „mimo společné“ (*a-xynon*) a dále pak: ti „bez myslí“, zcela doslovně ti „ne-s-myslí“ (*a-syn-noó*), neúčastní na myslí, duchu, rozumu (*nús, noos*). Hérakleitova řeč je iniciací možností vědomí, možností probuzení myslí, iniciuje k zápasu o společné. „Nechápající“ se neorientují vůči světu, nezakoušejí moc přirozenosti, nejsou „při tom“, když přirozenosti působí (proto jsou pak ve zlomu B 34 „zde“ pouze jakožto „nepřítomní“, *pareontas apeinai*, pouze jakožto zdající se, dokonce i sobě samým – B 17). Právě o rozdílu mezi nechápajícím (nepřítomným) vztahem k *fysis* a úkolem vědomí mluví střední část zlomku B 1:

...podobají se nezkušeným,
když zakoušejí taková slova i díla,
jak je já vykládám;
když každé rozlišuji podle přirozenosti
a ukazuji, jak se to s nimi má.

Mudrc slova i díla zakouší a také vykládá. Ví o tom, že každé zakoušení je už výkladem: exegezí, interpretací. Být při tom, když zní slovo a když se děje dílo, to zakládá

přímou zkušenost, to zakládá výklad, totiž porozumění slovu nebo dílu. Zakoušení, výklad i porozumění se děje rozlišováním: „Když každé rozlišuji podle přirozenosti.“ Nebo dokonce: „Když rozlišuji podle jejich jednotlivé přirozenosti“. Tím – a jedině takto – moudrý člověk „ukazuje, jak se to s nimi má“. Slova i díla se z vlastní moci zjevují; pochopení je prostředím, v němž se ukazují a v němž také na ně lze ukazovat.

Pochopení zařazuje do vztahů, díky nimž lze ukazovat; odkazovat na jedno skrze druhé, na souvislost jednoho s druhým. Chápající výklad rozlišuje to, co se mu a v něm ukazuje, ale rozlišuje to tím, že to spojuje do souvislostí, spojuje s dosavadními obsahy vědomí. Žádné nové slovo nebo dílo nemůžeme pochopit jen z dosavadního obsahu našeho vědomí. Právě tím je nové, je novým setkáním s nárokem ukazovat a vykládat, staví vědomí před nový úkol. Tím úkolem není nic menšího než ochota k proměně všech dosavadních obsahů našeho vědomí a jejich obvyklých vzájemných vztahů tak, aby nová zkušenost mohla být zakoušena, vyložena i pochopena náležitě, totiž „podle přirozenosti“ a ne podle našich předběžných přesudků o ní. To předsudečné mínění, které chce vše podřídít tomu, o čem se domníváme, že to už víme, to je údělem „nechápacích“, naší všednosti, nedostatku přítomnosti.

Qui bene distinguit, bene docet (kdo dobře rozlišuje, dobře učí), praví jedno úsloví scholastiků. V hérakleitovském kontextu myšlení *fysis* to stanoví veliký nárok. Tím „dobrým“ rozlišováním není vždy takové, které už máme po ruce, které umožní bezrozporný výklad nebo nabídne jinou formální výhodu. Tím dobrým rozlišováním je pouze rozlišování podle *fysis*, podle každé jednotlivé přirozenosti. Když takovéto rozlišování umožní nekonfliktní výklad, pak to není díky důvtipnosti našeho rozumu, který možné konflikty umně vystěhoval mimo daný okruh tématu, ale jedině díky struktuře řeči a povaze světa. To je ovšem stálá sázka, kterou si nemáme chtít usnadňovat chytráckým předbíháním kýžené jasnosti. Pravda zde není soulad výpovědi s věcí, jako jím je v metafyzickém myšlení. O pravdě zatím není výslovně řeč. Tím původním étosem pravdy, totiž odkrýváním, je zde zakoušející a ukazující vztah ke každé jednotlivé přirozenosti. To je ovšem odkrývání něčeho jednotlivého, kousek po kousku, pokaždé jen rozhled do vztahů celku z nějakého určitého místa, nikoliv celkový přehled.

Často jsme v pokušení si pomoci k poznání i jinak, než jak nám to doporučil Hérakleitos. Např. něco pevně chytit, „fixovat“, abychom to mohli pořádně zkoumat; zavřít do klece nebo vypreparovat. Nebo něco rozříznout, abychom viděli nitro a poznali strukturu. Přitom skutečně něco poznáváme, ale mylně to považujeme za skutečné přirozeně a samo o sobě. Poznáváme přece náš výtvar učiněný z nějaké přirozenosti. To, co považujeme za nitro, je nový povrch, který přirozenost ukázala při svém rozrušení naší akcí. Ta „vnitřní struktura“ o něčem vypovídá, ale jinak, než jak vypovídá skutečná struktura vztahů mezi přirozenostmi v jejich ukazování. Užívání takovýchto pomůcek k poznání vede k pokušení, že povaha bytí (každá přirozenost a vztahy přirozeností) je taková, jako tyto naše akce, totiž na způsob něčeho mechanického, na způsob dělení a skládání. Můžeme tak mnoho zjistit, ne však povahu bytí, neodkryjeme přirozenost. Vzdálíme se jednotlivým přirozeným odkrytím a pokusíme se je nahradit přehledností obecné pravdy. Právě toto je ono zasutí přirozenosti.

Pokud bychom chtěli věrně sledovat Hérakleitovo pojetí *fysis*, pak bychom o přirozenosti nemohli mluvit ani jako o něčem stálém a dosud ukázanou relativnost (vztažnost)

každé lokální pravdy bychom museli ještě relativizovat co do času. Tomu se však raději budeme věnovat ve zvláštním zkoumání času a synchronicity. Je vůbec možné uskutečňovat ono mudrcké rozlišování podle jednotlivé přirozenosti? Neznamenaloby to vzdát se všeho zasahování a veškerého aktivního postoje vůči světu? Jenže aktivita a zachování, to není v tomto pohledu totéž. Manipulovat nemáme, v tom máme být nezúčastněnými. Ale aktivní být máme, vždyť celé toto myšlení je neseno výzvou k životnímu zápasu. Je to podobný paradox, jaký skrývá i původní antické chápání toho, čím je teorie. Ta je svědectvím o viděném. Předpokládá tedy, abychom byli dobrými diváky. A dobrý divák je právě ten, který je jaksi aktivně nezúčastněný. Totiž ten, který nesleduje jiné zájmy, než to, co je k vidění, ale o svoji výhodnou diváckou pozici aktivně pečuje. U Hérakleita navíc jde nejen o zakoušení a ukazování slov, ale i činů. Vztah mezi nezasahující aktivitou mudrce a činem dobře ukazuje už nejstarší výskyt slova *fysis* (mimořádně, jediný před Hérakleitem). Je to verš z homérské Odysseie, pokud je pravý, který bývá tradičně citován právě jako předfilosofická ilustrace pojetí přirozenosti.

Když Odysseovi hrozí začarování od Kirké, přichází mu na pomoc sám Hermés a nabízí mu čarovný lék, který hned připravuje (Odysseia X, 302-303):

„Když domluvil, vytrhl (dosl.: vykořenil) ze země léčivou rostlinu a ukázal mi její *fysis*.“

Hermés je pán horizontu, je ten, který umí přecházet mezi zjevným a nezjevným. Rostlina je zjevná, ale jenom tomu, kdo ji rozpozná. Pro ostatní je jenom součástí zeleně, louky. Moudrý rozpozná, rozlišuje jednotlivou přirozenost. Bůh se však nezastavuje u teorie. Vytrhne rostlinu, vyrve její kořeny. Tím ji definitivně vydělí z pozadí, z louky, ze země. Tím odkryje i kořen, tedy to, co bylo původně zcela skryté. I přitom však respektuje meze přirozenosti, vytrhne kořen celý. Ani tím ale „ukázání její přirozenosti“ nekončí. Přirozenost se ukáže v moci, v tomto případě v moci léčivé, Odysseovi druhové přestanou být v moci čarodějného zakletí do podoby prasat a navrací se ke své lidské přirozenosti.

K ukázání přirozenosti tedy patří schopnost odlišit od pozadí, schopnost vyčlenit náležitým způsobem, schopnost vydělit ze základu skrývajícího „kořeny“ přirozenosti (vzrůstu), schopnost dát průchod moci oné přirozenosti. Podobně se přirozenost luku ukáže teprve vystřelením šípu a přirozenost lyry teprve hrou. V těchto případech jde o věci umělé, ale přitom plné napětí a tudíž působivé.

Přirozenost je mocí, která vyrůstá ze skrytosti. „Přirozenost se ráda skrývá.“ Vyrůstá do jevu, takže ji lze zakoušet a ukazovat, ale přesto je spíše tím růstem, principem určitých jevů nebo vlastností. Moudrý umí skrze projev moci té které přirozenosti poukázat k její základní síle, povaze. Podobně jako ji umí rozpoznat už skrze vnější vzhled. To je obecný moudrostní princip vyjádřený už Solónem:²

„Na nezjevné poukazuj prostřednictvím zjevného.“

Mudrc zakouší, vykládá a ukazuje jednotlivé přirozenosti. Hermés ukázal přirozenost rostliny hlavně tím, jak její moc navrátila Odysseovým druhům jejich lidskou přirozenost. Náš všední život, a to včetně vědeckého poznání, je však založen na uchopování přirozenosti jakožto věcí. Abychom přirozenost mohli pevně uchopit a užívat ji ke svým cílům, musíme ji

² Démétrios Falérský in: Stobaios III, 1, 172.

zcela vydělit z jejího bytí, z jejích „kořenů“; musíme ji uchopit jako konečnou a stálou. Právě tím zasouváme smysl pro přirozenost a k úkolům filosofie patří i schopnost odkrýt i ve věci její přirozenou moc, obnovit vztah k věci jako k uchopené přirozenosti.

Přirozenost, to je jsoucnost ve vztahu k bytí. Věc je jsoucnost, které se pokoušíme chápat v jeho výskytovosti. Naše rozumění se většinou nevztahuje přímo k bytí, ale k rolím věci v jejím výskytu, k jejím vyslovitelným vlastnostem. Věc můžeme popisovat pojmovou řečí. Přirozenost se však vymyká plně pojmovému popisu, neustále odkazuje k bezmeznému ve svých kořenech a kontextech. Přirozenost má svůj příběh (*mythos*), který mudrci zařazuje do kontextu řeči (*logos*). Řeč se může věci zmocňovat konečnými výroky, které jsou zdánlivě bezkontextové; nebo výroky, jejichž kontext je zdánlivě přesně a jednoznačně určen, např. definicemi. Každá skutečná a ne pouze vymyšlená věc je sice vždy bohatší než každý její konečný popis. Nakolik je věcí, tedy nakolik je už uchopena, natolik je vydělena z bezbřehých možností a neustálých proměn přirozenosti.

Řada myslitelů 20. st. v této souvislosti cituje Rilkeho verš o dětské hře:

„Věci mohou být čímkoliv,
ale musí se jim to říci.“

V různých kontextech lze tento verš zakusit buď jako hlubokou výpověď přirozené zkušenosti nebo jako nonsens. V dětské hře může být vařečka prohlášena za princeznu, můžeme i najít zkušenost, pro kterou princeznou je. Protiargument, že je to stále jenom vařečka, se pokouší zrušit hru nebo zavést hru jinou. Hra zvěčňuje přirozenost svým způsobem, odlišným od zvěčnění užitkového. Právě jen z hlediska užitkového a zpřehledňujícího zvěčnění se může Rilkeho verš jevit jako absurdní. Není to užitkové a zpřehledňující zvěčnění vlastně také jednou z her? Není to zvláštní hra, ze které lze jen velmi obtížně vystoupit? Není to hra na globální přehlednost a vypočitatelnost všeho jsoucnosti? Není to užitkové zvěčnění jakousi „metahrou“ obrácenou proti nevypočitatelnosti lokálních významů, které otevírá každá jiná hravost; tedy hrou na pozastavení významu všech ostatních her? A není filosofie spíše schopnost tlumočit mezi jednotlivými hrami, mezi jejich lokálními zřejmostmi (pravdami)?

Zvěčnění přirozenosti do podoby uchopitelné a globálně jasně je pro nás často tak samozřejmé, že běžně říkáme třeba slova: „neživá věc“. Živé „věci“ se nám přece jenom trochu vymykají, cítíme, že život nelze úplně zvěčnit bez jeho ztráty. Ještě více by nám vadilo, kdyby nás samotné někdo chápal jako věci a takto s námi zacházel. Kde se v nás bere ta samozřejmost, s jakou je pro nás představitelné, že s věcmi zacházíme hůře, to jest věcněji, než se sebou samotnými? Nepředstavujeme se „neživé věci“ už předem na způsob našich umělých výtvorů nebo dokonce jako pouhý materiál pro naše výtvoření; tedy jako něco méně cenného? Pokud ano, tak vlastně zacházíme i se sebou jako s věcí, totiž ve vztahu k nějakému užitkovému účelu.

Život je výsostným projevem leckteré přirozenosti. Před svým zvěčněním je každá přirozenost v jistém smyslu živá, byť ne ve smyslu biologickém. První antičtí teoretici pojmu „věc“ (*to pragma*), Empedoklés a Aristotelés, uváděli ne náhodou příklady věcí přirozených, nikoliv umělých. Příklady umělých věcí u nich mají roli jinou, jsou to příklady lidské záměrnosti. Když Platón v podoběnství o jeskyni (Ústava VII, 514) exponuje něco propastně odlišného od přirozeného světa bohaté skutečnosti mimo jeskyni, tak ukazuje na stíny umělých věcí, mluví o pevně fixovaném pohledu zajatců na stíny vrhané uměle udělanými

napodobeninami a umělými nástroji, uměle pohybovanými. Nemáme zde plynulou škálu od přirozenosti, přes přirozenou věc (živou i „neživou“), umělou věc a pak už jen její stín viděný z pevného a nesvobodného hlediska? Zvěčňujícího uchopení přirozenosti se dopouštíme z důvodů všedních a praktických. Neděláme to ale také pro iluzi pevného poznání?

Nezaměňujeme úkol odkrývajícího ukázání přirozenosti, tedy úkol lokálního odkrytí, za pokus nahlédnout z jediného a předem daného hlediska celek jsoucna, což má vytvořit iluzi celkové pravdy o bytí?

Přirozenost působí, neboť je plná vnitřních napětí. Zvěčnit přirozenost, to znamená vyložit její napětí z jednoho hlediska. Plně se nám to daří u věcí umělých, které jsou tak schválně udělány, ať už jde o napětí luku nebo lyry z Hérakleitových příkladů harmonického spolupůsobení protikladů v jejich zápase (B 51) – nebo když jde třeba o teplotní spád v tepelných strojích. Podobně se už stará metafyzická filosofie pokusila vyložit všechno působení a proměnlivost z nějakých základních principů. Už Aristotelés takto vykládá předsokratické myšlení. Zvěčňující uchopení je možné díky redukci bohatství proměn a napětí například na živlové protiklady. Pak je možné pochopit každou proměnu jako změnu něčeho, co samo je stálé. To bude základní trik fyziky. Historicky prvním popisem tohoto druhu bylo Empedokleovo „míšení“ živlů, pak Démokritovy věčné atomy a Aristotelovy prvky.

Takto zvěčněnou zkušenost jsme zvyklí popisovat jako „objektivní“. Vše, co se do zvěčňujícího popisu nevejde, pak považujeme za „subjektivní“. Tyto typicky novověké kategorie si budou vyžadovat ještě zvláštní zkoumání, se kterým je však nutno předběžně započít už kvůli samotné konstituci věci v přirozené zkušenosti.

Když Aristotelés vykládá starší myslitele, tak se ptá, v čem viděli princip (*arché*) všeho, tedy na co se alespoň v jeho očích pokoušeli redukovat bohatství zkušenosti. Ptá se také, co považovali za „základ“ (*to hypokeimenon*), ze kterého všechny věci vyrůstají. Slovo *hypokeimenon* může sice znamenat všechno možné, třeba i prostěradlo, ale v daném kontextu je to „základ“ nebo spíše „podloží“. Aristotelés se ptá, co starší myslitelé „podestírají“ pod všechny jednotlivosti, co „podkládají“ všem věcem. Nachází odpovědi živlové (voda, vzduch ...), obecné (látka) i doslova neurčité (*apeiron*). Do latiny pak Cicero *hypokeimenon* přeloží zcela otrocky doslovně jako *subiectum*, stále ještě se všemi starými kontexty a významy. Současně bude ovšem *subiectum* i latinskou gramatickou kategorií, totiž podmětem ve větě. V této významové symbióze žije pojem *subiectum* po celý středověk. Ještě Descartovo řečení, že *subiectum* je *ego* stojí i v této tradici.

Proměny novověkého myšlení však proměnily chápání subjektu tak, že bychom asi zbytečně působili pojmový zmatek, kdybychom slovo „subjektivní“ užívali v původním významu, totiž „takové, které se týká základů veškerenstva“.

Uchopená nebo myšlená věc stále ještě tkví ve své subjektivitě, poukazuje na bytí. Subjektivita věci je zbytkem nebo projevem toho, že věc je uchopenou přirozeností. V hledisku svého uchopení je už věc něčím pevným, stálým a konečným, ale vztahem k subjektu (tedy ke svému základu, ne k lidským domněnkám a svévolnostem) je věc ještě otevřena bezmeznu, vztahuje se k bytí.

V latinské terminologii gramatické i logické patří ke každému subjektu také objekt. Tím tento formalismus předznamenává subjekt-objektové myšlení, plně realizované

novověkou metafyzikou. V přirozeném jazyce je *Obiectum* „překážka“, v gramatickém významu je to předmět ve větě. V latinsky koncipovaném filosofickém myšlení je objekt překážkou, ale ne v tom smyslu, že by vadil myšlení, naopak. Objekt je to, o co se zastaví náš rozhled, naše myšlenka; tedy to, co ční z otevřeného pole jsoucna a přitahuje pozornost. Opřít se přece můžu jenom o to, co by za jiných okolností mohlo být překážkou. Objekt sám o sobě je už pouhý „předmět“ a vztah k bytí má pouze ve větě, která tento předmět myslí, totiž díky subjektu a díky přísudku, kterým je přece sloveso, tedy slovo pro děj nebo tvar slovesa „býti“.

Tak jako můžeme uchopit přirozenost jakožto věc, tak můžeme i věc pochopit jakožto objekt, což je další krok, který ji odřezává od vazby k přirozenosti, dokončuje znicotnění vztahu přirozenosti k bytí. Uchopení věci nám umožňuje zacházet s věcí myšlenkou i rukama, a to technicky, nikoliv magicky. Technická manipulace se od magické odlišuje právě objektivitou věcí a jejich definovaných kontextů. Zpředmětnění věci nám umožňuje formalizovat práci s objekty, aby se alespoň zčásti děla jaksi sama: užití formálního jazyka logického kalkulu, aplikace kybernetiky, sériová výroba díky formálně koncipované technologii. Pravda o objektu je oddělitelná od původních kontextů věci, proto je reprodukovatelná jak ve smyslu opakovatelnosti experimentu, tak ve smyslu přesného zachycení významu jednoznačnou výpovědí. Objekt nemá příběh, je zbaven neformálních souvislostí, zvláště časových.

S objekty pracuje věda, zvláště její formální disciplíny. Mezi věcmi žijeme svůj každodenní život, byť mnohé z věcí vnímáme někdy jen na způsob pouhých ne dost přesně fixovaných objektů. S přirozeností se setkáváme v každé hlubší zkušenosti intimní, poetické, náboženské nebo filosofické, ale stále jsme v pokušení ji vnímat jen jako věc. V setkání s živou bytostí a zvláště s druhým člověkem můžeme nejspíš zakusit neredukovatelnost přirozenosti na věc a věci na objekt. Možná právě tento smysl mívala stará apollónská výzva *gnóthi sauton*, „poznej sebe sama“, která se stala jednou z maxim řecké filosofie.³ Není to přece výzva ke šťourání ve vlastní „psychice“, nýbrž výzva apelující na přímou vlastní zkušenost, která není redukovatelná na věc a tím spíše ne na objekt.

Z každodenní úrovně styku s věcmi můžeme sestupovat na úroveň manipulace s objekty, ať už kvůli určitému typu poznání nebo kvůli technologii. Zrovna tak můžeme naši každodennost naopak otevírat všemu přirozenému, bytí. Filosofie je možná právě uměním těchto přechodů, těchto možností, které nejsou zevnitř sebe samotných zahlédnutelné. Naše zkoumání můžeme začít od toho každodenního, běžného, od věci.

Zdánlivě už všichni předem dobře víme, co je to „věc“. Mohli bychom přece vyjmenovat spoustu příkladů – a nejen vyjmenovat, ale také hned ukázat ve svém bezprostředním okolí. Pro lidskou všednost je přece typické, že se obklopuje věcmi. Filosofická otázka však jako obvykle problematizuje. Co je věc? Díky čemu je věc věcí? Jak se to děje? Proč je právě takovouto věcí? Naše zdánlivá znalost toho, co je to věc, většinou plyne pouze z toho, že o věcech si výše zmíněné otázky většinou neklademe. Obvykle se přece ptáme spíše po určitých vlastnostech určitých věcí nebo nanejvýš po tom, co je ta a ta věc zač. Neptáme se „co je to věc“. Není však právě toto konstitutivním momentem všednosti, každodennosti? Nečiní vlastně věc věcí právě to, že se ptáme až na její vlastnosti nebo na nějaké okolnosti s ní spojené? Není nevšední zahlédnutí moci nějaké věci nebo

³ Plútarchos, *De E* 17, p. 391f.

příběhu věci právě tou příležitostí, kdy věc zakoušíme jako uchopenou přirozenost, kdy na chvíli pomíjí zvěčňující moc každodennosti? Můžeme to zažít i u věci neživé, třeba oblázku z potoka – a dokonce i u věci uměle vyrobené, neboť i ta může mít svůj příběh, třeba dům nebo hrníček. Pokud však s věcí zacházíme „věcně“, tak ten její příběh neotevíráme.

Ještě markantnější je to u takových „věcí“, které jsou spíše „záležitostmi“. Ne náhodou pokrývá latinské slovo *causa* velmi širokou významovou oblast. Vždyť i to, co všedně považujeme za ohraničenou hmotnou věc, div ne pouze předmět, se nám přece může nevšedně ukázat jako záležitost příběhu nebo záležitost významná. Věci jsou záležitostmi a některé jsou jen jimi. Tak třeba *causa* jakožto „případ“. Případ je nějaký děj, který je nějak věcně popsateľný, zachytiteľný. *Causa* v právním smyslu si žádá, aby ta záležitost byla vyložena a porovnána s normou; aby všechny možné příběhy, které se toho případu týkají (třeba svědecké výpovědi) byly náležitým způsobem redukovány na příběh jediný, jasně popsateľný a dokumentovatelný, který také umožní rozhodnutí o vině a trestu. To je také zvěčnění.

Prostředí věci je bezpečné, nepřekvapuje příliš často ani příliš zásadně. Odpovídá mu naše všední řeč, vyjadřující a usnadňující naše každodenní obstarávání. Je to řeč z valné části nástrojová, neboť je především nástrojem vyjádření a komunikace, ale tato instrumentálnost řeči sama zde většinou není reflektována a nebí ani nijak speciálně využívána. V tomto bezpečném všedním prostředí si však někdy také můžeme rozpomínat na původnější zkušenost přirozenosti a oživovat při tom řeč samu. Takto např. pečují básníci o schopnost řeči mluvit, neboť jim nejde o všednost popsateľnou řeči jakožto nástrojem. Poetická řeč ale mluví i jinak, dokonce především jinak než instrumentálně. Zrovna tak můžeme z bezpečného prostředí věci podniknout jinou nebezpečnou výpravu, totiž k úplnému zvěčnění, k objektům a k čistě formální řeči, která jim odpovídá, vypovídá o nich jednoznačně. Filosofie se alespoň v určitém svém pojetí pokouší o obě tyto nevšední výpravy současně: o připomínání „původní“ přirozenosti i o přesnou formulaci výpovědi.

Fenomenologové v čele s E. Husserlem podrobně analyzovali konstituci věci z hlediska intence vědomí, fenoménu a světa. Husserl analyzoval i pokus o redukci poznání věci na poznání objektů, který podnikla novověká věda.⁴ V tom odkazujeme na uvedenou literaturu. Pro přírodní filosofii je podstatným výsledkem těchto zkoumání právě nesamozřejmost konstituce věci. Způsob uchopení přirozenosti závisí na stavu našeho vědomí, který lze charakterizovat výrazy jako: záměr, jazyk, režim řeči, horizont jevů, typ konstituovaného světa. Některé z těchto výrazů, např. „režim řeči“ patří ovšem spíše do pojmového rejstříku poststrukturalistického.

Věc ustavujeme z jevů a z intence vědomí a ustavujeme ji ve světě, v určitém světě. Věc bez jevů není myslitelná. Věc nemyslitelná je opět nesmysl a ne věc. Věc bez kontextů světa také není myslitelná. Věc je vždy někdy, někde, vzala se tam odněkud, případně je k něčemu nebo alespoň s něčím souvisí. Kontexty světa (podobně jako subjektivní hlediska) zastupují u věci původní nevyčerpatelnou hlubinu přirozenosti.

Způsob konstituce věci a typ světa, ve kterém se tato věc potom vyskytuje, k sobě patří. Při konstituci věci už mlčky předpokládáme určitou povahu světa, určité typy vztahů, do kterých bude věc patřit. Typ světa vypovídá o tom, jak se naše vědomí vztahuje k bytí. V

⁴ Edmund Husserl: *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*.

určitému typu světa mohou být jen určité typy věcí. Tak např. červený trpaslíček s kapuckou se nemůže vyskytovat v tom typu světa, ve kterém vědomí tenduje ke globálnímu uplatnění objektivních hledisek, těžko může být sousedem aminokyselin. A naopak, ve světě určeném hlavně náboženskou nebo poetickou zkušeností se obvykle nevyskytují třeba elektrony nebo akcie, nebo alespoň nemají významnou roli při orientaci ve světě.

Můžeme si položit otázku, nakolik jsme my sami schopni aktivně rozhodovat o typu světa a řídit konstituci věcí. Zdá se, že nejsme, vždyť přece neúspěšný pokus o neobvyklou konstituci věcí, ať už věci neobvyklé nebo obvyklé, hodnotíme většinou jako lež nebo podvod. Navíc přece náš vztah k bytí není žádná věc, nemůžeme mu poručit, nemůžeme s ním volně manipulovat. Přesto však máme zkušenost jakoby různých řádů světa, a tuto zkušenost vyslovují filosofové, básníci i archeologové. Jako kdyby ty různé řády světa, třeba „světy“ různých dávných nebo odlehlých kultur, představovaly různé styly zvěčňování, jako kdyby odpovídaly různým schopnostem vědomí. Také představu „objektivního světa“, která je naivním způsobem odvozena z novověké vědy, můžeme vidět jako jeden z těchto případů. S naším vztahem k bytí a tedy ani se světem nemůžeme sice manipulovat volně, ale bytí je vždy plnější než náš vztah k němu; možnosti vědomí vždy větší, než jaké zrovna dokážeme realizovat, a přirozenost vždy bohatší než každé její zvěčnění. Na tomto tušení se ve starých typech světa zakládala magie. Poté, co se věda pokusila odkrýt svět jako jednoznačný, se nám opět ukázala mnohovýznamnost zkušenosti i řeči a pluralita světa. Básník a teoretik řeči Emanuel Frynta o jednom literárním žánru říká:⁵ „je uměleckým výrazem zcela určité zkušenosti se světem. Je projevem, anebo řekněme podobenstvím toho poznání, které v plné intenzitě dolehlo na několik posledních generací: že totiž skutečnost nemá jeden přehledný a snadno zjištělný plán, že je mnohvrstevnatá, že je polydimenzionální.“ Pokusem o filosofické zhodnocení této zkušenosti jsou např. díla Zdeňka Neubauera. Podobná zkušenost má i své politické souvislosti v teorii a praxi pluralitní společnosti. Taková zkušenost je i podhoubím postmoderního myšlení.

Filosofie přírody nechce znehodnotit vědu. Dokonce nechce znehodnotit ani výsledky objektivistického pojetí vědy. Chce jenom zařadit vědu, včetně jejího určitého typicky novověkého pojetí, do kontextu pluralitní povahy zkušenosti. Zařadit vědecké výpovědi do významových kontextů jiných modů řeči. Pro vědecký přístup ke zkušenosti je typická mnohem dalekosáhlejší a přesnější redukce, než je běžná všední redukce přirozenosti na věc. Tak třeba v běžném životě řekneme o něčem, že to je zelené. Vědecká výpověď to zpřesní tím, že to převede do jiného jazyka a jiného typu světa: má to maximum odrazivosti v okolí vlnové délky 0,52 mikronu. Za obojím stála přirozená zkušenost něčeho zeleného; zkušenost, kterou lze odkrýt jako zkušenost moci nějaké přirozenosti, té přirozenosti, pro kterou je zeleň projevem její moci. Problémům reduktivního poznání budeme muset věnovat další zkoumání. Zatím si však připomeňme, že každá redukce, ta všední i ta objektivně vědecká, se týká nejenom toho, co bezprostředně redukuje, tedy přirozenosti, věci nebo předmětu, ale celého světa.

Každá věc je vždy věcí na světě. O té věci i o tom světě můžeme vypovídat spoustu pojmů, kterými popisujeme nějaké vlastnosti. Zvláštní místo mezi nimi mají pojmy, které jsou neodmyslitelné v nám přístupných typech světa: hmota, prostor, čas. Můžeme sice rozumně

⁵ Emanuel Frynta, *Zastřená tvář poezie*, Praha 1993, s. 110.

zacházet i s něčím nehmotným, třeba s dokonalým trojúhelníkem jakožto s geometrickým útvarem nebo s číslem či logickým operátorem, ale jim odpovídajícím formálním „světům“ geometrie, aritmetiky nebo logiky očividně něco chybí. Chybí jim časový vztah. Jejich přesnost i uchvatnost je placena záhadností jejich jsovoucnosti. Hmotnost je zvláštní kategorie vypovídající o našem světě, jenže vypovídající jinak v prostředí všedního světa věcí a jinak v prostředí přesné vědy. Pojetí hmotnosti výrazně určuje pojetí světa a tím i věcí v něm myslitelných. Stejně je tomu s prostorem a tím spíše s časem, nejtajemnějším filosofématem. Látkový, prostorový a časový horizont jsou pro konstituci věci zcela podstatné.

Naše myšlení je mnohdy mimovolně určováno tím, co si při něm představujeme jako příklad jsovoucnosti. Je tím předznamenána např. naše uchopující redukce, totiž co a na co chceme redukovat. Chceme přece opřít poznání o něco, co nějak základněji nebo „skutečněji“ jest. Mimovolně myšlený příklad vzorového jsovoucnosti zaměřuje naši pozornost na určité oblasti jevů. Je přece rozdíl, zda exemplárním jsovoucností je metabolující živočich, dokonale tuhé těleso nebo molekulární úroveň chemismu. Zrovna tak povede k odlišným závěrům, když za specificky lidskou schopnost budeme považovat střídavě rozum, intuici nebo cit. Každá kultura, epocha i oblast věd má svá oblíbená exemplární jsovoucnosti a své oblíbené typické vlastnosti. Jakési příklady toho, co řádně „jest“, a příklady toho, jak se to manifestuje. Jsou to přednostní typy redukcí, pomocí nichž se lidé dané oblasti orientují ve zkušenosti. Někdy jsou exemplární jsovoucnosti hlasitě deklarována, jindy naopak tabuizována, zvláště jsou-li z oblasti sexuality nebo financí. Změna exemplárního jsovoucnosti vypovídá o změně pojetí světa. Mnohdy dokonce nějaké výpovědi nerozumíme prostě proto, že ač zní obecně, předpokládá jakási nevyslovená a spoluminěná exempla, která ovšem v té chvíli nesdílíme.

Co bude exemplárním jsovoucností filosofie přírody? Vždyť filosofie přece takto postupovat nemůže, chce-li zůstat věrna tomu, že zkoumá jsovoucnosti jakožto jsovoucnosti. Příkladem jsovoucnosti je jsovoucnost sama, každá jsovoucnost. A pro filosofii přírody? Přírozenost, *fysis*? Přírozenost sice působí a v tomto smyslu jest, ale předmětným jsovoucností se stává teprve po nějakém určitém uchopení. Je přece vztahem jsovoucnosti a hlubin bytí. Nicméně, každá přírozená zkušenost může být příkladem něčeho základnějšího než všechny uchopující výklady. A zvláštním příkladem *fysis* může být naše vlastní přírozenost, totiž přírozená zkušenost vlastního bytí a nárok poznání sebe, *gnóthi sauton*, možnost orientace ve svých možnostech.

3. Kosmos. Svět jako pozadí jevů a kontext věcí. Svět jako sounáležitost horizontů. Část a celek. Svět a paradigma jevení a uchopování přírozeností jakožto věcí. Svět a řeč. Pluralita světa.

Zasutí smyslu pro přírozenost se projevuje poškozením světa. Běžně vidíme následky znečištění vnější přírody a devastace krajiny. Hůře už vidíme znečištění našeho vztahu k bytí a devastaci vlastního myšlení. Co všechno může obnášet „poškození světa“? Co je to svět? Jak jej lze poškodit a jak jej lze očistit?

Slovo „svět“ běžně užíváme v různých významech, většinou tím myslíme jakýsi celek, veškerenstvo. Někdy tím slovem myslíme jen naši planetu, což je ovšem dostatečně velký „celek“ pro většinu našich každodenních starostí. Pokud nám ovšem případnou starosti

nevšední, např. astronomické nebo zase náboženské, pak se naše planeta stává jen malým kousíčkem celku nesrovnatelně většího a bohatšího. Jindy zase stačí jen širší krajina, abychom už mluvili o „cestě do světa“. Svět prostě musí být vždy natolik velký, aby vše, co se v něm právě děje nebo i jenom myslí, bylo ještě hodně před jeho „okrajem“. Jindy zase slovem svět mluvíme o existenci: „Přišel na svět.“ Svět je pro nás prostorem existence, skutečnosti. Řecké slovo *kosmos* pro svět dnes užíváme jako přejaté spíše v kontextech astronomických nebo filosofických. Co toto řecké slovo původně znamená a jak se jeho význam ustavuje ve vznikající filosofii?

V nejstarší řečtině, v předfilosofickém užití, znamená *kosmos* vždy nějaké uspořádání. Ať už šikovnost nějakého uspořádání nebo jako jeho krásu. Iónští filosofové přenášejí tyto významy na řád přirozenosti i společnosti. Slovo *kosmos* tak získává význam řádu přirozenosti i řádu společenského, který je jeho obrazem. V původním iónském protofilosofickém pojetí není tento řád vtištěn přírodě zvenčí, ale je to její řád; je to koexistence protikladů v rámci společného celku. Výsostným výrazem tohoto přírodního řádu je pravidelný pohyb nebe, ale i tendence k vyrovnávání a znovuustavování diferencí typu horké-chladné nebo zase difference pohlavní. Mýtickým podobenstvím uspořádání kosmu je Orfeova hra, které naslouchají všechna zvířata, divoká i krotká, která by se jinak vzájemně požrala. Je to podobenství o protikladech v rámci kosmu: vlci a panterí ve společném izolovaném výběhu s beránky, zajíci, trávou a zelím by skončili zle, protože by zašli hladem; zatímco ve světě sice dravci také pronásledují ostatní, ale rovnováha se uchovává, svět běží dál a nevyčerpává se. Zde je asi představový základ pro slavný výrok Eurípidův „nestárnoucí kosmos nesmrtelné přirozenosti“ (fr. 910), patrně parafrázující Anaxagoru. V takovém pojetí je středem kosmu nebe, jako tomu bylo už na slavném Achilleově štítě (*Illias* 18, 483). V takovém pojetí není místo pro něco nadkosmického a není k tomu ani důvod, podobně jako zde není nic „nadpřirozeného“. Nebešťané jsou ještě páteří světa a svět je vnímán jako řád *fysis*, s aspekty krásy a spravedlnosti, což nijak nevyklučuje drsné a kruté děje, jejichž cestou se rovnováha světaběhu uskutečňuje.

Pro první filosofy je svět také „tím společným“ (Hérakleitovo *to xynon*), do kterého vstupujeme, když se probouzíme. V tomto smyslu je pak svět „jeden“ (B 89):

„Probuzeným je svět jeden a společný,
avšak každý ze spících se obrací k vlastnímu.,,

Neprobuzení lidé vnímají jen pořádek svého vlastnictví, třeba svého domu – nebo pořádek toho, o čem mají uspořádané vědění, třeba čísel. Vidí jednotlivá uspořádání některých věcí. Kdo se však probouzí do vztahu k bytí světa, ten zahlédá řád přirozenosti. Jeden společný svět se mu neobjevuje redukcí všeho na jeden princip, ani nějakým zobecněním všech jednotlivin, ale zakoušením jednoty protikladů uvnitř *fysis*. Ten svobodný řád (*kosmos*), který se takto otevírá, není převoditelný na nějaké jednoznačné globálně nahlédnutelné uspořádání (B 124):

„Jako hromada ledabyle nasypaných věcí je nejkrásnější svět.“

Kosmos není opakem toho, že jednotlivé přirozenosti jsou svébytné. Je přece jejich vzájemným vztahem, prostředím vztahů a diferencí. Je opakem jednotlivých dílčích pořádků vynucených vnější silou pro nějaký účel. Z tohoto hlediska je novověká myšlenka o jednom

objektivním světě spíše racionální extrapolací lokálních pořádků spících než odkrytím kosmu. V íónském filosofickém odkrytí je *kosmos* řádem přirozeným, je neudělaný, jako vše v oblasti *fysis* (B 30):

„Svět, stejný pro všechny,
neučinil žádný z bohů ani z lidí...“

To není výraz atheismu, který by popíral roli božství, nýbrž výraz zkušenosti *fysis*, která přece není udělána, lidmi ani bohy. Křesťané budou tomuto hledisku na svět říkat *creatura*, stvoření, nikoliv výrobky. Svět není výrobek ani projekt.

V naší každodenní všednosti svět nezakoušíme přímo, spíše jej mlčky předpokládáme. Jsme zaujati věcmi, ale každá ta věc je při hlubším pohledu věcí na světě. Odkrytí světa je však pro nás čímsi nevšedním: v harmonii přírody, v kráse nebe, kamenů i proudící vody, v rytmu života. Filosofické zkoumání, které provedli fenomenologové, může odkázat na svět jako na kontext a horizont každé věci.

Vidím květinu na zahradě. Mohu ji uchopit jako věc a třeba s ní manipulovat také jako s věcí. Mohu ji zvěcněně chápat jako součást inventáře zahrady nebo jako příležitost k dosažení něčeho, ať už peněz nebo „estetické hodnoty“. Může ale také inspirovat k poetickému odrytí přirozenosti nebo být příležitostí prožitku přírodních rytmů. A může být také příležitostí k filosofickému odkrytí poukazů věci ke světu. Můžeme se ptát na vlastnosti té květiny a jmenovat různé jevy: tvar, barvu, vůni. Abychom se však takto mohli ptát, musí zde už ta květinu být a musíme ji uvidět. Ta květinu je zde právě díky tomu, že nabyla svého tvaru, barvy a vůně – a skrze tyto její jevy ji též vnímáme a rozpoznáváme. Nemusíme ji třeba ani umět pojmenovat, ale už to, že ji vnímáme a že o ní můžeme mluvit, znamená, že jsme ji rozlišili od pozadí; že jsme určité vnímané jevy spojili s něčím určitým, s touto květinou. K tomu nestačí jen schopnosti našich smyslů a našeho myšlení. K tomu musela ta květinu sama dát příležitost tím, že zde vyrostla. Sama se odlišila od podloží země i od okolních rostlin, proto ji pak i my můžeme odlišit.

Můžeme si tutéž květinu představit jinde. Můžeme si na stejném místě představit květinu jinou. Obojí je myslitelné. Vždy to ale bude někde. To „někde“ je poukaz ke světu. Vůbec to ještě nemusí znamenat, že svět je pouhá velká nádrž na věci, rozlehlost sama. To „někde“ je především atributem existence a souvislosti. Každé „někde“ má své „vedle“, a to jak ve významu souvislosti, tak i ve významu podobnosti. Mohu se třeba na stejném místě představit jinou květinu, ale podobnou, v něčem „příbuznou“. Mohu si také myslet jinou květinu téhož druhu. Jedna věc je přece rozpoznat druh a jiná věc je rozpoznat tuto určitou květinu. Ta květinu sama ale nemůže být jinak než jako tato určitá a jako květinu určitého druhu. Zde se ovšem dotýkáme ožehavé otázky druhových určení, jejichž oprávněnost budeme teprve muset zkoumat. Zatím nám stačí jen tolik, že naše myšlení má sklon zařazovat věci podle kategorie druhu – a že přirozenosti dávají tomuto sklonu naší mysli dostatek záminek.

Nemusíme třeba znát příběh té květiny. Nemusíme vědět, zda vyrostla „sama“ jako plevel, nebo zda ji někdo zasadil, a to kdo, za jakých okolností a proč. Avšak ani když tento příběh neznáme, není myslitelné, že by žádný nebyl. Žádná věc není na světě jinak než někde a někdy, v nějakých okolnostech – a nemůže být bez svého příběhu. My pouze umíme ten

příběh oddělit a přetlumočit do souvislostí našich lidských příběhů. Umíme však také uchopit věc věcně, dokonce jako předmět, to jest nedělově. Umíme redukovat dění. To je právě to zvětšující uchopení přirozenosti a následné zpředmětnění věci. Dokonce i zpředmětněná věc s sebou stále nese stopy své přirozenosti, svého původu a situovanosti. Obrazně řečeno „má pupek“, znak svého zrodu, stejně jako nese znaky své průběhovitosti a pomíjivosti. Dnes už komickou analogií tohoto problému byl středověký spor o to, zda se Adam má zobrazovat s pupkem nebo bez pupku. Pro pupek mluvilo to, že byl přece stvořen a ne vyroben; proti pupku to, že v rámci mýtu Genese přece nebyl zrozen z ženy, a proto nese paměť svého původu jinak než v podobě pupku. Každá věc má vždy nějaký ten „pupek“ nebo nějakou jeho analogii; něco, co odkazuje nejen ke zrodu ve smyslu generativního vzniku, ale i ke způsobu vydělení té věci z pozadí všeho a z kontextů světa; vždy vyjevuje nějakou konstitutivní diferenci vůči podloží nebo okolí.

Květina nás může některými svými vlastnostmi někdy i překvapit. Přesto však některé typy překvapení považujeme ve světě za vyloučené. Například předpokládáme, že květina má i zadní stranu, tedy tu stranu, kterou právě nevidíme. Předpokládáme, že bychom tu druhou stranu mohli uvidět z jiného úhlu pohledu a že mezi těmi úhly pohledu může být plynulý přechod. Tato zdánlivá samozřejmost, jejíž popření by bylo absurdní, je jednou ze základních výpovědí o světě. Zadní strany věcí někdy nepřekvapují, jindy překvapují, ale nikdy nepřekvapí svou neexistencí nebo naprostou nespojitostí. Podobnou výpověď o světě je také zkušenost, že živá přirozenost brzy hyne, pokud je izolována od vnějších souvislostí, od okolí, od světa. Podobně také zkušenost, že vše živé i neživé lze sice dělit na části, ale obtížnější je postup opačný – a že živé věci to často nepřežijí. Poukazy věci ke světu nám umožňují vždy už něco předpokládat i o zcela neznámé věci, například tu zadní stranu. Současně nám ale komplikují všechny pokusy o přesné a jednoznačné výpovědi.

Ty základní poukazy věci ke světu, které jsme si ukazovali na květině, platí i o věci neživé, dokonce i o věci umělé. Třeba hrníček nevyrostl a nenaplňuje tvar svého druhového určení v biologickém smyslu slova. Nicméně by bylo absurdní myslet si hrníček, který nikdo nevyrobil, nebo který nemá žádnou spojitost s naší představou tvaru, vlastností a funkce hrníčku. I hrníček má vždy svou zadní stranu, dokonce i kdyby ji nějaký recesista udělal takovou, aby se co možná vymykala našemu běžnému očekávání. Ani hrníček nemůže být jinak než někde a nějak a může mít také svůj příběh. Hrníček taky můžeme dělit na části, třeba při studiu vlastností materiálu, ale z těch částí dáme už zpátky dohromady jen více nebo méně funkční nápodobu původního hrníčku, už to nebude ono.

Každý jev se jeví vůči nějakému pozadí, je kontrastem i souvislostí, ukazuje se díky diferencii tenzí přirozenosti a jazykové difference umožňují řeč o něm. Každá část pozadí - kontextu jevu - je na tom stejně vůči nějakému širšímu pozadí, i když to „širší“ nemusí být vždy širší jen ve významu prostorovém. Svět není součet všech věcí, vždyť už sám počet věcí, i kdyby byl nekonečný, závisí na hledisku jejich zvětnění a zpředmětnění. Svět není suma všeho, ale spíše kontextovost. Svět je spíše to, že věc má své okolí a souvislosti. Svět je vzájemnost. Svět je celostnost, ale ne tak, že si lze myslet nějaký maximální celek, nýbrž tak, že každá jednotlivost nějak odkazuje k celku jako ke hledisku vzájemných vztahů.

Sám pojem celku je vnitřně paradoxní. V běžných situacích sice umíme u věcí rozlišit části a celek, a proto si myslíme, že celek je součet částí, nebo aspoň, že celek je vždy větší

než část. Tyto samozřejmosti historicky patří k základní výbavě aristotelského myšlení a eukleidovské geometrie, ale samozřejmými se stávají až při určitém způsobu zvěčňování a racionalizace; jejich naprostá platnost je rozhodnutím se pro určitý typ chápání a vnímání. Přirozenost se od věci liší právě tím, že není vždy už rozhodnuto, co je částí, odkud pokud a v jakém smyslu, ani to, jak se k sobě ony hypotetické části navzájem mají a zda nejsou částmi také ještě něčeho jiného. Problematicnost celku a jeho částí, pokud jsou všechny opravdu jenom „jeho“ a jenom částmi, je teď třeba prozkoumat podrobněji. Zvláště pak to, zda „celek“ je vůbec opravdu celkem.

Občas potkáváme takové části, které jasně inzerují, že jsou částmi, i když je máme v ruce celé. Třeba střep hrníčku na podlaze. Jasně vidíme a víme, že kdybychom ty střepy měli všechny, mohli bychom z nich ten hrníček složit a otázkou by bylo pouze to, zda je to reálně možné a zda by ten hrníček potom byl plnohodnotný. Díky zkušenostem celých hrníčků rozpoznáváme střep zcela samozřejmě jako část, dokonce je to doprovázeno lítostí nad touto fragmentárností, jindy možná intelektuální radostí archeologa, že i z fragmentu dokážeme poznat, o jaký hrníček asi šlo. Děsivěji by působilo setkání s utrženou rukou v silničním příkopu, neboť ta manifestuje svou necelost drastičtěji a připomíná nám naši vlastní fragmentovatelnost důvěrněji než střep hrníčku. Naopak list stromu na parkové cestě sice probouzí nostalgii, ale ukazuje spíše běžný spád koloběhu přirozeností. Nejen vědecké poznání, ale o to více celé naše všední obstarávání i technologie stojí na fragmentarizaci, na vykousnutí, uříznutí, rozemletí, rozložení; často proto, abychom s tím pak mohli dělat něco dalšího, proměňovat vztahy částí a celků. Cementárna nalámaný kámen nejprve rozemele, pak teprve vypálí v cementový prášek, z něhož se umíchá beton, který má někde ztuhnout v nový celek. Uřízneme, nakrájíme, uvaříme, sníme... Metabolismus je tajemstvím částí a celku, což se patrně týká i metabolismu myšlení. Člověk nebo koza je v tomto příkladu celkem, také proto, že jasně rozpoznáme nejen člověka od kozy, ale i různé jedince každého z těchto druhů. Jak je to však třeba s trávou? Co je jedincem, celkem? U většiny rostlin nedávají takové otázky mnoho smyslu a rozumný botanik se bude raději zabývat počtem druhů nebo celkovou biomasou na dané ploše. Vždyť porost puškvorce na rybníku je často vlastně jeden organismus, jedna rostlina. A co teprve houby, s jejich skrytým, vláknitým a neuvěřitelně propleteným podhoubím! A co teprve naše myšlenky, někdy hrdě autonomní jako koza na skále, jindy ještě plíživěji propletené do neznáma než podhoubí v kořenech lesních stromů! Možná lze mít v ruce celé jenom střepy nějakého zvěčnění, alespoň když jde o *fysis*.

Část jsme většinou schopni rozpoznat jako část, stačí trocha soudnosti, abychom ji nezaměnili za celek. Části můžeme mezi sebou porovnávat, jak co do velikosti, tak co do jejich umístění v celku i co do vzájemných vztahů a rolí v celku. Když ukazujeme na část, tak je jasné, na co ukazujeme a o čem mluvíme. S celkem je tomu jinak. Třeba namaluji na tabuli ovál, ukážu na něj a řeknu: „Tato část.“ Namaluji druhý a řeknu: „Jiná část.“ Pro ilustraci je dám do společné ohrádky a každý vidí, že to jsou dvě různé části, formálně řečeno dvě podmnožiny, dokonce jednoduše prostorově distribuované, ještě ke všemu jenom dvoudimenzionálně. Jsme v pokušení ukázat na tu společnou ohrádku a říci: „Celek!“ Jenže celkem je ta ohrádka jenom pro ty dvě části, i když možná ještě pro mnoho dalších zatím neznámých, třeba i z jiných hledisek, ale určitě ne pro nějaký třetí ovál mimo ni. Být „celkem“ pro nějaké určité části, to je určitě možné, to dává rozum. Ale je to opravdu celek?

Vždyť celek je pojem vnitřně paradoxní, pokud nedodáme, že máme na mysli celek pro to a to, ale pak už to zase není tak úplně celistvý celek, protože z jiných hledisek je částečný, dokonce ho často můžu ukázat jako část nějakého většího celku, tedy opět jenom větší části čehosi dál. A nejde přitom jenom o prostorovou velikost, nýbrž také o další možné typy vztahů. I když se spokojím se znázorňováním bohatších typů vztahů na pouhé 2D distribuce na tabuli, tak časem narazím na meze tabule. Ta v tomto zobrazování reprezentuje svět a její okraje reprezentují horizont v určitém pohledu na svět. Svět není omezený nějakou velikostí, mohu si myslet větší tabuli, mohu přidat další dimenze, ale kde bude skutečný celek? Vesmír? Každá část má své okolí a leckterá část je celkem pro své části.

Opravdový celek, vesmír nebo svět, jak je komu libo, jsou vždy takovým okolím každé části, které překračuje každý určitý horizont jevení i myšlení. Archaičtí myslitelé to nazývali „zahrnující, objímající“⁶ a považovali za cosi božského.

Pozadí (kontext) je horizontem jevů. Okolí každé věci je horizontem té věci – a nemusí vždy jít o pouze prostorové okolí, nýbrž také o sítě vztahů poměrně málo závislé na prostorové nebo dokonce i časové lokalizaci. Každá věc je vnímatelná i myslitelná jen vůči nějakému pozadí a před nějakým horizontem. To patří k základní struktuře světa. Když zkoumám věc, tak nevnímám horizont a zkoumám nanejvýš některé její vztahy s okolím. Přesto však mohu kdykoliv pomyslet nebo i pohlédnout na něco v tom okolí nebo směrem k horizontu. Horizont je sice nějak zahlédnutelný, ale sám není žádná věc. Je pouze aspektem věcí na světě, viděných nebo myšlených z určitého hlediska. Se změnou hlediska se mění i horizont věci. Tatáž věc se někdy může v jiných souvislostech ukázat jinak. Také krajina, kterou procházíme na výletě, má svůj horizont. Přesněji: vůči nějakému horizontu vnímáme všechno, co v té krajině dokážeme vidět nebo myslet z jednoho hlediska. Při chůzi nebo proměně způsobu myšlení se ten horizont mění. Někdy téměř plynule nebo jsou velmi podobné těm minulým, ale některé nové dosud netušené horizonty mohou být až překvapivě jiné – v jejich rámci zahlédáme nečekané věci nebo nečekané souvislosti věcí odjinud známých. To je opět základní výpověď o světě.

O světě můžeme mluvit jako o jakémsi „horizontu horizontů“, jako o kontextu kontextů, souvislosti souvislostí. To však asi není zcela přesné. Už proto ne, že to navozuje pokušení pomoci si ještě další iterací (typu: horizont horizontu horizontů, což je nejspíš nesmysl). Přesnější je asi mluvit o světě spíše jako o vzájemnosti horizontů, které přes svou různost a občas i překvapivou jinost mají cosi společného, co zakládá spjitost světa. To není společný jmenovatel věcí ani jejich horizontů, ale jakási sounáležitost všech těchto vztahů.

Svět nás dokáže překvapovat. Přesto ale můžeme o světě cosi dost důvodně předpokládat. Nejspíš právě všechno to, co nějak odkazuje na vzájemné souvislosti věcí. Tak třeba je řada věcí a událostí, které celkem správně považujeme za nemožné, aniž bychom o nich něco věděli. Leccos by prostě natolik narušovalo běh světa, že by to už ani nebyl svět. Na světě se děje mnoho podivného i podivuhodného, ale nedějí se na něm „zázraky“ (uvozovky naznačují, že vyloučeno je běžné mínění o zázracích, nikoliv zázraky samy – vždyť svět sám je prostředím zázraků, *fysis*). Nevěříme zloději, který tvrdí, že mu peníze samy skočily do kapsy, ať už proto, že oživly a šly domů, nebo následkem málo pravděpodobné ale ne úplně vyloučené shody směrů Brownova pohybu jejich částíček. Stůl v jídelně se obvykle

⁶ *to periechon, periechein*, viz například Anaximénés B 2.

nevznese a obvykle nemusím dávat pozor na to, abych neupadl nahoru na oblohu. Baron Prášil se nevejde do našeho světa. V našem světě voda teče seshora dolů a spíše vidíme, jak kočka honí myš, než myš jak honí kočku. Právě o tento obvyklý spád věcí se opírá pojem „přírodní zákon“, vytvořený v raném novověku. Tato míra přírodní „zákonitosti“ byla vystižena už stoickým termínem „zvyku přirozenosti“, zatímco novověký pojem „přírodního zákona“ má na mysli také určitou přesnou formální objektivaci určitého popsaného děje. Díky základní škole a díky roli techniky je naše zkušenost světa v mnohém ohledu formována nejen tím obvyklým během věcí, nýbrž dokonce určitým výkladem některých „přírodních zákonů“. Proto naše zkušenost světa špatně snáší různé variace možných myslitelných a představitelných stylů světa a často je šmahem přiřazuje k parodickému světu příběhů barona Prášila.

Náš všední svět je ovlivněn pokusem o globální přehlednutí pravdy v „objektivitě“, předmětnosti. Je poškozen mnoha následky vědecko-technického přístupu ke skutečnosti. Toto však není jediné a patrně ani ne základní poškození světa. Náš všední svět je přece už vždycky rámcem nějakého zvěčňování. Je rámcem pouze určitých souvislostí. Uchopující zvěčnění vždy redukuje přirozenost - a tomu odpovídá redukováná podoba vzájemných vztahů poukazujících ke světu. Náš svět je neúplný, úměrně tomu jak zachycená věc nikdy nepředstavuje celou přirozenost v hlubině její plnosti.

Náš svět je také v mnoha svých rysech umělý. Mnohdy totiž uchopujeme věc už podle určitého mínění o jejích vztazích, podle už určité, třeba i jen vyslovené teze o světě. Takto neautenticky uchopená věc pak místo svých vztahů k bytí ukazuje projekce naší předchozí teze o světě. Mnohdy věc při jejím zpředměťování nejen příliš vydělujeme z kontextů světa, ale nadto ji i zasazujeme do kontextů pro ni nenáležitých. Vytváříme účelové vztahy, někdy pro takzvaný užitek, jindy z čisté svévole nebo nevědomosti. Svět se nám pak ukazuje jako artefakt našeho uchopování věcí a styl tohoto světa, tedy způsob vztahů v něm a rozvrh jeho možností, je vlastně spíše výrazem našeho způsobu uchopování. Tento svět odpovídá paradigmatickému stavu našeho vědomí. Paradigma, čili náš vzor jsoucnosti a poznatelnosti pak určuje nejen způsob uchopování věcí a povahu, světa, ale i typ a okruh jevů, se kterými se naše zkušenost vůbec může setkat.

Částečnost a umělost našeho světa vyvstane zvláště při konfrontaci se „světy“ jinými, s jinými částečnými a možná také i zčásti umělými režimy jevení a uchopování. Teď nejde o barona Prášila, jehož příběhy odkazují spíše na nesamozřejmost světa jako rámce každého příběhu než na skutečně jinak zakoušený svět. Příkladem alternativní struktury horizontů zkušenosti může být kterákoliv dostatečně vzdálená kultura: časově, prostorově, nábožensky, rasově, jazykově. Celkem oprávněně mluvíme např. o „světě starého Egypta“. Věci se v něm uchopují z trochu jiné stránky, takže se někdy ukazují i jiné věci jako důležité a jiné se zase neukazují vůbec. Struktura vzájemných souvislostí jevů je jiná a jiné jsou i prostředky k orientaci v tom světě a prostředky k poznávání věcí v něm. I nám relativně blízký svět řecké archaické kultury má překvapivě jinou strukturu než svět klasický nebo dokonce novodobý. Pozorná četba starých básnických textů nám ukazuje lidi jen nepatrně odlišné od nás, ale situované v jinak ustavených souvislostech světa. Poznání jiné kultury má své kouzlo ne v poznání pouze jiných věcí, ale v odkrytí jiných typů vztahů mezi věcmi a jevy. Možná by se dalo říci: „V kolika typech světa dokážeš vnímat, myslet a jednat, tolikrát jsi člověkem.“

Jak to je se „skutečností“ těchto mnoha různých světů? Je ten náš ten pravý nebo alespoň nejbližší pravému? Nebo jsou nějak skutečné všechny? Je vůbec nějaký „pravý“ a „skutečný“ svět? Co by tato slova, určená k výpovědím o věcech a o poznání věcí, mohla znamenat vůči světu? Každý svět je samozřejmou strukturou vztahů jevů k jejich pozadím, strukturou diferencí, vztahů věcí k souvislostem a horizontům vnímání a uchopování. Ke světu patří i způsob vzájemné souvislosti takových horizontů. Při tom všem hraje roli každá jednotlivá přirozenost, naše *fysis*, struktura našeho vědomí, vypovídající o tom, jak se vynořuje nevědomí, i jazyk, kterým se nejen dorozumíváme, ale v němž jedině také myslíme a vnímáme.

Řeč a svět si navzájem odpovídají. Řeč ukazuje souvislosti. Slovo v řeči a věc na světě si navzájem odpovídají, ale v každé situaci a v každém jazyce trochu jinak, v jiné síti diferencí. Svět je horizontem věci a řeč horizontem slova. Přirozenost můžeme věcně uchopovat z různých hledisek, podobně jako slovo může v různých kontextech proměňovat své zachytitelné významy a zrovna tak i proměňovat významové vztahy svého okolí, třeba určité věty. Každý jazyk (třeba český nebo řecký) je dlouhodobým vývojem sladěn s typem světa své kultury. Ta kultura se vyjadřuje svým jazykem a naopak zase její jazyk je jedním z hledisek uchopování přirozeností a vnímání jevů. Škála slov je sladěna s obvyklým zvěčňováním přirozeností. Gramatika a větná stavba jsou sladěny s typy vztahů, které daná kultura mezi věcmi nejvýrazněji zakouší. V rámci každého jazyka lze utvořit určité speciální substrukтуры pro zvláštní účely, v krajním případě může být takovou substrukturou dokonce i umělý čistě extenzivní jazyk, třeba kalkul formální logiky nebo programovací „jazyk“. Každá taková substruktura obohacuje jazyk o nové možnosti, ale sama o sobě je vždy chudší než onen původní jazyk a než řeč jako celek. Každá taková substruktura vypovídá o určitém „řezu“ světem dané kultury, který obohacuje zkušenost světa, ale sám je chudší a z valné části umělý.

K iluzím novověké evropské kultury patří také iluze o nějakém jednom základním jazyku světa, tedy iluze o jednotě světa ve smyslu jeho globální přehlédnutelnosti a vyslovitelnosti. Touto iluzí „univerzálního jazyka“ nemáme na mysli kterýkoliv světový jazyk, tím méně třeba esperanto. Tam dominuje komunikativní role jazyka, která utváří povahu světa až druhotně. Oním univerzálním jazykem, který vyhlížejí už středověcí scholastici, má být logika nebo matematika. Může však kterákoliv substruktura „přirozených“ jazyků vypovídat o něčem jiném než opět o substruktuře jejich kulturního světa? Není takovéto odkrývání „jediného světa“, nějak privilegovaného, odkrývání „univerza“, pouze odkrýváním jednoho řezu naším všedním světem? To bude třeba dále zkoumat, neboť právě takovéto účinně vedené řezy naším světem jsou pro naši celkovou zkušenost světa velmi podstatné.

Vraťme se však k otázce, zda je opravdu více světů, nebo zda je jeden svět, který je opravdový. To slůvko „opravdu“ se ukázalo jako zavádějící, neboť nám podsouvá, že svět je něco na způsob věci, něco, na co se můžeme podívat. Zeptáme se tedy lépe: Je zkušenost přirozeností zařaditelná do vícera navzájem různých sítí poukazů nebo je jedna síť vztahů základní? Samotné určení přirozenosti si říká o tu první možnost. Teprve z různých zpředměťujících hledisek se může určitá síť vztahů nebo typ horizontů ukázat jako „základní“, totiž jako základní pro určitou možnost zpředmětnění. Jenže ty různé světy, různé

styly horizontů přirozenosti, nejsou mezi sebou zcela nespojité. Už tím, že to jsou světy. Nebo tím, že tam přece jenom je něco navzájem podobného. A hlavně tím, že mezi nimi je možné tlumočit, jako je ostatně možné i tlumočení mezi jazyky vzdálených kultur – byť je to výkon mnohem zásadnější povahy než výkon pouze jazykový.

Každý ze „světů“ má svoji „světovost“, je strukturou horizontů jevení. Mohli bychom tedy mluvit o pluralitě světů. Zrovna tak bychom ale mohli rezervovat slovo „svět“ pro „světovost“ těchto různých světů vztahů. S tím souvisí i možnost říkat „svět“ oné možnosti tlumočení, možnosti přecházet mezi různými způsoby orientace ve zkušenosti, mezi různými hledisky uchopujícího zvěčňování přirozenosti. Toto rozhodnutí se také zdá být v dobrém souladu s většinou nejstarší filosofické tradice, zvláště s Hérakleitovým užitím výrazu *kosmos* – tedy se stylem myšlení, ze kterého jsme čerpali pojetí *fyxis*, přirozenosti. Občasnou řeč o pluralitě světů (už i v antice výroky, ve kterých jsou *kosmoi* v plurálu) pak lze chápat ne jako výroky o více „vesmírech“ jakožto o objektech, ale jako korekce zúženého významu výrazu *kosmos*. Jako korekce stavu, kdy „jedno“ v řádu světa je vyloženo hierarchicky, kdy řád běhu světa je redukován na určitý řád. V takové situaci ukazuje řeč o pluralitě světů na bohatství horizontů zkušenosti a jejich vztahů, na jejich vzájemnou neredukovatelnost, na nemožnost vyložit svět beze zbytku v jednom jazyce.

Takto se nám svět ukazuje jako základ možnosti tlumočení. Jako základ možnosti chápat přirozenost i jako základ možnosti chápat také leckteré cizí vyjádření nějakého jiného uchopení přirozenosti. Takovýto svět není ničím, na co by se dalo ukázat, ani není žádnou samozřejmostí. Musí být neustále otevírán zápasem o zakoušení a o pochopení. Poznání světa pak není převoditelné na odkrytí nějakého objektivního řádu, ale děje se v každém jednotlivém aktu zkušenosti, chápání a zvláště tlumočení. Pravda není odkrytím celku ve významu úplného odkrytí všech věcí. Odkrývá vždy nějaký nový okruh souvislostí: vztahů nebo působení přirozenosti, významů slova. Pravda není společným vlastnictvím obecného mínění a nepřebývá v předmětném výroku. Přebývá v jevení, působení a tlumočení. Je v každém takovém otevírání se celku, které respektuje pluralitu bytí, mnohovýznamovost každé jednotlivé přirozenosti. Hlubina každé přirozenosti je skrývajícím se základem pravdy, základem plurality významů, náhledů i výpovědí.

4. Přirozený svět. Prostředí, všední svět, světový názor. Redukce v objektivní vědě a fenomenologická redukce. Přirozený svět jako životní problém.

Dosavadní zkoumání naznačilo, co vše může znamenat svět. Náš svět je poškozen a určitou stránku tohoto poškození můžeme právem svést na techniku. Není však technika pouze prostředkem, díky němuž jsme schopni hmatatelně a všem viditelně realizovat nějaké základnější poškození světa, které máme na svědomí? Není svět vždy už nějak poškozený, stejně tak jako člověk, prostě už proto, že se člověk ze světa vydělil, že je zvláštní přirozeností, která pochopila samu sebe tak, že z určitých hledisek stojí také nějak mimo ostatní přírodu? Většina starých mýtů odpovídá na takovou otázku kladně. Vypráví o buď o pádu člověka (např. Židé) nebo o zevšednění a zestárnutí světa (většina mýtů); o tom, že člověk i svět potřebují očištění a v křesťanském pojetí dokonce spásu. Máme se tedy

očištěním navrátit k původnímu světu? Jelikož jsme však my lidé už zakusili i leccos jiného než mýtus, třeba filosofii nebo vědu, tak se hned ptáme: a který nebo aspoň jaký je nebo byl ten „původní svět“? Rádi sice nostalgicky zavzpomínáme na ráj nebo na zlatý věk, ale nebudeme snad vážně usilovat o pouhý návrat k „přírodnému lidství“, k nerozlišenosti vědomí a přirozenosti. Heslo „zpátky na stromy“ není ani přitažlivé, ani prakticky uskutečnitelné. Současná doba je významně obohacována mnoha odkrytými dávné moudrosti, díky nimž přestáváme být izolováni od archaického stylu vnímavosti. Novověká vědotechnika už není jediným rámcem našeho vnímání a porozumění, musíme se však vyrovnávat s pokušením pouhého útěku k archaickým formám. Návrat ke všeobjímající nerozlišenosti by byl pouhou kompenzací moderní fragmentarizace našeho světa. Je přesto možné filosoficky zkoumat „přirozený svět“, svět přirozené zkušenosti, nezformované vědotechnikou ani jinými našimi manipulativními záměry? Může filosofie odkrýt přirozený svět poté, co se rozpadla všeobjímající moc mýtu, i poté, co vědecká objektivita ovlivnila naši zkušenost světa a dala nám nevidané racionální i technické prostředky k jeho devastaci?⁷ Může filosofie vůbec takto mluvit o světě? Může i v naší „pozdní době“ něco vypovídat dávná paralela mezi strukturou kosmu a strukturou *polis*, mezi zkušeností světa a zkušeností společenskou?⁸ Je přirozený řád v kosmu i v člověku jednoduše očištělný zpod nánosů našich devastací vnější přírody i morálky životního stylu?⁹

Jan Patočka ukázal cestu k přirozenému světu skrze subjektivitu; cestu, která vede k základním celostním zkušenostem člověka (vztah k druhému, práce, nelhostejnost). Subjektivita vždy umožňuje sestup k naivní zkušenosti. Filosofie přírody by však ráda takto odkrytému „přirozenému světu“ rozuměla jako „světu přirozeností“. Není takový výklad přirozeného světa pouhým projevem naivního objektivismu, s jakým by někdo mohl předpokládat, že pod veškerým zpředměťujícím uchopováním je jakási „skutečnost sama“, jakási „holá pravda“? Tato námitka by určitě platila, pokud bychom přirozenost zaměnili za předmět. Nelze si přece představit, že by pod každou naší objektivací zkušenosti byl nějaký „přirozený objekt“, kterého se pokaždé zčásti zmocňujeme. *Fysis* nemá tuto povahu. Každá *fysis* vyrůstá z podloží (*hypokeimenon*) nebo spíše bezmezna (*apeiron*) a má tedy i rozměr neurčitosti. „Svět přirozeností“ snad nemá být světem nějakých „pravých a původních“ věcí, ale strukturou vztahů k bezmeznu prostřednictvím jevů a diferencí (protikladů) v jejich základech.

Vraťme se však od lákavých hypotéz na bezpečnější půdu zkoumání struktur, které provázejí náš vztah ke světu. Náš všední život se odehrává v nějakém prostředí. Žijeme v určité krajině, která má své charakteristické rysy, určité vztahy svých horizontů. Podobně žijeme v určité vrstvě společnosti. Struktury horizontů si v běžné všednosti téměř neuvědomujeme, dávají se nám spíše v jakémisi životním pocitu obvyklého řádu. Ve všedním vnímání se nesoustředíme na struktury horizontů, ale spíše na typické věci a události. Svět, který nás obklopuje, je charakterizován jednou řekou nebo potokem a několika kopci; krajina prachem nebo blátem a několika druhy zvířat a rostlin, kterých si všímáme; společnost zase

⁷ Viz Jan Patočka: *Přirozený svět jako filosofický problém*, Praha 1992.

⁸ Viz Václav Bělohradský: *Přirozený svět jako politický problém*, Praha 1991.

⁹ Viz Erazim Kohák: *Oheň a hvězdy* – originál: *The Embers and the Stars. A Philosophical Inquiry into the Moral Sense of Nature*. The Univ. Of Chicago Press 1984.

několika přáteli a nepřáteli, spolupracovníky nebo sousedy. Velký význam mají pro naši všednost mnohé věci umělé, vyrobené: nádobí, nábytek, oblečení, nástroje, nářadí, stroje. I krajinu vnímáme jejich prostřednictvím: domy, ulice, silnice, cesty, alej, louka, pole, kulturní les. Vyrobené věci, vytvořené záležitosti nebo umělé společenské situace jsou našimi hlavními partnery ve většině všedních událostí, zvláště pracovních. K našemu všednímu prožívání však patří i vztah k něčemu přirozenému: do našeho každodenního světa zasahuje počasí, které má i ve své proměnlivosti určitý typický řád; proměny nálad okolní společnosti i rodiny, které mívají také svůj obvyklý řád, a tak dále. Vztah k přirozenému žije vedle našich všedních sebeobstarávacích povinností jako oblast intimní nebo jako součást „svátku“ v podobě volného dne nebo jiného volného času. Právě ta „volnost času“ nám otevírá možnosti jiných dimenzí světa: možnost nudy, možnost výletu do jiného prostředí, ať už jiné krajiny nebo jiné společnosti i možnost skutečného svátku.

Nevšední situace nám otevírá nevšední dimenzi některých všedních věcí, starostí a událostí; poukazuje k jejich přirozenosti i k naší přirozenosti. Příležitostí takového otevření může být i kalendářní svátek, jehož prostřednictvím vnímáme roční cyklus přírody nebo společnosti i velký cyklus běhu lidského života. Podobnou příležitostí může být neobvyklá nebo jinak nevšední událost: mimořádný výkyv počasí, jehož prostřednictvím zakusíme naši vystavenost běhu přírody; mimořádná událost společenská nebo osobní, ať už radostná nebo smutná. Snad nejtypičtěji se nevšední situace otevírá jen tak, náhlým chvilkovým výpadkem všedních povinností, svobodným prožitkem volna nebo otevřených možností.

Oblast všední souvisí s nevšedním; naše okolí poukazuje ke světu. Poukazuje ke světu odkazy prostorovými (za humny, za hranicemi, pohledem k nebi), poukazy časovými (životní události) i vnitřními (intimita tělesná i myšlení). Naše osobní vědomí i kultura společnosti se musí se souvislostí všedního a nevšedního nějak vyrovnávat, musí nějak ošetřit ustavení všednosti uvnitř bytí světa. Základem možností takového vyrovnání bývalo náboženství, totiž kulturní uchopování náboženské zkušenosti světa a života. Všední však nesouvisí s nevšedním jenom na svých okrajích. Nevšední není jen „jinde“ nebo „jindy“ (v naprosto krajním případě na „onom“ světě). Svět je pozadím každé všední věci nebo události, pokud se nám odkryje nevšedně, tedy nábožensky, nebo intimně, poeticky, filosoficky. Tato různá odkrytí světa ale mohou být mezi sebou konfliktní; dokonce i různá odkrytí, která jsou stejného řádu – třeba různá náboženství nebo různé filosofické nauky. Svět se ukazuje v každé přirozenosti, jenže přirozenost není ničím jednoznačným. Takovou ji činí až zvětčující uchopení přirozeností jinou (třeba naší) a způsob tohoto zvětčení vyslovuje povahu jakéhosi „našeho světa“.

Každý máme jakýsi „svůj svět“: svůj způsob vnímání, myšlení i jednání; nějakou oblast, kde se cítíme doma, kde rozumíme svému okolí a umíme v něm jednat. Jenže také víme, že existují i jiné domovy jiných; že za hranicemi našeho okolí může svět vypadat jinak (třeba u sousedů); že si nikdy nemůžeme být zcela jisti, kudy ty hranice jinosti procházejí, neboť to, že jsme je překročili, poznáme až podle jinosti, se kterou se potom setkáme a se kterou si nemusíme vždy vědět rady. Snadno se dostaneme do situací, kdy nám naše dosavadní schopnosti orientace dostatečnou orientaci neposkytují a kdy jsou naše obvyklé

schopnosti jednání neúčinné.¹⁰ Víme, že naše okolí je konečné, že vůči němu je i nějaké „jinak“ a „jinde“, „před“ i „po“.

Naše běžné okolí má mnoho z povahy světa. Je horizontem jevů, které v něm potkáváme; je kontextem naší zkušenosti, představivosti i myšlení. Současně mu ale něco ze „světskosti“ světa chybí. Při troše soudnosti víme o tom, že naše okolí je pouze částí světa, i když částí ve významu ne pouze prostorovém. Je to jakási nejbližší vrstva vztahů světa, který nás obklopuje, nejbližší horizont. Velkou část svého okolí sdílíme s jinými lidmi a obvykle i s některými zvířaty, stromy, řekami nebo skálami. Výrazem toho lidského společenství je společný jazyk. Také „společný jazyk“ má mnoho vrstev, od společného jazykového usu party přátel nebo spolupracovníků, přes obvyklé režimy řeči v určitých situacích a v určité vrstvě společnosti, dialekt, spisovný národní jazyk. Podobně lze mluvit o životním okolí, tedy o nejbližším horizontu světa rodiny, skupiny, vrstvy, regionu, národa, typu lidské kultury. Každé takové naše okolí je pro nás nějak světem, ale současně mu něco chybí, může odkazovat k jinému. Každé takové naše okolí nás může se světem spojovat, ale také nás může od světa izolovat.

Ke světu se můžeme vztahovat skrze své okolí a skrze okolí onoho okolí. Ale svět se nám neotevře jenom tím, že projdeme postupnou cestu přes stále širší okolí – a už vůbec ne tím, že bychom postupně prošli všemi myslitelnými nebo alespoň všemi realizovanými okolími, typy světa; že bychom se staly polygloty a globalizovanými kosmopolity, které už nic na světě nevyvede z míry, pokud ovšem zůstávají v globalizované vrstvě světa, ať už kdekoliv. Svět se neotevře, když se mu pokusíme vnutit vlastnosti svého okolí, když extrapolujeme všednost za její běžné hranice, když svět ovládneme jedním „světovým“ jazykem nebo kulturou. Tím pouze rozšíříme dosah všednosti a rozšíříme prostor komunikace, což může být výhodné – a pouze takto to může někdy i přispět k otevření světa. Skutečným občanem světa, „kosmopolitou“ ve filosofickém smyslu slova, se stáváme v každém odkrytí, které odkrývá nedostačivost každého okolí, tedy v každém přirozeném vztahu. To je možné i v setkání s jednou přirozeností, byť dokonce předtím zakoušenou jako věc v jednom určitém okolí, a to vše i v jednom jazyce. Zkušenost jiných věcí, jiných okolí a jiných jazyků nebo režimů řeči nás k tomu však připravuje, alespoň pokud ji nezaměníme za pouhou sbírku užitečných nebo zase exotických jiností.

Pro všední okolí, které nám běžně zastupuje svět, užívá filosofie 20. století často německý termín Umwelt (Jakob von Uexküll), „okolní svět“, k jehož výhodám patří, že má také biologické konotace. „Pro samotný pojem Umwelt se těžko hledá přesný překladový ekvivalent a my se o to ani nemíníme pokoušet. Umwelt nicméně znamená tolik co vlastní svět určitého biologického organismu, jeho vlastní životní prostředí. Jelikož každý živočišný druh má specifický způsob interakce s okolím, v němž se uplatňují určité struktury vnímání a chování, může von Uexküll rozlišovat specifické světy, jež se pojí s tím či oním živočišným druhem.“¹¹ Jednotlivého člověka, určitou skupinu nebo i typ kultury si umíme situovat do jim obvyklého okolí, v jim obvyklých typech vztahů ke světu i ke struktuře vztahů vnitřní zkušenosti. Některé tyto „okolní světy“ (nebo „světová okolí“) mají snahu úspěšně

¹⁰ Viz přednášky Miroslava Petříčka jr. na FF UK v r. 1992/93 *O hranici*, na motivy Deleuzovy *Rhizomy*.

¹¹ Petr Kouba, *Světy a mezsvěty*, CTS UK, Praha 2005.

expandovat, zastřít svět, zastřít svoji nedostačivost vůči pluralitě světa. Někdy je to pro rodinu „svět“ autoritativního otce nebo pro obec „svět“ mocichtivého jedince; jindy je to pro kontinent „svět“ určitého národa nebo pro planetu „svět“ určitého kulturního typu. Naše širší okolí se ustavuje takovými zápasem užších okolí. Přirozený svět je však tomu všemu předchůdný. Takovými zápasy se ukazuje, ale bývá jimi také devastován.

Člověk má ambice být bytostí světa, ale to pro něj není něčím samozřejmým, nýbrž obtížným úkolem. Je to filosofický nebo sakrální nárok, nikoliv danost a už vůbec nárok expanze, nýbrž hérakleitovský nárok probuzení. Ve své všednosti je člověk pouze bytostí určitého okolí. Proto starší filosofická tradice, která byla inspirována nábožensky, mluví o člověku jako podílníkovi na světě, zatímco skutečné „světoobčanství“ vyhrazuje Bohu, přestože ve vztahu ke světu může vidět lidský úkol analogicky ke sjednocení s Bohem.¹² Universalismus monoteistických náboženství nebo universalismus filosofie je založen na paralele s jedností a jedinečností člověka (sebe sama), která je úkolem a ne samozřejmostí. Takovýto universalismus se ovšem může zvrátit a může být zaměněn za expanzi určité představy o světě. Podobně se mohou zvrátit i jiné inspirace k universalismu, ať už humanistická, vědecká nebo ateistická. V ideologizaci racionálního poukazu k celostnějšimu světu vzniká dokonce „světový názor“, který zdánlivě postihuje celostní aspekt světa tím, že se vědomě pokouší zaměnit svět za konstrukt, celek za přehledný umělý Umwelt.

Zvláště epochu novověku lze označit jako „věk světonázoru“, jak jej nazval už Martin Heidegger. Světový názor zaměňuje jednotící obraz světa za svět. Světový názor nezná pluralitu světa, dokonce zjednodušuje vzájemné vztahy horizontů světa ve snaze převést je na horizont jediný. Je poměrně lhostejné, zda jde o tzv. „křesťanský světový názor“ nebo o „vědecký světový názor“, který bývá také názvem pro „vědecký ateismus“. Světonázor představuje iluzi, že jsme našli ten jediný správný nebo alespoň nejsprávnější způsob uchopování přirozenosti. Světonázor představuje iluzi, že věci nejsou teprve zvěčněny zvěčňujícím uchopením přirozenosti, ale že jsou k dispozici jako objekty, že se prostě vyskytují. Iluzi, že můžeme zvěčnit i samotnou strukturu světa, že sama struktura světa se nabízí jako objektivní.

Světový názor předstírá, že prostředí ideologizace určitého duchovního proudu (vědy nebo náboženství) je světem, který neproblematicky zakotvuje každou naši všednost do souvislosti celku. Právě tím se každý světonázor liší od náboženské zkušenosti „jiného“ i od myslitelského étosu nepředpojatého zkoumání. Světový názor nabízí určitý výklad hmoty, prostoru i času, nabízí také určitý výklad poznatelnosti světa, někdy i smyslu života. Mnohé z těch výkladů původně patří k zásadním sakrálním, filosofickým nebo vědeckým odkrytím, ale ve světonázoru jsou zbaveny svých problematických a tudíž životodárných přirozených kontextů a stávají se součástkami sítě, která byla vystavěna z pohledu jedné pozice. Takové pragmatické přístupy ke světu jsou pro novověk natolik typické, že si mnohdy už ani nedovedeme představit vědu ba ani náboženství jinak, totiž uvnitř světa přirozené zkušenosti.

Světový názor nás zbavuje odpovědnosti za způsob zakoušení světa, zdánlivě se stačí jen rozhodnout pro ten „správný“ světonázor, někdo pro ateistický, někdo třeba pro kreacionistický, abychom zmínili i ten nejhorší možný pád. Právě tím nás ale světový názor

¹² Například u židovského hellénizovaného myslitele Filóna Alexandrijského na přelomu letopočtu je člověk *paroikos*, „podílník“, zatímco Bůh je *kosmú polités*. *De cherubim* 121.

zbavuje do značné míry izoluje od přirozené zkušenosti. Přes filtr světonázorové autocenzury vědomí se totiž ty složky přirozené zkušenosti, které jsou příliš „heretické“, dostávají jen sporadicky a není pak nijak jasné, jak k sobě patří. Nevytvářejí přirozený svět, ale spíše problematický zbytek nebo doplněk, k jehož uchopování nemáme dostatečně kulturní prostředky. Proto bývá tato zbytková zkušenost přirozeného bytí uchopována i způsoby značně obskurními, takzvané „alternativními“.

Světový názor zjednodušuje naše vnímání světa a tím uschopňuje k přímočaré vnější akci. Člověk světonázoru si neklade otázky, ale řeší problémy. S tím souvisí nejen novověká expanze techniky, navozující dokonce dojem, že i nejpřirozenější lidské problémy budou jednou technicky vyřešeny, ale také expanze novověkých světonázorů z Evropy na celou planetu, střídavě ve jménu pravé víry, vědecké osvěty, blahobytu a zisku. Někdy jde o zisk ekonomický, jindy o zisk racionality nebo o zisk v projektovaném zásvěti. Světový názor je myšlením všedním, představuje expanzi všednosti do oblasti nevšedního, expanzi všudystejnosti a všehostejnosti. Je expanzí všedního myšlení do nevšedních hodnot, ať už náboženství, filosofie nebo vědy. Tato nezodpovědná expanze všednosti ve jménu zdánlivé užitečnosti a přehlednosti devastuje svět, a to jak ve smyslu devastace přírody planety Země, tak ve smyslu devastace společenských struktur, našeho myšlení, vnímání i jazyka. Reakcí na tyto devastace nebo i reakcí na vzájemnou konfliktnost světových názorů (při podobných devastačních tendencích) pak může být typicky postmoderní rozdrobení světa, „ustoupení světa“. Každému prostředí, každému nejbližšímu horizontu světa, je pak přiznána svébytnost, ale o vzájemných poukazech se už jaksí nehodí a mnohdy ani skoro nedá mluvit. Oblast všednosti, která už nepoukazuje k širšímu světu, přestává být přehlednou. Od novověké touhy po zabezpečení se v celku světa skrze jeho celkovou přehlednost se dostáváme k nezabezpečenému bezdomoví naší nově fragmentární postmoderní všednosti.

Není v této situaci naše hledání přirozeného světa poněkud starosvětské? Není jenom další pokusem o udržení starého universalismu, jen ve zvlášť komplikované podobě? Rozbor obtíží, se kterými se setkaly úvahy o přirozeném světě pocházející z 20. st., dodávají takovým otázkám váhu. Edmund Husserl musel přece korigovat své pojetí fenomenologie. Nauka zkoumající exaktně bezprostřední danost se po opuštění konceptu *Phänomenologie als strenge Wissenschaft* stala spíše metodou schopnou odkrývat stále původnější vztahy. Ve svých pozdních meditacích o světě Martin Heidegger podstatně proměnil koncept myšlení z období *Sein und Zeit*, založený napřed na analýze všedního obstarávání a zacházení s věcmi. Také Jan Patočka se několikrát kriticky vrátil ke své habilitační práci *Přirozený svět jako filosofický problém*.¹³ Přes všechny tyto problémy ukázala fenomenologie dnes již klasickou cestu pozdně novověkého myšlení zpět k přímé a přirozené zkušenosti. To však ještě neznamená, že nemáme hledat i jiné a snad případnější cesty.

Výraz „přirozený svět“ nebo spíše „svět našeho života“ (*Lebenswelt*) potkáváme u Husserla v přímé souvislosti s výkladem fenomenologické redukce, *epoché*, pomocí které máme sestoupit před svět vědy a později i před svět všední zkušenosti:

„Patří-li náš výlučný zájem světu našeho života, musíme se otázat, zda je přirozený svět odhalen jako univerzální vědecké téma již provedením epoché, která vyřadila platnosti

¹³ Praha 1936, 1970, 1992. Ve 2. vydání je obsáhlý dodatek *Přirozený svět v meditaci svého autora po třiceti letech*. Poslední kritické ohlédnutí pochází z doslovu k francouzskému vydání r. 1976.

objektivní vědy. /.../ Jak je nám dán přirozený svět našeho života a jak ho máme jako předem pevně určené univerzální pole takto zjistitelných fakt?¹⁴

Epoché je řecké slovo, které do filosofie zavedl ve 2. st. př. n. l. skeptik Karneadés jako výraz pro „zdržení se souhlasu“. Pro Husserla je to nejprve zdržení se souhlasu s následky postupů objektivní vědy, které nám zakrývají přirozený životní svět. Motivem *epoché* není protivědecká orientace, ostatně, Husserl sám je matematik, ale pokus odkrýt předvědecký základ světa zkušenosti, který by mohl být také základem vědy. Přirozený svět našeho života se však neukáže být pro vědu vhodným tématem. V hlubině své přirozenosti a životnosti neposkytuje jednoznačně „zjistitelná fakta“, není „pevně určeným univerzálním polem“. Ve své všední dimenzi nabízí svět našeho života dostatek faktů k případnému zkoumání, ale jejich pravdivost je relativní vůči jejich kulturnímu kontextu. Husserl precizuje pojetí *epoché*: *epoché* už nezadržuje pouze souhlas s výklady světa objektivní vědou; není pouze redukcí od vědy, ale redukcí od světa. „Transcendentální *epoché* (transcendentální redukce)“ zadržuje každý náš souhlas s každou obvyklostí, když klade do závorek „generální tezi světa“. *Epoché* nepopírá existenci světa, pouze ji „uzávorkovává“. Máme vypovídat o fenoménech bezprostřední zkušenosti, což je umožněno právě pozdržením každého předběžného mínění o světě, každého předběžného mínění o pravděpodobných souvislostech. Prázdné mínění má být naplněno zřejmostí a nikoliv předsudečným míněním na základě určité teze o povaze světa. Uzávorkování každé teze o světě je cestou k odkrývání stále původnější zkušenosti; může však ukázat nějakou „původní“ („přirozenou“) síť vztahů a horizontů?

Fenomenologická redukce (transcendentální *epoché*) je redukcí přesně opačného typu než redukce novověkého vědeckého poznávání. *Epoché* odkazuje opačným směrem než vědecká reduktivní metoda, ukazuje k subjektivitě zkušenosti. Redukce ve smyslu metody poznání v objektivní vědě představuje krajně „tvrdé“ a zvětčující uchopení přirozenosti, většinou převodem zkušenosti („sekundárních kvalit“) na nějakou kvantitu. *Epoché* fenomenologa představuje přirozenost v hlubině subjektivity. Právě tím se ovšem ocitá v dosahu všech problémů novověké filosofie transcendentální subjektivity. Jsme sice zbaveni všech předsudků, které vyrostly z novověké metafyziky, vyjma té myšlenky, která ji zakládá, tedy myšlenky transcendentálního vědomí, struktury *ego cogito cogitatum*. Tento problém se projeví také obtížemi s myšlením tělesnosti a intersubjektivit.¹⁵

Heideggerův odklon od novověké ontologie subjektu vede nejprve i ke skepsi vůči možnosti přístupu k přirozenému světu. V *Sein und Zeit* místo toho nabízí analýzu každodenního obstarávání, zacházení s věcmi. „Světскost světa“ se ukazuje pouze jako celek dostatečnosti. Nehledě na pozdější proměny Heideggerova myšlení se tento přístup setkává s kritikou Finkovou: Vyčerpává se bytnost věci tím, že se bere jako užitečná věc? Je užitečnost sama něco jednoznačného?¹⁶ Vždyť prostředecnost zakrývá cíle. „Věc“ je sice tím, co je zapotřebí, co je k něčemu, jak to vyslovuje už řecký výraz pro „věc“, *chréma*, tedy cosi potřebného. Věc ale může být zakoušena i nevšedně, svátečně. I užité věci se mohou stát

¹⁴ E. Husserl, *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, Praha 1972, s. 160.

¹⁵ Viz *Das Problem der Einfühlung*, fragmenty rukopisu E. Husserla z r. 1934, in: *Zur Phaenomenologie der Intersubjektivität*.

¹⁶ Eugen Fink, *Existenz und Koexistenz*, 1987.

transparentními a ukázat bytí. Také věci mohou být pravými symboly. Věc snad nemá jenom význam propůjčený člověkem, ale základní lidské události se nemohou udát bez místa a bez věcí. Věc také zpřítomňuje svět.

Přirozený svět není jen problémem filosofickým, ale je přímo problémem životním. Není přirozený svět světem mýtopoetické zkušenosti, světem bezprostřednosti dítěte neznajícího vzdálené horizonty, minulost ani budoucnost? Není to „svět“ snové zkušenosti neprobuzeného vědomí? Pak by naším úkolem těžko mohlo být, abychom do přirozeného světa vstoupili a zůstali v něm. Úkolem filosofie by pak bylo spíše tlumočení této zkušenost ve stavu po probuzení z ní, byla by prostředníkem mezi ní a objektivním věděním. Tehdy by filosofie přírody odkazovala spíše k filosofování o mýtu nebo k hlubinné psychologii odkazující k nevědomí. Byla by pokusem zprostředkovávat mezi dětskou nebo snovou zkušeností a poznáním vědy nebo dokonce technikou. Tuto roli filosofie přírody nepochybně má a je to role důležitá. Naši tezi však je, že úkol filosofie přírody je větší, základnější a také aktivnější.

Co tedy je „přirozený svět“? Především to není žádné „něco“, dokonce ani přehlednutelné pole výskytu něčeho, věcí. Přirozený svět je životní problém. Nikoliv riziko sázky na ten či onen výklad světa nebo světový názor, ale problém stálého odkrývání smyslu; problém setkávání, porozumění, tlumočení i jednání. Přirozený svět se ukazuje jako nárok porozumění jiným nebo novým pohledům, zkušenostem a názorům. Projevuje se v nároku a v možnosti zakusit všední nevšedně; v možnosti a nároku tlumočit okolní svět jiných lidí nebo jiné kultury; v nároku a možnosti orientovat se v situaci, která nemá precedent, nebo alespoň orientovat se ne pouze z hlediska něčeho obecně platného.

Problém přirozeného světa není jen problémem filosofickým a přírodním, je také jiným vyjádřením problému konstituce lidské identity. Problém přirozeného světa je totiž problémem sebepoznání skrze svět. Jednota přirozeného světa v pluralitě jeho možností, nároků a možných výkladů je patrně korelátém jednoty člověka v pluralitě jeho možností a proměn, aniž by mělo cenu rozhodovat, co je zde čeho „příčinou“. Jednota lidské bytosti i jednota světa jsou úkolem, který nenaplníme zkratkovitým řešením, které by jednotu světa nebo člověka naordinovalo z jednoho pohledu. Každý takový zkratkovitý pokus devastuje svět i člověka, devastuje přírodu, přirozenost.

K lidským možnostem patří vnímat, setkávat se, rozumět a jednat. Také v onom rozumění, v interpretaci, v pluralitě možných rozumných výkladů je přítomná svoboda. Přirozený svět může být úkolem vědomí, úkolem pluralitní otevřené jednoty. Devastaci přirozenosti nezabráníme pouhým regresem k prapočátku, ale spíše novým typem výkonu vědomí, odkrytím svobody pohybu duše, svobody životního pohybu. Odkrytím svobody „bytí mezi“ jednotlivými různými výklady světa, mezi okolními „světy“; odkrytím bytí jako interpretace, která je věrná té přirozenosti, kterou interpretuje, a to právě tím, že tuší její mnohovýznamovost.

Tento pohled na povahu přirozeného světa se může setkat s námitkou, že nejde o svět přirozený, ale o svět kulturní, umělý, vytvářený lidským interpretačním výkonem. Co je však přirozenějšího – tedy co je bližší *fysis* – než interpretace, než hledání možností výrazu a významu? Konzervace minulých projevů *fysis* není přirozená. Přirozené je takové hledání nových možností tvarů, které je ve stálém kontaktu se zdroji těchto možností. Přirozená je

taková kultura, která uskutečňuje možnosti *fysis* a pečuje o pole vzcházení. Kultura patří k přirozenosti člověka, ale přitom vždy vystavuje lidskou přirozenost riziku poškození autodomestikací.

5. Hmota ve zkušenosti, filosofii a vědě. Metafyzické výklady látky. Intuice hmotného a tělesného. Devastace přirozenosti a světa následkem devastace významu hmoty.

Svět se nám ukazuje v každé přirozenosti a ve vztazích mezi přirozenostmi; v tom, jak se přirozenost ukazuje ve světě. Zvěčňujícím uchopením určité přirozenosti interpretujeme určitou dimenzi této přirozenosti a činíme tak v rámci určitého pochopení světa. Každá vnímaná nebo myšlená věc nese pečeť našeho výkladu světa. Svět sám však nemůžeme nikdy zcela zvěčnit. Odkazy souvislostí a horizontů můžeme sice nějak vnímat i myslet, ale jakožto relace smyslu je můžeme spíše s úžasem interpretovat než pevně uchopovat. Přirozenost se našemu zvěčňování vymyká svou mnohovýznamovostí a proměnlivostí, ale svět je natolik mimo každé možné zvěčnění, že každé jeho uchopení je už jen určitou nápodobou světa, jednou z mnoha možných představ o vztazích mezi přirozenostmi. Přesto pro naši orientaci ve světě usilujeme o uchopení některých rámcových vztahů přirozeností, o uchopení některých dimenzí světa. Usilujeme o uchopení toho, co zakládá naši zkušenost jakožto zkušenost nějak srozumitelnou; o pochopení toho, jak přirozenosti vyvstávají v naší zkušenosti. Ptáme-li se po světě takto, pak se ptáme po rámcích našeho rozumění přirozenostem, i když mluvíme o různých možných výkladech světa.

Tradice evropského myšlení, jak se projevuje ve filosofii a ve vědě, staví do popředí několik základních rámců našeho vnímání a rozumění, mezi nimiž mají zvláštní místo hmota (látka), prostor a čas. Hmota, prostor a čas jsou pro nás natolik základním rámcem našeho vnímání i uchopování přirozeností, že každé zvěčnění *fysis* je současně založeno i jakýmsi pochopením hmoty, prostoru a času. Moderní výklad světa, který redukuje vztahy smyslu na kvantitativní vztahy významů, je založen určitým reduktivním výkladem hmoty, prostoru a času.

Věc se nám dává jen v určité situaci, tedy v prostoru a v čase – a dává se nám jako věc hmotná. Hmotnost věci je pro nás dokonce velmi důležitým příznakem toho, že máme co do činění s věcí, která je uchopením přirozenosti, a ne s pouhou představou, výmyslem nebo s čistě formálním (matematickým nebo logickým) objektem. Na řadu skutečných věcí si dokonce můžu i sáhnout, uchopit je ve zcela doslovném a původním významu slova. Na některé si sice sáhnout nemůžu, protože na ně nedosáhnu, když jsou moc daleko nebo moc malé či velké, na některé není vždycky rozumné sahat, třeba na zmiji nebo na plamen, ale tušíme, že by to nějak možné bylo, že je to spíše otázka schopností. Některé přirozenosti nám pod rukou jaksi uhýbají, není za co je pořádně chytit, protože nejsou dost pevné, nemají dost vyhraněný nebo zpevněný tvar, třeba vzduch, voda, žabí vajíčka, ale potíže při pokusu o jejich uchopení jsou zcela jiné povahy než zásadní potíže s uchopením obrazu v zrcadle, Pythagorovy věty nebo miliónu korun, který jsem vyhrál ve snu. I takovéto věci sice mohu myslet, tu Pythagorovu větu dokonce velmi dobře, ale nemůžu si je osahat rukou. Soudný

člověk zachází s takovými věcmi jinak než s věcmi hmotnými. Např. Pythagorovu větu není potřeba pravidelně čistit, lepší je ji pochopit, což ani není obtížné.

Pro naše všední vnímání a rozumění je hmotnost kritériem skutečnosti. Hmotnost je příznakem přirozeného bytí, které není pouze odleskem něčeho jiného, ani není pouhou formalitou, naším výmyslem nebo představou. Hmotné je to, co vzniklo skutečně – což je na všední úrovni odraz přirozenosti, tedy toho, co se zrodilo. To je nějakým způsobem spolehlivé, nejspíš právě tou svou přirozeností, svébytností, tedy ne úplnou závislostí na nás. I uměle vyrobená věc je skutečná tím, že její výroba respektovala vlastnosti materiálu. Této neodvislosti na nás jsme si v novověku navykli říkat objektivita. Latinské slovo *obiectum* znamená „to, co je předloženo“ nebo „překážka“; tedy to, o co se zastaví naše ruka nebo o co se rozbije naše představa, s čím se střetne naše vůle. To sice výrazně souvisí s tvarem a tedy s čímsi prostorovým, ale tato souvislost patří i ke hmotě. Hmota je pro nás něčím pevným ve své spolehlivosti i obtížnosti, tíži. Lze to pak racionalizovat jako neprostupnost hmoty, jako setrvačnost, jako tíhu. I tyto dimenze obtížnosti jsou pro nás výsostnými znaky skutečnosti, toho, v čem je třeba obstát, v čem se něco pracně rodí a uskutečňuje. Myšlení a jednání, které ve všedním životě dnes označujeme jako realistické, bere vážně tuto pevnost a spolehlivost, ale i obtížnost a mnohdy zraňující tvrdost hmoty. Realismus všedního dne je jiný realismus než scholastický realismus idejí nebo obecných pojmů. Je realismem tělesného lidství a vztahu k hmotným věcem.

Realistické myšlení a jednání však bere vážně i jiné vlastnosti řady hmotných věcí. Třeba to, že některé nám uhýbají, neboť jsou tekuté. Tato uplývavost může být příjemná, vždyť proto se mnozí lidé rádi koupají, ale jindy i nepříjemná jako dotek slizu. Může obměkčovat tvrdost hmoty, ale může být i záludná, neboť „tichá voda břehy mele“. Může překvapovat, může přinášet, ale i odnášet. Tak jako tvrdost hmoty poukazuje na tvar a tedy na něco prostorového, tak zase její tekutost na uplývání a tedy na něco časového, časného. Tekutost patří ke hmotnému životu, dává zakusit jeho bohatství i chudobu. Obohacuje pevnou stránku hmoty, ale ukazuje i její chudobu, jenže jinak než ji ukazuje tvrdost, manifestuje totiž pomíjivost. Všechno hmotné je pomíjivé.

Všední život si chce užít pomíjivosti a uplývání, ale současně se chce zajistit v pevném, opřít se o stálé. Chce si užívat plynoucího a současně být zakotven v jistotě, kterou prostřednictvím pevné (tvarové) stránky hmoty nabízí poznání nebo alespoň instituce, ať už právní, finanční, církevní, nebo pojišťovací. Tak si chce všední život uprostřed hmoty užít času a současně na něj aspoň trochu vyzrát prostřednictvím prostorových dimenzí hmoty nebo prostřednictvím myšlení. Toto vše legitimně patří k naší všednosti.

Naše zkušenost však vždycky není jenom všední. Někdy zakoušíme i myslíme nevšedně; občas dokážeme být při tom, když přirozenost působí, tedy skutečně existovat v odkrytí nějaké moci přirozenosti. Občas jsme schopni úžasu, ze kterého se může zrodit třeba zbožnost, poezie, filosofie nebo věda. Dokážeme ale zakoušet nevšedně hmotu? Vždyť hmota je nám téměř příznakem všednosti samotné.

K nevšedním zkušenostem hmoty patří spontaneita hmotné přirozenosti, živelnost, intimita tělesnosti, intuitivní náboj hmatu, chuti a čichu. K rysům předmětně uchopujícího myšlení však patří také to, že se pokouší i nevšední myslet způsobem všedním. A něco tak blízkého naší přirozenosti, jako je hmota, se tak stává čímsi obvyklým, dokonce važitelným.

Racionální strážce našeho všedního myšlení spontaneita hmoty uniká a podobně je tomu i ve většině myšlení filosofického nebo vědeckého.

Mysl se cítí být hmotou zatěžována a omezována. Mysl chápe nevšední spíše v souvislosti s uvolnění, od hmoty, tíže a tělesnosti, raději uchopuje nevšední jako cosi duchovního. „Hmota a duch“ jsou v evropském myšlení přímo příslovečnou protikladnou dvojicí, přestože část toho, čím bývá hmota protistavěna vůči duchu, jsou spíše výpovědi o prostoru. Protikladnost hmoty a ducha i záměna hmoty za cosi, co zabírá prostor, vrcholí ve filosofii i ve vědě klasického novověku. Descartes určuje ducha (duši, mysl) jako *res cogitans*, „věc myslící“ a vše ostatní, tedy látkové, jako *res extensa*, „věc rozsažnou“. Když je takto pochopen i vztah duše a těla, stává se tělo prostorem působení duše, jejím nástrojem a zdrojem potíží. Hmotná těla a tělesa jsou chápána a vykládána jako mechanismy, ve kterých je látka pouhým jejich materiálem. Mechanistický výklad světa nás odděluje od intuice hmoty. Hmota je redukována na výplň tělesných věcí a spontaneita je vnímána jen jako děj v oblasti ducha, pokud je ovšem vůbec vnímána. Pohled lze pak i otočit: za skutečnou lze prohlásit jen onu výplň a vědomí jenom za její projev, zdánlivý nebo aspoň druhotný. Nejen v našich zeměpisných délkách se často ještě ozývá pseudofilosofická otázka pozdního novověku: „Co bylo dřív, hmota nebo duch?“ Odpověď „hmota“ je oznámkována jako „materialismus“, zatímco odpověď „duch“ jako „idealismus“. V aplikaci na většinu novověkého myšlení dává tato otázka určitý smysl. Její pseudofilosofičnost je „jen“ v tom, že chce být otázkou globální, sudidlem všech myšlenek a zkušeností různých dob a kultur. To je ostatně osudem nejednoho „ismu“. Pak ovšem často připomíná jinou známou otázku: „Co bylo dřív, vejce nebo slepice?“ Nelze proto opomenout památný výrok svérázného českého myslitele Jiřího Němce: „Materialisti jsou ti, kdo si pletou hmotu s materiálem, a idealisti zase ti, kdo si myslí, že to co vymysleli opravdu existuje.“

Pokusy myslet hmotu však v sobě mají cosi překérního už od samého počátku filosofování. Ač jde o výraz předfilosofický, který užívají už homérské eposy nebo lyrik Alkmán, tak jej kupodivu nepotkáme u předsokratiků, zvláště ne u těch, kteří bývají později řazeni mezi „materialisty“, podobně jako u nich jen obtížně hledáme nějaký výraz pro „tělo“. Ve filosofii je hmota nebo spíše látka tématem až počínaje pozdně klasickou dobou. Pro Platóna je látka (*hylé*) spíše příležitostí pro jevy a úzce souvisí s prostorem. S tím je spojeno nízké ocenění lidské tělesnosti, což je častý antický problém, umocněný také vlivem „orfické“ myšlenky, že tělesné zrození je pádem duše z oblasti božské, neboť „do této klenuté jeskyně jsme přišli“ (už Empedoklés B 120, nakolik lze ovšem věřit Porfyriovi). Pro Aristotela je látka možností (*dynamis*) jsoučna, zatímco jeho uskutečnění (*energeia*) působí jako bytostný tvar (*morfé*). Jakožto možnost je pro něj látka věčná. Když referuje předsokratické myslitele, zní to někdy skoro jako obvinění z „materialismu“:

„Většina těch, kdo první filosofovali, myslila, že počátky (*archai*) všeho jsou jen na způsob látky (*hylé*). Vždyť nazývají prvkem (*stoicheion*) a počátkem (*arché*) jsoučna (*to on*) to, z čeho všechny věci jsou, z čeho na počátku vznikají a do čeho na konci zanikají, přičemž bytnost toho trvá a jen se přeměňuje ve svých stavech. /.../ Přirozenost takového počátku ani počet /takových principů/ neuvádějí ovšem všichni stejně. Thalés, původce takovéto filosofie, říká, že to je voda.“¹⁷

¹⁷ Aristotelés, *Metaphysica* I, 3, p. 983b = Thales A 12, Diels.

Zde je začátek tisíciletého nepochopení pro předsokratiku, pokud jejich výroky chápeme jako odpovědi na otázku „z čeho“ a když takto pochopené výroky referujeme v anachronických pojmech. Thalés snad nebyl tak naivní, aby si myslel, že všechno je „z“ vody ve smyslu látkovém – což by si novověký člověk ještě navíc představil tak, jako by to bylo „z“ vody „uděláno“. To „z čeho věci vznikají a v co zanikají“ není nějakým materiálem těch věcí. Pro Anaximandra je to „*apeiron*, neurčenost, bezmezno“, možnost vyvstávání diferencí (protikladů), které určují vše jednotlivé, pokud působí. Aristotelés však vůbec není naivní, když ono „z čeho“ podsunuté předsokratikům pochopí jako „podloží“ (*hypokeimenon*), což Cicero přeloží do latiny jako *subiectum*. Je to odkaz na nevědomou spontaneitu jako podloží *fysis*, podloží vzrůstu a vyvstávání.

Aristotelés není naivní ani ve svém vlastním určení látky. Určitá látka nějaké věci, která má určitý tvar, třeba materiál sochy, je mu pouze příměrem látky a tvaru. Tak třeba socha je z mramoru, ale mramor je opět nějakou hmotnou věcí, pouze méně určitou než socha, méně určitou než mramor přesného tvaru. Filosoficky myšlená látka, to je pro něj neurčitost sama, možnost něčeho, na takovouto látku si nelze sáhnout. Prvotní látka je limitou neurčitosti co do tvaru, je ontologickou a nikoliv mechanickou komponentou hmotné věci. Je možností proměn každé přirozenosti. Prvotní látka se nemůže stát objektem žádné vědy, neboť sama objektem není. Objektem se stane teprve jako extenze v karteziánském výkladu Suarésovy Metafysiky, která poprvé přízná látce samostatnou existenci.

Antické pochopení látky se nevymyká pouze pozdně novověkým sudidlům, které se pokoušejí všude rozlišovat mezi „materialismem“ a „idealismem“. Většinou jen málo vypovídá o naší zkušenosti hmotné přirozenosti. Proto jsme *hylé* překládali raději slovem „látka“ než „hmota“. Mezi námi a antikou je několik nových základních zkušeností, které proměňují naše vnímání hmoty: křesťanské zhodnocení tělesnosti jako znaku individuality, pozdně antické objevení niternosti, pozdně renesanční zkušenost svébytnosti hmoty. Naprosto paradoxní je vliv křesťanské zvěsti. Na jedné straně zhodnocuje tělesnost a individualitu, dokonce v christologických a eschatologických dogmatech, na druhé straně ovšem v praxi uskutečňuje krajně nepřátelský postoj ke všemu hmotnému a tělesnému, a to i na poměry doznívající antiky, i když v nauce se k tomuto postoji příznávají jenom gnostikové.

Vývoj lidského vnímání a myšlení v průběhu několika posledních tisíciletí lze s jistou nadsázkou pochopit jako postupné zjevování hmoty, tělesnosti a individuality.¹⁸ Každá zkušenost světa se ukazuje jako zkušenost hmotná, tedy obsažná, tělesná a tím nějak spolehlivá i při své individuální situovanosti. Látka se ukazuje jako podloží (*hypokeimenon*, *subiectum*) proměn přirozeností, jejich vznikání a zanikání, jako nezjevný základ individuální jsoucnosti. Ukazuje se jako možnost tvarů, možnost proměn a tíhnutí k tvarům. Ukazuje se jako princip mnohosti¹⁹ všech jednotlivých a časných jsoucen, jako zdroj bohatství mnohosti, ve kterém se rodí jednota světa. A hmota se zjevuje i jako tělesná hlubina všeho jednotlivého

¹⁸ Náš český jazyk tyto novinky zkušenostní evoluce vnímání světa ještě akcentuje právě slovem „hmota“, které zcela výjimečně a prý víceméně náhodou asociuje právě tu hmatnost a mimovolně i hemživost.

¹⁹ Viz scholastická nauka *materia est principium individuationis*, „hmota je principem zjednotlivění“, totiž zmnožení obecnin v mnoha hmotných uskutečněních. Např. mnoho jednotlivých rostlin téhož druhu nebo mnoho nakreslených kruhů.

a časného; hlubina, na jejíž povrch si občas mohu sáhnout a kterou občas mohu prožívat taky zevnitř.

Hmota se ukazuje jako dimenze světa, jako trvalost řádu časnosti. Každá jednotlivá přirozenost je svou povahou proměnlivá a tedy časná, ale nevyčerpatelnost hmoty jakožto „podloží“ a hlubiny každé přirozenosti umožňuje, že řád světa svou trvalostí přesahuje každou jednotlivou přirozenost. Proto se nám každá přirozenost může jevit jako časná a svět jako přesažný vůči všem jednotlivým přirozenostem jak co do trvání, tak co do možností. Vše hmotné je časné, ale právě z hlediska časnosti se hmota jeví jako trvalý vnitřní zdroj.

Dokud je hmota zakoušena jako zdroj nepřeborné moci přirozeností a podloží jejich tvarů, nemůže být sama uchopena. Zvěčňující uchopování přirozeností a naše myšlení pouze odkazuje na hmotu jako na *apeiron*, *hypokeimenon*, nebo jako na aristotelskou „prvotní látku“. Takovýmto odkazem je sice spoluurčen způsob uchopování jednotlivých přirozeností a tím i typ světa, určité chápání světa, ale hmota sama uchopována není. Pokusem o nějaké uchopování hmoty na této úrovni vnímání a myšlení však může být třeba nauka o živlech nebo alchymická praxe. Takováto uchopení hmoty ovšem nejsou zvěčňující. Živel ani alchymická substance nejsou věci, nejsou něčím, co pro nás k běžné všední dispozici; ukazují hlubokou dynamiku hmoty, živelnost a ne věčnost. Právě proto nejsou tyto pokusy vědou v novověkém smyslu slova.

Začátek nové doby postavil naše myšlení před úkol porozumět nové vnímavosti vůči hmotě. Myslitelům pozdní renesance se hmota ukázala v bytí všech jednotlivých časných věcí. Zděděné zbytky scholastických nauk a technická orientace mnoha myslitelů raného novověku však neumožnily myslet tento nový nárok zkušenosti hmoty jinak než novým metafyzickým uchopením.²⁰ Hmota začala být myšlena jako jsoucí. Tradičně metafyzický sklon myslet bytí jako největší jsoucno vedl k postulátu univerzální jsoucnosti hmoty, která tak byla odkryta jako způsob bytí všech jednotlivých časných a tělesných jsoucen. Spolu s dobovou vůlí po zásadním zjednodušení „zbytečných“ jemností tradiční filosofické terminologie tak byly konstituovány předpoklady novověké vědy: materiální jednota světa, princip setrvačnosti, zákon zachování. Hmota byla pochopena jako jednotná a spolehlivá výplň prázdňového prostoru vnějšího světa, což umožnilo technicky velice účinný mechanomorfní výklad světa. Pokus o poznání hmoty nyní sliboval obecné poznání povahy všeho, co je ve světě. Novověká věda, zvláště fyzika a chemie, tuto možnost postupně uskutečňuje. Hmota byla pochopena také jako *materia inertia*, tedy hmota líná neboli setrvačná, vyplňující extenze prostorových tvarů. To umožnilo spojit pojetí hmoty s fyzikální veličinou hmotnost a zavést pro ni fyzikální jednotku. Její konkrétní hodnota (1 kg) je arbitrární, podstatné je ono propojení hmoty, hmotnosti a jakékoliv její fyzikální jednotky. Dalším krokem bylo poznání hmotné ekvivalence fyzikální energie.

Tento mimořádně účinný novověký způsob výkladu světa však naráží na meze svého způsobu poznávací redukce. Při daných filosofických předpokladech vědeckého uchopování světa sice chce poznávat hmotu samotnou, ale může poznávat jen jednotlivé tvary, formy nebo uspořádání něčeho hmotného. O lecčems hmotném toho víme stále více, ale hmota sama se stále skrývá „pod“ tím, jakoby „uvnitř“ toho, stále ubíhá před naším uchopením. Věda toto ubíhání hmoty před svým uchopováním obvykle projikuje do oblasti velmi malého, stále

²⁰ Viz Ivo Leclerc, *The Nature of Physical Existence*, Allen & Unwin Ltd., 1972.

menšího v oblasti mikrosvěta. Pokus převést uchopení hmoty na uchopení nějakých jejích základních tvarů přinesl ve 20. st. nárok na revizi tradičně novověkých předpokladů poznatelnosti. Hmota tak přestala být pasivní výplň prostoru vnějšího světa. Tradičně novověká redukce hmoty na výplň prostorových rozsahů neuspokojuje přírodovědu a tím méně filosofické myšlení, především takové, které chce být věrné původní zkušenosti novodobého vnímání hmoty a tělesnosti. Těžko se přece mohu třeba na vlastní tělo dívat jen jako na vnější prostorový útvar vyplněný hmotou jako nádivkou, která je určitým složitým způsobem strukturována. Hmota je snad něčím zajímavějším než jenom příležitostí prostorové struktura od úrovně mikrosvěta výše. Zrovna tak je snad něčím zajímavějším než pouhá inercie, tedy setrvačnost a netečnost. Snad není jen pasivním čekatelem na možné št'ouchance. Zkušenost hmotné tělesnosti se nepodařilo pojmout do klasicky novověkého uchopení světa.

Hmotné věci lze uchopovat jako předměty, jako objekty. Lze je tedy i objektivně zkoumat. Z pozice jakého subjektu to ale činíme? A je hmota sama „objektivní“? Lze poznávající a prožívající subjekt redukovat na cosi „duchovního“ nebo duševního a lze hmotu redukovat na výplň množiny objektů? Vždyť hmota je zakoušena jako podloží (tedy *subiectum*) všech přirozeností i všeho prožívání a takto byla také myšlena.

Přirozenost se ukazuje v napětí svých možností, vyvstává ve vztahu spontaneity a tvarovosti. Hmotná věc vyvstává v setkání spontaneity hmoty a zahlédnutelného tvaru; v setkání, které má vždy určitý charakter, totiž charakter události světa. Takový výklad dávné platónské a aristoteléské nauky o konstituci věcí z látky a tvaru (hylemorfické nauky) ukazuje věc jako rozhraní nevědomé spontaneity hmoty a tvaru uchopitelného vědomím. Ukazuje svět jako způsob ustavení vztahu nevědomého a vědomého. Hmotná přirozenost se proměňuje, ale její odhalení a uchopení jako věci se děje vždy v nějaké její určité podobě a tato podoba je součástí stylu světa, který právě sceluje naši zkušenost a umožňuje její výklady. I naše vlastní lidská tělesnost se ukazuje jako určitý způsob vztahu k nevědomému; k tomu, co se ve vědomí ukazuje jako tíže, pevnost a současně jako zdroj proměnlivosti, růstu i pomíjivosti. Hmota je prostředím uskutečňování. Theologický hymnus z počátku 20. století o ní říká: „Kdo tě chce mít, musí tě sublimovat v bolesti, když tě nejprve s rozkoší objal do náručí.“²¹

Devastace přirozenosti je v největší míře právě devastací hmoty. Odklon od vnitřní intuice hmoty je odklonem od přirozenosti v našem vnímání, myšlení i jednání. Novověký svět je charakterizován právě tím, že hmota je myšlena jen jako inertní výplň jakýchsi prefabrikovaných dílů. V takovém světě byla velkým překvapením evoluce a ještě větším překvapením je spontaneita jednotlivce i lidské společnosti, která se nevejde do deterministicky stanovených cílů.

Přirozenost je devastována každou devastací hmoty, ať materialistickou nebo idealistickou. Obojí totiž ruší v intuici hmoty moment úcty. Pro obojí je „ochutnat“ méně než „uvidět“. Co může v této situaci představovat přirozenou péči o hmotu, o zkušenost hmotného, přirozeného?

Pokus o odpověď na otázku po péči o hmotný svět by nás zavedl k centrálnímu tématu hlubinné psychologie, totiž k problematice vztahu vědomí a nevědomí. Pýcha nebo strach vědomí, které se uzavírá nevědomým nárokům a inspiracím, vede ke sterilně vědomí a

²¹ Pierre Teilhard de Chardin, Hymnus na hmotu, v: Vesmír a lidstvo, Praha Vyšehrad 1990, s. 265.

později k otřesu. Pouze pečlivá a náročná kultivace všeho, co vyvstává z nevědomí, umožňuje individuaci, uskutečňování vědomého nároku jednoty. Přirozená jednota se pracně rodí v životním zápase, zatímco totalitní nápodoba jednoty může být deklarována. Možnosti ani nároky hmoty nedohlédáme a nezbyvá nám než obrátit naše zkoumání k oblastem zřetelnějším a vyslovitelnějším, aniž bychom tím chtěli oslabit základní intuici, že co je hmotné, je skutečné.

6. Strukturace prostoru. Prostor a svět. Tvar – *eidos*, *morfé*. Tvar a kategorie druhu (*eidos* = *species*). Tvar a poznatelnost. Tápání tvaru (druhu) při hledání sebe sama a utváření prostoru. Krajina a orientace. Mapa. Devastace prostoru.

Každou přirozenost poznáváme a uchopujeme skrze její charakteristický tvar. Každá přirozenost zápasí o svůj tvar, je příležitostí k vyvstávání určitých tvarů. Každá přirozenost zápasí o svůj prostor nejen tím, že zabírá nějaké místo, ale především tím, že strukturuje svůj vnitřní i okolní prostor. Žádnou přirozenost si nelze představit bez jejího prostoru, to jest bez určitým způsobem rozvržené struktury souvislostí a příležitostí. Každá přirozenost se vyhraňuje vůči okolí tím, jak uskutečňuje své možnosti – a každým takovým uskutečněním proměňuje i rozvrh příštích možností sebe samé i řady ostatních přirozeností. Každé vyhranění vůči okolí je současně rozhraním, prostřednictvím kterého přirozenost se svým okolím komunikuje: řídí se podle povahy svého okolí a také strukturu svého okolí ovlivňuje. Příkladem může být třeba krystalizace nebo růst stromu. Podobně je tomu i na úrovni myšlení a řeči: každé doplnění textu proměňuje možnosti budoucích doplnění a proměňuje i vnější souvislosti textu, třeba jeho vztah k jiným textům, vztah k určitým typům čtenářů i k určitým typům výkladů. Sám výklad textu nebo myšlenky se chová opět podobně, uchopuje určitý význam vykládaného, dotvořuje jej, mění vztahy k jiným výkladům i k jiným tématům výkladu. To platí nejen o výkladu textu, ale i o každém zvěčňujícím uchopení přirozenosti, které je vždy určitým výkladem, pochopením. Takovéto souvislosti patří k tomu, že bytí každé přirozenosti je bytím na světě.

Svět se nám otevírá jako prostor možností a prostor uskutečňování, jako prostor sdílení i prostor vyhraňování jednotlivin nebo jednotlivců. Každá přirozenost se vynořuje z neurčitosti skrze strukturu možností světa, do kterého tím vstupuje – a tímto svým uskutečněním každá přirozenost svět obohacuje nejen o nějakou novou věc k uchopení, ale zasahuje do celostní struktury světa jako prostoru souvislostí. Poměrně často dokonce o světě mluvíme jako o prostoru. Jde o možnost k vyvstání tvaru a možnost změn, možnost něčeho určitého i možnost proměn; jde o pole vztahů pevného a pohyblivého. V tomto smyslu mluvíli staří o „harmonii světa“, tedy o skloubení definitivnosti uchopeného a neurčitosti proměnlivého. Díky prostoru světa a jeho struktuře může vyvstat tvar, který můžeme uchopit. Můžeme však uchopit prostor sám? Nebude to pokus stejně bezbřehý jako pokus o uchopení hmoty, která před naším chápáním stále uniká do hlubiny vzdálené od vědomí? Nebo nám právě prostor nabídne některé zachytitelné struktury přirozeného světa?

Prostor je ve světě, prostor je možností světského bytí. Každé uchopení přirozenosti je také určitým výkladem prostoru, k němuž ta přirozenost patří – a tím je i součástí výkladu

světa. Pokus světového názoru uchopit svět v celku je současně pokusem vyčerpat prostor jeho jedním výkladem. Nejrozšířenější takovou představou je patrně představa prostoru jako prázdné nádrže bez stěn, ve které se vyskytují věci jakožto předměty zaplňující část tohoto prostoru, aniž by ty předměty jakkoliv ovlivňovaly vlastnosti takového prostoru. Výskyt předmětů v takovém prostoru je omezen pouze jejich hmotnou stránkou, totiž neprostupností, neboť dva hmotné objekty nemohou v takto vyloženém světě zaujímat stejné místo, nevešly by se. V takovémto prostoru je místo čímsi apriorním a absolutním, je nezávislé na nějakém svém uskutečnění. Proto jsou všechna místa v prostoru rovnocenná. S tím souvisí i nárok takového prostoru na absolutní velikost, totiž aktuální nekonečnost – a nárok na rovnocennost všech směrů. Jinak by totiž vystávala nějaká privilegovaná místa, ať už hraniční nebo středová. Takto uchopený prostor má jednu vlastnost velmi užitečnou pro praxi: je lineární, každá vzdálenost je přenositelnou veličinou jednoduché povahy (skalární). Další prakticky užitečnou stránkou tohoto výkladu prostoru je, že může být pochopen jako prázdnota, která je tu a tam vyplňována hmotou, hmotnými objekty, které se v takovém prostoru vyskytují. Prostor je pak prázdna příležitost k výskytu a látka je výplň místa (výskytu objektu) a neovlivňuje prostor nijak jinak než zabráním místa. Takové pochopení prostoru je ideální pro snadnou konstruovatelnost mechanismů i pro mechanistický výklad světa. Není v něm však místo pro žádnou přirozenost, protože v něm není místo pro jinou změnu než změnu místa (polohy) a není v něm příležitost pro jiné vzájemné vztahy než pro vzájemné šťouchání sousedních objektů.

Mechanistické uchopení prostoru je ilustrativní tím, že tvar je pro ně pouze zabráním místa – i tím, jak navazuje na určitý výklad antického atomismu, pro který je prostor prázdnotou, čili tím nejsoucím, které také nějak jest, totiž právě jako prázdno. Tím skutečně jsoucím, které jest, je pak to, co se v takovémto prostoru vyskytuje, a to musí být povahy diskrétní a vnitřně jednotné a neměnné; musí to tedy být jakési kousíčky skutečnosti samotné, pohybující se v dokonalé prázdnotě bez vlastností. Na rozdíl od antického atomismu se však tyto kousíčky navíc také navzájem strkají. Uchopením prostoru jako prázdnoty je přirozenost redukována na mechanický pohyb nějaké základní skutečnosti, na pohyb dokonale tuhých těles nebo hmotných bodů v předem daném prostoru. Svět je redukován na stroj, který má také charakter výskytu.

Přirozený svět však nemá charakter výskytu a také nemůže být vyčerpán jedním uchopujícím výkladem. Svět přirozeností může být různým způsobem vnímán a i různými způsoby myšlen, ale vždy k němu patří prostor. Charakter prostoru světa souvisí se způsobem uchopování přirozeností. Bez prostoru bychom neměli co ani jak uchopovat, neboť bychom k tomu neměli příležitost. V určitém uchopení se rýsuje určitý typ prostoru jako struktura určitého výkladu světa. Tak lze patrně v našem kontextu vyložit Kantovo určení prostoru a času jako apriorních forem.

Matematik,²² fyzik nebo biolog²³ nachází příležitosti k různým interpretacím prostoru světa přirozeností ve svém vlastním oboru. Dějiny filosofie nám nabízejí k výkladu nejstarší pokus o výklad vztahu prostoru a tvaru, který nacházíme v Platónově dialogu *Tímaios*. Problémem je, jak a kde ideje působí jakožto vnímatelné tvary; co je vedle idejí základem

²² Viz Petr Vopěnka, *Neviditelné reálné tvary*, v: *Geometrie živého*, Praha 1991, s. 35.

²³ Viz Zdeněk Neubauer, *O strukturalistickém hnutí v biologii*, v: *Geometrie živého*, Praha 1991, s. 43.

možnosti jevení a vnímání – tedy: co dává každé jednotlivé přirozenosti možnost vzrůstu a proměn. Je řeč o možnosti jevové existence, kterou lze chápat jako látku, a to zvláště s ohledem na tradiční živlové pojetí přirozenosti, ale kterou lze přirovnat i k paměti²⁴ nebo zase vyložit jako možnost prostorovou.

V dialogu *Tímaios* je možnost jevové existence pojmenována také jako *tithéné*,²⁵ tedy „navrhování“ nebo „ustavování“ (odvozeno od slovesa *tithénai*). O tomto navrhování nebo ustavování byla v dialogu krátce předtím řeč jako o „přemlouvání“, *peithein*.²⁶ Není to ledajaké přemlouvání, ale tvůrčí kosmogonické působení mysli (*nús*) na nutnost (*ananké*), díky němuž nutnost dovoluje vznik něčeho jevového, tedy jednotlivé přirozenosti. Mysl přemlouvá nutnost, aby ustoupila a dovolila vznik nebo změnu, a přemlouvá ji tím, že jí nabízí – „navrhuje“ – ideu (názor, tvar), tedy něco, na co nutnost může přistoupit, ale co současně otevírá novou možnost. Toto přemlouvání a navrhování otevírá prostor, otevírá stupeň volnosti v jevovém světském bytí. Výsledkem oné „přemluvy“ je nahlédnutelný tvar, který se může náznakově uskutečnit růstem určité jevové přirozenosti a který současně umožňuje tuto přirozenost uchopit, rozeznat a začlenit do řádu myšlení. Mysl nabízí nutnosti takové tvarové uspořádání, které nevede ke sporu, a to jak v oblasti čistě geometrické, tak třeba z hlediska prostorů logických, stavových i jiných. Tímto bezrozporným řešením vzniku přirozenosti je *eidos* (idea, tvar, druh). Náзор nachází možný vhléd a nutnost mu ustupuje. Oním ustoupením nutnosti se ustavuje určitý druh prostoru, který je určen právě tím, čemu nutnost ustoupila, pro co je v tomto ustaveném prostoru volnost a možnost. Taková možnost se nyní nabízí nejen pro onu jednu přirozenost vyjadřující tvar, který byl předmětem přemluvy, ale nabízí se nyní pro vše, co se může ukazovat v takto ustaveném prostoru; pro vše, co je v otevřených možnostech bezrozporné. Ani tato možnost nemusí být definitivní, přemlouvání nutnosti může pokračovat. Možnost jevení je „neviditelná a beztvárná, všechno přijímající, která však jakýmsi těžko vysvětlitelným způsobem náleží do světa rozumového a kterou lze velmi nesnadno pochopit“. Takto se ustavuje *chóra*, tedy „sídlo“ nebo „krajina“ či „říše“, prostě to, co je schopno něco pojmout, umístit. O tu možnost pojmout a umístit se stále hraje, podle *Tímaia* jakýmsi „natřásáním“, které vyhledává možnosti. Jak pojmout něco nového, jak sladit dosavadní možnosti s tou novou, která se usiluje prosadit.

Každá jednotlivá přirozenost usiluje o sobě vlastní charakteristický tvar a toto úsilí se děje v zápase s ostatními přirozenostmi a s vazbami všech vztahů ve světě, tedy v zápase s nutností vnějších omezení. Ta vnější omezení jsou však nutná a neměnná jen v něčem a jen z určitého hlediska a v určitých souvislostech. Zápas přirozenosti o své místo na světě tedy není jenom šťouchání se sousedy o kousek místa, ale mnohem zásadněji je hledáním místa ve vztazích světa, v jistém smyslu dokonce alespoň zčásti tvorba takového vlastního místa na světě; hledání „niky“ jejím tvořením. Jestliže pak přirozenost uchopíme jako něco jsoucího, ukáže se nám její nika (její role na světě) jen jako způsob výskytu daného jsoucího, jako jeho vnější souvislosti s ostatními jsoucími. Nika každé přirozenosti je však založena prostřednictvím vztahů mezi přirozenostmi ve světě, zatímco vnější uchopení těžce niky je

²⁴ Viz Platón, *Theaetetus* 191c.

²⁵ Platón, *Tímaios* 49a. František Novotný překládá „chůva“ pro kontext s jinými „mateřskými“ pojmenováními této možnosti.

²⁶ Platón, *Tímaios* 47e-48a.

zrcadlovým obrazem druhového určení uchopené přirozenosti, její eidetické a tedy tvarové stránky.

Tvar utváří prostor. Teprve v takovém prostoru, který určitým způsobem uchopíme a vyložíme jako hotový, se nám tvar jeví jako vyskytující se v prostoru. Klasičtí filosofové nazývají tvar ve vztahu k látce *morfé*, latinsky pak *forma*. Jako prostorová možnost je však tvar u Platóna nazýván *eidos*, což je synonymum výrazu *idea* – „vhled, vzhled, názor, tvar“. Současně je ale *eidos*, a to nejen u Platóna, pojmenováním pro „druh“, latinsky *species* – a to jak ve významu logickém, jako doplněk k „rodu“ (*genos*), tak ve významu třeba zoologickém. Druh je tedy pochopen nejen jako způsob kategorizace přirozeností skrze jejich tvar, ale také hlouběji skrze jejich niku, čili typ souvislostí, dokonce jako úsilí o určité vlastnosti prostoru, úsilí o upřednostnění určitých vztahů ve světě. Skrze tvar (nejen geometrický) a způsob souvislostí je druh rozpoznatelný vzhledem, totiž odkrytím poukazů přirozených jevů k myslitelné idealitě. Díky tomu je alespoň nějaká stránka světa poznatelná.

Někdy můžeme druhové určení rozpoznat podle charakteristického tvaru, k němuž nějaká přirozenost ve svém projevu tíhne. Tak např. poznáme javor podle charakteristických dlaňovitých listů, přestože i na jednom javoru těžko najdeme byt' jen dva listy úplně identické. Jindy rozpoznáváme druhové určení podle celkového habitu, který mnohdy souvisí se strategií růstu, čili se způsobem, jakým přirozenost vede zápas o své bytí na světě.²⁷ Tak rozpoznáme javor od topolu už z dálky – a podobně vlastně laicky rozpoznáváme většinu přirozeností, které umíme přirozeně rozeznat a teprve v případě zájmu odborného si všímáme jednotlivých dílčích tvarových znaků. Podle celkového habitu rozpoznáváme v davu lidí své známé, aniž bychom si zřetelně uvědomovali jejich jednotlivé rozlišující znaky. Teprve tehdy, když má být přirozená známost jejich konstituce vystřídána objektivním popisem zvláštních znaků, třeba při policejním pátrání, zaměřujeme na takové znaky zpětně svoji pozornost. V přirozeném vztahu ale nepostupujeme jako počítač, který díky mimořádně složitému programu identifikuje snímaný obraz člověka podle analyzované fotografie uložené do paměti. V přirozeném vztahu ke každé přirozenosti totiž vnímáme nejen rozhraní mezi ní a okolím, tedy vnější tvar, ale také její vnitřní tvar: způsob konstituce, vztah mezi tou přirozeností a mnoha ostatními, vztah mezi tou přirozeností a sebou samými, způsob jejího vyvstávání v naší přirozené zkušenosti, její začlenění do vztahů světa. Vnímáme rozhraní mezi onou přirozeností a námi, což zdaleka není jen záležitost geometrická, neboť zahrnuje zkušenost mnoha různých vzájemných působení, zkušenost prostoru vzájemnosti. Vnímáme, jak se určitá přirozenost vyhraňuje vůči nám jako od nás odlišná, jak v ní živelnost bezmezna zápasí o tvary a zjevuje skrze ně významy.

Prostorem projevu každé přirozenosti jsou všechny souvislosti světa, ale základem této možnosti je tělesnost každé jednotlivé přirozenosti. Svou tělesnou („fyzickou“, tedy „přirozenou“) stránkou je každá přirozenost přítomna ve světě, je účastna v jeho souvislostech. Tělesnost každé přirozenosti je základem jejího prostoru možností a je také základem jejích proměn. Každá přirozenost je proměnlivá právě svou tělesností, jakožto tělesné bytí ve světě. Pro živé bytosti je jejich tělesnost součástí jejich životních možností a současně i jakousi pamětí jejich fyzického bytí, neboť nese stopy všech jejich zápasů.

²⁷ Viz Jiří Sádlo, *O morfogenezi architektury rostlin*, v: *Geometrie živého*, Praha 1991, s. 235.

Každá přirozenost tíhne k tvaru, který je pro ni charakteristický, ale současně ten jakýsi „ideální“ tvar uskutečňuje pouze v jakémsi náznaku. Navíc je její určitý dosažený tvar poznamenán všemi zápasy s okolím. Krystal kuchyňské soli má vždy kubickou strukturu, ale o tom, jak bude vypadat jeden určitý krystal soli, rozhoduje velmi mnoho okolností. Javor má dlaňovité listy a určitou architekturu větví, ale o tom, jak bude který list vypadat, kolik jich bude, kde bude která větev, o tom se rozhoduje při jeho růstu, v zápase o konkrétní tvar. Ten tvar, ke kterému každá přirozenost tíhne, je „ideální“ v tom smyslu, že jeho rozpoznáním určujeme druh oné přirozenosti, když ji uchopíme vědomím. Je však „ideální“ i v tom smyslu, že proměny tvarů oné přirozenosti se jím řídí, aniž by ten přesný ideální tvar byl v dané přirozenosti tělesně přítomný, aniž by bylo předem rozhodnuto o všech detailech jeho přibližného uskutečnění. Tvar je tedy něco, co skrze určitou přirozenost vyvstává do jevu a může být rozpoznáno, ale skrze co se tato přirozenost stává sama sebou a současně se tím stává přirozeností svého druhu.

Zápas každé přirozenosti o své bytí je tak zápasem o něco, čeho definitivní identita není předem známa, co se rozhoduje teprve v onom zápase; ale současně je zápasem, který uskutečňuje jakýsi „úkol“ nebo spíše pole možností. Proměny každé přirozenosti tápají v prostoru jejích možností po otevření možností nových i po optimalizaci možností už rozvržených. Je to tápání po něčem, „co bytí má“, aniž by ta podoba onoho „bytí má“ byla předem rozhodnutelná. To bude časová dimenze každé přirozenosti. Čas patří k proměnám prostoru možností.

Cokoliv vstupuje do světa, do pole možností a souvislostí, vstupuje do vztahu se vším, co je v tomto poli, účastní se zápasu o strukturu tohoto pole. Právě touto vzájemnou účastí je pole možností utvářeno. Bytí na světě je celostním vztahem, ale tento vztah se uskutečňuje prostřednictvím různých významných okolí. Průběhovitost těchto vztahů zakládá přirozený čas.

Ustavování tvarů a zápas o možnosti určují strukturu prostoru. Prostor přirozené zkušenosti tedy není prázdná nádoba bez stěn s předem danými jednoduchými vlastnostmi (metrikou). Prostor není prázdnota, není jen oním „nejsoucím, které jest“, jak tomu chtěli antičtí atomisté. Ne náhodou vedlo právě toto příliš jednoduché a umělé pojetí prostoru ke kolapsu antického atomismu. To nic mezi atomy by totiž nemohlo zabránit jejich dotyku a z antické definice atomu plyne, že každým dotykem atomy splynou a nemohou se rozdělit. Vždyť co by je rozlišilo, když u nich není rozlišitelný ani povrch a objem? Moderní atomismus se z této dávné logické pasti dostal díky pojmu pole, díky tomu, že prostor už není chápán jako pouhé „nic“, ale jako složitě strukturované prostředí působení, jako složitě utvářené „něco“. Podobně jako je už ve středověkém atomismu částice spíše ohniskem určité struktury okolního prostoru, ohniskem vytváření určité povahy okolí nebo zase výsledkem struktury okolí.

Druh lze zahlédnout jako tíhnutí k určité struktuře pole možností. Podobně lze pochopit např. určitý jazyk jako tíhnutí sémantického pole k určité struktuře. Věc lze pochopit jako hledisko zaujaté vůči nějaké oblasti pole, jako aktuální interpretaci pole možností. Podobně je každé slovo jazyka aktuální interpretací sémantického pole, která se dotvořuje kontextem, totiž umístěním slova v toku řeči. Svět se ukazuje jako síť vzájemných interpretací, a proto může být poznatelný. Každé určité poznání však zohledňuje jen určitý typ

vztahů uvnitř tkaniny světa – vždyť už sama tato metafora tkaniny privileguje určité způsoby propojení.

Přirozené tvary jsou běžnou tradiční geometrií jen výjimečně popsitelné bez většího násilí. Snad jen v případě přibližné tvarové aproximace jednoduchých krystalů. Jak však popsat třeba tvar pobřeží, mraku, tkáňové struktury nebo keře? Takové přirozené struktury se zřetelně prezentují jako struktury a tedy tvary, ale z hlediska tradičního geometrického popisu jsou téměř amorfní. I takováto tvarovost však může nalézt své pojmové uchopení, např. ve fraktální geometrii, kterou její tvůrce B. Mandelbrot charakterizuje jako „morfologii amorfního“. Mnohé takovéto přirozené struktury lze charakterizovat jako „sobě-podobné“, jako hierarchickou strukturu podobných tvarů na různých měřítkových úrovních. Jednoduchým a poněkud naivním příkladem může být třeba smrková větvička s jehličím, smrková větev s jehličkami a celý smrk, tentokrát s převráceným úhlem větvení nižších úrovní, tedy větví v doslovném významu. Přes dvě tisíciletí myslitelé žasli nad možností popisovat mnoho jevů světa geometrií jednoduchých tvarů a využívali této možnosti k zvětšujícímu uchopování přirozenosti i ke konstrukci strojů. Fraktální geometrie soběpodobných struktur není žádnou „přirozenou geometrií“ ale opět jen matematickým aparátem k popisu. Umožňuje však popisovat přirozené tvary s menším násilím páchaným na jejich přirozenosti. Je bližší hmotným a tělesným tvarům a je nějak analogická intuici středověkých „albertistů“, kteří mluvili o látce jako o „tíhnoucí k tvarům“, nebo o látce „těhotné tvary“ (*materia inchoata*).

Vraťme se však v našem zkoumání k základním zkušenostem prostoru. Prostor je příležitostí, stupněm volnosti; ale i vnější omezující podmínkou, neboť jde vždycky o příležitosti už nějak strukturované. Ke zkušenosti prostoru patří i zkušenost naší vlastní tělesnosti, která zkušenost prostoru spojuje se zkušeností hmoty, dokonce s vnitřní zkušeností hmotné přirozenosti. Ke zkušenosti prostoru patří i odlišení sebe sama od ostatních přirozeností, schopnost distance poznávací, ale i zrakové. Možná už proto je tolik našich pojmů pro poznání odvozeno z výrazů pro vidění. Ke zkušenosti prostoru patří i světlo, tedy opět něco pro zrak, ale i pro „světelnou metaforiku poznání“, jak zaznívá např. ve výrazech „nahlédnout, objasnit, vysvětlit...“. Ke zkušenosti prostoru patří jak možnost zabloudění, tak možnost orientovat se.

V chudé náhradě prostoru prázdnou nádobou bez stěn by byly i tyto zkušenosti chudé. Světlo se zde šíří přímočaře, to jest po nejkratší spojnici. Orientace není možná, neboť žádný směr není privilegovaný – a bloudění ničemu nevádí, neboť žádné místo není privilegované. V prostoru přirozené zkušenosti je tomu jinak a složitější je to i v inteligentnějších nápodobách přirozeného prostoru.

V přirozeném prostoru se vždy už nějak orientuji. Vždy se už nějakým způsobem vztahuji k něčemu v poli svých možností, vždy už potkávám nějaké překážky a nějaká omezení. Každé omezení mých možností je vždy současně příležitostí, neboť v zápase s každou mezi nabývám nějaký svůj tvar, zahrnuji tuto mez do nového rozvrhu svých možností. Zabloudění, tedy ztráta orientace, je nárokem jak k návratu k mým původnějším („starším“) možnostem, tak k pokusu o nové a bohatší nahlédnutí a naplňování prostorových struktur. Orientace v přirozeném prostoru zkušenosti je vždy už orientací v nějak rozvrženém prostoru, třeba v určité krajině. Orientace je vztahem k privilegovaným strukturám krajiny, v

doslovném významu třeba k řekám nebo k vrcholům a hřebenům. Orientace využívá těch vlastností krajiny, které jsou zakládány jejím prostorovým rozvrhem: Za hřebenem bude patrně další údolí a z vrcholu se mému pohledu otevře nový horizont, podél potoka většinou dojdou k řece. Podobně je tomu s orientací v prostoru společenském nebo v prostorech jiných životních možností.

Schopnost každé přirozenosti nabývat sobě vlastní tvar, čili vstupovat do světa jako určitá přirozenost zápasící o svou identitu, je spojena s orientací v rozvrhu vztahů světa, i když se právě tyto vztahy mohou působením každé přirozenosti poněkud proměňovat, nejčastěji v jejím okolí. Orientace je vztahem ke světu, k celkovému horizontu vztahů a možností, i když se vždy uskutečňuje už v určité „krajíně“, v určitém rozvrhu struktury vůči nějakému horizontu a prostřednictvím nějakého okolí. I tehdy, když v krajíně zabloudíme, tak víme alespoň to, kde je nahoře a kde dole; to je odkaz k širší struktuře světa, která je obecnější než určitá krajina, neboť patří k tomu, co určitou krajinu spoluzakládá. V jiných prostorech našich možností bývá odkaz k takovéto základnější struktuře náročnější a nedostatky v orientaci se napravují obtížněji. Fatálních ztroskotání v poli možností životního smyslu bývá více než fatálních ztroskotání v krajíně. Zčásti je to tím, že jsme krajinu ve velké míře civilizací přeměnili tak, že alespoň v našich středoevropských poměrech je v ní fatální ztroskotání možné jen za zcela extrémních okolností. Před možnými následky ztráty orientace nás chrání hustá síť lidských sídel, cesty a jejich značení i různé zabezpečovací instance naší civilizace. V kulturní krajíně ovšem tato zabezpečení většinou používáme jenom pro své pohodlí, neboť taková kulturní krajina, která respektuje svůj původní přirozený rozvrh a pouze jej dále strukturuje, nabízí sama dostatek příležitostí ke spolehlivé orientaci, alespoň tomu, kdo je v ní doma. Doma se cítíme tam, kde nemáme potíže s orientací, kde jsme svým okolím začleněni do složitých vztahů světa tak samozřejmě, že si ty vztahy jdoucí mimo náš okamžitý úzký horizont vůbec nemusíme uvědomovat. To je ovšem něco, co se buduje velmi složitě a většinou i velmi dlouho; něco, čeho kultura, čili umělé pěstování a budování, vyžaduje stálý citlivý respekt vůči původnějším přirozeným strukturám i vůči širšímu okolí. Bez toho jsou naše zásahy do krajiny pouhou devastací. Panelákové sídliště, scelený lán nebo umělý „les“, tedy pole na stromy. V podobě monokultury ochuzují krajinu nejen biologicky a esteticky, ale narušují její původní strukturu a neposkytují ani dostatek struktury nové. Takovým zásahem je narušena jemná souvislost časově vrstvených struktur krajiny, včetně struktur kulturních, takže se v takové krajíně musíme orientovat spíše pomocí umělých ukazatelů.

Přirozená nezkultivovaná krajina umožňuje přirozenou orientaci, ale úspěšnost té orientace je velmi nejistá a možné následky ztráty orientace mohou být fatální. Kulturní krajina je širším prostorem domova. Zdevastovaná krajina nabízí převážně umělé orientační pomůcky. To je přibližný rozvrh možností lidského zvládnání prostoru zemského povrchu. Podobně je tomu ovšem s lidským zvládnáním prostorů jiných možností a mnohé z toho lze očekávat i v možnostech rozvrhování prostoru jiných přirozeností než lidských.

Kouzlo pohybu v nezkultivované krajíně je právě v tom, že nám připomíná strukturu spodních vrstev naší přirozenosti, že je pro nás vnější obdobou čehosi základního, ale obtížně zvládnutelného v nás samotných. V takové krajíně musíme o svůj vztah ke světu skrze své okolí často zápasit, občas i nebezpečně a občas i bez předem známých pravidel onoho zápasu,

neboť právě o ta pravidla se teprve zápasí. Podobně je tomu při strukturování nového společenského uspořádání,²⁸ při vzniku nového náboženství, zakládání nového vědního oboru, v období dospívání... Ustavování nových prostorových struktur vždy nějak respektuje možnosti a omezení předchozího „přirozeného“ uspořádání prostoru, ale nachází v nich nové možnosti, jejichž uskutečněním se proměňuje struktura sítě vztahů; někdy natolik, že jednotlivé věci jsou v nových vztazích zcela odlišně interpretovány, jejich přirozenost je uchopována (zvěčňována) jinak. Podobné proměny prostorové orientace lze vidět i v morfogenezi anorganických a zvláště organických struktur – viz např. oprávněnou fascinaci vědy 19. st. objevy paleontologickými a embryologickými.

V prostoru světa jsme vždy už nějak orientováni. Co však uděláme, když se naše orientace ukazuje jako nedostatečná, když z nějakého hlediska hrozí její ztráta? Tehdy se obrácíme k širším strukturám přirozeného světa a současně hledáme pomoc od umělých struktur vytvořených dosavadní kulturou. Každá přirozenost se orientuje a strukturuje jak vůči stále bohatším souvislostem vztahů k celku, tak pomocí toho, co už tvarově uskutečnila. Když se ztratíme v otevření krajiny, hledáme buď světové strany nebo známky civilizace. Původní význam přejatého slova „orientace“ je přece vztah *ad orientem*, tedy nalezení privilegovaného směru, odkud po noci ráno vychází světlo. I některé základní kulturní struktury jsou takto doslovně „orientovány“, obráceny k Východu, například oltáře.

Určit světové strany, to znamená nalézt směry, které jsou privilegovány jen a právě tím, jak je skrze ně určitá část krajiny začleněna do „nebeských“ souvislostí světa. Antičtí Řekové by řekli: zpozorovat, jak *úranos* (nebe) umožňuje zahlédnout *kosmos*, uspořádání světa. Orientace v prostoru souvisí s orientací v čase, se vztahem k událostem světa. Východ Slunce je jedním z výsostných symbolů události světa, která současně strukturuje prostor, zakládá privilegovaný směr. Vycházení světla zakládá prostor, který je nahlédnutelný a má tedy určité poznatelné a vyslovitelné vlastnosti. Antická a středověká mystika světla, která na jedné straně podstatně ovlivnila filosofické pojmosloví i mnohé filosofické nauky a na druhé straně soustředila zájem na optiku jako na fyzikální disciplínu, zná i pochopení prostoru jako struktury vytvářené světlem, způsobem vycházení poznatelnosti. Např. v díle Roberta Grossetesteho „O světle neboli o počínání tvarů“²⁹ je metrika prostoru vytvářena způsobem šíření světla a utváření tvarů je zdrojem jasu poznatelnosti jednotlivých přirozeností. Prostor je strukturován poznatelností, kterou nabízejí tvary; jeho možnosti a omezení jsou určeny způsobem vycházení jasu.

Schopnost orientace je schopností diváka světa, který umí zaujmout důležité hledisko, všimnout si důležitého místa, který se umí podívat důležitým směrem, umí zahlédnout důležitý tvar. Právě ono zahlédnutí nějakého směru nebo tvaru jako důležitého pak umožňuje i orientované jednání, zápas o naplnění tvaru. V přirozené zkušenosti, v chování i při jednání v přirozeném světě, se v prostoru objevují privilegovaná místa, privilegované směry i privilegované tvary, byť jde o privilegovanost mnohdy relativní a proměnitelnou. To vidíme v embryogenezi, ve struktuře myšlení i v praktickém lidském jednání. Právě ta privilegovanost některých míst, směrů a tvarů umožňuje orientaci v prostoru, ale využívání oné orientace mnohdy oslabuje privilegovanost oněch základních prostorových struktur. Chceme-li využít

²⁸ Viz Hérakleitos B 44: „Je třeba, aby lid bojoval o zákon, který se rodí, jako o hradbu.“

²⁹ R. Grosseteste, *De luce seu inchoatione formarum*, ed. L. Baur, Münster 1912.

určité pochopení prostoru, tak se je přece pokusíme uplatnit i na jiném místě, než ze kterého bylo zahlédnuto, a třeba i v jiném směru, než ve kterém se nám původně otevřelo. Expanze do prostoru bude snadnější, když se bude dít v prostoru izotropním a izomorfním. Proto naše myšlení přednostně hledá takovéto volně přenositelné vlastnosti prostorových struktur, které lze do značné míry uplatnit i jinde a jindy než tam, kde se původně ukázaly. Pokus myslet prostor jako jeden z geometrických prostorů pomáhá naší orientaci a také umožňuje účinné zasahování do okolního světa. Pokusem o výklad veškeré tvarovosti z privilegovaných tvarů byla už Euklidova geometrie, která přitom dokonale ruší jakoukoliv privilegovanost míst nebo směrů.

Pomocí vlastností eukleidovskey myšleného prostoru lze dokonale popisovat naše výtvoř, ať už jde o geometrické konstrukce nebo výtvoř materiální: domy, stroje. Protože jde o prostor pouze myšlený a všechny jeho vlastnosti jsou navíc jednoduše přenositelné z místa na místo a bez ohledu na směr, můžeme chtít pomocí vlastností tohoto prostoru popsat cokoli. Rozumný smysl to má všude tam, kde popisují něco věčně uchopeného, co záměrně popisují nikoli jako nějakou přirozenost, ale jako určitou věc, u které je lhostejné, zda je předmětně uchopenou přirozeností nebo mým konstruktem. Neproblematické je to tehdy, když nějakou přirozenost uchopím natolik zvěčňujícím způsobem, že ji zcela vydělím z jejích souvislostí a vím o tom, že to dělám a proč to dělám. Tak mohu vidět třeba letokruhy na uříznutém kmene stromu. Vlastnostmi myšleného prostoru si ale mohu pomoci i jindy, například při popisu výhledu z rozhledny, který může sloužit i jako orientační pomůcka. Krajním případem aplikace prostoru myšleného nezávisle na mimogeometrických kontextech je konstrukce a pak praktické použití mapy. O tom, že převod prostoru přirozené zkušenosti na prostor geometricky myšlený není snadný, se můžeme přesvědčit, když se sami pokusíme nakreslit mapu části krajiny na základě jejího pozorování z několika míst poskytujících výhled. Přirozená orientace v krajině si všímá privilegovaných míst a směrů, kdežto na mapě musí být privilegovaná místa zvýrazněna smluvenými značkami, aby je bylo vůbec vidět. Některé velké struktury krajiny však naopak zřetelně vystoupí teprve na mapě – to je snad ospravedlněním konstrukce map při poznávání světa.

Dosah rozdílu mezi prostorem přirozené zkušenosti a prostorem geometricky myšleným může ukázat také rozdíl mezi kognitivní mapou, která by popisovala způsob naší orientace a mapou geometricky konstruovanou. Kognitivní mapa zvýrazňuje často užívané cesty, orientační body a jiná důležitá místa, zatímco vše ostatní je pouze pozadím, je jen matně tušené nebo neostré a bez jednoznačného měřítka zobrazení. Někdy takto popisujeme příteli, jak na výletě najde studánku v lese, který sami známe, jindy zase, jak se veřejnou dopravou dostane na určité místo v jiném městě.

Naše přirozená zkušenost však také zohledňuje perspektivu, a to jak čistě geometrickou, tak i jinou. Nejen velikosti hor a jezer, ale i velikosti problémů, radostí a starostí se nám zdálky jeví být menší. Lze si dokonce představit jakousi konstrukci mapy, která by umělým prostředky lépe vystihovala mnohé vlastnosti přirozené zkušenosti životního prostoru:

Uprostřed mapy označíme místo, ze kterého se právě díváme. Vše, co je v dosahu našich rukou, zobrazíme v měřítku 1 sáh na 1 palec. Vše, co je dále, zobrazíme v logaritmické škále, nejlépe v poměru „přirozených“ logaritmů – každý další centimetr od středu zvětší

dosah naší mapy přibližně 2,72 krát. Na větší papír se nám vejde celý svět. Nový Zéland bude všude na kraji asi 16 palců od středu mapy, zatímco uprostřed bude s rozumným rozlišením naše okolí. Můžeme si udělat i třetí dimenzi výšky a hloubky – a pořád se nám to celé pohodlně vejde na stůl. Lidé budou vysocí asi palec, hory 7 až 8 palců, Měsíc bude asi 19 palců vysoko, Slunce asi 25 palců, okem viditelné hvězdy 38 až 46 palců, nejbližší galaxie 50 palců, ba i předpokládaná velikost vesmíru se ještě vejde pod strop. To, co je právě důležité, je uprostřed a v detailu, ostatní ustupuje do pozadí. Taková mapa ovšem nemá žádné praktické použití právě proto, že není místně přenositelná. Z každého místa bychom ji museli konstruovat znovu, což ovšem v našem myšlení skutečně asi děláme. Naše zkušenost prostoru je podobná pohybu. Zajímavá je i ta logaritmická škála, neboť souvisící s racionální kvantifikací naší zkušenosti. V takovém významu ji potkáváme i ve Fechnerově zákonu psychofyzického vnímání. Chceme-li racionálně linearizovat škálu různých intenzit našeho smyslového vnímání určitého jevu (světla, zvuku), zjistíme, že idealizovaná škála je logaritmická, viz například „decibely“ nebo „hvězdné velikosti“ v astronomii. Podobně i mnoho přístrojově měřených veličin reálného světa má statisticky vzato logaritmicko-normální rozložení. Z hlediska matematického popisu má v sobě vztah mezi přirozeným a umělým podezřele často složku popsateľnou jako vztah mezi škálou lineární a exponenciální. V podobných vztazích přece formálně popisujeme i kvantitativní změny přirozeností: růstová křivka, logistická křivka obecné změny stavu, exploze, oscilace.

Ve snaze krajinu kultivovat krajinu často devastujeme. Podobně je tomu nejen s krajinou, ale s každou přirozeností, včetně přirozeností naší a včetně našeho myšlení. Ve snaze být na světě doma a poznávat jej, svět často také devastujeme. Devastace prostoru je podstatnou součástí každé takové devastace a prostorové struktury jsou přitom dobře rozpoznatelné, právě proto, že to jsou struktury. Tímto směrem by se tedy mohla ubírat řada dalších zkoumání, důležitých pro poznání struktur světa i pro pochopení našich umělejších zkruslování. Vždyť celé novověké úsilí o vědecké poznání a technické zvládnutí světa bylo založeno Descartovým poznáním vnějšku, tedy toho, co je *res extensa*, „věc roztažná“, metodou *more geometrico*, „způsobem geometrickým“. Je to pokus o to, jak být na celém světě doma, jak kultivovat svou vlastní přirozenost. Byl to však i pokus, který zastřel přirozený svět sítí umělých ukazatelů, který ve strachu před nejistotou divočiny přirozenosti zdevastoval mnoho z naší přirozené zkušenosti i mnoho z vnější krajiny. Byl to pokus, který chtěl celou zkušenost uchopit jedním jednotčím náhledem; který chtěl všechny prostory možností všech okolí každé přirozenosti převést na tvary zaplňující jediný a jednoduchý prostor pochopený určitým způsobem; který chtěl vše, co se do takového popisu nevejde, prohlásit za nejsoucí nebo to nejsoucím fyzicky učinit.

7. Strukturace času. Paměť. Hórai (Hóry, hodiny), rytmy a periody. Směřování, následnost. Kauzalita a synchronicita. Poznání minulého a předvídání nového. Devastace času.

Setkání s nějakou přirozeností zakládá přítomnost. Tehdy jsme při tom, když přirozenost působí, můžeme tuto přirozenost uchopovat a nějak tím uchopujeme i sebe a

vyjadřujeme tím svůj vztah ke světu. Přítomností se otevírá svět. Přítomností se prostor světa otevírá jako určité pole možností. Každou událostí v tomto poli se uskutečňuje nová přítomnost, pole možností se proměňuje. Čas je pouze tam, kde je změna, tedy jen tam, kde působí přirozenost. V prostoru pouze myšleném není čas, stejně jako není v rozvrhu jiných pouze myšlených čistých forem, čas se netýká logických operátorů nebo čísel. Pouze naše ruka s tužkou potřebuje nějaký čas k narysování konstrukce a naše myšlení potřebuje nějaký čas k logické úvaze nebo k sečtení sloupce čísel. Geometrické, logické, aritmetické a jiné formální vztahy mohou sice interpretovat něco časného a ke své realizaci na světě nějaký čas také potřebují, ale samy nejsou časem dotčeny. Kruh nezestárne, číslo samo neroste. Čas je strukturou děje v přirozeném prostoru, strukturou děje hmotného. Čas patří k událostem hmotných struktur prostoru.

Každá přirozenost je časná, může vznikat a zanikat. Vzniklost nese vždy známku sklonu k zániku. Vše, co vzniká, ať už na úrovni anorganické nebo biologické, také zaniká. Jak pravil už Anaximandros:³⁰

„Z čeho jest jsoucímú vznik, to se mu stává i zánikem,
podle nutnosti.

Neboť vše si navzájem platí pokutu a pokání za své bezpráví,
podle pořadí času.“

Světská existence je půjčka na oplátku, je bytím na dluh. V tom se obdivuhodně shodují téměř všechny mýty a dokonce i velká většina jinak protichůdných filosofických nauk. Zrození přirozenosti je jakýmsi vybočením ze „spravedlivé“ nerozlišenosti, z rovnováhy, je vydělením z bezmezna, prohřeškem na všem ostatním; zásahem do sítě vztahů světa, jehož následky bude nutno stále splácet, v posledku i zánikem. Každý z těch následků je ovšem novou možností a novou událostí; splácí za vznik, ale současně je novým dalším vybočením z nerozlišenosti bezmezna a tak znovu provokuje koloběh. Prostor přirozeného světa je prostorem proměn, prostorem vznikání a zanikání. Každá vzniklá přirozenost spěje ke svému rozvoji, dokonce i na úkor přirozeností jiných, ale právě tím tíhnutím k vlastní identitě tíhne i k zániku a vlastně stále už zaniká, dokonce i díky působení jiných přirozeností. Spění k zániku je předznamenáno vznikem, a tím je určena nejzákladnější struktura času, totiž že toto pořadí nelze obrátit, že nic nemůže nejprve zaniknout a pak vzniknout, přestože vznik a zánik nejsou od sebe nikdy úplně odděleny a sklon k zániku provází už vznikání, které se teprve zánikem dovršuje. Toto pořadí vzniku a zániku je oním „pořadím času,, *chronú taxis* z dovětku k Anaximandrovu zlomku, který pochází nejspíše od Aristotela.

V přirozené mýtopoetické zkušenosti je čas napětím děje a zakládá tragickou krásu prožívání světa. Svět je sítí vzájemných křivd a jejich odplat a pouze bohové a hrdinové v něm nacházejí nějaké nové příležitosti, které dokážou uskutečnit. Mýtický mudrc se snaží vymanit z koloběhu času, nechce provokovat vzájemné křivdy každé přirozené existence, jejíž tragickou krásu líčí básníci. Probuzenější a svébytnější filosofické myšlení odkrývá

³⁰ Anaximandros B 1 Diels (součást A 9), Simplicios, *Physica* 24, 13. Tato nejstarší věta, považovaná školní tradicí za filosofickou, ovšem začíná i končí pouhým referátem, který má původ v aristotelském pochopení předsokratiků.

přítomnost, rozlišuje její trvání a uplývání, občas očekává světlejší budoucnost. Metafyzická filosofie i křesťanská víra vystupují z cyklického času mýtu a nehledí už jen k prapočátku všeho původního, ale také a především k přítomnosti jako k bráně věčnosti - nebo dokonce k budoucnosti, eschatologické či alespoň osvícené. Tato sebevědomější pozice se sice otevírá budoucnosti, ale často je v pokušení chtít jaksi vyžrát na čas buď jakýmsi „vstupem do věčnosti“ mimo čas nebo projekcí budoucího pokroku. Přitom ale právě toto vědomí může odkrývat, že jediným přístupem k trvání bytí je přítomnost, totiž každé přirozené setkání – a že jediným pokrokem je prohloubení vědomí, totiž vědomí pole svých možností v každém přirozeném setkání.

V čase jsme vždy už mnohem zásadněji orientováni než v prostoru. Zrození a minulost máme za sebou a budoucnost i smrt před sebou. Přítomnost se nám stále nabízí, ale jen vzácně k ní opravdu přistupujeme jako k přítomné a ne pouze jako k následkům minulého nebo klíči k pokusu o ovládnutí budoucího. V prostoru se můžeme do značné míry pohybovat i za cenu rizika zabloudění, zatímco čas frázuje události našeho života jaksi sám sebou, neboť je přítomností našeho bytí. Čas je znakem naší látkové a prostorové existence ve světě. Způsob porozumění času nejcitlivěji vypovídá o našem vztahu k bytí. Proto je při pokusu o porozumění kterékoliv filosofické nauce tou nejdůležitější a současně neobtížnější otázkou právě otázka, jak je v této nauce chápán čas. Výkladem strukturace času jsou tedy celé dějiny filosofie ve své nejhlubší dimenzi.

Čas je výrazem celistvosti světa. To vyjadřuje už nejznámější a nejlivnější, to jest Aristotelovo určení času: Čas je počet pohybu od dřívějšího k pozdějšímu. Aristotelés má samozřejmě na mysli pohyb nebeský, třeba pohyb Slunce po obloze, sledovaný na počtu stupňů, přes které se pohybuje stín ukazatele slunečních hodin. My si ovšem už většinou představíme jakýkoliv přibližně rovnoměrný pohyb, pomocí kterého můžeme čas „odměřovat“, ale takové určení času by bylo pouhou tautologií, neboť by už předpokládalo určení toho „dřívějšího“ a „pozdějšího“ i určení rychlosti, tedy určení řady časových charakteristik. Pro Aristotela je mírou času je pohyb nebeský a vše, co potřebujeme k jeho odměřování, je vzato z naší prostorové orientace, nikoliv z časových určení. Přirozená zkušenost aristotelského pojetí času zaznívala ještě u rolníka, který určoval čas podle místa Slunce na obloze. Ručičky klasických hodinek jsou umělým modelem slunečních hodin. I pro Aristotela je však čas především vztahem možnosti a uskutečnění, přítomnost je uskutečňováním. Míra nebeských pohybů slouží pouze k odpočítávání času, k jednotící globální vztaženosti všech změn ve světě vůči pohybu nebe. Zde je předloha raně novověkého metodického kroku, jak z „nebeské mechaniky“, učinit vzor fyziky pozemských dějů. Redukce času na následnost počítání je také společným rysem Aristotelovy *Fyziky* i novověké vědy.³¹

Čas je podrobně studován dokonce i v latinském prostředí, které se jinak filosofii přírody až na výjimky spíše vyhýbá. Theologie latinských křesťanů však poznamenána spíše ponižováním světa než oslavou stvoření. Časnost všeho stvořeného je vůči věčnosti Bohu chápána jako nicotná. Obrovský vliv měla bohužel analýza času, kterou podal Aurelius Augustinus, v nevědomé návaznosti na aristotelské pochopení.³² Stejně jako u Aristotela je

³¹ Viz Edo Gajdoš, *Přirozená a metrická událost v prostoru a čase*, doktorská práce na katedře filosofie a dějin přírodních věd PřF UK, 2005.

³² Aurelius Augustinus, *Confessiones* X, 7-19.

pro čas konstitutivní vědomí pozorovatele. Čas je ovšem nicotným aspektem nicotného přirozeného světa, neboť minulost už není, je pouze v naší vzpomínce, v paměti; budoucnost ještě není, je jenom v našem očekávání - a přítomnost je nicotným rozhraním mezi tímto dvojím nic přítomného a budoucího. Omezené vědomí padlé lidské přirozenosti nedokáže uchopit věčně jsoucí, proto uchopuje časné jevové následnosti. Tato devastace přítomnosti a času dovršuje devastaci veškeré přirozenosti a tělesnosti, započatou už devastací hmoty. Pravá skutečnost je pro myšlení, které takto opovrhne přirozeností, pouze duchová a neměnná, mimočasová, ne přirozená. Z intencí stvoření a individuální tělesnosti nezbylo skoro nic.

Jak tomu však bude s časem ve světě, ve kterém umíme přesně měřit i nerovnoměrnosti zemské rotace? A otázka ještě důležitější: jaká je časová struktura přirozené zkušenosti? Lze mluvit o čase přirozeného světa?

Přirozený svět je prostorem časných přirozeností. Každá událost zakládá nějakou přítomnost a z lokálního hlediska lze pořadí jednotlivých událostí snadno určit, lze je zařadit do rámce vznikání a zanikání. Jakmile bychom ale chtěli mluvit o současnosti různých událostí nebo o pořadí vzdálenějších událostí, můžeme narazit na značné obtíže. Právě tyto obtíže se s větší či menší úspěšností snaží obejít různé objektivace času, které berou čas nějaké kosmické události nebo nějakého mechanického děje za základ popisu všech časových struktur objektivovaného světa. V přirozené zkušenosti, která ponechává v platnosti pluralitu přirozeného světa, však něco takového není možné. Každá přirozenost má svůj vlastní čas, svůj způsob vztahu vzniku a zániku, svoje události, ve kterých je přítomna. Synchronnost dějů různých přirozeností se uskutečňuje právě a jen v jejich setkání, které ovšem nemusí znamenat mechanický kontakt na tomtéž zpředmětněném místě, uskutečňuje se totiž v jejich společné události. O společný svět se vede zápas a podobně o společnou přítomnost. Ani přítomnost jediné přirozenosti není něčím pouze konstatovatelným, ale něčím, co se uskutečňuje a zakouší v otevřeném setkání. Přirozená přítomnost ukazuje proměněné možnosti vzniku a poukazuje k zániku. Svět jakožto horizont vědomí je sice také jednotícím rámcem různých časových struktur jednotlivých událostí, ale z toho ještě nelze bez násilí vyvodit jediný společně platný čas. Společné je plynutí i jeho rámce, mezi něž patří aspekt časnosti, vzájemnosti vznikání a zanikání, ale objektivovaný čas musíme zavádět arbitrárně.

Přítomnost – setkání s působením přirozenosti – je jedním z mezníků mezi vznikem a zánikem, je příležitostí vztahu k celku, je prostorem ukázání se pravdy. Pravda každé přirozenosti se ukazuje pouze v její přítomnosti, v každém jejím úsilí o tvar, v každém setkání s ní a v každém pokusu o její nezničující uchopení. Rámec času každé přirozenosti a rámec pravdy (zjevnosti) každé přirozenosti je jedno a totéž. Pokus vědomí rozšířit oblast společného času z několika událostí na širší celek je analogický pokusu vědomí o rozšíření platnosti pravdy, která je společně sdílená ve více událostech. Tímto směrem se ubírá rozvoj vědomí a o toto usiluje poznání, ale tento úkol nelze zaměnit s postulováním jediného rámce veškeré pravdy a jediného času všech událostí. Všechny přirozenosti poukazují k jednotě jak svými složitými vzájemnými vztahy, tak i tím, že všechny vznikly a všechny zanikají, ale poznávání této jednoty se děje postupně a konfliktně a všechny postuláty celkové pravdy nebo jednotného času mohou tomuto úkolu buď sloužit jako pomocné nástroje, nebo jej rušit nabídkou zkratkovitých řešení.

V přirozené zkušenosti čas otevírá zkušenost totožnosti a jinosti. Přítomnost otevírá přístup k trvání toho, o co přirozenost, průběžně plynoucí mezi vznikem a zánikem, usiluje – ale čas je také vědomím toho, že žádný z těch průběžných stavů není jediný možný ani definitivní. Čas je jméno pro paradoxy toho, že totožnost zakoušíme jako nárok identity uvnitř proudu proměn přirozenosti – i toho, že jinost zakoušíme jen vzhledem k takto pouze náznakové totožnosti. Čas je pole jiností, které si uvědomujeme díky úsilí o identitu.

S tím jsou spojeny i paradoxy paměti. Paměť patří ke každé přirozenosti, neboť každá přirozenost nese stopy svého vzniku i svých zápasů a minulých tvarů. Lidská paměť je základnou identity osobního vědomí. Paměť je jedním ze způsobů spolupřítomnosti toho už nepřítomného. Minulé v paměti snadno odliším od přítomného a podobně snadno většinou odliším i vzpomínku na včerejší událost od vzpomínky z dětství. Touto strukturou paměť nabízí základ k vědomé dimenzi času. Vzdálenější vzpomínky ale řadím do správné časové posloupnosti jen obtížně a mnohdy si pomáhám mimočasovými pomůckami („logikou“ událostí) nebo vnější neosobní paměti, kterou lidé uměle vytvářejí, třeba zapsanými poznámkami. K paradoxům paměti patří i to, že vím o tom, že jsem něco zapomněl; někdy dokonce i vím, co jsem zapomněl. Někdy si na to zapomenuté dokonce mohu i rozpomenout – ale podle čeho poznám, že je to to, na co jsem se chtěl rozpomenout a že jsem se rozpomenul správně, když jsem to předtím měl zapomenuté? Z těchto přirozených vlastností paměti vyrostla už Platónova a podobné úvahy vedl i Augustinus.

Péče o paměť patří k péči o životní smysl. Ne pouze proto, že mnohé obsahy paměti jsou užitečné. Mnohdy jsou totiž nečekaně užitečné právě zdánlivě balastní obsahy paměti. Užitečná je totiž paměť jako schopnost podržovat starší rozvrhy možností; ale i jako schopnost zapomínat, totiž přirozeně třídit významnost minulých zkušeností. Bez takového třídění by nebyla orientace ve světě možná, byť nám paměť většinou nabízí jinou orientaci ve světě, než jakou bychom si právě přáli vzhledem k nějakému okamžitému cíli. Lze předpokládat, že podobně tomu je i s paměti jiných přirozeností a přirozených struktur, včetně paměti krajiny.

Ve struktuře své paměti má každá přirozenost uloženy své dosavadní způsoby vztahu ke světu, má zde k dispozici část své minulosti a může s ní dále disponovat. Nezapamatovaná minulost není k dispozici vědomě. To je zvláště důležité pro přirozenost lidskou, neboť člověk se vztahuje i ke svým mezím, ke svému vzniku a zániku; ví o nich a měl by vědět i o tom, že je nejvíce limitován právě tím, s čím se zatím jeho zájem naprosto míjel, takže tomu ani jeho paměť nepřisoudila význam.

Každá přirozenost vstupuje do přítomnosti se stopami svých dosavadních tvarových proměn, ale vstupuje do ní také jakožto nějak otevřená budoucím možnostem. I lidská zkušenost zná vedle paměti také očekávání. Známe dimenzi minulosti, přítomnosti a budoucnosti, a to vše komplikováno ještě rozlišením mezi průběžností uplývání a aktuálností události. Přítomnost není pro přirozenou zkušenost oním „nic“ mezi minulým, které už není, a budoucím, které ještě není, nýbrž základem jakékoliv zkušenosti, vztahem k bytí. Jak však můžeme v jiném setkání - v jiné přítomnosti - rozpoznat tutéž přirozenost jako tutéž, když se mezitím změnila ona i my? Vždyť přece:

„Nelze dvakrát vstoupit do téže řeky,

[podle Hérakleita,

ani se nelze dvakrát dotknout smrtelné bytosti v témže stavu,
neboť ta se hbitou a rychlou proměnou]
rozptyluje a znovu shromažďuje.
[A vlastně se ani nespojuje znovu a někdy později,
ale spíše se zároveň spojuje i opouští,]
přichází i odchází.“³³

Každá přirozenost – i naše – je v každém setkání pokaždé jiná (Hérakleitos B 49a):
„Do týchž řek vstupujeme i nevstupujeme,
jsme i nejsme.“

Dokonce i (Hérakleitos B 106 v Plútarchově čtení):
„Přirozenost každého dne je jedna.“

Jak ráno rozpoznáme Slunce, když je to nová zkušenost nového východu Slunce? Samozřejmě, že tak činíme porovnáním přítomné zkušenosti s pamětí, ale jak to, že takové porovnání je možné, když nikdy nejde o úplnou totožnost obojího? Sama tato možnost patří ke schopnosti naší orientace ve světě. Je založena určitým způsobem porozumění světu jako prostoru souvislého děje, ve kterém se sice jednající přirozenosti proměňují, ale nečiní tak skokem, nýbrž jaksí organicky. Podobně zakoušíme i sebe sama v úkole vlastní identity uvnitř toku organických i sociálních proměn. Rozpoznání totožnosti je výkonem vědomí a příležitostí k němu je zápas každé přirozenosti o tvar. To, co v naší zkušenosti překonává časové uplývání přirozeného proudu proměn, je vědomí, tedy to, co nám otevírá přítomnost jako vztah k bytí.

Náznak vlastní identity ukazují nejen jednotlivé přirozenosti, se kterými se setkáváme, ale i některé zkušenostní časové struktury. Tak např. mluvíme o „ránu“ jako o něčem poměrně svébytném, přestože každé ráno je jiné, takže si nemůžeme být jisti, jak bude vypadat to zítřejší. O ránu nebo o večeru mluvíme tak, jako kdyby to byly nějaké jednotlivé přirozenosti, se kterými se můžeme opakovaně setkávat v jejich i našich různých proměnách. Co však dělá ráno ránem nebo večer večerem? Že je ráno, to můžeme rozpoznat podle mnoha jednotlivých jevů, tedy podle projevů různých přirozeností, od Slunce po nás samotné. Rozednívá se, probouzíme se, je chladno a vlhko, buď zpívají ptáci nebo tramvaje rámusí víc než jindy, Slunce stoupá... Básník by zvláštní identitu rána určitě vyjádřil lépe než sebepřesnější objektivace kteréhokoliv z těchto jevů, podle kterých ráno můžeme předmětně rozpoznat. A pokud jsme v pořádku, tak rozpoznáváme čas podobným způsobem jako básníci, zatímco podle předmětně uchopitelných jevů se časově orientujeme jen v situacích ne přirozených. Jde totiž spíše o vzájemnou sounáležitost všeho toho, co vytváří určitou denní dobu. Toto vše dohromady a právě jen takto je ráno, i když jednotlivé z těchto jevů mohou být zastoupeny jinými. Zkušenost rána nebo večera a podobně třeba jara nebo podzimu je zkušeností typu časové epochy, která je součástí časového cyklu něčeho, co je v přirozené zkušenosti důležité. Toto je archaická zkušenostní předloha pro „hodinu“; pro to, čemu

³³ Hérakleitos B 91 v kontextu Plútarchova výkladu, *De E apud Delphos* 18, p. 392b.

Řekové říkali *hóra* a co původně znamenalo jak „hodinu“, spíše určitou z hodin než „délku“ času, tak jakoukoliv zkušenostní epochu, velikou i malou, často roční dobu. A byly to bytosti nadlidské, *Hórai*, Doby. Hérakleitos o nich říká (B 100):

„Doby, které všechno přinášejí.“

Tradiční moudrost Židů podobnou zkušenost vyjadřuje takto (Kazatel 3, 2-8):

„Je čas rození – i čas umírání,
je čas sázet – i čas trhat; ...
je čas plakat – i čas smát se, ...
čas opatrovat – i čas odhazovat; ...
čas boje – i čas pokoje.“

Čas přirozené zkušenosti není jako rovnoměrný posun ručičky ukazatele času na myšlené přímce nebo polopřímce. Má složitou strukturu, která se sama ukazuje v „Hórách“, v dobách, epochách, které vždy něco charakteristického „přinášejí“. Každá Hóra něco přináší pokaždé v podobných souvislostech, ale součástí toho bývá také něco zcela nového i odplavení něčeho stávajícího proudem bytí, tokem času. Každá Hóra je prostorem určitých událostí, které v ní k sobě patří; je určitou sounáležitostí řady projevů mnoha různých přirozeností. Je jakýmsi pokusem o určitý svět v určitém místě a v určité době. Je zřetelným horizontem vztahů, které se na ní podílejí. Jednou je to jen chvíle, jindy cosi blízkého „hodině“ (třeba „ráno“), jindy ji můžeme popsat jako roční období, generaci, kulturní epochu určitého stylu atd., v krajním případě jako geologickou epochu. Každá z Hór je součástí nějakého cyklu, ale ty cykly jsou do sebe vloženy a někdy se mohou i křížit; Hóry různých řádů mají často navzájem soběpodobnostní strukturu. Hóry strukturují cyklickou vrstvu přirozené zkušenosti. Každá odkazuje na fázi určitého cyklu, který je také jedním z horizontů rozvrhu možností každé přirozenosti, jedním z horizontů světa. Cyklus je časovým projevem působení difference (protikladu, třeba den a noc) v její úplnosti. Jak proměnit den v noc a naopak? Počkat!

Jednotlivé události za sebou následují. Jednotlivé Hóry se střídají ve své vládě. Cykly se uzavírají a vkládají se do cyklů obsažnějších. Každá přirozenost má své charakteristické rytmy a sobě přiměřená časová měřítka. Každá vrstva světa má své charakteristické rytmy. Naše schopnost zakoušet cyklické rytmy je založena schopností vědomí rozpoznávat totožné v ne zcela totožném. Rytmus souvisí s proudem, ve kterém vzniká nějaká struktura, která je výkonem vědomí uchopena a tak vyňata z uplývání proudu. Tak se rytmus strukturuje a vše to, co přináší a odnáší, může být vnímáno v řadě do sebe vložených periodických cyklů. Tomu odpovídá mýtické vnímání cyklického času, vzdalování se od původního a návrat k původnímu. Tomu odpovídá novoplatónská nauka o emanaci veškerenstva z jednoty a jeho návratu k jednotě. Počítáním cyklů také vytváříme myšlenou nápodobu přirozeného proudu časnosti, jejíž pomocí se snažíme vztáhnout k jednotě objektivní stránky světa – někdy počítáme cykly přirozené, třeba denní nebo roční zdánlivý pohyb Slunce nebo geologické cykly, jindy cykly uměle vyvolané, třeba tiky kyvadla nebo kmity atomů. Dokonce i naše myšlená představa lineárního objektivního času je tak fakticky založena na cyklických jevech, na lineární představě čísel, která odpočítávají cykly nebo měří fázi většího cyklu. Linearita

objektivně myšleného času je ovšem opřena o zaměnitelnost jednotlivých počítaných cyklů, kmitů; stojí na čistě kvantitativním uchopení hór, na odhlédnutí od svébytnosti každé z nich.

V lineárně objektivovaném čase je zřetelně definována současnost dvou jevů, zatímco v přirozené zkušenosti je současnost výkonem setkání v přítomnosti a součástí určité Hóry. V linearizovaném čase je následnost jednotlivých událostí uchopitelná zřetelně, zatímco v přirozené zkušenosti je následnost zřejmá pouze v okolí nějaké Hóry, nějakého místa nebo nějakého významu. Zkušenost nějaké následnosti je vždy už zkušeností nějakého vztahu.

Má čas nějaký směr? Jednosměrná orientace proudu časnosti je zřejmá už z pouhé nevratnosti mnoha dějů. Ta nevratnost dějů je kupodivu mnohem silněji zakotvena v přirozené zkušenosti, a to i přes její cyklickou časovou strukturu, než v objektivních popisech světa, které poměrně obtížně popisují cokoliv nevratného, takže při určitém zjednodušení může někdy vznikat i dojem, že nevratnost času je jakýmsi předsudkem přirozené zkušenosti. Přirozená zkušenost je přece zachytitelná příběhem, který vypráví děj. Objektivní zvěcnění přirozenosti odhlíží od děje a čas se pro ně stává pouhou souřadnicí. Přesto nachází i objektivní popis světa svoje velké vyprávění, svoji metanaraci: vypráví o směřování světa složeného z jednotlivých věcí, z nichž každá sama o sobě nikam nesměřuje, ale pouze se vyskytuje nebo nanejvýš zápasí o své přežití a rozmnožení. Rámecem všech jednotlivých objektivních popisů je příběh celostního děje, ať už jím je kosmologie velkého třesku, biologická evoluce nebo vize společenského pokroku či rozvoje poznání. Objektivní zvěcnění může denaturovat každou jednotlivou přirozenost, může denaturovat každý horizont světa a každý vztah v něm, ale nemůže denaturovat samu povahu světa, alespoň ne trvale a ve všech ohledech, alespoň pokud nechce současně zradit i svá vlastní měřítko přístupu. Světstost světa nemůže být trvale a úplně zrušena, alespoň pokud zůstáváme tělesně žijícími lidmi. Může být pouze různě interpretována.

K čemu ovšem směřují děje různých přirozeností? A k čemu směřuje svět ve svém objektivním popisu? Každý pokus o odpověď na takové otázky se vystavuje zásadnímu nebezpečí, že překročí meze přirozené zkušenosti i pravidla objektivního zvěcnování a racionálního usuzování. Každá odpověď zde otevírá dveře ideologii. Z toho ovšem neplyne, že svět nesměřuje k ničemu. Předstírat, že toto víme, by také bylo ideologií, pouze obzvláště protipřirozenou.

Vztahy současnosti, směřování a následnosti otevírají otázku po tom, jak k sobě jednotlivé jevy a události patří, jak svými časovými vztahy vytvářejí svět, nebo spíše jak se svět uplatňuje v jejich vztazích. Patří k sobě spíše to, co je navzájem současné, co se děje naráz? Nebo k sobě patří spíše to, co má podobnou intenci směřování? Nebo k sobě patří spíše událost a její následek? Přirozená zkušenost zakouší významnost všech těchto typů vztahů, ale zpředměťující zvěcnění přirozenosti uchopuje přednostně ten poslední z nich: vztah události a jejího následku.

Časové vztahy se ovšem odehrávají uvnitř vztahů prostorových, vždyť čas je událostí v prostoru možností. Prostorové vztahy nesmírně komplikují zkušenosti současnosti, směřování i následnosti a zvláště komplikují věcné rozumové uchopení těchto zkušeností. Může současnost zahrnovat i události místně vzdálené? Jak stanovit měřítko maximální „dovolené“ vzdálenosti při setkání?

Podobnost směřování prostorovou blízkost evidentně nepotřebuje, ale rozpoznat ji stejně můžeme až poté, co se různé následky podobně směřujících událostí ocitnou někde blízko sebe, nebo ji můžeme rozpoznat díky zvětšení měřítka, ve větším odstupu. Co však vůbec znamená ono „blízko sebe“? V jakém smyslu jsou vůbec vzdálené a přitom podobně směřující události navzájem „vzdálené“? Vždyť jsou si přece blízké tím podstatným, směrem úsilí přirozenosti – a vzdálené jsou „pouze“ v objektivovaném prostoru. Takovouto blízkost však nemůžeme věcně uchopit a většinou ani přirozeně zakusit do té doby, než následky těchto směřování naráz zahlédneme v nějakém jednom zorném poli, v nějakém setkání.

A jak vzdálené mohou být následky nějaké události, abychom je mohli zakusit i pochopit jako následky této události? Určitě vzdálené být mohou – tak už to s následky bývá – ale jak v nich na tu vzdálenost onu událost rozpoznáme a nezaměníme se vzdálenou ozvěnou události jiné? Je vůbec možné, aby jakýkoliv následek byl výhradně následkem jedné události? A jak vliv působící události překlene prostorovou vzdálenost? Zpředměťující rozum odpoví, že nějakým pohybem v prostoru, v moderní době řekne, že se tak děje šířením změny v poli. Tím je dán i poměrně jednoduchý vztah vyjadřující maximální vzdálenost, na jakou o sobě mohou dvě věci v určitém časovém rozpětí „vědět“ a být tak součástí vztahu následnosti, vztahu působení a účinku. Následnost však klade zajímavější problém: je samo následné pořadí událostí už projevem jejich vztahu typu působení a následku? Patrně ne; alespoň zvětšující uchopení to takto nechápe. V časové následnosti vidí pouze podmínku toho, aby bylo možné předpokládat věcnou a významovou souvislost. Tam, kde následný jev uchopí jako následek minulého, tam jej nazve účinkem a ten minulý příčinou. O jejich vztahu pak mluví jako o vztahu příčinném, kauzálním.

Pojetí příčiny prošlo v evropském myšlení mnohem většími proměnami, než si jsme většinou ochotni připouštět. „Příčina“ v mýtu, u Aristotela, Averroa, Descarta a v moderní vědě je pokaždé něčím natolik jiným, že společným zůstává jen to, že tento typ vztahu sahá přes čas; že to není vztah současný; že diachronie je jeho podmínkou, ne však tím, co tento vztah konstituuje. Vztah příčinnosti je založen a rozpoznáván vztahem významu – a právě proto je každý další výklad příčinnosti tak hluboce závislý na celém filosofickém kontextu. Pouze v triviálních případech je interpretace významu kauzality nekonfliktní a na příčinném charakteru vztahu událostí se téměř všichni snadno shodnou. Například škrtnutí zápalkou je příčinou zapálení ohně. Na takovéto „blízké příčiny“ (*causae proximae*) se pak soustředí zpředměťující myšlení a skrze jejich složité řetězení se snaží pátrat po podstatně zajímavějších příčinách „vzdálených“, jejichž kontexty už jsou původně filosofické a mnohdy mají charakter směřování, charakter finality, který ovšem těžko může být uchopován zpředměťujícím myšlením. Zakoušíme přece značný rozdíl např. mezi příčinami zapálení ohníčku kvůli opečení klobásy a příčinami útoku žháře. Obojí se ovšem může dít zápalkou, ale motivy i cíle hledáme úplně jinde. Zpředměťující myšlení se pokusí tento rozdíl vyložit čistě z „lidského faktoru“, jehož výklad přenechá psychologii nebo jiné „humanitní vědě“, zatímco „přírodu“ vyloží bez nějakého jejího záměru. Představa, že něco jiného než člověk dělá něco z nějakého záměru, vnitřního hnutí nebo z potěšení téměř není zachytitelná na předmětné úrovni. Zpředmětnění každé přirozenosti jí odebírá její vlastní časovou strukturu, její vlastní dimenzi pravdy – a zařazuje zpředmětněnou podobu této přirozenosti do jednoho rámce myšleného času a myšlené pravdy. To patří k pravidlům předmětného poznání, bez

nichž by toto poznání nebylo jednoznačné, a proto spolehlivé, jenže tato pravidla nelze vztáhnout na to, co je v čemkoliv přirozené.

K přirozeným strukturám vztahů patří bohatší následnost než pouhé kombinování nejbližších příčin a patří k nim i směřování a současnost. Možná právě současnost a v ní odkrývaná intence směřování je tím nejzanedbávanějším typem vztahů mezi přirozenostmi. Současnost se otevírá v jedinečnosti setkání a právě pro tuto jedinečnost nemůže být předmětem vědy, nýbrž jedním z centrálních témat filosofického zkoumání. Zvláštním typem jakési poněkud globálnější současnosti, která v sobě navíc má i cosi opakovatelného, je ovšem Hóra. Setkání je jakousi lokální a jedinečnou Hórou, zakládá otevřenost vůči bytí světa skrze přítomnost, zjevuje přednostně určitý typ světa, ale apriorně se na něj neomezuje. Hluboce pochopená současnost není určena pouze společným odkazem řady událostí ke stejnému místu v prostoru i na pomyslné časové ose, ale naopak zakládá vlastní hledisko času. Za hluboce současné nemůžeme prohlásit vše to, co z vnějšího hlediska jako současné naměříme – podobně jako za následek události nemůžeme předem považovat všechno to, co se prostě stalo později. Současnost se ukazuje skrze pochopení sounáležitosti, podobně jako příčinnost.

Pro sounáležitost měla antika výraz *symbolon*, který ovšem v přejaté podobě „symbol“ užíváme v několika posunutých významech buď jako značku (chemický nebo logický symbol) nebo jako synonymum pro pouze metaforické vyjádření (poetický symbol nebo symbol státu). Význam metafory pro naše myšlení a poznání by sice bylo možné rehabilitovat,³⁴ ale teď jde o něco zcela jiného. Samotný výraz *symbolon* nebo *symbollein* původně znamená to, „co se přihází dohromady“, co se jakoby nahodile udá naráz nebo po sobě, ale patří k sobě svým významem, jediné ve své vzájemné souvislosti se stává pochopitelným.

Symbolon je výrazem té zkušenosti, že mnohdy jsou právě náhodné události velmi nenáhodné, že nahodilost a příčinnost jsou pojmy navzájem relativní. Je to pojmenování pro zkušenost, že často to, čeho bezprostřední příčiny jsou nicotné, dává dohromady výrazné významové souvislosti, které jsou navíc často významové polyvalentní, zakládají pluralitu svých interpretací. Moderní analogií výrazu *symbolon* je také pojem „synchronicita“, jak jej zavedli C. G. Jung a W. Pauli. Na úrovni běžné zkušenosti mu odpovídá úsloví Ladislava Klímy, že události mají to společné s husami, že přicházejí v hejnu.

Synchronicita neříká, že vše to, co se z vnějšího hlediska poměřováno děje ve stejném okamžiku, k sobě nutně významově patří; ale říká, že to, co si nárokují společnou interpretaci, nemusí být až následné, že ani nemusí mít zřejmé společné bezprostřední příčiny, ale že se typicky projevuje v setkání. Synchronicita zakládá nárok interpretace, zakládá porozumění současnosti i následnosti, zakládá polyvalenci významů a pluralitu pravdy. Setkání i Hóra jsou synchronistními událostmi. Také společné směřování se může projevit jako synchronistní událost. Synchronicita zakládá možnost pochopení kauzality jakožto kauzality a ne pouhé následnosti. Je výrazem vzájemné analogičnosti a jakoby soběpodobnosti různých struktur přirozeného světa, výrazem toho, čemu staří říkali souvztažnosti makrokosmu. Skrze tyto souvztažnosti lze zahlédnout přítomnost světa v jeho

³⁴ Viz Józef Tischner, *Fenomenologia spotkania*, in: *Analecta cracoviensa*, Kraków 1978, p. 73-98.

pluralitě i časový proud světa. Objektivovaný jednotný čas je redukcí těchto vztahů, která byla skutečněna geometrizací časových struktur.

Příroda se ukazuje jako přítomná, ale má i svoji minulost a otevírá se budoucnosti. Novověké myšlení se pokusilo vyloučit dějiny pryč z přírody jakožto antropomorfismus a učinit je fenoménem pouze lidským. V takovém pojetí pak není poznání minulosti přírody interpretací smyslu minulých přírodních událostí, nýbrž pokusem o popis předchozího stavu mechanomorfne zakoušeného světa. Minulost je pak souborem příčin, které způsobily současný stav – a je poznávána kvůli příčinnému pochopení přítomnosti. Budoucnost je pak pouhým následkem přítomného stavu „mašiny světa“ a lze ji dedukovat do té míry, do jaké poznáváme tento přítomný stav. Krajní podobou této nehistoričnosti novověkého myšlení přírody byla Laplaceova představa o možnosti úplného a jednoznačného poznání všeho minulého i budoucího z dokonale poznané přítomnosti. To není jen otázkou poznatelnosti, ale především otázkou po tom, zda jsoucno samo má vůbec takovouto jednoznačnou povahu. Má vše minulé právě jeden fixní význam? Je vše budoucí pouhou extrapolací přítomného nebo může budoucnost přinášet i něco nového? Proto bylo novověké myšlení tak zaskočeno přenesením myšlenky evoluce do vědy, dokonce do přírodní vědy.

O škálu významů každého minulého působení každé přirozenosti se stále vede zápas, a to ne pouze na úrovni našeho poznávání. Každé úsilí každé přirozenosti o prosazení své tvarové tendence skrze nacházení nových možností je současně reinterpetací minulosti vlastní i cizí. Ta minulost nepřestává být, ale v nových souvislostech může nabývat jiných významů, může být čtena jinak. Mnohé dříve nevýznamné události nebo jejich souvislosti se stávají významnými a naopak. Některé dříve nesouvisející události se nyní svým významem spojují, některé dříve jednotné významy se nyní větví. Proto ani budoucnost nemůže mít povahu něčeho dedukovatelného z přítomnosti, a to ne pro slabost našeho poznání nebo pro nepoznatelnost světa, ale proto, že přirozenost a čas mají vždy čím překvapovat. Přesto ale zakoušíme, že v budoucnosti není přes její zásadní otevřenost patrně možné úplně cokoli. Je velmi nepravděpodobné, že by mávnutím motýlího křídla bylo naráz všechno jinak. Ale lokálně nebo v určitých regionech světa jsou i takové případy možné – viz např. „efekt motýlího křídla“, kdy může i limitně malá změna rozhodovat o chování atmosférického systému, což občas omezuje meteorologickou prognostiku. Ze samotné přirozenosti všeho jsoucího lze dokonce očekávat, že takové případy jsou ve světě zcela typické, ale že tento lokální životodárný „chaos“ bývá většinou překryt nějakou větší a stabilnější strukturou, jejíž ustavování je ovšem neustálým zápasem mnoha chaotických bifurkačních oblastí, které jsou její součástí. Ke světu patří, že je v něm vždy možné více, dokonce také něco zcela jiného než plyne z určité předmětné projekce – ale zrovna tak ke světu patří, že v něm není možné cokoli, v přítomnosti ani v budoucnosti. Ze slepičího vejce se obvykle nelíhne husa ani plivník. Tato omezení světa mohou být do jisté míry racionalizována, což umožňuje laické a tím spíše vědecké předpovědi. Většinou umíme odhadnout, co lze očekávat. Předmětné myšlení navíc často umí takový odhad podstatně zpřesnit, málokdy však umí upozornit na to, že nevíme, zda budoucnost nepřinese něco nového, úplně jiného.

8. Evoluce – proč bývá pohoršením. Její mechanomorfní redukce. Hledání ontologie, pro kterou evoluce pohoršením není. Tápající směřování.

Zkušenost přirozenosti je zkušeností proměny. Uchopíme-li však přirozenost předmětným myšlením, redukuje její proměnlivost na prostorový pohyb nějakých skladebných částí nebo částic, které považujeme buď za neměnné nebo za proměnlivé v nějakém jiném smyslu slova, např. přeměňující se navzájem. Přirozený svět zná pohyb a změnu v silném smyslu slova a zná i směřování každé přirozenosti. Předmětně myšlený svět je spolehlivější, ale ve své přesné jednoznačnosti je chudý, protože redukuje pohyb a změnu na změnu místa zaujímaného v prostoru a jen těžko postihuje směřování, které by bylo otevřené do budoucnosti. V myšlení klasického novověku je předmětně uchopený svět pouhou rozsažností látky, uspořádané v prostoru na způsob částí stroje. Od předmětů takového světa nelze čekat žádnou směřující aktivitu, neboť jim není přiznána svébytnost. Živé přirozenosti jsou zbaveny svébytné aktivity své tělesné dimenze. Ta je nahrazena kombinatorikou skladebných částí a ve starším novověku je pochopena jen jako prostorový výskyt. V takovém myšlení světa není pro evoluci místo; není v něm místo pro směřující změnu, dokonce pro změnu, jejíž směřování je globální. Evoluce se zdá být podezřelým reliktem přirozené zkušenosti, poněkud extrapolovanou mystickou vizí rozvíjející se přírody.

Evolučnímu pochopení přírody brání způsob uchopení většiny základních pojmů, pomocí kterých novověký člověk zpředměťuje přirozenost: pojetí druhu jako ideální nebo logické entity, pojetí jsoucna jako neproměnného, pojetí hmoty jako pouze setrvačné (*materia inertia*), pojetí prostoru jako pasivní prázdné nádoby bez stěn, pojetí času jako souřadnice. Přesto se kolem poloviny 19. st. evoluční myšlení pokouší prosadit, a to kupodivu ne v mystice, ale ve vědě, dokonce ve vědě přírodní. Přírodní věda, která tak úspěšně uplatňuje novověkou redukci přirozenosti na vyskytující se objekty, se v oblasti živého a v oblasti velkých časových měřítek setkává s objektivovatelnou zkušeností jevů, jejichž popis se nejprve vzpírá její vědeckosti. Poctivě vědecky prováděná redukce odkrývá zvláštnosti živých přirozeností v jejich makrokosmickém měřítku.

Ve vědě 19. st. zvítězila vědecká empirie nad dosavadním vědeckým pojmovým a teoretickým aparátem, i když se tak stalo jen díky zásadní redukci této empirie a jejím určitým výkladem, který ji zařadil do novověkého aparátu mechanomorfního myšlení. Roku 1859 vydává Ch. R. Darwin svoji knihu „O původu druhů“ (*The Origin of Species*), vysvětlující evoluci „přírodním výběrem“, selekcí. Možnost, že něco takového jako druh může vznikat, měnit se a zanikat, byla nesamozřejmá a z určitého hlediska byla podobná představě, že by třeba jednička nebo definice kruhu mohla podléhat vývoji. V tomto ohledu byl Darwinův výkon pochopen spíše tak, že „druh“ je pouze smluvní taxonometrická kategorie. K Darwinovu pojetí evoluce však nepatří pouze změna vlastností živých bytostí, byť tak zásadní, že proměňuje její druhové určení, ale především orientovanost těchto proměn a vznik něčeho zásadně nového v jejich rámci. To je to hlavní, co se vymykalo novověkému mechanicismu a co bylo nutno na něj redukovat, aby to mohlo být novověkým myšlením uznáno jako vědecké. Ne náhodou čteme v řadě učebnic a slovníků, že Darwin „postavil evoluci organismů na vědecký základ“. Vyložil totiž evoluci reduktivně, a to selekcí, „přírodním výběrem“. Na selekci toho není tak mnoho „přírodního“ jako spíše tvrdě

sociologického až mechanistického. Prohlášení selekce za přírodní je určitým výkladem ne ani tak selekce, jako spíše přirozenosti, a to výkladem tradičně novověkým. Proto mohla být tato teorie době přijata. Selekcí k výkladu evolučních jevů určitě patří, otázkou však je výklad selekce samotné a její zcela výlučné postavení jako jakéhosi motoru evoluce. Selekcí mohl Darwin vyložit evoluci, aniž by musel sáhnout po představných spojených s finalitou a směřováním. Díky tomu se evoluce mohla stát páteří přírodovědy.

Bylo by zajímavé podrobně sledovat zvláště reakce církevních kruhů na rychlé šíření Darwinovy podoby evoluční teorie. Tuto polemiku lze stručně shrnout do čtyř vrstev problému:

1. Fundamentalistický výklad (tedy ne-výklad) biblického textu a jeho naivní aplikace na přírodovědu. Pravdivost Bible je pochopena na způsob výrokové platnosti v předmětném pojetí; tedy v pojetí, které je určené zpředmětněním pravdy a její redukcí na jednoznačný výrok, ale které se od vědeckého zpředmětnění odlišuje jinou hierarchizací kritérií pravdivosti. Takové pojetí předpokládá, že pravdou můžeme disponovat díky její jednoznačné písemné manifestaci v seslaném slově Božím. V extrémních náboženských proudech setrvává toto pojetí dodnes, ale překvapivá je ve své době jeho přítomnost i v protidarwinistické argumentaci tradičně kulturních velkých církví (např. v katolické církvi ještě na počátku 20. st.). Fundamentalistická pozice bývá dokonce podbudována aristotelskou fyzikou vylučující takto zásadní proměny v oblasti přírody. Proč se i v relativně kulturním prostředí uplatňuje vůči Darwinově teorii spíše fundamentalismus a aristotelská fyzika? Pravděpodobným důvodem toho je onen typ iracionality, který je charakteristický pro reakce pobouřeného člověka; pobouřeného vlastní omezeností konfrontovanou s novou myšlenkou, ale také omezeností výkladů té nové myšlenky.

2. Polem konfrontace se stává nahodilá změna a její selekce. Nahodilou změnu nelze pochopit v tradičním schématu zděděné pozdně středověké metafyziky, nelze ji pochopit kauzálně. I přirozený výběr je z této pozice pochopen pouze jako „slepá náhoda“, neschopná tvorby čehokoliv kvalitativně nového. Darwinistický výklad evoluce je proto opozicí zesměšňován jako kdyby šlo o výklad události odpovědí typu „to samo“. Metafyzické porozumění světu nedokáže odkrýt synchronistní ráz událostí, které jsou z hlediska zpředmětněné kauzality nahodilé. Nedokáže si připustit, že přirozenost sama může být aktivní a tvořit kvalitativně nové, neboť ji denaturuje zpředmětnujícím uchopením. Metafyzické porozumění vykládá přírodu tak, že každá změna v ní vyžaduje mimopřírodního činitele, v tradičně latinském výkladu může být takovým činitelem v přírodě činitel „nadpřirozený“.

3. Ani Darwinův výklad evoluce a zvláště jeho rozšířená školní podoba však nedokáže přiznat přírodě její přirozenost. Přirozenost všeho přirozeného (nebo alespoň živého) je sice nejprve přiznána, a to samotnou velkolepou myšlenkou evoluce, ale její výklad ji opět denaturuje. Darwinistický výklad vtěsnává Darwinův objev do dobového mechanistického myšlení, proměňuje pouze jednotlivé, byť klíčové teze novověkého myšlení a ne toto myšlení samo. Právě vlivem církevní opozice se posouvá ke stále mechanističtějšímu výkladu, zdůrazňuje svůj redukcionismus.

4. Hlavním sporným bodem je ovšem téma Darwinovy knihy z roku 1871: O původu člověka (*The Descent of Man*). Darwinovo vyprávění evoluce vrcholí zařazením člověka do přírody. To je v příkrém rozporu s tradicí řecké sofistiky i s většinou latinského myšlení, kde

je vše lidské pochopeno jako protiklad přírodního; lidské jako hodnotné buď svou kulturou nebo vztahem k „nadopřirozenému“; přírodní jako nehodnotné, nabývající hodnotu pouze jako předmět lidské nebo božské akce. Darwin novým způsobem odkrývá zasuté tradiční téma řecké filosofie (včetně křesťanské), které pod tituly „místo člověka v přírodě“, „lidská přirozenost“, nebo „původ člověka“ hledá místo člověka ve struktuře kosmu právě skrze jeho přirozenost.³⁵ Jednota neživého, živého a lidského je odkrývána v kosmických vztazích všech přirozeností. Protidarwinovská opozice ovšem není schopna číst toto Darwinovo odhalení jinak než v karikatuře člověka odvozeného z opice, pochopené přece jako stroj, a tato odvozenost je pro ni něčím na způsob pouhého kopírování, neboť neumí jinak rozumět následnosti.

Objevem evoluce věda 19. století znovu odkryla přirozenost, ale hned tento objev uchopila tak, že v něm přirozenost nemohla být rozpoznána jakožto přirozenost. Výklad všeho lidského z mimolidského živého, spolu s výkladem všeho živého z neživého, není chápán jako spojitost přirozeností různých dimenzí v horizontech světa, ale spíše jako pokus o převedení všeho lidského na mechanické, chemické nebo statistické. Darwinova výpůjčka modelu tvrdé kapitalistické soutěže ze sociologie do biologie se vrací zpět v podobě sebezpotvrzení svým úspěchem v oblasti přírodní vědy. Takové chápání evoluční teorie je pak typické nejen pro její iracionální odpůrce, ale i pro vědecký neodarwinismus druhé poloviny 20. století.

Dobrou ilustrací toho, jak hluboce je zasuta vnímavost pro cokoliv přirozeného, je útok tzv. „vědeckého kreacionismu“ proti evolucionismu. Kolorit tohoto protievolučního útoku je založen prostředím amerických sekt fundamentalistické orientace spolu s tammím kultem vědy jako posledního rozhodčího veškeré pravdy, tedy konfliktem nekulturního náboženského fundamentalismu s nekulturním scientistickým fundamentalismem. Proti monopolu vědeckého fundamentalismu na veškerou pravdu staví monopol náboženského fundamentalismu na jednu pravdu a k tomuto podvodu patří, že i tento monopol se vydává za „vědecký“. Zatímco neodarwinismus ve své popularizaci předstírá, že nemá žádné problémy s výkladem čehokoliv na světě a že vše dosud nepoznané bude v jeho pojmovém rámci časem poznáno, musí „vědecký kreacionismus“ falšovat jevy a nepřiznaně zaměňovat diskursy. Pozoruhodná je ovšem misijní úspěšnost „vědeckého kreacionismu“, a to nejvíce právě v zemi veškeré vědeckosti a pragmatismu. „Vědecký kreacionismus“ nabízí zdánlivý respekt k přirozenosti. Zdánlivě bere vážně to, že vidíme sluníčko vycházet a zapadat, že živou přirozenost vnímáme jako živou a lidskou jako lidskou; že především tyto zkušenosti je třeba vyložit. Někteří jeho přívrženci jej mohou i takto poctivě mýlit. Obtížný nárok pochopení a interpretace přirozené zkušenosti je ale zaměněn za hotovou odpověď. Podvedena není jen poctivost vědecká, ale i poctivost náboženská a především poctivost vůči přirozené zkušenosti. Údajná „kreace“ (*creatio*, stvoření) je totiž pochopena jako fabrikace (*fabricatio*, výroba). Vše je prý zhotoveno podle plánu a neobjevilo se samo od sebe nebo náhodou. Uchopení přirozenosti jako projektovaného výrobku je ještě reduktivnějším uchopením než její uchopení vědecké, i když tím projektantem a výrobcem je míněn Bůh – ovšem opět Bůh takto redukovaný. Je to vlastně pokus o úplnou denaturaci náboženství, a to bez ateismu.

Neodarwinistický evolucionismus provokuje svým redukcionismem, ale otevřenější výklad světa není dnes schopna nabídnout nejen věda, ale ani theologie a většinou ani

³⁵ Viz Gregorios z Nyssy, *De oppificio hominis*.

filosofie. Myšlení přirozenosti, jehož úroveň by byla úměrná současné krizi přirozenosti („ekologické krizi“ vnější přírody i krizi naší přirozenosti), zůstává obtížným a téměř neřešitelným úkolem. K řádu přirozenosti však patří, že úkoly tohoto druhu těžko mohou být projektovány a pak řešeny, ale řeší „se“ každým otevřeným vnímáním a poctivým myšlením.

Díky odkrytí evoluce, byť v redukcionistickém uchopení, je současná věda schopna nejen předmětně popsat mnoho jednotlivostí, ale také vyprávět mýtus o evoluci. Disponuje metanarací, která proniká napříč jednotlivými disciplínami a mnoho jednotlivin zasazuje do rámce velkého vyprávění, ve kterém jednotlivé poznatky teprve ukazují svoji vědeckost. Mýtem zde nemíníme něco nepravdivého, ale něco, co je rámcem myšlení. Mýtus evoluce je hlubokou pravdou přirozenosti, byť pravdou uchopenou předmětně. I čtení renomovaní vědci si jsou vědomi alespoň první poloviny tohoto tvrzení:

„Jádrem vědeckého materialismu je evoluční epika. Dovolte, abych opakoval její minimální tvrzení: že zákony fyzikálních věd jsou konzistentní se zákony biologických a společenských věd a že je lze spojit v řetězce kauzálního vysvětlení; že život a psychika mají fyzikální základnu; že svět, jak ho známe, se vyvinul z dřívějších světů poslušných týčž zákonů; a že dnešní viditelný vesmír všude podléhá těmto materialistickým vysvětlením. Tato epika může být donekonečna posilována na jakémkoliv místě, ale její nejodvážnější tvrzení se s konečnou platností prokázat nedají. Konečně soudím, že evoluční epos je pravděpodobně ten nejlepší mýtus, jaký kdy budeme mít. Dá se stále přizpůsobovat, až se přiblíží pravdě natolik, nakolik je lidská mysl schopna pravdu posuzovat. A jestliže tomu tak je, pak se musí mýtotvorné požadavky naší psychiky s vědeckým materialismem nějak vyrovnávat, abychom mohli svou svrchovanou energii znovu uplatnit. Existují způsoby, jak je možno vést takový přesun čestně a bez dogmatu.“³⁶

E. O. Wilson ví o lidské mýtotvorné touze, ví o hluboké pravdivosti evolučního chápání, ví o jeho epicky mytologickém charakteru, ví o jeho celostním nároku v čase i prostoru. Přírodní dění však jako zákonitost, jako zřetězení kauzality, myslí je pouze redukcí na fyzikální základ, dokonce se vyznává z materialismu. Lidská přirozenost chápe sociobiologicky, což je krajní podoba návratu Darwinovy metodické výpůjčky z lidské sociální oblasti do biologie. Napřed byla lidská societa pochopena jako prostředí soutěže, pak mravenčí jako mechanismus a nakonec opět lidská, ale už na způsob předchozího pochopení té mravenčí.

Struktura výkladových představ, pomocí kterých je u Wilsona evoluční epika uchopena, je souhrnem příznaků novověkého paradigmatu. Chceme-li vyprávět příběh, pak to vyprávění musí mít určitou strukturu, zvláště má-li to být příběh pravdivý, dokonce rámeček dalších jednotlivých vyslovitelných příběhů. Redukce struktury smyslu příběhu na zákonitost, zřetězení kauzality, fyzikální základ a tzv. materialismus má sloužit právě tomu, aby příběh byl spolehlivý, aby jeho struktura mohla být „donekonečna posilována na jakémkoliv místě“. Je velmi obtížné si představit jinou možnost uchopení evolučního. Paradigmatické omezení není nahodilé ani svévolné, je výrazem způsobu našeho pozdně novověkého vztahu k přirozenosti, výrazem stavu našeho vědomí i výrazem toho místa ve struktuře světa, na kterém jsme se sami postavili, teď dokonce s vědeckým zdůvodněním. Je to omezení velmi tvrdé, které souvisí s „denaturací *fysis*“. Tato denaturace přirozenosti je pak mylně

³⁶ Edward O. Wilson, O lidské přirozenosti, Praha LN, s. 191.

připisována samotnému evolučnímu příběhu, který nemusí být omezen na výklad novověkým paradigmatem a který je možná takovým výkladem denaturován podobně jako každá přirozenost. Paradigmatickým problémem je však pouze způsob uchopení evolučního příběhu, zatímco jeho zkušenostní základ by mohl být myšlen mimo taková omezení.

Je možné ukázat zkušenost evolučního příběhu už v rámci naší přirozené orientace, totiž v naší otevřenosti vztahům světa? K opatrnosti nabádá už veliké časové měřítko evolučního příběhu, které se přirozené zkušenosti zcela vymyká. Evoluční příběh byl uchopen tak, aby se od všech ostatních mýtů odlišoval detailní sledovatelností, aby jako svou součást neměl žádný zlatý věk nebo ráj, kdy svět byl zcela jiný a vzbuzoval by nostalgii. Právě ona touha po ne-jinosti odhalila ta veliká časová i prostorová měřítka, založená určitou objektivací času a prostoru. V ontologii tradiční i novověké metafyziky nebyla ostatně jiná šance, jak smířit evoluci s navykým pojetím jsočnosti a skutečnosti. Příběh o evoluci je současně demytologizací všech ostatních mýtů. Podané uchopení a výklad evolučního příběhu z něj činí určitý rámcový výklad světa a způsob pohledu na svět, čili světový názor, tak bylo asi míněno i Wilsonovo vyznání materialismu. Přirozená zkušenost evolučního dění však může být součástí zkušenosti kterékoliv přirozenosti.

Zkušenost evoluce je zkušeností dění. Dění patří ke každé přirozenosti, ale jak ukazují celé dějiny metafyziky, je právě dění tím, co se snaží vymknout pojmovému uchopování. Evoluční dění je dění orientované, nevratné. Má svoji paměť. Může se sice vrátit k formám podobným těm, které už zde byly, ale ty nové formy jsou už uskutečněny jinak a jsou touto jiností poznamenány. Evoluční dění přináší vždy cosi nového, co v sobě obsahuje i uskutečnění velmi starých možností. Většinou přináší i cosi složitějšího, akumuluje nejen zkušenosti, ale i tvarové struktury. Je schopné zapomínat ve prospěch uvolnění k novým možnostem, ale to zapomenutí nemusí být definitivní. Zapomenutý tvar se může v nové souvislosti připomenout a stát se základem nových významů. Pro toto vše si evoluční dění občas představujeme jako postupné odvíjení popsaného svitku, při kterém se postupně dovídáme vždy něco nového a něco z toho nového nám nově ukazuje i leccos z toho už starého. „Rozvinutí svitku“ neboli čtení je vlastně původním významem latinského slova *evolutio*. Evoluční dění nemá ovšem předem předepsáno, co bude dál. Jako kdyby nerozvinutá část svitku (nebo v naší době spíše dosud nepromítнутá část filmu) nebyla dosud nikdy rozvinuta ani napsána, jako kdyby se nově odvíjená část svitku teprve utvářela ve svém odvíjení, i když k tomu utváření disponuje pamětí a má i mnoho vnějších omezení.

Slíbili jsme pokus o zkušenostní popis evolučního dění, ale minulý odstavec by mohl někdo číst jako popis biologické evoluce v časovém rámci, který překračuje přirozenou zkušenost; jako popis evoluce odhalené až vědeckým uchopením. Minulý odstavec ale chtěl vyjádřit zkušenost, kterou má jeho autor a proměnami svého vlastního vědomí. Je tedy snad výrazem lidské přirozenosti. Sice možná spíše z hlediska vědomí – což je ovšem hledisko neodmyslitelné pro náš vztah ke každé přirozenosti. Tentýž odstavec lze číst i jako výpověď o lidské životní zkušenosti - a lze jej číst i jako popis toho, jak se v naší přirozené zkušenosti projevuje čas, tedy jako „popis“ času. Čas se nám ukázal jako náš vztah k bytí skrze svět. Právě takovéto analogie vedly asi Edmunda Husserla a Jana Patočku k pokusu o sestup k přirozenému světu cestou zkoumání čisté subjektivity. Obraťme však naše zkoumání od

subjekt-objektových cvičení oblíbených v novověké filosofii k onomu odvíjení svitku a k orientovanosti přirozeného dění.

Pokud bychom se chtěli vyhnout zavádějící představě, že i neodvinutá část svitku je už jednoznačně popsána, mohli bychom místo „evoluce“ říkat „vyjádření“. Bylo by v tom hezky obsaženo ono hledání výrazu (tvaru) a hledisko interpretace. Problém je v tom, že bychom tím onu nechtěnou zavádějící představu pouze přesunuli jinam, totiž do toho „jádra“, které se už pouze „vyjadřuje“. Podobně bychom místo latinského slova *evolutio* mohli použít jeho synonymum *explicatio*, které kromě rozvíjení ukazuje také na vykládání. Termín *explicatio* skutečně použil latinský myslitel 15 st., Mikuláš Kusánský. Svět byl pro něj *explicatio Dei*, výkladem nebo rozvinutím Boha. Už tím je naznačeno, že je v něm čemu rozumět, ale že tím není vyčerpatelný, neboť není uchopitelný jednoznačně, zakládá pluralitu možných chápání. Současně byl pro něj svět *complicatio Dei* a *contractio Dei*, tedy jakési „zdrnutí“ nepředstavitelného božství do mnoha jednotlivin v jejich zjednotlivění, *individuatio* v hmotném světě. Byl to určitý výklad novoplatónského popisu vztahu mezi jednotou a mnohostí mnoha jednotlivostí, který zde ovšem nechceme dále sledovat. Nemůžeme tento výklad prostě uzavřít tvrzením, že evoluce je sebezjevující činností Boha, neboť by to vyžadovalo náročnou theologickou dekonstrukci všech představ s tím spojovaných a rekonstrukci např. Hérakleitova pojetí vztahu Jedno - mnohost.

Výraz „explikátní řád“ najdeme i v díle fyzika Davida Bohma, a to původně bez návaznosti na Kusánského. Označuje řád projevených jednotlivých jevů a jejich zjevných souvislostí, řád všeho uskutečněného. Explikace je artikulací smyslu, podobně jako když řeč artikuluje svůj smysl skrze slova a ta skrze slabiky. To, co je takto explikováno, nazývá Bohm „implikátní“. Není to ovšem žádné „to“, žádné „něco“, neboť něčím určitým se něco stává právě v explikátním řádu. To samo by mohlo svádět k představě, že „implikátní řád“ je jakýmsi zásvětím, odkud se občas něco vynořuje a zase tam zanořuje – nebo že implikátní řád je jakousi oblastí skryté vlády nad vším explikovaným, jakýmsi zákulisím nebo loutkohercem. Tak tomu ovšem není. Každá explikace totiž proměňuje možnosti explikací příštích, je událostí také v implikátním řádu. Lze to snad vyložit i tak, že implikátní hledisko události je hledisko smyslu a synchronicity, zatímco explikátní hledisko události je hledisko významu a hledisko časové následnosti i prostorové distance. Podobných variací velké metafory evoluce bychom našli více.

K evoluci patří směřování, směřování každého dění, paměť přirozenosti, čas. Každá řeč o směřování je vždy už v podezření, že chce vyslovit nebo zase obratně skrýt cíl, k němuž to vše směřuje. Právě směřování ovšem není v reduktivním uchopení přirozenosti samo uchopeno, ač každou přirozenost uchopujeme díky jejímu i našemu směřování a v jistém smyslu právě za to, k čemu směřuje, spíše než za to, čím je.

Přirozenost je v proměně, vzniká a zaniká. Ale v té proměně, v tom „bytí napůl“, směřuje ke svému výrazu. Když jsme mluvili o „úsilí“ každé přirozenosti po charakteristickém tvaru, mohlo to působit antropomorfně a voluntaristicky, ale ono „úsilí“ se může mnohdy realizovat synchronicitou, tedy z vnějšího hlediska „náhodnou“; prostě tím vším, co se přihází. Evoluce nemusí být ani slepá, ani odněkud řízená, ani nemusí být předem naprogramovaná. Bytí se řídí samo, což je snad jedna z mála vět, na kterých se shodne vědecký „materialismus“, staří myslitelé přirozenosti a mystická theologie.

Přirozenost skrze mnohé události tápe po svém tvaru, po své identitě, rozvíjí se. Tápe po něčem, co jí uniká, neboť ona sama uniká, ba i zaniká. Je však určena tímto tápáním, tedy tím, co uskutečňuje jen jaksi „napůl“; k čemu se vztahuje, ač to není žádné plně uskutečněné „něco“. Tím přirozenost naplňuje nejen své druhové určení, ale i svou individuální totožnost. Mluvit u přirozenosti o totožnosti je ovšem podivné, neboť pojem totožnosti máme vyhrazen pro vše pevné a nehybné (myšlené jakožto nehybné), pro co pak může platit logika a jiné formální a spolehlivé postupy. Onen směr míření přirozenosti, na který nemůžeme ukázat prstem, však můžeme postihnout zkušeností a můžeme jej i myslet. Tak přece rozpoznáváme přirozenosti (a takto snad lze chápat i platónskou ideu).³⁷

Směřování nemá charakter výskytu. Je vztahem k tomu, co není uskutečněno. Patrně je takto založeno i naše vědomí. Skrze směřování rozpoznáváme – i pro Platóna je synonymem ideje výraz *eidos*, který latiníci správně překládají *species*, „vzhled, vhled“, ale také „druh“. Tápající směřování přirozenosti po své identitě vychází z jakéhosi zárodečného tíhnutí, kterému pozdě antičtí myslitelé říkali *logos spermatikos*. Druhové určení i individuální vlastnosti jsou předznamenány, ale uskutečňují se v rámci reakcí na okolnosti a události, které přirozenost potkají. *Eidos* se může proměňovat, byť obvykle spíše v mezích „eidetické variace“, v mezích kategorie druhu. Samotná kategorie druhu nemusí být ani odvěkou obecninou, ani pouze smluvním taxonem s určitou mezí variace. Druh může být stylem směřování, které může proměňovat své cesty, takže se může stát i to, že celý styl směřování se díky souhře událostí ostatních přirozeností na světě sám promění.

9. Živé bytosti – organismus, metabolé, sebevztažnost; jednota v proměně; mezi chaosem a řádem. Vztah k celku jako otevřenost živého světu. Živá bytost jako svébytný celek hledající svoji identitu v proměně. Tajemství sexu, smrtelnosti a individuality.

Setkání s živou bytostí, s čímkoliv živým, zakládá neredukovatelnou přirozenou zkušenost, zkušenost přirozenosti. Podobná zkušenost se sice nabízí i v setkání s přirozeností neživou - vždyť také archaický svět nerozlišuje mezi živým a neživým tak ostře jako my - ale neživou přirozenost jsme dnes velmi často nakloněni hned redukovat na už uchopenou věc nebo dokonce předmět, zacházet s ní jako s takovou, dokonce ji takto už vnímat. Neživé ztratilo na zajímavosti, když se pro nás exemplum jsoucnosti staly naše výrobky. Umíme přece vyrobit i krystal. A pro snadné poznávání se hodí něco zvlášť neživého, nejlépe nepřirozeného, např. „dokonale tuhé těleso“. Vše ostatní je nějak složitější a méně spolehlivé. Obtížněji se to pojmově uchopuje, obtížněji zvládá. Vše přirozenější a živější je zdrojem obtíží nejen pro naše poznávání pomocí přesných pojmů, ale je nějak obtížnější i pro sebe sama, neboť ve své větší komplikovanosti a díky většímu bohatství vztahů je vše takové samo více ohroženo, okolím i sebou samým, silněji manifestuje svoji časnost, svoji vzniklost i pomíjivost. Vše živé manifestuje svoji zrozenost nebo vyrostlost i svoji pomíjivost tak silně, že aproximace něčeho živého třeba oním dokonale tuhým tělesem je zvláště nepřipadná. Vše živé je silnou manifestací přirozenosti, nápadně vzdoruje pokusu o srovnání s mechanickým výrobkem. Naše dosavadní zkoumání si všimla přirozenosti většinou bez ohledu na to, zda

³⁷ Viz Jan Patočka: *Negativní platonismus*, Praha, Čs. Spisovatel 1990.

se jedná o přirozenost neživou nebo živou. Přesto byla zkušenost přirozenosti ukazována způsobem, který preferoval zkušenost živého. Mohou tedy být obviněna z „fytomorfismu“ a „zoomorfismu“, který po vzoru archaických vrstev vědomí nedostatečně rozlišuje mezi živým a neživým. To je však pro přirozenou zkušenost charakteristické. Zatímco zvětčující uchopování se do nějaké míry pozastavuje před projevy života, nepozastavuje se před neživým, které se svému zvětčení nemůže tak výrazně a tak často i nečekaně bránit. Uchopit kámen je něco jiného než uchopit zvíře, natož pak člověka, přestože na předmětné úrovni je předmět jako předmět. Při setkání s čímkoliv živým je obtížnější odmyslet si drama zrozenosti a pomíjivosti. Živé je exemplum přirozenosti. Překvapí nás svým vlastním pohybem, vyskočí nám z ruky. Jindy nám v ruce uvadne. Analogické projevy neživé přirozenosti bývají méně dramatické, pokud se ovšem nejedná třeba o výbušninu.

Vše živé roste a stárne; rodí se, rodí a umírá; přitom složitě komunikuje se světem, je složitým způsobem účastno na vztazích světa. Vše živé má i překvapivě složitou vnitřní strukturu, která představuje jakýsi vnitřní svět, fyzicky realizovanou síť vnitřních vztahů, skrze které se komunikace s vnějším okolím uskutečňuje. Každá živá přirozenost je dobrým exemplum jsoucna díky tomu, že je tělesným výrazem péče o sebe sama a o vztahy k okolí. Tělesná stránka živé přirozenosti byla v 18. st. nazvána „organismus“. Běžné řecké slovo *organon* znamená „nástroj“ nebo to, „co k něčemu slouží“. Organismus slouží svému usilování, svému směřování a má takovou strukturu, že tato služebnost je v něm soběpodobnostně rozvrstvena na mnoha úrovních. Tak můžeme mluvit o končetinách jako o nástrojích pohybu nebo o jednotlivých vnitřních orgánech a každý z nich bude svoji roli uskutečňovat opět skrze nějaké jemu služebné vnitřní struktury, které jsou jeho součástí: tkáně, buňky atd. Při pokusu o věcné uchopení to skoro vypadá jako záměrně konstruované složitě uspořádání na mnoha úrovních. Toto uspořádání je ovšem „organické“, čili svému směřování navzájem sloužící, ne pouze mechanické. Proměna funkcí tohoto uspořádání a variace jeho tělesné realizace patří k tvarovému úsilí přirozenosti. Organismus se vztahuje ke světu také skrze orgány a ty opět také skrze celý organismus. Organismus má vnitřní i vnější horizonty vztahů, které se utvářejí a proměňují.

Organismus je celkem v malém a tím se liší od mechanismu. Dokáže napravovat některá porušení orgánů nebo jejich vztahů, ale na následky některých porušení umírá, což je něco jiného, než když se mechanismus porouchá. Některé organismy obnoví celou sobě vlastní strukturu i z některé své části. Tíhnutí k tomu, být celkem v malém, je stejně zřejmé jako tíhnutí k charakteristickým tvarům a uskutečňuje se skrze ně. Despekt přirozené zkušenosti vůči parazitům nemusí mít základ jen v antropomorfním moralismu, vůči tomu, kdo se „přiživuje“, ale může souviset i s tím, že tyto organismy nejsou pro sebe dostatečným celkem. Celostnost svébytného organismu přitom nemusí mít zřetelně uchopitelné meze (např. u keřů), ale přirozená zkušenost opět privileguje ty živé bytosti, které jsou pro ni celistvě zřetelné: stromy, zvířata. Takové přirozenosti zřetelně vystupují z pozadí, dokonce se dají počítat. Při jejich uchopování není vědomí na rozpacích, jak stanovit jednotku pro jejich počet. Jsou to přirozenosti značně vyhraněné, biologové jim říkají (nebo možná spíše říkali) „vyšší“.

Každá přirozenost je v proměně. Už před Sokratovské myšlení přiřazuje k *fysis*, *metabolé*, „proměnu, přeměnu“. Přirozenost jest vždy jaksi „napůl“, staří říkali „mezi (en

mesó)“, totiž ve své proměně, v procesu utváření a ustupování. Toto proměňování a přeměňování bylo nazváno *metabolismus*. Naše zpředměťující uchopení se soustředí spíše na ten význam metabolismu, který souvisí s přijímáním potravy a s trávením. To je ovšem součástí sebezpřeměny organismu. Organismus obnovuje své tvary z nově získávané látky. V předmětném uchopení to má důvody energetické a růstové. Tato hlediska (zvláště energetické) bývají v živé přírodě šetrně optimalizována. Ale v mnohém ohledu organismy plýtvají.

Látková jednota organismu je vždy jen částečná. I jeho tvarová a strukturní stránka se proměňuje. Organismus patří mezi ty přírodní struktury, které se udržují průtokem energie (disipativní struktury), jako např. vír nebo plamen, ale krom své větší složitosti také vyjadřuje své směřování, je silněji poznamenán svým zrozením i svou smrtelností, aktivněji zápasí o svůj tvar a o své místo ve vztazích světa.

Vír i plamen si podržují jakousi tvarovou identitu v proudu nové látky a v proudu energie. Jejich totožnost není založena identitou látky a často ani identitou tvaru, ale souvislostí děje a mnohdy i určitým stylem proměn tvarů v určité jejich škále. Je to identita procesu. Totéž se dá v jistém přiblížení říci i o živých přirozenostech, ale není to vůči přirozené zkušenosti ještě dostatečné. Podoba živé bytosti se mění s věkem a s okolnostmi, navíc se časová orientace těchto proměn silně manifestuje. Zrození je cosi víc než vznik a smrt cosi jiného než zánik; identita živé bytosti je čimsi víc než kontinuitou procesu proměn. Z určitého hlediska si živá bytost některé své tvarové proměny sama řídí. Živá bytost se vztahuje ke svému okolí, ale i ke svým tvarům, svým tělesným strukturám a možnostem, a toto sebezvztahování je základem rozvrhování pole možností, základem zápasu o své uskutečnění, o svou identitu.

Identita uprostřed proměn, dokonce i proměn tvarových, nemůže být zakládána jinak než sebezvztázností. Je to identita, která není nikdy plně přítomná, o kterou se usiluje, asi jako o ideu, kterou je tvarové a strukturní dění poměřováno a která se v tomto dění hledá. Tato identita je „kybernetická“ v původním smyslu slova, totiž ve smyslu vzájemného seřízení všech složek a vrstev organismu, ve smyslu seřízení vztahů mezi organismem a okolím i ve smyslu seřízení vztahů ve světě. Tato „kybernetika“ úsilí organismu o identitu není plně převoditelná na pouhou zpětnou vazbu, která je realizovatelná i prostředky mechanickými (včetně elektronických), neživými. Vše to, čím se skutečná kybernetika živého realizuje, totiž není pouze prostředkem této realizace, nýbrž je doslovně organickou součástí živé bytosti. Je jí samou, výsledkem její dosavadní kybernetiky.

Sebezvztáznost vynořuje přirozenost z pozadí bezmezna. Svými vnitřními horizonty se přirozenost vynořuje z chaosu a vstupuje do světa vnějších horizontů. Živá přirozenost tak činí zvláštním způsobem, ke kterému patří na jedné straně velká citlivost na nepatrné podněty, ale na druhé straně určitá oblast dobré stability, zajišťovaná sebezvztázností. Ze zkušenosti známe třeba to, že živé bytosti lze snadněji ublížit než kameni, ale i to, že živá bytost si v určitých mezích zahojí ránu lépe než kámen.

Názaková identita každé sebezvztáznosti je rozhraním mezi chaosem a pevným řádem. Každá živá přirozenost je možná jen v rámci určitého řádu světa a sama určitý řád v sobě a ve svém okolí vytváří, ale současně je to řád neustále vynořovaný z chaosu, totiž z proudění látky a z každé proměny. Život je „živelný“, ale jeho živelnost míří k tvaru,

k vnitřnímu řádu. Dokud se živá bytost dokáže na tomto rozhraní pohybovat tak, aby si utvářela dostatečný prostor pružné stability, dotud je živá. Fixní řád sám o sobě patří stejně tak jako chaos sám o sobě ke smrti a ne k životu. Algoritmus i náhoda jsou mimo život, ale živá přirozenost si dokáže pomoci čímsi, co lze napodobit algoritmem; stejně jako si v určitých mezích dokáže poradit s nahodilou událostí, která ji potká, nebo dokonce svou překvapivostí může takovou událost způsobit. Živá bytost tělesně čte náhodu synchronistně, čte ji jako součást struktury vztahů smyslu a podle toho na ni odpovídá, někdy jakoby algoritmicky „mechanickou“ reakcí, jindy nalezením překvapivého řešení v novém poli možností.

Organismus je celkem a vztahuje se k určitému světu jako celku, i když z důvodů látkového metabolismu nejvíc ke svému fyzickému okolí. Vztahem ke světu je totiž paradoxně právě sama sebevztažnost: péče o svůj řád a jeho dostatečnou pružnost, péče o svůj tvar, tápání po svých možnostech skrze ty už uskutečněné i skrze vnější okolnosti. Organismus se pokouší číst sebe sama i každý vnější podnět celostně, totiž s ohledem na „svůj“ svět, s ohledem na určitý horizont tvarů a událostí. Právě ony „vyšší“ živé bytosti, které v přirozené zkušenosti vnímáme jako více vyhraněné vůči pozadí a zřetelněji vyvstálé z bezmezna, mají většinou nejen velmi složitou vnitřní strukturu a složitou komunikaci se svým okolím, ale i zřetelnější náznak čehosi, co je snad předobrazem vědomí. V přirozené zkušenosti se ukazují jako svébytné. Jejich větší vyhraněnost je většinou na úkor jejich regeneračních schopností, ale možnosti jejich vztahů k určitému okolí naopak obohacuje. Každá vyhraněnost je rozhraním komunikace: otevírá se světu a ohrožuje samu sebe.

Živé bytosti nejen rostou, komunikují se sebou navzájem a se světem a umírají, ale také se reprodukují. Reprodukce je podstatným znakem života. Někdy reprodukce vypadá spíše jako extrapolovaná schopnost regenerace, třeba při vegetativním množení rostlin. Z jedné strany to schne nebo hnije, na druhou stranu to roste. Tehdy nemáme žádné přesné určení individuality jedince a uchovávají se také všechny vlastnosti. Specifickou sázkou života je až pohlavní reprodukce: Vzniká zcela nový organismus, který sice dědí směs vlastností rodičů, včetně těch, které se u nich samotných nemusely zjevně projevit, ale obvykle si nijak „nepamatuje“ nic z individuálního života svých rodičů, není tím poznamenán a musí se to znova „naučit“. Novodobá biologie zdůvodňuje nutnost tohoto nového počátku pohlavně vznikajícího organismu jevem zvaným Weissmannova bariéra. Ta zaručuje, že nový jedinec je skutečně novým jedincem, odděleným a odlišným od rodičů, byť většinou v mnohém podobný. Při pohlavní reprodukci je individualita principiální a nelze ji poměřovat mírou podobnosti nebo nepodobnosti rodičům. Takové organismy intuitivně považujeme za „vyšší“, neboť s námi lidmi sdílejí specifické tajemství vztahů sexu, smrtelnosti a individuality. Reprodukce je tajemstvím života, ale teprve pohlavní reprodukce přináší také individualitu v silném smyslu slova a smrt v silném smyslu slova, totiž smrt jedince. Schopnost plodit znamená smrtelnost individua, podobně je zplozenec jedinečný a smrtelný. Individualita se nabízí v obapolném vztahu sexu a smrti, což jsou pro pohlavně se množící bytosti jenom jiná jména pro život. Individualita, smrtelnost a sex dávají smysl jenom v této své konfigurační úplnosti. Ostatně, toto bývalo hlavním tématem řady zasvěcujících obřadů, iniciačních ritů i eleúsinských mystérií. Přes rozbujelou tematizaci sexu v naší civilizaci je

toto téma stále nedostatečně promyšlené, neboť by mohlo zakládat pochopení jak pro vztah lidské individuality, sexuality a smrtelnosti, tak pro pochopení nějaké individuality také u ostatních obratlovců nebo třeba stromů a květin. Navíc je sex mohutným zdrojem emocí, tedy toho, co sice příslovečně nejde dohromady s rozumem, ale co je nutnou inspirací a jakousi tažnou silou intelektu, který by jinak byl pouhým strojovým kalkulem. (Ostatně, stroj není emotivní, neboť nemá tělo, které by bylo jeho a nemnoží se pohlavně.)

10. Problém poznatelnosti živého. Redukce živého vypuštěním duše. Neuchopitelnost života, který sám uchopuje. Devastace života. Život a bytí.

Každý pokus vyznat se ve *fysis* uchopuje něco věčného - a tím současně přirozenost zakrývá. Pravda jednotlivé přirozenosti, čili její neskrytost, je v jejím projevu a působení; zatímco každé uchopení, byť i bylo pokusem o odkrytí, je současně zakrytím přirozenosti jako přirozené, zakrytím přirozenosti jejím zvěcněním. V uchopené věci (uchopené rukou nebo myšlenkou) ale přirozenost může stále působit jako hlubina oné věci, alespoň pokud tu uchopenou věc zcela neizolujeme od světa a nevypreparujeme. Naše uchopování přirozenosti nám umožňuje život, umožňuje nám obživu i orientaci na světě a poznání mnoha jeho struktur. Uchopování zakrývá přirozenost, ale šikovné uchopení zakrývá přirozenost něčím z toho, k čemu tato přirozenost směřovala, o co usilovala. Zvětšující uchopení je tak kromě jiného také fixací cíle určité přirozenosti jakožto věci; je aktivním výběrem jednoho z mnoha směrů pohybu přirozenosti a jednoho z mnoha jejích vztahů; výběrem, který určité vztahy a směry privileguje a izoluje - a z tohoto hlediska je pak vnímá jako definitivní a určité. Vztah mezi uchopováním a jevením (zakrýváním a neskrytostí) není nijak nepřirozený. Je součástí toho, jak se jednotlivé přirozenosti navzájem interpretují v kontextech sobě blízkých vrstev světa. Uchopitelnost zakládá nejen možnost obživu a poznání, ale zakládá i domov, neproblematickou oblast světa, jejíž všednost nás nezrazuje a neleká, ale skrývá životodárné hlubiny.

V uchopení může být přirozenost jaksi domestikována a začleněna do vztahů našeho okolí. Může ale také být v jakémsi smyslu znásilněna, zabita nebo dokonce vypreparována. Člověk je bytostí světa a ne pouze bytostí svého okolí. Proto může zakoušet zakrývající stránku každého uchopení, ale může se také pokusit zcela fixovat některou vrstvu uchopené věci, aby se tak stal pánem svého výkladu světa. Člověk může zakoušet hlubiny a myslet vztahy horizontů světa, ale může také „zabít svět“ tak důkladně, že v něm jen těžko potká cokoli živého a přirozeného – alespoň než se mu tato uzurpátorská vláda vymkne z rukou nebo z vědomí.

K naší přirozené vládě ve světě patří, že umíme přirozenosti rozpoznávat, že se s nimi můžeme setkávat, že se mezi nimi orientujeme ve vztahu k celku, že je můžeme uchopovat. K přirozenosti zase patří, že nás umí překvapit, že nám může dát příležitost k setkání s nějakou novou dimenzí sebe sama, světa i nás samotných. Setkání s nově projevenou dimenzí nějaké přirozenosti může probouzet úctu; může to být zjevení numinózního, které nám otevírá novou životní příležitost, ale současně nás vystavuje nějakému nebezpečí. Poukazuje k dimenzím světa, které nám zatím nebyly zjevné, ale také zpochybňuje naše

dosavadní představy. Numinózní je zdrojem života i nebezpečí. Probouzí vnímání krásy, úcty i strach. Takováto přirozená zkušenost je základem zkušenosti náboženské, filosofické i vědecké. Každá z těchto oblastí lidské kultury ale s přirozenými základy své zkušenosti zachází jinak. Náboženská transformace úcty se vystavuje nebezpečí pokrytectví, filosofická transformace úcty nebezpečí ideologizace, vědecká transformace úcty zase nebezpečí útěku před přirozeností i technické agrese vůči ní. Útěk a agrese patří k základním způsobům našeho i zvířecího vztahování k různým přirozenostem i prostředím. Předmětně uchopující poznávání je však v nebezpečí, že útěk a agrese uskuteční jako svůj vztah ke každé přirozenosti, dokonce jako vztah ke světu (přirozenému světu). Útěk i agrese nás oddělují od nečekaných nebo příliš mocných projevů přirozenosti. Útěk nás od nich vzdálí, agrese omezí nebo zruší jejich působnost, vnutí přirozenosti meze nebo ji zabije. Agrese fixuje, částečně nebo úplně znehybňuje přirozenost. Jakožto kořist agresivního uchopení, které se obávalo setkání s přirozeností nebo o ně alespoň nestálo, je už přirozenost nehybná; není už sama sebou, ale pouhým zbytkem po sobě samé; zbytkem struktur, které při svém zápasu o tvar na světě utvořila.

Agresivní fixace přirozenosti otevírá jiné možnosti než útěk před dynamikou přirozenosti. Útěk se stává zbytečným, agrese nás také vzdaluje od moci proměnlivosti. Navíc přináší kořist, často užitečnou, jindy trofej. Pravda je lovena na pláních světa, v houštinách a hlubinách přirozenosti (už Platónova metafora), ale tato fixující agrese nás může oddělovat od přirozenosti jakožto přirozené, pokud zapomeneme na to, že je to lov, tedy také obřadná hra, která je součástí bytí na světě. Pak nám zbude jen užitečná i neužitečná kořist našich poznatků a trofeje našeho umu, které symbolizují náš nový vztah – ne už k bytí světa, ale k umělým výtvorům technickým i institučním. Ztrátou orientace přestává ulovená pravda poukazovat na svoji skrytost – není už odkrytým poukazem na hlubinu, ale pouhou součástí pláně bezrozporných vět nebo vytýčených cílů.

Naše současná zkušenost ukazuje, že se mnohá z těchto nebezpečí vědeckého přístupu ke všemu na světě naplnila. Často za to nemůže ani tolik věda samotná, jako spíše vědecký přístup k veškerenstvu napodobovaný všemi, kdo touží po moci osobní i veřejné, ale bez znalosti a odpovědnosti, která je vlastní tomu, kdo vědecký přístup skutečně sdílí. V novověku se věda stala legitimačním mýtem i nástrojem moci a nápodoba vědy nahradila vzdělání. Přesto lze i uvnitř vědy samotné ukázat, jak obtížně se chápe všeho toho, co je hluboce přirozené. Vidíme to na paradoxech vědy o živých bytostech a věd o člověku. V těchto oblastech naráží vědecká metoda, která je nutně a oprávněně reduktivní, na své meze v setkání s přirozenostmi, jejichž fixace a redukce zvláště nápadně ruší původní motiv zkoumání.

Biologie i „humanitní vědy“ postupně přealy pojem vědeckosti od fyziky, která se v novověku sama pochopila jako matematická věda o vyskytujícím se jsoucnu, tedy o jsoucnu, které je redukováno od všech projevů přirozenosti, zvláště pak života. Můžeme ale odhlédnutím od živého poznávat živé? Můžeme redukcí na mechanické vztahy poznávat pohyb života? Biologie kupodivu ukázala, že takto můžeme o živých bytostech poznat velmi mnoho, přestože o životě samotném může být řeč jen zcela okrajově. Věda o živém ukázala, že zkoumání mechanické redukce živého a zvláště mrtvého nabízí mnohá odkrytí, která ale zakrývají přirozený život. Zkoumání zakrývá zkoumanou přirozenost a odkrývá svoji

agresivitu, fixaci. Jen výjimečně je zkoumáno něco přirozeného a živého. Mnohem častěji se pitvá, analyzují se rozmixované zbytky živých těl, často stačí poznávat na modelu – původně ještě nějak živém, pak i matematickém. Není to spíše „nekrologie“ než „biologie“?

V mnohém ohledu je, ale chce být biologií. Filosofie jí v tom nemůže radit, jak to má dělat – a ani poukaz na paradox poznatelnosti živého nechce tuto vědu znectít.

Živé je organické, sebevztažné v proměnlivosti, směřující v tápání. Pojmové poznání může zachytit pouze něco fixního a definitivního, nebo může z něčeho takového konstruovat pojmovou nápodobu skutečné změny. Věda o živém rozmontovává zbytky po životě mechanicky i chemicky. Hledá neživé struktury, které by vyložily něco živého. Zvláštními případy takových dobře zkoumatelných zbytků po životě jsou fosilie nebo knihy. Vše mrtvé, fosilní i zaznamenané lze zkoumat jako hotové a ukončené, nabízí našemu zkoumání fixní tvar, alespoň z určitého hlediska. Ale ten tvar je zbytkem čehosi, co žilo v proměnách polí možností. Skrze takový zbytek se lze o polí tvarových a jiných životních možnostech mnohé dozvědět. Věda o živém však dosud zná a někdy i pěstuje „naturální historii“ v původním slova smyslu, tedy schopnost pozorovat a porozumět přírodnímu příběhu, vyjadřovat zkušenost setkání myšlení s živými přirozenostmi a jejich vztahy. Zkoumání fosilií odkrylo evoluci života, ale ta byla ihned také fixována, výkladově uzákoněna. Nejsou všechny úspěchy i obtíže biologie velikým svědectvím o tom, jak je nám přirozený život na jedné straně na dosah, neboť jsme jeho součástí, ale na druhé straně zase vždy něčím mimo meze každého reduktivního uchopování? Není to také svědectví o síle života, která se ukazuje ještě skrze struktury zbytků po živém, ve kterých už není přítomna?

Reduktivní pokus o uchopení života se potýká s jeho sebevztažností a s jeho směřováním. Uchopení se děje izolací organismu nebo orgánu, buňky atd. od přirozených vztahů světa a jeho fixací. Tak je redukováno celostní hledisko života, tedy to, čemu staří myslitelé říkali „duše“. Ta je vynechána ze zkoumání, je uchopením pominuta a vypuštěna, někdy i v onom významu zabití. Neděje se tak z pouhé vůle po zabíjení ani po pouhé fragmentaci, ale z touhy po poznání. Proč je poznání tak agresivní vůči životu a duši?

Že život a poznání jdou kupodivu špatně dohromady, to patří už k tradiční moudrosti lidstva. Síly poznání nesvědčí vždycky životu a naopak. Studium ani zkoumání moc nepřispívá ke zdraví a mnoho životních tužeb zase koliduje se studiem a zkoumáním. Přesto patří poznání mezi životní touhy i potřeba člověka, patří k jeho přirozenosti. Touha poznání po něčem pevném, neměnném a ne moc propleteném je možná založena hlouběji než jen v touze po snadné jednoduchosti. Motivem této touhy může být strach před pomíjivostí každé přirozenosti, včetně vlastní. Motivem reduktivně poznávací agrese může být touha po uchování vlastní duše, byť na úkor jiných přirozeností. Jednou jsme ochotni obětovat laboratorní myši ve prospěch nemocných lidí, jindy jsme ochotni obětovat přirozenost veškeré zkušenosti ve prospěch jistoty poznání. Agresi reduktivního poznávání může probouzet právě tragická krása setkání s živou přirozeností, která nastavuje zrcadlo našemu bytí. Rozkvetlá růže uvadne, ale uchopení jejího chemismu ukazuje na údajně věčné zákonitosti. Není však růže právě ve své pomíjivosti něčím víc než nehybnou stálostí, totiž zjevením tragické krásy života s jeho směřováním do neznáma?

Životní pohyb živé přirozenosti byl ve staré době nazván „duše“. Duše je starý název pro samopohyb, celistvost, sebevztažnost a směřování. Pro celistvost, která se děje ve

vztazích k vlastním tělesným tvarům i ke všem přirozenostem. Duše je jménem pro to, co nesnáší porušení těla ani vnitřní rozpad vlastních možností. Je jménem pro sebevztažnost, která formuje vlastní tvary s ohledem na nalézané vlastní místo na světě; pro směřování, které orientuje život skrze jeho proměny, včetně proměny smrti. Duše je životní pohyb. Je jménem pro to, že živá přirozenost je organismem a ne mechanismem, kterému byl implementován program. Duše je jméno pro schopnost živé přirozenosti číst vnější souvislosti a své vnitřní možnosti, pro hledání identity uprostřed proměnlivosti. Vypuštěním duše, fixací životního pohybu, je přirozenost denaturována. Denaturovaný objekt v nás už neprobouzí lítost a většinou ani strach. Strach z pomíjivosti je vystřídán tísní denaturace, která chtěla uchopit smysl směřování přirozenosti, ale zůstala z ní jen neživá struktura odrážející okamžitý tvar při denaturaci a část paměti.

Duše je název pro každou schopnost vztahování, včetně schopnosti uchopovat. Živá přirozenost interpretuje a uchopuje a také může být interpretována i uchopována. V některých uchopeních však přestává být živý. Můžeme třeba růži fixovat tak, aby už ani nemohla uvadnout, ale tím se nestane živější. Naopak. Chceme uchopit to, o co v životě jde, ale často to děláme tak, že z toho život vypouštíme. To se netýká jen biologie, ale ještě mnohem více třeba theologie, psychologie nebo mnohých způsobů filosofování. Chceme uchopit věčné, ale v nedůvěře v přítomnost nám věčné uniká spolu s přítomným a zanechává nám náhražky věčnosti, nápodoby idejí, definice a preparáty.

Vše živé je silnou reprezentací přirozenosti, exemplem jsoucnosti. Jakmile cokoli neživého považujeme za nějak více nebo základněji jsoucí než živé, ocitáme se v nebezpečí denaturace života, každého života, včetně vlastního. Denaturace přirozenosti je především devastací života, a to jak ve smyslu ekologickém, tak ve smyslu životního směřování. Tuto devastaci může přerůst jedině život sám, který není ničím ukazatelným a tím méně uchopitelným. Bytí samo není jsoucí, nelze je polapit.

11. Paradigma – jeho meze a proměny. Staré vzory – archetyp duše. Novověk – věk vlády paradigmatu. Redukcionismus.

Přirozenost rozpoznáváme v jejím uchopení, byť třeba pouze v uchopení pojmovém. Různá uchopení se odehrávají v rámci téhož stylu uchopování, který vyjadřuje náš způsob chápání světa, náš vztah k bytí. Současně nám tento styl uchopování určitým způsobem zakrývá hlubinu přirozenosti, její zjevující a tudíž nezjevné bytí. Pojmové uchopení chce být rozumné, touží po jednotícím rámci každého uchopování. Tím jednotícím rámcem je určitý výklad světa, který se v dané chvíli zdá být jediným možným. Pojmy, které slouží k jeho vytýčení, se zdají být poslední výpovědí o povaze bytí. Zakládají samozřejmost, s jakou se pak vyslovují ostatní pojmy a s jakou se mluví o vztazích mezi nimi. Vše ostatní, totiž vše jednotlivé, pak sice ještě může být zpochybňováno nebo opravováno, ale základní rámec, který umožňuje navykly styl vypovídání, nemůže být postaven do otázky, neboť on sám teprve umožňuje kladení otázek, ale vždy jen určitých otázek.

Filosofická řeč se však neptá jenom po důsledcích našich poznávacích výroků a po jejich formě, ale ptá se především po předpokladech jejich možností. Ptá se po tom, díky

čemu jsme mohli říci to, co právě říkáme – a ptá se, proč to říkáme právě takto a ne jinak. Filosofické tázání se umí zeptat na jazyk a režim řeči našich uchopujících výpovědí a umí se zeptat také na vztah tohoto režimu řeči a způsobu našeho bytí na světě. Každé pojmové zvládnutí je nějakou artikulací smyslu, tedy způsobem zjednotlivění a zřetězení naší orientace v bytí, je myslitelné v určitém typu pochopení světa.

Typ pochopení světa, čili určité pojetí skutečnosti, významnosti, smyslu a pravdy, je rámcem a základem možností každého našeho uchopování a vypovídání, do určité míry spoluurčuje i naše vnímání. Čím je naše uchopování a vyslovování vyhraněnější, tím oprávněněji se můžeme ptát po jeho zdánlivě samozřejmých předpokladech; tím snadněji se dopátráme klíčových pojmů, které tento rámec strukturují. Občas najdeme i jakási vzorová, jakoby „nejskutečnější“ jsoucna nebo alespoň jejich typ; najdeme základní představy o vztazích ostatních nějak skutečných věcí k těmto základům skutečnosti; najdeme jakousi úroveň jsoucna i úroveň řeči, která je považována za základní nebo alespoň privilegovanou. Tato „exempla“ jsoucnosti a výslovnosti spolu se strukturou výkladu všeho „odvozeného“ zakládají jakýsi vzorový řád skutečnosti, který pak určuje možné způsoby řeči, které zrovna považujeme za pravdivé. Tradičním pojmenováním tohoto vzorového řádu skutečnosti je řecký výraz *paradeigma*, v latinském převzetí *paradigma*, pokud nepoužijeme zjednodušující překlad *exemplum*.

Pojem *paradigma* se stal známým díky strukturalistickému zkoumání dějin vědy a jazyka vědy.³⁸ Thomas Kuhn ukazuje, jak vědecké zkoumání po určitou dobu zdánlivě pouze kumuluje poznatky a aproximativně zpřesňuje své výpovědi, ale jak je ve větším časovém měřítku vývoj vědy charakterizován spíše proměnou paradigmatu světa, uvnitř kterého se tato věda děje. Některý z nových objevů se nevejde do dosavadního paradigmatu. Ke svému začlenění do vědy vyžaduje mnohá zásadní zobecnění, která dosavadní stav vědy ukazují spíše jako jeden speciální případ popisu novějšího. Jenže ten novější a zdánlivě pouze obecnější popis bývá možný jen za cenu změny v pojetí skutečnosti, v pojetí pravdivosti nebo poznatelnosti. Jindy zase změněné duchovní prostředí obrátí zájem vědy jiným směrem, což nejprve vypadá jen jako změna akcentu v oborech zájmu, ale záhy s sebou přináší změnu stylu poznávacích postupů i popisujících výpovědí, tedy i změnu uchopování a vyslovování. Samotný výraz *paradeigma* je ovšem samozřejmě mnohem starší, antický. Ve významu alespoň podobném Kuhnovu jej poprvé užívá Platón, a to ve velmi významných souvislostech. V dialogu *Tímaios* (28D) rozlišuje Platón svým typickým způsobem mezi „jsoucнем neproměnným“ (ideje) a jsoucнем „vzniklým“ (tedy také zanikajícím, zkušenostním) a ptá se, které z nich je „vzorem“ (*paradeigma*) ustavení světa. Podle Platóna jsou tímto vzorem ideje, věčné a myslitelné. Ke struktuře vztahu tohoto vzoru ke světu patří ještě duše, a to způsobem velmi významným. Je středním členem mezi ideálním a vznikajícím, mezi myslitelným a zkušenostním, věčným a pomíjivým, vzorem a obrazem. Je to „duše veškerenstva“, *hé tú pantos psyché*, která je svou celistvostí vzorem mnohosti jednotlivin; ve které je přítomno věčné i časné a proto je principem pohybu i směřováním k věčnému sjednocení.

K paradigmatu světa zde patří věčnost a myslitelnost toho (idejí), čeho je vše jevové na světě obrazem. Přirozenost je ponížena na „to vzniklé“, je „udělána“ podle paradigmatu

³⁸ Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution*, Chicago 1962.

myslitelných vzorů. Tento smutný obraz zachraňuje duše, pochopená jako způsob vztahu věčného a časného – a z tohoto hlediska tedy vlastní paradigma naší zkušenosti i našeho poznání, neboť byla paradigmatickým sestavením světa. Duše je celostní dimenzí všeho jednotlivého, jak o tom svědčí ještě pozdě antická filosofická tradice:³⁹

„Všímají si jednoty duše, která je rozptýlena v celém těle a všude je sama sebou jako vanutí zvuku dutinou píšťaly.“

Duše zakládá, uchovává a obnovuje jednotu; celek je organismem a ne pouhou nahlučeninou.⁴⁰

„Tak duše člověka rychle běží tam, kde je nějaká část těla poškozena, jako kdyby nesnesla poškození těla.“

Paradigma idejí a duše světa je třeba ještě doplnit o paradigmatický charakter světelné metaforiky poznání. Právě příměr poznání k vidění souvisí s příklonem k myslitelnému jakožto k „nahlednutelnému“ a v tomto svém náhledu věčném.

Myslitelnost skutečně jsoucího je také v základu zcela odlišného antického paradigmatu poznání světa, totiž atomismu. V tomto reduktivním popisu je však duše myšlena jako jedno z výskytových jsoucen složených z atomů a není tedy principem celistvosti ani konstitutivní součástí paradigmatu.

Dějiny filosofie, dějiny vědy i srovnávání různých kultur by poskytly mnoho příkladů navzájem různých „samozřejmostí“, které strukturují uchopování přirozenosti a výklad světa. Tím pravým věkem paradigmatu je však teprve evropský novověk, neboť teprve tehdy a zde si jedno velice striktně formulované paradigma nárokuje monopol na totalitu pravdy při výkladu světa. Teprve evropský novověk je epochou „světonázorů“, tedy různých variant totalitního paradigmatu. V tom smyslu totalitního, že si nárokuje jeden jediný režim řeči, jediný rámec metod poznávání, jediné pojetí skutečnosti. Paradigma novověkého myšlení je paradigmatickým onoho stylu vědy, který se ustavil v 17. století. Evropsky vzdělaný člověk si bez většího filosofického výkonu většinou už ani nedokáže být jenom pomyslet nebo představit, že by vztah ke světu mohl být založen jinak. Proto je novověké paradigma většinou pokládáno za „přirozené“, ačkoliv je „přirozenost“ jeho prizmatem teprve uchopována. Novodobá krize *fyisikis* je možná výrazem právě tohoto neuvědomění si paradigmatické povahy novověkého myšlení a jeho záměny za jedinou a samozřejmou orientaci.

K novověkému paradigmatu patří redukce plurality světa na jeden svět „skutečný“, redukce pravdy (zjevnosti) každé přirozenosti na jeden „řád objektivní pravdy“, redukce přirozené řeči na jednoznačné formální jazyky umožňující jednoznačné výpovědi – a řada dalších „samozřejmých“ představ. Je pozoruhodné, jak je tato základní paradigmatická struktura v novověku sdílena i většinou proklamativně opozičních duchovních proudů. Dokonce i novodobí náboženští fundamentalisté se vyjadřují takovýmto způsobem a svůj domnělý monopol na pravdu vyslovují skrze tyto novověké strukturální formy představ a výpovědí. Fundamentalismus náboženský se od fundamentalismu scientistického v novověku liší jen svými jednotlivými „pravdami“ a větší mírou iracionality v jejich vyvozování.

³⁹ Tertullianus, De anima 14, jako Hérakleitos B 67a Diels.

⁴⁰ Hisdosus Scholasticus, Ad Chalcidium In Platon. Tim. 34 b, cod. Paris. I. 8624 s. XII F.2; jako Hérakleitos B 67a Diel.

Základem paradigmatu je reduktivní charakter poznání, který ke každému rozumovému poznání vždy patří. Ne každá poznávací redukce ovšem musí vykládat kvality kvantitami. Např. Anaxagorás kdysi předvedl reduktivní postup právě opačný. Redukce kvalit na kvantitativní ale dává více příležitosti k uplatnění čistě racionálního výkonu, vytváří prostor k formalizaci poznávaného, k využití formálních struktur umělých jazyků. Teprve záměna takovýchto struktur za ideje nebo dokonce za *fysis* nastoluje devastující redukcionismus; převrací vztah umělého a přirozeného jazyka. Umělý jazyk, který vzniká jako pomůcka přirozeného jazyka, tedy jako jeho nově vytvořená součást pro popis určitých redukcí přirozenosti, je pak pochopen jako přímý obraz jsočnosti. Vše, co není popsáno matematicky nebo logicky, už není jsocí, nebo je jsocí jenom nějak odvozeně, druhotně. Formální umělý jazyk se obrací k jakési „základní úrovni“ skutečnosti, kterou sám popisuje a reprezentuje. „Základnost“ této úrovně je v tom, že je horizontem reduktivního popisu. Přirozené řeči je pak upřen její nárok na platné výpovědi o skutečnosti, stejně jako je přirozenosti upřeno, aby byla přirozenou.

Mnohé zkušenosti myšlení sice nelze vyjádřit přirozeným jazykem dost odpovědně a některé nelze přirozeným jazykem vyslovit vůbec, avšak pro tyto případy, tak četné ve vědě, má však přirozený jazyk své nově vytvořené součásti: umělé jazyky. V setkání s každou přirozeností jakožto s přirozenou je přirozený jazyk rámcem možných umělých jazyků. V redukcionistické destrukci přirozenosti je však rámcem umělého jazyka „metajazyk“, tedy opět jazyk umělý a ještě vzdálenější od přirozeného, vytvořený jen pro odklizení některých vyjadřovacích problémů. Metajazyk nahradil v pozdně novověkém myšlení duši, alespoň pokud jde o vztah k celku. Je to však jiný vztah, vztah umělý; konstruovaný proto, aby se snaha o formální bezrozpornost jednotlivých poznatků sama nedostávala do formálních potíží. Iluze metajazyka spočívá v předpokladu, že sebevztázná struktura řeči lze beze zbytku převést na vztahy mezi jazykem a jemu nadřazeným metajazykem, který o něm vypovídá. To ovšem vede k nekonečnému rekursu.

K novověkému paradigmatu patří také rozštěpení „subjektu“ a „objektu“. *Fysis* je zbavena subjektivity, je uchopena jako objekt, tedy to, na co naráží mé uchopování. Objekt (předmět) by mohl být pochopen jako výsledek vztahu k *fysis*, ale v paradigmatickém poznávacím rozvrhu je pochopen jako samozřejmý výskyt, který jsme zaregistrovali. Za základní úroveň popisu skutečnosti se pak považuje ta, která se odkazuje pouze na objekty zcela denaturované, z jejichž formálních kombinací lze vyložit vlastnosti objektů zkoumaných. A subjektivita pak může být pouze lidská.

Krásným příkladem paradigmatické povahy jinak hluboké výpovědi o důležitém tématu byla už citace E. O. Wilsona. Mluví o „vědeckém materialismu“, jednotě „zákonů“ věd „fyzikálních“, „biologických“ a „společenských“; o „řetězcích kauzálního vysvětlení“. Co je zde míněno „materialismem“? Kupodivu ne zkušenost setkání s hmotnou přirozeností a důležitost její tělesnosti v tomto setkání a v jejím projevu na světě. Novověkému myšlení se hmota zjevila jako kvantitativně popsatelná, jako „rozsázná“ (Descartes: *extensa*), jako základ „fyzikální“ úrovně. „Fyzikální“ se zde netýká *fysis*, ale fyziky, tedy kvantitativního pokusu o denaturaci hmoty. Tato „fyzikální“ úroveň popisu je ovšem v duchu mechanicismu považována za základní – a jen v tomto ohledu si takto redukovaná hmota uchovává i v „materialismu“ (tedy jakožto elementární materiál) svoji roli základu *fysis*.

„Řetězce kauzálního vysvětlení“ jdou napříč jednotlivými rovinami zkušenosti, napříč vědními obory a vycházejí ze „základní“ úrovně. Bylo by to možné karikovat tak, že mechanistické vidění kultury hledá zdůvodnění v mechanistickém vidění života, a to zase v mechanistickém vidění látky, redukované na kvantify. Možná ale i v takto paradigmatické výpovědi zaznívá echo hluboké zkušenosti *fysis*: neoddělenost oblastí lidského, živého a jsoícího; nárok rozumu na jednotný rámec zahlédaných vztahů; prožitek kontinuity přirozeného světa v proměnách jeho projevů i popisů. Paradigmatický rámec ovšem váže tento popis poměrně zbytečně na novověké metafyzické myšlení.

12. Nehierarchická celostní struktura. Všechno se coby jedno moudré řídí skrze vše.

Novověké porozumění *fysis* prodělalo v 18.-20. st. řadu proměn, které mohou být v některých jednotlivostech pronikavé, ale paradigmatickou povahu tohoto porozumění pouze korigují. Pozdní novověk také přinesl některé objevy i otázky, které jsou do jeho paradigmatu zařaditelné jen velmi obtížně. Mnozí autoři proto mluví o proměně paradigmatu ve 20. st. nebo se pokoušejí sami hledat paradigma nové. Jak se to má k přirozené zkušenosti? Mohou být tato zkoumání považována za jednu z podob hledání takového nového paradigmatu, které by bylo věrnější *fysis*? Předběžná odpověď zní, že věrnost *fysis* není slučitelná s žádným paradigmatem, „starým“ ani „novým“, ale že i skrze každé paradigma je *fysis* rozumně uchopována, někdy ovšem možná za cenu takových devastací *fysis* i rozumu, které my lidé nemusíme přežít.

V rámci každého paradigmatu lze zdokonalovat metody uchopování. Ostatně, právě paradigma klade důraz na metodu. „Zdokonalovat“ paradigma však možné není. Museli bychom totiž být v pozici, ze které různé řády světa vidíme zvenci a ještě navíc umíme posoudit, který je „lepší“. Proměny paradigmatu jsou proměnami lidského místa ve světě, proměnami „hlasu bytí“, způsobu jevení. Vůči *fysis* nemůžeme disponovat žádným předem ustrojeným nejlepším způsobem popisu. Přirozená zkušenost nemá privilegované metody výkladu. Každá přirozenost je totiž sebevztážná a současně mnoha vztahy svázaná s jinými přirozenostmi a takto začleněna do světa. Každý pokus o rozpletení těchto vztahů do nějaké konečné lineární podoby je sice užitečný k uchopování *fysis*, ale ta už pak není přítomna jakožto *fysis*. Vše uchopené využíváme, ale vše neuchopené inspiruje a klade nároky.

Můžeme snad alespoň odkázat na některé vlastnosti struktur čehokoliv přirozeného, které se brání možnosti paradigmatického popisu a nutně mu unikají. Každá přirozenost je součástí světa a vyrůstá z jeho nezjevných dimenzí, tak jako je v přirozeném jazyce slovo součástí řeči. Přirozenost zjevuje svůj tvar, tak jako slovo poukazuje na svůj význam. Tvar je spíše směřováním, které se děje ve složitých vztazích, a význam je také jenom odkaz k významům jiným. Setkat se s přirozeností, to znamená zakusit vztah zjevnosti a nezjevnosti. Slyšet řeč, to znamená zakusit vztah slova a řeči, významu a smyslu.

V umělém formálním jazyce je každý výraz zařazen do kontextu jazyka pouze konečným počtem přesně definovaných vztahů. Význam výrazu je v tomto jazyce přenositelný z jednoho kontextu do druhého, není na kontextu závislý. „Interpretace“ je v umělém jazyce pouze formální náhradou výrazů, byť někdy složitou. Umělý jazyk

umožňuje algoritmizaci, tedy vyčlenění úloh, k jejichž řešení není třeba vědomí. To vše je pro mnoho úkolů výhodné, ale ne pro setkávání s *fysis*. Přirozené zkušenosti odpovídá přirozená řeč, která je s ní sladěna. Toto sladění si nelze představovat tak, že by určité „správné“ výrazy přirozené řeči poukazovaly na určité „skutečné“ přirozenosti. Ono sladění působí na mnohem skrytější úrovni. Je založeno vzájemnou analogií struktur, které nejsou beze zbytku linearizovatelné ani algoritmizovatelné. Přirozená zkušenost je vždy složitě propletená a odkazuje k neznámu. Úkolem vědomí je bdít, aby se ta propletenost nestávala popleteností – a aby se uvnitř numinózního světa vynořovaly oblasti, ve kterých je možné civilně žít, kde lze být doma, v bezpečí a důvěrnosti. Přirozenost má povahu vzájemného seřazení. Bytí se řídí „samo“ – ovšem to „samo“ je odkaz na smysl, který není převoditelný na žádný určitý význam.

Přirozenost nemá žádné „dno“, kde by na naše uchopování čekala „základní úroveň“, podobně jako nad sebou nemá ani žádné „nejvyšší jsoucno“, které by ji centrálně řídilo. Její vzájemné řízení je toho typu, že proměňuje způsob čtení (interpretace) vzájemných vztahů. Na kterékoliv „úrovni“ lze nalézt řadu projevů, z jejichž hlediska lze tuto úroveň vidět jako základní. *Fysis* není ukotvena „nahore“ ani „dole“, ale nabízí orientaci, dokonce mnoho orientací. Růže pokvetou, i když k tomu někdo najde hormonální nebo atomární výklad, alespoň pokud tento výklad nezaloží takové fabrikace, jejichž následkem už nepokvete nic. Každý z těch výkladů ale přispívá k pochopení a může být užitečný. Přispívá k pochopení našich poznávacích problémů, ne k setkání s kvetoucími růžemi.

„To jedno moudré – vědět, že důmysl (byť kterýkoliv), řídí všechno skrze vše.“⁴¹

Každé násilné uchopování přirozenosti je však založeno na představě nějaké základní úrovně, na představě nějakého zřetězení příčin, díky které se vše odvíjí buď od definované základní úrovně nebo od definované první příčiny. V řadě případů mohou být takovéto poznávací modely lokálně užitečné, ale poskytují naprosto neadekvátní náhražku za celek světa, což se při každém uchopování kterékoliv přirozenosti projevuje její denaturací.

13. Filosofie živé přírody po dvanácti letech. Místo člověka v přírodě.

Dosavadní kapitolky představovaly novou redakční úpravu textu, který vznikl začátkem 90. let.⁴² Autor byl tehdy nadšen možnostmi fenomenologie a hermeneutiky a ještě si neuvědomoval, jak i tyto velmi inteligentní nauky sdílejí novověké paradigma v podobě priority poznávajícího subjektu nebo určitého pojetí dějinnosti. Jak můžeme myslet přirozenost, aniž bychom se stavěli do pozice zdroje hodnot nebo alespoň poměřovatele hodnot všeho? Proč si myslíme, že zrovna my lidé zastupujeme onen poznávající a volní subjekt, ba dokonce, že právě to je základem našeho lidství? Nebyl by rozchod se sebevědomím poznávajícího a volního subjektu, vykonaný ve jménu přirozenosti, také rozchodem s jakoukoliv dosavadní koncepcí lidské svobody, s humanismem, tedy s něčím, co

⁴¹ Hérakleitos B 41.

⁴² Z. Kratochvíl: *Filosofie živé přírody*, Praha, nakl. Herrmann a synové 1994.

považujeme pro člověka za přirozené? Nevrátila by nás věrnost přirozenosti do mýtické koncepce osudu, když už by nás nevrátila „zpátky na stromy“ technologicky? Nejsou naše ale problémy způsobeny tím, jak křečovitě a dlouho jsme se snažili odlišit od zvířat, zvláště těch námi domestikovaných, až máme problém, abychom byli odlišitelní od našich výrobků, od strojů?

Následující úvahy může leckdo označit jako „naivní realismus“ nebo „naivní objektivismus“. Vycházejí totiž z přesvědčení, že bez nás by svět sice vypadal, alespoň v okolí povrchu planety Země trochu jinak, ale nic jiného že by se nezměnilo. A beze mne samotného by toho na světě bylo jenom dost málo jinak. Těch pár rozdílů sice bytostně zajímá mně samotného a ještě pár lidí, zvířat i rostlin, ale svět by snad fungoval skoro úplně stejně, dokonce i drtivá většina lidské společnosti. Na jedné straně sice platí, že cokoliv udělám, má kromě zřetelných lokálních následků také následky globální a nějak ovlivňuje i celek světa – na druhé straně ovšem zrovna tak platí, že těch lokálních následků je spočítatelně a že globální následky představují jen limitně nicotné korekce, které by se jen za zcela zvláštních okolností mohly stát jakousi výhybkou jiného spádu událostí. Nemusím být ani zvláště namyšlený, abych předpokládal, že beze mne by se svět změnil asi víc než zabitím komára, ale pokud nepropadnu bezuzdné *hybris*, tak tento rozdíl nemohu chápat jinak než jako otázku míry rozdílů; nikoliv tak, že teprve já dávám světu smysl, že teprve moje svobodné rozhodování na základě poznáných možností zakládá hodnoty.

Otázka „hodnot“ je možná klíčová a přitom dvojsečná. Na jedné straně se nechceme tohoto pojmu vzdát, protože má velký pozitivní emoční náboj a navíc nám vhodně slouží k obraně před mnoha typy zpupnosti, ať už jde o obranu před kriminalitou nebo před totalitou politickou či ekonomickou. Avšak představa, že my sami jsme měřítky nebo dokonce monopolními tvůrci hodnot je založena ještě zásadnější zpupností, která nakonec nutně vede k představě převoditelnosti hodnot na hodnoty ekonomické. Rozumný člověk se nehodlá ekonomických hodnot odříkat, ale současně snad tuší, že alespoň občas mohou být ve sporu s jakýmsi intuitivním pojmem hodnoty, z něhož lze ovšem těžko vydávat počet jinak než emočně. Tyto úvahy sice nejsou motivovány praktickými problémy ekologických aktivistů, ale přesto si snad můžeme z této oblasti vypůjčit konkrétní příklad: Má velryba hodnotu? Má i jinou hodnotu než ekonomickou? Místo velryby si můžeme dosadit i méně živé přirozenosti, třeba ropné ložisko, nebo méně majestátní přirozenosti, třeba keř v parku. Když všem přirozenostem hodnotu upřeme, pak buď nepřežijeme nebo přežijeme ve světě velmi smutném a ve společnosti ještě smutnější. Kterým přirozenostem tedy máme připsat hodnotu – a jakou? Pokud ji totiž připišeme všem, a to dokonce svébytnou a nejenom námi danou, tak se zřekneme východiska tradičního humanismu, totiž naší lidské výlučnosti. Co pak zajistí, aby hodnota každého člověka, opravdu každého, byla větší než třeba hodnota potkana? A pokud ne, tak jak se s tím vyrovnáme? Stačí místo toho, co máme intuitivně na mysli při emočním významu slova „hodnota“, raději říkat „moc přirozenosti“, a to jak ve smyslu jednotlivé přirozenosti, tak ve smyslu druhu?

Filosofická zkoumání živé přírody snad ukazují prostor pro pochopení místa člověka v přírodě. Člověk je přírodní bytost, pro kterou je její přirozenost problematičná. Tato problematičnost se projevuje na úrovni individuální, sociální i druhové. Už prométheovský mýtus poukazuje na nedostatečné nástrojové vybavení lidské přirozenosti (nicotná srst, zuby,

drápy), které proto musí být doplněno ohněm, na úrovni doslovné i jako metafory intelektu. To je člověku přirozené jako druhu.

Societa je založena nejen na využívání této možnosti, ale také na pletenci hnacích sil egoismu a altruismu, vztahů lásky a nenávisti, sil soudržnosti i zápasu. To je sociálně přirozené; mnohé z toho najdeme i u jiných sociálních savců, ale u nás lidí to je složitější i z důvodu výše zmíněných.

Jedinec nejen zápasí o své místo v societě, bez které by ani nepřežil, ale současně je křižovatkou nicotnosti i výlučné výsadnosti každé individuality, každé jedinečnosti. Člověku je přirozené, že musí být vychován a vyučen – a že paradoxně právě tím, co jej tak určuje, usiluje o svou individualitu. Jednou toužíme po vyhraněné identitě, jindy po okeanickém prožitku jednoty se všemi a se vším. Ve jménu society i ve jménu individuality se člověk zřiká řady přirozených tužeb, v lepším případě je pozdržuje a transformuje. V tomto problematickém pozdržení přirozených vztahů a reakcí vyvstává lidské vědomí, které je schopno uchopovat veškeré přirozenosti, neboť je tím, co vyvstalo ze světa takovým způsobem, že to mohlo být zahrnuto do jednotícího rámce určité bytosti, usilující o celistvost své identity.

Člověk je tedy bytostí s paradoxní mocí své jinak nepřilíš mocné přirozenosti. A to jak na úrovni druhové, tedy každý člověk, tak na úrovni sociální i individuální, tedy různí lidé různě. Tradiční filosofie to popisovala tak, že lidská přirozenost je také prostorem vztahu všech přirozeností, že duše je „místem všech přirozeností“. Do 20. století se hodil výrok, že lidský život je orientovanou existencí a ne pouhým objektivním výskytem.

Otázka po přirozenosti marginalizuje tradiční protiklad přírody a kultury i novověký protiklad objektu a subjektu. Do popředí zájmu uvádí nejen řeč, ale také lidskou tělesnost. Jakožto mluvící bytosti máme vlastní zkušenost s artikulací smyslu – a téměř nic nevíme o tom, do jaké míry mají bytosti jiných druhů tuto zkušenost podobnou. Jakožto tělesní lidé však máme přirozenou zkušenost své tělesnosti a niternosti, tedy i hmoty, prostoru a času, kterou sami žijeme a ne pouze vědecky poznáváme.

Pokud budeme za myšlení považovat pokus o porozumění jakékoliv přirozenosti, i vlastní, pak je každý sebeměně myslící člověk sám pro sebe také ideálním exemplarem přirozenosti! Ne nutně proto, že je zrovna člověk, to nevíme, ale už proto, že zakouší sebe sama zevnitř, že má vnitřní zkušenost své přirozenosti, a proto může nějak rozumět také ostatním přirozenostem díky analogii s tou, kterou zná zevnitř. Prostě nějak implicitně ví, co je přirozenost, zná to sám od sebe, zevnitř, i když všechno ostatní se musí naučit, mnohdy za cenu otřesu a ohrožení tohoto základu. Některé přirozenosti zakoušíme jako sobě velice blízké, většinou blízké lidi, jiné naopak jako velice vzdálené, třeba minerály nebo nebeská tělesa. Někdy je nám příjemnější blízkost, dokonce se bez ní neobejdeme, jindy vzdálenost, která dává přehled a svobodu. Víme o tom, že náš život na světě není možný jinak než na úkor mnoha přirozeností, třeba zelí, které sníme, ale tak že to na světě chodí. Každá societa si ovšem stanovuje jakési meze svého bytí na úkor jiných přirozeností, podle toho, jaký má daný societa „žaludek“. Ve srovnání s jinými dosud uskutečněnými možnostmi má naše společnost žaludek poměrně křehký, pokud jde o doslovný význam, zato skoro bezmezně lačný, pokud jde o téměř nepřítomné limitace technologického a ekonomického kořistnictví.

Na to, že naše vnímavost pro přirozenost je omezována hlavně konzumních stylem života a kořistnictvím, tvrdě upozorňoval už Hérakleitos (B 125a):

„Ať vás neopustí bohatství (*Plútos*, podsvětí), Efesané, aby dosvědčovalo, že jste ničemníci!“

To je ovšem slovní hříčka, byť drsná. Tradiční otázkou, zda „lékař je sběratelem peněz nebo léčitelem nemocných“ začíná své úvahy o vztahu dovednosti a zisku i Platón (Ústava 341-345). Podobně se hned ptá, zda pastýři mají za cíl peněžitý zisk - nebo sýr a vlnu, dobré ovce nebo dobré pastviny. Peníze potřebují taky, ale jde o ně až na posledním místě, pokud se to celé nemá úplně zvrhnout, zatímco nejvíc má jít o ty pastviny a ovce. Dobře, Platón byl „idealista“ a navíc to celé myslí uprostřed filosofického rozvrhu vztaženého k Dobru; jak však může takové stanovisko obstát v novodobém myšlenkovém světě? Pokrytecky to je snadné, budeme předstírat altruismus. Proto pak mohou populističtí řečníci, zdůrazňující prioritu zisku, působit osvěživě nepokrytecky. Jenže to staré pokrytectví přece jenom představovalo jakousi hráz - i předstíraná ctnost musí občas něco obětovat - asi podobně jako mnohdy užitečná hra na lidská práva. Proč neříct nahlas, že ekonomika i právo jsou společenská hra, ale že v životě jde o něco jiného, byť je k tomu tato hra užitečná, pokud bude mít dobrá pravidla? To by ovšem předpokládalo nějakou instanci, vůči které by se vhodnost oněch pravidel dala poměřovat. Navíc bychom se museli smířit s tím, že by se nám „morálka“ ukázala v podobně dvojznačné pozici jako „hodnota“.

„Morálka“ je přece tradiční pojmenování pro brzdy vůči všemu, k čemu může mířit naše touha, ale mohlo by to být zhoubné pro nás nebo pro naše okolí, lidské i ostatní. Často to slovo používáme pokrytecky, ale přesto je to podobný záchranný pás jako „hodnota“ nebo „právo“. V tradičním chápání nás lidi odlišuje od zvířat kromě jiného právě také morálka. Kdo by řekl, že morálka je jméno pro strach z příjemnosti, tedy nedůvěru v přirozenost a strach z její krásy a tragiky, ten by sice pronesl výrok pravdivý, leč současně destruktivní, podemílající obranné systémy naší civilizace, včetně nutné obrany před jejími vlastními ničivými tendencemi. Musel by to ovšem doplnit tím, že je to také jméno pro potřebu sublimace řady našich tužeb, neboť: „Není lepší, když se lidem stává, cokoliv chtějí.“⁴³ Může být to, co emotivně hájíme pomocí slov o morálce, adekvátněji vysloveno jinak? (Připomínáme, že historicky stál pojem „morálního zákona“ u zrodu pojmu „přírodního zákona“. Bylo to pochopeno tak, že překračovat morální zákon je nemravné, zatímco překračovat přírodní zákon je nemožné. Novověká společnost si morální zákony stanovuje, byť často s velmi pokryteckým zdůvodňováním údajnou „lidskou přirozeností“ nebo nějakým „vyšším zákonem“, zatímco přírodní zákony pouze odkrývá.)

Proč nemluvit raději o odpovědnosti, za sebe i za své okolí? K tomu nejsou nutně potřebná ona dvojsečná slova „hodnota“ a „morálka“. Ale před kým nebo před čím máme pak být odpovědní? Před sebou samými? Taky, ale taky před svým okolím a před přirozeností v jejím celku. Jak se to však má k tradičním určení lidské svobody? Každé určení lidské svobody je ovšem stejně tak konfliktní s vědeckým popisem světa, s vědeckým světonázorem, který je ze své povahy deterministický, alespoň pokud se nechceme pro výklad naší svobody uchýlit do zákoutí kvantových jevů. Vždyť překračovat „přírodní zákon“ je nemožné!

⁴³ Hérakleitos B 110.

Zdá se tedy, že máme na vybranou ze tří možností, i když z hlediska některých z nich nejsme my těmi, kdo mezi nimi volí:

1. Mýtický osud, s mocí přírody a přirozenosti, do kterého se ovšem nehodí naše novodobé ambice racionálního poznání a svobody volby, ani obvyklé pojetí odpovědnosti jako odpovědnosti za něco, za co můžeme. Toto by byl svět vnímaný jenom mýticko nábožensky.

2. Lidský svět hodnot, práv a svobod, s jasně definovanou odpovědností, ale denaturující přirozenost. To by byl svět sofistů. V tomto lidském světě můžeme pěstovat i racionální poznání, pokud nad ním ustanovíme nějakou morální nebo sociální autoritu, aby jej nedestruovalo.

3. Racionální obraz světa, ve kterém máme na všechno metodu, krom návodu na adekvátní vztah k jakékoliv přirozenosti, včetně vlastní. Předpokládá ovšem určitou životní nedůslednost, aby nám nepřešla chuť na klubka aminokyselin nebo aby nezvítěžila snaha po „vědeckém řízení“ celé společnosti, které by nás připravilo o chuť k čemukoliv. To by byl svět karteziánské vědy.

Většinou mezi těmito možnostmi oscilujeme a snažíme se jejich části naivně spojovat. Je však nějaká jiná možnost? Možnost, která by nebyla tak žárlivá na své alternativy? Možnost, která by vzala vážně zkušenost, že naše civilizace je z určitých hledisek (z toho druhého a třetího) unikátní příležitostí, zatímco z jiných hledisek je naprosto úpadková? Jsme opět u tématu osudu. Mluvíme vlastně o možnosti takového pochopení osudu, které by bylo vstřícné jak vůči přirozenosti v jejím celku, tak vůči přirozenosti naší, lidské, včetně individuální.

14. Osud, náhoda a nutnost. Nutnost jako vítězná náhoda. Přítomnost jako křižovatka náhody a nutnosti; determinismu a zcela nového. Událost setkání. Osud jako provázanost příběhů.

Většina lidí si už dlouho neumí představit osud jinak, než jako nutný řád, nutný v deterministickém smyslu slova. Takto pochopený osud je těžké cítit s radostí, mírně řečeno. Za deterministický lze považovat takový systém, ve kterém platí, že přesné poznání všech jeho částí v jednom stavu zajišťuje i poznání všech stavů budoucích (Laplace). Nebo jinak: deterministický systém je takový, ve kterém platí, že když jednou po stavu A následuje stav B, pak po stavu A následuje stav B vždy (což lze samozřejmě libovolně komplikovat, např. zavedením nutné podmínky C). Přísný determinismus tedy předpokládá řadu věcí, které se nám dosud jevily jako velmi nepravděpodobné až nemožné: např. úplnou rozdělitelnost systému na jeho navzájem disjunktní části; možnost jednoznačného, úplného a neomezeně přesného popisu stavu každé části, tedy nezávislost těchto stavů na sobě navzájem, aby byly vůbec spočetné i v konečném systému – potud z hlediska filosofie přírody. (Z hlediska novodobé fyziky je s ním kolizní princip neurčitosti a některé interpretace kvantové mechaniky.) Přesto je determinismus oblíbený, především jako nedostižný cíl absolutně spolehlivého chodu mechanického stroje nebo stabilního počítačového systému. Od stroje přece chceme, aby dělal stále přesně totéž nebo aby na přesně definovaný pokyn reagoval

přesně definovaným způsobem. K tomu přece stroje vyrábíme, zatímco každá odchylka od deterministického chodu je u stroje především chybou, kterou hypoteticky umíme opravit a tak obnovit kýžený deterministický chod. Umělé jazyky určené ke komunikaci se stroji nebo ke komunikaci definovaných poznatků jsou také zkonstruovány tak, aby popisovaly deterministický obraz chodu světa. Spolu se stroji a s definicemi poznatků tak vyrábíme i deterministickou interpretaci osudu, se kterou si pak mimo oblast života se stroji nevíme rady a vnímáme ji jako tíživě nevyhnutelnou nutnost. Touha po svobodě se s ní neumí vyrovnat, pokud nechce přijmout určení svobody jako „poznání nutnosti“ nebo pokud nechce předstírat, že právě a jedině člověk je na rozdíl od všeho ostatního založen ještě nějak jinak než stroj, což by ovšem bylo z hlediska deterministické jednoznačnosti stejně nepoznatelné. Vzpomeneme-li si na hledisko přirozenosti, pak je zřejmé, že ne-strojovistost přece nenáleží jenom nám lidem, nýbrž naopak všemu, kromě některých lidských výtvorů.

Ještě méně než nutnost je ovšem u lidí oblíbená náhoda. Snad leda jako občasné vysvobození z nepříjemné nutnosti nebo jako příležitost výhry. V řádně fungujícím systému však nemá náhoda co pohledávat, alespoň pokud to není náhoda v matematickém smyslu slova; zvládnutelná kombinatorikou a statistikou, tedy opět zákonitý jev, akorát že na úrovni statistické. Máme pro ni dokonce definici, např.: Za náhodný považujeme takový jev, při kterém limitně malá změna počátečních podmínek působí změnu výsledných podmínek přes všechny hypoteticky možné hodnoty. Třeba při hodu kostkou, tak je přece udělána. Některé naše stroje umějí vyrábět čistou náhodu: kostka, ruleta nebo generátor náhodných čísel. V technice chceme většinou čistý determinismus, výjimečně čistou nahodilost. Ve hrách ovšem chceme často obojí – nebo spíše složitěji strukturovaný prostor možných racionálních strategií (tedy jednoho řádu nutnosti, našeho záměru) a následků náhod (tedy jiného řádu nutnosti, uváděného do chodu nahodilým tahem karty, hodem, losem). Jak je to ve skutečnosti? Je skutečnost spíše nutná nebo spíše nahodilá – nebo je prostorem konfliktu strategií, náhody i nutnosti, ještě základněji než naše karetní hry? Jaký je rozdíl mezi nutností a tou náhodou, která už nastala? A jaký je rozdíl mezi svobodou a tím, že se náhodně mohlo uskutečnit i něco jiného než to, co se náhodou stalo a od té chvíle se jeví jako nutné? Kdy je na místě spíše popis kauzální, sledující řád nutnosti - a kdy spíše nahodilostní, statistický nebo stochastický? Co jiného je evoluce než to, že ta náhoda, která nastala a uplatnila se, vítězí jako nutnost? Může někdy vznikat něco zcela nového, nepredikovatelného z minulých stavů?

Dobrym příkladem náhodného setkávání různých přirozeností může být jakákoliv křižovatka. Tradiční obraz vypadá takhle: Z jednoho statku jde někdo prodat kozu na trh, z jiného statku odchází jeho dědic, který statek prodal, s penězi do přístavu, aby vyrazil do světa. Mezi prvním statkem a trhem i mezi druhým statkem a přístavem vedou cesty, které se však kříží. Ptáme se, jestli všechny děje na obou cestách jsou nutné (deterministické) nebo nahodilé. Pro možnost deterministického popisu mluví to, že přece umíme počítat, za jakých prostorových a časových dispozic a při jakých rychlostech se ti dva na křižovatce potkají, aspoň pokud se dohodneme, že za setkání budeme považovat minuty se v definovaném rozsahu vzdálenosti nebo času. Ani tak triviální popis ovšem není bez problémů, protože představuje jenom racionální idealizaci. Předpokládá rovnoměrný nebo aspoň odněkud nepřetržitě měřitelný pohyb obou lidí, odezírá od případných schválností kozy nebo je musí

dodatečně nějak zahrnout atd. Při praktickém uskutečnění by to kvůli synchronizaci hodin vyžadovalo buď pozorovatele v pozici deistického boha (velice vysoko, s dokonalou viditelností i rozlišovací schopností) nebo limitně hustou sít' vzájemně propojených pozorovatelů. Pouze idealizace na rovnoměrný nebo jinak pravidelný pohyb by nás těchto problémů ušetřila. To ale ještě zdaleka není to hlavní, neboť takové „setkání“, při kterém se ti dva vlastně jenom minou, pouze se uvidí a možná pozdraví, přece není dobrým příkladem setkání. Vlastně se nic nestane, za křižovatkou to pokračuje podobně, jako před ní.

Křižovatka se stane zajímavou, jakmile setkání pochopíme také nějak zajímavě, třeba jako událost, při které se stane něco, co není odvoditelné jenom z dosavadních dráhových parametrů těch dvou lidí. Třeba ten s kozou ukradne tomu druhému peníze, nechá ho ležet a kozu utéct a jde do světa. Nebo se na křižovatce spřátelí, dají dohromady kozu a peníze a jdou někam úplně jinam. Při troše fantazie se dají vymyslet ještě bizarnější možnosti a ani ty nejsou úplně vyloučeny. Pravda, jsou málo pravděpodobné, ale při obrovském počtu křižovatek, lidí i koz na světě může i na ně s rozumnou pravděpodobností dojít. Nám teď však nejde o míru pravděpodobnosti, nýbrž o to, že pokud na křižovatce dojde k zajímavému setkání, tak nám pro popis děje za křižovatkou málo poslouží extrapolace toho popisu, který se až na některé „drobné“ potíže tak osvědčoval před křižovatkou. Otevřeně řečeno: Pro děje za křižovatkou pak nemůžeme z dějů před křižovatkou predikovat skoro nic – krom samotné možnosti nebo nemožnosti setkání co do jeho geometrické a časové limitace. Tím ovšem není řečeno, že ty nové děje za křižovatkou po setkání jsou nahodilé. I pro ně se dá najít popis, který je ukáže jako celkem zákonité, jenže o ten popis se zajímáme až potom. Před tím jsme jej vůbec neuvažovali, protože bychom museli uvažovat tak velice otevřenou množinu možných popisů, že bychom stejně mnoho určitého nevěděli, ani kdybychom si bývali už tehdy připouštěli tyto starosti. Prostě: Po bitvě je každý generálem; po maléru každý ví, jak se to mělo udělat správně!

Setkání, tedy událost, je křižovatkou různých popisů. Všechny jsou racionální, ale jsou často různých řádů, starají se o úplně jiné věci. Setkání na křižovatce je metaforou události, která proměňuje kontext (horizont) čtení děje. To není jenom problém pozorovatele, který musí kontexty svého porozumění samozřejmě proměnit také, pokud chce ději rozumět; je to v samotné povaze události, že proměňuje kontexty, ve kterých se určité přirozenosti vztahují k sobě navzájem, ke světu, k ostatním přirozenostem. Vše je racionální, nijak se tady nečaruje, „jenom“ se jako by kouzlem promění kontexty, z dosud netušených se stanou podstatné a dosud podstatné se stanou marginálními. Marginalizace centrálního a naopak zdaleka není teprve postmoderním trikem. Řekové by v proměně kontextů při události setkání viděli doménu Hermovu;⁴⁴ my v ní můžeme vidět metaforu přirozeného vzniku něčeho nového jako opravdu nového, které se jako predikovatelné jeví až poté, co nastalo. Pak dokonce může zakládat i další nové predikce.

Událost setkání je také příkladem běhu osudu i příkladem svobody, aniž by se toto dvojí vzájemně vylučovalo, aniž bychom museli osud redukovat na determinismus a svobodu na volbu mezi racionálně poznanými možnostmi. Podobně chápal osud už Sofoklés, zvláště v tragédii Oidipús král, kde pro osud volí slovo, které je běžně užíváno pro náhodu: *Tyché*.

⁴⁴ Podrobněji viz Z.K.: Obrana želvy, kap. Křižovatka.

Odipús se prohlašuje za „syna *Tyché*“ (1080) a děj hned získá spád. Plurál téhož slova pak znamená výdobytky kariéry, dary osudu (1527), které se zde ovšem obracejí v totální průšvih.

Objektivní racionalita provazuje fakta, ale události příběhů provazuje vyprávění. Osud lze chápat jako jméno pro vzájemnou provázanost příběhů. Každá událost proměňuje budoucí možnosti příběhu a každý příběh ovlivňuje jiné příběhy, ty blízké podstatně, ty vzdálené nepatrně. Jenže to, který příběh je blízký a který vzdálený, se může ukazovat často až zpětně a proměňovat se. O některé křižovatce víme předem, o jiné ne. Pak už jsme chytří, pak rozumíme, když už víme, co k čemu patří.

Svoboda může být v tomto kontextu porozumění pochopena jako schopnost pokračovat v příběhu. A stejně tak odpovědnost. Ne jako odpovědnost nějaké určité instanci, ale smyslu příběhu, který předem neznáme. Každá přirozenost se liší od výrobku právě tím, že nemá předem určený jeden preferovaný kontext svého působení a svých vnějších i vnitřních vztahů. Má sice své obvyklé kontexty, ale zrovna tak dokáže překvapovat v proměnách kontextů, někdy je dokonce sama umí aktivně proměňovat.

15. Problémy kontinua. Spojitost přirozených dějů a diskrétnost racionálních objektů. Informace a její kontext.

Děje přirozeností bývají spojitě. Tato tradiční moudrost nemusí vylučovat překvapivě náhlé zvraty a zásadní proměny. Říká pouze, že zpětně vždy vidíme, jak se takový zvrát chystal, že i proměna typu vykuklení motýla má svůj postupný řád; že rozdíl mezi dosud nenarozeným a narozeným i rozdíl mezi živým a zemřelým bývá té povahy, že jeho ostré určení je v nějaké míře vždy až záležitostí naší konvence. Dokonce i exploze je spojitým dějem, pouze s velmi rychlým a v jisté fázi exponenciálním průběhem. Nespojitá proměna tvaru je možná jenom v racionálních, jazykových a virtuálních obrazech přirozeností. I přirozenost události setkání je spojitá, ale nedokážeme ji zcela spojitě racionálně popsat. A chceme-li racionalizovat čas, znicotní se nám přítomnost do podoby pouhého rozhraní mezi minulým a budoucím.

Snad nejlíže k diskontinuitám charakteristickým pro postupy našeho rozumu má naše zkušenost prostorových tvarů. Obrisy a hrany vystupují ostře, jenom extrémní změna měřítka nebo zahrnutí časové dimenze nás znejistí o tom, kde jsme před hranou a kde za ní. To je možná i důvod obrovské role, jakou v racionálním poznání měla a má geometrizace světa. Racionalizace prostoru navíc zavedla body, tedy něco, co je myšleno jako principiálně bezrozměrné. Už z toho si je možné všimnout, že musí jít o entity ryze virtuální a pouze myšlené, čímž ovšem nijak nezpochybňujeme jejich význam pro racionální poznávání. Virtuální není totéž co potenciální, neboť nemůže být uskutečněno. Bod je nejjednodušší exemplum toho, co je ve virtuálním světě zcela základní, ale nijak jinak existovat nemůže. Bod nelze uskutečnit reálně, je možné pouze napodobit limitní malost, což je ovšem něco jiného. Pokud by se prostor přirozeného světa skutečně skládal z bodů, musel by platit alespoň tento Zénónův paradox:⁴⁵

⁴⁵ Zénón A 25/2 = Aristotelés, *Physica* 233a21.

„Neomezený počet (míst) nelze projít ani se nelze dotknout bezmezného (počtu míst) každého zvlášť ve vymezeném čase. ... Nelze projít nekonečným počtem (míst) nebo se dotknout nekonečného počtu (míst) v konečném čase...“

Vtip je přece v tom, že těch bodů (Zénónových míst) si mohu označit kolik chci, ale právě jenom tolik, kolik chci, když je k něčemu potřebuji. Rozhodně mi žádné body nebrání v pohybu ani v jeho rozumném, tedy ne v zénónovském myšlení. Přesto jsme si navykli říkat, že „kružnice je množina bodů, které...“ Prostě proto, že takový popis je pro formalizaci úloh výhodný. Ostatně ta „kružnice“ je přece opět objekt virtuální, který pouze modeluje různé kulaté tvary. Geometr by ovšem řekl, že různé kulaté tvary jsou nedokonalými obrazy skutečné kružnice. Pokud ovšem nechceme uměle vyvolat spor, tak si rozumíme, co čím kdo myslí a proč to dělá.

Větší problém představují čísla. O přirozených nebo o celých číslech nikdo nebude pochybovat, že jsou počtem něčeho, co se dá spočítat, co se dá odpočítat po kusech. Výrok „pět a půl člověka“ je divný, pokud nemá nějaký vysvětlující kontext, třeba mimojazykový. Podobně absurdní by byl výrok „dva a půl kbelíků“, pokud by ovšem z kontextu nebylo jasné, že nejde o ty kbelíky samotné, ale o dva a půl kbelíku vody, kterou někam potřebuje nalít. Podobně dává dobrý smysl třeba „půlka chleba“, protože ten bochník opravdu chceme rozříznout a umíme to udělat. Výraz „49 setin chleba“ už je opět absurdní, přestože jeho racionálnímu obsahu dobře rozumíme. Normálně to ale považujeme za jednu z ještě poměrně zdařilých podob oné půlky chleba a znepokojilo by nás teprve to, kdybychom místo půlky dostali spíš třetinu. Rozdíl mezi $1/2$ a $49/100$ většinou zajímá jenom matematika nebo právníka, tedy specialisty na různé obory formálního myšlení. Pro racionální formu je to rozdíl zcela zásadní, ale skoro pro nic jiného. Leda pro chemika nebo fyzika, který pracuje přesněji než na jednu platnou cifru, ani toho však nezajímá rozdíl na dvacátém platném místě, zatímco matematik na něm musí lpět, neboť z jeho hlediska jde o čísla zcela různá. Přirozená zkušenost si pomáhá čísla, některé číslovky jsou dokonce součástí přirozeného jazyka. Přirozenou zkušenost však zajímá počet jedinců nebo jejich pořadí, nebo „rozumné“ zlomky, tedy zlomky malých celých čísel. Přírodovědec zpřesňuje obvyklé běžné zacházení s kvantitami, ale formálně se jimi zabývá matematik.

I v přirozené zkušenosti se však dá ukázat základ matematické umanutosti přísnou přesností, „lpění na drobném“. Nemáme na mysli příslovečnou hokynářku, ale záměnu čísla jako počtu a čísla jako pořadí. Jestli je něčeho třeba 100 nebo 101, to nám může být často trochu jedno, pokud nejde o něco drahého – nebo pokud k tomu 101. kusu nemáme nějaký citový vztah. Tento problém vystoupí v situaci, kdy nejde ani tak o celkový počet, ale spíše o to, kolikátý v řadě to je, třeba jestli sudý nebo lichý, pokud bychom např. takhle rozdělovali třeba zvířata do výběhů. Jakýkoliv uchopující vztah k přirozenosti tento rozdíl vyhrocuje. Příklad: Lidé se většinou nějak přirozeně spárují. Kdyby to však někdo chtěl dělat příkazem typu sudý a lichý v řadě, tak by si dali dost záležet na včasném popřehazování pořadí. Podobný problém zná každá programátorka. Většinou přece moc nezáleží na tom, kolikrát proběhla nějaká smyčka, pokud je dobře nastavena podmínka pro její opuštění a pokud je dobře label skokové adresy. Skok na sebemeně odlišnou adresu nebo na label s podobným jménem vede k fatálně jiným koncům.

V objektivujícím uchopení přirozenosti se tedy problémy přesnosti vyostřují a ve virtuálním světě se stávají těmi hlavními. Přirozené tvary mají také jakousi svou proporční přesnost, byť ne nutně vždy geometrickou, ale otázka přesnosti zde stojí jinak. Jde přece o to, aby tvar byl funkční, ať už k něčemu metabolickému, mechanickému nebo rozpoznávacímu, signalizačnímu. Leccos se dá nahradit, dohnat, doladit; některá odchyłka se v jiných podmínkách třeba ukáže jako výhodná. Že však máme obvykle právě 2 ruce, 5 prstů a 33 obratlů, to už je záležitost evoluční historie, nejspíš nějak důležitá, když se tak uchovává. Poněkud absurdní by bylo stejné lpění organismu na zcela určitém počtu vlasů.

Svéráznou oblastí racionálního uchopení celých počtů je kombinatorika a teorie informace, která na ní stojí. Intuitivní pojetí informace ji v hluboké dimenzi chápe ve vztahu k formování a ve své povrchní všední dimenzi hodnotí informaci podle její využitelnosti, zatímco teorie informace se týká přísně disjunktivního popisu technické reprezentace libovolných dat. V takovém popisu je mírou informace logaritmicky vyjádřená míra kombinatorické nepraděpodobnosti daného stavu, což samo je v dobrém modelovém souladu s intuicí. Musíme si však uvědomit, že abychom tu míru mohli vyjádřit, tak musíme přesně znát počet všech stavů, kterých systém může hypoteticky nabývat, a to se stejnou pravděpodobností – a že tyto stavy musí být samozřejmě navzájem disjunktní a odlišitelné. To je ovšem mimo virtuální svět kombinatoriky a mimo stroje k tomu účelu vyrobené možné jen naprosto výjimečně. Přirozenost totiž tíhne ke spojitosti, ze které vystupují pouze jednotliví jedinci, z nichž stejně rozlišujeme pouze některé. Už proto lze na otázku, kolik informace nese libovolná přirozenost, předem odpovědět, že nespočetně mnoho, že samotné hromadění informační kvantity jenom modelově nahrazuje to, že každá přirozenost je jiné povahy než data nebo informace. Pro racionální poznání nás však data zajímají a uměním není nashromáždit horu dat, ale taková data, která umíme nějak interpretovat, která i v racionálním uchopení něco vypovídají o vlastnostech oné přirozenosti. Krom toho si musíme vždy znovu uvědomovat, že kvantita informace je vždy vztažena vůči určitému definovanému kontextu – a že tedy vůči jinému kontextu bude kvantum „téže“ informace zcela odlišné. (Např. v kontextu znakových konvencí programu Word odpovídá této knížce bez obrázků 328 kB, zatímco naskenování jejích stránek by zabralo mnohem více, třeba stovky MB; ale k domluvě, že mám poslat právě tuto knížku z třeba 256 možných v nabídce, stačí 1 B; k potvrzení dohody, že se má dát tisknout, dokonce pouhý 1 b.)

Proč se zde vůbec věnujeme pojetí informace? Proto, že kybernetická metafora do značné míry postupně vystřídala metaforu mechanickou a snadno může budít dojem, že jde o něco jiného, co by chtělo slibovat kontexty téměř hékraleitovské *kybernésis*, vzájemného řízení celku. Nakolik je však kybernetika vědou, natolik je ještě přísněji formální než mechanika. Možná ovšem s jednou výjimkou, která vskutku připomíná ono hékraleitovské vzájemné řízení, ale jejíž význam ukáže teprve budoucnost: nehierarchické sítě. Kybernetická metafora může být při uchopování a modelování přirozeností v mnohém užitečná, ale jde vždy opět o modelování a zobrazování přirozenosti, a to prostředky, které jsou ve své klasické (hierarchické) podobě ještě vzdálenější přirozenosti samotné než metafora mechanického stroje.

16. Mezi obrazy. Přirozenost a její obrazy. Žánry a diskursy. Kultura textu a kultura obrazu.

Ve světě potkáváme nejrůznější přirozenosti a děláme si o nich různé obrazy. Někdy si je jenom nějak představujeme, jindy malujeme nebo fotografujeme, jindy zobrazujeme složitými technikami, jindy matematickými modely nebo odbornými či poetickými texty. Žijeme zaplaveni obrazy rozličných přirozeností a prvními z nich jsou už samotné naše smyslové vjemy, které ovšem nemáme přístupné jinak než buď v jejich naivním ztotožnění s nějakou přirozeností, která je působí, nebo jako jejich ten či onen racionální obraz. Některé námi vytvářené obrazy jsou racionální, jiné fantasijské nebo emotivní, do určité míry to můžeme i kombinovat. Některé ty obrazy jsou obrazy zcela doslova: fotografie, grafika, malba; jiné jsou povahy jazykové, v krajním případě textové. Ve všech těch obrazech máme určitý řád, takže si obvykle nespleteme, čeho a jakým zobrazením je telefonní seznam, na rozdíl od surrealistické malby nebo skript úvodu do logiky. Naše kultura rozlišuje různé žánry, které odpovídají různým režimům zobrazování. Pokud jde o žánry jazykové, odpovídají jim také různé režimy řeči, diskursy. Kulturní člověk nebude výpovědi o smyslu existence hledat v telefonním seznamu, stejně jako nebude z pohádky o perníkové chaloupce vyvozovat archeologická data. Někdy se však můžeme ošklivě splést, ať už proto, že chybně určíme diskurs textu, nebo proto, že události promění náležitě kontexty čtení.

Prioritu vzorů před jejich obrazy ostře nárokoval už Platón.⁴⁶ K prioritě originálu před jeho obrazem jsou dobré důvody, ať už jde o přednost originálního obrazu před všemi jeho kopiemi nebo o přednost určité přítomné přirozenosti před její fotografií nebo textovým popisem z toho či onoho hlediska. Třeba o stromech můžeme číst botanická pojednání i básně a vidět jejich obrazy, ale setkání s živým stromem je důležitější. Nárok priority vzoru nebo originálu je nárokem priority přirozené zkušenosti nebo vzhledu do události, nárokem empirie. Přesto víme, že obohacování může být oboustranné: Nejen, že skutečné setkání obohacuje umělecké i vědecké obrazy přirozeností, ale také, že tyto obrazy nás mohou uschnout k objevnému setkání, i když nás jindy mohou zneschnout, neboť nám nasadí brýle určitého pohledu. Schopnost využívat vlastní vzdělání a ne jím být pouze limitován je jedním ze vzácných rysů naší přirozenosti.

Filosofie se tradičně odlišuje od vědy právě tím, že nemá předepsaný žánr své výpovědi. Mnohé významné filosofické nauky byly napsány v nejrůznějších žánrech, včetně třeba satirické poezie (Xenofanés), epické poezie (Parmenidés), dialogu (Platón), eseje (Pascal), meditace (Descartes)... V nové době se situace proměnila tím, že filosofie přežívá na univerzitách a vědeckých ústavech jako věda, nejčastěji jako jedna z tzv. humanitních věd. Z hlediska filosofie přírody to ovšem není šťastné hned z několika důvodů. Jednak je tím filosofii vnucen kontext spíše humanitní nebo logický, navíc se coby věda cítí být zavázána k preferenci akademických vědeckých žánrů, kterých není mnoho a jsou jaksi na jedno kopyto: vědecký text, potomek středověkého traktátu a antického naučného pojednání. Je také dobře pochopitelné, že jako diplomovou práci z filosofie je těžko možné hájit báseň. Tak ovšem ze zorného pole filosofie postupně mizí mnohá témata a mnohá hlediska. Oč je naše soudobá kultura bohatší na pestrost obrazů, o to je na ně chudší filosofie. To koresponduje

⁴⁶ Viz podobenství o úseče, Ústava VI, 509-511.

s marginalizací filosofie v soudobé společnosti. Hlavní problém filosofického myšlení přirozenosti je však jinde, totiž v představě, že určitý preferovaný typ obrazů je originálem skutečnosti. Tehdy zaměňujeme racionální model za skutečnost samu, obraz se nám jeví skutečnější než přirozenost, o které pak říkáme, že se „podle dané zákonitosti řídí“. Udržet nárok plurality obrazů i odvozenost jich všech od přirozenosti pak není jednoduché.

Které z těch všech obrazů přirozeností jsou vůči přirozenostem samým nejadekvátnější? O takové otázce už víme, že odpověď na ni je vždy závislá na relacích, ve kterých se nám ta či ona přirozenost ukazuje – nebo na motivech, kvůli kterým ji právě uchopujeme. Jak si však představit vztah mezi každou přirozeností a jejími obrazy? Je snad přirozenost „za“ těmi obrazy, „pod“ nimi – nebo jak? Samozřejmě, že to jsou jenom metafory, ale stejně jsou zavádějící. Přirozenost je přece „to“ skutečné, co nám umožňuje, že máme co zobrazovat. Přirozenost pobývá „mezi“ svými obrazy v tom smyslu slova, že zakládá možnost jejich plurality, ba dokonce ji nárokuje. A naše lidská přirozenost je zvláštní také tím, s jakou chutí a kolika způsoby zobrazuje, aniž by se sama stávala obrazem, i když zobrazuje i samu sebe.

Z prehistorie se nám dochovaly obrazy výtvarné a předpokládáme tam obrazy vyprávěných příběhů. Z evropské historie se nám dochovaly také obrazy textové, mezi nimiž hrály tradičně velkou roli texty náboženské a texty básnické, filosofické a vědecké. Byla to kultura textu a mnohdy ji takovou ještě potkáváme, zvláště v univerzitních knihovnách. Současná živá kultura je ovšem stále výrazněji kulturou obrazu, a to ne obrazu ve smyslu tradičního výtvarného umění, nýbrž spíše obrazu jako dokumentu, upozornění, reklamy, hry, klipu. Tyto kultury na sebe žálí podobně jako různé kulturní drogy.

Řecká antika žila obrazy i texty. Text chápala jako záznam řeči, skoro jako záznam zvuku. Náboženská kultura Židů ovšem přinesla úplně jiné chápání textu, totiž jako něčeho, co je předchůdné jak vůči zvuku řeči, tak vůči každé přirozené zkušenosti v řeckém smyslu slova. Řadu těchto rysů zdělili křesťané a ještě výrazněji muslimové. To podstatně proměňuje nejenom vztah k posvátnému textu a pak ke každému textu, ale sám status jazyka a znaku, včetně statutu samotných písmen nebo cifer. Tyto problémy patří k filosofii přírody díky tomu, že řecká filosofická tradice byla rozsáhle reinterpretována právě z hlediska kultury textu, často v neprospěch témat přírody a přirozenosti. Do popředí zájmu totiž vystupuje nejen „nadpřirozené“, ale i takový výklad přirozeného, který vše vyloží z podobných skladebných jednotek, jakými jsou v textové kultuře písmena. Nabízí se vize přírody jako otevřené knihy, jako čitelného textu; stačí znát jazyk, kterým se nakonec ukáže být matematika nebo zase kód DNA. Z textu otevřené knihy se stává soubor definic, rovnic, kódů, programů. Z hlediska kultury textu je ovšem krajně obtížné nahlédnout, že jde o obrazy, byť v těchto případech o plně racionální zobrazení určitých přirozeností, neboť kultura textu nárokuje prioritu textu a základní skutečnost jeho znaků. Přístup kultury textu uchopil veškerou přirozenost silně denaturačním způsobem a s obrovskou technickou aplikovatelností. S tak rozsáhlou možností technologických aplikací, že umožnila zrod nové kultury obrazu, založené spíše na technických možnostech než na umění fantazie a rukou. Zrodil se nový typ zobrazení přirozeností, který není vázán na konkrétního předmětného nositele (plátno, papír): virtuální obrazy ve virtuálním světě. Je to však něco jiného než vizualizace toho, že naše racionální textové obrazy přirozenosti byly samy už dávno podobně

virtuální? Dokonce i styl estetiky virtuální obraznosti je velmi blízký estetice té vrstvě textové kultury, která se ještě uplatňuje v soudobém světě.

Co se při virtualizaci obrazů stalo s naší lidskou přirozeností? Byla definitivně denaturována, totiž virtualizována, nebo konečně osvobozena od nadvlády fixovaných textových podob? Zatím nevíme a je rozumné se zdržet krajních úsudků. Zatím lze tušit jenom tolik, že nejde o obnovu antické rovnováhy kultury textu a kultury obrazu, protože estetika je propastně jiná a mění se i kulturní drogy. (Škoda, není nad pozdně archaickou naxijskou plastiku a starší parské víno, ale podobně se lká už pěkných pár tisíc let a svět zatím nepadnul.)

Příloha: Proč se přirozenost ráda skrývá ⁴⁷

Když si zanaříkáme nad novověkou denaturací přírody (přirozenosti) a nad omezeností světa scientistů, zatoužíme po tom, aby naše tušení a zakoušení života *fysis* našlo zjevnou manifestaci. To by byla věc, kdyby se podařilo postavit experiment, který by vědecky prokázal pravdu vitalismu! Nebo alchymické dílo reprodukovatelné v kontrolovaných podmínkách! Nebo alespoň formální logický důkaz toho, že skutečnost je živá ve své sebevztahné spontaneitě! To by všichni koukali a museli by se vzdát svých denaturací naturae! Jenže to jaksi nejde a zároveň tato svá „zbožná“ přání cítíme jako cosi rouhačského. Proč?

K přirozenosti patří nejen obrovská nadbytečnost její zjevné pestrosti, ale také jakási cudná skrytost, skrývající prameny života i bytí. *Fysis kryptesthai filei*, „přirozenost se ráda skrývá“, miluje skrývat se, tak to napsal už Hérakleitos (zlomek B 123). Je jako léčivá rostlina, která vyrůstá na slunce, do viditelného světa, ale svůj kořen navracející zdraví skrývá v neprůhledném humusu (viz *Odysseia* X, 302). Mudrc dokáže tuto rostlinu rozpoznat: vydělí ji náležitě od ostatních, zpřístupní její kořen a ukáže jej. Přirozenost té rostliny ukáže tím, že ji odliší a dá jí zapůsobit: vyléčí její mocí, neboť umí dát prostor jejímu působení. Ta rostlina tím sice přijde o život, ale její život nebyl zmarněn. Projevil svou moc, předal svůj smysl.

Jak vůbec můžeme poznávat cokoliv živého? Vždyť všechno živé se neustále proměňuje, „metaboluje“ v původním i dnešním smyslu slova: roste, odumírá, vyvíjí se. Kde je vůbec v živé bytosti rozhraní mezi tím, čím už nebo ještě jest, a tím, čím už nebo ještě není? Jak můžeme poznávat ji samu jakožto živou a ne jen jako její mrtvolu? Čím se živá bytost liší od pohybující se či nějak jinak „fungující“ mrtvolky? Od „mechanismu“ poznaného pitvou nebo chemismem? Čím se ve vztahu k životu liší mrtvé tělo od porouchaného stroje nebo od dokončené chemické reakce? A jak ten dobře zkoumatelný zbytek po životě tělesné bytosti přece jenom nějakým způsobem souvisí s životem skrývajícím se před poznáním; s tím životem, který se tak bohatě manifestuje naší přirozené zkušenosti?

Plútarchos podává v jednom ze svých pythijských spisů takovýto „biologický“ výklad Hérakleita:

„Vždyť každá smrtelná bytost zrozená uprostřed vzniku a zániku podržuje jen nezřetelný zjev a podobu a není si jista sama sebou. Zaměříš-li na ni rozum, když ji chceš

⁴⁷ Původně příspěvek do Sborníku k padesátinám Zdeňka Neubauera, CTS UK Praha 1992, s. 80-83.

pochopit, je to jako kdybys prudce chmátnul do vody, stisknul ji a mačkal uplývající vodu, takže bys zmařil to, co jsi zachytil. Nemůžeš se chopit ničeho stálého, ničeho vskutku jsooucího. Podle Hérakleita ‚nelze dvakrát vstoupit do téže řeky‘ (B 91), ani se nelze dvakrát dotknout smrtelné bytosti, ale ‚rozptyluje se a znovu se spojuje‘ rychlou a hbitou proměnou (*metabolé*). Ne, že by se až později znovu spojovala, ale spíše se zároveň spojuje i pouští, ‚přichází i odchází‘ (De E 18, p. 392).

Živá bytost se „proměňuje“, „metaboluje“ v celé významové škále toho slova. Právě tím je silným příkladem dynamického pojetí jsooucí: řeka, vír, plamen, živá bytost, člověk... Taková je *fysis*. Jakožto *fysis* ji nelze uchopit, neboť nám právě tím uchopením uteče jakožto přirozenost, uteče jako voda z hrsti; tím spíš, čím urputněji mačkáme. Lze jí dát jen možnost projevu. Jak to ale, že neuteče i sama sobě? Nakonec sice uteče a zemře, ale jak to, že si neuteče hned? Jak to, že se živá bytost ve svém metabolismu „nevykálí z podstaty“, že neproteče svým metabolismem dřív, než by stačila zestárnout? A jak vůbec přišla ke své „podstatě“? Jak vůbec nabyla tvar sobě vlastní, který pak dokáže nějaký čas dynamicky rozvíjet a udržovat? Tento problém by se dal sledovat od předsokratiků po teoretiky morfogenetického pole.

Dynamické pojetí jsooucí se přece nevztahuje k něčemu, co jen tak teče, nýbrž k něčemu, co se spontánně proměňuje tak, že se právě skrze tuto spontaneitu proměny vztahuje samo k sobě. Příklady víru a plamene jsou ilustrativní: látka se mění, třeba i z gruntu, ale křehká kontinuita těchto jsooucí je v jejich charakteristických proměnách tvaru. Tvar se také proměňuje, ale ty proměny vytvářejí sebevztahný řád, který je v těchto jednoduchých příkladech někdy i redukovatelný na pouhou zpětnou vazbu. Jejich identita je dynamická a v tom je jejich „život“ jakožto živlů. Výklad zpětnou vazbou, to je naše reduktivní uchopení jejich tendence k sebeidentitě. O co složitější to je u živých bytostí – a o kolik větší je rozdíl mezi jejich vitální povahou (přirozeností) a našimi uchopujícími výklady. Stejnou zkušenost máme i s naším vlastním vědomím: reaguje na nové podněty, je stále ohrožováno chaosem i ustrnutím, některé jeho projevy dokonce dokážeme modelovat logikou a kybernetikou. Úsilí o lidskou sebeidentitu v proměnách lidského života, to je další velký příklad života s jeho *metabolé* a s jeho sebevztahností, které staří říkali „duše“. Duše je celostním hlediskem na živou bytost, je vztahem živé bytosti k sobě jako k celku i otevřeností živé bytosti světu. Právě ta identita otevřenosti a sebevztahnosti patří k tajemstvím života, patří k hledání sobě vlastních měřítek, k hledání osobní i druhové identity. Naše vědomí se projevuje řečí. Ta má také své proměny i hledání identity. Pracně artikuluje slabiky i slova ve vztahu k celku věty i celku řeči. Je stále v nebezpečí rozkladu i ustrnutí, ale dokud žije, čelí jim spontaneitou využitou pro vztah k sobě samé. Jazyková hříčka je pro život řeči významnější než formální reflexe postupů řeči.

Přirozenost se vynořuje z chaosu svou sebevztahností, staří říkali : „logem duše“ (Hérakleitos B 45). Logos je interpretovatelným výrazem, možností interpretace, čili „dává smysl“, „dává rozum“, a to skrze tvar a strukturu. Logos vědomé duše – řeč – zařazuje tvary (*logoi*, významy, druhy) jednotlivých přirozeností do celku nějakého chápání světa i sebe. Řeč tím nějak uchopuje každou přirozenost, ale vždy právě jen nějak. Uchopuje přirozenost za některý z úběžníků jejích směřování, za některou „ideu“, ke které ta přirozenost směřuje, totiž za tu, která nějak koresponduje s mým vlastním momentálním hledáním vlastního tvaru

a jeho pochopení. Takto uchopené přirozenosti je v Evropě zvykem říkat „věc“. Řeč pak může být i věcná, chce-li. Ale nemusí, nechce-li. To odlišuje řeč básníků od řeči vědců – a básník říká: „Věci mohou být čímkoliv, ale musí se jim to říci“ (Rilke o dětské hře). Básnická řeč ví o tom, že přirozenost lze uchopovat různě, i když ne libovolně, přesněji: ne svévolně. Je třeba naslouchat přirozenosti a pomáhat jí vyjevovat její pestré nabídky významů. Věcná řeč, zvláště řeč pojmová, ale často propadá iluzi, že „chytila kočku tím jediným možným a správným způsobem, a že kočka zůstala živá“.

Pojmová řeč a zvláště formalizovaný jazyk vědy nebo některých stylů filosofie staví proti naší svévoli bezpečnostní hráz jinak než řeč básnická. V rámci formalizovaného jazyka nelze dělat nic jiného než formálně dedukovat nebo konstruovat. Cokoliv jiného by bylo porušením pravidel hry. Způsob formalizace jazyka nebo způsob zavedení pojmů v řeči je v rámci této úrovně závazným prostředkem přístupu k pravdě. Totiž k pravdě, která se objevila jako jednoznačná, pravda o jsoucnu, které „jest“; k pravdě, která se objevila na základě (fundamentu) určitého paradigmatu. Totiž na základě určitého pojetí o některé „pevné“ povaze jsoucna.

Znovuodkrytí zasutého smyslu pro *fysis* je možné až tehdy, kdy padá fundamentalismus a kdy se odkrývá bezedná hloubka úrovní pravdy. Tam někde dole vyvěrá *fysis*, ale ne „na dně“, nýbrž v pouhém „tam“ jakožto poukazu, odkazu. Vyvěrá ze zející propasti (z „chaosu“) a ne z definované úrovně popisu. Touží po některé té struktuře, která jí právě napadne, pokud se jí podaří ji uskutečnit a netouží po bezrozporném popisu. My ji uchopujeme vždy na nějaké úrovni a ta úroveň je úrovní právě tím, že je vnitřně bezrozporná. Snažíme se o uchopení co možná nejhlubší. Víme ale, že každé odkrytí je konečné a tím se bráníme pokušení prohlásit novou úroveň naší myšlenkové zkušenosti za nový jediný a pravý fundament.

Vědomí projasňuje hlubinu, když asimiluje její projevy. To patří k cestě hledání sebeidentity. Uchopuje přirozenost, zvěcňuje ji a skryje její hloubku. Vědomí chce být celistvé a snadno tuto touhu zamění za totalitní centralismus, za maketu vědomí. Proto už Hérakleitos upozorňuje, že jednota vědění je jiná, že svět nemusí být centrálně řízen: „To jedno moudré – vědět, že důmysl, byť kterýkoliv, všechno řídí (*kybernésai*) skrze vše“ (B 41).

A proč se přirozenost ráda skrývá? Abychom se nebáli její propasti; abychom ji mohli poznávat, třeba i takovým způsobem, který otevírá dokonce i praktické aplikace. Tím *fysis* umožňuje, aby krása nebyla vždy strašlivá a umožňuje i všechnu tu šed' i krásu filosofie a vědy. A skrývá se také proto, aby i přes veškeré naše poznání byla skutečnost živá a mohla nás překvapovat.

O autorovi

Narozen r. 1952, od 1990 přednáší na Katedře filosofie a dějin přírodních věd Přírodovědecké fakulty UK a na Ústavu filosofie a religionistiky Filosofické fakulty UK. Zabývá se především vztahy mezi filosofií a ne-filosofií, a to jak ve smyslu historickém, tak aktuálním. Předně tedy protofilosofickým myšlením archaického Řecka (předsokratici, zvl. Hérakleitos) a vztahy tohoto myšlení s náboženstvím starého Řecka, se vznikající vědou a s proměnami

výtvarného umění. Dále pak aktuálními otázkami vztahů mezi filosofií, vědou a náboženstvím a hlavně filosofií přírody.

Z publikací:

Filosofie mezi mýtem a vědou (od Homéra po Descarta), v tisku v nakl. Academia Praha pro rok 2009, 470 normostran.

Potápěč – aneb výklad Hérakleitovy řeči, nakl. Herrmann a synové, Praha 2006, 527 s.

Obrana želvy, Praha 2003, nakl. Malvern, 143 s.; ISBN 80-902628-9-9

Řeč umění a archaické filosofie, nakl. Herrmann a synové, Praha 1995, s. 129-251

Od mýtu k logu, nakl. Herrmann a synové, Praha 1994, s. 45-175

Filosofie živé přírody, nakl. Herrmann a synové, Praha 1994, 222 s.

Na internetu provozuje soukromou českojazyčnou doménu fysis.cz a vede řeckou část univerzitní databáze obrazové dokumentace k řeckému náboženství na www.eidola.eu (anglicky).