

Zdeněk Kratochvíl:

FILOSOFIE ŽIVÉ PŘÍRODY

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 i 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 nápravě 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, zkoumá přece samu *fysis*), 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 už 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 jsooucnost sama a ne žádné hledisko partikulární. Takové je přece už tradiční určení “první filosofie” (u Aristotela), ontologie (o jsooucnu jakožto jsooucím). Zde je tajemství filosofie, nenarušené žádnou vědou o témže předmětu, už proto ne, že to není předmět. Neměl by se tedy filosof spíše zeptat fyzika, co ví o fysis; astronom, co je to kosmos; chemik, co je to látka; biolog, 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 mudrcům spisům ze 6. a 5. st. př. n. l. bývá později antickou připisován stejný titul: *Peri fyseós*, O přírodě, O přirozenosti. U těchto prvomyslitelů se postupně rodí 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 systémy. Právě neopakovatelnost myslitelských pokusů Anaximandrových, Hérakleitových, Empedokleových a Anaxagorových nám zabránila přivlastnit si jim připisovaný titul *Peri fyseós*. Co se stalo s přírodou? Může nám přesto k něčemu být poznání?

Z orientačních důvodů je vhodné začít náš sestup zkoumáním významů slov. Etymologie není sice sama filosofie, 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, musíme se pomoci oklikou přes “mateřský jazyk filosofie”, přes řecké slovo “fysis”.

“Fysis” patří mezi stará slova řeckého jazyka, vyskytuje se už v Iliadě. Je to tedy 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 Iliadě však má *fysis* i leckteré jiné významy (podobně jako *fyé*, jiná odvozenina téhož slovesa): “vzrůst”, “podoba”, “tvářnost”, “bytnost” nebo “bytost”. Většinou tedy to, co na jedné straně souvisí s původem a zrodem a ne druhé straně s rozpoznáním podle projevu. I v pozdější řečtině zaznívají ve slově “fysis” i významy aktivního tvaru slovesa *fyó*: “rodím, rostu, kvetu...” I pro antického Řeka je *fysis* kupodivu také opakem města a jeho obděláního okolí, ale jinak. *Fysis* je “divočina”, drsná “panenská příroda”, která budí děs i při své kráse. Je to tajemství bohyně Artemidy, drsné panny, krásné matky všeho přírodního, neudělaného, neochočeného. Artemis je božská dimenze *fysis*.

Ještě více zpátky poukáží 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 “býti”; řecké *fyton* (mykénsky snad *puta*), “rostlina”. Jde o vztah k moci bytí, které je vnímáno vegetativně nebo generativně.

Pro dějiny myšlení byl významný i latinský překlad řecké *fysis*. Je jím *natura*, tedy “to, co patří k rození”. Toto slovo dlouho uchovávalo významovou škálu řecké *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 rozdíl, byť zdánlivě jen nepřímý. K latinskému adjektivu *naturalis*, „přirozený” má pozdní latina jeho opositum: *supernaturalis*, „nadpřirozený”. Tento pojem vytvořili 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 takovýto ekvivalent k “přirozenosti” vůbec 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-”.

Filosofování o *fysis* je tedy pokusem myslet přirozenost, přírodu, vzrůst, bytostnou povahu, spontaneitu, vegetativní a generativní vztah k bytí. Je to pokus o myšlení o vznikajícím a zanikajícím, o proměnlivém, které právě svou neustálou proměnou uskutečňuje svoji bytostnou povahu nebo o ni usiluje. 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 četné významné diskontinuity a hlavně proto, že “přírodní filosofie” upadla do špatné pověsti.

V archaické antice byla přírodní filosofie (byť je tento název anachronický) téměř jediným myšlením směřujícím k filosofii (snad jen s výjimkou eleatské školy). První zásadní zpochybnění tohoto myslitelského úsilí přináší (nepočítáme-li Parmenida) v osvícenské generaci raně 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 *nomó*, 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. To 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* je odkryta jako něco protikladného všemu, co je *fysei*, tedy 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 myslet, zatímco oblast přírody a přirozenosti se oproti ní jeví jako zcela nejistá a málo zajímavá. U sofistů tak máme první předlohu dělení myšlení na přírodní a společenské neboli humanitní, byť tehdy ve prospěch toho lidského.

V podobném tónu zní i Xenofónova reference o Sókratově kritice zkoumání přírody, kosmu a bohů ve prospěch 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 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 ...

Sókratovi dědicové se sice na rozdíl od sofistů k otázkám přírody a přirozenosti vrátí, ale to už bude patřit k metafyzické orientaci evropské filosofie. Tedy k té orientaci, která natolik vsadila na jasnot pravdy, že vidí vše pohyblivé 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 dnes označuje někoho úplně jiného. 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 věnují spíše záležitostem “nadpřirozeným”. Malá vnímavost vůči *fysis* je společným rysem latinského předkřesťanského i křesťanského myšlení.

Obnovu přírodní filosofie přinese spolu s obnovou všeho možného jiného až synkretismus pozdní antiky. Je to 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 ze sféry mysterijní zbožnosti, gnóse a okultních věd (zvl. alchymie a astrologie). 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 a řada jeho komentářů novoplatoniků. 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 filosofií inspirována. Většinou zde jde o inspiraci pýthagorejskou.

Pýthagorejská přírodní filosofie představovala spolu s pýthagorejskou vědou v té době už dva tisíce let dějin kontroverzí s ostatní filosofií 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 mystická intuice a přírodně filosofické úvahy, nikoli výsledkem astronomických měření a výpočtů. Jako takový jej také jako neshodující se s jevy odmítanou alexandrijští astronomové, z pozice vědy (Hipparchos). Stejná inspiraci a z podobných motivů hledá v pozdní renesanci pracně i svoji podobu vědeckou. Tam, kde se jí to nepodaří, je načtena 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 Descartovým ztotožněním subjektu a ego, je pak přírodní filosofii naladěm nepřátelsky. Je to podezřelý relik, který není nikam pořádně zařaditelný, nanejvýš tak mezi šarlatánství. Vždyť i příroda je nyní pojednávána “zákonem”! O zásadní vzkríšení přírodní filosofii se ještě pokusí německá klasická filosofie (Schelling), Goetheho duchovní věda a filosoficky orientovaní romantičtí básníci v čele s Novalisem. Vše to ústí později spíše do theosofie nebo antroposofie než do univerzitní filosofie nebo vědy.

U nově zaváděné univerzitní přednášky může takto nastíněná minulost přírodní filosofie působit značně podezřele. Vždyť ne náhodou se v německé jazykové oblasti o ledajakém líbivém 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 filosofií” v kontextu svých všemožných “zkoumání” (*historia*), zvláště zkoumání přírody. Nemůžeme si dnes pomoci kontextem dnešních přírodovědných zkoumání? Ne ani tolik z jeho výsledků (hlavně ne jejich zobecňováním), ale z jeho vnitřních obtíží, fascinací; z jeho mezí I nových tušení? Nejspíš může, ale takovou filosofii, ukazující filosofickou relevanci něčeho ve vědě, může dělat jediné 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 fenomenologického kritika novověké vědy, Kuhnova strukturalistická kritika, Heideggerovo

existenciální pojetí vědy. Za přímého předchůdce našich zkoumání považujeme Patočkův pokus hledání “přirozeného světa”.

S naším evropským lidstvem 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 nebo politika. 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 (tedy ne např. metodický pokyn).

To, co jsem 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*) byl a zbavena sebe sama, svého vnitřního života a spontaneity. Doufejme, že alespoň s lidským 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 ve svém sugestivním vyprávění, které je u nás často známé spíše prostřednictvím citace E. Rádla (zakladatele katedry filosofie na Přf UK):

V dobách prvních veřejných pitev se prý těla obstarávala od kata, který vybraného odsouzenec 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 Novalisovi příměrem: my pitváme nejen odsouzenec, 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 hrozného, 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 a 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 nemluví ani tak o nějaké schválnosti. Smysl pro fysis se nám jaksi tak zasouvá, když příliš dlouho neděláme nic jiného, než že sledujeme své všední starost a obstarávání. Řečeno s Platónem a Patočkou, když nepečujeme o duši. Řečeno s Heideggerem: když se nevystavujeme vzcházejícímu poli jsoucna jako existence, Občas ten smysl pro fysis sami alespoň 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 si 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 20. st. Tak snad lze jedině z přehlížení a ponížení hmoty vyložit nástup novověkého materialismu, včetně obrovského entusiasmů, který s nám byl kupodivu spojen.

V dalších zkoumáních se tedy pokusíme o filosofické znovuoživení smyslu pro fysis. Čerpat budeme z vlastní přirozené zkušenosti; ze staré a hlavně nejstarší přírodní filosofie; z fenomenologických, strukturalistických a poststrukturalistických analýz novověké přírodovědy; ze soudobé filosofie.

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 pozdní doby.

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

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

Fysis je vše, co prochází rozením a umíráním, vznikem a zánikem. K přirozenosti však patří i vztah, 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 neznamena by sama ještě nic více než věta “nic nesouvisí s ničím”, pokud bychom nemohli 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 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 zachovaný u Sexta Empirika a u Hippolyta je zářím expozicí protikladu našeho lidského údělu nechápavosti a úkolu mudrce. Tento rozdíl je určen ve vztahu k bytostné řeči a ve vztahu k fysis. Pro nás zde bude zajímavé jen toto 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” (*aiei axynetoi ginontai anthrópoi*) v úvodu zlomku. Slovo *axynetoi* (v našem překladu “nechápající”) vykládá Hérakleitos jinde 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). Hérakleitova řeč iniciuje k zápasu o vědomí, k zápasu o společné, k probuzení myslí, k aktualizaci lidství. Ti “nechápající” se neorientují vůči světu, nezakoušejí moc přirozenosti, nejsou “při tom”, když přirozenosti působí (proto jsou pak ve zlomu B 34 “zde” pouze jakožto “nepřítomni”, *pareontas apeinai*, neexistující, ale pouze jakožto vyskytující se). 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 taková díla,
jaká já vykládám;
když rozlišuji podle jejich jednotlivé přirozenosti
a ukazují, jak se to s nimi má.

Mudrc slova i díla zakouší a také “vykládá”. Ví o tom, že každé zakoušení je už výkladem, exegezí. 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 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, ale lidské 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 naše 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 své “jednotlivé přirozenosti” a ne podle našich předběžných předpokladů o ní. To předsudečné mínění, které chce vše podříditi 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, nebo 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 kýmžné jasnosti. Pravda zde není soulad výpovědi s věcí jako v metafyzickém myšlení. O pravdě není výslovně řeč. Tím původním etosem pravdy, totiž odkrýváním, je zde zakoušející a ukazující vztah ke každé jednotlivé přirozenosti. To je ovšem odkrývání něčeho jednotlivého, 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; nebo něco rozříznout, abychom viděli nitro a poznali strukturu. Přitom skutečně něco poznáváme, ale mylně to považujeme za skutečné samo o sobě. Poznáváme přece náš výtvar učiněný z nějaké přirozenosti. To, co považujeme za nitro, je nový povrch, který přirozenost při svém rozrušení naší akcí ukázala. 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) 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 plně sledovat Hérakleitovo pojetí fysis, pak bychom o přirozenosti nemohli mluvit ani jako o něčem stálém a dosud ukázanou relativnost (vztažnost) pouze 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. K pochopení této nezasahující aktivity mudrce si pomozme příkladem z Homérově Odysseie, a to z místa, které bývá tradičně citováno právě jako předfilosofická ilustrace k Hérakleitovu pojetí přirozenosti.

Když Odysseovi hrozí začarování od Kirké, přichází mu na pomoc sám Hermés a nabízí mu čarovný lék, který sám hned připravuje:

“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. Nezastavuje se však 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.

K ukázání přirozenosti tedy patří schopnost odlišit od pozadí, schopnost vyčlenit náležitým způsobem, schopnost vydělit ze základu skrývajících “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, takže lze mluvit o jejich přirozenosti.

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 přirozenosti poukázat k její základní síle, povaze. Podobně jako ji umí rozpoznat už skrze vnější vzhled. To je obecný moudrostní princip vyjádřený už Solónem:

“Na nezjevné poukazuj prostřednictvím zjevného.”

Mudrc zakouší, vykládá a ukazuje jednotlivé přirozenosti. Náš všední život, a to včetně vědeckého poznání, je však založen na uchopování přirozenosti jakožto věci. Abychom přirozenost mohli pevně uchopit a užívat ji ke svým cílům, musíme ji zcela vydělit z jejího bytí, z jejích “kořenů”; musíme ji uchopit jako konečnou a stálou. Právě tím zasouváme smysl pro přirozenost a úkolem filosofie je také umět odkrýt i ve věci její přirozenou moc.

Přirozenost, to je jsoucnost ve vztahu k bytí. Věc je jsoucnost, které se pokoušíme chápat v jeho výskytovosti. To chápání se tedy přímo nevztahuje k bytí, ale k rolím věci v jejím výskytu, k jejím vyslovitelným vlastnostem. Přirozenost se vymyká plně pojmovému popisu, neustále odkazuje k bezmeznosti ve svých kořenech a kontextech. Věc můžeme popisovat pojmovou řečí. Přirozenost má svůj příběh (*mythos*), který mudrc zařazuje do kontextu řeči (*logos*). Věci se může řeč (*logos*) 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, ale 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 a můžeme i najít zkušenost, pro kterou je princeznou. Protiargument, že je to stále jenom vařečka, se pokouší zrušit hru nebo zavést hru jinou. Hra zvětňuje přirozenost svým způsobem, odlišným od

zvěcnění užitého. Právě jen z hlediska užitého a zřehledňujícího zvěcnění se může Rilkeho verš jevit jako absurdní. Není to užité a zřehledňující zvěcnění vlastně také jednou z her? Není to zvláštní hra, do které se vstupuje obtížněji než do jiných her a ze které lze jen velmi obtížně vystoupit? Není to hra na globální přehlednost a vypočitatelnost všeho jsoucna? Není to jakási “metahra” obrácená proti nevypočitatelnosti lokálních významů, které otevírá každá jiná hravost; tedy hra na pozastavení významu všech ostatních her? A není filosofie spíše schopnost tlumočit mezi jednotlivými hrami, mezi jejich lokálními zřejmostmi (pravdami)?

Zvěcnění přirozenosti do podoby uchopitelné a globálně jasné nám je často tak samozřejmé, že běžně říkáme třeba: “neživá věc”. Živé “věci” se nám přece jenom trochu vymykají, cítíme, že život nelze zvěcniť 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 se zachází hůře, to jest věcněji, než s námi samotnými? Nepředstavujeme se “neživé věci” už předem na způsob našich umělých výtvorů nebo dokonce jako pouhý materiál pro naše výtvoř; tedy jako něco méně cenného?

Život je výsostným projevem leckteré přirozenosti. Před svým zvěcněním 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 záměrnosti. Když Platón v podobenství o jeskyni 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. 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? Zvěcňujícího uchopení přirozenosti se dopouštíme z důvodů všedních a praktických. Neděláme to ale také pro iluzi pevného poznání? Nezaměňujeme občas 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. Zvěcniť přirozenost, to znamená vyložit její napětí z jednoho hlediska. Plně se nám to daří u věcí umělých, které jsou tak schválně udělané, ať už jde o napětí luku nebo lyry z Hérakleitových příkladů harmonického spolupůsobení protikladů v jejich zápase –nebo třeba o teplotní spád v tepelných strojích. Podobně se už stará filosofie pokusila vyložit působení a proměnlivost z nějakých základních principů. Už Aristotelés takto vykládá předsokratické myšlení. Zvěcňující uchopení je možné díky redukci bohatství proměn a napětí například na živlové protiklady. Pak je možné pochopit každou proměnu jako změnu (mísení) něčeho, co samo je stálé. To bude základní trik fyziky.

Takto zvěcněnou zkušenost jsme zvyklí popisovat jako “objektivní”. Vše, co se do zvěcňujícího 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 z 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 neurčitě (*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 řešení, že *subiectum* je *ego* stojí 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 je věc ještě otevřena bezmeznu, vztahuje se k bytí.

V latinské terminologii gramatické i logické však ke každému subjektu patří také objekt. Tím tento formalismus předznamenává subjekt –objektová myšlení, plně realizované novověkou metafyzikou. *Obiectum* je původně předmět ve větě a v přirozeném jazyce je to “překážka”. V latinsky koncipovaném filosofickém myšlení je objekt překážkou ne v tom smyslu, že by vadil myšlení. Objekt je to, o co se zastaví náš rozhled, naše myšlenka; tedy to, co ční z otevřeného pole jsoucna a přitahuje pozornost. Objekt sám o sobě je už pouhý “předmět” a vztah k bytí má pouze ve větě, která tento předmět myslí, totiž díky subjektu a přísudku, kterým je přece sloveso, tedy slovo pro děj nebo tvar slovesa bytí.

Tak jako můžeme uchopit přirozenost jako věc, tak můžeme věc pochopit jako objekt, což je další krok odřezávající vazby věci k přirozenosti, přirozenosti k bytí. Uchopení věci nám umožňuje z věci zacházet myšlenkou i rukama, a to jinak než magicky. Zpředmětnění věci nám umožňuje formalizovat práci s objekty, aby se alespoň zčásti děla jaksi sama: užití formálního jazyka logického kalkulu, aplikaci 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 neformální souvislosti, zvláště časových.

A s objekty pracuje věda, zvláště její formální disciplína. Mezi věcmi žijeme svůj každodenní život, byt' mnohé z věcí vnímáme někdy jen na způsob pouhých ne dost přesně chycených 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. Není to přece výzva ke šťourání ve vlastní “psychice”, ale přece výzva ukazující 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 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 věcí.

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 to, 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 plane pouze z toho, že o věcech si přece takovéto otázky neklademe. Ptáme se přece 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 vlastnost nebo na nějaké okolnosti s ní

spojené? Není nevšední zahlédnutí mocí věci nebo příběhu nějaké věci právě tou příležitostí, kdy věc zakoušíme jako uchopenou přirozenost; kdy na chvíli pomíjí zvětčující 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. Pokud s ní však zacházíme “věcně”, tak ten 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 významu. Věci jsou záležitostmi a některé jsou jen jimi. Tak třeba *causa* jakožto “případ”. Případ je nějaký děj, který je nějak věcně popsatelný, zachytitelný. “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 popsatelný a dokumentovatelný, který také umožní rozhodnutí o vině a trestu. To je také zvěcnění.

Prostředí věci je bezpečné, nepřekvapuje příliš často a 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 ani nijak speciálně využívána. V tomto bezpečném všedním prostředí si můžeme rozpomínat na původnější zkušenost přirozenosti a oživovat při tom řeč samu. Takto např. pečují o schopnost řeči mluvící básníci, neboť jim nejde o všednost popsatelnou řečí jakožto nástrojem. Poetická řeč mluví i jinak a především jinak než instrumentálně. Zrovna tak můžeme z bezpečného prostředí věcí podniknout jinou nebezpečnou výpravu, totiž k úplnému zvěcnění, k objektům a k čistě formální řeči, která jim odpovídá. 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, fenoménů a světa. 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.) Pokus o redukci poznání věcí na poznání objektů, který podnikla novověká věda, pak podrobně analyzoval už E. Husserl.

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 stránka) zastupují u věci původní nevyčerpateľnou 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 a tom, jak se naše vědomí vztahuje k bytí. V určitém 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. Naopak zase ve světě určeném hlavně náboženskou a 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 věci (neobvyklé nebo i obvyklé) hodnotíme jako lež nebo podvod. Navíc přece náš vztah k bytí (nebo naopak) není žádná věc, nemůžeme mu poručit, nemůžeme s ním volně

manipulovat. Přesto ale máme zkušenost jakoby různých řádů světa, a tuto zkušenost vypovídají filosofové, básníci i archeologové. Jako kdyby ty různé řady světa (třeba “světy” různých dávných nebo odlehlých kultur) představovaly různé styly zvěčňování, “odpovídaly různým schopnostem vědomí. I představu “objektivního světa”, která je naivně 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 vědy 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 ukázala mnohovýznamnost zkušenosti i řeči a pluralita světa. Básník a teoretik řeči Emanuel Frynta o jednom literárním žánru říká: “je uměleckým výrazem zcela určité zkušenosti se světem. Je projevem, anebo řekněme podobnostvím toho poznání, které v plné intenzitě dolehlo na několik posledních generací: že totiž skutečnost nemá jeden přehledný a snadno zjiřitelný plán, že je mnohovrstevnatá, že je polydimenzionální.” Pokusem o filosofické zhodnocení této zkušenosti jsou např. díla Z. Neubauera. Tato zkušenost má i své politické souvislosti v teorii a praxi pluralitní společnosti. Tato zkušenost je také 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 0,53 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 se však připomeneme, 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 zacházet i s něčím nehmotným, třeba s dokonalým trojúhelníkem jakožto s geometrickým jsovcem nebo s číslem či logickým operátorem, ale těmito formálními “světům” geometrie, aritmetiky nebo logiky něco očividně chybí. Chybí jim časový vztah. Jejich přesnost i úchvatnost je placena záhadností jejich jsovcnosti. 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 filosofickým tématem. 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 jsovcna. 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 jsovcna zaměřuje naši pozornost na určité oblasti jevů. Je přece rozdíl, zda exemplárním jsovcem je metabolující živočich (třeba pro Anaxagoru), dokonale tuhé těleso nebo molekulární úroveň chemismu. Každá kultura, epocha i oblast věd má svá oblíbená exemplární jsovcna. Jakési příklady toho, co řádně “jest”. Jsou to přednostní typy redukcí, pomocí nichž se lidé dané oblasti orientují ve zkušenosti. Někdy jsou exemplární jsovcna hlasitě deklarována, jindy naopak tabuizována (zvláště jsou-li z oblasti

sexualita a financí). Změna exemplárního jsoucna vypovídá o změně pojetí světa. Mnohdy dokonce nějaké výpovědi nerozumíme prostě proto, že ač zní obecně, předpokládá jakási nevyslovená a spoluminěná exempla, která ovšem nesdílíme.

Co bude exemplárním jsoucnem filosofie přírody? Vždyť filosofie přece takto postupovat nemůže, chce-li zůstat věrna tomu, že zkoumá jsoucno jakožto jsoucí. Příkladem jsoucnosti je jsoucnost sama, každá jsoucnost. A pro filosofii přírody? Přirozenost? Přirozenost sice působí a v tomto smyslu jest, ale jsoucnem se stává teprve svým uchopením. Je přece vztahem jsoucna a hlubin bytí. Nicméně může být každá přirozená zkušenost příkladem něčeho základnějšího než všechny uchopující výklady. A zvláštním příkladem může být naše vlastní přirozenost, totiž přirozená zkušenost vlastního bytí, *gnóthi sauton*.

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

Zasutí smyslu pro přirozenost se projevuje poškozením světa. Běžně vidíme následky znečištění vnější přírody a devastace krajiny. Hůře už vidíme znečištění našeho vztahu k bytí a devastaci 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. Případnou-li nám starosti nevšední, např. astronomické, pak je ovšem naše planeta jen malým kousíčkem celku nesrovnatelně většího. 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 jen 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, jako krásu; řád, nádheru, ozdobu. 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. 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: býložravce ve společném výběhu s dravci by skončili zle; 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 Euripidův “nestárnoucí kosmos nesmrtelné přirozenosti” (fr. 910), patrně parafrázující Anaxagoru. V takovém pojetí je středem kosmu nebe, jako tomu bylo už na slavném Achilleově štítě. V takovém pojetí není ani místo pro něco nadkosmického a není k tomu ani důvod (podobně jako není nic “nadpřirozeného”). Nebešťané jsou tam páteří světa. Svět je vnímán jako řád fysis, s aspekty krásy a spravedlnosti.

Pro první filosofy je svět také “tím společným” (Hérakleitovo *to xynon*), do kterého vstupujeme svým životním zápasem. V tomto smyslu je pak svět “jeden”:

“Pro bdící je svět jeden a společný,
ale každý ze spících se obrací k vlastním.”

*Tois egrégoorosin hena kai koinon kosmon einai,
tón de koimónenón hekaston eis idion anastrefesthai.*

Neprobuzení lidé vnímají jen pořádek svého vlastnictví, třeba svého domu. Vidí jednotlivá uspořádání některých věcí. Probouzející se zahlédá pořádek přirozenosti. Jeden společný svět se mu neobjevuje redukcí všeho na jeden princip nebo zobecněním, ale zakoušením jednoty protikladů *fysis*, vstupem do zápasu o vědomí. Ten svobodný řád (*kosmos*), který se takto otevírá, není převoditelný na nějaké jednoznačné globálně nahlédnutelné uspořádání:

“Z neladně roztroušených věcí - nejkrásnější *kosmos*.”

Kosmos není protikladem svébytnosti jednotlivých přirozeností. Je jejich vztahem. Je protikladem jednotlivých dílčích pořádků vynucených vnější silou pro nějaký účel. Z tohoto hlediska je novověká myšlenka o jednom objektivním světě spíše extrapolací lokálních pořádků spících než odkrytím kosmu. V íónském filosofickém odkrytí je *kosmos* řádem přirozeným, je neudělaný, jako vše v oblasti *fysis*:

“*Kosmos*, stejný pro všechny,
neučinil žádný z bohů ani lidí ...”

To není výraz atheismu, který by popíral roli božství. Je to výraz zkušenosti *fysis*, která přece není udělána, lidmi ani bohy. Křesťané budou tomuto hledisku na svět říkat “*creatura*”, stvořenost, nikoliv udělanost.

V naši každodenní všednosti svět nezakoušíme, ale 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, kráse nebe, 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 i jako s věcí manipulovat. Mohu ji zvěcněně chápat jako součást inventáře zahrady nebo jako příležitost k dosažení něčeho, ať už peněz nebo “estetické hodnoty”. Může mě ale také inspirovat k poetickému odrytí přirozenosti. A může být také příležitostí k filosofickému odkrytí poukazu 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 květina být a musíme ji uvidět. Ta květina je zde právě tím, 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 květina sama dát příležitost tím, že zde vyrostla. Sama se odlišila od podloží země i od okolních rostlin, proto ji 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 souvislostí. Každé “někde” má své “vedle”, a to jak ve významu souvislostí, tak i ve významu podobností. 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. To květina sama ale nemůže být jinak než jako tato určitá a jako květina 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 věci 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. Umíme uchopit věc věcně, to jest nedějově. Umíme redukovat dění. To je právě to zvětňující uchopení přirozenosti. I zpředmětněná věc s sebou nese stopy své přirozenosti, svého původu a situovanosti. Obrazně řečeno “má pupek”. 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 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 jsoucna; nějaký konstitutivní protiklad vůči podloží nebo okolí.

Květina nás může některými svými vlastnostmi někdy i zásadně překvapit. Přesto však některé typy překvapení v běžném světě považujeme 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 bylo absurdní, je jednou ze základních výpovědí o světě. Zadní strany věci někdy nepřekvapují, jindy překvapují, ale nikdy nepřekvapí svou neexistencí nebo naprostou nespojitostí.

Podobnou výpovědí o světě je také zkušenost, že živá přirozenost hyne, pokud je zcela 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 (např. tu zadní stranu). Současně nám ale komplikují všechny pokusy o přesné a jednoznačné výpovědi (když např. asi tak jednoduše neplatí ani to, že celek je součet částí).

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, i kdyby ji nějaký recesista udělal takovou, aby se co možná vymykala našemu běžnému očekávání. I hrníček nemůže být jinak než někde a nějak a může mít také svůj příběh. I hrníček 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. Každá část toho pozadí 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 zpředmětnění, zvětnění. 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.

Pozadí je horizontem jevů. Okolí každé věci je horizontem té věci. 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. Kdykoliv však mohu 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. I tatáž věc se někdy může v jiných souvislostech ukázat jinak

I krajina, kterou jdeme na výletě, má svůj horizont. Přesněji: vůči nějakému horizontu vnímáme všechno, co v té krajině dokážeme myslet nebo vidět z jednoho hlediska. Při chůzi nebo proměně způsobu myšlení se ten horizont mění. Někdy téměř plynule, 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 mohu mluvit jako o jakémisi “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 horizontů, což je nejspíš nesmysl). Přesnější je asi mluvit o světě spíše jako o vzájemnosti horizontů, které přes svou různost a překvapivou jinost mají cosi společného, co zakládá spojitost světa. To není společný jmenovatel věcí ani jejich horizontů, ale jakási sounáležitost všech vztahů.

Svět nás dokáže překvapovat. Přesto ale můžeme o světě cosi dost důvodně předpokládat. Nejspíš právě vše 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. Stůl v jídelně se obvykle nevznáší. 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. Díky základní škole a díky roli techniky je naše zkušenost světa v mnohém ohledu formována nejen tím obvyklým během věcí, ale i přímo 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 vždy 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 nepředstavuje přirozenost v její hlubině 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 jí nenáležitých. Vytváříme účelové vztahy. Svět se nám 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 tomto světě a k jeho poznávání. I nám relativně blízký svět řecké archaické kultury má překvapivě jinou strukturu. 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, 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. 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 věty. Každý jazyk (třeba český nebo řecký) je dlouhodobým vývojem sladěn s typem světa své kultury. Ta kultura se svým jazykem vyjadřuje a naopak zase její jazyk je jedním z hledisek uchopování přirozenosti a vnímání jevů. Škála slov je sladěna s obvyklým zvětčováním 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 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, než jazyk 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 přehlednosti a vyslovitelnosti. Touto iluzí “univerzálního jazyka” nemáme na mysli kterýkoliv světový jazyk nebo třeba esperanto. Tam dominuje komunikativní role jazyka, která utváří povahu světa až druhotně. Tím univerzální jazykem, který vyhlízejí 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 “jednoho světa”, “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 více navzájem různých sítí poukazů nebo je jedna síť vztahů základní? Samotné určení přirozenosti si říká o tu první možnost. Teprve z různých zpředměňujících hledisek se může určitá síť vztahů nebo typ horizontů ukázat jako “základní”. 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 pouze jazykové.

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 zdá být i v dobrém souladu s většinou nejstarší filosofické tradice, zvláště s Hérakleitovým užitím výrazu kosmos – tedy s myšlením, ze kterého jsme čerpali pojetí fysis, 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” řádu světa je vyloženo hierarchicky, kdy řád běhu světa je redukován na určitý řád. V takové situaci řeč o pluralitě světů odkazuje na bohatství horizontů zkušenosti a jejich vztahů, na jejich vzájemnou neredukovatelnost, na nemožnost vyložit svět v jednom jazyce.

Takto se nám svět ukazuje jako základ možnosti tlumočení. Jako základ možnosti chápat přirozenost i jako základ možnosti chápat nějaké cizí vyjádření nějakého jiného uchopení přirozenosti. Takovýto svět není ničím, na co by se dalo ukázat, není dokonce ani nějakou 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 smyslu 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 (Umwelt), všední svět a světový názor.” Redukce v objektivní vědě a fenomenologická redukce. Přirozený svět jako životní problém. Svět a já. Devastace světa. Svět jako úkol vědomí.

Dosavadní zkoumání ukázalo, 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 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 stojící z určitých hledisek i mimo ostatní přírodu? Většina starých mýtů odpovídá na takovou otázku kladně. Vypráví o pádu člověka, o zevšednění a zestárnutí světa; o tom, že člověk i svět potřebují očištění. Máme se tedy očištěním navrátit k původnímu světu? Jelikož jsme však my lidé už zakusili i leccos jiného než mýtus, třeba filosofii nebo vědu, hned se ptáme: a který nebo aspoň jaký je nebo byl ten “původní svět”? Rádi sice nostalgicky zavzpomínáme na ráj nebo zlatý věk, ale nebudeme snad vážně usilovat o pouhý návrat k “přírodnímu lidství”, k nerozlišenosti vědomí a přirozenosti.

Současná doba je významně obohacována mnoha odkrytími dávné moudrosti. Současně je pro ni ale útěk k archaickým formám jedním ze základních pokušení. Návrat ke všeobjímající nerozlišenosti by byl pouhou kompenzací fragmentarizace našeho světa. Je přesto možné filosoficky zkoumat “přirozený svět”, svět přirozené zkušenosti, nezformované vědou ani

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 nevídané prostředky k jeho devastaci? 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 politickou? Je přirozený řád v kosmu i v člověku jednoduše očištitelný zpod nánosů našich devastací vnější přírody i morálky životního stylu?

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 přirozenosti”. Není takový výklad přirozeného světa pouhým projevem naivního materialismu, s jakým by někdo mohl předpokládat, že pod veškerým zpředměťujícím uchopováním je jakási “skutečnost sama”, jakási “holá pravda”? Tato námitka by určitě platila, kdybychom přirozenost zaměnili za předmět. Nelze si přece představit, že by pod každou naší objektivací zkušenosti byl nějaký “přirozeně objekt”, kterého se pokaždé zčásti zmocňujeme. Fysis nemá tuto povahu. Každá fysis vyrůstá z podloží (hypokeimenon) a má tedy i rozměr neurčitosti. “Svět přirozenosti” by nebyl světem nějakých “pravých a původních” věcí, ale strukturou vztahu k bezmeznu prostřednictvím jevů a 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, své vztahy svých horizontů. Podobně žijeme v určité vrstvě společnosti. Struktury horizontů si v běžné všednosti téměř neuvědomujeme, dávají se nám spíše v jakémsi 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 několika přáteli a nepřáteli, spolupracovníky nebo sousedy. Velká význam mají pro naši všednost mnohé věci umělé: nádobí, nábytek, oblečení, nástroje, nářadí, stroje. I krajinu vnímáme jejich prostřednictvím: domy, ulice, silnice, cesty. Umělé věci nebo umělé lidské 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 (krajiny nebo společnosti) i možnost skutečného svátku.

Svátek nám otevírá nevšední dimenzi některých všedních věcí, starostí a událostí; poukazuje k jejich přirozenosti i k naší přirozenosti. Příležitostí takového otevření může být kalendářní svátek, jehož prostřednictvím vnímáme roční cyklus přírody i společnosti a 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.

Oblast všední souvisí s nevšedním; naše okolí poukazuje ke světu. Poukazuje ke světu odkazy prostorovými (za humny, za hranicemi, pohledem k nebi), odkazy časovými (životní události a svátky) i vnitřními (intimita tělesná i myšlení). Naše osobní vědomí i kultura společnosti se musí se souvislostí všedního a nevšedního nějak vyrovnat, 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 krajním případě na “onom” světě). Svět je pozadím každé všední věci nebo události, pokud se nám odkryje nevšedně, tedy nábožensky, intimně, poeticky, filosoficky. Tato různá odkrytí světa ale mohou být mezi sebou konfliktní; dokonce i různá odkrytí, která jsou stejného řádu – třeba různá náboženství i různé filosofické nauky. Svět se ukazuje v každé přirozenosti jakožto v přirozenosti, jenže přirozenost není ničím jednoznačným. Takovou ji činí až zvěčňující uchopení přirozeností jinou (třeba naší) a způsob tohoto zvěčnění 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 setkáme. 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 ne pouze ve významu prostorovém. Je to jakási nejbližší vrstva vztahů světa, který nás obklopuje, nejbližší horizont. Velkou část svého okolí sdílíme s jinými lidmi (a možná i s některými zvířaty, stromy, řekami nebo skálami). Výrazem toho lidského společenství je společný jazyk. I “společný jazyk” má mnoho vrstev: od společného jazyka party přátel nebo spolupracovníků, přes obvyklé režimy řeči v určitých situacích a v určité vrstvě společnosti, dialekt, národní jazyk. Podobně lze mluvit o životním okolí (nejbližším horizontu světa) rodiny, skupiny, vrstvy, regionu, národa, typu 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 může nás také od světa izolovat.

Ke světu se můžeme vztahovat skrze své okolí a skrze okolí toho 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. Svět se neotevře ani tehdy, 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. To lze učinit i v setkání s jednou přirozeností, zakoušenou původně jako věc v jednom určitém okolí a 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. st. většinou německý termín Umwelt, “okolní svět”. Jednotlivého člověka, určitou skupinu nebo i typ kultury si umíme situovat do jim obvyklého okolí, v jim obvyklých typech vztahů ke světu i struktuře vztahů vnitřní zkušenosti. Některé tyto “okolní světy” (nebo “světová okolí”) mají snahu úspěšně 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 takovýmito zápasem užších okolí. Přirozený svět je však tomu všemu předchůdný. Takovými zápasy se ukazuje i bývá devastován.

Člověk je bytostí světa, ale to pro něj není něčím samozřejmým, nýbrž obtížným úkolem. Ve své všednosti je člověk pouze bytostí určitého okolí. Proto stará filosofie

inspirovaná nábožensky mluví o člověku jako podílníkovi na světě, zatímco skutečné “světoobčanství” vyhrazuje Bohu, přestože ve vztahu ke světu vidí lidský úkol analogický sjednocení s Bohem. Univerzalizmus monoteistických náboženství nebo univerzalizmus 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 poukazu k celostnějšímu světu vzniká “světový názor”, který se zdá být postižením celostního aspektu světa.

Zvláště epochu novověku lze označit jako “věk světonázoru”. Světový názor zaměňuje jednotící obraz světa za svět. Světový názor nezná pluralitu světa; 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 názvem pro “vědecký” ateismus). Světonázor představuje iluzi, že jsme našli ten jediný správný nebo alespoň nejsprávnější způsob uchopování přirozenosti. 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 naši všednost do souvislosti celku. Právě tím se každý světonázor liší od náboženské zkušenosti “jiného” i od myslitelského etosu nepředpojatého zkoumání. Světový názor nabízí určitý výklad hmoty, prostoru i času, nabízí i určitý výklad poznatelnosti světa i smyslu života. Mnohé z těch výkladů původně patří k zásadním náboženským, filosofickým nebo vědeckým odkrytím, ale ve světonázoru jsou zbaveny svých problematických a tudíž životodárných přirozených kontextů a stávají se součástí sítě vystavěné z pohledu jedné pozice. Takové pragmatické přístupy ke světu jsou pro novověk natolik typické, že si mnohdy už ani nedovedeme představit vědu nebo zase náboženství jinak, totiž uvnitř světa přirozené zkušenosti.

Světový názor nás zbavuje odpovědnosti za způsob zakoušení světa, zdánlivě se stačí jen rozhodnout pro ten “správný” světový názor. Právě tím nás ale zbavuje i přirozené zkušenosti; i když samozřejmě ne zcela. Přes filtr světonázorové autocenzury vědomí se ty složky přirozené zkušenosti, které jsou příliš “heretické”, dostávají jen sporadicky a není pak 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 uchopována i způsoby značně obskurními.

Světový názor zjednodušuje naše vnímání světa a tím uschopňuje k přímočaré vnější akci. Člověk světonázoru si problémy neklade, ale odstraňuje je. 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, ve jménu střídavě pravé víry, vědecké osvěty a zisku. Někdy jde o zisk ekonomický, jindy o zisk racionalisty nebo o zisk v projektovaném zázemí. Světonázor je myšlení všedním, je expanzí všednosti do oblasti nevšedního. Je expanzí všedního myšlení do nevšedních hodnot, ať už náboženství, filosofie nebo vědy. Tato nezodpovědná expanze všednosti (zdánlivé užitečnosti a přehlednosti) devastuje svět jak ve smyslu devastace přírody Země, tak ve smyslu devastace společenských struktur, našeho myšlení, vnímání i řeči. Reakcí na tyto devastace nebo i reakcí na vzájemnou konfliktnost světových názorů (při podobných devastacích 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 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 fragmentární všednosti.

Není v této situaci naše hledání přirozeného světa nějak starosvětské? Není to jenom další pokus o udržení starého universalismu, jen ve zvlášť komplikované podobě? Rozbor obtíží, se kterými se setkaly úvahy o přirozeném světě podané ve 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", totiž analýzu všedního obstarávání a zacházení s věcmi. I Jan Patočka se několikrát kriticky vrátil ke své habilitační práci "Přirozený svět jako filosofický problém". Přes všechny tyto problémy ukázala fenomenologie dnes již klasickou cestu pozdně novověkého myšlení zpět k přímé a přirozené zkušenosti.

Pojmy "přirozený svět", "svět našeho života" (Lebenswelt) potkáváme u Husserla v přímé souvislosti s výkladem "epoché", redukce, kterou 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 objektivní vědy. /.../ Jak je nám dán přirozený svět našeho života a jak ho máme jako předem pevně určené univerzální pole takto zjistitelných fakt?"

"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, vždyť Husserl sám je matematik, ale pokus odkrýt předvědecký základ světa zkušenosti, který by mohl být základem nové vědy. Přirozený svět našeho života se však neukáže být vhodným tématem vědy. 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, ale 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, ale může 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 vědecké reduktivní poznání: ukazuje k subjektivitě zkušenosti. Redukce objektivní vědy představuje krajně "tvrdé" zvětšující 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 zbaveni všech předsudků, které vyrostly z novověké metafyziky, ovšem kromě té myšlenky, která ji zakládá. Tento problém se pak promítá do obtíží s myšlením tělesnosti a intersubjektivitě.

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? Vždyť prostředecnost zakrývá cíle. “Věc” je sice tím, co je zapotřebí, co je k něčemu, ale může být zakoušena i nevšedně, svátečně. I užité věci se mohou stát transparentními a ukázat bytí. Věci mohou být pravými symboly. Věc nemá význam až propůjčený člověkem, ale základní lidské události se nemohou udát bez místa a bez věci. Věc 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 spíše bylo tlumočit tuto zkušenost, být prostředníkem mezi ní a objektivní vědou. Filosofie přírody by odkazovala spíše k filosofování o mýtu nebo k hlubinné psychologii poukazující k nevědomí. Filosofie přírody by byla 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 a především aktivnější.

Co tedy je “přirozený svět”? Především to není žádné “něco”, dokonce ani přehlédnutelné 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 obecného.

Problém přirozeného světa není jen problémem filosofickým a přírodním, ale je spíše jiným vyjádřením problému konstituce lidské identity. Problém přirozeného světa je problémem sebepoznání skrze svět. Jednota přirozeného světa v pluralitě jeho možností, nároků a možných výkladů je možná korelátém jednoty člověka v pluralitě jeho možností a proměn, aniž by mělo význam 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.

Lidským úkolem je vnímat, setkávat se, rozumět a jednat. Svoboda je zde v onom rozumění, v interpretaci, v pluralitě možných rozumných výkladů. 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. Odkrytím svobody “bytí mezi” jednotlivými různými výklady světa, okolními “světy”; odkrytím bytí jako interpretace, která je věrná té přirozenosti, kterou interpretuje, právě tím, že tuší její mnohovýznamovost.

Toto řešení problému 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 je skutečně kulturou, totiž pěstováním, které uskutečňuje možnosti fysis, která pečuje o pole vzházení.

5. Hmotá 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. Zvčňujícím uchopením určité přirozenosti interpretujeme určitou dimenzi této přirozenosti a činím tak v rámci určitého pochopení světa. Každá vnímaná nebo myšlená věc nese pečeť našeho výkladu světa. Svět sám však nemůžeme nikdy zcela zvčňnit. Odkazy souvislosti a horizontů můžeme sice nějak vnímat I myslet, ale jakožto relace smyslu je můžeme spíše s úžasem interpretovat než pevně uchopovat. Přirozenost se našemu zvčňňování vymyká svou mnohovýznamovostí a proměnlivostí, ale svět je natolik mimo každé možné zvčňňení, 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, po různých možných výkladech světa.

Tradice evropského myšlení, tak 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 zvčňňení přirozenosti je pro nás současně založeno i jakýmsi pochopením hmoty, prostoru a času. Naš 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 nebo výmyslem. Na řadu skutečných věcí si dokonce mohou i sáhnout, uchopit je ve zcela doslovném a původním významu slova. Na některé si sice sáhnout nemohu, protože na ně nedosáhnou (jsou moc daleko nebo moc malé), 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 (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, který jsem vyhrál ve snu. I takovéto věci mohou sice myslet, tu Pythagorovu větu dokonce velmi dobře, ale nemohu si je osahat rukou. Rozumný Evropan zachází s takovýmito věcmi jinak než s věcmi hmotnými.

Našemu všednímu 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 navíc v novověku navykli říkat objektivita. Latinské slovo “obiectum” znamená “to, co je předhozeno” 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 i tato souvislost patří ke hmotě. Hmota je pro nás něčím pevným ve své spolehlivosti i obtížnosti. Lze to pak racionalizovat jako neprostupnost

hmoty, jako setrvačnost, jako tíži. 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 (proto se mnozí lidé rádi koupají) i nepříjemná (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 jinak než tvrdost ukazuje i její chudobu, ukazuje pomíjivost. Hmotné i všední je pomíjivé.

Všední život si chce užít pomíjivosti a uplývání a 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 (právní, finanční, církevní, pojišťovací). Tak si chce všední hmotný 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. Dokážeme zakoušet i myslet 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.

K nevšední zkušenosti hmoty patří spontaneita hmotné přirozenosti, živelnost, intimita tělesnosti, intuitivní náboj hmatu, chuti, čichu. K rysům uchopujícího myšlení však patří také to, že se pokouší myslet i nevšední způsobem všedním. A něco tak blízkého naší přirozenosti, jako je hmota, se pak 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 uvolnění od hmoty a tělesnosti, uchopuje nevšední raději jako duchovní. Hmota a duch jsou v evropském myšlení přímo příslovečným protikladem, přestože část toho, čím bývá hmota protistavena 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 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, 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 jen 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. Pak ovšem často připomíná jinou známou otázku: “Co bylo dřív, vejce nebo slepice?”

Pokusy myslet hmotu však mají v sobě cosi překérního už od samého počátku filosofování. Pro Platóna je látka (*hylé*) spíše příležitostí něčeho jevového a úzce souvisí s prostorem S tím je u něj spojeno nedocnění lidské tělesnosti, snad vlivem orfické myšlenky, že tělesné zrození je pádem duše z oblasti božské “do této klenuté jeskyně”. I pro Aristotela je látka možností (*dynamis*) jsoucná, zatímco jeho uskutečnění (*energeia*) působí jako bytostný tvar (*morfé*); i když jakožto možnost je pro něj látka věčná. Když referuje předsokratické myslitele, zní to někdy téměř 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*) jsoucná (*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. /.../ Přírozenost takového počátku ani počet /takových principů/ neuvádějí ovšem všichni stejně. Thalés, původce takovéto filosofie, říká, že to je voda...”

Zde je začátek tisíciletého nepochopení pro předsokratiky, když jejich výroky chápeme jako odpovědi na otázku “z čeho” a když takto pochopené jejich 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*, nedostatek určení”, možnost vyvstávání protikladů, které určují vše jednotlivé, pokud působí. Aristotelés vůbec není naivní, když ono předsokratovské “z čeho” pochopí jako “podloží” (*hypokeimenon*), což Cicero přeloží do latiny jako “*subiectum*”. Je to odkaz na nevědomou spontaneitu, podloží *fysis*, podloží vzrůstu a vyvstávání.

Aristotelés není naivní ani ve svém vlastním určení látky. Určitá látka nějaké věci určitého tvaru, třeba 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, 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 přizná 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 jen jako “látka” než jako “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. Náš český jazyk tyto novinky zkušenostní evoluce vnímání světa ještě akcentuje právě slovem “hmota”, které zcela výjimečně akcentuje právě tu hmatnost a mimovolně i hemživost.

Vývoj lidského vnímání a myšlení v průběhu několika posledních tisíciletí lze pochopit jako postupné zjevování hmoty, tělesnosti a individuality. 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 mnohosti 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 a časného; hlubina, na jejíž povrch si občas mohu sáhnout a kterou mohu občas vnímat i 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. Zvětšující uchopování přirozeností a naše myšlení pouze odkazuje na hmotu jako na *apeiron*, *hypokeimenon*, nebo jako na 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 zvětšující: ani živel a ani alchymická substance nejsou věci, nejsou něčím, co je nám k běžné všední dispozici; ukazují hlubokou dynamiku hmoty, živelnost a ne věcnost. 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. Hmota začala být myšlena jako jsoucí. Tradičně metafyzický sklon myslet bytí jako největší jsoucnost postuloval univerzální jsoucnost hmoty, která 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 prázdného 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.

Tento mimořádně účinný novověký způsob výkladu světa ale narazil na meze, a to jak ve vlastním vědeckém zkoumání, tak ve filosofickém myšlení. Narazil na meze svého způsobu redukce světa. Při těchto filosofických předpokladech vědeckého uchopování světa sice chce poznávat hmotu samotnou, ale může poznávat jen jednotlivé tvary (formy, uspořádání) něčeho hmotného. O leccems 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 dlouho projíkovala do oblasti velmi malého, stále menšího, do mikrosvěta. Pokus převést uchopení hmoty na uchopení nějakých jejích základních tvarů s sebou ve 20. st. přinesl nárok na revizi tradičně novověkých předpokladů poznatelnosti. Hmota přestala být pasivní výplň prostoru vnějšího světa. Tradičně novověká redukce hmoty na výplň prostorových rozsahů však neuspokojuje především filosofické myšlení, především takové, které chce být věrné původní zkušenosti novodobého vnímání hmoty a tělesnosti. Těžko se přece mohu třeba na vlastní těla dívat jen jako na vnější prostorový útvar vyplněný hmotou, která je určitým složitým způsobem strukturována. 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 “duchového” a lze hmotu redukovat na množinu objektů? Vždyť hmota je zakoušena jako podloží (tedy “subiectum”) všech přirozeností i všeho prožívání.

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 světa. Takový výklad dávné platónské a aristotelské 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 odkrytí 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 zdroj proměnlivosti. Hmota je prostředím uskutečňování. Theologický hymnus z počátku 20. století o ní říká: “K do tě chce mít, musí tě sublimentovat v bolesti, když tě nejprve s rozkoší objal do náručí.”

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 výplň jakýchsi prefabrikovaných dílů. V takovém světě byla velkým překvapením evoluce a ještě větším překvapením je lidská spontaneita jednotlivce i 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 a úžasu. 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 sterilitě vědomí a 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.

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. Orientace. 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 ostatních přirozeností. Každé vyhranění vůči okolí je současně rozhraním, na kterém přirozenost se svým okolím komunikuje: řídí se podle struktury 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 jako celku, 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, zasahuje do orientace budoucích výkladů. To platí nejen o výkladu textu, ale i o každém zvětšujícím 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 vztahu pevného a pohyblivého. V tomto smyslu mluvili staří o “harmonii světa”, tedy o skloubení definitivnosti uchopeného a neurčitosti proměnlivého. Díky prostoru světa a jeho řádu (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 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 určitou součástí výkladu světa. Pokus světového názoru uchopit svět 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: 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 vyvstávala nějaká privilegovaná místa, ať už hraniční nebo středová. Takto uchopený prostor má jednu vlastnost velmi užitečnou pro praxi: je lineární, 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 prázdná příležitost k výskytu a látka je výplň místa (výskytu objektu) a neovlivňuje prostor nijak jinak než zabráním místa. Takové chopení prostoru je ideální pro snadnou konstruovatelnost mechanismů a pro mechanistický výklad světa. Není v něm však místo pro žádnou přirozenost: není v něm místo pro jinou změnu než změnu místa (polohy) a není v něm příležitost pro jiné vzájemné vztahy než pro vzájemné šťouchání sousedních objektů.

Mohli bychom si ukázat i jiná a složitější protipřirozená uchopení prostoru. Zmíněné mechanistické uchopení je však ilustrativní tím, že tvar je pro ně pouze zabráním místa –i tím, jak navazuje na antické atomisty, pro které 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 atomy ve starém smyslu slova, tedy jakési kousičky skutečnosti samotné, pohybující se a strkající se v dokonalé prázdnotě bez vlastností. Přirozenost je uchopením prostoru jako prázdnoty redukována na mechanický pohyb nějaké základní skutečnosti. Svět je redukován na stroj, který sám má také charakter výskytu v prostoru.

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 a vždy k němu patří prostor. Charakter prostoru světa souvisí se způsobem uchopování přirozeností. Bez prostoru bychom neměli co 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, fyzik nebo biolog nachází příležitost 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 *Timaios*. Problémem je, jak a kde ideje působí jakožto vnímatelné tvary; co je vedle idejí základem 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 paměti nebo zase vyložit jako možnost prostorovou.

V dialogu *Tímaios* je možnost jevové existence pojmenována také jako *tithéné*, tedy “navrhování” nebo “ustavování” (odvozeno od slovesa *tithénai*). O tomto navrhování nebo ustavování byla v dialogu krátce předtím řeč jako o “přemlouvání, *peithein*”. Není to ledajaké přemlouvání, ale tvůrčí (kosmogonické) působení myslí (*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 (náзор, 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 pojmuté možnosti s tou novou, která se usiluje prosadit.

Pokud bychom tento výklad ustavování struktury prostoru skrze úsilí tvaru o projev vyvázali z platónského “realismu” idejí, pak bychom se snad mohli přiblížit k popisu prostoru světa přirozeností. 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

jsoucná, jako jeho vnější souvislosti s ostatními jsoucnými. Nika každé přirozenosti je však založena ve vnitřních vztazích přirozeností ve světě, zatímco její vnější uchopení je zrcadlovým obrazem druhového určení (eidetické a tedy tvarové stránky) uchopené přirozenosti.

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 tak pochopen jako způsob kategorizace přirozeností skrze jejich tvar, ale hlouběji skrze jejich niku, čili typ souvislosti; dokonce jako úsilí o určité vlastnosti prostoru, úsilí o upřednostnění určitých vztahů ve světě. Skrze tvar (nejen geometrický) a způsob souvislosti je druh rozpoznatelný vhladem, 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 byť 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. 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 (vnější tvar), ale i 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.

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 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 v jeho růstu a zápase. 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 stává se 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 “býti má”, aniž by ta podoba onoho “býti 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. Průběhovost 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 rozdělitelný 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 ve středověkém atomismu je částice spíše ohniskem určité strukturace 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 je možná síť vzájemných interpretací, a proto může být alespoň nějak poznatelný.

Přirozené tvary jsou běžnou tradiční geometrií jen výjimečně popsatelné bez většího násilí. Snad jen v případě 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, doslova větví). Přes dvě tisíciletí myslitelé žasli nad možností popisovat mnoho jevů světa geometrií jednoduchých tvarů a využívali této možnosti k zvětšujícímu uchopování přirozeností 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 možná uskutečňuje 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 vždy jde 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 (opět něco pro zrak, ale i pro “světelnou metaforiku poznání” např. ve výrazech “nahlédnout, objasnit, vysvětlit...”). Ke zkušenosti prostoru patří i možnost zabloudění, ale i možnost orientovat se.

V chudé náhradě prostoru prázdnu 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 orientují. Vždy se už nějakým způsobem vztahují k něčemu z pole svých možností, vždy už potkávají 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 nějaké 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 nabývá 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 “krajině”, v určitém rozvrhu struktury vůči nějakému horizontu a prostřednictvím nějakého okolí. I při zabloudění v krajině alespoň víme, 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 krajině. Zčásti je to tím, že jsme krajinu ve velké míře civilizací přeměnili tak, že alespoň v našich střeoevropských 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 krajině ovšem všechna tato zabezpečení většinou používáme jen pro své pohodlí, neboť taková kulturní krajina, která respektuje svůj původní přirozený rozvrh a pouze jej dále strukturuje, sama nabízí dostatek příležitostí ke spolehlivé orientaci 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”. 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 krajině 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 lidské.

Kouzlo pohybu v nezkultivované krajině je možná 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 krajině 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, 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 obracíme 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 vzhází 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 zhlédnout *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. Vzházení 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 vzházení poznatelnosti. Např. v díle Roberta Grossetesteho “O světle neboli o počínání tvarů” 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 vzházení jasu.

Schopnost orientace je schopností diváka světa, který umí zaujmout důležité hledisko (místo), který se umí podívat důležitým směrem, umí zhlédnout 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 v jednání v přirozeném světě, jsou v prostoru 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 orientace v prostoru, ale využívání oné orientace mnohdy oslabuje privilegovanost oněch základních prostorových struktur. Chceme-li využít 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 nejen pomůže naší orientaci, ale umožní i účinné zasahování do okolního světa. Pokusem o výklad veškeré tvarovosti z privilegovaných tvarů kruhu a čtverce byla už Euklidova geometrie, která přitom dokonale ruší jakoukoliv privilegovanost míst nebo směrů.

Pomocí vlastností eukleidovskému myšleného prostoru lze dokonale popisovat naše umělé výtvary, ať už jde o geometrické konstrukce nebo výtvary 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 vlastnostmi tohoto prostoru chtít popsat cokoli. Rozumný smysl to má všude tam, kde popisují něco věčně uchopeného, co záměrně popisují nikoliv jako nějakou přirozenost, ale jako určitou věc, u které je lhostejné, zda je uchopenou přirozeností nebo mým konstruktem. Neproblematické je to tehdy, když nějakou přirozenost uchopím natolik zvětšujícím 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 kmenu stromu. Vlastnostmi myšleného prostoru si ale mohu pomoci i jindy, například při popisu výhledu z rozhledny, který může sloužit i jako orientační pomůcka, v krajním případě mapa. 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 všimá 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 tzv. kognitivní mapou popisující 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 neostře a bez jednoznačného měřítko zobrazení. Naše přirozená zkušenost 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: doprostřed mapy označíme místo, ze kterého se právě díváme; vše, co je v dosahu našich rukou, zobrazíme v měřítku 1 sáh na 1 centimetr; vše, co je dále, zobrazíme v logaritmické škále, nejlépe v poměru “přirozených” logaritmů – každý další centimetr od středu zvětší dosah naší mapy přibližně 2,7 krát. Na papír se nám snadno vejde celý svět a můžeme si udělat i třetí dimenzi výšky a hloubky – a pořád se nám to celé pohodlně vejde na stůl. 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 děláme. Naše zkušenost prostoru je podobná pohybu. Zajímavý je i ten “přirozený” základ logaritmické škály: souvisící s racionální kvantifikací naší zkušenosti a potkáme jej v tomto významu ve Fechnerově zákonu vnímání. Chceme-li racionálně linearizovat škálu různých intenzit našeho vnímání určitého jevu (světla, zvuku), zjistíme, že idealizovaná škála je logaritmická (viz. “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 popsitelnou 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 často krajinu 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 také dobře poznatelné, 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 uměle vytvořených zkreslování. 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 z vnější krajiny. Byl to pokus, který chtěl celou zkušenost uchopit jedním jednotícím 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.

“(Z čeho jest jsoucímú vznik, to se mu stává i zánikem...)

podle nutnosti,

neboť vše, co jest, si navzájem platí pokutu a pokání

za své bezpráví,
(podle určení 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, vydělením z bezmezna, prohřeškem na všem ostatním; zásahem do sítě vztahů světa, jehož následky bude nutno stále splácet, vposledku 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 “určením času, *chronú taxis*”, možná spíše “pořadí času” 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 osvobodit z koloběhu času, nechce provokovat vzájemné křivdy každé přirozené existence. Probuzenější a svébytnější vědomí člověka doby železné bývá optimističtější: ve filosofii odkrývá přítomnost, rozlišuje její trvání a uplývání, často očekává světlejší budoucnost. Filosofie, ale i hebrejská a křesťanská víra, vystupují z cyklického času mýtu a nehledí už jen k přítomnosti jako k bráně věčnosti nebo k budoucnosti eschatologické či alespoň osvětlené. Tato sebevědomější pozice si je více vědoma času, neboť odkrýla přítomnost a otevírá se 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 jasnější vědomí odkrýlo, 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 smrt i budoucnost před sebou. Přítomnost se nám stále nabízí, ale málokdy jsme k ní schopni. 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 podrobně studován dokonce i v latinském filosofickém myšlení, které se jinak filosofii přírody až na výjimky spíše vyhýbá.

Čas je výrazem celistvosti světa. To vyjadřuje už nejznámější a nejlivnější, to jest Aristotelovo určení času: čas je míra pohybu od dřívějšího k pozdějšímu. Aristotelés má samozřejmě na mysli pohyb nebeský, třeba pohyb Slunce po obloze. 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 tomu jinak. 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, ke globální vztažnosti všech změn ve světě. Jak tomu však bude s časem ve světě, ve kterém umíme 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 přirozeností, je časností. 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 se mezi různými přirozenostmi uskutečňuje právě a jen v jejich setkání, 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. Společný čas je pouhým úkolem dokonce i pro různé stavy našeho vědomí; úkolem, který souvisí s nárokem identity sebe sama ve svých různých stavech, zkušenostech i náladách.

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 každé její přítomnosti, v každém jejím úsilí o tvar, v každém setkání s ní a v každém pokusu o její nezničitelné uchopení. Rámec času každé přirozenosti a rámec pravdy každé přirozenosti je jedno a totéž. Pokus vědomí rozšířit oblast společného času více událostí je totéž jako pokus vědomí rozšířit oblast pravdy společně sdílené několika přirozenostmi 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 zkratkových řešení.

V přirozené zkušenosti je čas vědomím toho, že přítomnost otevírá přístup k trvání toho, o co průběžně plynoucí přirozenost mezi vznikem a zánikem usiluje – a současně je čas vědomím toho, že žádný z těch průběhových stavů není jediný možný a definitivní. Čas otevírá zkušenost totožnosti a jinosti. Otevírá 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 způsobem přítomnosti toho už nepřítomného. Minulé v paměti snadno odliším od přítomného v přítomnosti a podobně snadno většinou odliším i vzpomínku na včerejší událost od vzpomínky z dětství. Paměť tak svou strukturou

nabízí základ k vědomí dimenzí času. Vzdálenější vzpomínky ale řadím do správné časové posloupnosti jen obtížně a mnohdy si pomáhám mimočasovými pomůckami (“logikou událostí”) nebo vnější neosobní paměti (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 –a podle čeho poznám, že je to to, na co jsem se chtěl rozpomenout a že jsem se rozpomenul správně, když jsme to předtím měl zapomenuté? Z těchto přirozených vlastností paměti vyrostla Platónova a Augustinova filosofie.

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 pamětí 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 jako součást nových rozvrhů možností a stává se tak jejich omezujícím faktorem. 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 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 průběhovostí uplývání a aktuálností události –tak o této zkušenosti svědčí i časová gramatická struktura většiny jazyků. 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,
(ani se nelze dvakrát dotknout smrtelné bytosti,
ale rozptyluje se a znovu se spojuje rychlou a hbitou proměnou).”

Každá přirozenost –i naše –je v každém setkání jiná:

“Do týchž řek vstupujeme i nevstupujeme, jsme i nejsme.”

Dokonce i:

“Přirozenost každého dne je jedna.”

Pro význam “po každé jiná” zde mluví kontext. 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 téměř nikdy nejde o úplnou totožnost obojího? Sama tato možnost patří ke schopnosti naší orientace ve světě, je založena určitým způsobem porozumění světa jako prostoru souvislého děje, ve kterém se

sice jednající přirozenosti proměňují, ale nečiní tak skokem, nýbrž jaksí téměř organicky. Podobně zakoušíme i sebe sama v úkole vlastní identity v toku organických i sociálních proměn. Rozpoznání totožnosti je výkonem vědomí a příležitostí k němu je zápas každé přirozenosti. 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 tak mluvíme, jako kdyby to byly přímo nějaké jednotlivé přirozenosti, se kterými se můžeme opakovaně setkávat v jejich a našich různých proměnách. Co však dělá ráno ránem nebo večer večerem? Že je ráno, to můžeme rozpoznat podle mnoha jednotlivých jevů, podle tedy projevů různých přirozeností od Slunce po nás samotné. Rozednívá se, probouzíme se, je chladno a vlhko, buď zpívají ptáci nebo zvlášť často rámusí tramvaje, Slunce stoupá... Básník by zvláštní identitu rána určitě vyjádřil lépe než sebestpěšnější objektivace kteréhokoliv z těchto jevů, podle kterých ráno můžeme rozpoznat. Jde zde totiž spíše o jejich vzájemnou sounáležitost: 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 Řekové říkali “hóra” a co původně znamenalo nejen “hodinu” (určitou z hodin spíše než “délku” času), ale jakoukoliv takovou zkušenostní epochu, velikou i malou.

Archaická moudrost, která kultivuje přirozenou zkušenost, to vyjadřuje takto:

“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.”

Nebo zase takto:

“ ... doby, které všechno přinášejí ...”

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 přináší pokaždé něco v podobných souvislostech, ale součástí toho bývá i 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 a každý odkazuje na určitý cyklus, který je také jedním z horizontů rozvrhu možností každé přirozenosti, jedním z horizontů světa.

Jednotlivé události za sebou následují. Jednotlivé hóry se střídají ve své vládě. Cykly se uzavírají a vkládají se do cyklů vyšších. 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. Sám výraz “rytmus” původně označuje proud; proudění, ve kterém vzniká nějaká struktura, která je výkonem vědomí 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 návratu k původnímu. Tomu odpovídá novoplatónská nauka o emanaci veškerenstva z jednoty a jeho návratu k jednotě. Počítáním cyklů také vytváříme myšlenou nápodobu přirozeného času, jejíž pomocí se někdy snažíme vztáhnout k jednotě objektivní stránky světa –někdy počítáme cykly přirozené (denní nebo roční zdánlivý pohyb Slunce, geologické cykly), jindy cykly uměle vyvolané (tíky kyvadla nebo kmity atomů). Dokonce i naše myšlená představa lineárního objektivního času je tak fakticky založena na cyklických jevech. Linearita objektivně myšleného času je 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 hory. V linearizovaném čase je zřetelně uchopitelná následnost jednotlivých událostí, zatímco v přirozené zkušenosti je následnost zřejmá pouze v okolí nějaké hory, nějakého místa nebo nějakého významu. Zkušenost nějaké následnosti je vždy už zkušeností nějakého vztahu. Má však čas nějaký směr?

Orientace 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 nezvratného, takže při určitém zjednodušení může někdy vznikat i dojem, že nevratnost času je jakýmsi “předsudkem” přirozené zkušenosti. Přirozená zkušenost je zachytitelná příběhem, který vypráví děj. Objektivní zvěcnění přirozenosti odhlíží od děje a čas se pro ně stává téměř pouhou souřadnicí. Přesto i objektivní popis světa nachází svoje velké vyprávění, metanaraci; vypráví o směřování světa složeného z jednotlivých věcí, z nichž každá sama o sobě nikam nesměruje, ale pouze se vyskytuje nebo nanejvýš zápasí o své přežití a rozmnožení. Rámcem všech jednotlivých objektivních popisů je příběh celostního děje, ať už jím je kosmologie velkého třesku, biologická evoluce nebo společenský pokrok či rozvoj 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, pokud nechce zradit svá vlastní měřítka přístupu. Světskost 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? Nebo: 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 otevírá dveře ideologii. Z toho ovšem neplyne, že svět nesměruje k ničemu. Předstírat, že toto víme, by bylo opět 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 tří těchto typů vztahů, ale zpředměňující 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? Proti tomu přece mluví, že zkušenost současnosti dvou událostí je zakládána setkáním, tedy tím, že jsou součástí jedné události, že zakoušíme možné hledisko, ze kterého jde o jednu událost. Jak ale stanovit měřítko maximální “dovolené” vzdálenosti při setkání?

Podobnost směřování evidentně prostorovou blízkost 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, a 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 rozpozná 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 nekonfliktní a na příčinném charakteru vztahu událostí se téměř všichni snadno shodnou. Např. 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 zachycen zpředměťujícím myšlením. Zakoušíme přece značný rozdíl např. mezi příčinami zapálení ohničku kvůli opečení klobásy a příčinami útoku žháře. Zpředměťující myšlení se pokusí tento rozdíl vyložit čistě z “lidského faktoru”, jehož výklad přenechá třeba psychologii, zatímco “přírodu” vyloží bez nějaké její tendence, 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, ale která nelze vztáhnout na to, co je v kterékoliv přirozenosti 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 přirozeností. 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 pomyslné časové osy, 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 vše to, co se 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 je možné rehabilitovat. Samotný výraz *symbolon* 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 události náhodné 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 pojem “synchronicita”, jak jej zavedli C. G. Jung a W. Pauli. Na úrovni běžné zkušenosti mu odpovídá úsloví L. 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 nárokuje 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. Společné směřování se může projevit jako synchronistní událost. Synchronicita zakládá možnost pochopení kauzality jakožto kauzality a ne pouhé následnosti. Synchronicita je výrazem vzájemné analogičnosti a jakoby soběpodobnosti různých struktur přirozeného světa; je výrazem toho, čemu staří říkali souvztažnosti makrokosmu.

Skrze tyto souvztažnosti lze zahlédnout přítomnost světa v jeho pluralitě i čas světa. Objektivovaný jednotný čas je redukcí těchto vztahů uskutečněnou spolu s redukcí prostoru na určitý geometrický prostor.

Příroda se ukazuje jako přítomná, ale má i svoji minulost a otevírá se budoucnosti. Novověké myšlení se pokusilo vykázat dějiny z přírody jakožto antropomorfismus a učinit je fenoménem pouze lidským. V takovém pojetí pak není poznání minulosti přírody interpretací smyslu minulých přírodních událostí, ale pokusem o popis předchozího stavu mechanomorfně zakoušeného světa. Minulost je pak souborem příčin, které způsobily současný stav – a je poznávána pro příčinné 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 dokonalé znalosti přítomnosti. To není jen otázka poznatelnosti, ale také otázka toho, zda jsoucno samo má vůbec takovouto jednoznačnou povahu. Otázka, zda vše minulé má právě jeden fixní význam. Zda vše budoucí je pouhou extrapolací přítomného, zda budoucnost nemůže 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 ale 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 reinterpretací minulosti vlastní i cizí. Ta minulost nepřestává být, ale v nových souvislostech může nabývat jiných významů, být jinak čtena. 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 cokoliv. 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 limitně malá změna rozhoduje o chování atmosférického systému, což 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 a i něco jiného než z jeho předmětné projekce plyne – ale zrovna tak ke světu patří, že v něm není možné cokoliv, v přítomnosti ani v budoucnosti. Ze slepičího vejce se obvykle nelíhne husa ani plivník. Tato omezení světa mohou být do jisté míry racionalizována a to umožňuje laické a tím spíše vědecké předpovědi. Většinou umíme odhadnout, co lze očekávat. Předmětné myšlení většinou umí takový odhad podstatně zpřesnit, ale málokdy umí upozornit na to, že v daném ohledu zcela zásadně nevíme, zda budoucnost nepřinese něco nového, 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, 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; redukuje pohyb a změnu na změnu míst zaujímaného v prostoru a jen těžko postihuje směřování 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 extrapolované intelektuální nebo mystickou vizí vyvíjející se přírody.

Evolučnímu pochopení přírody brání způsob uchopení většiny základních pojmů, pomocí kterých novověký člověk zpředměťuje přirozenost: pojetí druhu jako ideální nebo objektivní 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 objekt, se v oblasti živého a v oblasti velkých časových měřítek setkává s vlastní zkušeností jevů, jejichž popis se nejprve vzpírá její vědeckosti. Poctivě, tj. vědecky prováděná redukce odkrývá zvláštnosti živých přirozeností v jejich makrokosmickém měřítku. “Evoluce sice patří k vědecké empirii, nikoliv však k její teoretické výbavě. Přesto myšlenka evoluce zůstává v běžném povědomí spojena s vědeckostí.

Ve vědě 19. st. však přece jenom zvítězila vědecká empirie nad dosavadním vědeckým pojmovým a teoretickým aparátem, i když se tak stalo jen díky zásadní redukci této empirie jejím určitým výkladem, který umožnil přežití většiny součástí novověkého mechanomorfního aparátu myšlení. Roku 1859 vydává Ch. R. Darwin svoji knihu “O původu druhů”, vysvětlující evoluci “přírodním výběrem”, selekcí. Možnost, že něco takového jako druh může vznikat a měnit se i 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 taxonometrické kategorie. K Darwinovu pojetí evoluce však nepatří pouze změna, byť tak zásadní, 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 dobovým 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 mechanistického. Prohlášení selekce za přírodní je určitým výkladem na ani tak selekce, jako spíše přirozenosti, a to výkladem tradičně novověkým. Proto mohla být tato teorie ve své době přijata. Selekcce může patřit k výkladu evolučních jevů a patrně k nim samotným nějak patří, otázkou však je její výklad a její zcela výlučné postavení jako jakéhosi “motoru” evoluce. Selekcí mohl Darwin vyložit evoluci, aniž by musel sáhnout po představných spojených s jakoukoliv finalitou a svěťováním. Díky tomu mohl ovšem prosadit takto vyloženou evoluci a díky tomu se evoluce mohla stát páteří přírodovědy, její chloubou i špatným svědomím.

Bylo by zajímavé podrobně sledovat zvláště reakci církevních kruhů na rychlé šíření Darwinovy podoby evoluční teorie. Tuto polemika 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 svým základem poplatné novověkému zpředmětnění pravdy jako přebývajícím v jednoznačném výroku, ale které se od vědeckého zpředmětnění odlišuje jinou hierarchizací kritérií pravdivosti. Takové pojetí předpokládá, že pravdou můžeme disponovat díky její jednoznačné manifestaci, byť díky 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 je tam 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 než hermeneutika symbolu a myšlenkové vzory evolučního pojetí přítomné ve staré filosofické tradici křesťanů: pravděpodobným důvodem toho je iracionalita

charakteristická pro každou reakci člověka vnitřně pobouřeného; pobouřeného vlastní omezeností konfrontovanou s novou myšlenkou, ale také pobouřeného omezeností výkladu oné 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. Ve svých novověkých posunech vykládá metafyzické porozumění přírodu mechanisticky, takže každý změna v ní pak 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. 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 “nadpřirozenému”; 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. Jednota neživého, živého a lidského je odkrývána v kosmických vztazích všech přirozeností. Protidarwinovská opozice ovšem není schopna číst toto Darwinovo odkrytí jinak než v karikatuře člověka odvozeného z opice, a tato odvozenost je pro ni něčím na způsob pouhého kopírování nebo dokonce úpadku, neboť neumí jinak rozumět následnosti. Reduktivní rysy Darwinovy teorie takovému nepochopení napomáhají a je otázkou, nakolik je pro Darwina zařazení člověka do přírody odkrytím možnosti lidské dimenze přirozenosti a nakolik jde o pouhý redukcionismus lidské přirozenosti na přirozenost ne-lidskou, doplňující redukci každé přirozenosti na mechanismus. Na podobné interpretační problémy přece narážíme i v souvislosti s odrytými Karla Marxe a Sigmunda Freuda. Pozdní 19. st. je zřejmě těhotné jak znovuodkrytím aktivity všeho přirozeného, tak krajním redukcionismem.

Objevem evoluce věda 19. století znovu odkrýla přirozenost, ale sám tento objev uchopila tak, že v něm přirozenost nemohla být rozpoznána jakožto přirozenost. Reduktivní rysy tohoto uchopení expandovaly i do “humanitních” disciplín, které byly v novověku už tradičně sofistiky odděleny od “přírodních”, a přispěly k jejich dehumanizaci. To probouzí podezření vůči vědeckému evolucionismu i u těch myslitelů, jejichž porozumění světu zakouší přirozenost jako přerozenou, jakou hlubinně působící skrze svůj zápas o zjevnost svých tvarů. 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 nebo statistické. 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 iracionální útok tzv. “vědeckého kreacionismu” proti neodarwinistickému evolucionismu. Kolorit tohoto protievolučního útoku je založen prostředím amerických sekt fundamentalistické orientace spolu s tamním kultem vědy jako posledního rozhodčího veškeré pravdy, tedy konfliktem nekulturního náboženského fundamentalismu s nekulturním scientistickým fundamentalismem. Proti monopolu vědy na veškerou pravdu je postaven monopol náboženského fundamentalismu na každou pravdu a k tomu 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 popularizační (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 žijou přirozenost vnímáme jako živou a lidskou jako lidskou; že především tyto zkušenosti je třeba vyložit. Někteří jeho přívrženci jej mohou i takto poctivě mínit. 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 uchopena jako fabrikace (fabricatio, výroba). Vše je údajně zhotoveno podle plánu a neobjevilo se samo od sebe 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.

Neodarwinistický evolucionismus provokuje svým redukcionismem, ale otevřenější výklad světa není dnes schopna nabídnout nejen věda, ale ani teologie a většinou ani filosofie. Ve vědě, teologii i filosofii se objevují četně náznaky větší otevřenosti vůči přirozenému světu a četně jednotlivá odhalení tímto směrem poukazují, ale myšlení přirozenosti, jehož úroveň by byla úměrná současné krizi přirozenosti (“ekologické krizi” vnější přírody i duchovní 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 odhalení evoluce, byť v redukcionistickém uchopení, je současná věda schopna kromě předmětného popisu mnoha jednotlivostí také vyprávět mýtus o evoluci. Disponuje metanarací, která napříč proniká jednotlivé disciplíny a zasazuje mnoho jednotlivin 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 četní 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 týchž 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.”

E. O. Wilson neomezuje pravdu možnostmi naší myšlenky, ví o naší mýtotvorné touze, ví o hluboké pravdivosti evolučního chápání, ví o jeho epicky mytologickém charakteru, ví o jeho celostním nároku v čase i prostoru. Chápe to však jako zákonitost, jako zřetězení kauzality, jako odkaz k fyzikálnímu základu a dokonce jako materialismus.

Struktura výkladových představ, pomocí které je zde 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 pouze představit jinou možnost uchopení evolučního příběhu a ještě obtížnější by bylo takovou jinou možnost uchopení opravdu sledovat a v nesčetných jednotlivostech provádět. Paradigmatické omezení není nahodilé ani svévolné, je výrazem způsobu našeho vztahu k přirozenosti, výrazem stavu našeho vědomí i výrazem toho místa ve struktuře světa, na kterém jsme se sami postavili evolucí novověké vědy. Přesto snad lze tvrdit, že je to omezení velmi tvrdé, které souvisí s “denaturací fysis”. Tato denaturace přirozenosti je pak mylně připisována samotnému evolučnímu příběhu, který nemusí být omezen na výklad novověkým paradigmatem a který je možná takovým výkladem denaturován podobně jako každá přirozenost.

Paradigmatickému omezení našeho poznávání budeme věnovat celé 11. zkoumání. Paradigmatickým problémem je však pouze způsob uchopení evolučního příběhu. Zkušební základ evolučního příběhu by mohl směřovat mimo paradigmatická omezení, pokud bychom jej nacházeli v přirozené zkušenosti a ne až ve zkušenosti preformované určitým stylem uchopování přirozeností, ve zkušenosti vědeckého porozumění světu.

Jakožto bytosti usilující o porozumění se vždy už nějak ve světě orientujeme. Je však 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. 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 jsoucnosti 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 byl asi míněn i onen údajný materialismus). Přirozená zkušenost evolučního dění však může být zkušeností každé 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 tradičnímu 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 nepromítnutá 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 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 jiné 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. A onen odstavec lze číst i jako výpověď o zkušenosti světa. Něco z toho lze číst i jako výpověď o některých jednotlivých přirozenostech.

Právě takovéto analogie vedly asi Edmunda Husserla a Jana Patočku k pokusu o sestup k přirozenému světu cestou zkoumání čisté subjektivity. Ostatně – k tomu “materialismu” – látka bývala chápána jako “subiectum”, což byl překlad za řecké *to hypokeimenon*; alespoň dávno před tím, než se za ono “podloží” všeho prohlásilo “transcendentální ego”. Obrátme 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 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 vyčerpateľný, 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. Podobně nemůžeme ani z odkazu na Kusánského uzavřít tento výklad tvrzením, že evoluce je sebezjevující činností Boha, neboť by to vyžadovalo náročnou theologickou dekonstrukci všech představ s tím spojených.

Výraz “explikátní řád” ovšem najdeme i v díle nedávno zesnulého fyzika Davida Bohma, a to původně bez návaznosti na Kusánského. Označuje tak 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. Jenže právě proto, že dění světa je orientované (orientace času), že má paměť tomu tak nemůže být. Každá explikace proměňuje možnosti explikací příštích, je událostí 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. Společné jim je to, že za vším uskutečněným předpokládáme nějaké zásvěetí, odkud je to vše řízeno.

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 to, k čemu to vše směřuje. Právě směřování 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 “náhodně”; prostě tím vším, co se přihází. Evoluce nemusí být ani slepá, ani odněkud řízená, ani odněkud předem naprogramovaná. Bytí se řídí samo (což je snad jedna z mála vět, na kterých se shodne vědecký “materialismus” 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 mnohdy i svou individuální totožnost. Mluvit u přirozenosti o totožnosti je ovšem podivné, neboť pojem totožnosti máme vyhrazen pro vše pevné a nehybné (takto myšlené), 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. Takto lze chápat platónskou ideu.

Směřování nemá charakter výskytu. Je vztahem k tomu, co není uskutečněno. Patrně i naše vědomí je takto založeno. Skrze směřování rozpoznáváme –i pro Platóna je synonymem ideje výraz *eidos*, který latiníci správně překládají “species”; “vzhled, vhléd”, 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 ne pouze nedokonale, ale i s určitou možností reakcí na okolnosti, na 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, ale ani pouze smluvním taxonem s určitou mezí variace. Druh může být stylem směřování, které může proměňovat své cesty, takže se může i stát, že celý styl směřování se promění v událostech přirozenosti na světě.

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.

Setkání s živou bytostí (s čímkoliv živým) zakládá neredukovatelnou přirozenou zkušenost, zkušenost přirozenosti, která se proměňuje v rozvrhu sobě vlastního řádu. 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 a jako s takovou s ní zacházet nebo ji dokonce takto už vnímat. Neživé se nám postupně stalo exemplum jsočnosti. Pro snadné poznávání se hodí něco zvlášť neživého, až ne-přirozeného, např. “dokonale tuhé těleso”. Vše ostatní je nějak složitější i křehčí. Obtížněji se to pojmově poznává, obtížněji se to 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, 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. Naše dosavadní zkoumání se všímala přirozenosti většinou bez ohledu na to, zda 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 zvěčňující uchopování se do nějaké míry pozastavuje před projevem života, nepozastavuje se před neživým, které se svému zvěčnění 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. Odmyslet si drama zrozenosti a pomíjivosti je při setkání s čímkoliv živým obtížnější. Živé je exemplé přirozenosti. Překvapí nás svým vlastním pohybem., vycukne se 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 exemplé jsoucna díky tomu, že je inkarnovaným výrazem smyslu. Tělesný, somatická stránka živé přirozenosti byla v 18. st. nazvána “organismus”. Běžné řecké slovo *organon* znamená “nástroj” nebo to, “co k něčemu slouží”. “Organismos” 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. Při pokusu o věčné uchopení to skoro vypadá jako záměrně konstruované složitě uspořádání na mnoha hladinách. Toto uspořádání je ovšem “organické”, čili svému směřování navzájem sloužící a 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 zase také skrze celý organismus. Organismus má své vlastní horizonty vztahů, které se utvářejí a tedy i 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 *metabolismos*. Naše zpředměňující 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, 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 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, ale časová orientace těchto proměn je vyjádřena ostřeji. Zrození je cosi víc než vznik a smrt cosi jiného než zánik; identita živé bytosti je čímsi 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 sebezvtahování 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 sebezvtazností. 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 elektronickými), neživými. Vše to, čím se skutečná kybernetika živého realizuje, je totiž ne pouze prostředkem této realizace, ale doslovně organickou součástí živé bytosti. Je jí samou a je to samo výsledkem její dosavadní kybernetiky.

Sebezvtaznost 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 sebezvtazností. Ze zkušenosti znám 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.

Náznaková identita každé sebezvtaznosti 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 ke 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 preferuje své fyzické 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 vyvstalé 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 z živelnosti bezmezna 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.

Životní pohyb živé přirozenosti byl ve staré době nazván “duše”. Duše je jméno pro prostor životního hledání; jméno pro prostor, který je zasahován živelností života i pro prostor životních možností a rozpoznání; jméno pro zdroj tělesných tvarů i pro zdroj tělesného pohybu. Duše je současně jménem pro celostní hledisko; jménem pro to, co nesnáší porušení těla ani vnitřní rozpad vlastních možností. Duše 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.

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 věčností. 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. Naše uchopování přirozenosti nám umožňuje život: umožňuje nám obživu i orientaci na světě a poznání mnoha jeho struktur. Uchopitelnost přirozenosti ji zakrývá, ale šikovné uchopení zakrývá přirozenost něčím z toho, k čemu tato přirozenost směřovala, o co usilovala. Zvěčňující uchopení je tak kromě jiného také fixací cíle určité přirozenosti jakožto věci; je aktivní volbou jednoho z mnoha směrů pohybu přirozenosti a jednoho z mnoha jejích vztahů; volbou, která určité vztahy a směry privileguje a izoluje a z tohoto hlediska je pak vnímá jako definitivní a určité. Vztah uchopování a jevení (zakrývání a neskrytosti) není sám nijak nepřirozený. Je součástí toho, jak se jednotlivé přirozenosti navzájem interpretují v kontextech sobě blízkých vrstev světa. Uchopitelnost zakládá nejen možnost obživy a poznání, ale zakládá i domov, neproblematickou oblast světa, jejíž všednost nás zrazuje a neleká, jejíž všednost ale skrývá životodárné hlubiny.

V uchopení může být přirozenost jaksí 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 (dokonce bez předem známých omezení), že se s nimi můžeme setkávat, že se mezi nimi orientujeme ve vztahu k celku a ne pouze vůči okolí, 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 numinosního, 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. Numinosní 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 agrese vůči ní. Útek a agrese patří k základním způsobům našeho i zvířecího vztahování se různým přirozenostem i prostředím. Předmětné uchopující poznávání je však v nebezpečí, že útek a agrese uskuteční jako svůj vztah ke každé přirozenosti, dokonce jako vztah ke světu (přirozenému světu). Útek i agrese nás oddělují od nečekaných nebo příliš mocných projevů přirozenosti. Útek nás od nich vzdalí, 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 útek před dynamikou přirozenosti. Útek se stává zbytečným, neboť agrese nejen ruší jeho důvod, ale sama jím je, vzdaluje nás od moci proměnlivosti. Navíc přináší kořist, často užitečnou, jindy trofej. Pravda je lovena na pláních světa, v houštinách a hlubinách přirozenosti, 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 zbyde 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 pláň bezrozporných vět nebo vytýčených cílů.

Naše současná zkušenost ukazuje, že mnohá z těchto nebezpečí vědeckého přístupu ke všemu na světě byla uskutečněna. Často za to nemůže ani tolik věda samotná, jako spíše vědecký přístup k veškerenství kopírovaný všemi, kdo touží po moci osobní i veřejné, 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; do jakých paradoxů se vědecký pokus o poznávání přirozenosti stále dostává. 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 přejaly pojem vědeckosti od fyziky, která se v raném novověku sama pochopila jako matematická věda o vyskytujícím se jsoucnu, tedy o jsoucnu, které je redukováno od všech projevů přirozenosti, zvláště pak života. Můžeme 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 pítvá, 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 podobně ani poukaz na paradox poznatelnosti živého nemůže být znectěním této vědy.

Živé je organické, sebevztažné v proměnlivosti, směřující v tápání. Pojmové poznání může zachytit pouze něco fixního a definitivního (nebo 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 poli 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. Dokonce i samo zkoumání fosilií odkrylo evoluci života, ale ta byla ihned také fixována, výkladově uzákoněna. Nejsou všechny úspěchy, obtíže i neúspěch 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 jedním sebevztažností a s jeho směřováním. Uchopení se děje izolací organismu nebo orgánu (buňky atd.) od přirozených vztahů světa a jeho fixací. Tak je potlačeno celostní hledisko života, tedy to, čemu staří myslitelé říkali “duše”. Duše je vynechána ze zkoumání, je uchopením pomínuta a vypuštěna, někdy i v onom významu zabití. Nemá se tak dít 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?

“Duše” je starý název pro celistvost, sebevztažnost a směřování. Pro celistvost, která se děje ve vztazích k vlastním tělesným tvarům i ke všem přirozenostem. 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. 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 denuraci 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 teologie, 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.

Vše živé je silnou reprezentací přirozenosti, exemplum 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, jak ve smyslu ekologickém, tak ve smyslu životního směřování. Nápravou této devastace může být jedině životní vztah k bytí, orientovanost (smysl) života, 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. Iluze objektivity a její dekonstrukce.

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 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 zdá být jediným možným. Pojmy, které slouží k jeho vytyčení, se zdají být poslední výpovědí o povaze bytí. Zakládají samozřejmost, s jakou se pak vyslovují ostatní pojmy a s jakou se pak mluví o vztazích mezi nimi. Vše ostatní, totiž vše jednotlivé, pak sice ještě může být zpochybňováno nebo opravováno, ale základní rámec umožňující navyklý styl vypovídání nemůže být postaven do otázky, neboť on sám teprve umožňuje kladení 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, proč jsme mohli říci to, co právě říkáme – a ptá se, proč to říkáme právě takto a ne jinak. Filosofické tázání se umí zeptat i 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 zvyšlovnění je nějakou artikulací smyslu, tedy způsobem zjednotlivění a zřetězení naší orientace v bytí; je myslitelné v určitém typu světa.

Typ světa, čili určité pjetí 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. Můžeme se ptát, jaké je v určitém typu světa pojetí jsoucnosti, skutečnosti, pravdy. Občas najdeme i jakási vzorová, jakoby “nejskutečnější” jsoucna nebo alespoň jejich typ; najdeme základní představy o vztah 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 pravdivých řečí.

Tradičním pojmenováním tohoto vzorového řádu skutečnosti je řecký výraz *paradeigma*, v latinském převzetí “paradigma” (pokud nepoužijeme zjednodušující překlad “exemplum”).

Pojem “paradigma” se stal v přítomné době svým díky strukturalistickému zkoumání dějin vědy a jazyka vědy. Thomas Kuhn ukazuje, jak vědecké zkoumání po určitou dobu zdánlivě pouze kumuluje poznatky a aproximativně zpřesňuje své výpovědi, ale jak vývoj vědy ve větším časovém měřítku je spíše proměnou paradigmatu světa, ve kterém se tato věda děje. Některý z nových objevů se nevejde do dosavadního paradigmatu. Ke svému začlenění do vědy vyžaduje mnohá zásadní zobecnění, která ukazují starší stav vědy 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 změny stylu poznávacích postupů i popisujících výpovědí, tedy i změnu uchopování a vyslovování. Samotný výraz *paradeigma* je ovšem samozřejmě mnohem starší, antický. Ve významu podobném Kuhnovu jej poprvé užívá Platón, a to ve velmi významných souvislostech. V dialogu *Tímaios* rozlišuje Platón svým typickým způsobem mezi “jsoucnem neproměnným” (ideje) a jsoucnem “vzniklým” (tedy také zanikajícím; zkušenostním) a ptá se, které z nich je “vzorem” (paradigmatem) ustavení světa jeho Tvůrcem. Odpovídá: “Jestliže jest tento svět krásný a tvůrce dobrý, patrně, že hleděl na jsoucno věčné; pakli – co by hřích bylo říci -, na vzniklé.” Ideje jsou vzorem jsoucnosti svou věčností a myslitelností.

Ale ke struktuře toho vzoru v jeho vztahu ke světu patří ještě duše, a to způsobem velmi významným. Je středním členem mezi ideálním a vznikajícím, myslitelným a zkušenostním, věčným a pomíjivým, vzorem a obrazem. Je to “duše veškerenstva, *hé tú pantos psyche*”, která je svou celistvostí vzorem mnohosti jednotlivin; ve které je přítomno věčné i časné a proto je principem pohybu i směřováním k věčnému sjednocení. “Podle této úvahy tedy stavěl svět tak, že vložil rozum (*nús*, spíše tedy “mysl”) do duše a duši do těla, aby vykonal dílo co do přirozenosti nejkrásnější a nejlepší.”

K paradigmatu světa zde patří věčnost a myslitelnost toho (idejí), čeho je vše jevové na světě obrazem. Ale patří sem i duše, jako způsob vztahu věčného a časného – a z tohoto hlediska tedy vlastní paradigma naší zkušenosti i našeho poznání, neboť byla paradigmatem božského sestavení světa. Duši je celostní dimenzí všeho jednotlivého, jak o tom svědčí pozdně antická filosofická tradice: “Pozorují totiž jednotu duše, která je rozptýlena v celém těle a všude je sama sebou.” Duše zakládá, uchovává a obnovuje jednotu; celek je organismem a ne pouhou nahlučeninou: “Tak duše rychleji běží tam, kde je nějaká část těla poškozena, neboť nestrpí poškození těla, se kterým je úměrně spojena.”

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 “nahlédnutelnému” a v tomto svém náhledu věčnému.

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” strukturujících 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 ve 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 rámeček metod poznávání, jedině pojetí skutečnosti. Paradigma novověkého myšlení je paradigmatem onoho stylu vědy, který se ustavil na počátku 17. století. Evropsky vzdělaný

člověk si bez většího filosofického výkonu většinou už ani nedokáže byt' jenom pomyslet nebo představit, že by vztah ke světu mohl být založen jinak. To je ovšem umožněno také tím, že z evropského pojetí vzdělanosti byl vypuštěn jeden z tradičních pilířů této vzdělanosti, totiž filosofie. Proto je novověké paradigma většinou pokládáno za "přirozené" a sama "přirozenost" je jeho prizmatem zcela samozřejmě uchopována. Novodobá krize fysis 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.

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 a tedy 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 jsoucí, nebo je jsoucí 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 vypovídání o skutečnosti, stejně jako je přirozenosti upřeno, aby byla přirozenou.

Mnohé zkušenosti myšlení ale nelze vyjádřit přirozeným jazykem dost odpovědně a některé nelze přirozeným jazykem vyslovit vůbec. Pro tyto případy, tak četné ve vědě, má však přirozený jazyk své záměrně vytvořené nové součásti: umělé jazyky. V setkání s každou přirozeností jakožto s přirozenou je přirozený jazyk rámcem možných popisných 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 sebevtažné struktury 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, když je uchopena jako objekt, tedy to, na co naráží mé uchopování. Objekt (předmět) by mohl být pochopen jako výsledek kultivace fysis, ale v paradigmatickém poznávacím rozvrhu je pochopen spíše 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.

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 raného a klasického novověku, 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” jsou 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 kvantity. Možná ale i v takto paradigmatické výpovědi zaznívá echo hluboké zkušenosti fysis: neoddělenost oblastí lidského, živého a jsoucího; 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 k novověkému metafyzickému myšlení.

12. Exkurs: Nehierarchická celostní struktura

Novověké porozumění fysis prodělalo v 18.-20. st. řadu proměn, které mohou být v některých jednotlivostech pronikavě, 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, ovšem často 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”. K tomu bychom museli disponovat měřítkem onoho “lepší”, tedy opět čímsi paradigmatickým. Proměny paradigmatu jsou proměnami lidského místa ve světě, proměnami “hlasu” bytí, způsobu jevení. Vůči fysis nemůžeme disponovat žádným předem ustrojeným způsobem popisu. Přirozená zkušenost nemá privilegované metody výkladu. Přirozenost je totiž sebevztázná 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 není přítomna jakožto fysis. Každý takový pokus se proměřuje spíše nároky toho, co jako neuchopené zůstalo v hlubinách a ve spleťtých vztazích přirozenosti, než efektivností toho, co bylo uchopeno. 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 ovšem směrem úsilí, které se děje ve složitých vztazích, a význam je také jenom odkaz k předběžnému pochopení. 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 se nelze představovat tak, že by určité “správné” výrazy přirozené řeči správně sladěné 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 jaksi složitě propletená a odkazuje k neznámu. Úkolem vědomí je bdít, aby se ta propletenost nestávala popleteností – a aby se uvnitř numinosního světa vynořovaly oblasti, ve kterých je možné civilně žít, kde lze být doma, v bezpečí a důvěrnosti. Přirozenost má povahu vzájemného seřízení. Bytí se řídí “samo” – ovšem to “samo” není odkaz na náhodu nebo neosobní zákon, nýbrž na nevýslovnou dimenzi vztahů; na smysl, který není převoditelný na určitý význam.

Přirozenost nemá žádné “dno”, kde by na naše uchopování čekala “základní úroveň”. Nemá nad sebou ani žádné “nejvyšší” jsoucno, které by ji centrálně řídilo. Její vzájemné řízení je i toho typu, že proměňuje způsob čtení (interpretace) vzájemných vztahů. Kterékoliv “úrovni” lze přiřadit 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 nic nepokvete. 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,
všechno řídí skrze vše.”

13.1. Poznámka o vztahu filosofie přírody a antropologie

Filosofická zkoumání živé přírody ukazují prostor pro pochopení místa člověka v přírodě. Člověk je přírodní bytost, která se vztahuje ke světu a ne pouze k nějakému okolí – a tím je člověk současně i tou přírodní bytostí, pro kterou je její přirozenost problematická. 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 lidské bytosti usilující o celistvost své identity.

Lidská přirozenost je současně prostorem vztahu všech přirozeností, prostorem zápasu o celostní smysl. Lidský život je orientovanou existencí a ne pouhým objektivním výskytem. Toto bylo tradičně nazváno duchovní podstatou člověka.

Filosofická zkoumání přirozenosti marginalizují tradiční protiklad přírody a kultury i novověký protiklad objektu a subjektu. Do popředí zájmu uvádějí řeč jako specificky lidský vztah lidské přirozenosti ke světu a dále lidskou tělesnost, která je výsostným tématem filosofickým a ne pouze vědním. Jakožto mluvící bytosti máme vlastní zkušenost s artikulací

smyslu. Jakožto tělesní lidé máme přirozenou zkušenost tělesnosti, tedy i hmoty, prostoru a času, kterou vnitřně žijeme a ne pouze vědecky poznáváme.

Antropologická tematika by se mohla stát prostorem obnovy filosofie, neboť se v nich setkává vnitřní přirozené prožívání, filosofické zkoumání i zkoumání vědecké. Úkolem filosofie by měla být právě péče o takováto setkávání.

13.2. Poznámka o vztahu filosofie přírody a theologie

V běžném povědomí je theologie natolik spojena s metafyzickou filosofií, že se její existence nejeví být mimo rámec metafyziky vůbec možná. Přivracení pozornosti k přirozenosti se zvláště z hlediska latinské tradice “nadpřirozena” jeví být málo zbožné a v měřících metafyzické terminologie se mnohé myšlenky těchto zkoumání zdají být bezbožnými. Je vztah theologie a přirozenosti opravdu tak skoro mimoběžný, jak se latinský i novověký svět domnívá? Vždyť stoická a hermetická tradice přece naopak považovaly theologii za jakési vyvrcholení filosofického zkoumání fysis a vzhledu do ní, který ve strukturách přirozenosti spatřuje smysl, aniž by se snažil jej redukovat na pojmenovatelný cíl. S přírodní filosofií ovšem koexistuje spíše theologie mystická než scholastická; spíše zakoušející mlčení než reduktivní definování smyslu či zdroje smyslu.

Základní inspirací k těmto zkoumáním byly vedle vlastní přirozené zkušenosti právě exegetické postupy, které vznikly na půdě pozdně antické theologie. Konkrétně alegorická exegeze, schopná přijímat polysémii, tedy mnohoznačnost významů každého smyslu, každé řeči, skutku, přirozenosti i věci. Byla to inspirace právě řeckou starokřesťanskou theologií, která evokuje prastará témata iónské přírodní filosofie v nových kontextech hodnoty lidské přirozenosti a tělesnosti.

Metafyzická theologická tradice zná disciplínu zvanou “přirozená theologie”, což je vlastně obor metafyzické filosofie pojednávající filosoficky o bohu. Zkoumání filosofie přírody měla také za úkol tuto disciplínu nahradit pokusem o odkrytí přirozenosti, který atributy fysis postaví nad takovou “přirozenost”, která je pouhým synonymem racionality extrapolující své postupy daleko mimo rámec jejich původního určení.

Může filosofie přírody mluvit o Bohů? Nemůže. Ne však proto, že by byla bezbožná, nebo že by to byl krok mimo její oblast zájmu. Důvod je jiný: Boha se netýká žádné “o”. Člověk může mluvit “o” Bohu v nějakém osobním svědectví vlastní přirozené zkušenosti, ale nelze vést přirozená zkoumání “o” Bohu (ani bez toho “o”, ale s genitivem). Není-li Bůh postižitelný ani protikladem jsoucího a ne-jeoucího, proč vést spory o Jeho existenci? Není úkol theologie jinde? Nepřispěla pých oné theologie, která vytvořila modlu stejnojmennou s Bohem, k devastaci přírody (přirozenosti) právě kultem jednoznačnosti?