TI ESTI „Metaphysik“**Kryštof Boháček**

Zabývám se již dlouhá léta antickou filosofií a odkazem starověkého Řecka obecně, mimo jiné proto, že jsem hluboce přesvědčen o tom, že jedinou cestu ke komplexnějšímu reflexivnímu vyrovnání s přítomností – přinejmenším pro Evropana v rámci evropské kultury – představuje porozumění minulosti, a že jediným klíčem k jiným než krátkodobě-utilitárním nebo narcistně-sebestvrzujícím pohledům do budoucna je uchopení současnosti jako naplnění jedné z otevřených možností, které se nabízely v celokulturním horizontu našich předchůdců.ⁱ Jinými slovy jsem nikdy neměl dojem, že je zapotřebí různými zkratkami a „moderními hávy“ dokládat, že je antika i dnes aktuální, nadále živá, a že je hodna naší pozornosti. Spíše jsem jeden z těch, kteří si nejsou jisti, zda naopak naše současnost je vůbec hodna toho, aby zacházela s takovými hodnotami a klenoty, jaké antika zrodila.

Universitní podoba takového bádání s sebou nese – v rámci vnitřního organizačního uspořádání jednotlivých kateder – posici, která bývala tradičně označována *profesor metafysiky*. Tradice klasického myšlení, zejména v její

ⁱ Významem této problematiky pro Evropská studia a vůbec pro identitu evropského intelektuála jsem se zabýval ve starším pojednání Boháček, K., 2010, „Politiké areté: střech nebo občanský cvičitel“, *Aither* 3, s. 152-163.

„mramorově-monumentální“ školské podobě kanonizovaného řecko-latinského odkazu, je prostě s metafysikou v běžném *common sense* téměř zaměňována. Každý badatel v oblasti klasických studií a zejména řecké filosofie, ať již nastoupil universitní či jinou dráhu, by si tedy měl položit otázku, co vlastně za metafysiku pokládá, zdali se s ní ztotožňuje a nakolik je tedy ono obecně rozšířené povědomí slučitelné s jeho osobním porozuměním celému oboru i tradici myšlení, které studuje. Tato otázka má tedy výrazně sebereflexivní charakter a bytostně se dotýká identity myslitelů setrvávajících na poli antického odkazu.

Otázka, jak vlastně rozumíme pojmu *metafysika* a co všechno si pod ním dokážeme představit (a co už si představit nedokážeme) nás vcelku nutně hned v počátcích přivádí až k proslulé Androníkově redakci Aristotelovy literární pozůstalosti a jejímu svéráznému způsobu seřazení filosofické problematiky: texty, které byly v nové edici zařazeny za přírodovědná zkoumání, dostaly souhrnné označení μετὰ τὰ φυσικά, tedy doslova *to, co jest (zařazeno) za přírodní filosofii*. Zde se poprvé s termínem *metafysika* setkáváme. Tato úsměvná anekdota dává samozřejmě smysl a vryla se hluboko pod kůži evropské filosofie jen kvůli zjevně záměrné dvojznačnosti, kterou skrývá: to, co je obsaženo ve svitcích uložených v knihovních regálech *za fysikou*, musí mít nějaký vnitřní jednotící princip, kvůli kterému tvoří jednotný celek,

označovaný jako spis. Nelze tomu jistě rozumět tak, že vše, co podle Androníka nespadlo do přírodovědného filosofování, prostě náleží bez ladu a skladu do jedné velké položky, označené jako *to mimo fysiku*, *to po fysice* – to by součástí *metafysiky* musela být i rétorika, poetika, nebo politika a zejména etika! Je tedy jasné, že filosofická zkoumání, obsažená ve spise od Androníkovy redakce známém jako *Metafysika*, jsou vedena jednou společnou linií, kterou tradice charakterizovala jako zkoumání toho, co přesahuje přirozená jsoucna, tedy snaha pokročit ve svém tázání za φύσις.

Martin Heidegger, jenž z myslitelů novější doby patrně této otázce věnoval nejvíce prostoru a zasvětil jí podstatnou část svého života, použil naši úvodní otázku dokonce jako název své velmi vlivné meziválečné přednášky *Was ist Metaphysik?* Jako východisko mu slouží právě výše zmíněná tradice, kterou pro své potřeby reformuluje s důrazem na ontologii: *Metafysika je tázání, jež vykračuje za jsoucno, aby je jako takové a v celku získalo opět zpátky pro svoje pochopení.*ⁱ

Dostojíme-li jako klasičtí učenci maximě *ad fontes* a konfrontujeme-li výše uvedené s Aristotelovým textem, především v něm (kromě názvu) samozřejmě žádnou *metafysiku* nenajdeme. Jistě - jak jsme již uvedli, onen název

ⁱ Heidegger, M., 1993, *Co je Metafysika*, Praha, s. 58-61 (Gesamtausgabe s. 118-119).

se odvozuje od Androníkovy redakce, která probíhala dlouhá léta po Aristotelově smrti. Aristotelés mluví o πρώτη φιλοσοφία. Je ovšem všeobecně známo, že jeho výklad není právě přímočarý a je – možná i Androníkovým přičiněním – nepravidelně roztroušen po onom slavném a poměrně objemném spise. Aristotelés v něm předkládá přinejmenším čtyři konceptyⁱ první filosofie:

1. πρώτη φιλοσοφία má za cíl nalézt první αἰτίαι všech věcí, tedy jakési nejobecnější principy světa, označované jako počátky a příčiny všeho. Tento koncept Aristotelés zastává zejména v *Metafysice* A.

2. Cílem πρώτη φιλοσοφία je ovšem rovněž zkoumat ὅν ἢ ὅν, tedy *jsoucí jakožto jsoucí* či snad lépe *nakolik je jsoucí*. Toto podstatně přesněji specifikované pojetí první filosofie, pojaté jako jakási generální ontologie podmiňující veškeré poznání (pohybující se v řádu jsoucího) porozuměním jsoucnu v jeho jsoucnosti, se objevuje v *Metafysice* Γ a E.

3. Podle ryze aristotelských formulací z knih Z, H a Θ *Metafysiky* by nicméně πρώτη φιλοσοφία měla v první řadě adekvátním způsobem uchopit τόδε τι, tedy konkrétní jednotliviny, které nás jako bytosti jimi obklopené zajímají v první řadě. Znamená to tedy úkol vysvětlit podstatu

ⁱ Srovnej např. Graeser, A., 2000, *Řecká filosofie klasického období*, Praha, s. 321-324.

konkrétního τόδε τι (jakožto jedině skutečného *reálně*, tj. po způsobu věcí).

4. V neposlední řadě jsou zde v dějinách filosofie nesmírně vlivné pasáže z *Metafysiky* Λ a E, které πρώτη φιλοσοφία kladou za úkol poznat věčnou, božskou ουσια jakožto základ každé jednotliviny (konkrétního τόδε τι).

Vidíme, že přinejmenším první, třetí a čtvrtý Aristotelem navrhovaný koncept první filosofie neznamená nikterak automaticky Heideggerem zmiňované *vykračování za jsoucno*. Ve druhém bodě samozřejmě nacházíme ontologický rozvrh ne nepodobný Heideggerově představě o předchůdcích jeho vlastní fundamentální ontologie, ovšem onto-theologický koncept z knihy Λ nemusí nutně znamenat zásadní opuštění sféry φύσις, a už vůbec ne sféry jsoucího. První varianta je jasné navázání a pokračování v pohledu prvních *fysiologů*, tak jak jim Aristotelés rozumí. A třetí bod otevírá cestu ke známé aristotelské zásadě prostřednictvím *obecného docházet poznání konkrétního*,ⁱ tj. v posledku naplňovat maximu τιθέναι τὰ φαινόμενα.

Jak to asi Heidegger myslel, se svou intencí k frontální destrukci metafysické tradice – chápané samozřejmě skrze Aristotela? Víme-li, že Aristotelés pro Heideggera představuje pilíře i limity metafysické tradice, musíme se ptát, co podle něj představuje sama *metafysika*:

ⁱ *Eth. Nic.* 1145B2-5.

Metafysika říká, co je jsoucno, tím že jsoucnost jsoucího přivádí k pojmu... Novověké bádání patří spolu s jinými způsoby představování a opatřování si jsoucna k základnímu rysu té pravdy, podle níž všechno jsoucno se vyznačuje vůlí k vůli, ... Vůle pochopená jako základní rys jsoucnosti jsoucna je ztotožnění jsoucího se skutečným, a to takové, že skutečnost skutečného je zmocněna vystoupit jako bezpodmínečná proveditelnost všeobecného zpředmětnění...ⁱ

Jenže tak univerzálně a bezpodmínečně unifikované to právě u Aristotela není. Už samo Aristotelovo dílo mluví spíše *polychorálně* než jako jeden hlas, a stejně tak obraz světa, který podává, se u samého Aristotela nejeví zdaleka tak systematicky uchopitelný ve smyslu jednotného celku, jak jej líčí pozdější, zejména středověká tradice. Aristotelova kosmologie je založena na zásadním rozdílu *sublunární* a *supralunární* sféry; *sublunární* sféra, tedy v zásadě svět smrtelných tvorů, je sférou nahodilosti, τύχη. Jako takový nikdy nebude pro vědění typu ἐπιστήμη dokonale průhledný, neboť je vzdálený božskému řádu vyššího světa, je určen přítomností látky a vzdoruje či alespoň neodpovídá božským záměrům.

Aristotelés je tedy skeptik s ohledem na možnost oné *bezpodmínečné proveditelnosti všeobecného zpředmětnění*, vsází naopak na lidovou tradici a vrací se k sofistům, když

ⁱ Heidegger, M., 1993, *Co je Metafysika*, Doslov, Praha, s. 68-71 (Gesamtausgabe, Nachwort, s. 303-4).

vkládá velkou důvěru v umění a řemesla, založená podstatnou měrou na zkušenosti a zběhlosti: rétora čelícího nepředvídatelnosti řečové situace po vzoru zápasníka skrze ἐμπειρία neodmítá Aristotelés na rozdíl od svého učitele Platóna ani jako podvodníka, ani jako vrozený talent uplatňovaný s nevědomou pudovostí.ⁱ Klasické platónské představitele odborného vědění - lékaře a kormidelníka – nechápe Aristotelés jako příklad vědoucích specialistů, ale jako znalce, kteří se pohybují ve světě sice setrvale se vyskytujících, přesto však vždy jedinečných událostí a případů, pro které neexistuje žádné pravidlo nebo exaktní norma, nýbrž jsou vystihovány prozíravostí a schopností vědět si rady – tedy původně prótagorovskou εὐβουλία.ⁱⁱ

Aristotelovy spisy tedy spíše nepřipomínají ono Heideggerem pranýřované všeobecné zpředmětnění, v tomto smyslu o žádnou metafysiku nejde, na tu bychom narazili až u školské tradice, jejíž počátek můžeme pro hrubé pracovní účely spojovat např. s převodem do latiny a vytvořením terminologie preferující ony latinské, vlastně pseudoaristoteléské odvozeniny, mezi které nepochybně patří i pro naše vzdělání a celou tuto tradici zcela charakteristický pojem substance.

ⁱ *Gorg.* 463a-b.

ⁱⁱ Viz Boháček, K., 2006, „Sofistés, homo protagorensis“, in: *Filosofický časopis* 54, 2006/3, srov. též obdobný výklad Aubenque, P., 2002, *Rozumnost podle Aristotela*, Praha, s. 56-60.

Jak tedy chápat metafysiku dnes, nezávisle na Heideggerovi, resp. u koho hledat? Již víme, že tradičně tak označujeme myšlení, jenž podstatným způsobem směřuje za φύσις. To se ovšem opětovně nezdá, že by Aristotelés byl ten nejvhodnější kandidát: dává totiž bytostné místo člověku a jeho – lidské a pouze lidské přirozenosti. V *Etice Nikomachově* totiž jasně právě člověka stanovuje garantem chvályhodného a zavrženíhodného jednání, tedy sféry $\pi\rho\alpha\tilde{\alpha}\xi\iota\varsigma$, v níž rozhodující roli hraje jednotlivcova $\pi\rho\omicron\alpha\acute{\iota}\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$, rozhodnutí vedoucí k dobru nebo zlu: $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\epsilon\omega\varsigma\ \mu\acute{\epsilon}\nu\ \omicron\upsilon\tilde{\nu}\ \acute{\alpha}\rho\chi\eta\ \pi\rho\omicron\alpha\acute{\iota}\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma\ \dots\ \delta\iota\acute{\alpha}\nu\omicron\iota\alpha\ \delta'\ \alpha\upsilon\tau\eta\ \omicron\upsilon\theta\acute{\epsilon}\nu\ \kappa\iota\nu\epsilon\acute{\iota}$.ⁱ

Na rozdíl od zmíněných řemesel či umění však $\pi\rho\alpha\tilde{\alpha}\xi\iota\varsigma$ nemá cíl mimo sebe samu: ἔστι γὰρ αὐτὴ ἡ εὐπρᾶξις τέλος.ⁱⁱ V tomto ohledu jest paralelní k θεωρία, která je soběstačnou činností, mající podle *Met. A.* smysl a účel sama v sobě. Aristotelés tedy člověku přiznává jemu bytostně vlastní sféru jednání, v níž není jiné normy, než právě člověk sám a jeho rozumnost, tj. schopnost vědět si celkově rady ve věcech prospěšných sobě i ostatním.ⁱⁱⁱ Takovýto rozvážný člověk, βουλευτικός, disponuje trvalou držbou náležitého mravu, ἔξις, a pro její

ⁱ *Eth. Nic.* 1139A31-36

ⁱⁱ *Eth. Nic.* 1140B7

ⁱⁱⁱ *Eth. Nic.* 1140A25-30

uskutečňování je všeobecně chválen jako σπουδαῖος, znamenitý či ctihodný jedinec. A právě ten je pro Aristotela jediným kritériem a vzorem správného jednání: kruh αὐτάρκεια lidského světa se uzavírá.

Heidegger ve zmíněné přednášce mluví o setkání s Nic jakožto o existenciálu úzkosti a naznačuje, že se jedná o obecně lidskou strukturu, k jejímuž zakrytí právě klasická metafysika umožňující zpředmětnění jsoucna a zahlcenost jím slouží.

O jakési primordiální úzkosti mluví rovněž Patočka, jenž ji nachází dokonce už u Enkidua v eposu o Gilgamešovi.ⁱ Patočka ji podává jako svébytnou universální strukturu, která není neblahým doprovodným jevem novověké autonomie subjektu, ale má být inherentní každému lidskému tvorů a jen jemu, tedy vlastně jako existenciál. Heidegger v této souvislosti uvádí citaci Platónova Faidra (*Phaedr.* 279a-b):

φύσει γάρ, ὧ φίλε, ἔνεστί τις φιλοσοφία τῇ τοῦ ἀνδρὸς διανοίᾳ

Tento příliš universalistický a exklusivistický koncept prostě nemohu podepsat a je mi z hloubi duše cizí. Jsem hluboce přesvědčen, že filosofie teprve vzniká... že je to specifický kulturní projev, jenž zdaleka nemá dosah na celé lidstvo, a že ani v případě jejího zrodu nejde o událost

ⁱ Patočka, J., 2002, *Péče o duši III. Kacířské eseje o filosofii dějin I.*, Praha, s. 35.

celokosmického významu, jak to vykládá Patočka... a tedy že nemá pravdu Heidegger, že filosofie je vždy metafysika.

Avšak v tomto citátu jsme se setkali s Platónem. V jeho raných dílech nacházíme Sókrata v typicky sofistickém zaměření na perspektivu jednotlivce v jeho vztazích ke spoluobčanům a v usilování o jeho dobro prostřednictvím vzdělání, intelektuální autonomie a svobodné vůle. Sofistická politická existence, kterou Sókratés nepochybně rovněž ztělesňuje,ⁱ je v jeho případě ovšem doplněna introspektivním apelem na vnitřní svobodu a nerozbornost. Charakteristické přitom je, že tato sókratovská maxima je nitrosvětská, že se dokonce explicitně v *Apologii* distancuje od zakládání životní perspektivy na transcendenci a požaduje onu vznešenost vědomě smrtelného lidství. Tedy v zásadě nauka souznící s Aristotelem.

Jiná situace ovšem nastává, setkává-li se Platón se skutečně vážnými filosofickými konkurenty ve svých pozdějších dílech tzv. středního období. Na rovině stále ještě osobní morálky je to postava Kallikle a v pozadí jsoucí gorgiánská nauka o násilné φύσις jako všudypřítomné bazální zkušenosti. Rozdílnost posic spočívá, jak se přes osobní přátelství obou Athénanů ukáže, v natolik rozdílných východiscích, že se Sókratovi nepodaří nalézt dostatečně silné argumenty pro zvrát partnerova přesvědčení: Kalliklés

ⁱ Blíže viz Boháček, K., 2006, „Sofisté, homo protagorensis“, in: *Filosofický časopis* 54, 2006/3.

jako jediná postava setrvává zcela nezviklán na svém původním stanovisku a z hlediska rozumného člověka pokládá sókratovskou posici za neživotaschopnou.

Sókratovi se sice podaří ukázat odpudivé důsledky Kallikleových východisek, nicméně to nestačí k rozkrytí jejich inkoherece nebo nedostatečnosti. Sókratovi nezbyvá, než se pokusit založit větší sílu své posice mimo lidskou sféru, tedy učinit právě onen krok mimo rámec daný lidskou přirozeností, který, jak jsme viděli, pro sféru jednání připouští i Aristotelés. Tímto krokem je za prvé dogma jednotného morálního řádu kosmického (*Gorg.* 508a-b), za druhé záhrobní mýtus, zásadně se rozcházející s poměrně skeptickou koncepcí *Apologie* (*Gorg.* 523a – 527e).ⁱ

V dialogu *Menón* pak diskuse pokračuje s jiným partnerem, tentokrát přímým Gorgiovým žákem, thessalským generálem Menónem. Předmětem hovoru je spolehlivé poznání, umožňující právě onu Heideggerem zmiňovanou všeobecnou bezpodmínečnou zpředmětnitelnost. Gorgiás, jak známo, takové poznání principiálně odmítal. Platón vůči takto silně založené posici staví slavnou koncepci ἀνάμνησις, která je opětovně fundována koncepcí propojující kosmologii, dialektiku a etiku na theologickém základě:

ⁱ Srovnej zcela nedogmatickou, mnohoznačnou a skeptickou pasáž *Apol.* 40c-e!

Οἱ μὲν λέγοντές εἰσι τῶν ἱερέων τε καὶ τῶν ἱερείων ὅσοις μεμέληκε περὶ ὧν μεταχειρίζονται λόγον οἷοις τ' εἶναι διδόναι: λέγει δὲ καὶ Πίνδαρος καὶ ἄλλοι πολλοὶ τῶν ποιητῶν ὅσοι θεῖοί εἰσιν. Ἄ δὲ λέγουσιν, ταυτί ἐστίν: ἀλλὰ σκόπει εἴ σοι δοκοῦσιν ἀληθῆ λέγειν. Φασὶ γὰρ τὴν ψυχὴν τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ἀθάνατον, καὶ τοτὲ μὲν τελευτᾶν—ὃ δὲ ἀποθνήσκειν καλοῦσι—τοτὲ δὲ πάλιν γίγνεσθαι, ἀπόλλυσθαι δ' οὐδέποτε: δεῖν δὲ διὰ ταῦτα ὡς ὀσιώτατα διαβιώναι τὸν βίον: οἷσιν γὰρ ἂν— Φερσεφόνα ποινὰν παλαιοῦ πένθεος δέξεται, εἰς τὸν ὑπερθεὺς ἄλιον κείνων ἐνάτω ἔτει ἀνδιδοῖ ψυχὰς πάλιν, ἐκ τῶν βασιλῆες ἀγαυοὶ καὶ σθένει κραιπνοὶ σοφία τε μέγιστοι ἄνδρες αὖξοντ': ἐς δὲ τὸν λοιπὸν χρόνον ἥρωες ἄγνοὶ πρὸς ἀνθρώπων καλεῦνται. Ἄτε οὖν ἡ ψυχὴ ἀθάνατός τε οὔσα καὶ πολλάκις γεγонуῖα, καὶ ἑώρακυῖα καὶ τὰ ἐνθάδε καὶ τὰ ἐν Αἴδου καὶ πάντα χρήματα, οὐκ ἔστιν ὅτι οὐ μεμάθηκεν: ὥστε οὐδὲν θαυμαστὸν καὶ περὶ ἀρετῆς καὶ περὶ ἄλλων οἷόν τ' εἶναι αὐτὴν ἀναμνησθῆναι, ἃ γε καὶ πρότερον ἠπίστατο. Ἄτε γὰρ τῆς φύσεως ἀπάσης συγγενοῦς οὔσης, καὶ μεμαθηκυῖας τῆς ψυχῆς ἅπαντα, οὐδὲν

καλύει ἓν μόνον ἀναμνησθέντα—ὁ δὴ μάθησιν καλοῦσιν ἄνθρωποι—τᾶλλα πάντα αὐτὸν ἀνευρεῖν, ἔάν τις ἀνδρεῖος ἦ καὶ μὴ ἀποκάμνη ζητῶν: τὸ γὰρ ζητεῖν ἄρα καὶ τὸ μανθάνειν ἀνάμνησις ὅλον ἐστίν. Οὐκουν δεῖ πείθεσθαι τούτῳ τῷ ἐριστικῷ λόγῳ: οὗτος μὲν γὰρ ἂν ἡμᾶς ἀργοὺς ποιήσειεν καὶ ἔστιν τοῖς μαλακοῖς τῶν ἀνθρώπων ἡδὺς ἀκουῖσαι, ὅδε δὲ ἐργατικούς τε καὶ ζητητικούς ποιεῖ: ὧ ἐγὼ πιστεύων ἀληθεῖ εἶναι ἐθέλω μετὰ σοῦ ζητεῖν ἀρετὴ ὅτι ἐστίν. (Meno 81a-e)

Tváří v tvář Anytovi Platón na konci dialogu *Menón* připouští, že k politice stačí ὀρθὴ δόξα; míní tím ovšem konkrétní politickou praxi, tedy vlastní jednání. Na obecné rovině Platón nicméně nikdy neustoupí ze svého přesvědčení, že ἐπιστήμη by to dělala lépe

Nejpozději tyto pasáže podle mne znamenají zrod klasické metafysiky.