Václav Němec

Konec metafyziky?
Možnosti a perspektivy metafyziky v současné filosofii

Ve svém příspěvku se zamyslím nad možnostmi metafyziky v současnosti. Pokud jde o pojem metafyziky, zaměřím se na její dvě základní tradiční podoby, totiž (1) metafyziku jako nauku o jsoucím jakožto jsoucím a jeho principech či příčinách, tedy metafyziku ve smyslu ontologie a aitiologie, a (2) metafyziku ve smyslu filosofické theologie, tedy filosofické nauky o bohu. Při svém pojednání o možnostech a oprávněnosti metafyziky v současném filosofickém myšlení navíc rozliším metafyziku v širším smyslu slova a metafyziku v užším smyslu slova, a sice (1) metafyzické tázání jako takové, resp. intence určité metafyzické koncepce a (2) určitý tradiční způsob odpovědí na metafyzické otázky či způsob myšlení, který lze označit jako tradičně metafyzické, resp. konkrétní provedení klasických metafyzických teorií.

I. Metafyzika jakožto nauka o jsoucím a jeho principech

Vztah metafyziky a přírodních věd

Tradiční ontologie či aitiologie, jejíž rodokmen sahá k Aristotelovi, pracuje s pojmy, jako je forma, látka, potence, akt, substance, akcident, kategorie, transcendentálie (včetně samotného pojmu jsoucna) atd. Předmět takto pochopené metafyziky se do jisté míry překrývá s předmětem fyziky či přírodovědy, protože zahrnuje rovněž analýzu pohyblivého a s látkou spojeného jsoucna. Bereme-li vážně, že tato disciplína se jmenuje *meta ta fysika* proto, že vymezuje oblast svého zkoumání ve vztahu k oblasti zkoumání přírodní filosofie,[i] pak také musíme připustit, že v rámci této disciplíny nelze ignorovat přírodovědu, ve vztahu k níž se metafyzika definuje. Proto také moderní metafyzika musí vzít vážně moderní přírodní vědy a nemůže se definovat vzhledem k přírodovědě Aristotelovy doby či středověku. Tím nemá být řečeno, že by měla moderní metafyzika přejímat moderní přírodovědné nauky nekriticky i s jejich často nereflektovanými filosofickými předpoklady. Dokonce připouštím, že i moderní filosofie může a měla by rozvíjet

[i] V této souvislosti není důležité, zda název *meta ta fysika* pro část Aristotelových spisů skutečně původně vznikl jako pouhé knihovnické označení na základě okolnosti, že tyto spisy byly zařazeny za Aristotelovu *Fyziku*. Podstatné je, že již poměrně záhy se ujal a rozšířil výklad, podle nějž „první filosofii“ přísluší označení „metafyzika“ právě proto, že se zabývá předměty přesahujícími rámec zkoumání přírodní filosofie neboli fyziky.

autonomní filosofickou fyziku i filosofii živé přírody, která by kriticky promýšlela poznatky moderních přírodních věd a integrovala je do filosofického pojetí skutečnosti. Ani takováto filosofická disciplína si však nemůže dovolit ignorovat poznatky moderní přírodovědy a musí je vzít za východisko svého uvažování, podobně jako to činili s vědeckými poznatky své doby Platón či Aristotelés (byť v jejich době hranice mezi speciálně vědeckým a filosofickým myšlením nebyla tak ostrá). Proto si i moderní metafyzika musí vážně klást otázku, zda její kategorie a pojmy obstojí tváří v tvář obrazu skutečnosti, jak nám ho poskytují moderní přírodní vědy. Tak je třeba se například ptát, zda lze s ohledem na moderní fyzikální poznatky o struktuře hmoty, astrofyzikální teorie o vzniku a struktuře kosmu či biologickou evoluční teorii držet tradiční ontologické kategorie a teorie, jako je nauka o příčinách, a speciálně pojem látky a formy, nebo obecné pojmy potence a aktu. Při přílišné fascinaci tradiční metafyzikou hrozí riziko, že ve snaze konzervovat tradiční metafyzické koncepty budeme konzervovat také neudržitelné vědecké teorie, v jejichž dobovém kontextu se tyto koncepty utvářely.

Kritika pojmu potenciality

Pokusím se nevhodnost tradičních ontologických kategorií při filosofické tematizaci povahy skutečnosti v konfrontaci s poznatky moderních přírodních věd ukázat na jednom příkladu. Tímto příkladem budiž aristotelský pojem „jsoucna v potenci“ (δυνάμει ὄν) neboli (pasivní) potence (δύναμις).[i] Tento pojem – spolu s pojmem jsoucna v aktu (ἐνέργειᾳ či ἐντελεχείᾳ ὄν), který je jeho protějškem – zavádí Aristotelés, aby objasnil fenomén pohybu či změny. Každá změna či vznik se podle Aristotela vlastně odehrává mezi nebytím a bytím. Toto bytí a nebytí ovšem nelze chápat absolutně, ale jako přítomnost či nepřítomnost určité formy, která právě představuje aktuální bytí. Nebytí, které je východiskem určité změny, proto není naprosté nebytí, a také to není jen tak ledajaké nebytí, ale je to specifické nebytí vzhledem k formě, která z něj má povstat. Takovéto specifické nebytí, které je východiskem určité změny, je zároveň jsoucnem v potenci, neboť implikuje látku či podklad způsobilý k přijetí příslušné formy, zatímco aktuálně nejsoucím či nebytím v aktu je potud, pokud v něm tato forma není aktuálně realizována. Jinak řečeno: Pojem jsoucna v potenci jakožto nebytí, které jest, je formulován na

[i] Termíny „aktivní“ a „pasivní potence“ odpovídají dvěma typům potence, jak je Aristotelés rozlišil v *Metafyzice* Θ (1046a10-28). Alexandr z Afrodisiady pak tento rozdíl vyjadřuje právě pomocí termínů „aktivní potence“ (ποιητικὴ δύναμις) a „pasivní potence“ (παθητικὴ δύναμις) (Alexandr z Afrodisiady, *In Arist. Met.* Δ 12 / *CAG* 1, 389 nn.)

základě úvahy o vztahu dvou jsoucen či stavů určitého jsoucna v čase, kdy na nějakém jsoucnu či stavu určitého jsoucna, jež je časově pozdější, pozorujeme nějakou novou skutečnost, která zde předtím nebyla, a zároveň konstatujeme absenci této nové skutečnosti na jiném jsoucnu či stavu určitého jsoucna, které mu časově předchází. Přitom ono časově dřívější jsoucno či stav určitého jsoucna chápeme jako východisko, podmínku či příčinu nové skutečnosti, která v tomto jsoucnu či stavu určitého jsoucna právě nebyla a která povstala až v průběhu následujícího času. Má však tvrzení, že něco nového, co vzniklo až v průběhu času, vlastně již bylo v něčem jiném, v čem právě dodatečně konstatujeme jeho nepřítomnost, vůbec nějaký smysl? Není to pouhá sofistická hra se slovy?

Zavedení pojmu „jsoucna v potenci“ samozřejmě mělo své dobré důvody a dalekosáhlý význam v rámci Aristotelova vyrovnání s dědictvím předsokratovských myslitelů: Pojem potenciality představuje Aristotelův pojmový nástroj, jímž se snaží vyrovnat s Parmenidovou sugestivní tezí, že nejsoucí v žádném smyslu není,[i] jejímž důsledkem je mimo jiné popření pohybu a změny, o jejichž existenci víme nepochybně ze zkušenosti. Pojem potenciality je myšlenkovým prostředkem, jehož pomocí se Aristotelés v opozici k Parmenidovi pokouší prokázat, že nejsoucí přece

[i] Parmenidés: *DK* 28 B 2.

jenom v jistém smyslu jest.[i] Tuto souvislost vyjadřuje lapidárně, avšak velmi výstižně Tomáš Akvinský, když právě definuje bytí v potenci slovy: „…*něco může být, ačkoli to není*, zatímco něco jiného skutečně jest. To, co může být, se nazývá ‚bytí v potenci‘, zatímco to, co již jest, se nazývá ‚bytí v aktu‘.“[ii] Aristotelský pojem potenciality má tedy zachránit fenomenální skutečnost, s její plností pohybů a proměn, vzniku a zániku, před klatbou, kterou na ni uvalil Parmenidés.

Zavedení pojmu potence má přirozeně také své věcné důvody. Aristotelés chce mimo jiné říci, že nová skutečnost, která povstává na nějakém jsoucnu, předpokládá výskyt nějakého jiného jsoucna či stavu téhož jsoucna v minulosti, které se sice vyznačuje nepřítomností této nové skutečnosti, ale zároveň by bez něj toto nové nikdy nevzniklo. Určité jsoucno či stav určitého jsoucna časově předcházející jinému jsoucnu či stavu téhož jsoucna, na němž konstatujeme novou skutečnost, lze zároveň chápat jako podmínku a východisko vynoření této nové skutečnosti v tom smyslu, že svým vlastním ustrojením určuje a vymezuje rámec možností

---

[i] Aristotelův pojem jsoucna v potenci tak lze v jistém smyslu chápat jako dokonání „otcovraždy“ z Platónova *Sofisty*, který již před Aristotelem ukázal, že – pokud nemáme zcela rezignovat na uznání reálného charakteru plurality jsoucna – musíme připustit, že nejsoucno jakýmsi způsobem jest, totiž nejsoucno ve smyslu různosti či „jinosti“. Jak ale ukazuje následující kritika pojmu potence, ani toto Aristotelovo dokonání „otcovraždy“ ještě nebylo dostatečně důsledné.

[ii] Tomáš Akvinský: *De principiis naturae* 1: ...quoddam potest esse licet non sit, *quoddam vero est. Illud quod potest esse dicitur esse potentia; illud quod iam est, dicitur esse actu.*

uskutečnění toho nového. Ani to však neospravedlňuje způsob vyjadřování, jímž se postuluje identita nového se starým v tvrzení, že časově předcházející jsoucno či stav určitého jsoucna již *jest* onou novou skutečností, byť pouze na způsob jsoucna v potenci. Pokud je ona skutečnost, která povstala v čase, skutečně nová, pak můžeme způsobilost k jejímu uskutečnění v časově předcházejícím jsoucnu či stavu určitého jsoucna konstatovat až *ex post*, nikoli předem. Samozřejmě, že existují typy změn, kdy je takováto predikce do jisté míry možná, jako je instinkty organizované chování živočichů, rutinní činnost, zhotovování artefaktu, jehož modelem řemeslník předem disponuje, nebo konstituce organismu v rámci ontogeneze evolučně fixovaného rostlinného či živočišného druhu. To jsou však právě typy změn, při nichž (alespoň na první pohled) nevzniká nic skutečně nového, ale kdy se více méně opakuje to staré. Pro vysvětlení změn, při nichž vzniká něco skutečně nového, je však pojem potence zcela nevhodný. Aristotelův pojem potenciality totiž sugeruje, že to nové, co ještě není a co teprve vznikne v průběhu procesu růstu, vývoje či tvorby, zde přece jenom v nějakém smyslu vlastně od počátku jest či bylo, totiž právě v podobě onoho zvláštního bytí v potenci. Pokud to tu však již bylo či jest, pak to *ex definitione* nemůže být nic nového.

Jakkoli se snad aristotelský pojem potenciality může jevit plausibilní v rámci obrazu světa, v němž se zdánlivě neděje

nic nového pod sluncem, je každopádně nevhodný a zavádějící v rámci perspektivy, kterou otevírá moderní astrofyzika a evoluční biologie. Představy o vzniku a vývoji kosmu v rámci moderní astrofyziky stejně jako teorie o evoluci života nám neodbytně staví před oči skutečnost, že nejenom život s celou rozmanitostí druhů, jenž vrcholí v člověku s jeho civilizací, ale i celý vesmír je konstituován procesem, v němž z elementárních, nižších, jednodušších uspořádání, forem či stavů hmoty, vznikají uspořádání, formy či stavy vyšší, složitější, jež z předcházejících stavů nelze vposled nijak odvodit. Tato povaha skutečnosti obecně přitom velmi přesně odpovídá pohledu, jímž jsme si navykli vidět dějiny i individuální vývoj člověka v moderních humanitních a společenských vědách: Také dějiny lidstva i individuální lidský život stojí a padají s tím, do jaké míry je člověk schopen „počínat ve světě něco nového“,[i] do jaké míry dokáže rozvinout a uplatnit svou tvořivost a invenci, aby vepsal do světa něco nového, co tu ještě nebylo. Lidská bytost, která toto nedokáže, selhává ve zcela základním požadavku, který je na ní kladen, podléhá silám setrvačnosti, strnulosti, zvyku, stává se sterilní a nepůvodní, a tedy odcizuje se sobě. Domnívám se, že aristotelský pojem potenciality je nejenom zcela nezpůsobilý k vysvětlení těchto fenoménů, ale navíc otupuje naši intelektuální pozornost tváří

[i] K charakteristice lidského jednání jakožto „počínání něčeho nového“ ve světě viz H. Arendtová: *Vita activa neboli O činném životě*, Praha 2007, str. 224-233.

v tvář základnímu jevu počínání něčeho nového ve světě, vůči nejzákladnějšímu faktu, že nejenom v celém procesu evoluce, ale i v lidském jednání a tvorbě, tedy doslova všude kolem nás i skrze nás, denně, každou chvíli z ničeho vzniká něco a že právě tento děj konstituuje vše, co jest. Vezmeme-li vážně tyto fenomény, pak by se nám měla vyjevit povaha skutečnosti v poněkud jiném světle, než jak jsme si uvykli ji vidět prizmatem tradičních metafyzických kategorií, jako je pojem potence. Tato situace nás staví před výzvu přeformulovat tradiční metafyzické pojmy a kategorie tak, aby byly právy této povaze skutečnosti. Nemusí nás to vést i k novém promyšlení samotného pojmu jsoucna?[i]

Při bližším přihlédnutí se ovšem ukazuje, že aristotelský pojem potence je nevhodný i k vysvětlení takových změn, jakou je proces vzniku, růstu a vývoje individuálního organismu v rámci evolučně fixovaného druhu. Snad má jistý smysl říci, že spermie či vajíčko určitého živočicha, a tím spíše zárodek vzniklý spojením obojího je „v potenci“ dalším jedincem téhož živočišného druhu. Tento způsob vyjadřování se zdá být oprávněný potud, pokud vajíčko a spermie obsahují dědičnou informaci, díky níž po jejich spojení může dojít ke konstituci dalšího živočišného jedince. Pokud se ovšem na vznik a vývoj zejména u vyšších živočišných druhů (včetně člověka) díváme nepředpojatě, tj. nezatíženě

[i] O takovéto nové promyšlení pojmu jsoucna jsem se v hrubých náznacích pokusil jinde. Viz V. Němec: *Intencionalita, budoucnost a nejsoucno*, in: *Reflexe* 39 (2010), str. 3-17, zejm. 16.

tradičními metafyzickými schématy, nelze přehlédnout naprostou fenomenální nesouměrnost dvou skutečností, jakou je vajíčko či spermie obsahující genetickou informaci na jedné straně a rozvinutý organismus vyššího živočicha s celou komplikovaností a variabilitou jeho projevů a chování na straně druhé (nemluvě o člověku s celým bohatstvím jeho emocionálních, tvůrčích a intelektuálních projevů). Uvážíme-li tuto skutečnost, není daleko přiměřenější říci, že zde živá bytost před tím, než došlo k jejímu zrodu, prostě nebyla, a že zde po své smrti opět nebude? Zmíněná fenomenální nesouměrnost přitom souvisí s tím, že vývoj jednotlivého organismu v sobě v jistém smyslu shrnuje vývoj celého druhu (a potažmo celého kosmu).[i] Jinými slovy: Proces postupného vznikání „něčeho z ničeho“, který tkví v samé podstatě kosmogeneze a evoluce, se nám stále znovu připomíná ve vzniku a vývoji každého jedince rostlinného i živočišného druhu. Pokud pravou povahu tohoto fenoménu neodvysvětlujeme pomocí metafyzických konstrukcí – ať už v podobě vědomého navazování na staré metafyzické systémy či ve formě nereflektovaných předpokladů vědeckých teorií –, pak můžeme rozpoznat, že také při

[i] To je v zásadě smysl pravidla, podle nějž je ontogeneze zkráceným opakováním fylogeneze. Toto „opakování“ samozřejmě nelze chápat zcela doslovně, neboť vývoj každého organismu je od počátku určován vzhledem k jeho výsledné formě. Proto má také vývoj lidského organismu – byť v sobě nese jistou „paměťovou stopu“ geneze a evoluce kosmu a života – již ve svých nejprimitivnějších fázích specificky lidskou podobu a srovnání s ostatními živočichy již na této rovině musí respektovat lidskou svébytnost biologické konstituce. Srv. k tomu A. Gehlen: *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Bonn 1955, str. 21.

konstituci jednotlivého organismu činíme zkušenost toho, jak „z ničeho vzniká něco“.[i] To, že nám dnes již vůbec nepřijde na mysl nesamozřejmost a podivuhodnost skutečnosti, že z oplodněného vajíčka po 20 letech vzejde dospělý člověk s celým bohatstvím emociálního a duchovního života, se všemi projevy tvořivosti a invence, jakými jsou třeba i metafyzické teorie, je mimo jiné důsledek aristotelského pojmu potenciality.

---

[i] Nevhodnost pojmu potence a látky pro vysvětlení konstituce živého organismu se ostatně ukazuje v rozpačitosti aristotelské odpovědi na otázku, co je vlastně potencí či látkou v případě substanciální změny, jakou je zrod či vznik živé bytosti. Podle aristotelsko-tomistické tradice je látkou (nikoli ovšem „první“, resp. „poslední“ látkou) živých bytostí tělo (ve smyslu rozprostraněné substance). Tělo však nemá funkci či parametry, které Aristotelés připisuje potencialitě či látce v případě substancí: Nelze o něm říci, že je tím, co přetrvává jako podklad v průběhu uskutečňování formy (duše), neboť se při tom samo významně proměňuje. Stejně tak nelze tělo chápat jako potencialitu, která by přecházela v aktualitu uskutečňováním formy, neboť v určitých fázích naopak samo roste spolu s aktualizací formy. Především však tělo není něčím, co by přetrvávalo v případě substanciální změny, jako je zrod či zánik. Látku, která by přetrvávala jako něco totožného před i po zrodu živého organismu, lze konstruovat jen za cenu myšlenkového eskamotérství – např. tím, že za ni prohlásíme vajíčko oplodněné samičky. Toto vajíčko však sotva lze v nějaké fázi vývoje živého organismu identifikovat jakožto látku, která by byla nadále jeho součástí jakožto konstitutivní příčina jeho bytí. V této souvislosti je příznačné, že Aristotelovy výklady pojmu potence, resp. látky jsou obvykle zatíženy typickou dvojznačností: Ačkoli Aristotelés pojem potence, resp. látky zavádí a užívá primárně k vysvětlení ontologické struktury přirozených substancí a procesu substanciální změny, jako myšlenkové paradigma pro výklad těchto přírodních procesů a struktur opakovaně užívá modelu řemeslného zhotovování, kde látka představuje konkrétní materiál pro lidskou *techné*. Výroba artefaktu však není případem skutečně substanciální změny, ale pouze specifické změny akcidentální, kde je výsledná forma (či přesněji podoba či figura) od počátku předjímána v mysli řemeslníka. Toto pojetí procesů vzniku a vývoje živých bytostí podle modelu zhotovování artefaktů a s ním spojený pojem látky a potence umožnily Aristotelovi dostát i tváří v tvář vzniku a zániku živých bytostí základnímu axiomu řecké filosofie, podle nějž z ničeho nemůže vzejít něco (*ex nihilo nihil*), avšak za tu cenu, že zastírá pravou povahu přírodních fenoménů a že je v rozporu se základními principy skutečnosti.

Pojem substanciální formy

Na jiném příkladu bych chtěl naopak ukázat, jak nejenom tradiční metafyzické otázky, ale i určitá tradiční řešení těchto otázek či určité tradiční koncepty mohou sloužit jako cenný zdroj inspirace pro současné metafyzické myšlení, jsou-li očištěny od určitých neudržitelných předpokladů a konotací. Takovým řešením či konceptem je pojem substanciální formy. Pojem substanciální formy (μορφή, resp. εἶδος) rovněž slouží Aristotelovi k tomu, aby se vyrovnal s naukami svých předchůdců, sám ovšem přitom navazuje na platónskou kosmologii s její kritikou předsókratovských myslitelů, jimž právě už Platón vyčítal, že neuvádějí skutečné příčiny jsoucen, ale pouze jakési podružné podmínky či nižší součásti, jako jsou živly či atomy, z nichž nikdy nelze vysvětlit a poskládat celek.[i] Proti těmto představám presokratiků Aristotelés v návaznosti na Platóna zdůraznil, že jsoucna – a zejména živá jsoucna – představují vnitřně integrované celky a jednoty neredukovatelné na souhrn svých částí. Pojem substanciální formy, která je právě pochopena jako vnitřní princip jednoty a integrity živých jsoucen, umožňuje vysvětlovat části přirozených jsoucen z jejich celku a nižší z vyššího, nikoli naopak, jak to činila většina předsókratovských myslitelů.

[i] Platón: *Phaedo* 96a-98d.

Je myslím zřejmé, jak aktuální je tento koncept v rámci filosofické reflexe moderní přírodovědy, zejména fyziky, chemie a biologie, které v nové podobě oživují staré redukcionistické představy řeckých „fyziologů“. Je ovšem opět třeba pojem formy očistit od s ním spojených představ a pojetí, které ji v kontextu současného vědeckého a filosofického myšlení spíše diskvalifikují, zejména od aristotelského pojmu látky, od představ, že substanciální forma již od počátku jest dána v potenci, že individuální formy jsou jen realizacemi nějaké obecné formy, která je sama o sobě neměnná, či dokonce věčná atd. Pojem substanciální formy je třeba opět uvést do souladu s obrazem světa, který před nás staví moderní astrofyzika a evoluční teorie: V této perspektivě se ukazuje, že formy či struktury, jimiž jsou vnitřně integrovány jednotlivé živé bytosti (z hlediska astrofyziky ovšem i neživé atomy a molekuly) se ustavily v průběhu evoluce, a předtím tu prostě nebyly a vůbec být nemusely, že vznikly ze stavů a forem jednodušších a nižších, z nichž je vposled nelze odvodit. Jinými slovy: Právě formy jakožto principy vnitřní integrace a autonomie živých bytostí svým způsobem představují „něco“, co vzešlo z „ničeho“ v průběhu vývoje. Označovat stavy či formy nižší a jednodušší za „jsoucno v potenci“ ve vztahu k těm novým a vyšším přitom nedává dobrý smysl. Tato optika nám především nedává žádnou odpověď na otázku, jak to, že někteří jedinci daného druhu, který prošel

mutací, se vyvinuli v evolučně vyšší formu, zatímco jiní zůstali fixováni na evolučně nižší úrovni. Pojem jsoucna v potenci nám ve skutečnosti zastírá pohled na to, co bych nazval tajemstvím vzniku (stále vyšších a komplikovanějších) forem, jež představuje filosofický problém prvního řádu.

II. Metafyzika jakožto (filosofická) theologie

Tradice filosofické theologie jakožto filosofické disciplíny, jež se pokouší o myšlenkové uchopení božství za pomoci filosofických pojmů, se ustavila již v rámci nejstarší řecké filosofie vymezující se vůči mytickým představám o bozích. V rámci tohoto kritického vyrovnání řecká filosofie poměrně záhy dospěla k pojetí božství jakožto nehybného, neměnného a věčného jsoucna.[i] Ačkoli lze za původce filosofické theologie považovat již starší myslitele, jako byl Xenofanés a Platón, byl to opět Aristotelés, sám tvůrce jednoho z nejvlivnějších filosofických konceptů boha v antice a středověku, kdo takovéto filosofické pojednávání o „božských věcech“ nazval ἡ ἐπιστήμη (resp.

[i] Myšlenku boží neměnnosti a nehybnosti v polemice s Homérovými a Hesiodovými představami o bozích formuloval již Xenofanés. Srov. *DK* 21 B 26:
αἰεὶ δ’ ἐν ταὐτῶι μίμνει κινούμενος οὐδέν
οὐδὲ μετέρχεσθαί μιν ἐπιπρέπει ἄλλοτε ἄλληι.

φιλοσοφία) θεολογική[i] a ztotožnil ji s „první filosofií“.[ii] Kromě jsoucna jako takového a jeho počátků či příčin tak Aristotelés za předmět metafyziky prohlásil také boha, jejž sám pojal jako první a nejvyšší „věčnou substanci, která je nehybná a odloučená od smyslových věcí,“[iii] a která je zároveň principem pohybu všeho jiného (jakožto τὸ πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον).[iv] Na tuto tradici filosofické theologie, jak byla dále rozvíjena zejména na půdě antických středo- a novoplatónských škol, pak již v době apologetů a církevních otců, navázala i křesťanská theologie, byť zde filosofické koncepty božství prošly specifickou reinterpretací a modifikací, jež si vyžádala svébytná tradice křesťanské věrouky a autorita biblických textů.

Právě tato tradiční filosofická theologie je nicméně ještě problematičtější než tradiční ontologie. Jestliže se v novověké a moderní filosofii stala delikátním problémem otázka původního přístupu lidského subjektu a lidského poznání ke jsoucnu či bytí vůbec, pak se jeví o to delikátnějším problém kognitivního přístupu k Bohu nebo

---

[i] Samotný termín θεολογία je poprvé doložen v Platónově *Ústavě* 379a5-6, kde ale označuje básnicko-mytický způsob řeči o bozích, zatímco úlohou filosofie je pouze stanovit „zásady“, podle nichž se básníci ve svých pojednáních o bozích mají řídit (οἱ τύποι περὶ θελογίας). Srv. W. Jaeger: *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, Stuttgart 1953, str. 9.

[ii] Aristotelés: *Met*. 1026a15-32; 1064b3.

[iii] Srov. Aristotelés: *Met*. 1069a30-36:
οὐσίαι δὲ τρεῖς, μία μὲν αἰσθητή - ἧς ἡ μὲν ἀΐδιος ἡ δὲ φθαρτή... ἄλλη δὲ ἀκίνητος a *Metaph*. 1073a3-5:
ἔστιν οὐσία τις ἀΐδιος καὶ ἀκίνητος καὶ κεχωρισμένη τῶν αἰσθητῶν.

[iv] Aristotelés: *Met*. 1073a26-27.

jakkoli pojaté božské skutečnosti. Tradiční filosofická theologie, která má svůj původ v antické filosofii, ale která byla do značné míry adoptována již křesťanskými mysliteli pozdní antiky, je přitom založena na dvojím nesamozřejmém předpokladu: (1) Svět je produktem božství či božího ducha, s nímž jsou člověk a speciálně jeho duše spjati zvláštním poutem příbuznosti, a proto je člověk s to skrze poznání světa svou myslí nějak proniknout k božství samému, resp. k božské mysli, která je s jeho myslí do jisté míry sourodá; (2) protože lidská duše je s božstvím zvláštním způsobem spřízněna, sama lidská duše či mysl, alespoň ve svých nejvyšších a nejčistších vrstvách v sobě nějak zrcadlí božství či božskou mysl a má skrze svůj duchovní svět privilegovaný přístup k duchovnímu světu, který obývá božství samo. Tato důvěra odpovídá fascinaci pojmy a pojmovým myšlením, již můžeme pozorovat v řecké filosofii obecně, a v její platónské linii zvláště. Jedině z tohoto sebou samým fascinovaného řeckého ducha se mohla zrodit představa, že naše pojmy mají božský původ a že teoretizující lidská mysl se skrze správně definované a nahlédnuté pojmy dotýká božství samého a v něm obsažených vzorů viditelného světa.

Problém východiska a oprávněnosti theologických výpovědí

Má-li si filosofie uchovat charakter radikálního tázání, pak především musí velmi kriticky reflektovat zdroje a meze svého vlastního poznání. Tento úkol je zvláště naléhavý v případě filosofické theologie, protože zde je filosofické myšlení konfrontováno se skutečností zcela zvláštní povahy a této zvláštní povaze musí odpovídat způsob myšlení, jehož pomocí je tato skutečnost tematizována. Proto je také třeba, aby filosofie kriticky zkoumala výše uvedené nesamozřejmé předpoklady a se vší vážností si kladla otázku, do jaké míry jsou udržitelné. Tato naléhavost je o to větší, že při přijetí uvedených předpokladů je lidské myšlení vydáno svodu konstruovat božství podle modelu a ideálu vlastních pojmových struktur a projektovat vlastnosti těchto struktur na takto zkonstruovanou božskou entitu.

Právě tomuto svodu filosofická theologie podlehla již ve svých počátcích. Filosofický pojem boha, jak byl vypracován v rámci řecké filosofické theologie každopádně nese všechny rysy takovéhoto myšlenkového konstruktu. Eleatsko-platónský pojem „pravého jsoucna“ spojený s atributy, jako je dokonalá sebetotožnost, věčnost a neměnnost, který se stal převládajícím modelem pro pojem boha v antické filosofické theologii, je výsledkem hypostazování a zbožštění výtvorů a struktur lidského ducha, jakými jsou pojmy či ideální

objekty. Nelze popřít, že zejména platónská tradice zároveň rozpoznala a reflektovala meze pojmového myšlení tváří v tvář božství. Především platónská filosofie císařské doby zdůraznila boží transcendenci vůči jakékoli myslitelné skutečnosti a v souladu s tím rozpracovala subtilní metody negativní a afirmativní theologie, jejichž cílem je uvést lidské myšlení do „dialektického“ pohybu, skrze nějž se lidská duše má oprostit od fixace na veškeré pojmy a kategorie lidského myšlení, a stát se tak způsobilou k nad-intelektivnímu „zření“, „dotyku“ či „sjednocení“ s božstvím, které všechny tyto pojmy a kategorie překračuje. Tento přístup byl ovšem aplikován v rámci systému hierarchického polytheismu pouze na „nejvyšší božství“, zatímco nižší stupně božství a bytí (jako je novoplatónská rovina inteligibilního jsoucna, resp. intelektu) byly konstruovány zcela podle výše uvedených principů. Proto také zmíněná „dialektika“ afirmativní a negativní theologie, jíž jsou problematizovány myšlenkové kategorie vzhledem k nejvyššímu bohu, byla pojímána jako vrchol intelektuálního výstupu, při němž lidská duše musí projít pojmovými strukturami spočívajícími v základu světa, které se shodou okolností zrcadlí v ní samé, až k jejich nejvyšším a neobecnějším rodům či principům. Křesťanská theologie, která navázala na tento metafyzický koncept, modifikovala hierarchický polytheismus v intencích křesťanského monotheismu, pro nějž základní ontologickou polaritu představuje distinkce mezi Bohem stvořitelem a

stvořeným jsoucnem, a v souladu s tím aplikovala predikáty, které pozdně antičtí platonici přisuzovali různým dimenzím božského bytí – tj. např. Jednu a intelektu – na pojem jediného Boha.[i] Tím došlo k ustavení poněkud paradoxního pojmu boha, který nese mnohé rysy „pravého jsoucna“ v platónském smyslu (sebetotožnost, neměnnost, věčnost), který však podobně jako novoplatónské Jedno zároveň rovinu inteligibilního jsoucna transcenduje. Ačkoli křesťanští myslitelé antiky a středověku do toho konceptu vnášeli další svébytné prvky, jako je pojem Trojice či inkarnace, jejich pojetí boha v zásadě zůstává založeno na výše zmíněném myšlenkovém modelu.

Jeden ze základních problémů celé této tradice filosofické theologie tkví právě v nedostatečné sebekritičnosti a nedostatečné metodické obezřetnosti, s níž na svůj „předmět“ aplikuje určitý způsob myšlení, který této skutečnosti není přiměřený a v důsledku toho povážlivým způsobem překračuje meze dané lidskému poznání. Právě vůči metafyzickým konstrukcím tohoto druhu směřuje Nietzschovo obvinění z bohovraždy: Je v ní obsaženo rozpoznání, že theologie založená na řecké metafyzice vytvořila myšlenkový konstrukt Boha, v nějž současný člověk nemůže doopravdy věřit, a že právě to je také jeden z důvodů moderního nihilismu. Ještě tvrději by bylo možno

[i] W. Beierwaltes: *Platonismus im Christentum*, Frankfurt a. M. 1998, str. 186.

říci, že takovéto myšlenkové konstrukty představují jistý druh intelektuální idolatrie.

Domnívám se, že jedním z užitečných rozpoznání, k nimž dospěla novověká a moderní filosofie, je to, že ve filosofii se mohou legitimovat pouze takové výpovědi, které vykáží svůj původ ve zkušenosti, a že „hodnotu filosofie lze měřit právě … se zřetelem k tomu, jak adekvátně dokáže interpretovat opravdovou zkušenost.“[i] Zkušeností přitom není míněna pouze zkušenost empirická v užším smyslu tohoto slova, či jakkoli jinak redukovaná, nýbrž lidská zkušenost v celé její šíři a bohatství. Filosofie by se navíc neměla omezovat pouze na zkušenost všední a konvenční, ale také na zkušenosti jedinečné a mimořádné, které nezbytně patří k lidské existenci. Existují vrstvy zkušenosti, jež ve všedním diskurzu zůstávají nevyjádřeny a nepovšimnuty, zatímco jedním z úkolů filosofie je právě tyto vrstvy zkušenosti odhalovat a vydobývat je z pod nánosů a sutin zapomnění, včetně takových, které již před filosofií a theologií odkrývají způsobem sobě vlastním původní náboženské – a jmenovitě biblické – texty. Ke specifičnosti těchto textů mimo jiné patří, že nám odhalují určité možné zkušenosti, které třeba sami nemáme, protože odpovídají jistým krajním možnostem lidské existence, jež jsme (dosud) nerealizovali,[ii] a vybízejí

[i] Srov. P. L. Landsberg: *Zkušenost smrti*, přel. L. Hejdánek – J. Sokol, Praha 1990, str. 13.
[ii] Srov. P. Ricoeur: *Filosofie a zvláštnost náboženské mluvy*, in: *Život, pravda, symbol*, Praha 1991, str. 252.

nás k zaujetí životní orientace, která právě předpokládá překročení horizontu naší dosavadní zkušenosti. Jak jistě chápete, chci říci, že i filosofická theologie by měla zvolit za své východisko lidskou zkušenost (se všemi uvedenými výhradami) a legitimovat své výpovědi tím, že vykáže jejich původ ve zkušenosti. Východiskem filosofické theologie by měla být reflexe zkušeností, v nichž se uskutečňuje a manifestuje vztah člověka a Boha, především zkušenost víry.[i]

Kritika pojmu věčnosti

Opět nevhodnost tradičních metafyzických kategorií alespoň stručně demonstruji na příkladu, jímž je pojem věčnosti. Pojem věčnosti se stal neoddělitelnou součástí křesťanské theologie na Západě nejpozději od časů Augustina. Augustin chápe věčnost jako čirou přítomnost, bezčasové „nyní“, v němž existuje vše zároveň a tímtéž způsobem v jakési bezčasové simultaneitě. Věčnost je čirou sebetotožností, která je a nikdy nepřestává být tím, čím je. Hlavními rysy věčnosti jsou stálost, neměnnost, sebe-totožnost, v protikladu

[i] Slovo „víra“ zde neužívám ve smyslu náboženského přesvědčení, resp. souhlasu či přitakání určitým „věroučným“ obsahům, nýbrž tak, jak ho původně chápe Ježíš v evangeliích, tj. ve smyslu určitého životního postoje, životní orientace či bytostného pohybu lidské existence, který je právě jádrem křesťanské zvěsti. Srov. H. Ebeling: *Co znamená věřit?*, in: *Křesťanství dnes*, vyd. J. Němec, Praha 1969, str. 11-20; týž, *Podstata křesťanské víry*, Praha 1996; L. Hejdánek, *Filosofie a víra*, Praha 1999, str. 12-13; V. Němec, „Filosofie, víra a reflexe víry“, in: *Salve, Supplementum* II. *Křesťanství a filozofie* II, str. 31-42.

k proměnlivosti a nestálosti stvořeného a smysly vnímatelného jsoucna. V souladu s tím Augustin upírá Bohu veškerou změnu a odmítá na něj aplikovat časové kategorie, jakými jsou minulost a budoucnost. Pokud lze na Boha vztáhnout nějakou časovou kategorii, pak je to jedině přítomnost, ve smyslu oné bezčasové, stále setrvávající přítomnosti. Augustin tak příležitostně identifikuje Boží věčnost, resp. Boha samého, s velkým „Jest“: „Věčnost je samotnou Boží substancí, v níž není nic proměnlivého. Tam není nic minulého, jako by to již nebylo, ani nic budoucího, jako by to ještě nebylo. Tam není nic než *Jest*. Tam není Bude a Bylo, protože to, co bylo, už není, a to, co bude, ještě není. Ale cokoli, co je tam, pouze *jest*.“[i] Jak dosvědčují tyto formulace, věčnost, kterou má na mysli Augustin, je platónským pojmem věčnosti ve smyslu způsobu bytí neměnného a se sebou totožného inteligibilního jsoucna, o němž nelze vypovídat „bylo“ či „bude“, ale pouze „jest“, jak byl poprvé formulován v Platónovu *Timaiovi*.[ii] Jako myšlenkový model pro pojem věčnosti Augustinovi nicméně sloužila novoplatónská hypostase intelektu, resp. (pravého)

---

[i] Augustin: *En. in Psalm*. CI,2,10: *aeternitas, ipsa Dei substantia est, qua nihil habet mutabile; ibi nihil est praeteritum, quasi iam non sit; nihil est futurum, quasi nondum sit. Non est ibi nisi, Est; non est ibi, Fuit et Erit; quia et quod fuit, iam non est; et quod erit, nondum est: sed quidquid ibi est, nonnisi est*.

[ii] Srov. Platón: *Tim.* 37e-38a. Jak ukazuje A. J. Festugière: *Le sens philosophique du mot AIΩN”*, in: týž: *Études de philosophie grecque*, Paris 1971, str. 254-271, tento pojem věčnosti a s ním spjaté užití slova ἀΐδιος nikoli ve smyslu ustavičného trvání bez počátku a konce, ale ve významu nutně nepomíjivé a nutně nezrozené povahy, totožnosti a neměnnosti se poprvé objevuje právě v Platónově *Timaiovi*.

jsoucna či bytí, jež se vyznačuje invariabilitou platónského *mundus intelligibilis* a dalšími atributy neměnného noetického jsoucna.

Představa o Boží věčnosti ve smyslu neměnnosti, nehybnosti atd., je problematická již tím, že právě projektuje do pojmu Boha vlastnosti, jimiž se vyznačují určité výtvory či struktury lidského myšlení, totiž pojmy a ideální objekty. Není sporu o tom, že pojmy a ideální objekty jakožto zvláštní druh produktů lidského myšlení jsou nadány některými vlastnostmi, jež právem tak fascinovaly staré Řeky. Pojmy ustavené pomocí přesných definic umožňují nebývalou jasnost a preciznost myšlení. Navíc dovolují myslet naprosto totéž v odlišných situacích, na odlišných místech a v odlišných dobách. Ve vztahu k plynutí času a ve srovnání s proměnlivostí věcí a labilitou lidského duševního života se pojmy a ideální objekty vyznačují jakousi nadčasovostí a stabilitou pevně určeného smyslu. Je však vysoce problematické, pokud je zmíněným vlastnostem připsána zvláštní ontologická dignita a pokud se postuluje entita nadaná těmito vlastnostmi existující nezávisle na lidském myšlení, která se v rámci předpokládané ontologické hierarchie povýší nad jiná jsoucna nadaná vlastnostmi, jako je pohyb, změna atd. Právě tímto postupem vznikl platónský koncept inteligibilního jsoucna a s ním spojený pojem věčnosti, který si posléze osvojila i křesťanská theologie. Myšlenka Boží věčnosti v tomto smyslu je nicméně

myšlenkovým konstruktem a metafyzickou pověrou, kterou nelze nijak vykázat, a která je dokonce v mnoha ohledech v rozporu se zkušeností víry a biblickými texty. Navíc tento pojem věčnosti ve spojení se specifickou představou o Boží vševědoucnosti vede k některým neřešitelným problémům, jež představují například známé aporie klasické theodiceje, s jejími různými extrémy, jako je nauka o predestinaci, jež sice bere vážně realitu zla, ale deleguje rozhodnutí o zlu a zavržení na Boha samého, nebo učení o nejlepším z možných světů, které sice uchovává dobrotu Boha, ale za cenu bagatelizace závažnosti fenoménu zla.

Pojem ideje

Vzhledem k výše naznačené kritice platónského pojmu inteligibilního jsoucna a věčnosti by snad mohlo překvapit, že jako příklad konceptu, který naopak může sloužit jako zdroj inspirace i pro současnou metafyziku, jsem zvolil právě platónský pojem ideje. Jak dosvědčuje Aristotelés,[i] Platón rozvinul svou nauku o idejích v návaznosti na Sókratův objev světa pojmů, resp. možností jejich aplikace na svébytně filosofické otázky. Sókratova otázka „Co to je?“ (*ti esti*), již neúnavně klade svým partnerům v rozhovorech, se táže po nějakém „jednom“, po něčem identickém v mnoha různých

[i] Aristotelés: *Met.* 987a32-b8.

případech. Tato otázka předpokládá, že je zde nějaká jediná entita, k níž se vztahuje obecné jméno (např. „statečnost“, „zbožnost“ atd.). Sókrata patrně nikdy nezajímal ontologický status této entity, jeho zájem byl primárně praktický: Potřebujeme vědět, co je příslušná „ctnost“, abychom měli ve svém myšlení kritérium, jež nám pomůže bezpečně posoudit a rozhodnout, zda je určité jednání jejím případem či nikoli. Obrat k nauce o idejích nastává až v okamžiku, kdy je položena otázka kritérií správnosti tohoto našeho poznání, jak si ji právě kladl Platón. Platón si přitom jasně uvědomoval, že toto poznání nemůže být záležitostí pouhé lidské konvence či libovůle. To však vede k nemalým obtížím: Není-li např. pojem „spravedlnosti“ věcí pouhé konvence, pak nemůže být kritériem našeho poznání spravedlnosti sama společenská praxe spravedlivého či nespravedlivého jednání, protože je daleko spíše často plná nespravedlnosti, již jako takovou posuzujeme právě ve světle našeho poznání toho, co je – či by měla být – spravedlnost. Odkud se však bere tato naše schopnost podrobovat normativním soudům skutečnost, která sama nemůže být jejich posledním zdrojem, protože je právě těmito soudy sama měřena? To jsou základní východiska a otázky, z nichž se zrodila tzv. nauka o idejích. Přesněji lze východiska či motivaci této nauky či hypotézy rozčlenit do tří skupin:

Platón rozpoznal, že (1) není věcí pouhé lidské konvence či libovůle, co je morálně správné či nesprávné, tj. že člověk

je podroben na něm nezávislým kritériím morálního jednání (*etická motivace*); že podobně (2) člověk sám nerozhoduje o tom, co je pravdivé a nepravdivé, tj. že podléhá na něm nezávislým kritériím správného či nesprávného poznání (*epistemologická motivace*); a že (3) jsoucna pozorovatelná ve smyslově vnímatelném světě – především živé bytosti a rostliny –, i tento svět jako celek se vyznačují strukturami či formami, jež nejsou odvoditelné z jejich nižších částí a prvků a jež nesou všechny znaky rozumného uspořádání (*motivace kosmologická*). Tyto své náhledy Platón rozpracoval v pozitivní metafyzické hypotézy: (1) lidské jednání je měřeno božskou ideou (např. spravedlnosti), v jejímž světle se ukazuje jako morálně správné či vadné (např. spravedlivé či nespravedlivé); podobně (2) měřítkem lidského myšlení jsou božské ideje, jejichž říši existující nezávisle na člověku může odkrývat lidská mysl, pokud postupuje správně; (3) rozumná struktura světa a jsoucen v něm obsažených jsou projevem vyššího principu řádu, božského rozumu, jenž tento svět uspořádává v souladu s božskými vzory (idejemi).

Problémy, jež Platón otevřel a jejichž jádro velmi přesně postihl, patří mezi nejzávažnější metafyzické otázky, jež po více než dvou tisíciletích nepozbyly nic ze své naléhavosti. Člověk podle všeho je ve svém jednání i myšlení konfrontován s jakousi normativní dimenzí, sférou „mětí“ (ve smyslu „Sollen“, resp. „ought“), již sám neustavuje a již nelze ztotožnit s žádným nitrosvětsky daným jsoucnem, ale

která přesto „platí“ a člověk se jí musí řídit, chce-li správně jednat a myslet. Tuto normativní instanci přitom nelze redukovat na žádný z lidských výtvorů, tj. ani na etická či logická pravidla, protože ta nejsou posledním měřítkem rozhodujícím o správnosti či nesprávnosti lidského jednání a myšlení a sama mohou být podrobena zkoušce své správnosti či pravdivosti. Před podobný problém nás staví fenomén konstituce struktur a forem živých bytostí, a to zvláště ve výše naznačené evoluční perspektivě: Postupné vynořování forem z nicoty je procesem, který lze v jeho různých fázích a liniích hodnotit jako více či méně zdařilý či nepodařený, jako by i tento proces podléhal určitým měřítkům či kritériím, jimž buď dostává nebo se od nich odchyluje. Tato kritéria rovněž nemohou být ztotožněna s něčím nitrosvětsky jsoucím či daným, protože dané jsoucí se tvoří teprve v procesu, jehož průběh právě podléhá zmíněným měřítkům. Povaha této zvláštní dimenze „mětí“, s níž jsme v uvedených případech konfrontováni, je každopádně filosofickým problémem nejvyšší důležitosti.

Vlastní Platónovo řešení této otázky je ovšem problematické tím, že postuluje na člověku nezávislou existenci (s Maxem Schelerem řečeno) „objektivního řádu hodnot“ a (Husserlovou terminologií vyjádřeno) určité třídy „intencionálních předmětů“, totiž tzv. „kategoriálních předmětností“, jež jsou pochopeny jednak jako objektivní kritérium lidského poznání, jednak jako zdroj forem

přírodních jsoucen. Problematičnost této platónské odpovědi spočívá v tom, že právě hypostazuje a zbožšťuje samy struktury a výtvory lidského ducha. Na člověku nezávislá existence „objektivních hodnot“ či „kategoriálních předmětností“, ať už v božském intelektu či mimo něj, jež správně myslící lidský rozum pouze odkrývá, však není filosofickými prostředky vykazatelná.[i] V tomto případě jsme tedy nuceni odmítnout Platónovo řešení v jeho konkrétním provedení, na druhé straně však musíme vzít velmi vážně východiska jeho tázání a intence, které při své odpovědi sledoval, a pokusit se o jejich rozpracování jiným způsobem.[ii] způsobem.[ii]

Závěr

Z řečeného je snad zřejmé, že metafyziku rozhodně nepovažuji za překonanou či přebytečnou filosofickou disciplínu. Metafyzické problémy neztratily ani v současnosti nic ze své naléhavosti a snad jsou dnes ještě naléhavější než kdy jindy, neboť si (snad alespoň někteří) jasně

[i] Toho si byl patrně do jisté míry vědom i Platón sám, který proto svou hypotézu idejí často formuluje v rámci filosofických mýtů či jiných pouze „pravdě podobných“ výkladů.

[ii] Takový pokus představuje např. Patočkova koncepce negativního platonismu, kde je „Idea“ pochopena jako „předmětně a pozitivně“ neuchopitelný korelát zkušenosti lidské svobody, který není součástí daného, ale projevuje se pouze negativně jako „síla distance“ a zdroj neuspokojenosti ve všem daném.

uvědomujeme, že nemáme po ruce jejich uspokojivá řešení. Dokonce se v souladu se starou tradicí domnívám, že metafyzice se nelze vyhnout, protože při řešení dílčích filosofických problémů nějaké odpovědi na základní metafyzické otázky vždy již předpokládáme a konkrétní způsob řešení metafyzických otázek do značné míry předurčuje povahu a orientaci filosofického systému, jejž vytváříme a v jehož myšlenkovém rámci se pohybujeme. Metafyzice proto podle mne i nadále ve filosofii náleží klíčová role. Má-li mít ovšem metafyzika smysl, nesmí se omezit na muzeální oprašování starých exponátů – antických, středověkých či novověkých metafyzických systémů v jejich dobově podmíněném provedení –, nýbrž musí se snažit porozumět jejich oprávněným východiskům a intencím a pokusit se na ně tvořivým způsobem navázat hledáním alternativních odpovědí a řešení, která by byla adekvátní současnému filosofickém a vědeckému kontextu, jenž tvoří rámec našeho vlastního myšlení. Tento požadavek implikuje, že se v současném metafyzickém myšlení nemůžeme spokojovat s nevykazatelnými konstrukcemi, byť by jejich rodokmen a tradice byly sebeúctyhodnější a jejich promyšlenost a vnitřní konsistence sebevíc imponující. Domnívám se, že nás k tomu zavazuje sama povaha filosofie jakožto radikálního (tj. ke kořenům jdoucího) a (sebe)kritického tázání.