

I. Exposice otázky

II. Antické pojetí problematiky

A. Parmenidés aneb problém bytí a nebytí

Motto:

∴ „Jest a nebytí vůbec není.“ (Parmenidés)

Parmenidés je pro náš výklad klíčovým myslitelem z minimálně tří důvodů, které alespoň předběžně vyslovme: 1. Parmenidés přichází jako vůbec první myslitel s tematizací fundamentálního problému celé západní filosofie - *bytí* (resp. bytí jsoucího); 2. díky snaze nějak toto bytí uchopit skrze jisté atributy, znaky (SEMATA), došel Parmenidés k závěrům, které se staly hybnými motivy dalšího vývoje řecké filosofie; 3. bytí je Parmenidem uvedeno do souvislosti s myšlením.

Vzhledem k závažnosti jeho postavení budeme věnovat Parmenidovi přece jen více pozornosti. Západnímu filosofování (resp. jeho tradici) budeme rozumět v duchu rozumění M. Heideggera (viz např. *Bytí a čas*), tedy jako pohyb tázání se po bytí a jeho smyslu... “A první, o kterém víme, že se tak tázal po jsoucím, že se pokoušel chápat bytí, který také dal první otázku, co je bytí, byl Parmenidés... Parmenidés řekl první význačnou pravdu filosofie a od té doby se na Západě děje filosofování.”¹

Parmenidés se narodil okolo roku 540 př. n. l. v Eleji. Pocházel z význačného a zámožného rodu. O jeho životě toho víme jen velice málo. Většina doxografů se shoduje na tom, že se účastnil aktivně politického života, dokonce sestavil pro svou obec zákony. Vedle politického života se Parmenidés věnuje také činnosti duchovní, jeho učiteli byli údajně Xenofanés a pythagorejec Ameinias, Parmenidův rodák. Právě Ameinias dal podnět k Parmenidovu životnímu obratu. Parmenidova AKMÉ spadá do let 504 - 500 př. n. l. (69. olympiáda). Rok Parmenidovy smrti je tradičně usuzován na 460 či 465 př. n. l. (Platónova fikce (dialog Parmenidés) o jeho setkání se Sókratem je opravdu jen literární fikcí).

Parmenidovo dílo bylo rozsahem nevelké, máme zachovánu více než polovinu (tj. 157 veršů) jeho filosofické básně *O přírodě*.

Mnozí renomovaní filosofové a interpreti dějin filosofie se domnívali a domnívají¹¹), že skutečný a pravý počátek evropského filosofování musíme hledat v díle starořeckého myslitele Parmenida. Jejich názory (ač jsou ve své orientaci různě směřované a nehodnotí tento počátek z hlediska dalšího vývoje filosofie stejně) jsou vnitřně spojeny přesvědčením o tom, že zásluhou Parmenida se ustavil jistý způsob myšlení, který se pro následnou evropskou tradici stal

¹ Bez dalšího podrobného odkazování pouze připomeňme (jako obecně známou skutečnost), že mezi ně náleželi G.W.F. Hegel, M. Heidegger, J. Patočka, E. Fink a jiní.

určující. Jejich názory se totiž shodují v tom, že Parmenidův nesmrtelný myšlenkový výkon soustředěný na problém bytí a nebytí vtiskl evropskému duchovnímu životu nový ráz, skrze něj se konstituovala filosofie jako ontologie. Právě on byl tím myslitelem, který rozpoznal a tematizoval „**ontologický rámec**” všeho lidského vědění a zkoumání. V jeho úvahách vstoupilo lidské myšlení do dosud neznámých sfér a získalo nový rozměr.

Je-li náš zájem směřován k ontologizujícímu filosofování posléze soustředěnému v tzv. první filosofii a chceme-li do něho nějak proniknout, pak je naprosto pochopitelné, že se na počátku našeho úsilí zaměříme na některé momenty Parmenidovy filosofie. Cesta k „první filosofii” začíná u tohoto myslitele.

Nejprve je nutné předeslat jednu důležitou poznámku: Na Parmenidově myslitelském výkonu lze rozlišit dva významné aspekty. Na jedné straně specifickým způsobem (který, jak zanedlouho budeme moci posoudit, vzbuzuje „údiv a podezření”, o kterých byla řeč v první kapitole²) otevírá cestu ontologizujícího myšlení tím, jak ji vytyčuje, jak tematizuje problémy a zachycuje celou situaci, v níž se tato cesta stává významuplnou a smysluplnou. Na straně druhé již prošetřuje její význam a smysl tak, že na ni ve svých úvahách vkročí, tj. nějak se pokusí zvládnout exponované problémy a zodpovědět vyvstávající otázky.

V našem pokusu o proniknutí k povaze Parmenidova myšlení budeme přirozeně akcentovat první aspekt, nicméně druhý zdaleka nepomineme, neboť skrze jeho alespoň dílčí sledování budeme moci nahlédnout, jak se začíná ontologizující myšlení rozvíjet a pohybovat. Stane se nám tak zřejmější to, co přiléhavě vyjádřil M.Heidegger: „A první, o kterém víme, že se tak tázal po jsoucím, že se pokoušel chápat bytí, ten, který také dal první odpověď na otázku, co je bytí, byl Parmenidés ...“³ Vydejme se tedy ve stopách jeho myšlenek.

Z Parmenidova myšlenkového světa se do dnešních časů, podobně jako v případě ostatních „předsokratiků” (tj. myslitelů žijících v Řecku v době před rokem 450 př.n.l.), dochovaly pouze fragmenty. Jeho úžasné myslitelské dílo známe jen ze zlomků umístěných ve spisech starověkých filosofů a doxografů (například Sexta Empirika, Simplikia, Prokla, Klementa Alexandrijského, Plutarcha, Aetia, ale také Aristotela, Strabona, Theofrasta a jiných).

V jedné pasáži (dochované jako zlomky B 2 a B 3 z Prokla, Klementa a jiných) říká bohyně (která je v básni postavou přivádějící poutníka k branám „pravdy”) toto: „Nuže já ti teď povím - a slovo, jež uslyšíš, podrž - které lze jenom cesty si mysliti zkoumáním všeho ...“ Proč má člověk-poutník vyslyšet a podržet jistá slova? Z jakého důvodu je k tomu tak naléhavě bohyní vybízen? Odpověď není obtížná. Slova (řeč), která budou následovat, se přece týkají „zkoumání všeho”. Naléhavost spočívá v tom, že ono sdělované je natolik důležité, že se bez něho nelze při jakémkoli zkoumání obejít. Jak se ho však týká, jak se k němu vztahuje? Aby nám to vystoupilo a abychom to správně vnímali jako něco podstatného a zapamatováníhodného, musíme spolu s poutníkem a bohyní vstoupit do oblasti, která je nám (jakožto „přirozeně naivně” smýšlejícím a nahlížejícím bytostem) poněkud vzdálena, totiž do oblasti úvah o zkoumání, a to nejen nějakého určitého zkoumání, nýbrž zkoumání všeho! Vyslyšíme-li tak jako poutník výzvu bohyně, učiníme veledůležitý krok, krok k reflexi zkoumání všeho, tedy zkoumání vůbec. Zkoumání samo se v tomto kroku stává zkoumaným (řečeno podle J. Patočky: tázání samo dotazovaným) a tedy tematizovaným. Zkoumání (tázání) se stává tématem. Je tematizováno specifickým způsobem, v němž není pozornost zaměřena na konkrétní postupy zkoumání, na jeho detailní zaměření a určité předměty. Zkoumání je tematizováno co do

² Viz první kapitolu, str. 8.

³ M.Heidegger: Gesamtausgabe, Bd.33, cit.vyd., str. 24

rozhodujících rysů své povahy, svých základů. Je třeba ho uchopit abstraktně v jeho určujících obecných momentech. Již samo vykročení tímto směrem znamená skutečný zlom a jeho realizace jaksi zakládá bezesporu Parmenidův význam.

Aby před námi takový výkrok vyvstal ve své (zatím jen tušené) relevanci, musíme si předně ukázat, co v něm bylo uchopeno a reflektováno a co je tedy potřebné pevně podržet v paměti a neztrácet ze zřetele.

Parmenidés uvádí, že cesty zkoumání (tázání) všeho jsou dvě a obě stručně charakterizuje. O první říká: „Jedna cesta, že jest a že vůbec nebytí není, dráha to přesvědčení, nebo ono provází pravdu.”⁴ Druhou charakterizuje takto: „... druhá pak cesta, že není a že je nebytí nutné. O této cestě ti říkám, že ji nelze nikterak poznat, neboť nejsou ani bys nepoznal ...”⁵

Člověk usilující o zkoumání či poznání je tak v situaci poutníka (ne náhodou je poutník hlavní postavou Parmenidovy básně), který se zastavil na rozcestí dvou cest. To je přinejmenším zvláštní. Jsme schopni a ochotni akceptovat tento „popis” naší vlastní situace (situace člověka)? Cožpak si nějaké takové rozcestí uvědomujeme? Jestliže nahlížíme a vnímáme věci kolem sebe přirozeně naivním způsobem, vystupuje pak před námi nějaké rozštěpení naší cesty za poznáním?

S odvoláním na předběžné charakteristiky naší přirozené situace uvedené v první kapitole musíme konstatovat, že nic takového neregistrujeme. To, co představuje v přirozeně naivním postoji člověka cestu poznání, vyhlíží spíše jako přímá, lineárně protažená trajektorie seznamování se s předměty okolo (jejich zakoušení jako přítomných u nás či před námi), která sice může být všelijak kroutivá a členitá, nicméně rozhodně se nikde neštěpí.

Proto je také hlas bohyně tak nabádavý k tomu, abychom podrželi její slova o dvou cestách zkoumání. Zásadní charakter sděleného je v tom, že na jedné straně je to cosi, co (pro nás) není samozřejmé, jasné samo sebou, na straně druhé uvědomění si tohoto rozcestí je skutečným počátkem, fundamentem zkoumání všeho ve smyslu jakéhokoli zkoumání (či tázání po čemkoli). Navíc způsob, jakým to bohyně sděluje, zřetelně naznačuje, že takto stanovený počátek zkoumání nemá povahu nahodile zvoleného či určeného bodu, jehož volba je výsledkem Parmenidovy libovůle. Stanovení počátku je výstupem jistých reflexí a úvah.

Chceme-li se v celé věci dobře orientovat co jsme si doposud uvedli jako všeobecně charakterizující a zvýznamňující, poukazuje k tomu, že to je více než potřebné. Je to nezbytné!), musíme se blíže zabývat právě těmito úvahami a reflexemi stejně jako závěry, které z nich vyplývají.

Znovu si připomeňme, že Parmenidés vyznačuje první cestu slovy, jež na první poslech znějí banálně (a v této banálnosti až tajuplně): „...že jest a nebytí vůbec není”⁶. Jejich banalita

⁴ KS, str. 67.

„Jedna (cesta) ukazuje, jak a jest a jak nemožné jest nebytí, to je stezka oprávněné důvěry (jde totiž za nezahaleným^{ab}).” JP, str. 122.

„Je dna, že jsoucno jest a nemůže nebýt, to je cesta přesvědčení (neboť sleduje pravdu)...” ZK, str. 43

(a) J.Patočka nepřekládá slovo ALETHEIA jako „pravda”, nýbrž slovem „nezahalené”.)

⁵ KS, str. 67

„... druhá pak, jak není a že jest nutné, aby ”není“ bylo. Tato stezka, pravím, nevede k ničemu, co by ukazující se, přesvědčovalo.” JP, str. 122.

„...druhá, že ho není a že nutné musí nebýt, tato však je - pravím ti - naprosto nemyslitelná cesta ...”. ZK, str. 43.

⁶ KS, str. 67

„... jak jest a jak nemožné jest nebytí.” JP, str. 122

„... že jsoucno jest a nemůže nebýt ...” ZK, str. 43

vystoupí tehdy, když vyslovíme jejich parafrázovanou verzi: „To, co je, je a to, co není, není.” Z pozic zaujatých v rámci přirozeně naivního postoje je to přece úplně všední a ve své šedé všednosti zcela **samozřejmé** konstatování. Jeho samozřejmost se jeví tak samozřejmou, že jeho jakékoli zvýraznění či dokonce tématizace působí nadměru nezvykle ba až podezřele. Kdo by se takovou banalitou zabýval?

Nyní jsme v místě, kde je potřebné se zastavit. Kdyby tomu bylo skutečně tak, že se smysl a význam první parmenidovské cesty skrývá pouze a výhradně v (dále nezkoumané a nepromyšlené) tezi: „To, co je, je a co není, není.”, bylo by neobyčejně (pro nás) obtížné spatřovat v ní něco zásadního. Vždyť to, co je touto tezí konstatováno, přece všichni víme, aniž by nás k tomu musel Parmenidés (anebo dokonce bohyně) nabádat. Ostatně je to přirozený rámec jakýchkoli našich každodenních úvah, úsudků, dedukcí, myšlenkových konstrukcí atd. Co na tom zkoumat?

Pro překonání tohoto „mrtvého bodu” je především nutné si povšimnout způsobu, jakým Parmenidés tuto tezi pojednává jako **jednu z možných cest zkoumání všeho**. Už z toho je patrné, že mu nejde o prosté uvedení banální teze, o nezvyklé zdůraznění jakési triviality. Svým způsobem pojednání zřejmě míní něco daleko zásadnějšího, hlubšího, co v přirozeně naivním rozumění zůstává nedotčeno a tedy skryto.

Parmenidovi se jedná o toto: **vyjasnit smysl „jest” a „není”!** V jeho uchopení celé věci jde o to, co tato slova znamenají. „Jest” a „není” (jest a ne-jest, klad a zápor, pozitivita a negativita) jsou v jeho přístupu učiněna určitě postaveným tématem. Hovoří-li Parmenides o dvou cestách (a tedy o rozcestí), pak významem a smyslem tohoto rozlišení je vskutku tématizace a dotázání „jest” a jeho záporu „není”. Je obtížné zvýraznit ve stručnosti epochálnost takového kroku. Snad alespoň znovu připomeňme, že nějaké takové tématizace není lidské myšlení „uvězněné” v přirozeně naivním způsobu rozumění schopno. „Jest” je pro něj příliš, až příliš samozřejmé a jasné a zůstává pouze samozřejmým předpokladem, který je zbytečné dotazovat či vyjasňovat. Avšak Parmenidova snaha sfilěruje v první řadě k „vyjasnění” onoho „jest”. Skrze takové úsilí opouští lidské myšlení mateřské lůno přirozeně naivního postoje a vstupuje do zcela nového okruhu zkoumání, která jsou koncentrována na „jest”. „Jest-býti-bytí” je zproblematizováno a uchopeno jako problém.

Vlastní Parmenidovy úvahy o tomto problému pak vyúsťují v závěru, že „jest” a „není” nepředstavují rovnomocné a rovnocenné „skutečnosti”. „Jest” a „není” neváží stejně, nejsou nějak souřadné. Jejich hlubší význam a smysl nelze porovnat. Již z toho je zřejmé, jak je tento Parmenidův závěr vzdálen běžně vnímanému smyslu teze: „to, co je, je a to co není, není.”

Podle výkladu J. Patočky vystupuje „jest” pro Parmenida především jako „přítomnost” něčeho - „být“ znamená „být přítomen” a vědět, že něco je, značí to zachytit v tom, že a jaké jest, v jeho přítomné původnosti.⁷ Ono „jest” označuje a ohlašuje, že se vyskytuje cosi odkrytého, cosi odkývajícího svou daností, cosi ve své přítomnosti zcela „nezabaleného”.⁸

Při zkoumání „není” se odhaluje naprosto jiná situace - „není” nepředstavuje nic takto daného. Základním rysem „není” není neskrytost. „Není” nemá, co by odhalovalo. Ono samo není schopno nic odkrýt. Jakési odkrývání se k němu sice rovněž vztahuje, avšak toto odkrývání je

⁷ J. Patočka: cit. dílo, str. 123

⁸ Již jsme upozornili (viz poznámku č. 32) na to, že J.Patočka překládá slovo ALETHEIA jako „nezahalenost”, „neskrytost”. To, co je, je přítomno (přítomnost PARUSIA) a v této své přítomnosti je to odkrývající, nezahalující. Proto je nutně základním rysem „jest” ona neskrytost, neskrývavost. Právě k tomu vede první parmenidovská cesta. (K problému ALETHEIA srovn. například W.Biemel: *Martin Heidegger*, Mladá fronta Praha 1995, str. 39.)

odkrývání něčeho na tom, co jest, co je přítomno. „Není“ na tom, co jest, odkrývá nedostatek, zbavenost atd. Proto také, jak konstatuje J.Patočka⁹, „není“ nemá své vlastní bytí, nýbrž jeho bytí je veskrze „vypůjčeno“ od „jest“, V „není“ (nebytí) se neukazuje nic kladného. „Nebytí“ není pozitivním stavem, je vyjádřením odmítavého stanoviska toho, komu „jest“ odhaluje. Proto také platí, že „jest“ odhaluje skrze to, čím jest i skrze to, čím není.

Takové prozkoumání „jest“ a „není“ ukazuje, že je nelze jednoduše klást vedle sebe. „Jest“ a „není“ nejsou souřadné a co do svého významu jsou naprosto neporovnatelné. Uvědomění si významu „jest“ v jeho plné hodnotě vede k neskrytosti, nezahalenosti, tj. k pravdě (ALETHEIA), v níž můžeme oprávněně důvěřovat. Je to důvěra v odhalující, odkrývající (pravdivou) povahu „jest“.

Prozkoumání „jest“ a „není“ však přináší i další podstatné závěry. Přestože je obojí neporovnatelné (pouze „jest“ náleží pozitivita), patří neoddělitelně k sobě. „Jest“ ve své nezahalenosti a odkrývavosti se stává plně srozumitelné pouze v poměru k „není“ a naopak „není“ je možné a smysluplné jen skrze „jest“. Motiv vzájemnosti „jest“ a „není“ (vzájemnosti konstituované na bázi priority „jest“) Parmenidés ve svých úvahách poodhaluje a naznačuje tak, že se jedná o cosi důležitého a podstatného. Ne vždy však byl v následující tradici tento motiv dostatečně zohledněn.

V textu Parmenidovy básně se k témuž motivu výrazně váže i závěr pasáže, kterou jsme citovali jako zlomky B 2 a B 3. Zde se praví: „Vždyť myslit a být je totéž.”¹⁰ (V řeckém originále: TO GAR AUTO NOEIN ESTIN TE KAI EINAI.¹¹) Je to tajuplně znějící propozice, ze které jako by na první pohled vyplývala jakási zřetelná identita bytí a myšlení. Je ovšem možné jí právě takto rozumět? Odpověď by mohla znít: Ano i ne! Těaková odpověď si přirozeně žádá vysvětlení.

Vše nasvědčuje tomu, že Parmenides nechtěl touto propozicí stvrdit nějakou prostou identifikovatelnost myšlení a bytí. (Jak by ostatně mohlo vůbec být myšlení nějak triviálně identické s bytím?) Chtěl poukázat na to, že neporovnatelnost a současná vzájemnost „jest“ a „není“ je zachytitelná **pouze a výhradně** myšlením, chápáním. Vědět, chápat, že něco jest (tedy nalézat se v situaci, kdy je plně pochopen smysl „jest“), značí jeho zachycení, uchopení v odhalené původnosti. A to je možné jen myšlením. O žádné prosté identitě věci a myšlené věci zde nemůže být řeč. Mezi věcí, která jest, a věcí, která jest myšlena, je pochopitelně diference. (Tak jako je rozdíl mezi stolem, který mám před sebou a píši na něm, a myšleným stolem, který je myšlen mou myslí. Nelze je prostě ztotožnit.) Avšak myšlení je schopno postihovat „jest“ věci, která jest. Je schopno ho postihnout v plnosti jeho významu a je toho schopno pouze ono samo a nic jiného. Z tohoto pohledu je chápání a bytí totéž a zároveň se v tom zračí ona prioritá LOGOS, který tuto schopnost lidského myšlení zakládá.¹²

Obraťme nyní pozornost ke druhé parmenidovské cestě. Co ukazuje, k čemu směřuje? Tato cesta „**neukazuje nic**“. Jak by ostatně mohla něco ukázat, když by měla odhalit, jak je nutné, aby „není“ bylo. To, co je ukazující, je „jest“, avšak onomu „není“ žádné samostatné, ukazující

⁹ J.Patočka: cit. dílo, str. 123

¹⁰ KS, str. 67

„... neboť chápání i bytí je právě totéž.” JP, str. 122

„... neboť totéž je poznávat i být.” ZK, str. 43

¹¹ Citováno dle ZK, str. 43

¹² Zmínka o významu LOGOS byla již učiněna v první kapitole (viz str. 8). Podrobněji srovn. například Benyovszky a kol.: cit. dílo, str. 13 a násl.

„jest“ nenáleží. (Vždyť by to ani nebylo možné!) Proto je na této cestě vše zahaleno v podivném šeru a temnotě. „Je to cesta v temnu do temna.“¹³

Pokud by „není“ bylo, musela by tato druhá cesta ukázat „není“ stejným způsobem, jakým první ukázala „jest“ - totiž v jeho přítomnosti, přítomné danosti, tj. jako odhalující neskrývanost. Potom by „není“ bylo stejnou pravdou (ALETHEIA). Na druhé cestě se to ovšem nedaří, neskrývanost náleží pouze „jest“ a nikoli „není“. Proto cesta neukazuje nic a nevede nikam. „Není“ (nebytí) tak zůstává trvale horizontem temné a nemyslitelně neurčité povahy.¹⁴ K tomuto horizontu nelze proniknout cestou pozitivitu „jest“, protože tato pozitivita sama vystupuje vždy jako pozitivita jen vůči němu. Plnost přítomné neskrývanosti „jest“ vystupuje vůči tomuto temnému horizontu. Bez něj by vlastně nebyla zachytitelná.

Nyní již je možné dobře porozumět tomu, jak Parmenidés expozicí základního rozcestí črtá půdorys vyjasňování povahy „jest“ a „není“. Takové vyjasnění je předpokladem jakéhokoli zkoumání (tj. zkoumání všeho). Proto je tak nezbytně nutné toto ujasnění podržet trvale v paměti. Bez něj je nemožné vstoupit na cestu pravdy a oprávněné důvěry či přesvědčení.¹⁵ Samotný vstup na uvedenou cestu vyjadřuje Parmenidés slovy: „Nutno říkat i chápat toto: že jsoucí jest, neboť bytí jest, kdežto nic věru není.“¹⁶ Aby bylo možno toto formulovat, musí ovšem být „jest“ (bytí - bytí) tématizováno a učiněno problémem.¹⁷

V textu Parmenidovy básně nalezneme i určité shrnutí úvah o možných cestách poznání. V tomto shrnutí jsou formulovány nakonec tři možné cesty, které se před eventuálním poutníkem za poznáním rozevírají:

1. Cesta Pravdy a Přesvědčení: bytí jest a nebytí není
2. Cesta naprosto neschůdná: bytí není a nebytí jest nutné
3. Cesta smrtelníků: bytí i nebytí jest a není, obojí je i není totéž.¹⁸

První dvě cesty jsme si již alespoň částečně přiblížili. Třetí cestu charakterizuje Parmenides jako cestu, „po níž se zmítají lidé neznalí ničeho, dvojhlaví, neb jim bezradnost v hrudi řídí bloudící jejich mysl a oni se ženou hluší a zároveň slepí, ti zmatenci, nesoudné davy, pro které

¹³ J.Patočka: cit. dílo, str. 122

¹⁴ Podrobnější výklad k „nebytí jakožto temnému horizontu“ viz například Benyovszky a kol.: cit. dílo, str. 37

¹⁵ J.Patočka: cit. dílo, str. 122

¹⁶ KS, str. 67

„Nutno je říkat i chápat toto: Že „jsoucí“ jest. Bytí znamená totiž „jest“, „není“ však neznamená nic.“ JP, str. 124

¹⁷ Trojice „jest-bytí-bytí“ může působit poněkud zavádějícím způsobem. Nicméně záměrně ji ponecháváme, aniž bychom blíže specifikovali užívání těchto slov u Parmenida. U tohoto myslitele (podobně jako u mnoha jiných starých řeckých myslitelů) panuje totiž poměrně značná terminologická nejasnost a nevyhraněnost. Přesné vypracování pojmů jsoucí, jsoucno, bytí bylo záležitostí následující filosofických generací zvláště v období středověku, jak si ostatně ukážeme v příslušných výkladech.

¹⁸ S odvoláním na pojednání K.Rheinhardta: *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Bonn 1916, uvádí toto rozlišení tří cest J.Patočka (cit. dílo, str. 123). Podobně (i s přímým odkazem) to činí Z.Kalandra (cit. dílo, str. 47), který použil tuto formulaci:

1. TO ON ESTIN (jsoucno existuje)
2. TO ON OUK ESTIN (jsoucno neexistuje)
3. TO ON KAI ESTIN KAI OUK E\$TIN (jsoucno existuje i neexistuje)

(K tomu srovn. K.Rheinhardt: cit. dílo, str. 36)

Svého času se otázka možných cest, které Parmenides exponuje ve své básni, výrazně diskutovala v tehdy (druhá polovina XIX. a první polovina XX. století) se rychle rozvíjejícím historicko-filosofickém bádání, zvláště německém. Spoly (které vlastně byly spory o způsob chápání Parmenidovy filosofie) byly vedeny o počet těchto cest. E.Zeller ve svém monumentálním díle *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung* (6 sv., I. vydání letch 1844 - 1852 v Tübingen) zastával názor, že existují pouze dvě cesty, správná a nesprávná. Když v roce 1924 vydal Zellerovo dílo W.Nestle, podrobil jeho názor zásadní kritice. K tomu srovn. Z.Kalandra: cit. dílo, str. 47 (poznámka č.8).

bytí a nebytí touž je věcí i různou, pro které také ve věcech je zpáteční cesta.¹⁹ Je to cesta prostých smrtelníků, obyčejných lidí, kteří zaujímají ke světu přirozeně naivní postoj, v němž bytí není problémem a v němž se orientují podle věcí, které jsou i nejsou, vznikají a zanikají, jsou přítomné a mizí, proměňují se a to vše jakoby na stejné úrovni, se stejným významem a smyslem. Lidští jedinci zmlátající se na této cestě mají jedinou možnou oporu: jazykový úzus, mínění (DOXA), které sice rozlišuje mezi „jest“ a „není“ (tj. v jeho rámci je tato diference nějak uchopena a v běžném jazykovém užívání držena), avšak tomuto rozlišení nerozumí, nezachycuje ho v jeho skutečném významu. Fragmentární rozumění „jest“ a „není“ způsobuje, že tito smrtelníci bez rozpaků činí z bytí nebytí, a naopak a bytí a nebytí je pro ně totéž i ne-totéž. Jsou proto závislí na tom, co vidí a slyší ve své slepotě a hluchotě, a nejsou schopni proniknout k tomu, co je skutečně přítomné, držíce se „jest“ míněného a zdánlivého.

Máme-li vstoupit na cestu Pravdy a oprávněné důvěry, musíme se od mínění (DOXA) odvrátit. Víme již, že tato cesta je vyznačena tím, že jest! Vzhledem k obtížnosti celého problému zkusme ještě jednou souhrnně formulovat některé Parmenidovy závěry.

První, co je nutné pochopit, je primární pozitivita „jest“. Pouze „jest“ jakožto bytí skutečně je, nebytí (ne-býtí) v plném slova smyslu není. Pochopit tuto skutečnost znamená pochopit celistvost nezakrytosti (ALETHEIA) - tj. pravdy. Pochopit pravdu jako nezakrytost, odkrývavost představuje „klíč“ k pochopení bytí, k pochopení významu a smyslu „jest“. Pochopení bytí a pochopení pravdy - k tomuto dvojedinému lze proniknout na cestě vytyčené tím, že „bytí jest“. Aby bylo možno na tuto cestu vstoupit, musí být nejdříve uvědoměna. Ono „jest“ (bytí-bytí) musí být učiněno tématem. Parmenidovo úsilí je z tohoto hlediska zcela exemplární. Efektem takového úsilí je odklon od věcí samých v jejich konkrétní mnohotvárnosti a smyslové zakusitelnosti a příklon (ve smyslu tématizace) k jejich „jest“, k jejich „býti“. Skrze to, co lze nazvat „metafyzickou abstrakcí“²⁰, činí Parmenides tématem svého zkoumání bytí. Není to výraz libovůle jeho těkajícího myšlení, nýbrž vyjádření snahy postihnout to, co umožňuje (ve smyslu předpokladu a východiska) veškeré zkoumání a potažmo zakládá jakékoli porozumění. Zkoumáním tématu „býti“ jakožto tématu nezahalenosti, odkrývavosti (ALETHEIA) je tím, co umožňuje a předchází jakémukoli porozumění. Jedině skrze tento příklon a maximální soustředění na udané téma je dosažitelné plné vědomí toho, že „vzdálené věci jsou myslí úplně blízké, vždyť ona od jsoucího přece jsoucí odtrhnout nechce, ani když rozptyluje se veskrze po celém světě, ani když se zase spojí...“²¹ příklon a samostatná tématizace „jest-býti-bytí“ ovšem neobyčejně zvýrazňuje to, že mezi věcmi, které jsou, a jejich „býti“ existuje jakési odlišení, jakási diference a že jediné v důsledku této diference může být vůbec něco takového jako „jest-býti-bytí“ učiněno tématem. Parmenidova nesmrtelná zásluha tkví v tom, že si tuto diferenci uvědomil. A nejen to, skrze to si uvědomil rovněž, že věci, které jsou, jsou nejen a pouze tím, co o nich víme na základě smyslové zakusitelnosti a jejich derivátů (tj. že jsou takové a takové), ale především jsou tím, co jest, tedy jsoucím či jsoucnem. Klíčem k porozumění tomu, že věci jsou jsoucí (jsoucna), je tématizace a porozumění jejich „býti“. Tímto způsobem, aniž by to zcela přehledně terminologicky zvládl a zafixoval²², artikuloval

¹⁹ KS, str. 67

„...kterou si dávají dohromady zřejmě lidé, kteří nic nevědí, ti dvojhaví. Bezradnost řídí v jejich pnuu bloudící chápání. Jsou strkáni, zároveň hluší i slepí, zmatení, čeládka nerozhodná, která usoudila, že být a nebyt jest a není totéž, a pro které každá cesta se točí sem i tam.“ JP, str. 124

²⁰ Termín „metafyzická abstrakce“ byl převzat z publikace: W.Brugger: *Filosofický slovník*, Náčrt dějin filosofie, Naše vojsko Praha 1994, str. 517.

²¹ KS, str. 67

„... je pro skutečné chápání (NOUS) něčím neotřesitelně přítomným. Neboť onen chápající NOUS neodehne něco jsoucího od jiného jsoucího tak, aby ve svém sepětí bylo uvolněno, ani nějak stlačeno dohromady.“ JP, str. 126

²² Již jsme upozornili na tento nedostatek v poznámce č. 45

Parmenidés diferenci mezi jsoucími věcmi a jejich „bytí“, tj. diferenci mezi jsoucím a bytím. Tato diference označovaná jako **ontologická diference** stojí na počátku celé tradice evropského ontologizujícího filosofování.²³ Na tomto tématu se ontologizující filosofie konstituovala a Parmenidovi v tomto směru náleží nepominutelná priorita.

V dalších zlomcích básně O přírodě eleatský myslitel již nechává svou mysl putovat po cestě Pravdy a Přesvědčení. Přitom zachycuje zejména jednotlivé znaky (SÉMATA) či znamení onoho „bytí“ (bytí), tj. toho, že jest. Tato znamení jsou zachytitelná pomocí „rozumu“ (LOGOS), protože přece platí, že „chápání a bytí je totéž“. Pouze rozum je schopen sledovat zřejmost a vysvětlení. Znamení „bytí“ (jakožto samostatného tématu) nemohou být sledována či stopována míněním na základě smyslové zakusitelnosti. Parmenidés provádí následující výčet: „... a při této cestě jsou velice četná znamení, že ono jsoucí, jež nevzniklo, nezajde také, že je jediné, celé a pevné i neukončené. Nebylo nikdy a nebude, jest nyní najednou celé, souvislé, jedno.“²⁴ V kterémkoli „jest“ („jest“ kterékoli konkrétně jsoucí věci) se nějak ukazuje charakteristika nedílné celistvosti, ukazuje se v přítomnosti oné věci, která jest.

Eleatský myslitel se vydává na cestu vytyčenou těmito „ukazovacími znameními“. Bylo by jistě možné (a přirozeně velice zajímavé) tuto jeho pout' sledovat. Nicméně pro potřeby a účel našeho textu není nutné zacházet do podrobností zvláště proto, že se s nimi budeme (byť již v jiné expozici) seznamovat i v následujících výkladech. Bude tomu tak proto, že pohyb ontologizujícího myšlení, který posléze nastal, v mnohých směrech znovu a znovu tématizoval právě tato „ukazovací znamení“ proto, aby lépe a dokonaleji bylo pochopeno to, oč se zde jedná především, totiž bytí všeho jsoucího. Průzkum „ukazovacích znamení“ na cestě vytyčené oním „jest“ se tak postupně stával náplní toho, co se ustavilo jako „první filosofie“ tj. obor, v jehož kompetenci se nalézá Parmenidem uvědoměná ontologická diference.

B. Platón aneb problém odhalení povahy jsoucna

Motto:

„Nuže, všichni, kteří tvrdíte, že vše je teplo a studeno nebo nějaká taková dvojice, co to asi říkáte při té dvojici, když pravíte, že to obě dohromady i jedno každé zvlášť jest? Jak máme rozumět tomuto vašemu „jest“? (Platón)

Jedním z myslitelů, kteří vědomě a jaksi plánovaně navazovali na Parmenidovo myslitelské úsilí, byl filosof Platón. I pro něj je tematika celistvosti bytí tou oblastí, v níž lze úspěšně pátrat

²³ „Problém rozlišení jsoucího a bytí vůbec nestojí na prvním místě bezdůvodně. Teprve výklad tohoto rozlišení umožňuje jednoznačně a jistě tématicky vidět a učinit předmětem zkoumání něco takového jako bytí v rozlišení od jsoucího. S možností dostatečně jasného provedení tohoto rozlišení bytí a jsoucího a podle toho s možností překročení od ontického pojednání jsoucího k ontologické tematizaci bytí stojí a padá možnost ontologie, tzn. filosofie jako vědy.“ M.Heidegger: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, in: Gesamtausgabe, Bd.24, str. 322 (překlad Benyovszky, Černoch, in: *Vybrané texty k propedeutice filosofické*, VŠE Praha 1990, str. 12).

²⁴ KS, str. 68

„Na této cestě jsou velmi hojná ukazovací znamení, jak jest nevzniklé a nezničitelné, „jest“ je totiž celistvé a neotřesitelné a nezakončitelné, ani tedy nebylo a nebude, ježto jest nyní a všechno najednou, jedno, souvislé.“ JP, str. 126

„... na ní je velmi mnoho znaků, jsouc nezrozené, je i nehynoucí, úplně, jednorozené a neochvějně a nekonečné. Ani nebylo jednou, ani nebude, když je teď, je celé najednou, jedno, souvislé ...“ ZK, str. 49-50.

po tom, oč se jedná v lidském poznání vezdejších jsoucích věcí především a v první řadě, totiž po jejich pravdě. Parmenidem explicitně vyjádřený názor spočívá v tom, že to, oč se jedná ((pravda ve smyslu nezahalenosti (ALETHEIA)), je možné sledovat na cestě vyznačené takto: bytí jest a nebytí není. Tato cesta (co do svého vyznačení i případného vstupu na ni) je dostupná našemu chápajícímu rozumu (LOGOS), neboť myslit a být je přece totéž.

Platón (vlastním jménem Aristokles) se narodil roku 427 př. n. l. Pocházel z významné athénské aristokratické rodiny a tento původ předurčil také jeho výchovu, která měla směřovat k rozvinutí duševních i tělesných schopností svobodného občana. Do svých 20 let se věnoval údajně malířství a básnictví, poté přišlo setkání se Sókratem, jež de facto předurčilo jeho další životní směřování. Zařadil se do početné skupiny Sókratových žáků a je Sókratovi nablízku až do jeho smrti v r. 399 př. n. l. Po mistrově skonu Platón hodně cestuje de facto po celém tzv. Velkém Řecku, navštívil údajně i Egypt. Tyto cesty umožní Platónovi seznámit se s tehdejšími výtvarnými a vědeckými výdobytky řecké vzdělanosti. Nedlouho po návratu do Athén podniká Platón svou první významnou cestu na Sicílii a do jižní Itálie (kolem r. 388 př. n. l.). Smyslem cesty do sicilských Syrakus je snaha po uskutečnění jeho představ ideálního uspořádání obce. Mise končí nezdarem a Platón se vrací do Athén. V roce 387 př. n. l. Platón zakládá školu, tzv. Akademii, a tato se záhy stává centrem studia nejen filosofického ve vlastním smyslu slova, ale vědeckého vůbec, zejména pak studia matematiky, astronomie apod. V r. 367 př. n. l. Platón opět cestuje do Syrakus, kde se mění mocenské podmínky ve prospěch jeho původních snah. Ale i tato cesta končí neúspěchem. A konečně kolem r. 361 př. n. l. absolvuje ještě třetí a poslední cestu. Přestože cesty na Sicílii a do jižní Itálie končily nezdarem, Platón se během nich seznámil s pythagoreismem, jímž se dal inspirovat v mnoha otázkách své vlastní filosofie. Také neúspěchy praktických pokusů o vytvoření ideálního uspořádání věcí obecných vedly Platóna k jistým korekcím jeho společenské koncepce. Zbytek svého života tráví Platón v Athénách, kde v r. 347 př. n. l. také umírá.

Zachovalo se celkem 36 platonových spisů/dialogů, z toho pouze 27 se ukázalo jako Platónových. Kromě těchto 27 dialogů nám Platón zanechal filosoficky významnou korespondenci.ⁱⁱ Tradičně se ve vývoji Platónovy filosofie, a tedy i konkrétní filosofické tvorby, rozlišují tři období:

1. *období* (období tzv. sókratovské): Během tohoto období napsal Platón mj. tyto dialogy: *Lysis*, *Charmidés*, *Lachés*, *Euthyfrón*, *Ion*, *Hippias Menší*, *Hippias Větší*, *Euthydémós*, *Obrana Sókrata*, *Kritón*, *Menexenos*, *Prótagoras*, *Gorgias*.

2. *období* (období tzv. koncepce „dvou světů“): Z tohoto období pochází tyto významné dialogy: *Faidón*, *Menón*, *Kratylos*, *Symposion*, *Politeia*, *Faidros*.

3. *období* (období vrcholné - kritika, resp. modifikace předchozí filosofie): Významnými dialogy tohoto období jsou tyto: *Theaitetos*, *Sofistes*, *Parmenidés*, *Politikos*, *Filebos*, *Timaios*, *Kritias*, *Nomoi*.

Platón, ač vyrostl v odlišném myšlenkovém klimatu (prosyceném Sókratovským, eticky orientovaným filosofováním) a ač je jeho vlastní filosofie vázána na koncepci idejí (odvozenou rovněž ze sókratovských úvah o problematice „druhu“ (EIDOS)), přistupuje k pátrání po pravdě věcí se zřejmou snahou zúročit Parmenidovo duchovní dědictví, jehož vliv lze u Platóna poměrně dobře sledovat, i když díky celému dochovanému platónskému dílu víme, že rozlet tohoto filosofa a jeho myšlenkový záběr byl již daleko širší a mohutnější. Parmenidův vliv se

projevuje zejména v tom, že v rozhodujících momentech pojednává Platón základní pojem své filosofie - pojem ideje - nikoli onticky²⁵ jako „ideální jsoucnost“, nýbrž **ontologicky**¹⁾ V těchto kruciólních bodech pro něj ideje nejsou pouhým ideálním typem jsoucího ve smyslu určitého výseku toho, co jest. Ideje představují podmínky či předpoklady (východiska) porozumění kterémukoli jsoucímu, tj. čemukoli, co jest. Jsou tím, co otevírá možnost porozumění a pochopení všech „druhů“ jsoucího (tj. klíč k tomu, co jest, i tomu, co není). Zkoumání idejí tak sehrává u Platóna podobnou roli jako Parmenidovy reflexe možných cest zkoumání všeho. Zde jako tam musí být sjednáno před počátkem jakéhokoli zkoumání jasno, tj. musí být ujasněno, jaké předpoklady, podmínky a možnosti jsou pro zkoumání všeho určující V ontologicky zaměřených reflexích si Platón klade za úkol zkoumat to, co (v uvedeném smyslu) všechno objímá a k čemu se všechno vztahuje v podstatném, bytostně určujícím vztahu. Zkoumat takový „celek“ znamená zkoumat to, bez čeho nemůže nic být ani být pochopeno.

Platónova filosofie však tím, co do svého „programu“, není vyčerpána. Ontologizující myšlení orientované uvedeným směrem není její výhradní náplní. Již bylo zmíněno, že Platónův myšlenkový záběr je velice široký a jeho orientace rozmanitá. Mezi různými zaměřenými vyčnívají zejména ty, které jsou inspirovány životem a myšlenkami Platónova učitele Sókrata. Proto je také mnoho Platónových filosofických dialogů. soustředěno kolem problematiky toho, jak vést určitý (filosofický) způsob života, a nikoli na výlučně ontologicky pojatou problematiku. (V takových dialozích jsou rovněž nápadně přítomny různé osobnostní aspekty.) Toto zaměření a s ním související aspekty se odrážejí i v tom, že Platón posouvá ontologizující myšlení poněkud jiným směrem, odlišným od původního parmenidovského nasazení. Jeho „putování po cestě za Pravdou“ již není cíleno výhradně k ujasnění „jest-býti-bytí“. Smyslem tohoto „putování“ již není striktně ontologizující tematizace nebo pohyb v oblasti čisté expozice ontologického rozlišení bytí od jsoucích věcí. Cílem Platónova filosofického úsilí je v daleko větší míře přechod od jsoucích věcí k jejich „býti“ a zase zpět.

Tento posun neznámá nějaký zásadní odklon od parmenidovské orientace. I eleatský filosof byl nucen nějakým způsobem pojednat vztah „býti“ a věcí, které jsou, tedy vztah bytí a jsoucnost. „Býti“ mu vystoupilo jako onen nesmírně obtížně zachytitelný ohled na všech věcech, které jsou. Vystoupilo mu jako „nezahalenost, odkrývavost“ (ALETHEIA). Zároveň se mu ukázalo, že tato nezakrytost odkrývá věci, které jsou (jsoucnost), skrze to, že se v ní zpřítomňují, kdežto nezakrytost sama (ono „býti“ věcí) je přítomna trvale. V takové expozici pak konkrétně jsoucí věc jakožto jsoucnost vystupuje v ontologické tematizaci jako oslabené bytí.

Platónův posun spočívá v tom, že se jeho myšlení převážně koncentruje na tento motiv. Příčinně ho přitom zesílí pochopením „býti“ jako „pravzoru“. „Býti“ ve smyslu takového pochopení se stává **bytím jakožto pra-vzorem a pra-zdrojem**. Bytí je tím, z čeho prýští veškeré jsoucí. Bytí je **nejvyšším druhem jsoucnosti**. „Z otevřeného horizontu bytí stává se říše stálých, pak věčných jsoucnost ...“²⁶ Právě zesílením původního parmenidovského motivu dochází k proměně. Pro eleatského filosofa vystupuje jako dominantní diference rozlišení roviny toho, co je přítomno trvale, a toho, co je přítomno oslabeně. První rovině náleží bezvýhradná priorita a má povahu postupně ujasňovaného otevřeného horizontu (na rozdíl od temné, nejasné povahy horizontu nebytí). Pro Platóna, který navazuje na koncepci tohoto rozlišení rovin, však již obě roviny vystupují jako roviny jsoucnosti. „Bytí bude tedy (pro Platóna) vyšším druhem a stupněm jsoucnosti.“²⁷

²⁵ Srovn. J. Patočka: *Platón*, SPN Praha 1992, str. 321

²⁶ J. Patočka: cit. dílo, str. 291

²⁷ tamtéž, str. 246

V tomto pohledu se zdá, že je v právu J.Patočka, který uplatňuje názor, že Platón sice uchopil parmenidovské téma (byl si vědom „býti“ jako svébytného tématu), ale ve svém způsobu filosofování již původnímu parmenidovskému nasazení tematizace ontologické difference nedostál. V konečném ohledu v jeho filosofii zůstává „býti“ (bytí) nedostatečně jasně doloženo, je totiž pouze vyšším druhem jsoucna.²⁸

Nelze než konstatovat, že v takovém rozvinutí parmenidovského tázání byla ontologická difference téměř puštěna ze zřetele. Platonismus (velice silně inspirovaný sókratovskou filosofií) zbavuje rozlišení jsoucna a bytí dominantního postavení a přesouvá pozornost na problém „jsoucna jako jsoucna“.²⁹ Problém povahy jsoucna jako jsoucna vystoupil Platónovi coby ústřední proto, že vykládaje, resp. pokoušeje se vyložit parmenidovský objev tajuplnosti „jest-býti-bytí“, smísil bytí a jsoucí v tom smyslu, že bytí pochopil jako nejvyšší rod jsoucna. Bytí tematizoval jako to, co lze ztotožnit s tím, co nejvíce a nejplněji jest, totiž s idejemi jakožto pravými a jedině skutečnými jsoucnými.

Mohlo by se zdát, že není nutné věnovat platonismu příliš mnoho pozornosti, protože to rozhodující pro ontologizující myšlení (totiž pevné držení tématu ontologické difference) se zde jakoby vytrácí. A přece je opak pravdou. Platónův pokus o vypracování filosofické pozice je neobyčejně instruktivní právě proto, že je pokusem o nalezení toho, čemu náleží právě a jedině skutečně „jest“ a co Platón sám nazývá „jsoucí jsoucno“ (ONTOS ON)³⁰. Pokus je instruktivní z toho důvodu, že se jedná o určitý způsob rozvinutí ontologizujícího tázání, o určitý způsob uchopení problému bytí. V dějinách filosofie jakožto dějinách zjevnosti bytí jde právě o „zjevení bytí v určitém pochopení“. Podle Platónova názoru (který silně koresponduje s původním Parmenidovým pojednáním „ukazujících znamení“ na cestě vytýčené tím, že „jest a nebytí vůbec není“)³¹ je kandidátem na takové označení („jsoucí jsoucno“) to, co je „sebou samým podle sebe samého“ (AUTO KATH' AUTO).³² Být skutečně, reálně, v pravém slova smyslu znamená být sám sebou samým a to trvale. (Ostatně tento motiv pojednává i Parmenides ve zlomku své básně *O přírodě* (zlomek B 7 a 8 ze Sexta, Simplikia aj.³³). Jsoucí jsoucno (snad by bylo možno říci i „jsoucně jsoucí jsoucno“) či sebe-totožné jsoucno je nutně jedno, stejnorodé, jednoduché a nepodléhající změně. Toliko takové jsoucno v pravém slova smyslu jest a jako takové je „pravzorem“ všemu ostatnímu jsoucímu. Všimněme si jedné důležité okolnosti. Ono „jest“ nestojí kdesi mimo (není otevřeným horizontem), není samostatné, je tím, co náleží samostatnému jsoucnu. Proto také není „jest jakožto bytí či bytí“ tematizováno autonomně (ve smyslu čisté nezahalenosti, nezakrytosti), nýbrž je Platónem pochopeno jako „znak“ pravých jsoucnen.³⁴ Jakožto „znak“ pravých jsoucnen je čímsi trvajícím a neměnným ve shodě s trvajícím a neproměnlivým charakterem těchto jsoucnen samých. Platón nazývá tento znak USIA.)³⁵

USIA jako znak pravých jsoucnen je založena v již zmíněné sebe-totožnosti.³⁶ Její prozkoumání představuje jeden ze základních cílů platónské ontologie. Poučen parmenidovskou tradicí

²⁸ tamtéž, str. 247

²⁹ E.Gilson: *Bytí a někteří filosofové*, Praha 1997, str. 25

³⁰ E.Gilson překládá tento platónský termín slovy „reálně reálně“ - viz cit. dílo, str. 23

³¹ Viz příslušné pasáže v předešlé kapitole.

³² E.Gilson: cit. dílo, str. 23

³³ Srovn. KS, str. 68-69.

³⁴ E.Gilson: cit. dílo, str. 24

³⁵ Platón: *Faidon*, 78d, Oikumené Praha 1994, str. 41 (USIA je slovesný tvar řeckého slovesa EINAI - být.)

³⁶ "Být sebou samým, být totožný se sebou samým, být sobě samému podobný, být ryzí a neměnný jsou základní a nezbytné vlastnosti jsoucna takového, jak mu rozuměl Platón." R.Demos: *The Philosophy of Plato*, New York 1939, str. 160, cit.dle E.Gilson: cit. dílo, str. 25

(velice působivě vyjádřenou v tezi „myslit a být je totéž“) orientuje Platón svá zkoumání zcela jasně. Nic jiného než chápající rozum (LOGOS) není schopno dostát náročnosti takových zkoumání, neboť pouze chápající rozum je sto uchopit jemná rozlišení skrývající se v problematice sebe-totožného, jednoho jediného pravého „jest“.

V těchto zkoumáních také Platón pomíjí ony osobnostní aspekty, které jsou jinak v jeho úporném hledání pravého (filosofického) života trvale přítomny. Je možné si toho povšimnout i v textu dialogu, který je přímo zaměřen k výše uvedeným problémům. Platón ho příznačně nazval Parmenidés. Pozdější osudy tohoto dialogu jsou rovněž významné. Již ve starověku byl považován za jedno ze stěžejních Platónových děl. Neobyčejnou pozornost k němu soustředili novoplatónští myslitelé. Znamý renesanční platonik Marsilius Ficinus ho považoval za „nebeské dílo“ (*coeleste opus*)³⁷, novověcí filosofové (G.W. Leibniz, G.W.F. Hegel) se na něm vzdělávali.³⁸ Vzhledem k jeho významu se textu tohoto dialogu budeme věnovat i my. Bude to pro nás vhodná příležitost k tomu, abychom sledovali základní směry platónského rozvinutí původního parmenidovského tázání. Zaměříme se zejména na druhou, v mnoha ohledech nesmírně pozoruhodnou část dialogu.

V této části přistupují hlavní postavy dialogu (Parmenidés, Aristotelés, Pythodóros, Antifón) k jakési vážné či „pracné hře“³⁹, která je hrou rozumu - logu⁴⁰, a má vést k potřebnému rozlišování. Je to hra, jejímž východiskem či počátkem je parmenidovská teze o Jednom a jejíž náplní je to, co jest, jsoucno v základních a určujících charakteristikách. Platón to slovy hlavní postavy dialogu Parmenida vyslovuje sám: „Či chceteabych učinil předpoklad stran jednosti samé a zkoumal, jaké musí mít důsledky, jednak jestliže jest jedno, jednak jestliže není jedno?“⁴¹

Pokusme se tedy sledovat hru rozumu (či „dialektickou hru“), jak ji zachytil Platón. Je v tom skryta možnost být jaksi přímými svědky pohybu ontologizujícího myšlení v určitém způsobu.⁴²

Výchozí teze je zřejmá: Jedno! Je-li přijata, je vzápětí potřebné prozkoumat její důsledky ve dvou směrech: především směrem k ní samé, tj. k Jednu, a zároveň i směrem k jinému, tj. ke všemu „ostatnímu“, „druhému“. Jedno spolu s ostatním (druhým) dohromady objímá veškeré jsoucí, přičemž dno „ostatní“ (druhé) je mnohé. (Veškeré jsoucí, vše, co jest, je buď jedno nebo mnohé.) Směry zvažování důsledků jsou tedy jasné: směrem k Jednomu samému a směrem k ostatnímu mnohému. Takto je stanovena pouze první skupina důsledků.

Přijetím další výchozí teze: Není Jedno! vyvstává potřeba prozkoumat i zde důsledky směrem k Jednomu samému i směrem k ostatnímu mnohému. Tak je vymezena druhá skupina důsledků.

Avšak Jedno samo je možné pochopit ve dvojitým smyslu: jako čiré, čisté Jedno v absolutní oddělenosti od všech ostatních určení (tj. i od určení „jest“) anebo jako Jedno, které jest, tedy jsoucí Jedno, a proto v souručenství s jinými určeními. Tik je přirozeně rozvržena další skupina důsledků, které mají být prozkoumány. Na základě předběžného rozvrhu tak Platón získává jakési schéma osmi základních hypotéz určených k prozkoumání:

³⁷ J.Patočka: cit. dílo, str. 360

³⁸ tamtéž

³⁹ Platón: *Parmenidés*, 137b, Oikumené Praha 1996, str. 29

⁴⁰ Někteří interpreti soudí, že se z valné části jedná o „jeu d'esprit“. Viz A.E.Taylor: *The Parmenides of Plato*, London 1934, str. 34 (cit.dle E.Gilson: cit. dílo, str. 31)

⁴¹ Platón: *Parmenidés*, cit.vyd., str. 29

⁴² Při svém sledování se budeme přidržovat výkladu J.Patočky, cit. dílo, str. 319 a násl.

1. Jedno jakožto čisté Jedno v absolutní oddělenosti
2. Jedno jakožto jsoucí Jedno
3. Jedno jakožto jsoucno bez existence
4. Jedno jakožto naprosto nejsoucí
5. Mnohé jakožto mnohá Jedna
6. Mnohé jakožto mnohost neomezená bez jsoucího Jedna
7. Mnohé jakožto naprosté neomezeno
8. Mnohé jakožto neexistence

Těchto osm hypotéz Platón ve svém *Parmenidovi* analyzuje. Pro naši potřebu (a vzhledem k jistým limitám těchto skript) si předvedeme dialektickou hru rozumu, jak ji Platón rozehrál, na rozboru a druhé hypotézy.

V první hypotéze je Jedno pojednáno ve své naprosto absolutní oddělenosti a odloučenosti. Vlastním tématem hypotézy, resp. její analýzy je oddělenost, odloučenost (CHORISMOS). Je to téma v jistém smyslu pro Platónovu filosofii rozhodující. Již v dialogu *Faidón* ukázal Platón, co musí předcházet pokusu o postižení a pochopení pravého jsoucna. Musí tomu předcházet vědění o „čistém jsoucnu“, **odloučeném (odděleném)** od svých protikladů.⁴³ Odloučení samo (odloučenost jako téma) však nelze čistým způsobem zachytit u jsoucna (bytí), neboť to není podle Platóna jednoduché (jsoucno je zároveň jedno), nýbrž právě pouze u Jedna. Budeme-li Jedno myslet v jeho odloučenosti (CHORISMOS), může být odloučenost sama tematizována.

Jedno není celkem a nemá části, obojí vztahené k Jednu by znamenalo jeho „zrušení“, protože obojí představuje (ve vztahu k Jednu) nepřípustnou mnohost.⁴⁴ Není-li Jedno celkem a nemá-li části, nemá též střed, počátek a konec. Nemá hranice, meze, je proto zcela „neomezené“, „nehraňčené“.⁴⁵

Nemá-li Jedno meze, nemůže mít žádný tvar (neboť tvar znamená ohraničení) - je proto beztvare! Je-li neomezené a beztvaré, není nikde. Značně paradoxně znějící průběžný závěr o Jednom, které naprosto odloučeno nikde není, dokazuje Platón následujícím způsobem: „Kdyby bylo v něčem jiném, bylo by jistě kolem dokola objímáno od toho, v čem by bylo, na mnoha místech by se toho dotýkalo mnoha svými místy, ale: toho, co je jedno a bez částí a co není účastno okrouhlého tvaru, není možno se na obvodu na mnoha místech dotýkati ...Avšak kdyby bylo samo v sobě, tu by také samým sebou nic jiného neobjímalo než samo sebe, ač jestliže by bylo samo v sobě, neboť aby něco bylo v něčem neobjímajícím, není možno ...Jistě by tedy bylo něco jiného samo to, co objímá, a něco jiného objímané, neboť jedna a táž věc nebude ve svém celku zároveň i trpná i činná, a takto by to jedno už nebylo jedno, nýbrž dvě.“⁴⁶ Analogickým postupem dokazuje Platón, že Jedno není ani v klidu, ani v pohybu, pokud ho myslíme v jeho absolutní odloučenosti.⁴⁷

Tyto myšlenkové postupy ve svém souhrnu představují jakousi ptvní řadu argumentů v záležitosti první hypotézy. V dalším průběhu dialogu následuje dlouhá řada, která se týká toho, co moderní logika vymezuje jako problém identity.⁴⁸ Podléhá Jedno principu identity, pokud je

⁴³ J. Patočka: cit. dílo, str. 243

⁴⁴ Platón: *Parmenidés*, 137 cd, cit.vyd., str. 30

⁴⁵ tamtéž, 137 d, cit. vyd., str. 31

⁴⁶ tamtéž, 138 ab, cit.vyd., str. 31 - 32

⁴⁷ tamtéž, 138 b - 139 b, cit.vyd., str. 32 - 34

⁴⁸ V souhrnném podání blíže srovn. například Tugendhat-Wolf: *Logicko - sémantická propedeutika*, Rezek Praha 1997, str. 136 a násl.

myšleno v naprosté odloučenosti? Je možné ho v oddělenosti myslet jako to, co vykazuje v sobě přítomnost onoho fundamentálního znaku pravého jsoucna - totiž „sebe-totožnosti“?

Řada argumentů začíná tvrzením: „Také nebude (Jedno) ani totéž, ani s druhým, ani samo se sebou, ani zase by nebylo různé, ani samo od sebe ani od druhého.“⁴⁹ Jedno nemůže být odlišné od sebe, protože by nebylo jedním. Nemůže být ovšem ani totožné s jiným, protože by to opět znamenalo, že není jedno. Jedno přirozeně nemůže být ani odlišné od jiného (odlišného), protože, připomeňme si, je myšleno v naprosté odloučenosti od všech určení. Z toho důvodu mu nemůže náležet ani určení „odlišné“. Závěr je zřejmý: Jedno není odlišné od ničeho.

Nicméně Jedno nemůže být ani totožné s čímkoli. Kdyby mu totiž náleželo určení „totožné“, pak by se všechno to, čemu náleží určení „totožné“ muselo myslet jako Jedno, a to by znamenalo, že by bylo velice mnoho Jeden, což je (početně, logicky i jazykově) absurdní závěr. Proto nemůže být Jedno totožné s čímkoli, ani samo se sebou.

Velice podobným způsobem Platón analyzuje další případné „charakteristiky“ odděleného Jedna - podobnost, rovnost, časové určení, přičemž vykázaní toho, že ani tyto charakteristiky Jednu nenáleží, slouží filosofovi k tomu, aby vyslovil podstatnou tezi: „Jedno ani nemá účasti v čase, ani není v některém čase.“⁵⁰ Tato teze implikuje jakýsi shrnující závěr: „Jestliže tedy jedno nikterak nemá účasti v žádném čase, nelze o něm říci, ani že se někdy stalo, ani že se dělo, ani že někdy bylo, ani že se nyní událo, ani že se děje, ani že jest, ani že se v budoucnu stane, ani že nastane, ani že bude.“⁵¹ Je to pozoruhodné vyústění pokusu myslet Jedno v jeho naprosté odloučenosti. Takto pochopené a pojednané Jedno nijak nemůže nést onen základní „znak“ pravého jsoucna - jsoucnost jakožto USIA - a nemá proto ve jsoucnosti žádnou účast. V ní lze mít účast jedině některým ze způsobů, které Platón uvádí ve svém shrnujícím závěru. Vplývá z toho tedy to, co Platón vyjadřuje ve dvou tezích: „Tedy jedno nemá vůbec účast v jsoucnosti“. „Tedy jedno nemá vůbec přísudku jest.“⁵²

Ten, kdo se pokouší vniknout do tajů platónské dialektické hry rozumu, může v této chvíli podlehnout jistým pocitům bezútěšnosti a zbytečnosti. Tyto pocity ovšem nejsou na místě. Hra rozumu, v níž jsou analyzovány různé aspekty „odloučeného Jedna“, není zbytečná a ač posléze Platón přenáší svou pozornost někam jinam, je pro něj velice důležitá. Tím, že ji absolvoval, byl schopen ukázat, že absolutně oddělené jednoduché Jedno nemůže být myšleno jako **něco!** Ukázal, že pro myšlení je absolutně oddělené Jedno ničím, nicotou. Tato nicota však není pominutelná či zanedbatelná. Je totiž nutně potřebná pro vymezení celku, mimo který se v oddělenosti nachází. Neboť celek je to, mimo něhož nic není. A toto nic - to' absolutně oddělené Jedno.⁵³

Platón sám se dále tomuto naléhavému výkazu relevance nicoty (a skrze to i výkazu ontologické difference) nevěnuje. Souvztažnost bytí a : nicoty je pro něj tímto způsobem vyřešena. Zaměřuje se na problém samotného „býti“ v tom smyslu, že ho interesuje Jedno, které jest, s tím, že mu analýza první hypotézy nad slunce jasněji ukázala, že Jedno a jest se nějak liší. A to je podstatný závěr.

⁴⁹ Platón: *Parmenides*, 139 b, cit.vyd., str. 34

⁵⁰ tamtéž, 141 d, cit.vyd., str. 39

⁵¹ tamtéž, 141 e, cit.vyd., str. 39

⁵² tamtéž

⁵³ J. Patočka: cit. dílo, str. 328

Užívá ho proto i při rozboru druhé hypotézy: „jest” znamená něco jiného než „jedno”.⁵⁴ Co z toho plyne? Jedno, které jest - jsoucí jedno - je celkem složeným ze dvou odlišných částí - „jest” a „jedno”. Je to podivný celek dvou podivných částí. Jsou to části vzájemně se lišící, avšak zároveň jedna druhou v sobě nějak mající jako doplněk - jedno je jsoucí a jsoucno je jedno. „... jedna i druhá z těchto částí má v sobě jedno i jsoucno, a tak se dělí část zase nejméně na dvě části a takto týmž způsobem dále ...“⁵⁵ Je tomu tak, že jedno, pokud jest (jsoucí jedno), v sobě obsahuje neomezené množství. Obsahuje v sobě totiž nekonečno částí, které znovu a znovu opakují tutéž duální strukturu. A tak se „jest” (jsoucno) štěpí, rozmnožuje, vyplňuje pluralitu. Zde je již posun oproti parmenidovským „ukazovacím znamením” zcela zjevný.

J.Patočka⁵⁶ shrnuje sled Platónových úvah následovně: Prozkoumání absolutně odděleného Jedna, pokud to bylo možné, ukázalo, že myslet Jedno tímto způsobem nelze. Čirá oddělenost vystoupila jako nicota, kterou není možno myslet jako něco. Na základě toho je jedno Platónem myšleno jako odlišené, avšak participující na „jest”, tedy jako „jsoucí jedno”. 'Ito je celkem, který se skládá z mnoha komponent. Je to pluralita „jsoucích jednotek”, které znovu a znovu opakují duální strukturu „jsoucího jedna”. Tak se postupně veškerá rozmanitá mnohost ustavuje v participaci na jednom jsoucím. Proto také tato jsoucí mnohost není zápořem, popřením jedna a odlišností od něho (rozumí se inteligibilního jedna - vždyť přece „myslit a být je totéž”), nýbrž je jeho potenciálním rozvojem. „Jest” (býti) je takto dáváno v úděl veškerému množství jsoucna. Je mu dáváno (ve smyslu a významu pochopení tohoto dávání, tj. jakožto pomysl) jako „nápodoba” (METEXIS). Proto jsou jsoucí jedna v podobě jsoucích věcí napodobením. Nad těmito napodobením se klene vzorová klenba „jsoucího jedna”, jedna, které jest.

V dalším průběhu rozhovoru hlavních postav dialogu *Parmenides* je věnována značná pozornost tomu, jaká různá úskalí a nebezpečnosti čekají na toho, kdo se snaží celý tento koncept promyslet. Jim se ovšem nebudeme pro nedostatek prostoru blíže věnovat.

Z hlediska účelu, který sledujeme, bude daleko užitečnější a důležitější zvážit, jakým způsobem a v jaké míře rozvinul Platón původní parmenidovské nasazení. Z doposud řečeného je snad patrné, že slavný athénský filosof zužitkovává Parmenidovu tematizaci „jest” v koncepci difference bytí a participace na něm, přičemž vzorovou, archetypální podobou této participace je účast jedna na „jest” v podobě „jsoucího jedna”, která je donekonečna napodobována (spodobována) v nových a nových rozštěpeních původního vzoru.

Základní a určující motiv parmenidovského odloučení „jest-býti-bytí” jakožto trvale přítomné nezařazenosti, odkrývavosti od omezených, míněním zachycených podob „zpřítomnění” v konkrétně jsoucích věcech je zde převeden do podoby participačního modelu, ve kterém má „jest” (jako býti-bytí) charakter vzorového znaku jsoucnosti (USIA). Tento rys musí vykazovat vše jsoucí (vše, co jest), pokud je opravdově jsoucím, tj. jsoucím jsoucnem (ONTOS ON). „Jest” jakožto bytí takto „zjevuje” svůj obsah v tom, co samo jakožto „pravzor” zcela přesahuje.

Samozřejmě, že vzhledem k širokému myšlenkovému záběru Platónovy filosofie lze způsob, kterým je v ní fixována problematika ontologické difference, pojednávat v nejrůznějších přístupech. Nemá-li být tento výklad zcela vyčerpávající (a to v případě uvádějího výkladu zřejmě není žádoucí), není nutné exponovat všechny přístupy. Ještě jeden, pro následující pohyb ontologizujícího myšlení neobyčejně významný, je však třeba zmínit.

⁵⁴ Platón: *Parmenides*, 142 e, cit.vyd., str. 41

⁵⁵ tamtéž

⁵⁶ J.Patočka: cit. dílo, str. 331 a násl.

Platón se pokusil ukázat poměr mezi jsoucím jednem a mnohostí pomocí nekonečného rozrůžňování ve smyslu nápodoby (METEXIS). Tentýž poměr však chápe i jinými cestami, z nichž některé jsou ještě výraznější. Především je to způsob vázaný na koncepci idejí jakožto druhů (GENE). Je-li idea pojednána takto, pak je tématizována jako „pomysl”, který je přítomen u všech věcí (toho druhu), tj. je pochopena jako jakýsi jediný vid.⁵⁷ Tento pomysl, jenž je jako jediný přítomen v mnohém, ztrácí svůj „subjektivní” (ve významu nějaké **jedné myslí** náležející) charakter a podle Platónova výkladu se to s ním jako ideou má takto: „Tyto ideje stojí ve světě jako vzory, ty jiné věci pak se jim podobají a jsou jejich napodobeninami a ta účast těch jiných věcí v ideách není žádná jiná nežli ta, že jsou jim připodobněny.”⁵⁸ Zásadně důležité je, že stejný „model explikace” použije Platón i vůči tomu vidu, který je v rámci ontologických zkoumání prioritní - totiž vůči idejí jsoucna. Idea jsoucna jakožto pomysl, jehož statut není statutem individualizovaného obsahu určité lidské myslí (rozumu), je u Platóna v tomto kontextu pochopena jako svého druhu nejvyšší rod. Nejvyšší rody jsou takové druhy, vidy, které „procházejí věcmi a nic jim nebrání, aby měly společenství se všemi.”⁵⁹ Nejvyšší rody tak představují základ a jádro „společenství” (KOINON), neboť jsou tím, co je společné všem. Co je však nejvíce společné všemu tomu, co jest? Přece právě to, že to jest! Proto musí být „jsoucno” největší a nejvyšší ze všech rodů.⁶⁰ Je to rod, který se směšuje se všemi dalšími rody a rozrůžňuje se tak do mnoha a mnoha druhů. Proces „směšování” či „připodobňování” je uchopitelný dialekticky pracujícím rozumem.

Tak posunul Platón problematiku ontologických vztahů zachycovaných ontologizujícím myšlením do polohy, v níž je otázka po „býti” zafixována v otázce po hierarchii druhů v rámci nejvyššího rodu – tj. rodu jsoucna. Tímto posunem si Platón vytvořil podmínky pro zpracování první velké a relativně ucelené ontologické koncepce. Jeho pokus se stal na dlouhá staletí a tisíciletí bohatým zdrojem inspirace (v pozitivním i negativním smyslu).

Jeho nepominutelnou zásluhou vystoupil problém býti (bytí) v kontextu tázání po společenství rodů (KOINONIA TON GENON)⁶¹. Jsoucno je rod (GENOS) - to je pro Platóna základní teze, ze které je rozvrhnutá (zejména v dialozích *Parmenidés* a *Sofistés*) jakási ontologická axiomatika, do níž je možné umístit obory jsoucího, tedy obory vědění.⁶²

C. Aristotelés aneb konstituce tzv. první filosofie

Motto:

„*Jest druh vědy, která zkoumá jsoucno jako jsoucno a to, co mu o sobě náleží.*“ (Aristotelés)

Aristoteles ze Stageiry je obecně považován za myslitele, v jehož myšlenkovém díle nalezlo ontologizující myšlení svůj vsutku soustředěný a ucelený výraz. Tento názor se opírá zejména o skutečnost, že Aristoteles explicitně vyslovil ideu určité oblasti lidského vědění, v

⁵⁷ Platón: *Parmenidés*, 132 c, cit. vyd., str. 23

⁵⁸ tamtéž, 132 d, cit. vyd., str. 23

⁵⁹ Platón: *Sofistés*, 254, Laichter Praha (nedat.), str. 62

⁶⁰ tamtéž, cit. vyd., str. 63

⁶¹ J. Patočka: *Aristoteles*, SPN Praha 1994, str. 60

⁶² tamtéž, str. 61

níž jsou artikulovány základní tematizace nosných problémů ontologie - problémů jsoucího, jsoucnosti atd. Ľtuto oblast považoval za typ vědění⁶³, který je rozhodující, a proto **první**, a nazval ho „první filosofií“ (HE PROTE FILOSOFIA). Původní parmenidovské nasazení filosofie jakožto zkoumání smyslu a významu „jest-býti-bytí“ tak nalézá v aristoteléské první filosofii jakési dovršení v podobě uceleného tvaru.

Tento druhý nejvýznamnější řecký filosof klasické éry se narodil r. 384 př. n. l. ve Stageíře na Chalkidice. Jeho otec byl lékařem na makedonském královském dvoře. V tomto prostředí je Aristotelés vychováván, odtud také pochází jeho zájem o přírodní vědy. Ve svých 17 letech, tj. 367 př. n. l., pod vlivem věhlasu Platónovy Akademie přichází do Athén a stává se až do Platónovy smrti žákem Akademie. Po smrti Platónově odchází z Athén do Malé Asie (Aternea, později na Assos a do Mytileny), až se nakonec vrací na pozvání makedonského krále Filipa II. do Pelly (343 př. n. l.), kde se stává vychovatelem/učitelem tehdy patnáctiletého Alexandra. Zde zůstává až do roku 335 př. n. l., kdy se Alexandr ujímá vlády. Po odchodu od dvora se Aristotelés vrací do Athén, kde v r. 335 př. n. l. zakládá v gymnasiu Apollona Lykeia svou školu - Lykeion (zvanou též peripatetická škola). Sílicí protimakedonská atmosféra, která vyvrcholila v r. 323 př. n. l., kdy Alexandr Veliký umírá, vede protimakedonské síly k otevřenému vystoupení proti Aristotelovi. Ten je (jako mnozí před ním) obžalován z bezbožnosti a je nucen Athény opustit. Odchází do Chalkidy na ostrov Euboia, kde po roce intenzivní práce v r. 322 př.n.l umírá.

Dnes již ustálené členění Aristotelových spisů, pocházející od Andronika Rhodského, které respektují (od r. 1831ⁱⁱⁱ) všechna vydání Aristotelových spisů, jest následující: 1. Spisy logické (spisy tzv. Organonu): *Kategorie, O vyjadřování, První analytiky, Druhé analytiky, Topiky, O sofistických důkazech*. 2. Spisy fyzické (spisy o FYSIS): *Fysiky, O vzniku a zániku, O nebi, O duši, Meteorologika, O vzniku zvířat, O pohybu zvířat* aj. 3. Spisy meta-fyzické (spisy, jejichž předmětem je “první filosofie”): *Metafyziky*. 4. Spisy praktické (spisy zabývající se PRAXIS - jednáním a chováním člověka^{iv}): *Etika Eudemova, Etika Nikomachova, Velká etika*. 5. Spisy politické: *Politiky, Ústava Athénská*. 6. Spisy uměnovědné - poetické (spisy zabývající se POIESIS - tvorbou): *Poietika*. 7. Spisy rétorické: *Retorika, Retorika pro Alexandra*.

Není tedy nic zarážejícího na tom, že Aristotelovo filosofování učiníme předmětem svého zájmu nejen jako pozoruhodný historicko-filosofický fenomén, ale zejména proto, že představuje významný a neobyčejně vlivný produkt dalšího pohybu ontologizujícího myšlení, který byl mnohdy stejně nadšeně přijímán jako rezolutně odmítán.

Ve své původní snaze o vypracování ontologických stanovisek byl Aristoteles výrazně ovlivněn svým učitelem Platónem. Během dvacetiletého pobytu v platónské akademii v Athénách se mladý filosof seznamoval s rozmanitými součástmi platonismu. Samozřejmě, že mezi nimi i s pojetím jsoucna jako nejvyššího rodu. V minulé kapitole jsme se stručně seznámili s tím, jak Platón pojednává poměr jsoucích věcí vůči jejich jsoucnosti jako poměr bytí druhu vůči vyššímu bytí rodovému. S takovým řešením však Aristoteles nebyl uspokojen. Hlavním důvodem jeho odmítnutí byly neřešitelné rozpory uvnitř této koncepce. Jaké to byly rozpory? Aristoteles je probírá například v sedmé aporii třetí knihy Metafyzik: „Ale ani jedinnost, ani jsoucnost nemůže být rodem věcí, vždyť druhové rozdíly každého rodu musí, jak býti, tak i každý rozdíl musí být jeden, jest však nemožno, aby se buď druhy rodu nebo rod bez druhů vypovídal o příslušných rozdílech. A tak kdyby jedinnost nebo jsoucnost byly rodem, nemohla

⁶³ K Aristotelově rozlišování lidského vědění srovn. blíže Benyovszky a kol.: cit. dílo.

by ani jsoucnost, ani jedinnost bytí rozdílem. Nejsou-li však rody, nemohou být ani počátky, jsou-li rody počátky. A pak by rody bylo také to, co jest uprostřed mezi nejvyššími a nejnižšími rody spolu s druhovými rozdíly až k jednotlivinám. Ale zdá se, že jedny sice rody jsou, ale druhé nikoli. Kromě toho by rozdíly byly mnohem spíše počátky než rody, ale kdyby i ty rozdíly byly počátky, bylo by takřka nesčetné množství počátků, zvláště když se nejvyšší rod pokládá za počátek.”⁶⁴

Není-li tedy možné bezrozporně pochopit jsoucnost, resp. jsoucnost jako nejvyšší rod, jaká cesta je možná? Připomeňme, že tento okruh problémů je soustředěn kolem toho, že „jest” je **společné** všem věcem, které jsou. Skrze toto „jest” a v tomto „jest” tvoří jsoucí věci jakési společenství (KOINON). Platón toto společenství pochopil jako společenství druhové a rodové. Aristoteles ukázal, že takové pochopení skrývá neřešitelné problémy. Jak tedy toto společenství pochopit? Tato otázka motivovala Aristotela k novému prozkoumání základních problémů ontologizujícího myšlení. Jeho zkoumání se řídila určitou vůdčí ideou, kterou M.Heidegger⁶⁵ formuluje takto: Otázka po jsoucím (po tom, co jest) je v základu otázkou po bytí (po významu tohoto „jest”), tedy otázka po jsoucím (TO ON) je otázkou po bytí (EINAI). Z toho důvodu musí být otázka po jsoucím specifikována jako otázka po jsoucím jako takovém (ON HE ON). Tato otázka se ukazuje Aristotelovi natolik zásadní a významná, že ji považuje za otázku **první** (PROTON), která předchází všem případným otázkám dalším. Je to totiž otázka, která směřuje k rozkrytí předpokladů jakéhokoli vědění, tedy předpokladů prvních, principiálních.

Vypracování takové otázky a odpovědi na ni musí být ze stejného důvodu oborem zvláštního druhu vědění, který Aristoteles vymezuje ve slavné pasáži z počátku Čtvrté knihy *Metafyzik*: „Jest druh vědy, jež zkoumá jsoucnost jako jsoucnost a to, co mu o sobě náleží.”⁶⁶ V rámci tohoto oboru vědění, který Aristoteles nazývá „první filosofii” (HE PROTE FILOSOFIA) je jsoucí zkoumáno „pokud je jsoucnem”, tedy jeho úkolem je „zkoumat první příčiny jsoucnosti jako jsoucnosti”.⁶⁷

Jak ovšem při takovém zkoumání postupovat? První záležitostí, kterou je třeba tematizovaně uchopit, je fakt našeho mnohotvárného a různorodého vypovídání o jsoucím. Vypovídá se přece mnohými způsoby o tom, co jest (jsoucím) a to tak, že to jest. To je neobyčejně významné, neboť tím, že všelijak vypovídáme o jsoucím, vypovídáme mnohým způsobem bytí. (Říkáme-li, že věc jest taková a taková, vypovídáme nějak „jest”).

Je-li proto o jsoucím vypovídáno mnohým způsobem, pak je adekvátně tomu mnohonásobně vypovídáno „jest” (bytí). Ostatně „bytí” (jest) je to první a rozhodující **jedno**, které musí být vypovězeno o jsoucím, pokud jest jsoucí.⁶⁸ Jak máme rozumět bytí-bytí, které ač jedno je mnohonásobně vypovídáno o jsoucím? Aristotelova úvaha je následující: „O jsoucnu se mluví v mnoha významech.”⁶⁹ (TO ON LEGETHAI POLLACHOS.) V těchto významech je vypovídáno bytí. Vzhledem k tomu musí mít všechny tyto výpovědi v sobě nějak (významný) vztah k bytí. Na základě tohoto vztahu se nacházejí v určitém společenství (KOINON).

⁶⁴ Aristoteles: *Metafyzika*, 998 b, čes. překlad A.Kříže, Laichter Praha 1946, str. 83

⁶⁵ M.Heidegger: *Aristoteles. Metaphysik THÉTA 1-3*. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft., in: Gesamtausgabe, Bd.33, V.Klostermann Frankfurt am Main 1981, str. 33 – 34.

⁶⁶ Aristoteles: *Metafyzika*, 1003 a, cit. vyd., str. 96

⁶⁷ tamtéž

⁶⁸ M. Heidegger: cit. dílo, str. 34

⁶⁹ Aristoteles: *Metafyzika*, 1003 a, cit. vyd., str.96

Je patrné, že při tomto ujasňování směru a orientace zkoumání vystoupí dva hlavní okruhy problémů: problém povahy výpovědí o jsoucím a orientace v nich a problém povahy společenství, v něm se nacházejí.

V sedmé kapitole páté knihy *Metafyzik* vymezuje Aristoteles dva základní způsoby, v nichž se mluví o jsoucnu (TO ON)⁷⁰:

1. O jsoucnu se mluví ve smyslu případku, tj. býti na jiném (KATA SYMBEBEKOS)
2. O jsoucnu se mluví ve smyslu toho, co je samo v sobě (KATH' AUTO)

Do druhého způsobu náleží zejména druhy kategorií (KATEGORIAI), které vyznačují bytí nebo že něco jest.⁷¹

Do téže skupiny však náleží i výpovědi, v nichž „jest“ (býti) znamená, že něco „jest pravdivé“, popřípadě (v záporu „ne-býti“) že něco „není pravdivé“, „jest nepravdivé“.

Ale také sem patří to, co „jest“ označuje jako „jest možné“, tedy to, co je v možnosti (DYNAMEI), a to, co je skutečné, uskutečněné, co je ve skutečnosti (ENTELECHEIA).

Celou „schematiku výpovědí o jsoucnu“ souhrnně Aristoteles vyjadřuje takto: „Ale jsoucno, jež se označuje jako jsoucno prostě, vypovídá se v mnoha významech. Jedno je ve významu jsoucna nahodilého, mimotného, druhé ve významu jsoucna jako pravdivého a proti tomu nejsoucna jako nepravdivého, mimo to jsou jednotlivé způsoby kategorií, například co jest to, jakost, kolikost, místo, doba, a jestliže se ještě něco jiného tak označuje. Dále sem náleží ještě jsoucno v možnosti a ve skutečnosti.“⁷²

Tímto čtvrtým způsobem se mluví o jsoucnu, a tedy vypovídá bytí. Je třeba zjistit, na jakém základě je takové společné vypovídání „utvořeno“, v čem se zakládá takové společenství. Všimněme si přitom, že se v zásadě jedná o nám už známý problém toho, jak porozumět skutečnosti, že bytí (býti) je jedno (společné) a přitom se diferencovaně vypovídá.

Chceme-li sledovat Aristotelovo řešení tohoto zapeklitého problému, musíme znovu obrátit svou pozornost ke způsobu, v němž stageiritský filosof pojednává předmět první filosofie.⁷³ Nějak se zde skrývá nové promyšlení hlavních ontologických motivů, které kdysi tematizovali

⁷⁰ tamtéž, 1017 ab, cit. vyd., str. 137+139

⁷¹ Samotná problematika kategorií představuje v aristotelské filosofii svébytný a nesmírně zajímavý okruh zkoumání. Kategorie jsou v Aristotelově pojetí „k bytí odkazující určení věcí“, „bytné struktury“. (Blíže k problematice kategoriálních výpovědí o tom, co jest, viz například Benyovszky a kol.: cit. dílo, str. 65 a násl.) Proto také představují do jisté míry ústřední motiv Aristotelova filosofování. Filosof jim věnoval velkou část svého úsilí a pojednává o nich na mnoha místech. Především je kategoriím věnován samotný spisek, který přímo nese název *Kategorie* (v evropském středověku pravděpodobně nejdiskutovanější Aristotelův spis spolu s *Úvodem* (EISAGOGÉ) k němu, jehož autorem je novoplatónský filosof Porfýrios), zároveň se však o kategoriích pojednává na řadě míst v *Metafyzikách* (viz např. čtvrtou a pátou knihu), dále v *Topikách*, *Prvních a Druhých analytikách*. Při různých příležitostech zpracovává Aristoteles motiv kategorií z různých přístupů. Tomu odpovídá i to, že se počet základních kategorií v těchto přístupech proměňuje. Za rozhodující bývá většinou považován výčet, který Aristoteles podal ve čtvrté kapitole spisu *Kategorie*: „Každé slovo, které se vyskytuje bez jakékoli souvislosti, znamená buď podstatu nebo kvantitu, nebo kvalitu, nebo vztah, nebo místo, nebo čas, nebo polohu, nebo vlastnictví, nebo činnost nebo trpnost. podstata, abychom uvedli příklad, je třeba člověk, kůň, kvantita např. dvouloketní, tříloketní, kvalita např. bílé, znalé gramatiky, vztah např. dvojnásobné, poloviční větší, místo např. v Lykeiu, na náměstí, čas např. včera, vloni, poloha např. leží, sedí, vlastnictví např. jest obut, má zbroj, činnost např. řeže, pálí, trpnost např. je řezán, pálen.“ (Aristoteles: *Kategorie*, přel. A. Kříž, NČSAV Praha 1958, str. 34-35)

⁷² Aristoteles: *Metafyzika*, 1026 b, cit. vyd., str. 168.

⁷³ Aristoteles tak činí nejen v citovaném úvodu ke čtvrté knize, ale i v jedenácté knize *Metafyzik*, 1060 b a násl., cit. vyd., str. 273 a násl.

Parmenidés, Platón a mnozí další myslitelé. Mezi těmito motivy má své nezadatelné místo motiv poměru bytí a jedna.

V minulé kapitole jsme se podrobněji zabývali platónskou verzí řešení, v níž je jsoucnost (USIA) pochopena jako nejvyšší rod a v níž je rovněž společenství jsoucích věcí vyloženo na bázi vztahu druh - rod. Jsoucí věci jsou traktovány ve své jsoucnosti jako oslabené bytí pravzorů všeho jsoucího, totiž idejí.

Aristoteles pro své řešení hledal podněty v jiných oblastech. Zaujalo ho zejména využití možností skrytých v jazykových strukturách a v různých jazykových fenoménech, stejně jako ve vlastnostech slov. Z nich byla velice pozoruhodná homonymita či synonymita, protože tyto jazykové jevy měly na první přiblížení k problematice, jež Aristotela zajímala, velice blízko. Analýzy mu však nakonec prokázaly, že ani zde nelze hledat řešení, neboť například běžně užívaná homonymita slov dostatečně nepostihovala to, co mělo být na „jest“ vysvětleno, totiž to, v čem **jest** jsoucí věc jsoucí, tedy v čem je založeno její jsoucno jako jsoucno jakožto v počátku a první příčině.

Nakonec Aristoteles vypracoval vlastní řešení, které se originálně opírá o ideu „společenství analogie“. ⁷⁴ tuto myšlenku odvodil z jazykového kontextu výpovědi o jsoucnu s využitím analýz homonymity. Jestliže se „o jsoucnu mluví v mnoha významech“, pak se „jest“ vypovídá mnohoznačně. Tato mnohoznačnost však není totožná s mnohoznačností vystupující v jazykovém fenoménu tzv. nahodilé homonymity. O jaký fenomén se jedná? Je to vcelku velice běžný jev „víceznačnosti slov“ - takovou víceznačnost lze například sledovat u slova „pět“, které je na jedné straně infinitivním tvarem slovesa a na straně druhé je to číslo (takových příkladů zná jazyková věda celou řadu). Podle Aristotela není mnohoznačnost slova „jest“ takovou víceznačností. Jakou tedy je? Na tuto otázku Aristoteles přímo neodpovídá, jeho odpověď je nutno rekonstruovat z různých opisů, které podává v textu *Metafyzik*.⁷⁴

Velice slavný a často uváděný je Aristotelův výklad používání slova „zdravý“ víceznačným způsobem. Výraz „zdravý“ je vypovídán jednou ve smyslu „zdravé srdce“, podruhé ve smyslu „zdravá zelenina“, potřetí ve významu „zdravá procházka“, počtvrté ve smyslu „zdravá barva obličeje“ atd. V rámci tohoto víceznačného vypovídání slova „zdravý“ se ocitají „srdce, zelenina, procházka, barva obličeje“ v jistém společenství. Co je jim však společné? V čem se jejich společenství zakládá? Z toho, jak Filosof celou věc vykládá, vyplývá, že tímto základem není homonymní užívání slova „zdravý“. Toto slovo neoznačuje nějakou přesně identifikovatelnou vlastnost či strukturální prvek těchto věcí.

Není to ani označení nějakého „objímajícího, zahrnujícího či slučujícího kontextu“. Těmto užitím slova „zdravý“ je společné něco jiného, totiž to, že v sobě nesou odkaz k čemusi původnějšímu a základnímu a tím je „zdraví“. Jeho reprezentantem je „zdravé srdce“ a vůči němu jsou ostatní „zdravé věci“ (zelenina, procházka atd.) úměrné, odpovídají mu, jsou mu odpovídající. Proto je také mezi nimi (tj. mezi hlavním významem a přenesenými významy - metaforami) vztah od-povídání, tj. vztah analogie (ANA-LEGEIN, ANALOGIA).⁷⁵

⁷⁴ Aristoteles: *Metafyzika*, 1003 b, cit.vyd., str. 97

⁷⁵ Je třeba poznamenat, že celá aristotelská koncepce analogie v sobě skrývá některé nejasnosti a problémy. V případě vztahu analogie a homonymity totiž není odlišení vždy zřejmé a v jistém smyslu může být analogie pochopena jako zvláštní případ homonymity. Jedná se ovšem o homonymitu nutnou (nenahodilou). Analogie může být druhem homonymity ve významu „podobnosti vztahu“ dané přenesením (METAFORA). Aristoteles na to ostatně sám upozorňuje: „Znamená-li pak zbavenost, stav „nemítí něco“, v jistém smyslu stav „mítí něco“, jest asi všechno mohoucí tím, že něco má, přičemž se nazývá **jsoucím jenom stejnojmenně** ...“ (Aristoteles: *Metafyzika*, 1019 b, cit.vyd., str. 145)

Tajemství mnohoznačnosti „jest“ a na jejím základě ustaveného společenství jsoucích věcí tedy tkví v tom, jak jednotlivé výpovědi bytí (o jsoucnu) v sobě nesou odkazy či poukazy k bytí samotnému, jak jsoucí věci v sobě nesou onen prazvláštní ohled bytí.

Zde je vhodná příležitost k tomu, abychom si ukázali zásadní odlišnosti dvou výrazných ontologických koncepcí starověku, platónské a aristotelské. V Platónově filosofii jsou jsoucí věci pojednány jako svého druhu oslabené bytí vzorových jsoucen - idejí. Na to se váže i způsob, kterým se může lidský rozum pokusit o dosažení tajemství jsoucna a jeho bytí. Je to způsob založený na dialektické analýze toho, co v sobě jsoucí věci v oslabené míře nesou.

Je pravdou, že i v Aristotelově pojetí v sobě jsoucí věci nesou jakýsi záporný rys⁷⁶, negativitu ve smyslu nedostatečného uskutečnění. Nicméně skrze tuto negativitu poukazují jsoucí věci něčím, co nedokonale uskutečnily. Tyto poukazy (odkazy) samy nás musí eminentně zajímat, chceme-li se pokusit o rozkrytí tajemství jsoucího, neboť v nich je možné zachytit to, k čemu směřují - totiž bytí. Pro filosofa ze Stageiry však už nemůže být metodou subtilní dialektická hra pojmů, pomocí které je v platonismu zachycováno druhové rozčleňování nejvyššího rodu jsoucna. To, k čemu poukazy směřují, chce Aristoteles zachytit jiným způsobem. Jeho idea analogie je založena tak, že mezi oněmi významy, v nichž se „býti“ vypovídá, je jeden význam vůdčí a ostatní k němu směřují tak, že jsou mu odpovídající, analogické. V žádném případě však tímto vůdčím významem není ten, ve kterém se „býti“ vypovídá ve smyslu rodu (GENOS), a to rodu nejvyššího.

Pro Aristotela je vůdčím významem „podstata“ (USIA). „Tak i o jsoucnu se mluví v mnoha významech, ale vždy ve vztahu k jednomu počátku. Neboť jedna věc se nazývá jsoucí, protože je podstatou, druhá proto, že je vlastností podstaty a jiná opět, že je cestou k ní buď zanikáním nebo zbaveností nebo jakostí anebo působící nebo plodivou příčinou podstaty nebo toho, co se k podstatě vztahuje, anebo proto, že jest záparem něčeho z toho nebo podstaty, proto také říkáme o tom, co není, že jest nejsoucí.“⁷⁷

Víme již, že pojem „podstata“ (USIA) ve smyslu toho, co je společné všem věcem, které mají jsoucnost, užíval i Platón.⁷⁸ Aristoteles si vyhradí tento termín pro označení toho, co je **první** mezi významy našeho vypovídání o jsoucích věcech. Tak získává slovo „podstata“ především význam samostatné bytosti, aktuálně přítomného jsoucna, které představuje jakousi (ontologickou) „jednotku“. Její samostatnost tkví v tom, že může trvat sama o sobě a v této samostatnosti může být definována. Ve výše uvedené citaci z počátku čtvrté knihy *Metafyzik* Aristoteles ukazuje, že vše, co se vypovídá o jsoucím, se vypovídá nějakým způsobem o této ontologické jednotce, resp. ona je v těchto výpovědích vždy nějak spoluminěna. Proto se také k ní všechny výpovědi vztahují jako k něčemu prvnímu, ústřednímu a jsou jí úměrné. Zde je tedy patrný onen princip analogie či analogického odkazování. Podstata je první, dominující význam, k němuž všechny ostatní výpovědi nějak poukazují či odkazují.

Věnujme nyní pozornost samotnému pojmu „podstata“. Podstata (USIA) je prvním významem našich výpovědí o jsoucím, přičemž ono jsoucí (věc, která jest) je, zdá se, míněno jako přítomné, aktuálně se uskutečňující. Naše výpovědi, vztahované k pojmu podstaty, v sobě nesou odkazy k tomu, co činí jsoucno jsoucím a tedy takovým, že je ve své přítomnosti nějak „k

Problematika analogie se posléze ve středověku stala jednou z nejvíce diskutovaných a scholastická koncepce „analogie bytí“ (*analogia entis*) zaujala ve středověké filosofii výsostné postavení.

⁷⁶ J. Patočka: cit. dílo, str. 66

⁷⁷ Aristoteles: *Metafyzika*, 1003 a, cit.vyd., str. 96

⁷⁸ E.Gilson: *Bytí a někteří filosofové*, cit.vyd., str. 25

dispozici". To, co Aristoteles nazývá podstatou (USIA), je proto tím, co činí z věci „před námi“ právě věc přítomnou, věc k dispozici, tj. vlastně věc, která **jest!**

Podle E.Gilsona⁷⁹ přichází Aristoteles s koncepcí, podle které je na aktuálně přítomné věci (tj. té, která je „jsoucím k dispozici“) rozhodující to, co ona sama **působí** sobě samé i jiným věcem. To, že je působící (působná, způsobující), zakládá její aktualitu, její přítomnost (nikoli ovšem v časovém smyslu), tedy její „jest“. Věc jest (což značí v první řadě „jest k dispozici“), protože je působná, činně vykonává nějaká působení či je schopna nějaká působení přijímat. Tato působení se vztahují k ní samé i k jiným věcem. „Být“ se stává v tomto pojetí vysoce aktivním slovesem.⁸⁰ „Být“ znamená „být působící“ i „být způsobený“. V odkazech, které jsou v těchto působeních identifikovatelné, je možné tematizovat ono „jest“ (býti), neboť v nich se demonstruje to, čím věc jest! Proto Aristoteles konstatuje: „Poněvadž se však o jsoucnu mluví v tolika významech, jest jeho prvním významem, co jest věc, čímž se označuje podstata (USIA).“⁸¹ Z téhož důvodu platí, že „již odedávna a také v přítomné době stále opakovaná a nikdy dostatečně nerozřešená otázka, co jest jsoucno, neznámá nic jiného, než otázku, co jest podstata.“⁸² Není proto nic podivuhodného na tom, že se Aristoteles znovu a znovu pokoušel řešit problém podstaty z různých přístupů, protože pro něj jako pro filosofa to byl naprosto kardinální problém.⁸³

Zaměříme-li se tedy na podstatu jako na něco, co je prvním významem našich výpovědí o jsoucím a skrze co je jsoucno jsoucím jakožto aktuálně přítomným „k dispozici“, pak tematizujeme zásadně to, čím věc jest. Takovým uchopením „býti“ věci se dostáváme k její „přirozenosti“ (FYSIS), protože pro jsoucí věc je přirozené (je to její přirozeností ve smyslu toho, co je nutně při její zrodu (při-rozenost)) „být schopna působení a přijímání působení“. Právě v této o sobě trvající schopnosti spočívá přirozenost jsoucích věcí.

Cestou těchto úvah byl Aristotelés přiveden k záměru detailního prozkoumání této přirozené schopnosti k činnosti a trpnosti. Realizace záměru vedla ke vzniku slavné aristotelské koncepce činnosti a trpnosti založené na pojmech „síly“ (DYNAMIS) a „činnosti“ (ENERGEIA), která představuje jeden z nejvlivnějších momentů Aristotelova myšlenkového dědictví. Její podrobný výklad by ovšem přesáhl možnosti tohoto textu.⁸⁴

Pro náš záměr bude účelnější vrátit se k souvislosti mezi pojmem podstaty a koncepcí analogie. O jsoucím vypovídáme, že je podstatou, jako první a jedno. „USIA jako toto HEN (jedno) a PROTON (první) není KOINON (společenství) ve smyslu rodu, který je vypovídán a kterým jsou pojmenovány ostatní kategorie jako druhy. Utvořené bytí nebo takové a takové bytí není druhem USIA, nýbrž způsobem vztahu k ní.“⁸⁵ Je možné to vyjádřit i takto: U ostatních kategorií, pokud jsou vypovídány, je USIA vždy nějak spoluminěna. Ony k ní odkazují asi tak, jako „zdravý pohyb“ „zdravá strava“ odkazují ke „zdravému srdci“ jakožto určujícímu, vždy spoluminěnému významu. Odlišnost od původního platónského konceptu „podstaty“ je zřejmá.

⁷⁹ E.Gilson: cit. dílo, str. 59 a násl.

⁸⁰ tamtéž, str. 61

⁸¹ Aristoteles: *Metafyzika*, 1028 a, cit.vyd., str. 173

⁸² tamtéž, 1028 b, cit.vyd., str. 174

⁸³ Bylo by zajisté velice zajímavé pojednat o aristotelských koncepcích podstaty blíže a podrobněji. Pro nedostatek prostoru je možné pouze odkázat na speciální pojednání, například D.Machovec: *Aristotelovy názory o podstatě*, AUC Praha 1964.

⁸⁴ Další informace o problematice DYNAMIS-ENERGEIA lze získat například v Benyovszky a kol.: cit. dílo, §23.

⁸⁵ M.Heidegger: cit. dílo, str. 43

M.Heidegger k tomu významně připomíná⁸⁶, že tímto způsobem pojednal Aristoteles problém analogie v užším smyslu, pouze jako analogii vysvětlující mnohost „výpovědí“ o jsoucnu, mnohost výpovědí bytí, tj. kategorií. My ovšem již víme, že kategoriálně pojaté výpovědi o „jest“ tvoří jednu ze čtveřice možných výpovědí - „jest“ se přece vypovídá i „podle síly a činnosti“ (KATA DYNAMIN HE ENERGEIAN), „podle pravdy a nepravdy“ (KATA ALETHES HE PSEUDOS) a „podle nahodilosti“ (KATA SYMBEBEKOS). Je tedy zcela na místě otázka, v čem jsou spojeny tyto čtyři způsoby tázání, v čem tkví jejich jednota, jejich společenství. I Heidegger se oprávněně táže, zda také mezi těmito čtyřmi způsoby výpovědi o „jest“ platí vztah analogie či nikoli. Pokud by platil, pak je nutno se tázat dále, který ze čtyř způsobů je vůdčí tak, aby ostatní vůči němu byly analogické. Je možné i v tomto případě uvažovat stejně jako uvnitř „schématu kategorií“? Lze hovořit o tom, že i zde je jakási „přirozenost“, která je sebeurčující a samostatně trvající, a proto vládnoucí, k níž ostatní zaujímají vztah odpovídání? Heidegger konstatuje, že se bohužel v Aristotelových textech nenacházejí žádné jasné odpovědi. Vše je temné. Velký interpret aristotelovské filosofie se dokonce domnívá, že Aristotelova „analogie bytí“ (Analogie des Seins) nejen nepředstavuje řešení otázky po bytí, ale navíc není ani vhodným fundamentem pro vypracování takové otázky. Pokládá celou koncepci za jakousi „aporii“ (složitou a temnou), v níž uvázlo jak antické myšlení, tak i následný pohyb filosofie, který na ně navázal.

Není nutné ukvapeně souhlasit s tímto razantním závěrem. Nicméně je třeba mu přiznat pádnost a relevanci. Je v tom skryt jistý paradox. V aristotelické filosofii se ontologizující myšlení dočkalo uceleného tvaru a pevné fixace v tzv. první filosofii, v rámci které jsou analyzovány základní ontologické problémy. Ani ustavení takto specializovaného typu lidského vědění však nevedlo ke zvládnutí tajemství „jest-bytí-bytí“.

D. Chrysippos ze Soloi a stoa

O jeho životě toho příliš nevíme. Tradice uvádí, že se narodil kolem r. 280 př. n. l. a, podobně jako Zénón, také on se k filosofii dostává až po ztrátě rodinného majetku. Stává se žákem Kleantovým, ale ještě za jeho života se od jeho učení částečně odklání. Značnou proslulost získal již za svého života. Víme, že zemřel ve věku 73 let.

Podobně jako je tomu u ostatních představitelů „starší stoy“, i zde se nám zachovaly pouze fragmenty. Chrysippos byl údajně velmi plodným autorem, napsal více než 705 spisů (Diogenés L.). Doxografové uvádějí nejčastěji tyto tituly: *O logice*, *Výklad nauky*, *Fysika*, *O duši*, *O dialektice*, *O používání řeči*, *O cíli*.

Vzhledem k tomu, že Chrysippos vpravdě utvořil stoicismus, budeme právě jemu věnovat větší pozornost. Chrysippos, podobně jako Zénón, dělí filosofii na fyziku, etiku a logiku. Ve fyzice jde o svět a věci ve světě, v etice o lidský život a v logice (dialektice) o řeč.

Ani mezi stoiky ani mezi historiky filosofie neexistuje shoda v tom, která filosofická disciplína má přednost. Tradičně se prioritou odůvodňuje podobenstvími: „živočich“ (kosti a šlachy jsou přirovnávány k logice, maso k fyzice a život sám, jemuž předchází de facto slouží, k etice) či „zahradá“ (plot jest vyjádřením logiky, rostlinstvo v zahradě jest fyzikou a plody, o které de facto jde, jest potom etika). Z řečeného je tedy patrné, že prioritou a vlastní smysl filosofie jest v problematice etické, ve zkoumání lidského života. Správný postoj k životu se

⁸⁶ tamtéž, str. 45 a násl.

však neobejde bez správného poznání, myšlení a mluvení (logika) toho, co jest (fyzika). Ač Chrysippos na první místo klade *logiku*, na druhé místo potom podle některých (Diogenés L.) fyziku, podle jiných (Plutarchos) etiku, smyslem celého stoického filosofování je „*jak být*“, lze dokonce říci, že vývoj stoické filosofie vede k postupnému zesilování akcentu na etickou problematiku. Smysl Chrysippovy filosofie lze tedy vyjádřit asi takto: starost o duši (etika) jest smyslem filosofie, ale to není oddělitelné od porozumění „bytí jsoucího vůbec“ (fyzika), a to zase bez porozumění našemu vztahu k tomuto „bytí jsoucího“ (logika).

Naším předmětem je samozřejmě autorova Fysika, s jejímiž základy se stručně nyní seznámíme

E. Plótinus aneb o Jednom

Motto:

„*Když se věcem odejme jedno, které se o nich vypovídá, již nejsou.*“ (Plótinus)

Do oblasti ontologické problematiky se řecké myšlení prodíralo různými vstupy. Aristotelovou zásluhou dokonce explicitně tuto oblast vymezilo jako sféru tzv. první filosofie (HE PROTE FILOSOFIA). Již jsme si naznačili, že tyto vstupy (včetně aristotelského) nepředstavují vyřešení tajuplného problému „jest-býti-bytí“, ač jistě jejich autoři takové ambice měli. Jsou to spíše „bezdné propasti otázek“ a „do široka rozevřené hlubiny problémů“. Podobné charakteristiky lze vztáhnout i na platónský pokus o prozkoumání základních struktur vztahu „Jedna“ a „jest“, stejně jako na aristotelské úsilí směřující k vypracování „analogie bytí“. Nejinak tomu bylo i v případě jiných vlivných antických přístupů - herakleitovského myšlení, atomismu, stoicismu a dalších. Právě tím nabylo řecké filosofování neobyčejně iritující a inspirující charakter.

První kroky k vyrovnání se s tímto myšlenkovým dědictvím byly učiněny již v helénském období. V této nesmírně dynamické, vnitřními konflikty a výboji poznamenané době se na scéně duchovního vývoje objevují postavy a osobnosti, které reprezentují mimo jiné ty názorové proudy, v jejichž rámci se opět zkoumají zásadní ontologická témata - téma jsoucího, bytí, Jedna atd. Tyto proudy jsou na jedné straně výrazně ovlivněny prvky souvisejícími s povahou období helénismu (například šířící se vliv židovského a orientálního myšlení) a na straně druhé i nástupem do budoucna rozhodujícího a určujícího duchovního hnutí - křesťanství.

Mezi novými proudy pozdně starověkého a raně středověkého myšlení zaujímá pozoruhodné místo novoplatonismus. Pokusme se proto přiblížit si myšlenkový svět zřejmě nejznámějšího novoplatonika Plótina z hlediska té problematiky, která nás přednostně zajímá - problematiky ontologizujícího myšlení.

Plótinus pocházel z Lykopole v dolním Egyptě. Ve svých 28 letech přichází do Alexandrie, kde se stává téměř na deset let žákem Ammonia Sakkase. Poté se zúčastnil v r. 242 neúspěšného tažení mladého římského císaře Gordiana III. proti Persii, od něhož si Plótinus sliboval bližší seznámení se s orientálními naukami, které se v Alexandrii v jeho době značně šířily. Po smrti císařově v r. 244 byl nucen dokonce uprchnout do Antiochie, kde se na krátký čas usadil. Odtud v témže roce odešel do Říma, kde otevřel filosofickou školu, která záhy dosáhla velké proslulosti (sám Plótinus tuto školu vedl v letech 244 - 269). Jeho velkým příznivcem byl tehdy vládnoucí císař Gallienus, který dokonce podpořil Plótinovu snahu zbudovat v Kampanii město filosofů Platónopolis, založené na zásadách Platónovy ideální obce. Tento plán se však pro dvorské intriky neuskutečnil. Ku konci svého života se Plótinus

uchýlil na venkov poblíž Říma, kde také v r. 270 umírá.

Záslouhou Plótinova žáka Porfyria se nám zachovalo celkem 54 pojednání, které Plotinův žák Porfyrios uspořádal "po devíti" (odtud název celého díla) pojednáních do šesti knih. Toto uspořádání potom dalo Plótinovu dílu název: *Enneady* (Devítky).

Plótinus navazuje na platonickou tradici Akademie (Albinos, Numeios), především však obrací svou pozornost k samotnému Platónovi, dokonce svou filosofickou školu založil na tom, že bude vykládat Platónovy spisy. Jejich výklad byl ovšem tak originální, že intence původní nauky mistrový zásadně přesáhl. Vedle platonismu je patrný vliv *pythagoreismu* (resp. novopythagoreismu), což není v akademickém filosofování té doby nic nového. Vedle Platóna je Plótinovi rozhodující autoritou *Aristotelés*, kterého pokládá spíše za Platónova objasňovatele a pokračovatele (pro Plótina tvoří Platón a Aristotelés společný vrcholný koncept). Posledním filosofickým východiskem je mu potom stoa, především *Poseidoniova*. Vedle těchto typicky filosofických východisek je u Plótina viditelný vliv náboženský, a to jak filosoficky uchopený (Filón z Alexandrie), tak mystického charakteru (především orientálního původu).

Plótinovy úvahy o tom, že něco jest (že věci jsou), oscilují především kolem problému zachycení, uchopení prvního principu toho, co jest, tj. takového principu, kteřý nějaké „jsoucí něco“ zakládá ve všech ohledech včetně toho nejdůležitějšího, totiž- ohledu „jest“. Maximální důležitost takové snahy se projevuje v tom, že Plotinos hledá vskutku princip všech možných ohledů, který proto sám nemůže být žádným z nich. Musí se jim vymykat, být na nich nezávislý. Platí to o všech ohledech, a tedy i o ohledu „jest“. Aby nějaký princip mohl být v tomto směru uznán (tj. uznán jako princip, který již nejstarší řečtí myslitelé nazývali ARCHÉ), musí „být mocen přítomnosti u ostatních věcí“, aniž by s nimi byl jakkoli smísen - není možný jeho „výměr ani poznání“, je „mimo jsoucnost“.⁸⁷ V takovém radikálním protipostavení principu vůči tomu, čeho je principem, zřejmě využívá Plótinus (jako novoplatonik) starší myšlenky Platónovy, podle které „existuje“ něco, co „svou důstojností a mocí o mnoho převyšuje hranice jsoucnosti.“⁸⁸ (U Platóna je toto „něco“ Dobro.)

Plotinos uvažuje o hledaném principu podobně. I pro něj má pochopení všech ohledů toho, co jest, východisko právě v takovém principu. Vždyť celá věc spočívá v tom pochopit „něco jsoucího“ (nějaké či obecně vzato jakékoli jsoucnost) jako vzešlé z principu, který transcenduje vše, co jest, tak radikálně, že může být, resp. je mocen být u jakéhokoli jsoucnosti ve všech jeho možných ohledech. Vše, co jest, jest proto, že je „stopou“ takového principu. „Bytí je stopou ...“⁸⁹ Jaké to má důsledky? Jestliže vše, co jest, je „stopou“ principu, je člověku bezprostředně dostupná pouze tato „stopa“ principu a nikoli princip sám. Proto Plotinos tvrdí: „Ale ty nehleď naň (na onen princip) skrze jiné věci, jinak spatříš jen jeho stopu, nikoli však jej, spíše uvažuj, jaký asi jest, že lze jej pochopit sám o sobě, čistý, s ničím jiným nesmísený a že na něm má vše účast a přece nic ho v sobě neobsahuje, zajisté žádný jiný není takový princip a přece musí být nějaký takový.“⁹⁰

Skutečným principem s takovými charakteristikami je pro Plotína „Jedno“ (HEN). My již víme⁹¹, že stejně radikálním způsobem pojednal Platón Jedno v první hypotéze zkoumané v dialogu *Parmenides*. Naskýtá se proto otázka, k jakým závěrům o Jednu (pochopeném v pozici dominujícího principu) dospěl Plotinos a to zejména v poměru k „jest“ (bytí-bytí).

⁸⁷ Plotinos: *Enneady* V,4,1, cit.dle čes. překladu Plotinos: *O klidu*, Praha 1997, str. 13 - 15

⁸⁸ Platón: *Ústava*, 509 b, cit.dle čes. překladu Platón: *Ústava*, Praha 1993, str. 311.

⁸⁹ Plotinos: *Enneady* V,5,5,13, cit. dle W.Beierwaltes: *Platonismus a idealismus*, Praha 1996, str. 29.

⁹⁰ Plotinos: *Enneady* V,5,10, cit.dle V.Hoppe: *Plotinos a mystikové*, in: *Řečtí filosofové a mystici*, Praha 1947, str. 143

⁹¹ Viz kapitulu II.B.

Podle Plotína nelze Jedno a bytí ztotožnit. Důvody pro to jsou následující: „Jest“ (a tedy bytí-bytí) by porušovalo jednoduchost Jedna. Proto nemůže platit teze, že jest Jedno.⁹² V čem však je jednoduchost narušena? Plotínos poukazuje na to, že „bytí samo je v sobě mnohé“⁹³. Prvním a zásadním výkazem této mnohosti je „jinnost“, kladená tezí „Jedno jest“.⁹⁴ „Jest“ je jiné než Jedno, odlišuje se od Jedna svou mnohostí, a proto s ním nemůže být ztotožněno. Na druhé straně však platí, že mnohost bytí (jakási rozmnoženost „jest“) je možná jedině na základě Jedna, protože „všechna jsoucna jsou jsoucí na základě **jedna** ...Co by mohlo být, jestliže by nebylo jedno? Když se věcem odejme jedno, které se o nich vypovídá, nejsou již.“⁹⁵ Jedno je principem všeho jsoucího ve všech jeho ohledech, a přitom se ode všeho liší tím, že není (ne-jest), tj. je jiné svým ne-bytím.

„Jest“ (bytí) je na Jednu závislé, neboť z něho vyšlo. Bytí je skrze „vydání se“, „vyjití“ Jedna.⁹⁶ Jedno, ač ne-jest (je nebytím), je v tomto směru bytím všech jsoucích věcí, protože je počátkem a příčinou všeho jsoucna. Toto bytí všech jsoucna však nemůže být bytím Jedna, protože Jedno je zcela mimo a nad bytím.⁹⁷ Je to transcendentní princip, v jehož „záři a jasu“ úplně bledne význam jsoucna a bytí jakožto něčeho zúplna na Jednu závislého. Plotínovské Jedno, resp. metafyzika Jedna je určitým dovršením původních parmenidovsko-platónských intencí.

Vraťme se nicméně zpět k problematice vztahu Jedna a bytí z hlediska otázky po bytí všech jsoucna. Z dosud uvedených plotínovských myšlenek vyplývá, že v rámci takto postaveného konceptu není zřejmě jsoucno první.⁹⁸ Jaký je však poměr jsoucna k prvnímu? Plotínos tvrdí, že Jedno je „ploditelem“ jsoucna.⁹⁹ „Vyjití“ jsoucna z Jedna, „vydání se“ Jedna v bytí je jakoby prvotním plozením: „Jedno završené tím, že nic nehledá, nic nemá a nic nepotřebuje, jako by přeteklo, a jeho přeplněnost vytvořila něco od něj odlišného ...“¹⁰⁰ Je to pěkné obrazné přirovnání, avšak vyžaduje alespoň stručné vysvětlení. Jsoucno (to, co jest) vzhází z Jedna (jakoby prvotním plozením) a zároveň je udržováno (jakožto již ne-jedno, nýbrž jiné skrze svou mnohost) Jednem a Jednu „vděčí za to, že je to, co je. Pokud určitá věc sestávající z mnoha částí se ještě nestala jedním, nemůžeme ještě o ní říci: je. A pokud můžeme o každé věci říci, co je, je to díky jednotě a také její totožnosti.“¹⁰¹ Jedno jakožto počátek a princip dává vzejít jsoucnu a propůjčuje mu bytí skrze jednotu a totožnost. Dokonce je tomu tak, že jednota a totožnost jsoucna, skrze které je jsoucno jsoucnem, tj. ono samo „jest“ jsoucna, představuje samostatnou hypostazi (bytost), která je „vyjitím Jedna“.

U novoplatónského filosofa je „vyjití“ Jedna spojeno také s ideou návratu. To, co z Jedna vzešlo, bytí, se k Jednu obrací a je jím naplněno. „Hledíc na Jedno, stalo se (bytí - M.H.) duchem.“¹⁰² Duch (NOUS) je dalším prvkem plotínovské ontologie. Ustavuje se skrze „obrácení“ (EPISTROFÉ) bytí. Duch je tak k Jednu se obracející bytí, je „sebereflexí bytí“.¹⁰³ Ač je vzešlým, vzniklým, přesto je (stejně jako bytí) něčím, co je jako Jedno. Plotínos to ve svém textu „O vzniku a řádu věcí“ (zařazeném do *Ennead*) popisuje takto: „Jeho (tj. toho, co

⁹² Plotínos: *Enneady* V,4,1, cit.čes.vyd., str. 13

⁹³ Plotínos: *Enneady* V,3,13, cit.dle Beierwaltese, cit.dílo, str. 29

⁹⁴ Plotínos: *Enneady* V,I,I, cit.dle Beierwaltese, str. 29

⁹⁵ Plotínos: *Enneady* VI,9,1, cit.čes.vyd., str. 37

⁹⁶ W.Beierwaltes: cit.dílo, str. 35

⁹⁷ E.Gilson: cit.dílo, str. 35 a násl.

⁹⁸ Plotínos: *Enneady* VI,9,2, cit.čes.vyd., str. 45

⁹⁹ Plotínos: *Enneady* V,2,1, cit.čes.vyd., str. 173. E.Gilson překládá toto místo takto: „Jedno musí nebýt jsoucnem, nýbrž otcem jsoucna, a jsoucno je jeho prvorozeným dítětem.“ cit. dílo, str. 36.

¹⁰⁰ Plotínos: *Enneady* V,2,1, cit.čes.vyd., str. 173

¹⁰¹ Plotínos: *Enneady* V,3,15, cit.dle E.Gilsona: cit.dílo, str. 35

¹⁰² Plotínos: *Enneady* V,2,1, cit.čes.vyd.,str. 175

¹⁰³ W.Beierwaltes: cit. dílo, str. 27

vzniklo) přivrácení k Jednu vytvořilo jsoucno, jeho pohled na ně vytvořil ducha. Protože se tedy k němu přivrátilo, aby hledělo, stalo se zároveň duchem i jsoucnem. Jsouc tedy jako ono (Jedno), tvoří podobné věci jako ono tím, že vylévá svou mnohonásobnou mohoucnost, co plodí, je jeho obrazem – stejně jako vylévalo svou mohoucnost Jedno, které předcházelo duchu.“¹⁰⁴

Bude užitečné přiblížit si poněkud úvahy o „totožnosti“ ducha a jsoucna. Toto ztotožnění je exponováno tak, že duch je pochopen jako bezčasové bytí Duch totiž myslí sám sebe, je sebemyšlením a skrze toto sebemyšlení a na jeho základě jest (jest jsoucnem). Mysle sám sebe, myslí tak jsoucno, a naopak jestliže myslí jsoucno, myslí v první řadě sebe sama. Je-li bytí „vyjítím“, „vydáním se“ Jedna a je-li bytím duch, pak musí myslet bytí jako sebe sama.

Ne náhodou tyto spletité úvahy připomínají starý parmenidovský motiv „... vždyť myslit a být je totéž“. Plotínos však orientuje své úvahy novým směrem. Je to dáno jeho východiskem, Jednem, ze kterého jakožto prvního principu vzešly obě strany oné pomyslné rovnice „být=myslet“. Navíc ducha (myšlení) chápe jako něco, co má povahu zákona a vůči bytí působnost zákonodárce. Duch uzákoňuje bytí a Plotínos musí konstatovat, že takto je duch „opravdu jsoucný a nenahlíží je tak, jako by byla někde jinde, neboť jsoucna mu ani nepředcházejí, ani nenásledují po něm. Duch je takřikajíc prvním zákonodárcem či spíše sám je zákonem bytí.“¹⁰⁵

S úlohou ducha (NOUS) v plotínovské filosofii jsou spojeny i mnohé další motivy. Souvisí s ní i problém bytí jakožto (vůči Jednu) jinosti a mnohosti. V tomto problému je důležitým a významným způsobem tematizována vzešlost bytí z Jedna. Bytí (jakožto vzešlé z Jedna) je prvním kladením mnohosti. Bytí jako bytí toho, co jest (jsoucen), je skrze mnohonásobnost toho, co jest, mnohonásobné. Jak ovšem rozumět vzejití mnohosti z Jedna? Již z našich předchozích exkursů do **řeckých** dějin zjevnosti bytí víme, že problém vztahu Jedno-mnohé je jedním z nebezpečných úskalí jakékoli snahy pochopit „býti“ jednotně, z jednoho principu. Je to jeden z těch problémů, při jejichž řešení může lidské poznání poměrně snadno ztratit orientaci dávající smysl.

Plotínos celému problému věnuje mnoho pozornosti. Vyrovnává se s ním především tak, že jinost, která je prvně kladena bytím, pochopí (ve shodě s výše uvedenou myšlenkou totožnosti ducha a bytí) jako jinost ducha či myšlení. Duch je v první řadě myšlením sebe sama, a právě skrze toto myšlení sebe sama je sjednocováno bytí ducha. Avšak stejným způsobem je sjednocováno myšlením bytí samo. Z toho plyne závažný důsledek:

Myšlení je umožněno mnohostí (bez mnohosti nelze myslet) a zároveň tuto mnohost překlenuje či překonává sjednocováním.¹⁰⁶ Myšlení je jiností podmíněno. Je kladeno jinakostí a zároveň tuto jinakost překonává skrze to, jak myslí sebe sama, jak má sebe sama, a tak i všechna jsoucna.¹⁰⁷ Je nutné zdůraznit, že sjednocení mnohosti neznamená nějakou její eliminaci. Naopak! Mnohost je potvrzována a uchovávána při svém překonávání. „Duch je zároveň všemi věcmi a zase nikoli ”všemi věcmi zároveň“.“¹⁰⁸

Jedno a mnohé jsou si blízké, ale samozřejmě nejsou totožné. Sám Plotínos sice dospívá až k tomu (Beierwaltes¹⁰⁹), že duch by mohl právem o sobě říci „Já jsem bytí“ i „Já jsem myšlení“,

¹⁰⁴ Plotínos: *Enneady* V,2,1, cit. čes. vyd., str. 175

¹⁰⁵ Plotínos: *Enneady* V,9,5, čes. překlad Plotínos: *Věčnost, čas a duch*, Praha 1995, str. 31-33

¹⁰⁶ W.Beierwaltes: cit. dílo, str. 29

¹⁰⁷ „... duch jest jsoucný, která má všechna v sobě, nikoli jako v nějakém místě, nýbrž lak, že má sebe a se jsoucný je totožný.“ Plotínos: *Enneady* V,9,6, in: *Věčnost, čas a duch*, cit.vyd., str. 35

¹⁰⁸ tamtéž, str. 37

¹⁰⁹ W.Beierwaltes: cit. dílo, str. 30

neboť obě výpovědi v sobě implikují právě sjednocenou mnohost a tím demonstrují blízkost mnohého. Když však uvážíme a zreflektujeme souvislosti, ukáže se, že takové výpovědi (já jsem bytí, já jsem myšlení) nemohou být v žádném případě vztaženy k Jednu. W. Beierwaltes¹¹⁰ to ukazuje na následující, poněkud iritující dedukci. Jedno by mohlo „vyslovit“ pouze nejčistější spekulativní větu „Jsem jsem“, neboť se bez narušení své absolutní jednoduchosti a ze své absolutní autonomie nemůže vyslovit v žádném jiném sebe-soudu (soudu o sobě). Jakýkoli jiný soud o sobě samém by totiž znamenal rozlišení ve smyslu predikativního rozlišení subjektu a predikátu¹¹¹ a takové rozlišení je přece nutně kladenou jiností, a proto mnohostí. V Jednu však žádná jinost a mnohost není a nemůže být. Proto o Jednu nelze nic vypovědět. Jakákoli výpověď by s železnou nutností směřovala k rozvratu jeho výlučné a výsostné charakteristiky, totiž charakteristiky **Jedno!** Tato spekulativní úvaha činí podstatně srozumitelnější i to, že existuje diference mezi Jednem a Jednem udržovanou jednotou bytí. Ona diference spočívá v jinosti jako zásadně nové ontologické kvalitě.¹¹²

Novost této kvality se projevila zejména v tom, jak originálním způsobem pojednal Plotinos motiv, který kdysi Parmenidés ustavil jako základ vší ontologie, motiv ontologické diference. Na „místě“ bytí všeho jsoucího, na „místě“ skutečně bytného principu jsoucnení není jakési jsoucno pochopené jako nejvyšší rod, či jako jsoucno vůbec, není tam ani jsoucnost jsoucího ve smyslu bytí, nýbrž je zde Jedno. Bytí jako obecná jednota, jako sjednocující moment společenství jsoucnení není poslední instancí, není tím nejvyšším a rozhodujícím principem. Ve své vzešlosti (a tedy závislosti) ani být nemůže, protože je jako vzešlé samo udržováno. Je neautonomním jednotícím momentem. Tím, co ho udržuje, co mu dává „vzejít“, co se v něm „vydává“ je Jedno, samotné Jedno jako nejvyšší princip a východisko. „Plótinova dělicí čára tak odřezává Jedno, které je Jediným nezplozeným principem, od veškeré zplozenosti, zplozené mnohosti, to jest ode všeho ostatního.“¹¹³

Na to se přirozeně váže i Plotínovo přemýšlení o cestách, kterými lze k Jednu adekvátně přistoupit. Jedno samo je „zpřístupnitelné“ jedině tzv. negativně dialektickým opisem. Chceme-li vůbec nějak smysluplně myslet a hovořit o Jednom, pak „zanechme všeho. Bude-li toho dosaženo, ničeho mu nepřidávejme, nýbrž spíše zkoušejme, zda by nebylo možno ještě něčeho zanechat. Jedině touto cestou lze se dotknouti prvního principu.“¹¹⁴

Plotinos (a spolu s ním i mnozí další novoplatonikové) tak artikuluje základní prvky negativně dialektického myšlení, které se zaměřuje na to, co o prvním principu nelze vypovědět, jako na jedinou oblast, která je lidskému poznání ve vztahu k onomu principu dostupná a může být o ní smysluplně uvažováno. Později byl tento typ filosofických spekulací hojně užíván ve středověku.

Na závěr můžeme snad konstatovat, že v Plotínově podání se ontologizující myšlení vydalo na cestu svérázné monologie, jakési metafyziky Jedna, v níž jsou jsoucí věci proto, že jejich první princip není.¹¹⁵

¹¹⁰ tamtéž, str. 31

¹¹¹ Samozřejmě, že toto rozlišení musí mít bytný, ontologický a nikoli pouze jazykový smysl a význam, jinak by to neplatilo.

¹¹² W.Beierwaltes: cit. dílo, str. 31

¹¹³ E.Gilson: *Bůh a filosofie*, cit.vyd., str. 35

¹¹⁴ V.Hoppe: cit.dílo, str. 149

¹¹⁵ E.Gilson: *Bytí a někteří filosofové*, cit.vyd., str. 37-38

III. Středověké uchopení bytí jsoucího

IV. Novověké přístupy

V. Nové cesty ontologie

i

ⁱⁱ Základní vydání Platónových spisů pochází z r. 1578. Toto vydání respektuje také nejlepší moderní vydání J. Burneta (Oxford, 1899-1906, resp. II. vydání z r. 1910)

ⁱⁱⁱ Základním vydáním Arisotelových spisů I. Bekkera (Berlín, 1831)



EVROPSKÁ UNIE
Evropské strukturální a investiční fondy
Operační program Výzkum, vývoj a vzdělávání



Národohospodářská fakulta VŠE v Praze



This work is licensed under the Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.