

## Slovo a věc

Na počátku bylo slovo, to slovo bylo u Boha a to slovo byl Bůh. Takto začíná Janovo evangelium, jak skoro každý ví. Úvodní věta vyjadřuje jednak víru v Boha-Stvořitele, jednak představu o velké moci slova. Téměř dva tisíce let po zapsání té věty vznikla v kláštěrech na hoře Athos v Řecku mezi ruskými mnichy hereze, která tu větu vzala doslova a věřila, že stačí opakovat jméno Boha místo běžné modlitby, jelikož toto slovo je sám Bůh. Car Mikuláš II., podnícený hlavou pravoslavné církve, poslal na mnichy vojáky, kteří rozprášili klášter a heretiky rozptýlili po veliké Rusi. To mělo nečekané následky třeba v teorii množin, ale to je směr, kterým se zde nebudu ubírat.

Víra v moc slova, případně v záměnný vztah s tím, co označuje – ať už to byly božské mocnosti, principy nebo jevy profánního světa – je jistě prastarého data. Vyslovit jméno nějakého ducha nebo démona mohlo znamenat vyvolat ho k činné přítomnosti nebo naopak zahnat ho či zneškodnit. Pro staré Řeky *logos* znamenalo jednak slovo, jednak řád, který se v kosmu stavěl proti chaosu. V mýtech a pohádkách všech národů se vyskytují kouzelná slova, jimiž bylo možno světu vnutit svoje přání, a kletby, jimiž bylo možno nepřítelům uškodit – na ty ostatně lidé věřili většinu dějin.

Stvořit svým slovem nějakou bytost nebo věc v reálném světě mohl ovšem podle víry jenom Bůh, i když to někdy není zcela jednoznačné. V knize Genesis Starého Zákona přivádí Bůh stvořené tvory v ráji před Adama, který jim dává jména a tím je vlastně dotváří: lev se vlastním jménem stává plně lvem, beránek beránkem (v ráji ještě v míru vedle sebe).

Ale jak to bylo v každodenním světě? Ani ve středověku nikdo nepochyboval, že kámen nebo strom, na které hledím, jsou opravdu skutečné, i když pro ně není vlastní jméno. Jinak to ale bylo s obecninami. Když řeknu třeba *kámen* nebo *zvíře* obecně (míněno *všec* *všechny* kameny či zvířata), je to něco reálného? O tom se rozpoutala velká pře, která vlastně neutichla dones.

Ve středověku, kdy začala, měla na myšlení scholastiků silnější vliv dochovaná filosofie Aristotela než jeho učitele Platona. Ačkoliv Platonovy myšlenky měly významný vliv při formování křesťanství, byl ve středověku Platon trochu opomíjen (na rozdíl od renesance) jako pohanský myslitel. Jak skoro každý ví, Platon byl přesvědčen, že každý konkrétní objekt (tvor nebo věc) v sobě zrcadlí obecnější formu, kterou sdílí se všemi sobě podobnými – třeba konkrétní kuň je jedním z uplatnění obecné formy *koňovitosti*, která je mu nejen nadřazena, ale *předřazena* jako původnější předobraz. Jednotlivé konkrétnější formy měly zase předobrazy v obecnějších, duchovnějších formách a tvořily tak hierarchii až po ty nejvyšší, které byly ideálním vzorem všeho jevového. Této stupňovité stavbě stále ideálnějších forem, která pro dnešní myšlení je vlastně obrazem zobecňující abstrakce, Platon přisuzoval samostatnou, stále původnější a pravější skutečnost, zatímco její nižší stupně jevového světa byly pouhé stíny dokonalejších idejí.

Tuto nauku o formách podrobil Aristoteles poměrně ostré kritice, i když z ní vlastně trochu ponechal, když pro každou věc rozlišil její náhodnou formu existence a její vlastní esenci. *Esence* (což je pozdější jednoslovný překlad sousloví  $\tau\omicron\ \eta\nu\ \eta\nu\alpha\iota$  čili to, čím věc je) je vlastně Platonova forma, přenesená do nitra daného konkrétního individua tak, že od něho není ontologicky odlišná. Pro Aristotela je spjata s individuální věcí. Protože je ale stránkou její *substance* (řecky  $\sigma\upsilon\sigma\tau\alpha$ ), měla by přece jenom obsahovat zobecnění. Zda si to Aristoteles uvědomoval, je sporné. Rozhodně tak ho nečetli někteří scholastici.

Například Roscelin z Campiege, William Ockham nebo Bernard z Chartres byli přesvědčeni (a v tom se také na Aristotela odvolávali), že na světě existují jen konkrétní individua, jejichž povaha je nedělitelná (latinsky *in-dividuo*, nedělitelný) a tedy neposkytuje společný podklad pro reálnost obecného vztahu. Shrnující pojetí ať tvorů, věcí nebo jejich vlastností či vztahů je *jenom* mentální pojem, pro některé *jenom* slovo nebo pouhý zvuk, pro

jiné *jméno*, které jejich podobnosti dáváme – odtud zastánci tohoto názoru byli časem nazváni *nominalisty* (z latinského *nomen* = jméno) na rozdíl od *realistů* (původně *res* latinsky věc, později *realitas* = skutečnost), jimiž v době scholastiky byli možná Abelard, rozhodně Tomáš Aquinský a John Duns Scotus.

Než o nich krátce promluvíme, všimněme si, jak je – při vši jevící se závislosti – od antických vzorů už daleko vrcholný středověk. Ne, že by staří myslitelé neuměli rozlišovat věci, myšlenky a slova, ale ta lehkost, s jakou takový Ockham svojí mentální *břítvou* (jak se později říkalo) od věci odřízne všechno, co o ní myslím nebo vypovídám, je přece jenom něco nového. *Moc slova*, o které jsme shora mluvili, je tu už viditelně oslabena.

Ockham by ovšem argumentoval, že k vysvětlení nějakého jevu nemáme používat víc předpokladů, než je nezbytné (to je ta *Ockhamova břítva*) – vidím-li tedy danou věc a jinou, která je jí v něčem podobná, pak tato podoba nezakládá realitu něčeho, co mají společné.

Jak se lze domyslet, *realisté* měli na věc jiný názor. Opření také o Aristotela a současně o vlastní myšlení, které bylo u jednotlivých myslitelů značně různé, argumentovali tím, že jsoucnosti, které přirozeně tvoří jeden pojem, mají zřejmě něco společného ve své vlastní povaze. Když řeknu Sokrates, Platon a Parmenides, jsou při své odlišnosti přece všichni lidé. Znamená to, že jejich člověčenství *samo* představuje něco reálného? Tak daleko nikdo z nich nezašel. Tak třeba Duns Scotus uznával společnou povahu (*natura communis*) příbuzných jsoucenců, tvrdil však, že je v každém jednotlivém z nich vyjádřena jeho *touto takovostí* (*haecceitas*). Tím se obratně vyhnul zvěčňování obecného pojmu, ale vystavil se možné kritice, že je nedůsledný, protože jednotu těch jsoucenců jednou tvrdí, podruhé však vlastně popírá.

Když teď lehkou nohou opustíme středověk, spatříme zvláštní obraz: zatímco rodící se věda filosofický *realismus* jaksi samozřejmě předpokládala, nebyli mezi filozofy víceméně myslitelé, kteří by jej otevřeně hájili (jakkoliv jeho předpoklady samozřejmě existují v myšlení Descarta, Spinozy i Leibnize). Naproti tomu *nominalistický* názor (ne nutně pod tím jménem) byl obhajován s velkou vervou. Tak třeba biskup Berkeley, extrémní představitel britského *empirismu*, argumentoval tím, že si neumí představit člověka, aniž by jeho vnitřní obraz obsahoval jeho výšku, barvu očí nebo vlasů a nesčetnou řadu dalších vlastností, které ho individualizují. Slovo *člověk* je tak vlastně jenom bezobsažný pojem. Ostatně, co je vlastně pojem? David Hume, další z britských empiristů, v něm viděl jen vybledlou paměťovou stopu mnohých smyslových zážitků, které – samy o sobě náhodné – se sobě podobaly. Myslím-li třeba *člověk*, je to jen obrysová vzpomínka na mnoho jednotlivých lidí, kteří prošli mojí zkušeností.

Podnícen Humovým empirickým skepticismem, podrobil Immanuel Kant lidské myšlení a zvláště jeho absolutní nárok nemilosrdné kritice. Ačkoliv *nominalistou* bych ho patrně nenazval, přece s tím směrem měl dost společného. Ve své *Kritice čistého rozumu* poukazuje na to, že předmětem naší bezprostřední zkušenosti jsou jen jednotlivé, individuální jevy a co nad to je, jsou *noumena* (z řeckého νοῦς = rozum), tedy produkty myšlení, které mohou být nástrojem při řešení praktických problémů, sotva však zakládají nějaké absolutní vědění. To prokázal – aspoň se tak po staletí zdálo – nálezem svých pověstných *antinomií*, v nichž čistý rozum o zásadních otázkách může v obecných pojmech tvrdit jednu tezi a současně i její opak, aniž by uměl mezi nimi rozhodnout.

Obecné pojmy jakožto typická *noumena* byly tak víceméně odkázány do oblasti psychologie. Nešlo už tolik o to, zda obecniny existují, ale zda jsme schopni vytvořit jejich pojmy, případně jak je tvoříme, jak s nimi nakládáme. Tak třeba John Stuart Mill prohlašoval, že při tvorbě obecného pojmu nejsme sice ve skutečnosti schopni oddělit jednu (zobecnovanou) vlastnost dané jednotlivé věci od druhých, které věc má, ale připouštěl, že od nich můžeme na krátkou dobu odhlížet, jaksi je napůl zapomenout. Naše zobecnění je tedy

(řečeno vlastními slovy) jistý psychologický trik, který pomáhá myšlení v jeho praktickém užití, i když není věrný přirozené zkušenosti.

V 19. století je snad možno zmínit ještě pragmatický postoj, který projevil Charles Sanders Peirce, když – zejména při komentáři Berkeleyho tvrzení o nemožnosti myslet i nejprostší obecný pojem – konstatoval, že „pokud existuje mentální fakt, který v *praxi* účinkuje jako obecnina, tedy tento fakt je obecnina“. Může připadat trochu komické, že takto bylo třeba se ujistit v době, kdy se prudce rozvíjely vědy běžně pracující s obecnými pojmy, ale to je historický fakt.

Obraz by nebyl úplný, kdybychom v tom století pominuli německý *idealismus*, který se sice v mnohém odvolával na Kanta, ale opustil jeho skepticismus. V dílech Johana Gottlieba Fichteho, Friedricha Schellinga a zejména Georga W. F. Hegela se vytvořil koncept *absolutních idejí*, kterých je schopen lidský duch. Šlo přirozeně o obecné pojmy, ale ti myslitelé měli jiné starosti, než zápas o ně s nominalisty.

Ve výčtu nominalistických postojů by bylo možno pokračovat do 20. století, kde bychom ovšem potkávali řadu méně známých jmen. Snad stačí shrnout, že nominalisté, když vysvětlují to, co realista nazývá obecnou vlastností, sdílenou různými jednotlivinami, připouštějí jen *podobnost*. Mám dejme tomu dvě červená jablka; co běžně nazýváme jejich červení, považuje nominalista za určitý druh jejich *tropu* (řecky τροπος = způsob), tedy jistého aspektu jejich celistvé povahy – jsou-li tedy obě červená, jsou jisté jejich *tropy* podobné a této podobnosti dávám jméno *červená*.

Komu to připadá komické, zastává nejspíš postoj realismu, podle něhož obě jablka mají stejnou vlastnost, totiž červenou barvu a tuto barvu sdílí s řadou jiných jsoucen, která jsou také červená. Červeň je tedy obecný pojem, který se reálně uplatňuje v přírodě. Je ale *červeň* jako taková něco reálného? My samozřejmě víme díky fyzice, že červené věci odrážejí světlo s vlnovou délkou v oblasti někde kolem 800 nm, které vyvolá změnu jednoho ze tří pigmentů v čípcích naší sítnice a ty vyšlou příslušné elektrické signály do našeho mozku, z čehož nakonec nějak vznikne subjektivní dojem červeně. Kde ale v tomto abstraktním popisu (který je ve skutečnosti ještě trochu složitější) je vlastně *červená*? Je to ve světle, v povrchu jablek, v pigmentech a čípcích sítnice nebo až v mozku? A kromě toho – jak jsme v tom výkladu (vědecky jistě správném) daleko od přirozeného světa naší zkušenosti!

Vraťme se ale k nominalistům. Důvod, proč jednotlivinám (zde jablkům) přisuzují *tropy*, je nevěle jim přiznávat *vlastnosti*, které by bylo možné vyjmout z jejich celistvé povahy a tak je zobecnit. Z téhož důvodu mluví jen o *podobnosti*. Nu dobrá, mějme jablka A a B, která jsou sobě podobná tropem červeně; nazvěme tu podobnost  $p(A,B)$ . Mohu mít ale další jablko C. Je-li také červené, musím mít podobnosti  $p(A,C)$  a  $p(B,C)$ . To ale nestačí: smím-li je všechna nazvat červenými, musí existovat *podobnost podobností*, např.  $p(p(A,B),p(A,C))$  apod. Otevírá se tím nekonečný regres podobností. A co se žlutými nebo zelenými jablky? Mohu mluvit o *nepodobnosti* jejich tropů? Podobnost je inklusivní, její opak ale exklusivní, takže nezakládá společné jméno. A jak vůbec mohu mluvit o jablkách, když si zakážu zobecnění?

Když promýšlíme věci do hloubky, těžko se ubráníme závěru, že názor nominalistů i realistů má určitá oprávnění, pokud kritizují druhou stranu, ale sám o sobě je absurdní v své krajní podobě. Staletý spor mezi oběma tábory vyvěrá z nepochopení klíčového faktu, že zobecnění a individualizace jsou vzájemně neodlučitelnými větvemi abstrakce, která bezděčně probíhá od doby, kdy začali lidé myslet a pojmenovávat jevy přirozené zkušenosti. Není to totiž tak, že by před sebou měli svět plný jednotlivin, z kterých by začali zobecňovat: co měli, byla konkrétní zkušenost, o níž si vytvářeli určitější obraz tím, že prakticky užité její znaky *současně* rozlišovali a sjednocovali, takže *spolu* s obecnými pojmy vznikaly jejich jednotlivé případy.

Jak mohu vědět, že to takto probíhalo, když počátky toho procesu jsou vzdálené desetitisíce, možná i statisíce let? Vědět to jistě nemohu, mohu tak ale soudit z dnešních analogických procesů, v nichž tvůrčí myšlení vytváří nové obecniny a spolu s nimi jednotliviny, ať je to ve vědě, ve filosofii nebo i populární kultuře.

Nemohu mluvit o *tomto jednotlivém* jablku, aniž bych měl *obecný* pojem jablka – stejně jako ten by byl zcela prázdný, kdybych neznal žádné jeho jednotlivé případy. I když se zdržím pojmenování, *vím*, že je to jablko, řekne mi to už moje vnímání. Když vezmu do ruky neznámý plod, pro který nemám určitý pojem a tedy ani pojmenování, bude to trochu jiné – nicméně budu asi schopen říct, že je to asi ovoce, čili zvláštní případ obecného pojmu.

Ano, je jistě pravda, že *obecné* jablko je pojem nebo slovo, které může figurovat například v obchodní úvaze nebo matematickém příkladu, aniž by je doprovázela názorná představa, zatímco *toto jablko*, které držím v ruce, má oblost, váhu, vůni, barvu a navíc, skrze tyto znaky a možná ještě něčím navíc zvláštní naléhavost *skutečného objektu*. Toto určité jablko není jenom jednotlivý případ obecného pojmu jablek, ani jenom průsečíkem zvláštních případů obecných vlastností. Je něčím víc. Co však toto *víc* je?

Zajisté, toto jablko je *individuální* – nikoliv nutně v onom středověkém smyslu nedělitelnosti, ale v tom moderním významu *nezaměnitelnosti*: i při soudobém sadařství, které produkuje plody „jeden jako druhý“ mohu si být jist, že při nejlepší vůli nenaleznu druhé ve všem stejné jablko, jako to, jež držím v ruce. Jenomže tato *jedinečnost* není asi to, po čem tu pátráme – tu bych zjistil pracným porovnáváním, v přítomné chvíli je to jenom dojem nebo předpoklad. Co se nám nabízí, je bezprostředně zde, jako by na dosah, i když zvláště unikavé.

O co tu jde, už naznačilo, když jsme zkusmo řekli, že je jablko *skutečné*. O tom by mohl vzniknout filosofický spor – jak například *vím*, že jablko nedržím jen ve snu, nebo že nejde o sugesci nějakého hypnotizéra? Ať už by ten spor dopadl jakkoliv, asi by se při něm vyjevilo, že jsme vlastně chtěli říct, že jde o *konkrétní* jablko.

Je zřejmé, že slovo *konkrétní* tu používáme v jiném významu, než slova *jednotlivé* nebo *jedinečné*, s kterými se často zaměňuje. Co jím chceme říct? Nabízí se, že jde o to, co je *před veškerou naší abstrakcí*. To ale jistě nemůžeme mínit časově, protože do abstrakce (aspoň jejích nižších stupňů) jsme se narodili a zhruba v téže době, kdy jsme byli schopni uvědomit si jablko jako samostatný objekt, věděli jsme, že je to právě *jablko* (na rozdíl od hrušek, švestek, rohlíků atd.). To *před* je nutno chápat v logickém smyslu jako *zdroj* nebo snad ještě spíše jako *komplementární stránku* naší přirozené zkušenosti.

Je vůbec něco takového, jako stránka zkušenosti, která není pojmová, není tedy postižena celým tím komplexem rozlišování a sjednocování, je vlastně nemá, jelikož se na ni nevztahují pojmy a tak víceméně ani slova, a je právě *konkrétní*, tedy *srostitá* (latinsky *con-cresco* = srůstám)? Zdá se to možná divné, když žijeme v kulturním světě a všechno kolem má svá jména, jasné vztahy, zařazení v různých kategoriích. Ostatně heslo *konkrétní* patrně nenajdeme v encyklopediích filosofie a téměř ani v dílech jednotlivých filosofů – s výjimkou Hegela a jeho žáků, kde má ovšem specifický význam. A přesto musím tvrdit, že *konkrétní stránka zkušenosti* existuje a že je celkem zjevná, pokud překonáme jisté zaslepení.

Příkladem za všechny je blízká bytost, třeba moje žena. Ano, je *jedinečná*, také *jednotlivec* mezi lidmi, co jsou na světě. Když budu požádán, budu patrně schopen popsat její různé viditelné znaky, taky vlastnosti a vztahy jako u každého člověka. Ale ten výčet bude vždycky v něčem povrchní a neúplný proti prožitku, který mi dává její blízkost. Podobně tomu bude s lidmi, které dobře znám a mám k nim hlubší vztah.

Jiným příkladem může sloužit krajina a vůbec příroda. Ano, jsem schopen ukázat – tady je kopec, tam je les, přede mnou louka, tedy samé elementární abstrakce. Ale kromě toho je tu přede mnou *konkrétní krajina* ve své celistvosti.

Ačkoliv by se zdálo, že lidská kultura je všechna plodem abstrakce (a je to jistě pravda o vědě, filosofii, samozřejmě matematice a logice), je tady umění, které je spojkou ke konkrétnímu. Ano, je pravda, že umění v určitých směrech vždycky abstrahuje – svým výběrem, svou typizací, kánony formy atd. – ale v tom, co předkládá, čím na nás působí, je velký podíl konkrétního. Vezměme třeba obraz: mohu na něm rozpoznat, co je na něm zobrazeno a jakým způsobem, mohu rozebrat jeho kompozici, harmonii barev, malířský rukopis – to budou všechno oprávněné abstrakce, které je jistě dobré chápat, mám-li ocenit malířské umění. Pokud však zůstanu jen u toho, zůstanu slepý k jeho účinu – protože to, čím obraz působí, je jeho *konkrétní* podoba.

Důvod, proč je o konkrétním tak málo napsáno, spočívá v tom, že pro ně chybí pojmy, tedy také slova – nehledě k tomu, že se právě proto vzpírá zobecnění, za kterým jde abstraktní myšlení. Konkrétní stránka zkušenosti, ať už si ji aktivně uvědomuji či ne, je zde, působí na mne, ale je sama neprostopupná pro mé myšlení. Mám dejme tomu v ruce toto jablko. Mohu na něm rozpoznat znaky, o nichž byla shora řeč. Mohu je myšlenkově nebo doopravdy rozkrojit a podívat se, co je uvnitř – prozkoumat jeho slupku, dužinu a jaderník, jít třeba dál a rozmělnit je na jednotlivé buňky a ty zas na molekuly a atomy. Mnoho se přitom dozvím o tom, co je jablko, ale je stránka jeho existence, která přitom unikne – ta stránka srostitého, konkrétního.

Ostatně nemusím jít takto daleko. Když třeba řeknu, že je to jablko červené, je to jen přibližné: má mnoho různých odstínů, které se trochu mění, jak jím pootáčím, a dojem barvy jaksi souvisí s jeho oblym tvarem, napětím slupky, tušením dužiny pod ní atd. Je stránka zkušenosti jablka, která tvoří jediný srostlý celek.

V tom měli pravdu středověcí myslitelé jako Roscelin či Ockham, jenom neviděli, že je to jen jedna stránka zkušenosti, zatímco druhá, která rozlišuje a zobecňuje, umožňuje myšlení. Také to intuitivně cítil zřejmě Kant, když upíral rozumu přístup k *věci o sobě* (Ding an sich), a připouštěl možnost poznání jen jejích myšlenkových, *noumenálních* obrazů. Konečně o tom zřejmě mluvil v historicky blízké době Heidegger, když kritizoval výklad věci jako její povrchové rozprostření (Erörterung) a ztrátu její hloubky. Ti všichni svým způsobem poukazovali ke stránce zkušenosti, bez níž nemůžeme žít, ale vůči níž jsme stále více slepí pod vlivem abstraktního myšlení.

Je tu však jeden problém. Řekl jsem, že *toto* jablko, které tu držím v ruce, je *také* konkrétní či srostité. Jenomže srostitá je veškerá konkrétní stránka mojí zkušenosti, k níž patří toto jablko. Že v ní existují jednotlivé věci, není tak samozřejmé, jak se zdá. Jak v minulém století upozornil Quine, u některých přírodních národů existují jazyky, které neznají podstatná jména, a zkušenost lidí, kteří jimi mluví, je zřejmě odlišně strukturovaná. Co tedy samozřejmě předpokládáme, že ve světě *je*, je hodně ovlivněno tisíciletou kulturou a jazykem, jeho slovníkem a gramatikou, jímž o světě mluvíme a tedy o něm také myslíme. Že mám v ruce jablko, tedy nějakou jednotlivou *věc*, která má znaky, o nichž mohu vypovídat, je dáno způsobem, kterým o zkušenosti myslíme a vypovídáme.

Záhada *konkrétní jednotliviny*, kterou je třeba právě *toto jablko* a o kterou se vedou staleté spory, povstává z toho, že se v ní stýkají konkrétní a abstraktní stránky zkušenosti. V jistém smyslu je pravda, že je to dvojice pojem-slovo, která věc ze srostité konkrétnosti vyzdvihne a tím ji vlastně stvoří. Jenomže na rozdíl od starých mýtů ten proces není ojedinělý a jeho zdrojem není vyšší bytost, ale lidské myšlení.