

# Filosofie a obraz světa: k dějinám jedné metafory

Břetislav Horyna  
Filozofický ústav SAV, SK

HORYNA, B.: Philosophy and the Image of the World. Towards the History of a Metaphor  
*Philosophica Critica*, vol. 8, 2022, no. 1, ISSN 1339-8970, pp. 2-19.

The study asks what is meant by the term „image of the world“. The image of the world is a metaphor that cannot be interpreted literally. In a figurative sense, we can say that the „image of the world“ is the idea of perceptible reality as a whole, which is more than the sum of its parts. But then we will look in vain for an explanation of the terms used: what is an idea, a perception, a reality, a whole? Another point of the article is the relationship between „world image“ and „world view“. We come to conclusion that there is no direct relationship between philosophy and images of the world, and the same applies to worldview. A final issue concerns whether the theory of the Anthropocene creates a specific „world image“; the article rejects this possibility.

*Keywords:* Image of the world – Worldview – Metaphor – Ontology – Realism – Anthropocene

## Úvod

Zejména ve studijní filosofické literatuře můžeme často číst, že filosofie poskytuje člověku obraz světa, případně ještě se zdůrazněním „obraz světa jako celku“. Kromě toho, že má nabízet rovněž obraz člověka (obvykle se vyjímá z obrazu světa jako jeho mimořádná a specifická nakládání vyžadující součást), je jejím úkolem ztvárnit univerzum všeho, co jako prvek apercipovaný lidským vědomím vstoupilo do jeho dějin (nebo příběhů, jež za dějiny považuje, protože – jak je tomu ve většině příběhů – nezná jejich plné konsekvence) a vytvořilo svět. S tímto univerzem se člověk setkává, když vstupuje do světa vztahů a věcí, a poněvadž se již stalo součástí historického rozumu, konfrontuje se s ním jako se světem předem daných

samozřejmostí. Vlastní účel poskytnutí obrazu světa člověku spočívá v proměně nesamozřejmého, cizího, individuálně neovladatelného v univerzum samozřejmostí, jasných daností, zdomácnělých aktů: obraz světa odstraňuje neschopnost člověka nemít názor, tzn. nedržet svět ve svém nazření, a tudíž být nucen brát ho jako něco samozřejmého.

Věty jako „Vědecký obraz světa je materialistický“, „Církev potlačovala heliocentrický obraz světa“ nebo „Osvícenství přineslo nový obraz světa“ patří k běžným vyjadřovacím prostředkům nejen ve filosofii, ale v nejrůznějších dalších oborech společensky-vědního poznání. Jsou tak běžné, že o nich zpravidla dál nepřemýšlíme a akceptujeme je s tím, že nám sdělují nějakou faktickou informaci, která se týká „obrazu světa“ a k němu přidružených charakteristik. Podle četnosti, s níž se tento výraz objevuje, lze soudit, že jedinou nezpochybňovanou charakteristikou je jeho samozřejmost. Jen na ukázkou (celkového výčtu nejsem schopen): máme kupříkladu obraz světa vědecký, nevědecký, náboženský, nenáboženský, mytický, poetický, objektivistický, naturalistický, fyzikalistický, pluralistický, organologický, mystický, teocentrický, antropocentrický, geocentrický, heretický, apokalyptický, manifestní, deterministický, mechanistický, sekularizovaný, racionalistický, fundamentalistický, alegorický, eurocentrický, egocentrický, buržoazní, pluriformní, aristotelsko-scholastický. Nebo také helénistický, byzantský, antický, pythagorejský, starogermánský, sumerský, středověký, novověký, moderní, současný, čínský, vikingský, konfuciánský, vědecký, karteziánský. Zřejmě by se dalo pokračovat stovkami dalších obrazů světa – pokud by to znamenalo nějaký přínos, jenž je nepochybně velmi slabý už jen při tomto ilustrativním přehledu. Pozoruhodný je ovšem předpoklad, jemuž se nevyhneme: jestliže používáme v odborných textech a ve filosofii výraz „obraz světa“ tak hojně a s tak zřetelnými determinacemi, patrně víme, co znamená. Otázka tohoto článku tudíž zní: co je „obraz světa“?<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Některé historické příspěvky z této úvahy vynechávám, tak např. referát *Die Zeit des Weltbildes*, který přednesl M. Heidegger, původně ovšem pod názvem *Die Begründung des neuzeitlichen Weltbildes durch die Metaphysik* 9. června 1938 během přednáškového cyklu ve Freiburgu. Titul *Die Zeit des Weltbildes* dostal až v nakladatelství Klostermann r. 1950 a Heidegger ho využil k sebeobhajobě proti nařčením z aktivní spolupráce s nacistickým režimem. Ze srovnání první a druhé rukopisné verze uložené v archivu v Marbachu a verze publikované po válce (zejména také v připojených rozsáhlých dodatcích a vysvětlivkách) se ale ukazuje, že některé pasáže byly změněny a nejvíc kompromitující dodatky vynechány; hlavní otázka referátu je potvrzena v obou a není jí problém „obrazu světa“, ale „zamyšlení nad podstatou novověku“ (*Besinnung auf das Wesen der Neuzeit*, GA 5, 88), jehož značná část se točí kolem karteziánství, antikarteziánství a moderní techniky. Právě tyto body (vybrané z celkem pěti, o nichž

## S metaforou nevystačíme

Obraz světa je metafora, tj. řečová pomůcka, která pomáhá překonávat slabiny našeho pojmového vyjadřování. Co ale vysvětlíme, když řekneme, že obraz světa je metafora? Kvůli její nepojmovosti nemůžeme vykládat metaforu doslova: v daném případě by to vedlo k popisu filosofie jako jakési pinakotéky, v jejížž sálech visí obrazy světa a někde v centru jejich labyrintu možná ten pravý obraz, přístupný jen vyvoleným. Tato omezení, která nám v důsledku brání říci o našich „obrazech světa“ cokoli exaktního a závazného, si uvědomujeme tím ostřeji, čím hlouběji se snažíme proniknout k objektivizovatelným náležitostem světa jako obrazu. Zjišťujeme, že takové nejsou: pořadajícím principem při vykreslení světa je lidská mysl, jejíž činností poznáváme nikoli svět *an sich*, nýbrž pouze jevy. Shromažďujeme představy o světě, které jsou takové, za jaké je chceme mít, tak jako odpovídají světové názory tomu, jací jsme my sami. „Obrazy světa“, které má údajně poskytovat filosofie, jsou ve skutečnosti produktem imaginace, naší představivosti, jež je aktivní, dogmatická a totalitární.

„Obrazy světa“ nejsou výsledkem ani dokladem našeho myšlení, ale vycházejí ze síly naší představivosti, která je kromě individuálního talentu podmíněna především sociálními strukturami, v nichž jedinec žije, nashromážděnými životními zkušenostmi, jež imaginativně přetváří, a sociálně-psychologickým kontextem, tj. kulturou, která je kontextuálně připravena určité typy imaginací akceptovat (např. Kopernikův heliocentrický systém), nebo je – opět s kontextuální podmíněností – negovat či ignorovat (heliocentrický systém Aristarcha ze Samu i Seleuka ze Seleukie). Vůle k myšlení a ke znalostnímu podložení „obrazu světa“ jsou marginalizovány natolik, že už v jeho nejelementárnějším definování („obraz světa je představa vnímatelné skutečnosti jako celku, jenž je víc než souhrn jeho částí“) budeme marně hledat vysvětlení použitých pojmů: co je představa, vnímání, skutečnost, celek? Filosofie nemá povinnost zdůvodňovat (a mnohdy to ani neumí), jakou věc stanovuje předmětem myšlení; sám fakt, že se něco stane více či méně centrální otázkou filosofického rozvažování,

---

mluvil: vědě, industrializaci, uměleckém díle, kultuře a odbožštění) vydával Heidegger v dopise komisi pro denacifikaci freiburské univerzity za centrální při své údajně implicitní kritice nacionálněsocialistického antikarteziánství. Samotnému obrazu světa patří několik řádků, kde se říká: „Wenn wir uns auf die Neuzeit besinnen, fragen wir nach dem neuzeitlichen Weltbild. [...] Doch warum fragen wir bei der Auslegung eines geschichtlichen Zeitalters nach dem Weltbild? [...] Was ist das — ein Weltbild? Offenbar ein Bild von der Welt. Aber was heißt hier Welt? Was meint da Bild?“ (GA 5, 88–89). Srv. Heidegger, M. (1938), Die Zeit des Weltbildes. Zusätze, in *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970 Band 5 Holzwege*, 75–114.

spadá spíš do vše zakládající sféry nezdůvodnitelnosti. Když už však takovou věcí myšlení disponuje, je naopak dlužna vysvětlit, co a proč o ní říká, a nemůže začít odjinud než od vyjasnění pojmů. „Obrazy světa“ tuto položku ze své konstrukce vynechávají a počínají si tak stejně jako světové názory, modely světa, hodnotové soustavy a všechny další systémy víry, jež se spokojují kladením pojmů, nikoli jejich vysvětlováním. Totéž platí o zvláštní vymoženosti západní civilizace, kterou je „vědecký obraz světa“; po dobu, kterou dnes při zpětném ohlédnutí označujeme velmi neurčitě jako koloniální etapu v dějinách Západu, se vědecký obraz světa objevoval na popředním místě mezi důvody, jimiž se koloniální uzurpace ospravedlňovala: nevzdělaným barbarům je nutné vedle správné víry poskytnout také správný, protože vědecký obraz jejich životní skutečnosti.<sup>2</sup>

Filosofie se neděje v reálném čase. Ten je vyhrazen představám o skutečnosti, které jsou samy o sobě skutečnosti. Úkolem představy je modelovat aktuální skutečnost a inscenovat ji tak, aby mohla vstoupit na scénu již zaplněnou dalšími modely a inscenacemi a v poměru k nim se stát součástí „obrazu světa“. Představa je tudíž orientovaná a orientující, to znamená, že podléhá určitému řádu, bez jehož dodržení by nepronikla na scénu soupatřičnosti s ostatními inscenacemi aktuální skutečnosti. Pokud ale tyto podmínky splní, začíná spoluorientovat další nové představy podle pravidel ověřeného řádu. Řád, jakožto systém regulace orientačních funkcí představ, je nesen spekulací, pulsujícím, nestálým, živým a silně přízpůsobivým prostředím požadavků na funkce „obrazu světa“, které reaguje na snahy o jasné a čisté pojmové vysvětlení vždy nevypočitatelně. Vypozorovat lze jedinou základní tendenci: každá původní spekulace (může se týkat například některé ze starých kosmogonií) se utíká k metaforologizaci (s oprávněnou důvěrou, že se žádná z oblastí aktuálně modelované skutečnosti nedá sterilizovat do té míry, aby do ní nepronikly nekontrolované dávky představivosti a musela tak rezignovat na kompenzační výkony metafory).

„Svět“ byl historicky opisován mnoha typy kognitivních, konceptuálních a absolutních metafor. Tradiční kosmologické metafory (*imagines mundi*) estetizovaly obrazy světa pomocí předpokladů, jež umožňovaly znázornit svět skutečně jako kosmos, jako harmonický řád, jehož složky,

<sup>2</sup> Opozici vědeckého a nevědeckého obrazu světa žádná další historická civilizace nevytvořila; ojedinělost evropské kultury tkví rovněž v tom, že z této fikce utvořila zástupný důvod pro expanzi do mimoevropských kultur, které mohla legitimovat jako jejich povznášení na vyšší civilizační úroveň. V současnosti používaná záminka „demokratizace“ nedemokratických zemí je odvozenou variantou tohoto druhu původně evropské racionality, přenesená do filosofie dějin.

v nejobecnějším smyslu mikro- a makrokosmos, jsou v ideálním souladu. Spolu s nimi se vyskytovaly hudební metafory, doplňující celkový soulad o *musica mundanna*. Artificiální hudba patří k metaforám světa ještě u Novalise či Schellinga, nesouvisí tudíž jen s pythagorejským starověkem. Naopak projevem odestetizování *imagines mundi* je metafora světa jako skutečnosti. S přelomem k novověku se metafory světa začaly konceptualizovat a stavěly především na analogiích k mechanickým objektům (zčásti k soudobým technickým vynálezům).

Mechanickou metaforu světa známe z dějin především jako přirovnání světa k hodinovému stroji. Jejím cílem bylo vyjádřit kromě řádu světa (jeho racionální uspořádanosti) a jeho hierarchie také ideu determinismu; vše se děje podle běhu času, podle a priori ustanoveného mechanického sledu. V době prvního rozmachu metafory světa jako hodinového stroje u Danta či Oresmeho hodiny paradoxně vůbec nebyly tím přesným soustrojím, v jehož chodu je patrná neúprosnost udávajícího se dění. Teprve po Huygensově vynálezu kyvadlového strojku mohly hodiny v pozdním 17. století symbolizovat jistou preciznost a zahájit epochu fascinace technikou a technologiemi, jež z určitého úhlu pohledu přetrvává do současnosti. Metafora světa jako hodinového stroje se ale vytratila; zřejmě právě kvůli své deterministické intenci, jejíž odlišnost od zkušenostního poznání se nedala dlouhodoběji překonávat. Její pokračování v metafoře světa jako stroje, jenž funguje jako *perpetuum mobile*, bylo úzce navázané na filosofii G. W. Leibnize: Bohem stvořený svět (tj. stroj, jehož konstrukce se zcela vymyká lidským možnostem) obsahuje celkovou sumu síly, jež je trvale konstantní, nevyžaduje další zásahy a umožňuje všem částem, z nichž se svět skládá, aby se navzájem ve své činnosti řídily a koordinovaly své působení. Intelektuální metafora světa jako stroje budí představu naprosté autonomie stvořeného světa, činí z něj autarkní a mechanicky fungující stroj, jenž je svým způsobem krásný; estetická dimenze této metafory spočívá především v tom, že je člověku dostupná pomocí matematiky. Podobně mechanická, avšak plně k současnosti vztažená, by byla metafora světa jako sítě; „zasítování“ je termín, který zobrazuje stav světa z jedné konkrétní perspektivy, v níž současně líčí také stav člověka. Člověk existuje v síti (je zasítován v nějakých sociálních vazbách, žije v síťových bublinách, sférách, seskupeních) a ve zdrcující většině usiluje se součástí takové sítě stát. Metafora světa a člověka v síti nepostrádá ironii a jistou dávku černého humoru; když bude zbaven možnosti ve své síti existovat (např. bude mu zrušen účet na Twitteru), bude se cítit poškozen nebo omezen ve svém „právu být“.

Svět není uchopitelný pojmově, ale jen prostřednictvím metafor. Ani metafory však svět nevysvětlují; mohou přidat nějakou bližší představu

k již existujícím imaginacím, mohou způsobit, že tyto představy zdomácní v jazyce, že se promění ve zvyk, který je sám sebou důvodem, proč lidé nepostrádají „vysvětlení“. Dostávají ho, právě v tomto zdomácnění, v jeho hřejivosti, jistotě a jím poskytované opoře v každé životní situaci; v každé, kromě těch, kdy začne být zapotřebí další metafora. Tvorba a střídání obrazů světa jako tvorba a zřetězení metaforických zprostředkování imaginace světa je rovněž metafora, která by měla lidem zůstat, poněvadž jim usnadňuje život. Plní obecnou potřebu, již není snadné zaplnit jiným dostatečně uspokojivým prvkem. Otázka, která zůstává, se ale týká filosofie: je filosofie kompetentní k tomu, aby poskytovala „obrazy světa“?

### Obraz světa a světový názor

Latinský výraz pro obraz světa, *imago mundi*,<sup>3</sup> jasně vyjadřuje tendenci nebo spíš vnitřní důraz na objektivitu a teoretičnost; ještě zřetelnější je to v termínu *forma ideaeque mundi*, jež použil pozdní římský básník a učenec Martianus Minneus Felix Capella ve slavné a pro středověké myšlení důležité sbírce textů *De nuptiis Philologieae et Mercurii*.<sup>4</sup> Forma a idea světa, svět konečných pozemských věcí sevřených do svých forem, a svět nekonečné absolutní ideje, jež světu dává život, tvoří společně „obraz“ světa. Lze ho zhotovit, a pak dostaneme do ruky něco jako model, cosi připraveného, vytvořeného, zkonstruovaného, co se právě touto objektivizovatelností odlišuje od náhledu či pohledu na svět, světónázoru, jenž odkazuje k subjektivizaci a k praktickému využití pro kulturní orientaci jednotlivců, skupin a tříd či vrstev.<sup>5</sup> Co můžeme zhotovit (princip ποιησις je vlastně

<sup>3</sup> Jemuž lze rozumět v původním významu mapy (*ordo universi et humanarum scientiarum prima monumenta*, který pomáhal v praktické zeměpisné orientaci).

<sup>4</sup> Martianus Minneus Felix Capella žil v 5. století za okolností, které nejsou plně známy. Spis *De nuptiis Philologieae et Mercurii* (Svatba filologie a Merkura) se skládá z 9 knih psaných menippeuskou satirou (velmi oblíbenou u satiriků a ironiků, zejména u Lúkiána ze Samosaty), které se staly základem a úvodem k encyklopedizaci tzv. *septem artes liberales*, tvořících strukturu a obsah středověkého školství, poznání a vědění. Mezi mnoha překlady do evropských jazyků vyniká převod do němčiny od benediktýnského mnicha Notkera ze Sankt Gallenu (asi 840–912), který použil pro *forma ideaeque mundi* termín *uerltpilde* (moderní němčinou *welt-bild*) a vymezil ho jako obrazné znázornění konečného světa v dřevorytině. Předpoklad, že je vůbec možné takto ztvárnit obraz světa, v řezbě zachycené konečnosti odrážející v sobě nekonečné absolutní ideje, vychází samozřejmě z platonizujícího Notkerova myšlení.

<sup>5</sup> Pokud máme na mysli uzavřený světónázor, jedná se zpravidla o systém nějaké konkrétní (náboženské) víry. Protože obsahuje převážně reflektovaná a systematizovaná (dogmatizovaná) přesvědčení, prosazuje se společensky jako absolutní a exkluzivní; to je však deformace vznikající v konkrétních historických

principem zřejmosti), tím můžeme vládnout; poskytování zhotovených obrazů světa by pak instrumentalizovalo filosofii (tj. dávalo jí smysl) jako nástroje ovládnutí té skutečnosti, již jsme schopni pod pojem světa zahrnout. Žánrově spadá *De nuptiis...* do tzv. σπουδαιογέλοιοιον (spoudaiogeloion, resp. spoudogeloion), kde se spojují dvě vzájemně odlišné textové vrstvy: vážné, důležité a nepřehlédnutelné věci, jež jsou podány satirickou nebo alegorickou formou, s nadhledem a odstupem, který jim při hlubším zamyšlení ještě dodává vážnost. V křesťanské vzdělanosti se odkaz tohoto žánru prakticky nedochoval; brát sebe sama s odstupem se teologie ani církevní nauky nenaučily, alespoň ne do doby, dokud na to byl ještě čas. V dějinách pojmů se naopak podvojnost vážnosti a nadhledu uchovává snadněji a také z nich častěji prýští ironie, již v sobě nesou. Pojem „obraz světa“ vyvolává zřetelné reminiscence na svár tragické vážnosti a ještě mnohem tragičtější ironičnosti, který ho formoval.

Pokud předpokládáme, že vytváříme svým teoretickým poznáním intelektuálně věrný a všeobecně platný obraz, který prostřednictvím distance od jednání v proměnlivém, nestálém a „nepravém“ světě zpřístupňuje poznání logu v myšlení a bytí, pokračujeme v tradici Řeků a jejich kladení pravdy (ἀλήθεια jako neskrytost toho, co je přítomné, τό εἶναι). Kompetence filosofie spočívala právě v této distanci; aktivismus, spojený s termíny výzkum, prozkoumání, prověření, experiment, zbavoval filosofii vážnosti a čistoty a byl proto odmítán. Naopak, na přelomu řecko-rímské antiky a křesťanského starověku se distance vůči teoreticky organizované praxi poznání (zasahování do skutečnosti za využití cílených metod a postupů) radikalizovala ještě mnohem silněji, než jak ji znali Řekové. Následujících více než tisíc let se teorie a obraznost snášely víc než dobře; jejich spojení plodilo nárok na obecnou platnost, který se stal neodmyslitelnou součástí systémů založených na čistě myšlenkové distanci vůči světu, jimž říkáme metafyzické. Jejich názornost vystupovala jako přesnost; kvalita, kterou obvykle přisuzujeme vědě, se zde podřadila pod tautologičnost „myšlení bytí“. Obraz světa, naplněný Logem, slovem, názorností dějinného cíle, představou, že všechno je správné, protože to není jinak, i když by nepochybně mohlo.

Je až s podivem, jak rychle tato krásná a spolehlivá dřevorezba světa ztrouchnivěla a rozpadla se; během relativně velmi krátké doby rozvoje novověké a moderní vědy se ukázalo, že postulát distance v nahlížení reality nelze obhájit, řečeno z druhého úhlu, teze o nenázornosti poznání je určitelná a verifikovatelná nejen v přírodovědě (nenázornost

---

kontextech, protože sám termín „světonázor“ v sobě připouští možnost názorové mnohosti.

moderní fyziky částic je pouze jeden víceméně již banální příklad), žádné „obrazy světa“ však nevznikají ani v oblasti společenských či sociálních věd (*Geistes- und Sozialwissenschaften*).

Mezi filosofií a obrazy světa bezprostřední vztah není. Existuje ale několik prostřednictví, která umožnila vznik a rozšíření domněnky, že jedním z účelů filosofie je takové obrazy vytvářet. Jako první se nabízí samozřejmě řeč, která vystupuje jako poslední instance vztahu ke skutečnosti, k proměně pojetí skutečnosti, k opouštění jedné a osvojování druhé skutečnosti: vždy s podmínkou, že každá lidská pospolitost (společnosti a různé veřejnosti ve společnostech, kultury, národy, civilizace) potřebuje stabilní, dostatečně solidní skutečnost, na niž se může odvolávat. Řeč je odvolávání se; řeč o skutečnosti je odvoláváním se na to, co je nutné, protože z této nutnosti se odvozuje nutnost dané pospolitosti, jež se řečově formuluje jako definitivní. Rozlišování mezi slovy a fakty, jež tuto konečnost vyvrací, vstupuje do tohoto vztahu se zpožděním, jehož délka závisí na tom, jak rychle zpracují lidská společenství své dějinné zkušenosti do podoby *dějin dějinné zkušenosti*.<sup>6</sup> Tyto dějiny sice neumožňují rekonstruovat, co jednotlivé epochy lidských kultur vysvětlovaly a prožívaly jako skutečnost (obsah pojmu skutečnost v různých historických fázích je zásadně nedostupný; skutečnost jako pojem není interpretována, ale pouze užívána jako označení toho, co je pro danou pospolitost samozřejmé a nepotřebuje tudíž pojmové vyjádření – dodatečné výklady přinášejí značné riziko zkreslení, protože nejsou možné bez hermeneutického předporozumění), avšak ukazují, že rozumění skutečnosti samo má dějiny, v nichž se koncepty rozumění střídají a prostřednictvím vzájemné kritiky na sebe nepřímo odkazují.<sup>7</sup>

Rozumět těmto procesům a formálně a obsahově je vyložit je úkol filosofie dějin a dějin pojmů, od nichž lze vyžadovat prokazatelnost; ta se však netýká a nemůže týkat, což je nutné stále opakovat, prokazatelnosti obrazů skutečnosti, obrazů světa, reálnosti zkušeností, které činily předchozí epochy a kultury se svým pojetím světa a skutečnosti, míry reflexivity skutečného a neskutečného obsažené v těchto pojetích ani míry reprezentace v tomto vztahu.<sup>8</sup> Můžeme rozumět (historicky prokazatelným)

<sup>6</sup> Srv. Blumenberg, H. (2020), *Realität und Realismus*, hg. N. Zambon, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

<sup>7</sup> Srv. Blumenberg, H., *tamtéž*, s. 11.

<sup>8</sup> Zejména odborná literatura 19. a první poloviny 20. století prokazuje zásadní nedorozumění ohledně možnosti rekonstruovat historické „obrazy světa“. Poměrně známá historicko-antropologická práce Wilhelma Kopperse *Pravěký člověk a jeho obraz světa* (Koppers, W. [1949]. *Der Urmensch und sein Weltbild*. Wien: Herold) je typickou ukázkou záměny filosofie dějin za hermeneutickou libovůli; i kdybychom připustili, že víme, kdo byl dotýčný pravěký člověk, bude



kontrastům v dějinách pojmu skutečnosti (resp. světa) a z nich preparovat představy o tom, co mohli lidé prožívat jako nevyhnutelné, svou samozřejmostí osudové, anebo jako zdánlivé, cizí, nevlastní, nerozpoznatelné, nedůležité. Když vztáhneme tento mechanismus na sebe, na svou současnost, změní to klasickou otázku po tom, kdo jsem a co mohu vědět na problém, odkdy jsem a odkdy se ptám, kdo jsem. Jsem od chvíle, kdy se stávám svým obrazem světa? Identita mé existence s mou imaginací světa znamená, že jsem všechno, čím dokážu naplnit nejrozsáhlejší plochy a současně nejskrytější skulinky svého obrazu světa. Je však něco nebo někdo, kdo může určit, co bude obsahem této identity? Můžu to určovat sám, o své vůli, s minimálním porozuměním tomu, co slovo „svět“ vůbec znamená? Zřejmě se dostaneme na hranice ontoteologického tázání, jehož primární předpoklad formuloval už v polovině 17. století německý filosof a teolog Johannes Clauberg, když potvrdil, že předmětem ontologie (nebo, jak také říkal, „ontosofie“) je všechno, co se dá myslet nebo říci.<sup>9</sup>

Z celé této věty můžeme ponechat výraz „všechno“; to ostatní se skryje pod proměnné se svými hodnotami, takže se posléze dostaneme (necháme-li se vést metodami ontosémantiky), ke Quinovi a jeho proslavenému „být znamená být hodnotou vázané proměnné“,<sup>10</sup> což patrně nebude kýžený cíl řeči o obrazech světa a filosofii.

„Svět“ se vlivem racionalizace věd a modernizace společenských vztahů začal drobit. Fragmentarizace světa je také jen metafora, která říká pouze to, že věk krásné zaoblené a esteticky vyhlazené totality světa pomínl v interiorizaci jedné jeho části, exteriorizaci druhé, v expresivitě obou, která brání jejich sjednocení, a v romantických snahách o zprostředkování mezi vším, co hrozí rozpadem.<sup>11</sup> Filosofie si nerozumí v tom, že chce být dlouhodobou úpornou optimalizací světa, anebo se na ní alespoň v ontologickém a v estetickém smyslu podílet. Chce měnit a vyvolává horečnaté civilizační stavy při výběru toho nejlepšího, co mohl svět v momentu jejich požadavků na změnu nabídnout – zda skutečně či jen podle zdání,

---

všechno další ve vztahu k jeho intelektuálním výkonům a schopnosti imaginace jen záležitost barvitě fantazie a dostatečně autoritativního postavení autora v odborné komunitě.

<sup>9</sup> Sr. Clauberg, J. (1664), *Metaphysica De Ente, Quae Rectius Ontosophia*, Amstelodami, apud Danielelem Elzevierum, II, 6, s. 2 (*ens est quicquid quovis modo est, cogitari ac dici potest*).

<sup>10</sup> Interpretaci sr. např. Raclavský, J. (2000), Existence jako vlastnost. In *Profil* 1, 2, online: <https://www.phil.muni.cz/journals/index.php/profil/article/view/1501/1774>

<sup>11</sup> „Romantický“ zde znamená také „romantismem počínající“; mediální snahy, které vrcholily konceptem symfilosofie (sjednocením vědy, filosofie a poezie), začaly působit právě v prostředí německého romantismu.

často nedokáže rozhodnout. Je šťastná, když z toho nejlepšího, které ani nezná, tvoří nový svět s novými okamžiky a novými světavěky. Protože její nový svět bude opět tím nejlepším z možných světů, rozerve jiné filosofie a jiné světy na vzájemně nesouvisějící části a místo pevniny, v níž by životní vjem člověka našel jistotu, vytvoří další nekonečná souostroví dílčích, znesvářených perspektiv a jejich manifestů. Filosofie nezná analytickou neoddělitelnost života a díla: umí je identifikovat v tom, čemu říká (až přesmoc kreativně) „kreativní tvorba“, ale nepozná jejich původ, původní scénu, odkud vychází obojí.

Zejména ve 20. století se rozvinulo několik názorových soustav, které o sobě tvrdily, že touto původní scénou disponují, znají počáteční příčiny světového dění a umí je koordinovat za určitými cíli. O těchto soustavách se hovoří jako o světových názorech. Termín světový názor je dnes poněkud zprofanovaný kvůli úzké spjatosti s myšlením německé nacismu, italského fašismu, stalinismu, ale také kvůli konotacím na pravdivost, vědeckost či věrnost předkládaného obrazu světa. Ačkoli se občas zaměňují, neznačí pojmy „obraz světa“ a „světový názor“ totéž; liší se svými (pojmovými) dějinami, obsahem a intencemi. Pokud jde o jeho historii, vládne rozšířená shoda, že kompozitum ze slov „svět“ a „názor“ po prvé (a současně jen v tomto jediném případě) použil I. Kant roku 1790 v *Kritice soudnosti*. Tam, v § 26, říká: „Denn nur durch dieses und dessen Idee eines Noumenons, welches selbst keine Anschauung verstattet, aber doch der Weltanschauung, als bloßer Erscheinung, zum Substrat untergelegt wird, wird das Unendliche der Sinnenwelt, in der reinen intellektuellen Größenschätzung, unter einem Begriffe ganz zusammengefaßt, obzwar es in der mathematischen durch Zahlenbegriffe nie ganz gedacht werden kann.“<sup>12</sup> Je to v souvislosti, která zcela vylučuje přírodní či kosmologický pojem nazření světa. Kant zde mluví o odhadování velikosti přírodních jevů (*Naturdinge*), které má být nezbytné pro ideu vznešeného, a přitom se přes problematiku nekonečna dostává k ideji noumenonu, která podobně jako nekonečno nedovoluje nazření, avšak umožňuje světonázor jako pouhý jev, jenž jí slouží za substrát. Nekonečno světa smyslových věcí lze takto postupem čistě intelektuálního odhadu velikosti převést jako celek pod jeden pojem, jenž ale nikdy nelze myslet matematicky (svět smyslových věcí nevyjádříme nikdy počtem věcí, které by ho měly tvořit). K tomuto

<sup>12</sup> pozn. red.: „Nebot' jen jí a její ideou noumenu, které samo nedovoluje žádné nazírání, ale přesto je jako substrát podkládáno pohledu na svět jako na pouhý jev, je nekonečno smyslového světa v čistém intelektuálním odhadu velikosti cele sjednoceno *pod* jedním pojmem, ačkoli v matematickém odhadu *prostřednictvím číselných pojmů* nemůže být nikdy cele myšleno“ (Kant, I. [1975]. *Kritika soudnosti*, přel. Špalek, V. – Hanzel, W., Odeon: Praha)

určení nevede žádná metodicky sledovatelná dlouhodobá cesta a spíše se zdá, že se pojem „světonázor“ objevil ve výkladu náhodně a snad i v rozporu s tím, jak Kant dosud o „světě“ uvažoval.<sup>13</sup> V *Kritice čistého rozumu* sloužil tento výraz k popisu „celku všech jevů“ a neměl statut pojmu, s nímž by mohl korespondovat nějaký předmět smyslového názoru. Maximum, které byl Kant ochoten světu přiznat, bylo postavení transcendentální ideje; ty jsou obecně nezbytné ke sjednocování našich zkušeností. Z takové ideje se však nikdy nedá udělat „obraz“; když se pokoušíme vysvětlovat transcendentální ideje jako pojmy daných předmětů, dostaneme se do antinomií, což samo zpětně ukazuje, že „svět“ je problém bez řešení. Svět nelze zpředmětnit, tvrdí Kant, a v prostředí názoru se představuje jako idea světa vztažená k nazírání a k představivosti.

Kantovo definiční úsilí ukazuje, že hledal legitimní pojem pro totalitu věcí; v *KČR* ovšem „svět“ jako centrální pojem všech jevů vyloučil, zatímco v *KS* svět popsal jako celek všeho jevícího se. Sjednotit tato dvě tvrzení je očividně obtížné, pokud vůbec možné: východisko snad nabízí čistě estetická formulace, která říká, že nazření světa se odehrává prostřednictvím nazření přírodních věcí, které dovádí člověka až k představě celku, před nímž se ocitá se svým duchem a rozumem a uvědomuje si svou vlastní důstojnost v polaritě k zásadní a faktické váze přírody. Odtud ale vede cesta k dalšímu vymezování vznešenosti (*das Erhabene*): přiblížit se k pozitivnímu určení „světo-názoru“ možné není.<sup>14</sup> Vlastní vnitřní otázka tohoto pojmu, co je „pouhý jev“, přešla na další generace a zůstala přes zmiňovanou úspěšnou kariéru „světového názoru“ bez odpovědi; nebyla prostě kladena. Neobjevuje se ani v proslulých Diltheyových textech ke světovému názoru,<sup>15</sup> jenž podle své typologie světonázorů vytvořil odpovídající typologii tří druhů filosofie. I pro něj je světový názor pouze s vizibilitou spojený proces: vidíme, tj. uskutečňujeme proces nazření, který má svůj výsledek, jímž je výklad (*Deutung*) nazřeného neboli jev.

<sup>13</sup> Němčina je jazyk hojně využívající složeniny a Kant běžně používal výrazy, které termín „svět“ obsahovaly: *Weltbürger* (světoobčan), *Weltfrieden* (světový mír), *Weltbürgertum* (světoobčanství), *Weltgesellschaft* (světová společnost), *Weltbild* (obraz světa), ad. Je možné, že pojem „*Weltanschauung*“ vznikl spíše ze spisovatelské setrvačnosti než s definovatelným filosofickým účelem.

<sup>14</sup> Kantův neologismus *Weltanschauung* se jako pojem dostal do filosofie až v pokantovské éře německého idealismu.

<sup>15</sup> Shromážděné in Dilthey, W. (1960), *Gesammelte Schriften, VIII. Band. Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*, Stuttgart: Teubner, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. Z množství přehledových prací viz např. D'Anna, G., Johach, H., Nelson, E. S. (2013), *Anthropologie und Geschichte: Studien zu Wilhelm Dilthey aus Anlass seines 100. Todestages*, Würzburg: Königshausen & Neumann.

Jak může být časoprostorově neomezený „svět“ předmětem celkové představy už ovšem přestávalo být zásadním problémem již před Diltheyem, v době počínajícího rozmachu moderní matematiky, reprezentované osobnostmi typu Leonharda Eulera. Do popředí vystupoval na místo uchopení světa nazřením možný *vztah* ke světu; prostředníky tohoto vztahu činily spíše literární než vědecké úvahy ledacos, známe *anima mundi, spiritus mundi, finis mundi, historia mundi* nebo *pax mundi*, ale až už obsahovaly tyto metafory jakoukoli transverzálu ke světu, znamenaly vlastně jen velký návrat k původnímu řeckému vyjádření vztahu ke světu, jenž v sobě nese výraz *kosmos* (κόσμος). Někdy našemu rozumu prospívá, když ho filosofie přiměje k tomu, aby se učil vracet.

### Obraz světa v epoše člověka

Svou vlastní metaforiku získává „obraz světa“ také v epoše, o níž se uvažuje jako o té, která nadešla a která bude formovat lidský život zásadně odlišně od toho, co lidské civilizace ve svých dějinách dosud poznaly: v epoše antropocénu. Běžná metafora, která vzniká disciplinovanou genezí nesrovnalostí mezi obrazem a slovem, obsahuje jistý díl nejasnosti či tajemství ohledně své funkčnosti a předem nedokážeme vyloučit, že bude představovat ohrožení místo bezpečí, rizika místo zajištěnosti. Ze zkušenosti ale víme, že je-li metafora zdařilá, tzn. její vymodelování svého předmětu působí jako úspěšný recept jednání a nakládání s ním, zůstává právě tento recept, kdežto sama metafora upadá do zapomnění: nakládáme s představou, ztvárněnou jako určitost nějaké věci, jako se skutečností a zapomínáme, že je to možné pouze v důsledku metaforizace.

Vymodelovaná představa se dál v sobě diferencuje, pokrývá širší souvislosti včetně objevování nových (dosud nedomyšlených vztahů) a metaforický obraz je stále chudší o připomínky toho, že se jedná pouze a jenom o obraz. Pokud se však metafora odchýlí od normálního průběhu ideálně-typické geneze poskytovaného obrazu, což je zvláště očekávatelné u metaforiky s ontologicko-kosmologickou gramatikou, ihned stoupají rizika svévolné sugesce a s nimi i nebezpečí, že místo vyžadovaného nedotknutelného obrazu navodí metafora situaci, kdy bude odhalitelná její manipulovatelnost a zfalšovatelnost. Modelovaný obraz v rukou padělatelů je nejlepší zdroj nedůvěry a skepse v to, odkud měly pramenit nejlepší vyhlídky a nejpevnější víra. Metafora obrazu světa stimuluje sklony k disponování světem a lidmi a je-li prostředek, jenž by mohl a měl omezit nebo úplně vytěsnit tuto nežádoucí fatální tendenci, pak je jím funkční model dějin.<sup>16</sup> Jeho

<sup>16</sup> Přes základní nedůvěru v možnost filosofie dějin za takový považuji model dějin možností, jak ho formuloval H. Blumenberg. Bližší viz Horyna, B. (2020),

integrita a systematická skladba jednotlivých aspektů, které se v něm vzájemně pořádají, snad může rozprostřít ochranný deštník před zakódovanými vedlejšími či externími účely nesenými v modelované imaginaci světa; kupříkladu tehdy, když se z ekologie stane fixní hermeneutika přírody.<sup>17</sup>

Výraz „obraz světa“ označuje (domněle) privilegované hledisko: když řekneme na příklad „křesťanský obraz světa“, vybíráme určitým způsobem charakteristické (privilegované) znaky pohledu na svět a jiné (neprivilegované) pomíjíme, a to na základě domněnky, že jsme svými znalostmi (věděními) legitimováni k tomu, abychom toto odlišení provedli. Použití tohoto hlediska se může násobit: ve spojení „krize newtonovsko-karteziánského obrazu světa“ nejsou privilegovaná jen hlediska související s newtonovskými a Descartovými teoriemi, ale rovněž hlediska, podle nichž jsou dotyčné teorie v „krizi“.<sup>18</sup> Jako chybí exaktnost výrazu „obraz světa“, postrádáme ji rovněž u tohoto kriteriálního rozlišování mezi modelovými obrazy světa. Rozčlenění našeho zkušenostního světa do světonázorových kategorií závisí na tom, jakou teorii při tom používáme; pak ovšem všechno další závisí na tom, co myslíme teorií a jak pojem teorie používáme. Pojem teorie nelze omezovat na teorii ve formálních vědách (tím by problém zmizel), ale musí odpovídat požadavkům všech dalších systémů poznání (i těm, které mohou, ale nemusí mít konkretizovatelný model poznání).

V termínu „obraz světa“ je výraz „svět“ modelově teoretický objekt a výraz „obraz“ připuška všech představitelných potenciálních modelů; řečeno jinak, jedná se o všechny aktuální a potenciální modely, u nichž je představitelná aplikace určité pojmově vyjádřitelné teorie. Teorie se charakterizují historicky, kontextuálně, a odtud se odvíjí také jejich praktická aplikace při tvorbě modelového objektu „světa“. Neexistuje transhistorické

---

*Konec metafyziky a důvod k myšlení. Blumenbergova péče o rozum jako typ následováníhodné filosofie*, Praha: Malvern, 206an. (Ústřední formulace dějin možnosti říká: *Dějiny neprobíhají především v diachronních sekvencích toho, co ještě není, co je a co už zase není, nýbrž v synchronních parataxách a hypotaxách.*)

<sup>17</sup> S oblibou vyztužená morálně-filosofickými slogany typu „největší otázka současnosti“, „zásadní výzva pro lidstvo“, „naše odpovědnost za budoucí generace“ atd.

<sup>18</sup> V některých oborech, jako jsou třeba dějiny náboženství nebo kulturní antropologie, se můžeme setkat s ještě většími podivnostmi; námátkou dílo Luciena Lévy-Bruhla *Myšlení člověka primitivního* (Praha: Argo 2017) popisuje, že primitivní lidé (pravěcí i současní) nepřemýšlejí. Řečeno autorovými slovy, „Čím to je, že člověk primitivní projevuje takovou lhostejnost, ba odpor k diskurzívním operacím a přemýšlení, které my považujeme za přirozenou a téměř neustálou činnost lidského ducha?“. Když mírou všech věcí učiníme dostatečně zidealizované „my“, najdeme odpověď rychle. Sice bude hloupá, ale nebudeme o ní muset příliš přemýšlet.

užití teorie jako nějaké statické neměnné veličiny; termín „obraz světa“ je proto vázaný časově a místně. Stejně tak neexistuje ani izolované užití jediné jediné „čisté“ teorie. Jako časově podmíněné útvary se teorie neustále vzájemně ovlivňují, tzn. proměňují se v každém okamžiku své aplikace na modelové objekty, což vyvolává další změny jak v samotných teoriích, tak také u modelových objektů. Mohou tak vznikat komplexy modelových objektů dokonce s vysokou komplexností, které ale přesto nikdy nemohou obsáhnout *všechno*, co zahrnujeme pod jejich potencialitu. Claubergovo všechno, co se dá myslet nebo říci, tak nikdy neztvárníme v žádném modelovém objektu: termín „obraz světa“ a holismus (totalita jeho teoretického výrazu) jsou neslučitelné.<sup>19</sup> Obojí se týká rovněž všech teorií, podle nichž se vytvářejí „obrazy světa“ v antropocénu.

Zřejmě lze uznat pravdivost staré teze, dle níž, kdo chce porozumět člověku, musí porozumět světu. Těžko ale rozhodnout, co vytváří přístup čemu; „svět“ je na jednu stranu objektem technologií, které umožňují jeho stále důkladnější používání pro lidské účely, na stranu druhou představuje předmět vědeckých zkoumání, ke kterým filosofie už dlouhou dobu není kompetentní. V posledním čtvrtstoletí sice vzniklo několik teorií, které chtěly revolucionizovat teoreticko-poznávací přístup k „reálnému“ a vytvořit komplexní teorii celkového vnímání reality, tzv. teorii reálného, jak se ale zdá, selhávají právě na principu komplexicity, již není možné axiomatizovat. Předpoklad, že reálné existuje také mimo dosah teorií, které ho modelují, může být samozřejmě platný (ve vesmíru se nepochybně vyskytuje nesrovnatelně víc našimi teoriemi nezpracované reality než té, o jejíž existenci máme alespoň základní představu), avšak právě to jakoukoli teorii reálného oslabuje. Kromě toho všechno, co bychom chtěli chápat jako komplexní teorii reálného, závisí na naší orientaci v realitě, jež sama probíhá v komplexním, nelineárním a autopoietickými fenomény strukturovaném světě. Pokud by tohle měla být brána k porozumění člověku, není nic podivného na tom, že se z filosofie zájem o člověka vytrácí: co máme k dispozici, jsou většinou sociologické, sociálně-psychologické, literární a politicko-ekonomické záznamy o desubjektivizaci a desocializaci člověka v postindustriálních společnostech ovládaných korporátním kapitalismem, o postsociálních vztazích v digitalizovaném světě. Filosofie se vyžívá v „myšlenkových experimentech“<sup>20</sup> a ten největší přitom nechává být: experiment našeho nakládání se světem, který potřebujeme k životu.

<sup>19</sup> Protože jde o teorie poznání, vynechávám z úvahy aprioristické spekulativní útvary (např. teologické, metafyzické nebo etické teorie).

<sup>20</sup> Zjevně podobná móda jako dnešní tzv. alternativní dějiny, postavené na předpokladu „co by bylo, kdyby...“. Prohlubující se nekompetentnost filosofie k vy-

Jak je zřejmé, lze vykládat „obrazy světa“ jako interpretační konstrukty, jejichž zásadní význam spočívá v tom, že vedou prostřednictvím redukcionalistických kroků omezujících nezměrnou fenomenální mnohost skutečnosti k vytvoření pokud možno sjednoceného a proto závazného způsobu nazírání. Dokud existují způsoby nazření, jež cílí na jednotnost a všeobecnost, potud existují také obrazy světa přesahující pouhé orientující intelektuální abstraktní koncepty. Bez této poslušnosti neznamenají obrazy světa nic než symbolizace, které se střídají podle imaginární logiky neúplných otázek a odpovědí. Aby se staly reprezentacemi „světa“, potřebují prostředí, jež jim to umožní; prostředí vlastních účelů, implicitnosti, nedoslovení a zdánlivé přirozenosti. Takovou přirozenou, domněle nezbytnou reprezentací se ukazuje také „obraz světa“ antropocénu.

Roku 1960 vydal německý teoretik státu a práva Carl Schmitt soukromým tiskem text nazvaný *Tyranie hodnot*.<sup>21</sup> Od autora, který se svého času vnitřně sblížil s nacismem a jeho hodnotovou orientací, to byl výbušný materiál. Základní teze byla už tehdy jednoduchá: hodnoty nemohou poskytnout žádnému společenství a jeho právnímu řádu pevný základ, nelze na nich nic stavět, naopak zesilují problémy. Když se od nich očekává, že budou podporovat pospolitost, začnou ji ničit. Proslavená je teze o nakládání s hodnotami: „Kdo říká hodnota, chce uplatňovat a prosazovat. Ctnosti člověk koná; normy aplikuje; rozkazy se plní; ale hodnoty se kladou a prosazují. Kdo mluví o jejich platnosti, musí je uplatnit. Kdo tvrdí, že platí, aniž by je člověk uplatnil, chce podvádět“.<sup>22</sup> Obrazy světa, které známe z dějin, stejně jako ty, které nás obklopují ze všech stran v současnosti, jsou hodnotovými žebříčky. Pokud koncepce antropocénu vsadí na hodnotová rozhodnutí (ve smyslu antické προαίρεσις), stane se týmž: inkoherentní, voluntaristickou, utilitaristickou sbírkou požadavků na „naši odpovědnost za svět“, jehož obraz bude předestírat s touž účelově divergující racionalitou, která je vlastním důvodem hodnotových rozhodnutí. Od počátku diskusí o antropocénu bylo zřejmé, že nejde o časové určení; nyní by se mělo objasnit, že antropocén není stav *prohairesis*, kdy s důvěrou ve svůj usuzující rozum volíme raději jednu hodnotu než druhou.

---

jádření světa a člověka, ke ztvárnění docela obyčejného, ale nikdy nepominutelného problému života člověka ve světě, zůstává nepozorována a bez odezvy.

<sup>21</sup> Schmitt, C. (2011), *Die Tyrannei der Werte*, Berlin: Duncker und Humblot (3. upravené vydání).

<sup>22</sup> Tamtéž, s. 41 („*Wer Wert sagt, will geltend machen und durchsetzen. Tugenden übt man aus; Normen wendet man an; Befehle werden vollzogen; aber Werte werden gesetzt und durchgesetzt. Wer ihre Geltung behauptet, muss sie geltend machen. Wer sagt, dass sie gelten, ohne dass ein Mensch sie geltend macht, will betrügen.*“)

Teorie antropocénu, která se radikálně proměňuje v žitý stav, není prostorem pro válku hodnotových orientací a „obrazů světa“. Setkává a vzájemně se v ní kříží dvojí druh zdůvodněnosti, a tím se vytváří situace sdílené inferenční praxe: zdůvodňování neprobíhá odvozováním jedněch výroků z druhých, ale vyvozováním závěrů z faktických empirických pozorovatelných a ověřitelných skutečností (přírodovědných stejně jako sociálněvědních, které mohou získávat podobu důkazů) a odvozováním určujících vztahů a souvislostí z mentálních prvků, především z intencionálních, evaluativních a normativních elementů (např. podíl jednotlivých subjektů na dané situaci, rozdělení nákladů nutných k nápravě podle kritérií spravedlnosti, atd.). Sdílená inferenční praxe brání vzniku schizmat typických pro „obrazy světa“ a hodnotové soustavy. Aby ji bylo možné efektivně zpochybnit, bylo by zapotřebí velmi mnoho nezpochybnitelnosti: a tou nedisponujeme. Náš svět je jinde, než kde se ho domníváme nacházet, když chceme modelovat jeho obrazy. Hráli jsme vysokou hru, když jsme se postavili na vrchol evoluce, a zabředli jsme hluboko do svých pravd, z kterých se nyní neumíme osvobodit. Aktem myšlení vycházejícího z předkopernikánské zvykovosti jsme ztotožnili svět a „tady“; je to jen její houževnatost (jedna z mála, o níž se můžeme opírat při reálné opozici vůči světu), co udržuje smířlivý vztah moderního člověka k nesrozumitelnosti prostředí nejen jazykově (slunce stále vychází a zapadá, Měsíc svítí, nebeská klenba se otáčí, atd.), ale rovněž v praktických souvislostech (měření času, orientace v prostoru, pojetí řádu, ad.). Držíme se tohoto legendarizujícího myšlení, protože nám podává „tady“ světa jako soubor srozumitelných legend s příměsí historických událostí, jehož účelem je přimět konzumenta (čtenáře, diváka, příspěvatele do blogů a diskusí na sociálních sítích, posluchače, studenta) k následování příkladu zdůrazněnému legendou. Když se předmětem diskuse stane svět, hovoří se o tomto „tady“ podepřeném legendami, imaginacemi, iluzemi a především jazykovými nedorozuměními, o nichž víme a na něž přenášíme všechnu výbušnost svých – ostatními diskutéry nesdílených – vyjádření.

Svět ale spočívá v typu rozumovosti, kterou ho pro sebe vytváříme. Proto žijeme (zcela empiricky) v mnoha různých světech; Západ bude mít problém s pochopením tohoto faktu mnohosti světů tak dlouho, dokud nebude schopen přijmout kontingenci svého vlastního rozumu a nenaučí se ji akceptovat jako prvotní kritérium svého seberozumění a sebeoceňování. Nechci lidem upírat jejich mimořádné postavení ve světě: člověk je bytost rozumová, schopná intelektem vytvářet prostředí, jaké potřebuje a od určitého momentu také požaduje. Jako taková bytost by ale člověk měl být schopen rozpoznat a respektovat, v  *kterém*  světě chce mít své



výsadní postavení, stejně jako (což je druhá strana téže mince, pokud není úplně falešná) by měl potvrdit, že jeho racionalita, tak jak jí disponuje, je skutečně evolučně správný prostředek k tvorbě správných rozhodnutí – evolučně dosažená správná schopnost k rozhodování se vůbec. My, lidé, to tvrdíme a domníváme se s plnou samozřejmostí, že se touto schopností sami vědomě řídíme (svá rozhodnutí chápeme jako kriticky reflektované činy). Proč však potom opakujeme, jak o sobě víme, tytéž historické chyby; proč jsou naše selhání tak podobná selháním jiných lidí v minulosti, proč selhání vůbec bývá nejčastěji selháním „lidského faktoru“? Je racionalita, jíž disponujeme, skutečně schopná zabezpečit, abychom se učili ze situací a z problémů, které na nás dopadají bez našeho přičinění nebo které si sami připravujeme?

S postupným sílením diskusí o antropocénu a zejména o klimatické změně můžeme sledovat, registrovat a analyzovat stále více projevů tohoto typu západní, poosvícenské silné racionality. Závěry, které z nich můžeme odvodit, nezavádávají mnoho důvodů k očekávání čehokoli rozumového. Nemají epistemickou perspektivu, soustředí se na sdělení (deskripci) a vyjádření (exprese), jimiž chtějí zdůvodňovat přesvědčení, že něco je fakt; těmito přesvědčeními se nevztahují ke světu, ale k privilegovanosti konkrétních druhů lidského jednání, speciálně těch, jež přinášejí bezprostřední užitek v podobě zisku a moci. Sdílená inferenční praxe se naopak vztahuje ke světu v užším (fyzikálním) smyslu stejně jako v nejširším smyslu analogickém řeckému κόσμος a k mentálním světům člověka. Nedovoluje libovolné nové konstrukce inferenčních rámců naší životních forem; nemůžeme prostě postulovat, jaká nová zdůvodnění svého (zpravidla téhož) jednání budeme tahat jako z kouzelníkova klobouku, nemůžeme vynalézat tyto světy nově postulovaných důvodů ani individuálně, ani skupinově – a to se týká rovněž mocenských elit.

Antropocén není svět normativního, racionalisticky-skeptického obrazu toho, co je „tady“, protože není nástrojem, jak dosáhnout určitých cílů. Rozhodnutí pro antropocén není rozhodnutím pro nějaký „obraz světa“; je to zaujetí prohairtického postoje, v němž jsou dimenze konkrétního jednání zásadně nejasné, vymezené převážně očekáváním, která nemají charakter úsudku. Antropocén je velký stavový prostor, který nelze podat obrazem, modelem, konstrukcí: lze ho pouze postupně zpřesňovat tím, že jeho hranice budou tvořeny jasnými pravidly.

## Literatura

- ALBUS, V. (2001): *Weltbild und Metapher. Untersuchungen zur Philosophie im 18. Jahrhundert*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- ARIELY, D. (2013): *The Upside of Irrationality*. New York: Harper.

- BERGEM, W. – BLUHM, L. – MARX, F. (eds.) (1996): *Metapher und Modell. Ein Wuppertaler Kolloquium zu literarischen und wissenschaftlichen Formen der Wirklichkeitskonstruktion*. Trier: Wissenschaftlicher Verlag.
- BLUMENBERG, H. (1981): *Die Genesis der kopernikanischen Welt: Die Zweideutigkeit des Himmels. Eröffnung der Möglichkeit eines Kopernikus*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- BLUMENBERG, H. (2020): *Realität und Realismus*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- DANCY, J. (2004): *Ethics without Principles*. Oxford: University Press.
- EINSTEIN, A. (1934): *Mein Weltbild*. Amsterdam: Querido Verlag.
- HINTIKKA, J. (ed.) (1994): *Aspects of Metaphor*. Dordrecht: Kluwer Academic.
- KRELL, G. – SCHLOTTER, P. (2018): *Weltbilder und Weltordnung. Einführung in die Theorie der Internationalen Beziehungen*. Baden-Baden: Nomos Verlag.
- PIAGET, J. (1988): *Das Weltbild des Kindes*. München: Verlag C. H. Beck.
- RECKWITZ, A. (2018): *Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne*. 5. vyd., Berlin: Suhrkamp.
- RECKWITZ, A. (2019): *Das Ende der Illusionen. Politik, Ökonomie und Kultur in der Spätmoderne*. Berlin: Suhrkamp.
- ROSSI, P. (1995): Max Weber und das Problem der Weltanschauung. *Revue Internationale de Philosophie*, 49 (192), 155 – 186.
- STEINER, T. (2016): *Die Anschauung der Welt. Die Vernunft der Schönheit und die Unvernunft der Rationalität*. Zürich: Europa Verlag.
- STRAWSON, P. (2008): *Freedom and Resentment: And Other Essays*. London: Routledge.
- von WOLZOGEN, C. (1997): „Weltanschauung“. Heidegger und die Begriffsgeschichte eines fragwürdigen Begriffs. In: *Heidegger Studies, Heidegger Studies Vol. 13, The Critical Threshold for Thinking at the End of Philosophy*. 123 – 142. Web. 2022. <<http://www.jstor.org/stable/45013086>>.
- VÖLLINGER, A. (2010): *Im Zeichen des Marktes. Culture Jamming, Kommunikationsguerilla und subkultureller Protest gegen die Logo-Welt der Konsumgesellschaft*. Marburg: Tectum Verlag.

Publikace je výstup grantového projektu VEGA 2/0072/21: *Úlohy politickej filozofie v kontexte antropocénu*.

**prof. PhDr. Břetislav Horyna, PhD.**

Filozofický ústav SAV

Klemensova 19

811 09 Bratislava

Slovenská republika

bretislav.horyna@savba.sk

<https://orcid.org/0000-0002-6610-246X>