

ETF, Thg-příroda, LS 2002, út 13.30-15.00, D  
ETF 19.2.02,

01

V názvu přednášky jsou tři termíny; musíme se nějak dohodnout o tom, jaký jim připišeme význam. Dalo by se možná vyjít od toho, že jsme na Th-fakultě a že by tedy mělo být jasno alespoň o tom, co to je teologie. Ale vyvedu vás z omylu: ani mezi theology není jednoty v tom, může-li se teologie legitimně zabývat přírodou, tj. je-li možná jakási „theologie přírody“. Co je tedy tématem (kdysi se říkalo „předmětem“) teologie? Samo slovo nám nepomůže. Rozhodně už nemůžeme uznat platnost nějaké „vědy o Bohu“ (a už vůbec ne o bozích, jak to platilo kdysi ve starém Řecku). A jak je to s „vědou o přírodě“? Zdá se, že to není o nic lepší, ba v jistém ohledu ještě horší. Co to je přírodověda? Existuje vůbec něco takového? Nikoli; máme jen různé přírodní vědy, ale žádná z nich není dostatečně kompetentní k tomu, aby přesně vymezila, co to je „příroda“. Ostatně to vůbec není taková výjimka, jak by se mohlo zdát. Fyzika neumí pojmově vymezit, co to je prostor, hmota nebo čas, ačkoli s tím vším stále počítá a pracuje; biologie nedokáže vymezit, co to je život; psychologie dokonce už dávno přestala počítat s duší. V takovém zmatku není pak divu, že nejen v minulosti docházelo ke sporům, neboť i dnes zůstávají věci dalekosáhle nevyjasněné a snad i temné. V čem vlastně je problém? Mohou se vůbec alespoň dnes theologové s přírodními vědci o něčem domluvit? Nebo tu jde o dva naprosto odlišné „režimy řeči“, jak říká např. Bělohradský, z nichž každý má „svou pravdu“? O čem spolu vůbec mohou obě strany hovořit?

02

Právě pro tohle všechno musíme jen s velice kritickou opatrností číst historická líčení sporů církevní hierarchie a theologů s novodobými a pak moderními přírodovědci. Taková „literatura faktu“ je dobrá leda jen k tomu, abychom si upevnili sebevědomí ve srovnání s těmi bláznivými dobami tak sto, dvěstě až čtyři sta let zpátky (pokud nepůjdeme ještě hlouběji do minulosti). Jedna věc je ovšem zaručena, že ničemu neporozumíme, protože ani ničemu rozumět nechceme – už předem víme, že to byly nesmysly, anebo víme stejně předem, která strana měla pravdu a která ne. K podstatě celého fenoménu se však touto cestou nikdy nedostaneme.

- - -

Kralický překlad: (podle 4827, Biblická konkordance, Praha 1933)

příroda - ani jednou (dokonce ani v NZ)

přirozený - jedinkrát ve ST (Ž 32,4), jinak vše NZ

přirození (= povaha)

velká konkordance:

Ex 1,11

Ž 90,10

(nemoc přiroz.)

Lv 15,25-26

Ž 32,4

termíny z LX:

dynasteia

tiktein

fysis

fysikos

kata fysin

- - - - -

**příroda**, již stč. (Klaret) vedle přirozenie, tak i slc. príroda, pol. przyroda, ukr. pryroda, r. priroda, hl. příroda, dl. pširoda, b. sch. sln. priroda. Tvořeno jako ú-

roda od uroditi se. Původně tedy „co se přirodilo“ – pravidelný přírůstek mláďat atd., pak co se rodí, vzniká bez zásahu člověka, nikoli uměle, vlastnost takových věcí i souhrn jich. Č. příroda, vytvořené Klaretem; v nč. proniklo do slovníku Thamova (Rais, SaS 17.105).

(7647, Etymologický slovník jazyka českého, Praha 21968, str. 494.)

-----

### **Poznámky na okraj začátku Pichtovy přednášky**

1. Vlastní problém ovšem není v tom, jak může člověk mínit něco jiného a zejména většího, než je sám (např. město, kde žije, zemi, jejímž je obyvatelem, celou zeměkouli, celou sluneční soustavu, Galaxii atd.), nýbrž zda může legitimně pracovat s tradiční řeckou pojmovostí, když jde o něco, co není pouhým předmětem, pouhou věcí.
2. Veškerenstvo zahrnuje do sebe všechno, tedy nejenom věci, předměty, ale také nevěci a nepředměty. A právě proto ani samo veškerenstvo nemůže být pojato jako předmět (věc), a to i kdyby to byla jen „hromada“ (věcí a ne-věcí).
3. České slovo „příroda“ vzniklo jako překlad latinského „natura“ a řeckého „FYSIS“. Všechny tyto termíny již etymologicky poukazují na rození, ale lidé si to většinou neuvědomují. V dějinách vzniklo v tomto bodě velké napětí mezi jazykem samým a jazykovými zvyklostmi. Pro dnešního člověka je příroda převážně neživá, život je znám jen na jediné planetě jedné hvězdy, která náleží k jedné galaxii; ostatek jsou jen dohady.
4. Tradiční řecká pojmovost měla svůj vzor v geometrii, kde nemá smysl mluvit o zrodu nebo hynutí trojúhelníků nebo kružnic. Proto geometrické útvary nemají a nemohou mít žádnou FYSIS v původním smyslu, v němž k FYSIS náležela také THANATOS, smrt. Odtud problém, jak vůbec „chápat“ (tj. pojímat, pojmově vymezit) život. Právě v tom spočívá problematičnost pojmů, ne v údajném „velikášství“ člověka, které Picht vidí v tom, že člověk se chce ve své mysli vztáhnout k celku veškerenstva. V tom není velikášství, nýbrž velikost člověka (jak věděl dokonce Pascal). – Kromě toho pojem je nástroj myšlení, jen pojmovost je možno nazvat „formou“ (lépe však strukturou) myšlení.
5. Pochybnosti o použitelnosti tradiční pojmovosti se nevztahují jen na přírodu, ale na mnoho jiných skutečností, vlastně na všechny skutečnosti, které nejsou pouhými předměty, pouhými věcmi. A protože „pouhé předměty“ jsou jen výmysly,

konstrukcemi objektivujících věd, a protože zároveň pojmová práce se po staletí v některých směrech osvědčuje, je třeba nezavrhnout pojmovost vůbec, nýbrž přesně vymezit rozsah platnosti pojmovosti řeckého typu a zároveň usilovat o neméně přesnou pojmovost jiného, nového typu, která by nebyla podobným způsobem zatížena.

6. Nestačí se tedy problému „přírody“ jen nevyhýbat; je zapotřebí se vybavit náležitějšími prostředky k tomu, abychom dokázali „přírodu“ (a další skutečnosti, které nejsou pouhými „předměty“) myslet a „chápat“, aniž bychom je

„uchopovali“, „zajímali“ a aniž bychom se jich „zmocňovali“ (sám Picht užívá termínu „pojmově zachytit“; tato násilnická stránka tradičních evropských výrazů pro „chápání“ a „pojímání“ dobře odpovídá řecké pojmovosti, ale do jazyků byla uvedena teprve prostřednictvím latiny). Pichtovi odpustíme, že podle běžného německého způsobu mluví o „dějinách pojmů“; správně je třeba mluvit o dějinách (významů) slov resp. jejich významových posunů. Pojmy nemají dějin, nemají vůbec vývoje – to je třeba držet proti Hegelovi. Je možno jenom jeden pojem nahradit jiným, třeba velmi podobným. Pojmy také nejsou pravdivé ani nepravdivé, nýbrž jen správně nebo nesprávně, platně nebo neplatně nasouzené (řadou soudů konstituované).

7. Ve všech ostatních aspektech s argumentací Georga Pichta souhlasím. Jde o velice pozoruhodného myslitele, žáka, ale vůbec ne epigona Heideggerova, který měl skvělý dar pedagogické průzračnosti, což je ve filosofii velká vzácnost. Musíme mu věnovat větší pozornost než dosud. Zvláště upozorňuji na to, že také Picht mluví o pojmech a pojmovosti jako o historické novince, které předcházelo dlouhé období myšlení předpojmového a tedy nepojmového. Je sice přesvědčen, že alespoň v některých ohledech tu jde o myšlení „základnější“ – ale bylo by zapotřebí vyjasnit, co se touto „základností“ rozumí a zda veškeré předpojmové nebo mimopojmové myšlení je „základnější“. (To je jistě neudržitelné.)

*(Přeložil a komentoval LvH.)*

(vyšlo in: Kř. revue,

## **Pojem přírody a jeho dějiny Naléhavost otázky po „přírodě“**

*Georg Picht*

Řeční filosofové nazývali přírodu TO PAN – veškerenstvo. Bible pojmenovává přírodu jako „stvoření“. Člověk je ve stvoření jedním z tvorů, a obývá ve veškerenstvu jednu malou planetu na okraji jakési Mléčné dráhy. Jak tedy může toto veškerenstvo poznávat? Jak může jeho myšlenka pojmut toto veškerenstvo tak, že je ohodnotí jako stvoření nějakého stvořitele? To je právě otázkou pro tuto přednášku. Tím, že tuto otázku kladu, obviňuji název, pod nímž byla ohlášena, ze lži; neboť pojem je jedna z forem myšlení, která byla lidmi vynalezena ve velmi pozdní fázi jejich dějin, aby vytlačovala jiné, základnější formy lidského poznání. Je tomu teprve asi dva tisíce let, co nepatrná část lidstva, totiž Evropané, myslí v pojmech. Domnění, že je možné v zrcadle tohoto problematického nástroje zachytit veškerenstvo, jehož jsme sami částí, charakterizuje velikášství člověka, ale odporuje rozumu. *Pojem přírody*, jak ukáži v této přednášce, je nemožný. Ale novodobé myšlení převedlo přírodu na pojmy a díky této umělé operaci vyvinulo metody, s jejichž pomocí dochází k tomu, že ten kus přírody, v němž žijeme, je

ničen. Pojem přírody je nemožný – ale přece je tu. A když jej chceme proniknout, musíme znát jeho dějiny. Ve 20. století jsme se odnaučili myslet o přírodě jinak než v pojmech. Nespočetné reflexy pojmu přírody jsou všude kolem, ať už se hne kamkoliv. Pronikly do naší mluvy. Určují naše myšlení a naše chování. A proto nelze mluvit o veškerenstvu a nemluvit přitom o pojmu přírody a jeho dějinách. V tomto smyslu vás název této přednášky přece jen neobelhal. Označuje to, co evropské myšlení od dob Descartových stále předpokládalo, ale co se v této přednášce má stát problémem.

Touto přednáškou tedy pokračuji na cestě, kterou jsem v předchozím studijním roce zahájil přednáškou o „Umění a mýtu“. V oné přednášce jsem vyšel z toho, že sami sobě můžeme zprůhlednit své postavení, z něhož dnes myšlenkově vycházíme, jen tak, že začneme s dnešními formami zkušenosti se světem a myšlení samého. Musíme si učinit průhledným, kde dnes stojíme, chceme-li odbourat předsudky, s nimiž se díváme na všechno dřívější. Tento metodický princip je závazný také pro tuto novou přednášku. Podvádíme jen sami sebe, chceme-li si namluvit, že je možno porozumět biblické víře ve stvoření nebo řecké kosmologii, aniž bychom znali formy přírodovědeckého myšlení 20. století. Já ovšem nejsem přírodovědec a nechtěl bych vyvolávat dojem, jako že jsem odborníkem, jímž nejsem. Nemohu mluvit o fyzice a biologii, jako bych byl fyzik nebo biolog. Mohli byste mi proto plným právem vytknout, že si troufám pojednávat o tématu, pro něž nemám kvalifikaci. Tu se však před nás staví následující problém. Kdybyste namísto toho šli do posluchárny nějakého fyzika, chemika nebo biologa, mohli byste se sice naučit leccemu důležitému, avšak o tom problému, kterým se chci zabývat, by se vůbec nemluvilo. Přírodovědci mohou provádět své výzkumy jenom proto, že se počínajíc Galileim rozhodli, že onu nezměrně obtížnou otázku, co je činí schopnými dosahovat svých poznatků, vytknou před závorku. Netáží se po přírodě vůbec, protože zjistili, že když si tuto otázku vůbec nekladou, poskytnou jim to prostor, aby se nazaujatě mohli věnovat výzkumu jevů *uvnitř* přírody. Problém: Co je a jak vůbec je veškerenstvo? Jak může člověk něco z veškerenstva poznat? zůstává v oblasti, pro niž se dnes nikdo necítí být příslušný, neboť od Schellingovy smrti dokonce i filosofové před touto otázkou všech otázek kapitulovali. Mohli bychom to tak nechat být, kdyby se nám dnes drasticky neukázalo, že přírodověda právě proto, že se netáže po bytostné povaze přírody, tuto přírodu narušuje. Neleží už na naší libovůli, budeme-li se tak dobrodružnými problémy chtít zabývat nebo nikoli. V zájmu našeho přežití jsme k tomu nuceni. A protože k něčemu takovému není nepochybně nikdo „příslušný“, můžeme se pro práci na tomto problému legitimovat nejprve tím, že jej jako problém poznáme a že prokážeme odvahu se mu nevyhýbat.

(Část přednášky z konce října 1973. Překládáno z: Georg Picht, Der Begriff der Natur und seine Geschichte, Klett-Cotta, Stuttgart 1989, str. 3 – 5.)

-----  
**Poznámky na okraj  
začátku Pichtovy přednášky**

1. Vlastní problém ovšem není v tom, jak může člověk mínit něco jiného a zejména většího, než je sám (např. město, kde žije, zemi, jejímž je obyvatelem, celou zeměkouli, celou sluneční soustavu, Galaxii atd.), nýbrž zda může legitimně pracovat s tradiční řeckou pojmovostí, když jde o něco, co není pouhým předmětem, pouhou věcí.
2. Veškerenstvo zahrnuje do sebe všechno, tedy nejenom věci, předměty, ale také nevěci a nepředměty. A právě proto ani samo veškerenstvo nemůže být pojato jako předmět (věc), a to i kdyby to byla jen „hromada“ (věcí a ne-věcí).

3. České slovo „příroda“ vzniklo jako překlad latinského „natura“ a řeckého „FYSIS“. Všechny tyto termíny již etymologicky poukazují na rození, ale lidé si to většinou neuvědomují. V dějinách vzniklo v tomto bodě velké napětí mezi jazykem samým a jazykovými zvyklostmi. Pro dnešního člověka je příroda převážně neživá, život je znám jen na jediné planetě jedné hvězdy, která náleží k jedné galaxii; ostatek jsou jen dohady.

4. Tradiční řecká pojmovost měla svůj vzor v geometrii, kde nemá smysl mluvit o zrodu nebo hynutí trojúhelníků nebo kružnic. Proto geometrické útvary nemají a nemohou mít žádnou FYSIS v původním smyslu, v němž k FYSIS náležela také THANATOS, smrt. Odtud problém, jak vůbec „chápat“ (tj. pojímat, pojmově vymezit) život. Právě v tom spočívá problematičnost pojmů, ne v údajném „velikášství“ člověka, které Picht vidí v tom, že člověk se chce ve své mysli vztáhnout k celku veškerenstva. V tom není velikášství, nýbrž velikost člověka (jak věděl dokonce Pascal). – Kromě toho pojem je nástroj myšlení, jen pojmovost je možno nazvat „formou“ (lépe však strukturou) myšlení.

5. Pochybnosti o použitelnosti tradiční pojmovosti se nevztahují jen na přírodu, ale na mnoho jiných skutečností, vlastně na všechny skutečnosti, které nejsou pouhými předměty, pouhými věcmi. A protože „pouhé předměty“ jsou jen výmysly, konstrukcemi objektivujících věd, a protože zároveň pojmová práce se po staletí v některých směrech osvědčuje, je třeba nezavrhovat pojmovost vůbec, nýbrž přesně vymezit rozsah platnosti pojmovosti řeckého typu a zároveň usilovat o neméně přesnou pojmovost jiného, nového typu, která by nebyla podobným způsobem zatížena.

6. Nestačí se tedy problému „přírody“ jen nevyhýbat; je zapotřebí se vybavit náležitějšími prostředky k tomu, abychom dokázali „přírodu“ (a další skutečnosti, které nejsou pouhými „předměty“) myslet a „chápat“, aniž bychom je „uchopovali“, „zajímali“ a aniž bychom se jich „zmocňovali“ (sám Picht užívá termínu „pojmově zachytit“; tato násilnická stránka tradičních evropských výrazů pro „chápaní“ a „pojímání“ dobře odpovídá řecké pojmovosti, ale do jazyků byla uvedena teprve prostřednictvím latiny). Pichtovi odpustíme, že podle běžného německého způsobu mluví o „dějinách pojmů“; správně je třeba mluvit o dějinách (významů) slov resp. jejich významových posunů. Pojmy nemají dějin, nemají vůbec vývoje – to je třeba držet proti Hegelovi. Je možno jenom jeden pojem nahradit jiným, třeba velmi podobným. Pojmy také nejsou pravdivé ani nepravdivé, nýbrž jen správně nebo nesprávně, platně nebo neplatně nasouzené (řadou soudů konstituované).

7. Ve všech ostatních aspektech s argumentací Georga Pichta souhlasím. Jde o velice pozoruhodného myslitele, žáka, ale vůbec ne epigona Heideggerova, který měl skvělý dar pedagogické průzračnosti, což je ve filosofii velká vzácnost. Musíme mu věnovat větší pozornost než dosud. Zvláště upozorňuji na to, že také Picht mluví o pojmech a pojmovosti jako o historické novince, které předcházelo dlouhé období myšlení předpojmového a tedy nepojmového. Je sice přesvědčen, že alespoň v některých ohledech tu jde o myšlení „základnější“ – ale bylo by zapotřebí vyjasnit, co se touto „základností“ rozumí a zda veškeré předpojmové nebo mimopojmové myšlení je „základnější“. (To je jistě neudržitelné.)

(Přeložil a komentoval LvH.)

### **Pozdější body:**

1. proč nemůže pojem mínit např. veškerenstvo jen proto, že jsme maličkou částí tohoto veškerenstva?
2. pojem není „forma“ myšlení – to je nepřesné! a matoucí! pojem a pojmovost jsou nástroje myšlení, nikoliv „forma“, nýbrž spíše struktura
3. nutnost rozlišovat mezi formami myšlení a formami poznání, ev. mezi myšlením a poznáním
4. pojmy jsou historická novinka – předtím se myslelo nepojmově
5. termín „zachytit“ je nevhodný – zachytit pojmově (či vůbec myšlenkově) nemůžeme ani maličkou mušku – ostatně do zrcadla se nic nemůže „chytat“
6. proč je vlastně „pojem přírody“ nemožný?
7. pokud přece jen takový pojem existuje, je to tedy papojem? tj. neplatný pojem?
8. „dějiny pojmu“ x nesmysl, pojmy nemají dějiny, jen slova je mají, tj. jejich významy a posuny významů
9. obrovský význam pojmů, jichž užíváme
10. nutnost nahradit nesprávně nasouzené pojmy správnějšími – správnost pojmů neznamená jejich pravdivost, ale je to záležitost širší resp. dlouhodobé strategie myšlení
11. můžeme akceptovat, že pojmem „příroda“ lze mínit totéž, co předpojemem (= významem slova) „stvoření“? Můžeme „stvoření“ pojmově transformovat, tj. z předpojmu učinit pojmem?
12. proč už pro nás dnes „příroda“ neznamená veškerenstvo (PAN)? Jaké je vlastně postavení člověka a) ve veškerenstvu, b) v přírodě (event. v jakém je vztahu k nim)?

### *ETF, Thg-příroda, 5.3.02*

1.1 Vázanost myšlení a jazyka: důležitost etymologie – ale platí to plně pouze v jazycích „rovnopůvodních“ s řečtinou. Protože mnoho evropských jazyků je odvozeno (dokonce několikanásobně: řečtina – latina – francouzština – angličtina), je pro pečlivé myšlení (zvláště filosofické a theologické) nezbytná znalost oněch původních resp. původnějších významů. Na sama slova není možno spoléhat. (Na rozdíl od významů slov, které se v dějinách posouvají, jsou pojmy bez „vývoje“ – proti Hegelovi.)

1.2 Významové posuny slova FYSIS najdeme už u presokratiků a zejména ve způsobu, jak na ně navazovali pozdější řečtí myslitelé. Samo slovo souvisí se slovesem FYEIN (medium FYESTHAI) = roditi, med. roditi se, event. růsti. O FYSIS můžeme tedy uvažovat (a mluvit) jen u takových skutečnostech, které vznikly zrodem a pak vyrůstaly (ze Sofoklova Aianta můžeme citovat; Picht – 6474, S. 160 výslovně říká, že FYSIS znamená růst); k takovému zrodu a růstu ovšem nutně patří také smrt.

1.3 Hérakleitos je snad nejpozoruhodnější myslitel před Sókratem, a proto musíme vzít vážně jeho upozornění, že FYSIS se ráda skrývá. (Různé překlady, které jsou však už výklady !) Musíme to spojit se zprávou, že prý (údajně !) všichni presokratikci psali pojednání, nazvané „PERI FYSEOS“. Z toho bychom mohli vyvodit, že FYSIS pro ně pro všechny představuje jeden z ústředních problémů. Týž Hérakleitos, který nás upozorňuje na to, že se FYSIS skrývá,

zároveň prohlašuje, že je všechno v pohybu, že všechno podléhá proměně – vše „teče“. Nemohlo by to znamenat, že právě proměna, a to taková, kterou můžeme myšlenkově uchopit jako zrod, vzrůst a zánik, je pro většinu myslitelů (proti nimž se H. kriticky staví) čímsi skrytým resp. tím, co se skrývá? A proč?

1.4 Už jsme se dotkli toho, že první velkým řeckým myslitelem, který učinil změnu (pohyb) záležitostí prvořadého odborného zkoumání, byl Aristotelés. Jediný jeho skutečným předchůdcem v tomto ohledu byl sice Hérakleitos, který se vymyká všem presokratikům právě svým důrazem na všeobecnou proměnlivost všeho (PANTA RHEI), ale celé myšlenkové zarámování je tu naprosto odlišné. Hérakleitos poukazuje na onu proměnlivost s rezignací a skepsí příslušníka upadající aristokracie, zatímco Aristotelés zakládá celou novou vědu (teoretickou filosofickou disciplínu), která se má zabývat nezákladnějšími problémy pohybu a změny. Aristotelés nemá ani na okamžik pocit, že by měl před problémem změny couvnout a rezignovat. V tom ohledu se dokonce postaví proti svému učiteli zcela zásadním způsobem.

1.5 Přidržíme-li se pythagorejsky koncipované kosmologie dialogu Timaios, je zřejmé, že

onen věčný beztvary tok nepřináší nic než umírání a zánik; a druhý zdroj pohybu, božský řemeslník (demiurg) nedovede nic víc než otiskovat neproměnné ideje do „tekoucího blátíčka“ a dávat tak zrod pomíjejícím odlikám, otiskům: proti ideám jsou eidola čímsi odvozeným – a jsou proti nim jakýmsi úpadkem. U Aristotela je to docela jinak: pohyb je vlastně základním kamenem všeho skutečného. Z idejí jsou jen jakési programy a z beztvareho toku je materiál, který má být zpracován podle těchto programů. A to je možné jen pohybem, zprostředkujícím přechod od pouhé možnosti ke skutečnosti. Skutečnost je tedy pojata novým způsobem, jako srůst MORFAI a beztvaré, amorfní HYLÉ. To je vskutku obrovská změna celého pojetí skutečnosti: skutečnost je v pohybu, je sama pohybem.

1.6 Aristotelovo pojetí skutečnosti je tedy velkým průlomem, a trvalo staletí, než si i největší myslitelé našli cestu k pochopení této myšlenkové „revoluce“. Ovšem jako mnohé revoluce, byla i tato zatížena polovičatostí, která pak zatížila další věky. Tato zvláštní polovičatost našla svůj výraz v dvojici nových termínů, jejichž význam se v dějinách posouval, tj. pojmy, za nimi skryté a jimi jen označované, se vyměňovaly. Dnes mluvíme o možnosti a skutečnosti, což je obrovský problém, jimiž se zabývalo mnoho myslitelů, aniž by dospěly k uspokojivému řešení. Sám jsem přesvědčen, že legitimní řešení není možné, protože jde vlastně o pa-problém, od začátku špatně postavený. Dnes, tj. v posledním půlstoletí, se už málokterý filosof do řešení tohoto problému pouští, ale ještě v první polovině minulého století byla psány tlusté folianty (za jiné lze uvést spis Nicalaie Hartmanna, *Möglichkeit und Wirklichkeit* o 450 stranách, ještě v roce 1966 vyšlo 3. vydání). Ale právě tento problém – a zejména problém změny a významu času, bez něhož změna není možná – má velkou důležitost pro theologické myšlení a zejména pro onen námi sledovaný vztah mezi theologií a přírodovědou (resp. přírodními vědami).

1.7 Theologové nejstarší církve byli platonici a přidrželi se Platóna zejména v tom, že to, co se proměňuje, je druhotné, odvozené, provizorní a tedy nedokonalé. Tento rys platonismu přetrvával i onu obrovskou theologickou proměnu, završenou koncem prvního tisíciletí po Kr. Albertem Velikým a zejména Tomášem Akvinským, v níž se už nepokračovalo (a na niž pak ani nemohlo pokračovat myšlení raného novověku, ostře protiaristoteléské, ovšem Aristotela nechápavší). Zvláště pak tomismus znamenal bohužel v tomto ohledu návrat zpět k Platónovi a jeho neproměnným věčným ideám. Křesťanský, tj. theologický platonismus se stal obtížnou, takřka nepřekonatelnou překážkou každé revize oněch cizích, totiž řeckých myšlenkových prostředků, kterých bylo použito a po staletí, vlastně dodnes používáno v theologii a ovšem také ve všech

dogmatických formulích. Alternativu by možná byl mohl slibovat vývoj, k němuž dali podnět řečtí církevní Otcové, zejména pak Řehoř z Nyssy. Ale tato naděje posléze selhala, protože nepřinesla ovoce, jakkoli srovnatelné s tím, čeho dosáhlo tzv. západní myšlení (což neznamená, že by ještě k něčemu pozoruhodnému, u nemohlo dojít v budoucnosti).

1.8 Obávám se, že to, co se obvykle historicky líčí jako spor mezi novodobou přírodovědou a teologií, je misinterpretováno a přímo mystifikováno důrazem na jakýsi rozpor mezi náboženstvím a vědou. To je však jen slupka, jen vnější zdání; ve skutečnosti se to podstatně odehrávalo hlouběji a obvykle to zcela uniká povrchní pozornosti. Platonismus Aristotelův totiž přetrval i v myšlení novodobých vědců, především přírodovědců, v podobě matematizace, která vlastněn charakterizuje celý dosavadní evropský myšlenkový vývoj. (Viz. Patočku v jeho „Aristotelovi“.) Pseudo-víra novodobých a ještě i současných theologů, nerozlučně spjatá s metafyzikou a jejím vysokým hodnocením toho, co se nemění, a úsilí nejsoučasnějšího teoretických fyziků, hledajících formuli, platnou pro celý vesmír a umožňující jakousi „teorii všeho“, má společné kořeny a bude mít, musí mít také společný osud: musíme ji odstranit, vnitřně narušit a zlikvidovat, protože je v nejhlubším napětí a nepřekonatelném sporu s odkazem hebrejského myšlení, které jediné může fungovat (byť po značných úpravách a vylepšeních) jako základ a východisko nových, nemetafyzických interpretací evangelia jakožto Ježíšova poselství – na rozdíl a v opozici proti metafyzickým, možná – řečeno s Pascalem – geometrickým konstrukcím se sebou identického „Krista“, a o všem i Boha-Otce i Ducha svatého. Tento „teoretický“, vskutku filosofický základ je mnohem důležitější skutečností než vlny nejrůznějších nálad náboženskosti a protináboženskosti v moderní i dnešní společnosti, *ETF, Thg-příroda, 19.3.02*

2.1 Naše zatímní zkoumání ukázalo především jednu velmi závažnou okolnost, která nepochybně ztěžuje ne-li znemožňuje jak dialog, rozhovor mezi teologií na jedné straně a přírodními vědami na straně druhé, tak i filosofickou interpretaci a kritiku takového rozhovoru, ať už v minulosti nebo v přítomné době. Tou zásadní nesnází je nedostatek kompetence na obou stranách rozhovoru (či polemiky) dokonce jen stanovit pojem „přírody“ a tím spíš představit vlastní pojetí, vlastní koncepci. Obě strany jsou totiž v zajetí jistých před-pojetí a před-sudků, které zdědily po různých filosofiích a filosofech, ale samy je nedovedou ani sobě samým odhalit, natož kriticky zhodnotit.

2.2 Z toho vyplývá, že musíme revidovat a korigovat svůj „záměr“, jak byl vyjádřen pro Karolínku. V této šíři a obecnosti bychom nemohli dělat nic jiného než přistoupit k popisu všech sporů mezi theology a přírodovědci, jak k nim docházelo přinejmenším od konce středověku a počátku nové doby. To ovšem není vůbec filosofická záležitost, nýbrž může to v některých případech představovat jen jakousi sbírku příkladů a dokladů toho, jakých pošetilostí se obě strany dopouštěly. To má smysl jen tehdy, pokud některé z těch omylů zasahují ještě dnešní diskurs a dnešní diskuse (vyslovených polemik už značně ubylo). To nás ovšem opět přivádí k aktualizaci tohoto tématu – a tím se budeme nyní (a ještě po třikrát) zabývat.

2.3 Nebudeme tedy hovořit „o“ teologii, ani „o“ přírodních vědách, ale ani „o přírodě“, nýbrž vybereme si několik užších témat, na nichž bude možno vysledovat jak dosavadní omyly na obou stranách, tak perspektivy pro příští rozhovor, vedený z obou stran, tj. aktivně oběma stranami zaměřený nikoli jen k vymezování „práv“ druhé strany, nýbrž v hledání možného oboustranně vstřícného, vlastními předsudky zbytečně nezatěžovaného interdisciplinárního rozhovoru. Některé vědy se to již naučily navzájem; daleko méně je věd, které se to naučily ve vztahu k filosofii, a málo je také filosofů, kteří se tomu naučili ve vztahu k vědám. Není to tedy nic tak nového a převratného – je to jen otázka



dobré vůle a nových návyků, ochotných ovšem k novým a novým korekturám (nejen na druhé, ale i na vlastní straně).

2.4 Jedním z takových témat je theologický koncept „stvoření“ a filosoficko-vědecký koncept „vzniku“. Všimněme si především jistých nepřehlédnutelných znaků jistých předpojatostí z obou stran, aniž bychom se zabývali nějak detailněji historickými peripetemi (kterých bychom ovšem mohli nasbírat nepřeberně a napsat o tom tlusté folianty – což také mnozí autoři dělali a dělají, aniž by věnovali náležitě úsilí skutečnému porozumění tomu, co zvnějška jen popisují). Tak např. když za předpokladu všech náležitých postupů a metod paleozoolog popisuje vývoj koně jako druhu, rodu a čeledi, atp., nemůže si vymýšlet, ale musí dokládat vývojové souvislosti paleontologickými nálezy, morfologickým znalostmi, analogiemi s jinými vývojovými větvemi (v případě koně právě toto nebude zapotřebí, spíše jinak zaměřený výzkum se bude opírat o fylogenezi koně), apod. Pokud takový vědec bude cítit potřebu mluvit o tom, že tento vývoj probíhal „přirozeně“, tj. samovolně a bez jakýchkoli vlivů tzv. „okolí“ (co to je okolí, je ovšem třeba opět podrobit přezkoumání – srv. filosofický koncept, toho, co nás „obklopuje, objímá a nese“, jak jej ještě před Sókratem nacházíme třeba u Hérakleita a jak se jej pokoušel oživit v minulém století např. Karl Jaspers – termín, který je původně řecký, PERIECHEIN), přestává se pohybovat na půdě paleontologie a vůbec biologie a začíná podléhat problematickým emocím, reliktním starším emocím a tedy podivným reminiscencím, které do vědy prostě nepatří. V takovém případě je zapotřebí mu připomenout, že vědec má mluvit o tom, co ví, a pokud mluví o něčem, co neví, ale co si jen myslí, pak musí jasně vyslovit, že si to on myslí, nebo že se právě on to či ono domnívá, že má takovou a takovou hypotézu, pro kterou ještě nemá dost důkazů, ale zatím je hledá, a tak dále a tak podobně.

2.5 A pak tu je ta druhá strana, totiž theologie resp. určitý theolog, který má za to, že musí za všech okolností mluvit o „stvoření“. Nepochybně to má oporu v dlouhé tradici, ale vzniklá otázka, co toto slovo vlastně říká resp. co tím slovem chce theolog říci a s jakými myšlenkami tento takřka kanonizovaný termín ve své vědomí a myšlení spojuje. Nejde přece o slovo, o pouhý termín. Theologie není návod k recitaci, dokonce ani k nerevidovatelnému užití určitých termínů nebo formulí. Theologie je theologií jen potud, pokud dokáže vyložit, interpretovat to, co říká (eventuelně opakuje a recituje). Tak např. mnoho křesťanů i tzv. křesťanů spojuje slovo „stvoření“ s popíráním toho, co nám paleontologie dokáže říci o fylogenetickém vývoji třeba koně. Tzv. kreacionisté (ale nejen oni) si z toho vyrobili zásadu a jakousi standardu, vlajku. Ve jménu takto polemičticky chápaného obsahu, významu slova stvoření pak nejen popírají výsledky vědeckého zkoumání a poznávání, protože by snad jejich vlastní výzkumy ukazovaly něco jiného a zejména prokazovaly významné omyly učení evolucionistického, ale pokoušejí se difamovat vědce a obviňovat je z podvodů, ať už záměrných a vědomých, nebo nevědomých a jen hloupých a naivních způsobů sebepodvádění.

2.6 Naše – přesně: moje – otázka je následující: jde o rozpor ve věci nebo spíše o rozpor v předsudcích? U Komenského najdeme ještě hluboké přesvědčení, že příroda je něco jako kniha, v které se musíme naučit číst – podobně, jako se musíme naučit číst v bibli, a ovšem také v knize dějin. Pokud theologovi stačí trvat na tom, že jde o stvoření, ale je mu jedno, jak to stvoření vypadalo, jak probíhalo a jak dlouho to trvalo, pak ho to diskvalifikuje jako theologa. A pokud přírodovědce uchvacuje odpor proti stvořenosti všeho a pokud dogmaticky a slepě trvá na tom, že se to všechno stalo, přihodilo „samo sebou“ a bez „stvoření“, pak to zase jeho diskvalifikuje jako vědce. Vždyť ten theolog vlastně vůbec o tom průběhu stvoření nic neví, pokud si to nenechá vyložit od paleontologa. Jaký smysl má hovořit o „stvořitelství“ a „stvořenosti“, když nemáme žádného bližšího povědomí o jeho povaze a průběhu? Když tedy jde jen

o slovní rituál bez přesného obsahu? A na druhé straně ten vědec jednak dost dobře neví, co odmítá a popírá (neboť to nebylo náležitě formulováno), a navíc trvá na něčem, pro co nemá žádné vědecké argumenty a žádné doklady o příslušném výzkumu.

2.7 Byl bych velmi nerad, kdyby si tento mnou líčený stav věci někdo chtěl vyložit tak, že jde o dvojí spolu nijak nesouvisící a proti si navzájem nekonkurující výklad, který klidně obstojí vedle sebe, protože je mimoběžný. Tento „postmoderní“ trend, který pravdivost výpovědi (nebo koncepce či teorie apod.) činí vnitřní záležitostí jednotlivých „režimů řeči“ (tak o tom mluví např. Bělohradský) nebo přesněji vnitřní záležitostí téhož daného významového pole určitého typu narativity. Zkušenost nám totiž říká, že zásadně existuje možnost transponování významu z jednoho typu narativity do typu jiného, přičemž to, o čem se vypravuje, může být oběma typy

sdíleno. (Např. překlad z jednoho jazyka je zásadně možný nejen ve vědě, která pojmově objektivuje, ale také ve slovesném umění a dokonce v poezii. Argument, že se taková transpozice může originálu je přiblížit, v našem případě nemá rozhodující váhu, protože theologie neváhá hebrejský nebo řecký originál překládat do dalších jazyků.) Ricoeur v nedávno do češtiny přeloženém a vydaném rozhovoru zmiňuje, jak se usilovně zabývá problémem narativní identity.

2.8 A pak tu jsou jakési spíše „drobnosti“, kdysi nafouknuté do nesmyslně předstírané důležitosti. Tak např., zda je možné, aby se zastavilo slunce na obloze, dokud bitva neskončí vítězstvím Izraelitů. Po mém soudu je možno to nějak vyložit (např. tím, že bitva trvala velice dlouho), ale není to vůbec důležité. I kdyby se slunce opravdu zastavilo, je to zase jen přírodní úkaz, který sám o sobě nemá smysl. To platí o všech tzv. zázracích, které jsou – právě jakožto zázraky – vypočteny na lidský úžas, ale nemají žádnou skutečnou hodnotu. Svým časem nesly nějaké poselství, a my se můžeme a dokonce máme pokusit to poselství zaslechnout a nějak mu porozumět. Ale vůbec nemusíme trvat na způsobu, jakým to poselství bylo „předmětné“ vybaveno. Jiné literární památky jsme se už bez opotížení naučili číst tímto způsobem: jen šílenec by ještě dnes mohl chtít diskvalifikovat Platóna výtkou, že – jako filosof ! – zaváděl do svých úvah jakéhosi pra-boha, prabožského řemeslníka, demiurga. (To mu vyčítal Aristotelés, ale nijak ho to nešlechtí. Jednak chápeme docela dobře, že si na Platóna zkrátka něco vymyslet musel a chtěl, a že to vlastně moc vážně nemyslel ; a kdyby to myslel vážně, tak ho to opravdu velmi snižuje v našich očích, nebo aspoň určitě v mých.)

*ETF, Thg-příroda, 9.4.02*

3.1 Až dosud jsme uvažovali výhradně o theologii, tj. o theologické vědě, vědecké disciplíně. To ovšem nebylo zcela korektní, protože po dlouhá staletí si theologie rozuměl a leckdy dosud rozumí jako disciplíně, která zavádí systematický zřetel a pojmové prostředky do oblasti mytické a náboženské narativity, v níž je vlastně naprosto nepřiměřený. Proto také musíme nahlédnout, že spory mezi theologii a přírodními vědami byly a jsou přinejmenším z velké části staršího data, totiž že jsou řeckého původu: jejich nejstarším základem je totiž spor filosofie, přesněji řecké pojmovosti, pěstované filosofy, s homérskou a hesiodovskou narativitou (jakož i s lidovými mýty mnohem nižší úrovně). A teprve druhotně se tento starší spor proměnil ve spor mezi náboženstvím a vědou. A je třeba s politováním konstatovat, že křesťanská theologie odedávna uzavírala shnilé kompromisy s lidovou náboženskostí a později i s vylepšenou religiozitou vyšších vrstev, aniž by si pro to dělala nějaké výčitky. Proto nemůžeme pominout otázku tzv. náboženskosti, religiozity ve vztahu jak k theologii, tak k přírodním vědám. Byl to

až dosud zamlčený čtvrtý člen toho, co v titulu této přednášky vypadalo jako trojice.

3.2 Tak, jako v přírodních vědách panuje obecně jen přibližné tušení, co to je „příroda“, a tak, jako třeba fyzika není dost kompetentní, aby přesně stanovila, co to je „čas“, a jako biologie neví a ani nemůže svými prostředky rozhodnout, co to je „život“, tak ani náboženská věda nám nemůže kompetentně říci, co to je „náboženství“ nebo co to je „mýtus“. U nás se ujal v zahraničí málo užívaný nebo vůbec neužívaný termín „religionistika“, který pokrývá přinejmenším dvě různé disciplíny, totiž vědu o náboženství a filosofii náboženství.

3.3 To nám budiž příležitostí, abychom si alespoň v krátkosti zpřítomnili rozdíl mezi

filosofií a vědou resp. vědami. Tento rozdíl vypadal ovšem v různých dějinných obdobích dost odlišně od toho, jak se nám jeví dnes. Nadšenost až posedlost prvních řeckých „filosofů“ LOGEM je vedla k ostrému rozlišení mezi pouhým domněním (DOXA) a skutečným věděním (EPISTÉMÉ). Proti tomuto trendu, vedoucímu k ustavení „věd“ se však podle tradice postavil jako první Pythagoras, ovšem nejspíš aniž by býval byl tušil, co všechno to může v budoucnosti znamenat. Motivem mu nebylo rozlišení mezi filosofií a vědami – vždyť „vědy“ ještě neexistovaly ! – ale jakási nábožensky motivovaná myšlenka lidské nedostatečnosti, která programově korigovala tehdy běžné pochopení významných rozumných, znalých, snad i dovedných mužů (žena nebyla zmiňována) jako moudrých, tedy mudrců (SOFIOI). Už filosofie, ale pak i všechny vědy, ať už byly chápány jako části filosofie nebo se už od filosofie oddělily, stály ovšem v ostré protivě proti náboženství a mýtu, ale pouze v jedné věci, totiž jen pokud šlo o mytickou a náboženskou narativitu.

3.4 Averse starých Řeků – občanů proti filosofii a filosofům byla vlastně averzí proti pojmovému myšlení, ale náboženskou motivaci de facto jen předstírala. Náboženská pluralita byla totiž ve starém Řecku (a nejen tam) samozřejmostí, jak dokazuje polytheismus. Navíc z celého středozezemního prostoru, kam Řekové pronikli, prosakovaly prvky nejrůzněji nábožensky orientované, a není známo, že by v tom směru docházelo k nějakým velkým nepokojům a střetům (i když k drobnějším konfliktům jistě ano, ale šlo téměř vždy o konflikty nábožensky jen kolorované, nikoli bytostně náboženské). Jaký náboženský smysl mohl mít pogrom, jemuž padlo za oběť mnoho pythagorejců? Samozřejmě šlo o něco jiného než o chápání čísel jako božských, ani než o rituální příkazy a zákazy, např. pokud se táče bobů, atd. Lidé se prostě neradi učí myslet jinak, než si od dětství zvykli. Dokonce už malé děti odmítají, když jim nedopatřením rodiče nebo prarodiče vypravují již pro ně známou pohádku jinak – a opravují vypravěče. Mají zřejmě dojem, že když jim někdo pohádku vypravuje jinak, je to pohádka o někom jiném.

3.5 Řekové však byli zvyklí na to, že každé vypravování o bozích se může vztahovat k různým bohům; nešlo jim tedy původně a základně o nějaké „jiné bohy“, nýbrž protestovali proti „bezbožnosti“ filosofů. Ti však ve skutečnosti nebyli bezbožní, jen chtěli bohy myslet jinak, jinými myšlenkovými prostředky. Takže obecný řecký odpor proti filosofům a filosofii sice vypadal jakoby „nábožensky“, ale ve skutečnosti šlo o prostý konzervativní odpor proti jinému, novému způsobu myšlení.

3.6 Řečtí filosofové si však sami stále víc uvědomovali, že nejde o religiozitu, nýbrž o naprostou nevhodnost a neudržitelnost pouhého vyprávění tam, kde jde o přesné poznání. Rozhodující obrat má na svědomí až Aristotelés, který se jako první začal zabývat klasifikací různých oborů věděním, tj. jednotlivých filosofických disciplín. Aristotelés nezůstával u toho, co tu už bylo nějak zavedeno, ale myslel programově: právě pomocí pojmového rozlišování a upřesňování vymezil obory, které bylo třeba buď přestavět, rekonstituovat – anebo nově vybudovat. Sám se zabýval mnoha tématy, ale některým se kupodivu vyhnul. Nás tu bude zajímat

především ta zvláštní okolnost, že nenapsal žádnou knihu, věnovanou teologické problematice. A to navzdory tomu, že theologii prohlásil za jednu ze tří teoretických věd (filosofických) a dokonce za vědy z nich nejvyšší, protože se zabývá tou nejvyšší tematikou, totiž božským a božstvím, jediným neměnným, nehybným bohem, který je však poslední příčinou a také zdrojem pohybu všeho.

3.7 Možná právě proto mohla být tato vlastně neobsazená, volná disciplína naplňována a uskutečňována Tomášem Akvinským způsobem tak pozoruhodným a geniálním, že to stačilo jako základ nejen až do konce středověku, ale dokonce – alespoň pro některé myslitele – ještě o několik staletí déle. Mnohé už zajisté bylo připraveno, ale teprve využití pojetí Aristotelových, v mnoha momentech ovšem inteligentně reinterpretovaných a dokonce revidovaných, dovolovalo sevřít to nejdůležitější (ve vidění Tomášově) do jednoty, jíž až dosud nebylo v křesťanském myšlení nikdy dosaženo. To je asi právě to, co tak vysoce cenil Rádl v Útěše (s. 36), že „teprve po 1500 letech se objevil jeden muž, Tomáš Akvinský, který dovedl temné spisy Aristotelovy srozumitelně vyložit“: „nepřístupný Aristotelés byl konečně Tomášem Akvinským otevřen k porozumění filosofů“.

3.8 Nová doba však začíná odmítnutím jak Aristotela, tak theologie. A protože žádná jiná integrující koncepce neexistovala, dochází k hlubokému přelomu: celek, nebo přesněji řečeno ono základní filosofické úsilí o celek a celostnost, se rozpadá, každá věda si utrhne z celku světa svůj kousek, svou „libru masa“ (řečeno s použitím trefného obrazu Shakespearova). A teologie, původně vykázaná ze společnosti věd, postupně (po mnoha zápasech, prohraných hlavně neschopností theologů se emancipovat ze zajetí vlastní zabetonované tradice – ale tradice *filosofických* (!) prostředků, které pro jistotu teologicky posvětila) internalizuje toto vyhnanství a začne koketovat s mýtem, mystikou a s „tajemstvím“, a to v mylném domnění, že touto blízkostí a snad i jakousi novou příbuzností s nejrůznějšími pověrečnými náladami a hnutími probudí a oživí svou neschopnost a nemohoucnost.

3.9 Myšlenka „dvojí pravdy“ vznikla původně na straně (přírodo)vědců, a to na obranu proti donucující moci církve (a theologie v jejích službách). V průběhu dlouhého zápas, vedených také divnými a dokonce nepřipustnými metodami, to došlo tak daleko, že se této myšlenky chopili sami theologové na obranu proti vítěznému tažení moderní vědy. Theologie najednou hledá oporu v náboženském citu, vyhledává mezery a skuliny ve vědě a zdůrazňuje tzv. tajemství, hledá spojení v mimokřesťanských kulturách a tradicích a její pojetí ekumény jako by zapomnělo na biblické „aby všichni jedno byli“ (ut omnes unum sint) a spokojuje se s tím, že všichni navzdory všem rozdílům „tak nějak“ jsme zajedno. A tam, kde zůstává v paměti theologie jako věda (dokonce v aristotelském a tomášovském pojetí jako věda nejvyšší), převažuje striktní, konzervativní tradicionalismus, vyznačující se dokonalou sterilitou, přímo odpovídající podobné sterilitě filosofických (či spíše pseudo-filosofických) exkurzů neméně fundamentalisticky orientovaných přírodovědců, pozitivisticky (a neopozitivisticky) orientovaných. Výsledkem je prohloubení příkopu mezi přírodními vědami a theologií v nepřekročitelnou propast, jen s tím rozdílem, že theologové (pseudo-theologie) mohou sice přírodovědu ze svých myšlenkových ghet vytěsnit, ale nic víc, zejména ne přírodní vědy zpochybnit a vyškrtnout, zatímco přírodovědci mohou theologii ze svého myšlenkového osvětlení zcela vypudit a buď ji pro sebe prostě škrtnout – anebo s pomocí falešné a zhoubné myšlenky dvojí pravdy obnovit v rámci vědy starou schizoidní rozdvojenost mezi posvátným a světským (sakračním a profánním).

3.10 Odmítneme-li však myšlenku dvojí pravdy, musíme si položit otázku, co to vlastně znamená, držet za všech okolností, že Pravda je jedna. O ovšem také otázku, zda naše pojetí otvírá možnost nejen nového, ale především přijatelného

a nosného řešení. Pokud přijmeme navržené chápání Pravdy jako nepředmětné adventivní skutečnosti, která k nám ke všem přichází z budoucnosti, pak se otvírá vskutku možnost porozumět přírodním vědám jako velkolepému pokusu se dát do služeb pravdy, a to navzdory tomu, že tento pokus je od nejstarších řeckých počátků, kdy přírodní vědy v plném slova smyslu, tj. jako již osamostatněné, ještě neexistovaly, byl fatálně zatížen tím, čemu říkáme zpředměťující pojmovost.

3.11

*ETF, Thg-příroda, 9.4.02*

*ETF, Thg-příroda, 30.4.02*

4.1 Pomalu je na čase v dalších úvahách zcela opustit historický zřetel a věnovat se otázce, jakou perspektivu má dnešní rozhovor (nejen dialog, ale také myšlenková spolupráce) teologie na jedné straně a přírodních věd na straně druhé. Nejde tedy o nějakou konfrontaci jiného druhu, ale především o to, jako relevanci má přírodovědecké zkoumání a poznávání pro teologii, a obráceně nakolik a v jakém ohledu je pro přírodovědecké zkoumání významné se seznamovat se současným stavem a novými pokusy myšlení theologického.

4.2 Abychom si upřesnili, oč nám půjde a oč nám naopak nepůjde, provedme nejprve v jistém srovnání stejný úkol, kde však na obou stranách rozhovoru bude nějaká přírodní věda, řekněme chemie (či lépe biochemie) a biologie (či lépe fyziologie). Má biochemie „svou“ pravdu a fyziologie také „svou“? Nejsme přinejmenším zvyklí o tom takto mluvit – vzali jsme v důsledku vývoje věd a názorů na ně a na jejich klasifikaci na vědomí, že každá věda má jistou lépe či hůře vymezenou kompetenci, kterou nesmí překračovat; mluvíme o tom jako o specializaci vědeckých oborů. Ale podívejme se na tento problém trochu víc z blízka.

4.3 Z historie biologie víme, že se třeba náš Purkyně mimořádně zasloužil o rozpoznání důležitosti tzv. buněk i v životě vyšších organismů a o ustavení buněčné teorie. Založil tak vlastně zvláštní obor v rámci biologie, totiž nauku o buňkách. V jeho době a ještě několik generací po něm zůstávala ovšem stále ještě mezi zkoumáním povahy a vlastností buněk na jedné straně a chemií na straně druhé velká mezera, takřka propast. Teprve když se ustavila organická chemie (a když byla popřena ona zvláštní „životní síla“, vis vitalis, o níž se mělo za to, že je nezbytná pro vznik organických sloučenin), ukázalo se, že pro pochopení nitrobuněčných pochodů a procesů může organická chemie poskytnout vynikající možnosti svými přístupy a metodami.

4.4 A právě v tomto bodě vznikla situace, která v malém může připomínat starý spor teologie s přírodními vědami. Chemici, kteří se začali specializovaně zabývat procesy v buňkách a vůbec v živých tělech, byli sice na jedné straně vázáni hranicemi svých odborných kompetencí (a to by bylo v pořádku, pokud by to bylo správně chápáno), ale někteří měli sklony k něčemu, čemu se kdysi říkalo „dogmatismus“ a dnes mluvíme často o „fundamentalismu“: chemici přestali vnímat hranice své kompetence jako metodickou záležitost, závaznou jen pro jejich odbornou vědu, ale začali trvat na tom, že jde o hranice vědeckosti vůbec. Důsledek toho byl, že celou biologii chápali jako provizorní polovědecký nebo předvědecký způsob výkladu, který má jen provizorní funkci a platnost, dokud chemie nezvládne veškeré tzv.

životní procesy svými chemickými metodami. Zásada tedy je : život není žádná skutečnost, jen to vypadá jako život, ve skutečnosti je to jen a jen chemie. Nebo jinak : atomy a molekuly si „hrají“ na život, život je „jen hra“ těchto atomů a molekul.

4.5 To byla jen schematická ukázka. Ve skutečnosti je tento způsob myšlení složitější (na tak primitivní), ale také zakořeněnější a zarytější. Dostalo se mu také příslušného pojmenování: redukcionismus. Ten musíme ovšem odlišovat od metody, která komplikované problémy redukuje na jednoduché a doufá, že je tak

postupně zvládne. Taková metoda je plně oprávněná, dokud nedegeneruje resp. nepropadne deviaci redukcionismu, který je nevědecký a protivědecký.

4.6 V čem je základní problém? V nevyváženosti používaných metod, a ta přerůstá v nevyváženost vědeckých, totiž myšlenkových přístupů. Jde o to, co Rádl v Útěše charakterizuje jako výklad vyššího z nižšího, proti kterému staví výklad nižšího z vyššího.

4.7 Problematicnost tradičního theologického výkladu nesmíme vidět pouze v tom, že theologie mluví o skutečnostech (zejména o skutečnosti „Bůh“), nepostižitelných vědeckými přístupy a metodami, protože neredukovatelných na něco nižšího. Problematicnost po mém soudu spočívá v něčem jiném, totiž v tom, že si theologové nedají se svým výkladem vážnou, namáhavou práci, ale spokojují se obecnými deklaracemi (jako že všechno je boží stvoření, anebo že všechno zlé a divné atd. je jen důsledek lidského hříchu, apod.). Abychom si objasnili rozdíl mezi obojím, připomeneme si vedle přírodních věd ještě vědy tzv. duchovní. Zůstaneme jen u několika poukazů a nebudeme se zabývat tím, jak tento rozdíl byl tematizován a řešen různými mysliteli konce 19. a počátku 20. století (např. vědy nomothetické a idiografické apod.) Nicolai Hartmann např. napsal celou tlustou knihu o problému „duchovního bytí“ („Das Problem des geistigen Seins“); to je ještě první půle 20. století (1933). A nebyl zdaleka sám.

4.8 Rádl mnohem přesněji resp. „věcněji“ místo o duchu mluví o smyslu. Vyslovuje také svou vizi (možná spíše naději), že také přírodní vědy začínají klást důraz na „smysl“ a jeho důležitost i v přírodním dění. Ale to bych předbíhal: zůstaňme ještě v rámci věd „duchovních“ (Geisteswissenschaften). Jde vlastně – jak to dnes vidíme – o znovuzrození filosofického oboru, který byl Aristotelem z filosofie vykázán do oblasti pouhých prostředků, nástrojů, tj. do souboru nazvaného Organon, totiž o hermeneutiku.

4.9 Mívám ve zvyku citovat německého filosofa, na kterého si dnes už málokdo z mladších vzpomene, protože už byl penzionován, ale také proto, že krom mimořádné vtipnosti snad nikoho nezaujal ani v minulosti, totiž Odo Marquarda. Jeho formulace se mi zdá přímo klasickou ukázkou přesného pojmenování problému: říká totiž, že hermeneutika je disciplína, která nás učí přečíst v textu to, co tam není. Tato formulace se může na první pohled jevit jako pouhý interesantní paradox, ale je v ní mnohem víc. Jde totiž o to, že součástí dědictví řecké filosofie je marginalizování změny a vůbec času a všeho, co času a proměně podléhá, a takřka výlučné soustředění „vědeckého“ zájmu na to, co „jest“ (a tím se mínilo aktuálně jsoucí). A nyní – za pomoci Marquardovy paradoxní formulace – máme vzít na vědomí celou pleiádu věd nového typu, které se k tomu, co „jest“, vztahují jen jako k okolnosti nebo prostředku, zatímco jejich hlavní zájem je soustředěn na to, k čemu ono „jsoucí“ sice nějak odkazuje, ale co samo „jsoucí“ není. To je vlastně obrovská revoluce, dosud filosoficky nedocenená.

*ETF, Thg-příroda, 14.5.02*

1 Řekli jsme si, že problém věd tzv. duchovních, příp. humanitních spočívá v tom, že tam už nejde jen o složitější útvary a procesy, nýbrž o skutečnost jiného, podstatně odlišného typu, totiž ne o co, co „jest“, co je „jsoucí“, ale co do říše předmětně jsoucího, předmětně daného vlastně nepatří. Vznik těchto věd byl ovšem jen vynucen okolnostmi, chyběl mu však filosofický základ; a ten základ mu chybí ve skutečnosti dodnes. V jistém smyslu jsou tzv. duchovní vědy ve velmi podobném postavení jako theologie, ale právě protože se theologie ve své myšlenkové, filosofické výbavě tak dlouho držela řeckého (helénského a helenistického) dědictví, a navíc protože ve zrodu a rozvoji duchovních věd spatřovala především konkurenční podnik, většinou nepocítovala a neprojevovala s duchovními vědami náležitou solidaritu.

2 Základní problém „duchovéd“ spočívá v tom, že to, čím se zabývají, je jen v nepatrné a navíc zcela marginální míře přístupné metodám, běžným v přírodních vědách. Provedu malé srovnání, aby se nám to lépe ozřejmilo. Zoologové nebo botanici čas od času najdou organismus, který dosud unikal pozornosti. Pokud ho mají k dispozici jen jako ulovený a mrtvý exemplář, mohou provést spoustu měření, vážení, chemických (a biochemických) rozborů atd.; pokud je – třeba zvíře – ještě živé, mohou pozorovat jeho individuální chování. Ještě lepší je, když mohou pozorovat celou skupinu zvířat a pokud možno v přirozeném prostředí. Podobně je to s rostlinami: mohou být přesně popsány, ale je důležité je mít k dispozici v důležitých fázích, které jsou časově od sebe vzdáleny: klíčení, způsob růstu, květenství, způsob opylování, povaha (např. klíčivost) semen apod. A pak nastane chvíle, kdy je třeba takový nový organismus zařadit do dosud platného systému. Linné se ještě řídil podle vzezření rostliny (třeba podle okvětí); dnes už stojí systém stále víc na genetické příbuznosti, tj. na zřetelích vývojových. Ale některé nové metody dovolují zkoumat tyto souvislosti i jakoby „mimo čas“, tj. např. zkoumáním DNA. Nicméně posléze je přece jen třeba vše interpretovat časově. A k tomu cíli je nutno alespoň schematicky rekonstruovat dávno pominuvší vývojové souvislosti, a to na základě fosilních nálezů. Právě v tomto ohledu se biologie začíná svými metodami blížit tzv. „duchovédám“, pro něž má historie (krátká i dlouhá) důležitost nikoli už pouze okrajovou, nýbrž centrální.

3 Zůstává nám nicméně otevřena otázka, čím se – navzdory tomu – tzv. duchovědy tak pronikavě liší od oborů přírodních. „Historie“ evoluční je totiž nezbytně kontinuální, tj. nesmí být nikde přerušena. Naproti tomu „dějiny“ nejenže připouštějí „přeskakování“, dokonce s ním počítají, ba jsou na přeskakování resp. navazování na přeskáčku založeny. Tato skutečnost nebývá doceněna ani vzdělanci, natož obecným lidem. Fráze o „kolu dějin“ je bytostně falešná: dějiny se dějí jen tak a jen proto, jak jim to lidé dovolí a protože jim to dovolí. Problém spočívá v tom, že na jedné straně všechno dějinné prochází lidskou subjektivitou, ale na druhé straně to ještě nemusí znamenat, že to prochází vědomím, tj. že si toho jsou lidé vědomi. Proto je také tolik důležitá vůbec reflexe a zejména kritická reflexe: lidé si mají být vědomi toho, co sami dělají a do jaké míry je skutečnost závislá na tom, co dělají. Jinými slovy: lidé si mají být co nejlépe vědomi toho, co dělají, a aby si toho mohli být dost dobře a dost kriticky vědomi, musí si být především dobře vědomi, co dělají, když myslí, tj. musí

si udržet své vědomí a myšlení pod svou vlastní kontrolou, a to znamená pod kontrolou svého myšlení. K tomu cíli musí prohloubit rozdíl a přímo distanci mezi svými reakcemi a tím, nač reagují, a využít této distance k tomu, aby tam nasadili své kritické myšlení. (Zcela na okraji: proto nelze u myšlení – přinejmenším u myšlení evropského typu – uvažovat o „vývoji“, o „evoluci“ v pravém slova smyslu: dějiny myšlení jsou bytostně odlišné od tzv. evoluce, která bezpodmínečně předpokládá kontinuitu bez přeskoků. Samozřejmě tím není popřena skutečnost, že také myšlení má svou kontinuitní a dokonce evoluční stránku, „moment“. Nicméně platí, že myšlení zkoumat evolučně nelze po filosofické stránce, nýbrž leda neurologicky a fyziologicky, psychologicky nebo sociologicky apod.)

4 Vzniká nám tedy závažný problém: jak je vlastně vůbec možné přeskočit diskontinuitu a navázat na něco, co už není v našem dosahu, protože to nenávratně odplynulo do minulosti, tj. do sféry toho, co už není? A to je vlastně hlubší rovina problému možnosti rozhovoru, dialogu: jde o fundamentální překonání staré sofistické (resp. dnes „postmoderní“) myšlenky, že nelze druhému nic sdělit, že každý zůstává uzavřen ve své subjektivitě. Bez náležitého rozboru těchto základních problémů nemůžeme mít naději, že bychom mohli

udělat třeba jen jeden skutečný krok k pochopení a řešení problému vztahu theologie a přírodních věd. Nejde mi nyní o to, že žádná věda není možná bez vědců, tj. bez subjektů vědecky činných (to je problém sám o sobě, ale ten nyní nechme stranou). Jde o to – řečeno s použitím postmoderního způsobu myšlení a vyjadřování – zda to, o čem mluvíme a zejména co míníme, není leč součástí nebo produktem našeho mluvení či mínění, anebo zda to je něco, co takovou součástí ani složkou ani produktem není a k čemu se proto mohou vztáhnout ještě jiná mínění a promlouvání, zvláště pak mínění a promlouvání jiných.

5 Aplikováno na naše původní téma to znamená: je okolnost, že tzv. „režim řeči“ přírodních věd na jedné straně a theologie na straně druhé se od sebe výrazně liší, nepřekonatelnou překážkou každé možnosti jejich rozhovoru? Není nic, k čemu by se promlouvání a mínění jedné a druhé strany mohlo vztahovat tak, že by to mohlo být pro obě strany společné? A protože už ve formulaci našeho tématu je přítomna „příroda“ jako to „třetí“, k čemu se – jak máme obvykle za to – vztahují přírodní vědy, jak ostatně již jejich jméno naznačuje, a k čemu se – podle názoru většiny novověkých a moderních a dokonce ještě dnešních filosofů a vědců – také, ale falešně, nesprávně, mylně vztahuje také theologie a zejména bible, z níž theologie vychází a o kterou se opírá: není myslitelné, že toto „třetí“ není pouhý název, pouhé jméno, za nímž už nic není, nýbrž že jde vskutku o „skutečnost“, která není na žádný režim řeči převoditelná ani z něho odvoditelná?

6 My jsme ovšem důsledně trvali na tom, že ani theologie, ani přírodní vědy nejsou schopny, tj. že nemají žádné své vlastní myšlenkové prostředky, jimiž by se vztáhly k tzv. přírodě. Když nyní klademe otázku po „skutečnosti“, k níž by se jak theologie, tak přírodní vědy mohly nějak vztahovat, nejde nám o myšlenkové prostředky na jedné a na druhé straně, ale o to, k čemu se vposledu vztahují, odnášejí, co je vposledu tím vskutku „míněným“, nikoli aktem mínění ani jeho prostředky a instrumenty. A je-li za koncept „přírody“ odpovědná filosofie, nejde nám ani o to, zda jsou theologie nebo přírodní vědy schopny se myšlenkově vztáhnout k nějakému filosofickému pojetí, ba ani k nějaké filosofické konstrukci, nějakému intencionálnímu objektu (a teď nám zase nejde o to, že zejména přírodní vědy v tom

jsou nutně závislé na filosofii, neboť si onoho filosofického konceptu „přírody“ musí použít, ať chtějí nebo nechťejí, a ať už zřejmě nebo utajeně), nýbrž chceme jít ještě dále a dotazovat se na to, k čemu „skutečnému“ se pak vztahuje i sám onen filosofický koncept a co může být v zásadě „míněno“ i jinými koncepty, dokonce i nefilosofickými.

7 Navíc se musíme tázat, zda způsob, jak se nejen theologie, a nejen přírodní vědy, ale i sama filosofie myšlenkově vztahuje k tomu, co chceme vposledu vyčíst za slovem a konceptem (včetně intencionálního předmětu) „příroda“, je míněno legitimně, „po právu“, tj. je-li přístup zmíněných způsobů mínění vskutku práv skutečné povaze toho, co je vposledu míněno. Na tuto otázku už nemůže kompetentně odpovídat žádná přírodní věda, a ovšem ani theologie, nýbrž jen filosofie sama. A odpovídat na ni znamená filosofické sebe-prověřování, filosofickou sebekontrolu. A v rámci této sebekontrolu se pak nutně ukazuje problematičnost řeckého dědictví zpředměťující pojmovosti, kterou bez možnosti náležité kontroly (a často bez jakéhokoli povědomí nebo jen s velmi slabým tušením její nutnosti) převzala jak theologie, tak ještě dříve a pak znovu později přírodní vědy.

8 To, o čem tradičně a bez náležité pečlivosti a obezřetnosti mluvíme jako o „přírodě“, totiž vůbec nemusí mít takovou povahu, aby připouštěla nějaké zpředměťování. Vysloveno filosoficky, FYSIS v původním významu jakožto to, co zakládá skutečnost a integritu takového jsoucna, které vzniklo zrozením a které roste a rozvíjí se dál, až posléze zaniká smrtí, nemusí být (a jak já jsem



přesvědčen, vskutku není) žádným jsoucnem. V takovém případě by pak situace vypadala mnohem kuriózněji, než jak se vůbec kdy mohlo zdát v odsavadní historii sporů mezi theologií a přírodními vědami. To, oč vposledu jde v přístupu jak přírodních věd, tak theologie, ale dokonce i filosofie, by se – náležitě rozvažováno – mohlo stát inspirací pro revizi jak filosofických, tak theologických přístupů, a – jak aspoň doufám – i přístupů přírodovědeckých.  
*ETF, Thg-příroda, 28.5.02*

Pozn.:

Starý protiklad „stvoření x vývoj“ je protikladem falešným, prostě neplatí. To, co zjišťuje řada přírodních věd (od fyziky až po biologii), musí vzít na vědomí – a to docela vážně – i theolog. Celý vývoj univerza, tj. jak astrofyzikálního kosmu, tak sluneční soustavy včetně vzniku a vývoje planet, a ovšem vznik a vývoj života na planetě Zemi – to je způsob, jak to vše bylo „stvořeno“. Pokud přírodní vědy zůstanou u toho, popsat co nejlépe a nejsolidněji na základě dostupných poznatků, co se vskutku stalo, nemá k tomu theolog co dodat – leč že by dokázal poukázat na chyby, kterých se ovšem mohou dopouštět také přírodovědci (a to by předpokládalo, že vedle své theologické kompetence disponuje i kompetencí další). Bude ovšem velmi pozorně sledovat, zda fyzikové, „geologové“ (v širším smyslu) nebo biologové atd. nepřekračují hranice svých odborných kompetencí. A v tom ohledu se theologové mohou spolehnout na solidaritu a služby filosofů, kteří takovou kontrolu a vůbec kritiku odborných věd mají přímo v popisu své práce.

**Poznámky na okraj**

## **začátku Pichtovy přednášky**

1. Vlastní problém ovšem není v tom, jak může člověk mínit něco jiného a zejména většího, než je sám (např. město, kde žije, zemi, jejímž je obyvatelem, celou zeměkouli, celou sluneční soustavu, Galaxii atd.), nýbrž zda může legitimně pracovat s tradiční řeckou pojmovostí, když jde o něco, co není pouhým předmětem, pouhou věcí.
2. Veškerenstvo zahrnuje do sebe všechno, tedy nejenom věci, předměty, ale také nevěci a nepředměty. A právě proto ani samo veškerenstvo nemůže být pojato jako předmět (věc), a to i kdyby to byla jen „hromada“ (věcí a ne-věcí).
3. České slovo „příroda“ vzniklo jako překlad latinského „natura“ a řeckého „FYSIS“. Všechny tyto termíny již etymologicky poukazují na rození, ale lidé si to většinou neuvědomují. V dějinách vzniklo v tomto bodě velké napětí mezi jazykem samým a jazykovými zvyklostmi. Pro dnešního člověka je příroda převážně neživá, život je znám jen na jediné planetě jedné hvězdy, která náleží k jedné galaxii; ostatek jsou jen dohady.
4. Tradiční řecká pojmovost měla svůj vzor v geometrii, kde nemá smysl mluvit o zrodu nebo hynutí trojúhelníků nebo kružnic. Proto geometrické útvary nemají a nemohou mít žádnou FYSIS v původním smyslu, v němž k FYSIS náležela také THANATOS, smrt. Odtud problém, jak vůbec „chápat“ (tj. pojímat, pojmově vymežit) život. Právě v tom spočívá problematičnost pojmů, ne v údajném „velikášství“ člověka, které Picht vidí v tom, že člověk se chce ve své mysli vztáhnout k celku veškerenstva. V tom není velikášství, nýbrž velikost člověka (jak věděl dokonce Pascal). – Kromě toho pojem je nástroj myšlení, jen pojmovost je možno nazvat „formou“ (lépe však strukturou) myšlení.
5. Pochybnosti o použitelnosti tradiční pojmovosti se nevztahují jen na přírodu, ale na mnoho jiných skutečností, vlastně na všechny skutečnosti, které nejsou pouhými předměty, pouhými věcmi. A protože „pouhé předměty“ jsou jen výmysly, konstrukcemi objektivujících věd, a protože zároveň pojmová práce se po staletí v některých směrech osvědčuje, je třeba nezavrhouvat pojmovost vůbec, nýbrž přesně vymežit rozsah platnosti pojmovosti řeckého typu a zároveň usilovat o neméně přesnou pojmovost jiného, nového typu, která by nebyla podobným způsobem zatížena.
6. Nestačí se tedy problému „přírody“ jen nevyhýbat; je zapotřebí se vybavit náležitějšími prostředky k tomu, abychom dokázali „přírodu“ (a další skutečnosti, které nejsou pouhými „předměty“) myslet a „chápat“, aniž bychom je „uchopovali“, „zajímali“ a aniž bychom se jich „zmocňovali“ (sám Picht užívá termínu „pojmově zachytit“; tato násilnická stránka tradičních evropských výrazů pro „chápání“ a „pojímání“ dobře odpovídá řecké pojmovosti, ale do jazyků byla uvedena teprve prostřednictvím latiny). Pichtovi odpustíme, že podle běžného německého způsobu mluví o „dějinách pojmů“; správně je třeba mluvit o dějinách (významů) slov resp. jejich významových posunů. Pojmy nemají dějin, nemají vůbec vývoje – to je třeba držet proti Hegelovi. Je možno jenom jeden pojem nahradit jiným, třeba velmi podobným. Pojmy také nejsou pravdivé ani nepravdivé, nýbrž jen správně nebo nesprávně, platně nebo neplatně nasouzené (řadou soudů konstituované).

7. Ve všech ostatních aspektech s argumentací Georga Pichta souhlasím. Jde o velice pozoruhodného myslitele, žáka, ale vůbec ne epigona Heideggerova, který měl skvělý dar pedagogické průzračnosti, což je ve filosofii velká vzácnost. Musíme mu věnovat větší pozornost než dosud. Zvláště upozorňuji na to, že také Picht mluví o pojmech a pojmovosti jako o historické novince, které předcházelo dlouhé období myšlení předpojmového a tedy nepojmového. Je sice přesvědčen, že alespoň v některých ohledech tu jde o myšlení „základnější“ – ale bylo by zapotřebí vyjasnit, co se touto „základností“ rozumí a zda veškeré předpojmové nebo mimopojmové myšlení je „základnější“. (To je jistě neudržitelné.)

---

Kralický překlad: (podle 4827, Biblická konkordance, Praha 1933)

příroda – ani jednou (dokonce ani v NZ)

přirozený – jedinkrát ve ST (Ž 32,4), jinak vše NZ

přirození (= povaha)

velká konkordance:

Ex 1,11

Ž 90,10

(nemoc přiroz.)

Lv 15,25-26

Ž 32,4

termíny z LX:

dynasteia

tiktein

fysis

fysikos

kata fysin

Milý Tomáši,

schyluje se k začátku semestru, ale nejsme domluveni, co budeme dělat a jak to budeme dělat. A protože Ty začínáš jako první, měl bys mi napsat, co tam hodláš dělat, tj. čím začneš. Já jsem hodlal jen štourat do toho, co se tam bude dít (tj. nejen, co Ty bude říkat, ale co budou říkat také studenti – jde o seminář), ale jak už jsem řekl, mohu se také chopit sám iniciativy. Pak ovšem zase nebudu vědět nic o tom, jak to Ty děláš atd., a v to jsem právě doufal.

Název resp. téma semináře, jak je ohlášeno v Karolínce, dává „přírodu“ doprostřed mezi dvě disciplíny, totiž teologii a přírodovědu. Pomlčeno je v názvu, že jde o filosofický seminář, takže třetí disciplína je tu také. Chápu to tedy tak, že jistým podtématem je dvojí přístup ne-li k přírodě samé, tedy alespoň k tématu či problému „přírody“. A hned na počátku se musíme vypořádat s dvojí potíží: ani teologie, ani přírodověda není (resp. se mi nezdá být) kompetentní k tematizaci a k pojmovému vymezení tématu „příroda“. Na jedné straně totiž teologie zná nejrozmanitější své subdisciplíny, ale nikdy jsem neslyšel o žádné „theologické fyziologii“, tj. theologické nauce o FYSIS (ačkoliv bez toho slova – a nějakého jeho významu – se neobejde, byť jen z historických důvodů. A na druhé

straně je skutečnost ještě problematičtější, neboť „přírodověda“ vlastně už dávno přestala existovat, nejen celý svět, ale dokonce i „pouhá“ příroda byly rozparcelovány mezi jednotlivé disciplíny, mezi nimiž někdy začíná docela vážně chybět společný jazyk, kterým by se dokázala mezi sebou domluvit. Pak ovšem není divu, že se jako ještě svízelnější, ne-li přímo nemožná musí jevit nějaká domluva mezi jednotlivými přírodovědeckými obory (co k nim budeme všechno počítat a co už ne?) na jedné straně a theologií (resp. theologickými obory či subdisciplínami) na straně druhé. A jakou funkci tu svěříme filosofii? Bude pověřena tlumočením a eventuelně interpretací monologů z jednotlivých stran? Nebo jí svěříme jen historicky orientované komentování sporů mezi oběma (uvnitř nejednotnými) stranami a mimo-teoretických emocí, které je přinejmenším v nově a moderní době vždy doprovázely?

Rád bych tedy znal Tvůj názor alespoň na to, o čem jsem se zmínil. Jak říkám, měl jsem dojem, že iniciativa byla na Tvé straně. Pokud ano, napiš mi něco o svých plánech. Předpokládám, že účastníků asi moc nebude ani na začátku, a pak – jak obvykle – budou ještě ubývat. Problémy s nějakými fundamentalistickými relikty (z některých menších církví, od „nás“ snad – per deos ! – ne!!, i když člověk nikdy neví, viz Moravec se svým dualismem „pravdy“ vědecké a náboženské) bychom snad měli hned na začátku odstavit. Ale řekni sám!

Tak zatím dost. Buď zdrav a vyslov se !

Láďa – L v H .

Písek, 1.2.2002.

- - - - -

Od: <tomas.hancil@evangnet.cz>

Komu: <lvh@etf.cuni.cz>

Předmět: příroda

Datum: 2. února 2002 15:26

**Teologie, příroda a přírodní vědy**

Domlouvali jsme, že začnu já, tudíž by z toho vyplývalo, že budeš mít následující rozvrh. Doufám, že to tak vyhovuje.

12.2.2002

Hančil

19.2.2002

Hejdánek

26.2.2002

Hančil

5.3.2002

Hejdánek

12.3.2002

Hančil

19.3.2002  
Hejdánek

26.3.2002  
velikonoce

2.4.2002  
velikonoce

9.4.2002  
Hančil

16.4.2002  
Hejdánek

23.4.2002  
Hančil

30.4.2002  
Hejdánek

7.5.2002  
Hančil

14.5.2002  
Hejdánek

21.5.2002  
Hančil

28.5.2002  
Hejdánek

Omlouvám se, že jsem se neozýval. Kombinace problémů s Communiem a ostatními fakultními radostmi mne nějak nepustila k přípravě.

Ta naše společná věc je přednáška a nikoli seminář. (To ovšem neznamená, že by nebylo možné to pojmout jako seminář, pokud bys tomu dával přednost. Já jsem však předpokládal přednášku.)

Důležitější ale asi je, že to chci pojmou trochu jinak, než naznačuješ a doufal jsem, že právě to, o čem mluvíš bude tvoje oblast. Pokusím se velmi zhruba (ve zkratce a narychlo) načrtnou moji kostru, jak ji nyní předpokládám, i když ji asi budu (i pod tlakem toho, o čem budeš mluvit v přednáškách ty) měnit: nechtej mne tedy za slova. I když si uvědomuji význam presokratiků, tak mi připadá, že jejich pojetí physis jako procesu vznikání a růstu je pro téma vztahu přírodních věd teologie méně důležité než jejich pokus získat poznání pomocí pozorování a nikoli například orákula, či věštby. Chci to celé pojmout spíše epistemologicky a začít rozdílem v přístupu k poznání u Platona a Aristotela. (A postavit platonské rozvzpomínání proti Aristotelově vyzdvižení smyslového

poznání na začátku fyziky) Tento rozdíl se potom vrací ve středověku: v teologii Tomáš, ale hlavně dvojí pravda Sigera Brabantského. Celý spor se zdá být na dlouhou dobu vyřešen porážkou platonského realismu a nástupem nominalismu. S nominalismem ale padá i adekvátní teorie pravdy a nastupuje voluntaristické pojetí Boha (boží mysl již není plna idejí, ale vlastních myšlenek nám přímo nepřístupných). Volutarismus tedy vede na teologické rovině na jedné straně k novému pojetí teologie – teologie zjevení, které je drženo až do dnes, ale na straně druhé vede k rozvoji přírodních věd.

Přírodní vědy jsou tedy postaveny nejen na řecké filosofii, ale i na specificky křesťanském učení o stvoření z ničeho, protože v něm je zachováno, co by jinak bylo spolu s platonským realismem ztraceno: možnost spolehnout se na řád a vnitřní integritu přírody. Příroda je sice stvořena nikoli podle idejí, ale podle boží vůle, ale v této vůli je Bůh stálý. V této oblasti chci čerpat především z práce Eugene Klaaren: *Religious Origins of Modern Science*, které se zabývá myšlenkovými posuny v teologickém myšlení 17 století, které vyvrcholily v teologické odmítnutí přírody jako božské. To, že se teologie pod vlivem nastupující moderní vědy vzdala jakékoli možnosti mluvit o přírodě pokládám za najdůležitější posun a budu se věnovat jeho kořenům a následkům. Budu se věnovat Baconům – Rogerovi i Francisovi, (v tomto kontextu i návratu určitých platonských témat spolu s matematizací přírodovědy), tomu, jakou roli hrála hermetika pro Koperníka, Galilea a Keplera atd.

Filosoficky se tuto roztržku pokusil vyřešit Kant, ale právě Kantovo filosoficky velmi pečlivé řešení je podle mne odpovědné za nesprávné nasměrování novodobé teologie, jako nauky, která nemá s realitou nic společného, ale obrací se do subjektivního světa uvnitř. (Kanta tedy chápu jako pokus na jedné straně zachovat Newtonskou fyziku a uchránit ji před Humovými námitkami a na straně druhé zachovat náboženství a mravnost před útoky mechanisticky pojatého světa. – Mechanizace světového obrazu je také téma, kterým se chci zabývat.) Poslední tři hodiny bych se chtěl věnovat současnému stavu. Začal bych u logického pozitivismu a proč Barth odmítl přírodní vědy jako takové. Jaká je situace nyní a jak vypadá diskuse.

Ostatní knihy, které mne budou orientovat: Lindberg, David C. a Numbers, Ronald L. *God and Nature: Historical Essays on the Encounter between Christianity and Science*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1986 – Burt, E. A. *The Metaphysical Foundations of Modern Science*. New York: Doubleday, 1954 – Brooke, John Hedley. *Science and Religion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991 – Brooke, John Hedley a Cantor, G. N. *Reconstructing nature: the engagement of science and religion*. Edinburgh: T&T Clark, 1998

Pokusím se vypracovat stručné sumáře toho, co jsem dělal na svých hodinách, protože předpokládám, že na mých hodinách nebudeš. Já na tvoje chodit budu a pokud budeš reagovat na moje přednášky bude to dobře, protože už z toho, co si nyní píšeme vyplývá, že k tematů přistupujeme velmi rozdílně.

Ahoj  
Tomáš